

السلطة  
والمعرفة  
والشرعية  
في الإسلام



# السلطنة والمعرفة والشرعية في الإسلام

د. داود فيرحي

ترجمه عن الفارسية: د. مصطفى أحمد البكّور

مراجعة: حسن الصراف



REWAQ BAGHDAD  
center for public policy

dar@rewaqbaghdad.org  
www.rewaqbaghdad.org

07835774081  
بغداد / العرضات

٢٠٢٢

ف ٩٤٣ فيرحي / داود.

السلطة والمعرفة والشرعية في الإسلام / داود فيرحي؛ ترجمة مصطفى أحمد البكور ، ط ١

بغداد: دار الرواق، ٢٠٢٣

(٤٨٦) ص؛ (١٧/٥ × ٢٥) سم.

١- الإسلام والسياسية - أ- البكور، مصطفى أحمد (ترجمة) - ب- العنوان

م.و.

٢٠٢٢/٣١٨٠



دار ومكتبة الرواق

مركز رواق بغداد للسياسة العامة

عنوان الكتاب: السُّلْطَةُ وَالْمَعْرِفَةُ وَالشَّرْعِيَّةُ فِي الْإِسْلَامِ  
تأليف: د. داود فيرحي  
ترجمه عن الفارسية: د. مصطفى أحمد البكور  
مراجعة: حسن الصراف

الطبعة الأولى : 2025

ISBN: 978-9922-8930-1-3

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق (3180) لسنة 2022

جميع الحقوق محفوظة لدار ومكتبة الرواق  
يمنع نسخ أو استعمال الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو أية وسيلة  
نشر أخرى من دون إذن خطي من الناشر

#### Legal Note:

Publishing this material has been funded by Rewaq Baghdad Center of Public Policy; however the views expressed in this document do not reflect the Center's official policies nor its opinions.

إهداء المؤلف:

إلى رُوحِي أبي وأُمِّي الطاهريّين،  
وإلى أولئك الذين ذابوا كالشَّمعة،  
وعَلَّموني فنَّ التساؤل.



## المحتويات

مُقدِّمةُ المؤلِّف ..... ٩

### القِسْمُ الأوَّل

#### السُّلْطَةُ وَالْمَعْرِفَةُ، الإِطَارُ النَّظَرِيُّ

الفصل الأوَّل: إشكالية المنهج ..... ٢٩

١ - الوحدة والكثرة ..... ٢٩

٢ - التراث والحداثة ..... ٣٧

٣ - النصوص الدينية والخطاب السياسي ..... ٥٨

٤ - التحليل الخطابي ..... ٦٤

الفصل الثاني : السُّلْطَةُ وَالْمَعْرِفَةُ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ ..... ٧٧

١ - المعرفة السياسية والعقل الْعَمَلِي ..... ٧٧

٣ - تقدُّمُ السُّلْطَةِ عَلَى الْمَعْرِفَةِ ..... ١٢٦

### القِسْمُ الثَّانِي

#### بُنْيَةُ السُّلْطَةِ وَعِلَاقَاتُهَا فِي الْمَرَحَلَةِ الْوَسْطَى

الفصل الثالث : جينالوجيا السُّلْطَةِ فِي الدَّوْلَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ ..... ١٤٩

١ - جينالوجيا السُّلْطَةِ؛ الْإِسْلَامُ وَالْغَرْبُ ..... ١٤٩

٢ - مَدِينَةُ النَّبِيِّ، الْوَحْيُ وَالْقَبِيلَةُ ..... ١٦٤

الفصل الرابع : خِلاَفَةُ قَرِيْشٍ ..... ١٨٠

١ - خِلاَفَةُ الْمَدِينَةِ؛ أَزْمَةُ الْخِلاَفَةِ ..... ١٨٠

٢ - الْخِلاَفَةُ الْأُمَوِيَّةُ؛ اتِّسَاعُ دَوْلَةِ الْعَرَبِ ..... ٢١٤

٣ - الْعَبَّاسِيُّونَ؛ التَّحْوِيلُ فِي التَّقَالِيدِ الْإِيرَانِيَّةِ ..... ٢٣٢

الفصل الخامس : السُّلْطَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ ..... ٢٥٤

١ - الْقُوَّةُ وَالتَّغْلِبُ ..... ٢٧٠

٢ - حِفْظُ الشَّرِيعَةِ ..... ٢٧٥

٣ - الْقَدَرِيَّةُ ..... ٢٨٠

## القسم الثالث

### المعرفة السياسية في الحضارة الإسلامية

|     |                                                |
|-----|------------------------------------------------|
| ٢٩٣ | الفصل السادس : الفقه السياسي السني             |
| ٢٩٣ | ١ - العلاقة بين اللغة والفكر                   |
| ٢٩٨ | ٢ - الشافعي؛ منهجية الفقه السياسي              |
| ٣١٤ | ٣ - الأشعري؛ الأسس الكلامية للمعرفة السياسية:  |
| ٣٢٤ | ٤ - المكتسبات والنتائج                         |
| ٣٤٣ | الفصل السابع : الفقه السياسي الشيعي            |
| ٣٤٣ | ١ . الأساس المزدوج                             |
| ٣٥٠ | ٢ . الإمامة والاجتهاد في الفكر الإخباري        |
| ٣٥٢ | ٣ . التفاوت المعرفي بين الإخباريين والأصوليين  |
| ٣٦٠ | ٤ . العقل والسياسة؛ تكوين العقل السياسي الشيعي |
| ٣٦٦ | ٥ . منهجية الاجتهاد في عصر الغيبة              |
| ٣٧٦ | ٦ . ماهية الاجتهاد                             |
| ٣٩٩ | ٧ - المكتسبات والنتائج                         |
| ٤١٦ | ٨ - المآلات وإعادة الانتاج                     |
| ٤٢٣ | الفصل الثامن : الفلسفة السياسية                |
| ٤٢٣ | ١ - العلم التجملي                              |
| ٤٢٩ | ٢ . الفارابي؛ السلطة في مدينة الفيلسوف         |
| ٤٣٩ | ٣ - سياسة الفيلسوف في المجتمع الإسلامي         |
| ٤٤٤ | ٤ . ابن سينا؛ السياسة والنبوة                  |
| ٤٥٤ | ٥ - المآلات والنتائج                           |
| ٤٦٢ | الخاتمة                                        |
| ٤٦٢ | الخلاصة وبعض النتائج                           |
| ٤٧٣ | المصادر العربية والفارسية                      |
| ٤٨٤ | المصادر الإنكليزية                             |



## مُقَدِّمَةُ الْمُؤَلِّفِ

إِنَّ أَيْ سَوَالٍ حَوْلَ «الفكر والسياسة» في مجتمعنا بحاجةٍ إلى حوارٍ نقديٍّ مع الماضي. والواقع أنَّ الوضع الراهن للفكر والحياة السياسية في إيران له مصدران:

الأول: تاريخ الفكر السياسي في العصور الإسلامية وذلك عبر تجديد القراءة للنصوص والشريعة الإسلامية استنادًا إلى المعرفة السياسية للعصور الوسطى (من القرن الثالث إلى القرن الثامن الهجريين).

والثاني: أشكالٌ من العقلانية وتجربة العالم الغربي في السياسة التي قُبِلَتْ أو فُرِضَتْ في حدود القرنين الماضيين.

في هذا الكتاب، ركَّزنا بنحو خاص على المصدر الأول المتقدم ذكره، وسعينا من خلال نقد الفكر والمعرفة السياسية للمرحلة الوسطى إلى التأمل في بعض الخصائص والجوانب الفكرية والعملية غير الواضحة في أيَّامنا، وسوف يكون تركيزنا على ثلاثة مفاهيم؛ هي السُّلطة والمعرفة والشريعة.

إِنَّ الَّذِينَ يَرَوْنَ أَنَّ الماضي جزءٌ من هويَّة اليوم يبدو نقد الوضع الراهن غير ممكن لديهم إلا من خلال التقييم المُجدِّد لذلك العلم والتراث السياسي الذي تأسَّس مرَّةً واحدة فقط في العصور الإسلامية الوسطى، والذي حدَّد الذهنية الحالية عبر «سلطة مفاهيمه».

إِنَّ الْأَفْكَارَ والتقاليد السياسية لهذه المرحلة لَمَّا تَنَتَّه وتَمَّتْ بعد على الرغم من اختلاف آفاقها، بل ما تزال أيضًا في مرحلة تشكُّل وتكامل ذاتي، ولهذا فهي تؤثر في فهم الزمن الراهن كونها تقع في المتن التقليدي للتفسير. وتبعًا لذلك فإن تقييم الوضع القائم ملازم لنقد هذه التقاليد.

إِنَّ تَارِيخَ إِيرانَ والإسلامَ الراهنين قد حظي منذ مدَّة باهتمام المتنوّرين، ولا شك قد أُثِيرَتْ بشأنه آراء ونظرات مختلفة، لكن لنظرنا وجهة خاصة؛ إذ تتركز جهودنا في تقييم الوضع الراهن عبر انتقاد ذلك النوع من «العقلانية السياسية» التي تأسَّست

في قالب التيارات المختلفة للفكر السياسي في المرحلة الوسطى، وعبر العلاقة الخاصة بين مؤسسة السلطة ومفاهيم الشرعية، الأمر الذي أسهم في خلق تفسير خاص للنصوص الدينية.

إنَّ أهمَّ خصائص هذه العقلانية والمعرفة السياسية هي النظرة الانتقائية وانحرافاتهما تجاه النصوص الدينية والتاريخ الإسلامي. وإنَّ النظريات السياسية لهذه المرحلة التي تسعى إلى تفسير معاني «النصوص»، و«الماضي الطوباوي» للإسلام والكشف عنها هي في الغالب ذات اتجاه سلطوي، وهي تتحدث على نحو مُدهش أكثر من النصوص والماضي، وأقلَّ أيضًا. فلمَ كان الأمر كذلك؟ ومن أين جاءت هذه النظريات؟ وكيف دُوِّنت؟ وكيف كانت تعمل؟ وما دورها ومكانتها في حياتنا؟

وكما أشرنا فإنَّ هدفنا هو بحث الوضع الراهن للحياة والفكر السياسي عبر الاستناد إلى مفاهيم السلطة والمعرفة والشرعية في المرحلة الوسطى. ومن بين المؤلفات التي نُشرت في إطار الفكر السياسي في إيران والعالم الإسلامي، قلَّما نجد أثرًا يُعنى كثيرًا بماهية هذا الفكر من وجهة نظر «تحليل الخطاب» والمفاهيم الجديدة للعلوم التفسيرية. والواقع، وكما أشار حقًا بعض المؤلفين المعاصرين، أن الأزمة الراهنة للفكر والسياسة في مجتمعنا هي أزمة في الأسس، وما لم نستطع نقل البحث من الظواهر إلى أسس الأعمال والأفكار، فإنه لن يكون ثمة إمكانية حقًا لإثارة الأسئلة حول الظروف الراهنة.

في العصر الذي نعيش فيه تبدو أدبياتنا السياسية بحاجة أكثر من أيِّ وقتٍ آخر إلى المكانة والقاعدة المناسبة في التراث من جهة أولى، وإلى التمهيد لثورة في داخله من جهة أخرى، وليس البحث عن ملاذ وانقطاع عن ذلك التراث، وذلك كي تكون قادرة على التدقيق في عالم الفكر والتراث، والتعويض عنه بشكل أساسي. وهذا هو السبب بالضبط أنه في بعض الأحيان تكون ثمة حاجة إلى القيام بعمل لم يحدث من قبل.

وعلى أيِّ حال من وجهة النظر التي نتقَّصَّها هنا فإنَّ فكر اليوم ما يزال إلى حدٍّ ما فكرَ الأُمسِ نفسه، وسوف نسعى إلى إجراء تقييم نقديٍّ لهذه التقاليد من زاوية خاصة، وسنشير إليها في السطور الآتية.

فَمِنْ الناحية النظرية إن دراسات الفكر السياسي في المرحلة الوسطى قد جرت وفق وجهات نظر عدّة، لكنّ أكثرها من حيث علم المعرفة يقوم على أساس تقدّم العقل على الإرادة أو تقدّم العلم على العمل. ومع افتراض أصالة المعرفة والطبيعة العابرة لتاريخ العقلانية السياسية المؤسسة في هذه المرحلة فإنّهم يعدّون بناء السلطة والعمل السياسي في المجتمع الإسلامي تابعاً لماهية المعرفة السابقة.

هؤلاء الكتّاب، وعبر هذه الرؤية المعرفية، مضطّرون إلى إعادة النظر في تاريخ قسم من المعرفة السياسية وعلماء المرحلة الإسلامية الوسطى. فَمِنْ الكنديّ والفارابي وابن سينا وحتى الآن، وفي إطار العقل السياسي، وكذلك مِنْ أبي الحسن الأشعري والغزالي إلى التشريعات المعاصرة في العلوم الشرعية، سعى هؤلاء إلى بناء قصرٍ شامخٍ مِنَ العقلانية والفكر السياسي؛ فهم، مع افتراض استقلالية المعرفة والعقلانية، وأسبقية بناء السلطة عليها، سعوا عبر نقد أسس المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى وهيئة تأليفها إلى إظهار طريق الخروج من دائرة تقليد تلك المعرفة، وكذلك تقاليدھا السياسية.

إنّ نتيجة هذه المقدمات هي الغفلة عن عددٍ لا فت من الأفكار والعلماء؛ إذ إنه بسبب التعارض مع تقاليد علم المعرفة، باتت مسألة تقدّم العقل على الإرادة أو المعرفة على العمل أمراً هامشيّاً، ولم تحظْ حتّى الآن بالعناية، وقد أشار الدكتور ديناني إلى هذا النوع مِنَ الفكر والمفكرين الذين نبّهوا على عكس ذلك على مسألة تقدّم السلطة والإرادة على العقلانية والمعرفة، إذ يقول:

«يجب التنبّه إلى أن ما يعرضه هؤلاء الأشخاص في باب الإرادة يختلف عمّا أظهره ابن سينا، والذي قلّده فيه كثير من العلماء طيلة سنوات، فعند ابن سينا أن الإرادة مسبوقة بالعلم والإدراك، بينما طبقاً لكلام هؤلاء الأشخاص فإنه لا أساس أبداً لأسبقية العلم والإدراك على الإرادة. وليس مستبعداً أن نقول، تبعاً لوجهة نظر الحكماء، بأسبقية العلم على الإرادة. وطبقاً لعقيدة بعض المتكلمين فإن الإرادة تتقدم على المعرفة. وعلى أساس كلام الفلاسفة فإنّ المعرفة تفوق إلى الإرادة، لكن وفقاً لوجهة نظر بعض المتكلمين فإن الإرادة تتبعها المعرفة»<sup>(١)</sup>.

(١) غلام حسين إبراهيمي ديناني، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، [قصّة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي] تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش، ص ۷۷.

وكما يشير الدكتور ديناني، ففي مقابل تيار كبير من الفكر الإسلامي الذي يؤكّد تقدّم المعرفة على السلطة، ثمة أفكار أخرى أيضًا تذهب إلى تقدّم السلطة والإرادة على العلم. وفي هذا الكتاب عمدنا غالبًا إلى تفصيل الرؤية الثانية والاستفادة من نتائجها النظرية في تقييم علاقة المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى مع مفاهيم السلطة وشرعية هذه المرحلة. والواقع أننا أفدنا من بعض المنجزات الغربية المشابهة لذلك.

وعلى أيّ حال، وبناء على الرؤية الثانية التي تعكس منهجاً خاصاً من التأريخ والفكر، فإنّ الدور الأساسي والأصلي يعود إلى السلطة والإرادة، أمّا العقل والمعرفة فهما واسطة بشكل صرف، ويسهمان في تحقق الإرادة وخدمة هذا الهدف.

هذا التيار الفكري الذي يرى أنّ العقل تابع للإرادة، وأنه تعبير عن الحاجات الحياتية والمعيشية، كان يضمّ علماء مسلمين مهمّين في المرحلة الوسطى من قبيل الجاحظ وثمانية ابن الأشرس، وأبي سعيد السيرافي، وابن خلدون و...، ولكنّ أفكار هؤلاء لمّا تدوّن بعد على هيئة نظام مُنسجم ومنضبط.

إنّ ضرورة اتخاذ الأساس الثاني هو قلب جميع التصوّرات والفرضيات التي تمتاز بأصالة واستقلال خاص في الرؤية الأولى. ولا شكّ في أنّه حين تتقدّم الإرادة على المعرفة، والعمل على النظرية، فإنّ المعرفة والعقلانيات (من جملة ذلك العقلانية السياسية في المرحلة الوسطى) ستفقد مكانتها العابرة للتاريخ، وسوف تهبط من مقام «معيّار الحقيقة» ومعيّار الشرعية إلى «مرآة» تعكس كلّ أبعاد السلطة في كلّ مرحلة.

إنّ هذا التغيير في موضع نظرية المعرفة له نتائج مهمّة في المنهجية التي سنشير إليها في السطور الآتية. وجدير بالذكر أننا اعتمدنا ثلاثة مصادر مهمّة في دراستنا هذه، وإجابتنا على أسباب رواج معرفة سياسية خاصة في المرحلة الوسطى، ولماذا استمرّت؟ وما الجهات الفاعلة وما المفاهيم والاستراتيجيات الخاصة بتلك المعرفة؟ وهي:

أولاً: أفكار تلك الطائفة من علماء المسلمين والتوحيد في المرحلة الوسطى ومؤلفاتهم، والذين كانوا، خلافاً لابن سينا، يؤمنون بتقدّم الإرادة والسلطة على المعرفة والعقل، وتبعاً لذلك فإنهم كانوا يؤمنون بوجود حدود وتاريخ خاص للعلوم

والمعارف، وهؤلاء الكتّاب، علاوة على إيمانهم بـ«الوحي والنصوص الدينية» كانوا يرون أنه لا يوجد أي علم ومعرفة خالصة في باب معنى الوحي والنصوص. وكل نوع لتلقّي كلام الله واستماعه يقوم على نوع من الفهم والتعقل، وكذلك فإنّ كلّ فهم وعقل يتحاور مع العالم المحيط. ولهذا السبب يرى العلماء الذين نبحتهم هنا أنّ الإنسان يرتبط بالماضي ومحيطه، ويكتشف نفسه مجدداً في كل لحظة في حواره المستمر مع الماضي.

حين يدرك الإنسان صلته بالماضي يصل إلى هذه الحقيقة أيضاً وهي أن عقله وعلمه ليس خالصاً ووحيداً وصرفاً، لكن، وكما أشرنا في السطور السابقة، فثمة تيار كبير وقويّ من التأمّلات السياسية للمسلمين، ممن كان تحت تأثير تراث ابن سينا (الفلسفة المشائية) لم يكثر بهذه المسألة.

وكما أشار ابن ميمون فإنّ تقبّل هؤلاء لتراث التفكر اليوناني وتآلفهم معه، كان على الدوام سبباً في صرف الاهتمام عن الآراء المنافسة، وجعلهم يعدّون المنافسين بوصفهم الشكاكين والسفسطائيين في المرحلة الإسلامية الوسطى، وقد تناول ابن ميمون أسباب الاختلاف في الإلهيات، يقول:

«وتمّ أشياء يجد الإنسان شوقه إلى إدراكها عظيماً، وتسلب العقل على طلب حقيقتها والبحث عنها موجود في كل فرقة نظارة من الناس، وفي كلّ زمان، وفي تلك الأشياء تكثر الآراء ويقع الاختلاف بين الناظرين، وتحدث الشبهة من أجل تعقل العقل بإدراك تلك الأشياء، أعني الشوق إليها، وكون كل أحد يظن أنه قد وجد طريقاً يعلم به حقيقة الأمر، وليس في قوة العقل الإنساني أن يأتي على ذلك ببرهان، لأنّ كل شيء علمت حقيقته ببرهان لا اختلاف فيه ولا مجاذبة ولا ممانعة إلا من جاهل يعاند العناد الذي يسمّى العناد البرهاني...»<sup>(١)</sup>.

وهو في الصفحة التي تليها، وضمن التأكيد على محدودية العقل وتشبيهه بالعسل الذي يؤدي الإفراط في تناوله إلى ضرر المعدة والتقيؤ، يقول: «إن طبيعة هذا الإدراك مع جلالته وعظمته وما فيه من الكمال ما لم يوقف فيه عند حدّه ويُسار فيه بتحفظ، انعكس نقصاً مثل أكل العسل الذي إن أكل بقدر فقد اغتذى واستلذ وإن

(١) موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي (ابن ميمون)، دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، بلا، ص ٦٨.

زاد ذهب الجميع...»<sup>(١)</sup>.

إنَّ الملاحظة المهمة في فكر ابن ميمون هي أنه في الوقت الذي يبدو في غاية الاهتمام بإثبات محدودية العقل يبدو أيضًا شديد القلق من انسداد باب العقل. بعبارة أخرى إنَّ ابن ميمون يعدُّ العقل حجةً معتبرة، وكان شديد الإيمان بانفتاح باب الاستدلال، لكنَّه كالجاحظ وابن خلدون وسواهما يؤكِّد على محدوديتها.

وعلى الرغم من أنَّ ابن ميمون وأمثاله في المرحلة الوسطى كانوا قد أثاروا الموضوعات السالفة نوعًا في باب الإلهيات، وباستثناء إشارة، لم يفصلوا ويشرحوا نتائجها في حوزة العلوم المعروفة بالحكمة العملية، لكن يبدو أنه مع ارتباط هذه الإشارات بالنتائج المنهجية للإبداعات التي نشأت في إطار العلوم التفسيرية (الهرميوطيقا) في بلاد الغرب، يمكن اجتياز خطوط مهمة في التقييم المُجدِّد للأفكار والمعرفة السياسية للمرحلة الوسطى.

وثانيًا: إن مصدر منهجيتنا هو استخدام منهج العلوم التفسيرية (الهرميوطيقا)، وأهم مفاهيم العلوم التفسيرية المفيدة في دراستنا الحالية هي:

أ- افتراض الارتباط العميق للفكر مع التراث وضرورة الوعي التاريخي.

ب- تاريخية الفهم والعلم السياسي للمرحلة الوسطى.

ج- افتراض أحد المعاني المركزية في النصوص الدينية والماضي التاريخي لمدينة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، إذ كانت المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى في حدود الكشف عنه وإظهاره.

د- حتمية التفسير والتعامل مع معرفة المرحلة الوسطى بمثابة أحد أنواع التفسير لمتن أو نصٍّ ديني بشكل خالص.

هـ- استخدام مفهوم الأفق بمثابة المسعى لتوصيف تقييد تفاسير المرحلة الوسطى بمجال ما<sup>(٢)</sup>، وارتباط ذلك وتعلُّقه بوضعية خاصة.

علاوة على أن مفهوم الأفق ييسر التمايز بين التفسير المهم وغير المهم، والبعيد

---

(١) نفسه، ص ٧١.

text. - (٢)

والقريب، والكبير والصغير تجاه المتن أو النص<sup>(١)</sup>.

إنَّ المفاهيم الهرمنيوطيقية السالفة تؤدي دورًا أساسيًا في دراستنا، وإن الاستفادة الصحيحة من هذه المفاهيم سيكون أكثر استحسانًا إذا أضفنا قيودًا إلى هذه المفاهيم. وبناء على ذلك فالمنهج الذي نتقَّصناه هنا يتضمن اختلافات خاصة مع نموذج غادامر:

أ- خلافًا لهرمنيوطيقا غادامر، فإنَّ المساعي لكشف المعنى وفهمه، على الرغم من التقيُّد بالخلفية التاريخية، لا تتضمَّن قيودًا مطلقة، وذلك لأن النصوص الدينية والماضي التاريخي لمدينة النبي "صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ" تتضمَّن في الأقل ظهورًا ومعاني خاصة في بعض المسائل، إذ تفرض نفسها على الخلفية التاريخية. ووفقًا لذلك فإنَّ أول اختلاف لمنهجية هذه الدراسة عن هرمنيوطيقا غادامر تنجم عن إيراد مفهوم «النص».

ب- إنَّ الاختلاف الثاني مع غادامر يتجلَّى في الابتعاد عن الارتباط الهرمنيوطيقي «للحقيقة والمنهج»، والنسبية الكامنة فيها، وهنا، وبسبب عنصر النص هذا، وبعض التجليات العابرة لتاريخه فإن الارتباط المطلق للحقيقة ينقطع عن الحقيقة، وخلافًا لذلك فهذا هو تفسير الحقيقة الذي يرتبط بالمنهج وليس مع الحقيقة نفسها.

بعبارة أخرى إننا نفترض أن الحقائق تكمن إلى الأبد في المتون والكلام الإلهي، ومعارفنا وتفسيرنا هذه، وبسبب المحدودية التاريخية، تُبصر على الدوام أبعادًا خاصة للكلام الإلهي، ولهذا السبب فإن المعارف السياسية للمرحلة الوسطى غير مطلقة حتى في أصولها، ونعدُّها مقيَّدة من الناحية التاريخية.

ج- أمَّا الاختلاف الثالث لنا مع النموذج الهرمنيوطيقي فهو النظرة الخارجية لهذا البحث في ارتباط التفاسير ومعرفة المرحلة الوسطى بـ «النصوص الدينية»؛ فبينما يحكم علماء الهرمنيوطيقا من الداخل وقيِّمون الأفكار لا نحكم أبدًا على الحقائق الكامنة في النصوص. فالذي يهْمُنَّا هو مقارنة مؤلفات المعارف السياسية للمرحلة الوسطى مع مجموعة من المعطيات الموجودة في النصوص، وتحليل علاقات العناصر المختلفة لهذا العلم مع تلك النصوص من دون أن نتناول مدى صحتها أو خطئها. وإن التأكيد على الاختلاف الثالث يقربنا إلى أحد أهم مفاهيم فوكو،

(١) - context



والواقع أننا استخدمنا مفاهيم مهمة من منهجية فوكو وسوف نشير إليها على نحو مستقل.

أما ثالث مصادرها فهو الإفادة من مفاهيم فوكو، فمنهجيته تضع بعض الإمكانيات والآفاق المهمة أمام هذا البحث، وتمنح المحققين، عبر اختيار زاوية خارج المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى، إمكانية القيام بتقييم ترتيب قوى هذه المعرفة وعلاقتها مع الخلفية التاريخية، وآلية التفسير واختيارات هذه المعرفة من النصوص الإسلامية، كما تمنح القدرة على إيضاح إطار الأسس التي تُولد فيها المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى، وتترعرع فيها وتموت. ولعل أهم مفاهيم رؤية فوكو التي استخدمناها في هذه الدراسة هي:

أ- النظرة الخارجية تجاه العلاقة مع المعرفة والسلطة والشرعية «الأحقية» في المرحلة الوسطى.

ب- تقدّم الجانب العملي على النظري، والإرادة على الفكر.

ج- ارتباط المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى بالزمان والمكان، إذ هيأ شروط إمكانية هذه المعرفة وظهورها.

د- ارتباط العلم السياسي للمرحلة الوسطى بهيكلية السلطة السياسية، وإعداد مقدمة على التحليل السياسي للمعرفة السياسية في هذه المرحلة، وجينالوجيا معرفة المرحلة الوسطى.

وكما أشرنا حول منهجية العلوم التفسيرية، ففيما يتعلق بالإفادة من مفاهيم فوكو أيضًا، لا بدّ من إضافة بعض الاختلافات والقيود، ومحور هذه القيود والاختلافات أيضًا هو ملاحظة «عنصر النص» في هذه الطائفة من الدراسات وذكره.

إنّ النصّ المطابق لأسس علم الكونيات الإسلامي محفوف بالمعنى المركزي والحقيقة. ومع الأخذ بالحسبان الملاحظة السالفة فإنّ أوّل اختلاف مع منهجية فوكو وأهمّه هو الإيمان بالحقيقة، وطبقًا لعلم الكونيات الإسلامي فإنّ الحقيقة موجودة ولا تُصنع، والشيء الذي يُصنع هو فقط الهيئة التأليفية للعلوم والتفسير، إذ إنها تولد وتنمو وتموت تبعًا للظروف الممكنة لكلّ مرحلة تاريخية.



إنَّ المعارف ووفقًا لكل مرحلة تاريخية، تُراعي فهمًا معيَّنًا للحقيقة، وتلتزم بذلك على نحوٍ حتمي ليكون أفضل فهم وتفسير.

والواقع أننا لا نسعى أبدًا عبر اختيار تفسير بديل إلى الاتجاه نحو تقييم علاقة المعرفة في هذه المرحلة مع النصوص، كما فعل ذلك بعض المحققين الملتزمين بأسس التجديد، بل إن وجهة النظر التي يتقصَّها هذا البحث هي تهيئة الإمكانيات على نحو حيادي ومنصف من دون أي نوع من أساس المعرفة الداخلية كي تتمكن من إيضاح ماهية تفاسير المرحلة الوسطى للنصوص في إطار السياسة وعلى نحو خالص.

وخلافًا لعلم الآثار الذي لا يؤمن بأي معنى عميق ولا بأي أصل مخفي في التاريخ أو خارجه، ويُنكر كل نوع من جهود التأويل للحصول على أساس خلف التاريخ أو ما وراءه، أو قبله، والذي يقع في الوقت نفسه في التاريخ.

إننا في هذه الدراسة نواجه نصوصًا تتضمن معاني وحقائق تشكِّل هدف تأملات المرحلة الوسطى والحالية للمسلمين ومعارفها. ولعلَّ السؤال عن المعنى المركزي أو حقيقة «النصوص الدينية» هو نفسه بحث داخل المعرفة، وبناء على ذلك هرمنيوطيقي، والذي هو خارج إطار البحث الحالي.

إننا سنقتصر على بحث العلم السياسي للمرحلة الوسطى مقارنة مع النصوص، لكن من زاوية نظر خارجية. وإن هدفنا هو التوضيح المُنصف لملاحظة هي البحث عن سبب وجود المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى وكيفية تمام ذلك، والبحث عن كيفية تفسير هذه المعرفة المتون الدينية، وكيفية تفسيرها الآن.

من أجل الوصول إلى إجابة عن ذلك، وكما مرَّ معنا، اتبعنا منهجًا خاصًا قائمًا على تلفيق ثلاثة تيارات نظرية في الفكر الإسلام والهرمنيوطيقا، وبعض مفاهيم ميشيل فوكو.

في القسم الأول من هذا الكتاب الذي خُصَّص للمباحث النظرية، سوف يرد تفصيل لهذا التلفيق على نحو متناسب. والآن ينبغي لنا أن نطرح ملاحظات حول أهم الأسئلة النظرية.

إنَّ تقييم العوائق والإمكانات واختلافات المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى أمر مهمٌ، وهذا النوع من المعرفة، كما يوضح نصر حامد أبو زيد، عبر ادّعاء الوحدة بين «النصوص الدينية» و«التراث السياسي» المُنبعث من المرحلة الوسطى، يجعلنا تحت ضغوط شديدة للتفكّر الحالي، كما أنه وعبر سلطة مفاهيمه، يحصر العقلانية السياسية في إيران والمجتمعات الإسلامية في الحلقة المُفرغة لنتاجاته المكرّرة. وبناء على ذلك فإنّه يستحقّ كل نوع من أشكال التأمل والدراسة الانتقادية.

إنَّ الأسئلة الأصلية المهمّة هنا هي:

- ١- ما ماهية المعرفة السياسية للمسلمين التي تأسست في المرحلة الوسطى؟
- ٢- ما علاقة هذه المعرفة بالسلطة وظروفها التاريخية، وكذلك النصوص الدينية؟
- ٣- لماذا يوجد اختلاف بين النظريات السياسية للمرحلة الوسطى، و«النصوص» و«التاريخ الإسلامي»؟ أي تاريخ صدر الإسلام؟

لماذا تعجز هذه النظريات عن استخدام جميع النصوص والتاريخ الإسلامي والاستناد إليهما وتكتفي باختيار بعض أجزائها وترمي الآخر جانباً؟ وما أسس هذه النسبة والفهم المتفاوت؟

- ٤- لماذا توخّدت المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى التي هي ثمرة العلاقات السياسية والاجتماعية والثقافية مع مفهوم الدين واتفقتا معاً تماماً؟ وما تأثير هذه الوحدة في حياتنا وفكرنا؟

إنَّ الأسئلة الثلاثة الأولى هي الأسئلة والموضوعات الأساسية في بحثنا، وبناء على ذلك فإنها تغطّي الأقسام والفصول الأساسية لهذا الكتاب. والسؤال الرابع سيُشار إليه على نحو استطرادي بوصفه تمهيداً لدراسات مستقلّة لاحقة.

على نحو عام إننا نؤكد على علاقات السلطة والمعرفة والشرعية في المرحلة الوسطى، والبحث عن تأثير المعرفة التي ظهرت في القرون الوسطى في التاريخ والفكر السياسي المعاصر هو أمر خارج اهتمامنا على الرغم من أهميته الكبيرة. وفيما يتعلّق بالصياغة المفهومية يجب القول إنَّ المفاهيم الأربعة؛ النص والسلطة والعلم والشرعية، هي المحاور الأساسية في بحثنا، وسوف نتناولها إجمالاً في السطور الآتية.

## النصوص الدينية:

إنَّ النصَّ أو النصوص الدينية مجموعة من متون الوحي (أشمل من القرآن والسنة النبوية)، وتعدُّ في التطبيق القرآني آخر شريعة سماوية. وإنَّ الوجوه السياسية لهذه النصوص لها وضعية خاصة، إذ إنه لا مثيل لها على نحو كامل في قالب أيٍّ من العلوم والنظريات السياسية للمرحلة الوسطى.

إنَّ النصوص الدينية، وعلى الرغم من المعنى الصريح لمفرداتها، لم تكن على الإجمال في أيٍّ من النظريات السياسية قابلةً للجمع والاستناد، ولهذا فقد بقيت أجزاء منها مهملة. وفي مقابل ذلك ثمة أجزاء أخرى أيضًا تتناسب وسياق المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى وهيكلها، وحظيت بأهمية ومركزية.

على سبيل المثال إن بعض عناصر المتون الدينية التي كانت تدور حول الشورى والرقابة والمسؤوليات السياسية لأفراد المسلمين، أزيحت جانبًا لمصلحة المفاهيم السلطوية في النظريات السياسية في المرحلة الوسطى من قبيل مفهوم السلطة وولاية العهد.

إنَّ الملاحظة المهمة في النصوص الدينية هو الفهم الجديد الذي يمكن أن يحصل في كل تفسير في باب هذه المتون والنصوص.

إنَّ المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى هي في الواقع إحدى هذه التفاسير، ويمكن مع مرور الأيام أن تظهر جوانب أخرى لمعاني النصوص عبر إشراق شعاع تفسير هذه المعرفة أو الغياب في الظل الناجم عن وجهة نظر نظريات المرحلة الوسطى.

هذا النوع من الفهم الناجم عن علاقة المعرفة والنصوص على الرغم من إثارته للاهتمام، لكنّه من وجهة نظرنا حين ننظر إلى المسألة من الخارج ذو دور ثانوي.

لسنا أبدًا بصدد المقارنة بين حقيقة وأخرى، والتي تظهر في ضوء التفاسير المختلفة. وإن المهم بالنسبة إلينا هو فقط تاريخ التفسير، ولا سيما العلاقة بين المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى مع النصوص الدينية من دون أن نبدي أي وجهة نظر حول صحتها وخطئها أو أرجحية التفاسير.

## المعرفة (المعرفة السياسية):

إنَّ المحور الأصلي لببحثنا ليس المعارف الإسلامية كلّها بل الحال الخاصة للمعرفة السياسية في المرحلة الوسطى. وهذه المعرفة لها وضعية خاصة مقارنة بالعلوم الأخرى، ولهذا السبب يبدو أنها يمكن أن تكون موضع دراسة وبحث على نحوٍ مستقلٍّ. وسوف نشير في متن الكتاب إلى السمات الخاصة بالمعرفة السياسية للمسلمين من حيث النشأة والظروف والهوية والاختلاف. وهنا نشير بإجمال إلى بعض جوانب هذه المعرفة:

إنَّ المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى من حيث معرفة التيارات ونماذج البحث يمكن تقسيمها إلى ثلاثة تيارات رئيسة هي الفلسفة السياسية، والفقه السياسي لدى أهل السُّنة، والفقه السياسي الشيعي. وبعض التيارات الفرعية من قبيل التأمُّلات العرفانية والتصوُّف السياسي. وهذه التيارات الفكرية جميعاً هي من وجهة نظرنا ذات أبعاد مشتركة وجديرة بالتأمُّل:

أ- تشكَّلت جميع هذه التيارات من الناحية التاريخية في مرحلة محدَّدة (بين القرن الثالث والثامن الهجري).

ب- ارتبطت جميع هذه التيارات الفكرية بنظام السلطة على نحوٍ إيجابي أو سلبيٍّ.

ج- جميع هذه التيارات لها وجه سلطوي، وبناء على ذلك فإنَّ جوانب الهرج والمرج واللاسلطة تفسَّر النصوص الدينية وتهمَّشها.

تبدَّلت المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى، بما فيها من خصائص، تدريجيّاً إلى تراث شكَّل الهوية والأصالة الإسلامية. هذه المعرفة في إبان تشكُّلها، على الرغم من صياغة الهوية الإسلامية وحفظ الخصوصية، لم يقتصر أمرها على أنها لم تتخذ موقفاً سلبيّاً مطلقاً تجاه التراث وعلوم ما قبل الإسلام (إيران واليونان والروم)، بل إنه في أحد المواجهات النشطة، ومع الأخذ بالحسبان ظروف حضارتها، اتخذت خيارات معقولة، وأظهرت كثيراً من التراث القديم في نسيج العقلانية السياسية للمسلمين.

والسمة الأخرى للمعرفة السياسية للمرحلة الوسطى كانت التعددية المنهجية. وكما تُظهر التيارات الفكرية المتفاوتة، لم يكن ثمة سلطة واحدة، لكن ظهرت بالتدرج من بين النحل المختلفة للفكر صياغة خاصة للمعرفة والألغاز. ومع الوحدة والتشابه الخاص مع النصوص الدينية عملت على رفض التيارات المنافسة وطردها، وأصبحت هي نفسها عوامل للهوية. وهنا نسعى إلى دراسة الوضعية السابقة التي يسميها أبو زيد «سلطة التراث» عبر الإرجاع إلى مؤسسات السلطة في المرحلة الوسطى.

### السُّلطة:

عُرِضَتْ تعاريف عدّة للسلطة، لعلّ أهمها استنباط ويبري عن علاقات السلطة. ولعلّ فهم ماكس ويبر للسلطة هو علاقة ملزمة بين فريقين هما الحاكم والمحكوم؛ إذ إنه في هذا الإطار يعتمد الطرف الأول إلى إخضاع الطرف الثاني، وجعله مطيعاً له، كما أن المطيعين أيضاً يرون أنّ طاعة الحكّام حقٌّ وأمر مشروع.

وفي الارتباط بين مفهومَي السلطة والشرعية يعرض ويبر ثلاثة أنواع مختلفة من العلاقة بين السلطة والمشروعية وهي: العلاقة التقليدية، وعلاقة الجاذبية الشخصية (الكاريزما)، والعلاقة العقلانية.

إنّ الشيء المهمّ في هذا التعريف هو العلاقة غير المتكافئة، واجتماعية السلطة، وارتباطها بالشرعية. ويرى ويبر السلطة في ميدان السياسة والحكومة.

أمّا علاقات السلطة في تعريف ويبر فهي تذهب بالضرورة إلى ما هو أبعد من مؤسسة الحكومة؛ الحكومة التي لا يمكنها فعلياً احتلال كل حوزة علاقات القوى، على الرغم من المؤسسات الواسعة التي تملكها، بل إنها قادرة فقط على العمل على أساس علاقات السلطة الأخرى الموجودة من قبل. وفي هذا الفهم للسلطة فإن الحكومة هي بناء فوقى تجاه مجموعة من شبكات السلطة. والمقصود بالسلطة هو شبكة من العلاقات غير المتساوية، وإطار كلّى للعلاقات الجبريّة في زمان ومكان خاصّين.

إنّ جوهر السلطة في تعريف فوكو ليس سلطة صرفة، لأنه وخلافاً لويبر، تُفرض السلطة على الطبقة الحاكمة وعلى الطبقة المحكومة على حدّ سواء. كما أن السلطة ليست مؤسسة أو بناء، وكما أن السلطة هي نفسها القوّة، لكن ليست القوة والقدرة

التي نتمتع بها، بل اسم مُجَرَّد (كمفهوم العدالة لدى أفلاطون) يُطلق على العلاقة الاستراتيجية المعقّدة في مجتمع خاص. إن السلطة كالعدالة، يمكن تعريفها على الدوام عبر نقيضها، أي الطاعة.

إنَّ السلطة هي الهيمنة الشاملة التي لا تنتج سوى القيود والمحظورات، ومن خصائص السلطة أن موضوعها هو الإنسان الحرّ وليس العبد. ومن خصائصها الأخرى أنها وبهدف تحمّلها تُخفي وجهها على الدوام، وأن نجاح السلطة وتحمّلها يرتبط مباشرة بالقدرة على الإخفاء وأعمال السلطة؛ فالعلم والعقلانية أحد أهم الطرق والوسائل لإخفاء السلطة.

إنَّ فوكو لم يتهجّم على العقل أبدًا، ولكنّه يرى أن السلطة تُوجد على الدوام المعرفة والعقلانية المناسبة لها في شكلها التاريخي، وتعمل عبر ذلك.

إنَّ العَقْلانية الخاصة بمجتمع ما وحقبة ما، هي في نظر فوكو العلم المتكوّن من العناصر المكوّنة لعمل السلطة. والواقع أن العلم ليس السلطة نفسها، ولا يمتلك علاقة البناء الفوقي مع السلطة. وإن العلاقة بين هذين هي من نوع علاقة العلة والمعلول. بل إن علاقتهما من نوع الانسجام والجدليّة التي ينبغي تعريفها، وتعيينها في شكلها التاريخي الخاص. وهذا الإنتاج المتقابل للسلطة والمعرفة والشرعية هو من جملة مكتسبات فوكو البديعة التي تَمَّت الإفادة منها هنا.

على نحوٍ عام إن السلطة مع المعرفة التي توجد لها، خلقت حَرَّاس النظم والحضارة التاريخية، ولهذا فإنها تُصبح رفيق حارس كل شخص، سواء أكان حاكمًا أم محكومًا، وإن هدفنا الأساس أيضًا هو تقييم هذه المسألة عن الأوضاع في المرحلة الوسطى.

### الشرعية:

إنَّ الشرعية تسويغ للسيادة، أي تسويغ لحق إصدار الأوامر والطاعة. وإنَّ السلطة حين تبلغ الشرعية يُنظر إلى الأمر والطاعة بأنهما متلازمان مع الحق والحقيقة، وهذا الأمر لا بدّ منه لاستمرار السلطة، لأنَّ السلطة التي تتضمن في نفسها اللامساواة؛ وبين أنواع اللامساواة الإنسانية لا يوجد أي شيء بحاجة إلى التسويغ بمقدار انعدام العدالة الناجمة عن السلطة والسيادة.

إنَّ الشَّرعية جواب عن هذا السؤال: ما الدليل على أحقيَّة عدد من الأفراد بالحكم ووظيفة الآخرين الطاعة؟

إنَّ الشَّرعية تلطّف السلطة والسيادة وتجعلها إنسانية، وإن طليعتها توجب أن تكون مقبولة من طرف الحكّام وعموم الخاضعين لهم، بوصفها أصلاً منطقيّاً وعادلاً. وعلى الرغم من أن أنواع الشرعيات، لمجرّد تحقّقها وتطبيقها، تبدو غير معقولة لدى بعض الجهات، لكن من حيث المبدأ فأنظمة الشرعية تمتلك قدرة سحرية، إذ تبدو بمثابة الملائكة الحارسة للحضارات، بوصفها ذراع القوّة التي تحارب كل نوع من التمرّد والعصيان.

إنَّ أجهزة الشرعية أيضاً، وعلى منوال السلطة والمعرفة، تولد في حقب محدودة، وتنمو ومن ثمّ تموت.

إنَّ دورة الحياة لهذه المفاهيم الثلاثة تشكّل العمق اللامرئي للتاريخ، وفي الوقت نفسه فإن الشرعية أيضاً كالمفهومين الآخرين الملازمين لها (السلطة والمعرفة) تفتقد إلى التحوّل الطبيعي والتلقائي. وإن المفاهيم الثلاثة تصطدم على الدوام بالمقاومة والعصيان، واستقرارها هو نهاية كفاح طويل، وكان من الممكن أن تفشل.

إنَّ أيّة سلطة لا تأتي إلى الدنيا شرعية، فهناك مَنْ يحظى بالقبول والتوفيق، وهناك قسم لا يحظى بذلك. وإن توفيق السلطة يحتاج إلى الزمان والأدوات اللازمة، من جملة ذلك الأدوات المناسبة للمعرفة كي تتمكن من كسب توافق الجميع، وتحُدّ من عدد المعارضين. تبعاً لذلك فإن أداة الشرعية ليست أمراً خالصاً ومنزويّاً أبداً، بل تظهر منسجمة على الدوام مع الأخلاق والثقافة والتفسيرات المذهبية والعلمية، ومعرفة مرحلة خاصة. والواقع أن أبرز مظاهر هذا الانسجام في الحضارة الإسلامية بدأ في المرحلة الوسطى.

إنَّ استدلالنا الأساسي هو أنه بين جهاز السلطة والخطاب أو المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى ثمة علاقة مباشرة وجديرة بالانتباه.

إنَّ السلطة (السلطة السياسية) بدأت بتنظيم القوى المعرفيّة، ومن ثمّ، وعبر هذه الأجهزة المعرفية، أسست شرعيتها الخاصة في المرحلة الوسطى.

إنَّ المعرفة السياسية ونظام الشرعية المنبثق عنها، كانت تُخفي بكلام عن العدالة وعلاقات الحاكم والمؤمنين، قسمًا أساسيًا من السلطة المختزنة في السلطة نفسها، وعلى شاكلة كأنه التفسير الصحيح والمنطقي كليًا للنصوص والشرعة.

إنَّ جميع أسس المرحلة الوسطى كانت قد تأسست استنادًا إلى أشكال متفاوتة من المعرفة السياسية (سواء الفقه السياسي أو الفلسفة السياسية) ليس من أجل إعطاء فضاء أو إمكانية الرقابة على السلطة، بل من أجل التطبيع والترويض وفرض الانضباط المتناسب مع إرادة السلطة.

إنَّ معرفة هذه المرحلة كانت متصادمة مع أشكال من انضباط السلطة، إذ إنها لم تكن قادرة بأي شكل من الأشكال على الفكر الانتقادي، أو تأسيس عناصر رقابية. بناء على ذلك، على الرغم من أن مفهوم السلطة يسعى إلى تحقيق التوافق مع عدالة تكون فوقه، ومن صنع علوم هي في الظاهر حرّة ومستقلّة، لكن القضية المعاكسة هي صادقة أيضًا، ولذا فإن مفهوم العدالة لم يكن عدالة فوق السلطة تجاه السلطة السياسية لهذه المرحلة، بل إنه قد ولد في قلب نظام تلك السلطة.

باختصار، إننا في هذا البحث سنسعى إلى تقييم العلاقة الجدليّة بين السلطة والمعرفة السياسية من الزاوية الخارجية لدائرة المعرفة والخطاب السياسي للمرحلة الوسطى، والمخطط الآتي يعكس جانبًا من الاستدلال الأصلي للكتاب:



وكما يبدو فإنَّ تاريخ الفكر السياسي في الحضارة الإسلامية هو سيرة تغيرات السلطة. وحيثما يتوقف هذا التحوُّل فإن المعرفة والفكر يتوقفان أيضًا، وفعل التكرار في المرحلة نفسها.

إنَّ المرحلة الوسطى في الإسلام إحدى أهم النماذج وأكملها لبحث هذا الاستدلال، وإن العقلانية السياسية في هذه المرحلة، والمرتبة نفسها على السلطة،



وعبر النفوذ في زوايا حياة المؤمنين، حذفت كل تضارب من مواجهتها، وعبر الارتباط الخاص الذي تمتلكه مع «الدين» و«النصوص» فقد تبدّلت إلى هويتها الحالية.

إنَّ هدفنا هنا هو تقييم الفرضية سالفه الذكر، مع مراعاة تحوُّلات المرحلة الوسطى. وفي هذه المرحلة عُدَّ جهاز السلطة في المرحلة الوسطى بمثابة المتغيِّر المستقل، وأما المعرفة أو الخطاب السياسي أيضًا الذي يحمي نظام الشرعية في هذه المرحلة، فعُدَّ المتغير التابع.

\*\*\*\*\*



## القِسْمُ الأوَّل

السُّلْطَةُ وَالْمَعْرِفَةُ، الإِطَارُ النَّظَرِيُّ



## الفصل الأول إشكالية المنهج

### ١ - الوحدة والكثرة

ما المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى؟ ولماذا تشكّلت؟ وكيف تشكّلت؟ إن إثارة هذا السؤال والإجابة عنه يتطلب نوعاً من نظرية المعرفة. وإنّ نظرية المعرفة بوصفها كلمة تخصّصية تُعدُّ فرعاً من الفلسفة، إذ تتمحور حول «نظرية العلم/ المعرفة». وعلى نحوٍ تقليدي إنَّ أهم مسائل علم المعرفة هي الماهية ونشأة معرفة ما، وحدود المعرفة، وصحّة ادعاء المعرفة<sup>(١)</sup>. وقد أورد كلٌّ من أوكانر وكار هذه الملاحظات في مؤلّفهما المشترك، ولكن بدقّة أكبر، يقولان:

«إنَّ علم المعرفة أو نظرية العلم من الطرق المتعدّدة التي تبحث في تقييم العلم. فأوّلًا وأساسًا تسعى إلى إعداد تقريرها حول طبيعة العلم. وثانيًا: إنّ الملاحظة اللافتة في نظرية المعرفة هي التمرّكز حول مصادر العلم من قناة البحث في ماهية العلم وسبُل اكتساب المعرفة، والمسألة الثالثة هي البحث عن حدود المعرفة ومناطق نفوذها، والتي ترتبط على نحو صريح ووثيق بالملاحظتين السابقتين...، وأمّا الملاحظة الرابعة التي كانت حتّى الآن محط اهتمام علماء المعرفة، وما تزال حتّى الآن تحظى بأهمية لدى الكثيرين، فهي تقييم معايير المعرفة في مواجهة حملات التشكيك»<sup>(٢)</sup>.

(1) – jonathan Dancy, An Introduction to Contemporay Epistemology (London, Oxford, 1991) pp. 235 – 6.

(2) – D.g. O, connor and B. Carr, Introduction to Theory of knowledge (Brington, Harvester Press, 1989) pp. 1 – 2.

كما تناول الخواجة نصير الدين الطوسي مسألة البحث في موضوع أو علم، مثل أوكانر، لكنّه أضاف ملاحظةً أخرى ولخصها في خمس مسائل حدّدها بخمس كلمات، ومن ثمّ عرّف بها مفصّلة، وهذه المسائل هي: (ما، هل، لم، كيف، مَنْ؟). وعلى الرغم من أن الخواجة الطوسي استعمل مسائله الخمسة في مباحث أخرى غير تحليل المعرفة السياسية لدى المسلمين<sup>(١)</sup>، لكن يبدو أنّ تطبيقها مع موضوع التحقيق الحالي يتطلب إطاراً منطقيّاً واحداً لتقييم المعرفة والسلطة السياسية الإسلامية في المرحلة الوسطى:

أ- ماهيّة المعرفة السياسية: يرتبط هذا السؤال بتعريف الماهية، وتفسير حدود هذه المعرفة بحسب عرف علماء المرحلة الوسطى واصطلاحهم.

ب- «الهليّة»، هل: يعني هل كانت هذه المعرفة موجودة على الدوام في تاريخ الإسلام، أم كانت وليدة لحظة ومرحلة ما، ومن ثمّ غابت؟ وهل تمتلك مصادر خاصة؟

ج- «اللميّة»: لماذا ظهرت هكذا معرفة، وما الأسباب والظروف المقتضية لولادتها؟

د- «الكيفية»: إذ تتناول الخصائص والصفات الأساسية للمعرفة، والخصائص التي تميّز المعرفة السياسية للمسلمين في المرحلة الوسطى من بقية العلوم والخطابات السياسية، أشمل من المعرفة السياسية اليونانية والغربية والإسلامية المتأخّرة.

هـ- «المنيّة»، مَنْ: تحت هذا العنوان تبحث مصاديق هذه المعرفة ومنظريها المرموقين.

إنّ نموذج الخواجة نصير الدين الطوسي وأوكانر يحمل أهمية كبيرة لدراستنا، لكنّ التأمّل المعرفي في العلم السياسي للمرحلة الوسطى، على نحو مرموز، يكون مُشكّلاً، ويكون ممكناً أيضاً.

(١) - خواجه نصير الدين الطوسي، رسالة الإمامة، باهتمام محمد تقي دانش بجوه، تهران، جامعة طهران، ١٣٣٥ ش، ص ١٥.

تُوفّر الإمكانية الهيكلية لهذا النوع من الدراسة من خلال أن كثيراً من المصادر والعلماء والجدور، وأماكن النفوذ، وكذلك منهجية تيارات المعرفة السياسية الكبرى في المرحلة الإسلامية الوسطى والهوية، قد تعرّض بعضها للتقييم النقدي، كما أن جهوداً كثيرة قد بُذلت أيضاً، ولا سيما في البلاد الغربية، بهدف التعريف ببعض وجوه الشك في الكلام والمنطق والمعرفة السياسية لهذه المرحلة لمواجهة تيارات كبيرة سبق ذكرها<sup>(١)</sup>.

إنّ جميع هذه الدراسات التي أدّى بعض المستشرقين المشهورين دوراً كبيراً أيضاً في تشكيلها وتكميلها، هيأت "ظروف إمكانية" إثارة أسئلة معرفية حول المعرفة السياسية للمسلمين.

إنّ تقرير علم المعرفة عن العلم السياسي للمرحلة الوسطى يمتلك مشكلات، كما أنّه يضمّ إبهامات عميقة أيضاً. ولعلّه لهذا السبب لم يحظَ حتى الآن نقد تاريخي فكرينا السياسي وتحليل بنائه وعناصره بأهمية حقيقية.

إنّ المسألة الأساسية من وجهة نظرنا هي لغز المنهجية المهمّة، التي أُلقت بظلالها على جميع المؤلفات حول المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى. هذا اللغز يقع في مركز مدار، إذ يتركّز في بحث مهمّ في معيار التفكيك وتميّز تيارات الفكر السياسي للمرحلة الوسطى من جهة، والبحث عن الجوانب المعبرة عن نظم ذي مغزى، بهدف الفرار من الكثرة المطلقة لهذه التيارات من جهة أخرى، والكلام على "المعرفة السياسية الواحدة".

إنّ إيرون روزنتال، ومع التأكيد على الطبيعة المتميزة للأفكار السياسية في المرحلة الوسطى، يقسمها ثلاثة تيارات رئيسة هي: رسالة السياسة، ورسالة الشريعة، والفلسفة السياسية "التراث الأفلاطوني"<sup>(٢)</sup>.

كما أنّ الدكتور السيّد جواد طباطبائي، ومع قليل من الإصلاحات، ولا سيما حول الغزالي، نظم مشروعه البحثي على الأصول على أساس التقسيم السابق<sup>(٣)</sup>.

(١) - غلامحسين إبراهيمي ديناني، ماجرای فکر فلسفی در جهان الإسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.

(2) - Erwin I. g. Rosenthal, Polirical Thought in medieval Islam (London, Cambridge Press, 19620, pp. 1-10.

(٣) - سيد جواد طباطبائي، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کوير، ۱۳۷۲، فصل اول، ص ۹-۳۹.

لكن كما أشار طباطبائي نفسه أيضًا في مؤلفاته الأخيرة، فإنَّ هذا التمايز النهائي، يفقد أهميته وكفاءته تدريجيًّا مع انتشار مؤلفات كثيرة موروثة من المرحلة الوسطى. يقول الدكتور طباطبائي في إحدى إيضاحاته الإصلاحية عن ابن خلدون والعلوم الاجتماعية:

«إنَّ التيار الرئيس والقوي للفكر السياسي في المرحلة الإسلامية هو فكر كِتَاب «رسالة السياسة»، وهذا التيار مع مرور الزمن، ومع الأخذ بالحسبان انسجامه مع الوقائع وضرورات الزمن، صهر بقية تيارات الفكر السياسي في نفسه: «أبو الحسن الماوردي مؤلف رسالة الشريعة (شريعة نامه)» والإمام محمد الغزالي، كل منهما دوَّن كتابًا بعنوان نصيحة الملوك، وهي تتعارض بوضوح في كثير من الجهات مع مؤلفاتهما السياسية-الشرعية، أي ما أورد الماوردي في الأحكام السلطانية، والغزالي في المستظهر. من جهة أخرى عمد الفلاسفة أيضًا بعد الفارابي إلى التلفيق بين فلسفتهم السياسية والموضوعات التي كانوا قد أعدوها من كتب السياسة»<sup>(١)</sup>.

وفي مكان آخر من كتابه سالف الذكر، أورد الدكتور جواد طباطبائي الإصلاحات المذكورة سابقًا بصراحة أكبر، وهي نموذج بارز يدل على عدم مصداقية الدراسات القائمة على منهجية روزنتال، يقول:

«إنَّ المؤلف، وقبل ذلك، في المدخل الفلسفي على تاريخ الفكر السياسي في إيران، جعل الماورديَّ أنموذجًا كاملاً لمؤلفي السياسة الشرعية، لكن مع الأخذ بالحسبان المؤلفات التي طُبعت حديثًا، فيُحبَّذ ما ورد في ذلك الكتاب عن منحني الفكر السياسي للغزالي، أن يُعمَّم على الماوردي أيضًا...»<sup>(٢)</sup>.

إنَّ المقصود بالمنحني في فكر الغزالي هو تحوُّل فكره من السياسة الشرعية أو كتب الشريعة إلى كتب السياسة. لكن يجب التأكيد على أن ترسيم المنحني السابق، حتَّى لو كان صحيحًا في تحليل علاقة الفكر بحياة الغزالي، فإنَّه ليس مُقنِعًا كثيرًا حول الماوردي، إذا أخذنا بالحسبان المعلومات المتوافرة عن حياته وتاريخ تدوين مؤلفاته الموجودة، ولا سيما كما يؤكد الطباطبائي نفسه، أنَّ هذه الظاهرة لا تختص بالماوردي والغزالي بل إنَّها تنسحب على كثير من الفلاسفة وكتَّاب السياسة

(١) - جواد طباطبائي، ابن خلدون والعلوم الاجتماعية، تهران، طرح نو، ١٣٧٤ ش، ص ٢٥

(٢) - نفسه، ص ٥٥.



والمتكلمين، ومؤلفي كتب الشريعة التي يبحثها الدكتور طباطبائي، وغير ذلك من تلك المؤلفات.

يبدو أنَّ التعميم الواسع للمنحنى المقترح عن الغزالي لا يقصر على إضاءة مصادر المرحلة الوسطى وفهمها فحسب، بل إنَّ أي شكل من النظم المنطقي في العلم السياسي للمرحلة الوسطى يحاط بالشكوك ويضيف عقدة أخرى إلى مشكلة المنهجية الحالية مع الأخذ بالحسبان الترابط وتعدد الخطوط والكثرة الفائقة التي يوجددها، ولعلَّ الدكتور طباطبائي نفسه يدرك تمامًا هذه المعضلة، إذ يقول:

«ما لم تجد مشكلة النظرية العامة حول تاريخ الفكر وتاريخ إيران حلًا معقولًا، فإنَّه حتى الجوانب التي بُحثت وعُرفت ستبقى مجهولة»<sup>(١)</sup>.

كما أنَّ محمد أركون في رسالته المهمَّة، وعنوانها «نزعة الأنسنة في الفكر العربي» أكَّد من زاوية أخرى، لكنَّ مثل روزنتال وطباطبائي، على التعدد والاختلاف في الأفكار ومؤلفات المرحلة الوسطى.

يرى أركون أنَّ أيَّ نوع من الوحدة وعدم التعدد في معرفة هذه المرحلة، والتي توصف بصفة وحدة الإسلام أو الوحدة الإسلامية هو أمر غير نقدي وإيديولوجي، ولهذا فبدلًا من الإنسانية «الإسلامية» استعمل مصطلح «الوسط الإسلامي» أو «المرحلة الوسطى». يقول:

«لقد استعملت مصطلح الوسط الإسلامي (أو السياق الإسلامي) عن قصد لكي أبين مدى التعددية العرقية - الاجتماعية - الثقافية لذلك الفضاء الواسع الشاسع المدعو بالإسلام أو بالعالم الإسلامي. فهو ليس موحدًا ولا منسجمًا كما تدعي الخطابات الإيديولوجية من إسلامية وغير إسلامية (استشراقية)، على العكس إنه يتميز بالتنوع الشديد والتعقيد من الناحية التاريخية، والاجتماعية والأنثروبولوجية، والجيوسياسية (أو الجغرافية - السياسية)، ومع ذلك فإنهم يكتفون بوصفه بالإسلام»<sup>(٢)</sup>.

(١) - نفسه، ص ١٩.

(٢) - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ١٩٧٧، ص ٩. (أورد المؤلف عنوان الكتاب على النحو الآتي: «نزعة الأنسنة في الوسط الإسلامي»، وقد صحَّحته. «الترجم»).

ويرى أركون أنه على الرغم من إصرار الخطابات الإيديولوجية على الوحدة والانسجام الكامل لعلوم هذه المرحلة فإنه يجب التأكيد على أن فروع المعرفة الإسلامية، قد امتزجت نسبياً مع كثير من التراث والتقاليد السابقة للإسلام.

تبعاً لذلك فإنَّ «الإسلاميات» أو «العلوم الإسلامية» المتعددة قد تشكلت في المرحلة الوسطى، إذ إن كلَّ علم، وعلاوة على الأصول الإسلامية الاعتقادية، قد أضحي منسجماً مع التجارب الفكرية والتاريخية للمجتمعات المختلفة، وخلف تيارات مختلفة.

إنَّ قصد أركون من المرحلة الوسطى هو المرحلة الواقعة بين القرن الثالث حتّى الثامن الهجري (٨٠٠ - ١٤٠٠ م)، وهو يسعى اقتفاءً بفوكو إلى تقييم العلاقات بين أشكال السلطة والعلوم في هذه المرحلة ولا سيما الفلسفة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

وفي مقابل التعددية والتشعب السابق، فإنَّ بعض المحققين أيضاً، على العكس من ذلك، يصرون على الوحدة والانسجام المعرفي للعلم والعقلانية في المرحلة الوسطى، فالمفكر المغربي المرموق محمد عابد الجابري الذي يمتلك معلومات أقلَّ عن التراث الإيراني الإسلامي<sup>(٢)</sup>، يرى أن تقسيم العلم أو العقل العربي الإسلامي إلى ثلاثة أصناف وهي: الأدب والعرفان والفلسفة، إنما هو تقسيم نوعي وإيديولوجي، يقول:

«ومن الاعتراضات التي تدخل في هذا الباب ما قيل من أن «العقل العربي ليس واحداً»، وأن هناك إلى جانب العقل البياني والعقل العرفاني والعقل البرهاني «عقل طبقي» به تفكّر كل طبقة... وواضح أن هذا الاعتراض يخلط بين التحليل الإبتيمولوجي والإيديولوجيا؛ ف«العقل الطبقي» ليس عقلاً بالمعنى الإبتيمولوجي للكلمة بل هو إيديولوجيا هذه الطبقة أو تلك»<sup>(٣)</sup>.

يرى الجابري أنَّ الكثرة المشهودة في التيارات الفلسفية والعرفانية والفقهية والأدبية... ليست مغايرة لنظم علم المعرفة وبناء العلم الواحد في المرحلة الوسطى. وقد بينَّ الجابري هذه المسألة عبر المصطلحين المعروفين لديه وهما

(١) - السابق، ص ٩، ١٣، ١٥.

(٢) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١ م، ص ٣٢٠.

(٣) - نفسه، ص ١٢٩.

«العمل الطبقي» و«العقل المكوّن».

والمقصود بالمصطلح الأول التأكيد على وجوه التمايز والمجموعات والنقابات، وبحسب تعبيره المعارف الإيديولوجية. أمّا العقل أو العلم المكوّن فيشرف على نظم من المعرفة والعلم متناسب ومتماثل مع المحيط.

ووفقاً لعقيدة الجابري فإنّ الثقافة والحضارة التي هي من صنع البشر تعمل في المرحلة اللاحقة بصفة الصانع للعقل البشري. بناءً على ذلك إذا كنّا نتحدّث عن العقل الإسلامي، فقصدنا هو الفروع المختلفة للعلم الذي نما في محيط خاص، وعكس في نفسه قيم المحيط الإسلامي وأخلاقيّاته<sup>(١)</sup>.

إنّ تحليل الجابري يحمل أهمية كبيرة في المنهجية، وخلافاً للرؤية أصحاب التمايز من أمثال روزنتال وأركون وطباطبائي، فإنّه يؤكّد على الخصائص المشتركة لأفكار المرحلة الوسطى، لكن هذا التحليل يختلف في جانبين مع الرؤية التي اتّصّهاها في هذه الدراسة (علاقة السلطة مع المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى):

أولاً: إن الجابري يبحث في السمات العامة للعلم والعقلانية الإسلامية، أمّا موضوع بحثنا فهو يقتصر على نحو خاص على المعرفة السياسية للمسلمين.

وثانياً: وهو الأهم أنّ حدود بحث الجابري خصّصها في الغالب لمغرب الحضارة الإسلامية، أمّا تركيزنا الأصلي في بحثنا فهو على مشرق الحضارة الإسلامية، ولا سيما التراث السياسي الإيراني في العصور الإسلامية وخلافة بغداد.

إنّ الجابري نفسه قسّم العقلانية الإسلامية استناداً لتاريخ الفلسفة الإسلامية قسمين: المشرق الإسلامي والمغرب الإسلامي، ويعتقد أنه قد حصل «انقطاع معرفي» بين هذين الجانبين والحضارة الإسلامية، وطبعاً بين ابن سينا وابن رشد. ولعلّ ميوله الثقافية-الاجتماعية الخاصة قد جعلته يميل عمداً نحو مغرب الحضارة الإسلامية، والتعلّق بتجربة ابن رشد<sup>(٢)</sup>.

(١) - محمد عابد الجابري، عقلانيت وهويت، مجله نامه فرهنگ، تهران، ١٣٧٦ ش، العدد ٢٨، ص ١٢٢-١٢٧.

(٢) - نفسه، ص ١٢٣. وقد قسم الجابري مفكّري المجتمع العربي، وطبعاً العالم الإسلامي ثلاثة طوائف هي:

أ- مفكرون تقليديون كانت أفكارهم انفعالية ورجعية تجاه أفكار السيد جمال الدين وتلامذته.

ب- تفكّر ليبرالي وتغريبي، وهذا التفكير يعد التراث الثقافي والديني للمسلمين سبباً في التخلف، فعمد إلى إبعاده.

ج- تفكّر تلفيقي بين تراث الحضارة الإسلامية والغربية. وقد عدّه الجابري طريقاً غير ناجح، إذ يرى أن الطريق الوحيد الممكن لخلق العقلانية الجديدة والمستمرة في العالم الإسلامي يتجلّى في عقلانية ابن رشد، فهي برأيه عقلية انتقادية.

على أية حال، إنَّ دراستنا هذه تبحث في الجانب الآخر المعاكس لميول الجابري في الأماكن المعروفة ببلاد الحكومات الإسلامية.

إنَّ السؤال الأصلي هو: ما نوع المعرفة السياسية التي تأسست في مناطق نفوذ الحضارة الإيرانية-الإسلامية (أو المشرق الإسلامي) في المرحلة الوسطى؟ وما العلاقة بين بنائها وعناصرها؟ وهل يمكن الوصول عبر التيارات الفكرية السياسية المختلفة؛ سواء أكانت فقهية أم فلسفية أم عرفانية، وكتب السياسة، إلى نظم معرفية واحدة؟ وكيف يمكن الخوض في نقد ذلك العلم<sup>(١)</sup> وأسس، ومن أيِّ موضع؟

إنَّ اتخاذ موقف معرفي في هذه الدراسة أمر أساسي لكي نصل من خلال المنهجية الكامنة فيها إلى التنوعات الملموسة في التيارات المختلفة للفكر السياسي الإسلامي، والتغلب على بعض المشكلات الناجمة عن سيطرة الرؤى الإيديولوجية.

إنَّ علم المعرفة السياسي يتناول الأبعاد المشتركة والعامة والمتفق عليها في المعرفة السياسية للمسلمين، إذ تأسس على أساس ثقافة معيّنة وفي مرحلة تاريخية خاصة.

إنَّ العلم السياسي وفق المعنى الذي نراه هنا، ليس جمعاً عددياً وتركيباً صورياً لفروع متفرقة في الفلسفة والفقه وكتب السياسة، بل هو شيء تجريدي وبناء ناجم عن فروع ثلاثية في الأصل، وطريق من تحصيل العلم، إذ تشرب الثقافة الإسلامية في المرحلة الوسطى وجربها.

بناءً على ذلك، كلما كان يفكر عالم في فضاء هذا العلم السياسي اعتماداً على المفاهيم والأدوات الفلسفية، فإنه كان يوضع في صنف الفلاسفة السياسيين. وإذا كان يتبع نموذج الكتب الشرعية فإنه كان يُعدُّ فقيهاً وسياسياً، وإذا كان يستقي من كتب الحكم والوعظ الإيرانية فإنه كان يُعدُّ مؤلفاً لكتب الـ«سياسة» نامه [الرسائل السياسية]<sup>(٢)</sup>.

(١) - episteme .

(٢) - ليس لديّ معلومات كافية عن التيار العرفاني - السياسي، ولهذا قصرت بحثي على حدود ثلاثة جوانب أساسية ومشهورة في المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى.

ولأنّ المفاهيم والأدوات السابقة، كان كلّ واحد منها مظهرًا للذهنية الاجتماعية العامة للمسلمين عن السلطة السياسية، فإنّ التضادات الصورية لها لم تكن تشكّل مانعًا لاجتماعها في الفكر ومؤلفات مفكرين مهمّين من قبيل الغزالي والماوردي وسواهما.

إنّ الكلام حول المعرفة السياسية هنا، هو الكلام على حقائق سياسية ثقافية بالضرورة النسبية والقابلة للتغيير مع التغييرات الحاصلة في الذهن الجمعي في المرحلة الوسطى.

والكلام عن الذهنية الاجتماعية العامة حول السلطة السياسية والسلطة بمعناها الواسع، هو أمر مختلف، بغض النظر عن اختلاف الجماعات الناجم عن اختلاف المواقع الاجتماعية. وعلى العكس من ذلك فإنّ الإيديولوجيات السياسية للمرحلة الوسطى، ولأنّها انبعثت من ذهنية نوع ومجموعة خاصة، تقع في دائرة مصالح تلك الجماعة وفي تعارض مع مصالح فئات المجتمع الأخرى، ولهذا فقد نشأت المناظرات التاريخية بين الفلاسفة والفقهاء وغيرهم.

إذا كان هذا التفكيك التطبيقي صحيحًا، فربّما يمكن القول إنّ موضع المعرفة يتضمن بحثًا من المشتركات الأساسية في ميدان علم اللغة، إذ جعل الارتباط ممكنًا بين الفروع المتعددة للفكر السياسي في المرحلة الوسطى، ومن هذا الترابط والاتصال وُلِدَ وأنتج المعنى والدلالة الخاصة للمعرفة السياسية في هذه المرحلة: أي شبكة من روابط علم العلامة إذ إنها من حيث علم المنهجية مقدّمة على العناصر الإيديولوجية والفلسفية والفقهية والحكم<sup>(١)</sup>.

## ٢- التراث والحداثة

علاوة على مسألة الوحدة أو الكثرة في العلم السياسي للمرحلة الوسطى، فإنّ ثاني مشكلة أساسية في تقييم هذا العلم هو اتخاذ وجهة نظر<sup>(٢)</sup> أو أساس معرفي تجاه التراث.

(١) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥) ص ٩٨ - ٩٩.

(2) - point of view

وكما مرّ، فإنَّ المعرفة السياسية في هذه الدراسة مجموعة موحّدة من التقاليد السياسية، والمقصود بالتقاليد السياسية مجموعة من التراث العلمي والعملية والتجارب المتبقّية من الماضي البعيد والقريب، الإسلامي وغير الإسلامي، والتي ترافقنا أو تُوجد في حياتنا السياسية<sup>(١)</sup>.

هذا التراث فسّر على وفق رؤى وأسس مختلفة؛ «تفسير قائم على حداثة الغرب»، وكذلك «الفهم التقليدي للتراث»، وهاتان الوجهتان أساسيتان إذ أبرزتا الرؤى والنتائج المختلفة عن العلم السياسي في المرحلة الوسطى.

إنَّ المنهج الأول الذي يُسمّى «الاستشراق»<sup>(٢)</sup>، وهو يقع خارج التراث السياسي للمرحلة الوسطى من حيث علم المعرفة يقيّم المعرفة السياسية لهذه المرحلة من حيث مكانة عصر<sup>(٣)</sup> المغايرة والمباينة الذي يختلف عن العصر الغربي الجديد، لكن على أسس الحداثة الأوروبية.

أمّا المنهج الثاني فلا يفهم المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى على أساس المرحلة المنصرمة، بل ينظر إليها بمثابة مرحلة<sup>(٤)</sup> من التراث الإسلامي، إذ يجب إثارة أسئلتها داخل التراث، وتبعاً لضروراته.

ويبدو أنَّ كلا التفسيرين السالفين يمتلكان مزيجاً إيديولوجياً، ويدفعان الدراسات في المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى نحو الأطر والنتائج المُحدّدة من قبل. لكن بسبب كون كثير من الدراسات المُنجزة في الأفكار السياسية الإسلامية تقع في دائرة ضرورات نموذجي الاستشراق والتراث، فإنَّ طرحها كلياً لا يخلو من الفائدة فحسب، بل إنه سيُلقي ضوءاً على بعض المعضلات المعرفية في الدراسة الحالية.

## ١ - منهج الاستشراق

إنَّ المقصود بالاستشراق هو مجموعة من الأبحاث القائمة على الأسس المعرفية والفلسفية الغربية، والتي أنجزت عبر المستشرقين والباحثين المسلمين الملتزمين بأسسهم.

---

(١) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، السابق، ص ٤٥.

(2) - orientalism

(3) - epoch

(4) - period

حين تعهّد الأوروبيون منذ القرن التاسع عشر بتحمّل عبء الأبحاث العلميّة في المتن السياسي للمرحلة الإسلامية الوسطى، اضطُروا إلى استخدام منهج علم الظواهر والتاريخ الناجمة عن تجاربهم في تقاليد مختلفة عن التراث الغربي، والمجهولة بالنسبة إليهم طبعًا.

وهذا الأمر كان خيارًا طبيعيًا في ظروف انقطاع المعرفة وعجز المسلمين القديم عن الإبداع أو العودة النقدية إلى التراث، علاوة على هذا الفراغ المنهجي في المجتمع الإسلامي، وبسبب عجز المسلمين عن تطبيق المنهج التاريخي-الظاهراتي الغربي في التراث الإسلامي، فإنّ المؤلفين الغربيين عمدوا إلى تطبيقه على نحو مستقل. وتبعًا لذلك فإنّ منهج المستشرقين ومفكّري القوم في حوزة الدراسات الإسلامية-السياسية، ونموذج الاستشراق أضحى المنهج المختار لكثير من المؤلّفين.

وفي هذا المسار بات العلم السياسي، ولا سيما فرعه الفلسفي، أكثر رغبة من جميع الموضوعات، لكن طبقًا لأسس الاستشراق فإنّ هذا العلم انفصل عن سياقه التاريخي وروابطه الاجتماعية في التراث الإسلامي، وبات يُعرّض بمثابة استمرار هامشي للعقلانية اليونانية-الأوروبية<sup>(١)</sup>.

يرى المستشرق التاريخي والشمولي أن الفلسفة السياسية للمسلمين ليست جزءًا من العلم السياسي المنبعث من الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتدادًا ومحرّفًا أو مشوّهًا للفلسفة السياسية اليونانية.

كما أنّه يتناول كتب السياسة الإسلامية حاشيةً على الحكمة والنصائح الإيرانية القديمة، والأدب والفقه السياسي للمسلمين في ارتباطه بالعرف السياسي والقوانين الرومانية والإسكندرانية.

إنّ علم الظواهر التجزيئي يسعى أيضًا في تناوله للمعرفة السياسية الإسلامية إلى تحليل جوانب كل فرع من فروع هذا العلم وعناصره، استنادًا إلى الأصول اليونانية والإيرانية...، وليس استنادًا إلى أصول المرحلة الوسطى أو مسائلها<sup>(٢)</sup>.

إنّ الاستشراق له ضرورات وواجبات خاصّة، وهو تحقيق خارجي، إذ يقوم من خلال الخروج من التراث والالتكاء على الحداثة الأوروبية بوصفها مفهومًا أساسيًا،

(١) - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، السابق، ص ٢٤٧.

(٢) - الجابري، السابق، ٢٨-٢٩.



يثير أسئلةً حول الموروث السياسي في المرحلة الوسطى. ولأنَّ هذه الأسئلة ليست أسئلةً منبعثةً من داخل تقاليدنا السياسية فهي تفتقد إلى الإجابة اللائقة، ومن ثمَّ ينتهي الباحثُ [في ضوء هذا النهج] إلى رسم «نظرية حول الانحطاط»، إذ إنَّ تمثيلات علوّها وانخفاضها لا تكون في الواقع التاريخي والفكر السياسي للمرحلة الوسطى - فهي بحد ذاتها لا ذروة لها ولا انحطاط - بل تكون في الذهنية التجديدية لدى المؤلف المستشرق<sup>(١)</sup>.

إنَّ نموذج الاستشراق يُبرز تاريخ الفكر السياسي الإسلامي على نحو معكوس ومنحدر، لكن أفق طرح هذا الخط البياني (الانحطاط) ليس من ذات خط (العلم السياسي في المرحلة الوسطى) الذي نشأ عن الفلسفة الأوروبية.

إنَّ المستشرقين كثيرًا ما كشفوا «الإسلاميَّ» على أنه اختراع «الغرب»<sup>(٢)</sup>، فهو لا يتحدثون عن «التراث السياسي في الإسلام» على أنه نفسه مولود عن «الحدثة الأوروبية»، فيرون الأول قديمًا والثاني حديثًا، والتزامًا بالفكر الجديد فإنَّهم يرمون «التراث» في المتحف. وبعمامةٍ إنَّهم يرون أنَّ العلم السياسي الإسلامي صورة في مرآة «الحدثة الأوروبية». والتزامًا بالمنهجية سالفه الذكر يقول الدكتور جواد طباطبائي:

«تبعًا لذلك يمكن فهم الحدثة أو حدثة الفكر حول التراث في معناها الدقيق بمثابة تعبير آخر من نهاية التراث والخروج منه. تبعًا لوجهة النظر هذه يمكن القول إنَّ البحث حول التراث لا يمكن تقبُّله إلا عبر الخروج من التراث الذي هو بمعنى الحضور الحيِّ والمولَّد للتراث. وبعبارةٍ أخرى إنَّ بحثنا عن التراث هو نفسه يُبرز واقعية أن مرحلة الحضور الحيِّ والمولَّد للتراث قد انقضت نهائيًّا، وبما أنَّ التراث عنصر أساسيٌّ للحياة المعنويَّة لدى أمةٍ فإنَّه لا يمكن إثارة السؤال الفلسفي عنها. وإمكانية السؤال الفلسفي هي في الواقع بدء مرحلة العبور في حدود التراث، إن لم يكن الخروج الكامل. إنَّ السؤال عن التراث في مرحلة من تاريخ الفكر في بلاد الغرب، والذي عبَّر عنه بالحدثة، كان بمعنى الخروج من تقاليد الفكر القديم الذي عمل الفلاسفة اليونان على تحكيم عناصره، وأضحى ممكنًا آنذاك»<sup>(٣)</sup>.

(١) - سيد جواد طباطبائي، زوال اندیشه در ایران، تهران، كوير، ١٣٧٣، ص ٢٧٧-٢٩٠.

(2) - Edward w. said, Orientalism, New York, 1979.

(٣) - سيد جواد طباطبائي، ابن خلدون وعلوم اجتماعي، ص ٦٢-٦٣.



ولقد عمدنا إلى تفصيل الفقرة السابقة من أجل التأكيد على رؤية الاستشراق ووجهة النظر المختارة في الورد إلى التقاليد السياسية للمرحلة الوسطى.

إنَّ مؤلفات الطباطبائي وبقية الكتب المماثلة لأفكاره تتمتع بأهمية كبيرة، ومع إثارة «سؤال ذاتي» الذي هو سؤال أساسي، فإنها تبرز بجلاء قوّة إحدى أوائل الجهود الذاتية (القائمة على الاستشراق) وضعفها.

هذا المنهج حين يعبر من الوعي الاستشراقي الغربي الآخر إلى الوعي الغربي لمؤلّفي المجتمعات الإسلامية نفسه، فإنّه ينقل إحدى أهم خصائص الفلسفة الغربية إلى حقل الدراسات الإسلامية.

بعبارة أخرى إنّه النظرة إلى النفس بوصفها شيئاً واحداً، ووضع هذه الواحد أمام الواحد الآخر الذي يتميّز عبر مصطلح «الأنا/ الذات» و«الآخر» الخاص بالفكر الغربي. وبناء على ذلك فإنّ جميع محقّقي التراث الإسلامي حين يضعون هذا التراث في مواجهة الفكر الغربي يفكّرون «غريباً»، لكنّ هذا الفكر منهجيّ، ويؤدّي إلى استكشاف نوع من وعي الذات في الفكر الإسلامي، وتمكين هذا الفكر في كتابة تاريخه، وكشف مفهوم «التراث»، وذلك لأنّ الفكر الذي لا يستطيع تدوين تاريخه لن يكون قادراً أبداً على كشف أوجه أو انحطاطه والتعرّف عليه<sup>(١)</sup>.

إنّ الضعف الأساسي للدراسات الاستشراقية هو أن نظرتهم الذاتية لم تكن منبعثة من أنفسهم، ولم يكن نقدهم نقداً داخلياً، بل مقولة منبعثة من الرؤية الذاتية للحدّثة الأوروبية، من مكان خارج عن الفكر السياسي للمرحلة الوسطى، وبناءً على ذلك هي مفهوم فُرِضَ من الخارج على هذا الفكر والتقليد.

ولأنّ عناصر هذه الذاتية قد جاءت تماثلاً من الغرب، فمن الممكن أن تكون التقاليد المنبعثة من هذا المنهج تقاليد مصطنعة وغير أصيلة، والوعي الذاتي وقدرتها في تدوين تاريخها كانت ضرباً من الخيال.

وقد تناول «محمد رضا نيكفر» قوّة الاستشراق وضعفه في البحوث الإسلامية والإيرانية، يقول:

(١) - محمد رضا نيكفر، «در ضرورت تهافت ديگر»، مجلة نگار نو، العدد ٤٥، تهران، ١٣٧٤ ش، ص ١٢٧.

«...إننا من أجل وعي الذات مضطرون لتكرار تاريخ الفكر في أوروبا... (حيث هو الاستشراق)، إذ يفرضه بوصفه النموذج المطلق لتاريخ الفكر واعتناقه، إذ يضع الفلسفة في مركز الثقافة. وإننا لا نملك القدرة على وعي الذات لأنَّ «ذاتنا» تفتقد إلى رؤية وعي الذات. بعبارة أخرى إننا لا نمتلك القدرة على «رؤية» الذات لأننا لا نمتلك قدرة رؤية «الذات»، وهنا تبدو بوضوح أننا أمام دائرة مفرغة، وللخروج من هذه الدائرة يجب وضع منهج لرؤية الذات خارج هذه الدائرة. لكنَّ هذه الرؤية تقوم على «ذات» أخرى لا يمكن أن تعرف «ذاتنا»، أو أنها تستطيع فقط التعرف على جانب وطرف منها، ولهذا يمكن أن تنقسم قسمين في أثناء التعريف بنفسها، وأخيراً تصبح خليطاً بلا انضباط. ويمكن القول إنه على الرغم من تشكُّل تصوُّرنا الأولي من خارج الدائرة إلا أننا سنبقى فيها، ونستمر في الدوران فيها»<sup>(١)</sup>.

تبين الفقرة السابقة العناصر الصحيحة لفكر الاستشراق، وكذلك مستلزمات هذا المنهج ومشكلاته. وإنَّ نيكفَر يؤكد تماماً أنه في إبان فهم «الذات» لا غنى لنا عن الاستعانة بالرؤية «الذاتية» الغربية. ومن أجل فهم التراث فإنَّه يركِّز على نقطة ثابتة خارج دائرة التراث، وينظر من زاوية غريبة إلى المسألة. والواقع أن هذه الرؤية ليست تقليداً للغرب، بل إنه كما يقول نفسه تعلَّم من الغرب<sup>(٢)</sup>.

أما الحل الذي يقترحه نيكفَر في العبارة الأخيرة من كلامه السابق، فهو يؤدي في النهاية إلى تناقض واضح في منطق الاستشراق، فهو يرى أنَّه لا يمكن الشروع من خارج دائرة «التراث» والبقاء في دائرة التقاليد والتراث، ويدَّعي أنَّه يمكن النظر إلى الشرق عبر أسس الغرب، ومن ثمَّ تناول تهافتهما.

ويبدو أن اقتراح نيكفَر ينطوي على غفلة معرفية، فهو ينظر إلى دائرة «التراث» مستقلة عن دائرة الحداثة وعدالة الحداثة الأوروبية، إذ يوجد تصادم بينهما، وبناءً على ذلك يعرض إمكانية العبور من خارج دائرة التراث إلى داخلها. لكن، وكما مرَّ معنا فإنَّ هذه الدوائر الثنائية المتضادة لا وجود لها في الواقع، فالدائرة الوحيدة الموجودة هي دائرة غريبة الحداثة، والتراث هو المجهول المطلق، إذ إنه يمكن أن يظهر فقط في مرآة الحداثة.

(١) - نفسه، ص ١٣١.

(٢) - نفسه، ص ١٣٤.

إنَّ التراث الذي تبرزه دراسات الاستشراق هو تراث غير أصيل، وهو أشبه بالظلِّ والمُنتج الذي تَمَّت صياغته على أساس الغرب ومكانته. وإنَّ حدود هذا التراث هي حدود عدميَّة، وأجوبة كلِّ نوع من الأسئلة لا تحول دون دخول دائرة التراث فحسب، بل تؤدِّي إلى النفي المطلق للتراث.

على أيَّة حال، إنَّ نقد الاستشراق لا يتجلَّى في النظرة إلى التراث الإسلامي من الوجهة الغربية، بل إن هذه الدراسات لا تمنح صراحةً إلى الفرضية نفسها، ولعلَّ هذه الصراحة ليست مهمَّة للقارئ الغربي، لكن بالنسبة إلينا هي ذات أهمية كبيرة، فمُنح صراحة للفرضية، أي تحويلها إلى مسألة، وطبعًا التصادم معها، يؤدِّي إلى انفتاح الأفق في المواجهة الصحيحة مع التراث.

إنَّ تراث هذه التقاليد، وقبل أن يقع في يد المستشرقين، كان يحوي معاني «حياة واحدة»؛ آداب أمة واحدة وعملها وفكرها السياسي، إذ إن هذه الأمة تعبر من خلالها عن «عالمها» الخاص، وتُظهره وتفسِّره. هؤلاء كانوا يعيشون في هذا «العالم»، وكانت المؤلفات السياسية للمرحلة الوسطى قبل أن تُصبح لدى المستشرقين موضوعًا علميًا مظاهر لعالم واحد، وحياة واحدة، وإنسانية واحدة، وتاريخ واحد. لكن شئت الأقدار أن تفقد هذه الحياة معناها الداخلي، وأن تجد لها من الخارج معنى جديدًا؛ المعنى الذي تمنحه إياه الحداثة الأوروبية.

إنَّ المؤلفات السياسية في المرحلة الوسطى قبل أن تقع في دائرة الاستشراق كانت في داخلها متماسكة ومطلقةً أيضًا، لكن وفقًا لضرورات الاستشراق فقدت كليتها من جهة، وتبدَّلت إلى النسبية من جهة أخرى، والتي باتت توزن بمعايير مطلقة أخرى، أي معايير الحداثة الأوروبية. وهذا المعيار ما يزال مطلقًا وموجودًا وبديهيًا، إذ إننا لا ننظر إليه مطلقًا بعنوان «مسألة»<sup>(1)</sup>.

## ٢- الفهم التقليدي للتراث

إنَّ مفهوم التراث وبناءه وعناصره في الفكر السياسي للعصر الإسلامي لم يبلغ حتَّى الآن سمة الأمر المستقل. وفي ظل غياب سلسلة من الدراسات النقدية عن ماهية هذا التراث بمثابة نظام من العلم، حيث تستطيع إيضاح أسسه المعرفية ومنظومة خطابه، فإنَّ كل نوع من الكلام عن التراث يبدو أمرًا إشكاليًا.

(1) - Propleme

وفي الوقت نفسه فإن المسألة جدّية، فكيفية الأسئلة المتوافرة أمام التراث مدهشة، وقد بدّلت إلى لغز خاص في زمننا، إذ يجري باضطراب في أذهان المجتمعات الإسلامية، وذلك لأنّ المتنوّرين الشباب تائهون بين اتجاهين؛ الأول الهيام بالوسوسات المهيّجة في الحداثّة، والثاني هو الأعباء الثقيلة لمجموعة من العلامات المحدّدة والعادات والأساليب وآداب الحياة، والشروط الاجتماعية-الثقافية الموروثة عن أزمنة قديمة جدًّا.

إنّ الحداثّة اليوم هي على الدوام في حال إزالة نسيج هذه المجموعات التي كانت في الماضي داعماً للمسلمين، ولكن الآن تبدو أحياناً بمثابة العامل المضاد لمصالح أيّامهم وضروراتها. إن مجموعة هذا التراث تعدّ من التراث الإسلامي وتقاليده، سواء من وجهة نظر أولئك الذين يُدينونها، أم أولئك الذين يريدون أن يبقوا أوفياء لها<sup>(١)</sup>.

إنّ العلماء المتمسّكين بالتراث الذين يرون الهوية الإسلامية فيه، يرون أنّ التراث قد حافظ على استمراريته في إطار الحضارة الإسلامية، وبناء على ذلك إذا كانت أمواج الفكر الجديد قد تصادمت أحياناً بالهيكل القوي لهذا التراث، فهي لم تستطع أن تحطّم أسسه.

إنّ المفسّرين التقليديين الذين يبحثون في المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى يمتلكون منهجية خاصة، وهؤلاء يجعلون الإيمان بأفضليّة المتقدّمين ومرجعيتهم أصلاً أساسياً في فكرهم. وبناءً على هذا الأصل فإنهم يرون فضل تقدّم السابقين، دليلاً على تقدّم فضل هؤلاء، إذ إنه يوجب أنهم كانوا يفهمون أفضل من المتأخرين، وطبعاً أكثر من أبناء زماننا.

تبعاً لهذا المنهج فإن الجوانب الأساسية للمعرفة السياسية الإسلامية، والتي كانت قد ظهرت مرّة واحدة فقط، وفي العصر الذهبي للثقافة الإسلامية، أي المرحلة الوسطى، فإن أفضل فهم للنصوص الدينية ومؤسّسيها، بمن فيهم الفارابي والماوردي، كان يُعدّ الأكثر علماً بتلك المسائل وتفسيرها من هو أقل خطأ في التفسير.

(١) - لوي غارديه ومحمد أركون، الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة محمد علي اخوان، تهران، نشر سمر، ١٣٧٠، ص ٣٩٧-٣٩٨.

هذا الفهم للتراث ومرجعية العلماء أو العلوم المتقدمة كان يرى مثاله وقدوته في "الماضي" فالزمن هو عامل تزلزلها وتدهورها، ويصرُّ على أن أي شكل من إحياء التراث والتذكير بالتقاليد لا يمكن أن يتمَّ إلا عبر العودة إلى مؤلفات الأعلام السابقين. يقول أبو إسحاق الشاطبي:

«أن يتحرَّى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد، فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين... فأعمال المتقدمين - في إصلاح دنياهم ودينهم - على خلاف أعمال المتأخرين وعلومهم في التحقيق أقعد... فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم على أي نوع كان، وخصوصاً علم الشريعة، الذي هو العروة الوثقى، والوَزَرُ الأحمى...»<sup>(١)</sup>.

إنَّ اصطلاح التراث يؤكِّد على مفاهيم الاستمرار والثبات والاحترام. والتراث بمعنى السلطة هو مجموعة من العقل الجمعي الذي ظهر في المرحلة الإسلامية الوسطى، وبسبب محتواه العاطفي الكبير الذي يتضمنه فإنَّه يشكِّل اللاوعي التاريخي، ومنبع السلوك السياسي في أيامنا<sup>(٢)</sup>.

هذا المفهوم الذي يُسمَّى «سُنَّة» بالفارسية و«التراث» بالعربية، وتبعاً لمضمون المنهجية الذي يمتلكه، هو اصطلاح جديد لا سوابق له في خطاب السَّلَف، وكذلك في متون الأدب واللغة القديمة.

يشرح قاموس دِهْخُدا<sup>(٣)</sup> كلمة التراث بمعنى الطريق والأسلوب والمنهج، وفي الاصطلاح الفقهي فإنَّ السُّنَّة تعني أقوال النَّبي وأفعاله وتقريراته، وهي ضدُّ البدعة<sup>(٤)</sup>.

إنَّ البدعة في الفقه "هي كل عقيدة وعمل جديد يضاف إلى الدين بهدف التبعُّد والتشريع"، وكذلك فإنَّ "التجديد" أو "إحياء السُّنَّة" هو الثورة من أجل تحطيم البدع والعودة إلى سُنن الأئمة عليهم السلام، وهذا المفهوم "من البدعة والتشريع" كان

(١) - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت، دار المعرفة، بلا تاريخ، ج ١، ص ٩٧-٩٩.

(٢) - للاطلاع على مزيد من تعاريف التراث راجع: يوليوس غولد وويليام بي كولب، معجم العلوم الاجتماعية، تهران، مازيار، ١٣٧٦، ص ٥١٩-٥٢٠.

(٣) قاموس موسوعي فارسي شامل، أعدّه الأديب الإيراني «علي أكبر دِهْخُدا» (ت: ١٩٥٦).

(٤) - علي أكبر دِهْخُدا، لغت نامه دِهْخُدا، زیر نظر محمد معین وسید جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، جلد ٨، ص ١٢١٤٦.

المقصود من الحديث: "كُلُّ بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار"، وحُرمة البدعة تحظى بإجماع الأمة، وهذا من ضرورات الدين<sup>(١)</sup>.

إنَّ الالتباس بين المفهومين المعاصر والقديم للتراث (السُّنة)، أي التراث بمعنى المنهجية، والذي يقع في مقابل التجدد أو الحداثة، ويُطلق على مجموعة من تراثنا الفكري، وعلمنا التاريخي، والتراث بمعنى كلام النَّبي وأفعاله وتقريراته، إذ يعدُّ منبع الشريعة في مقابل "البدعة"، يؤدِّي أحياناً إلى انحرافات مهمّة في المنهجية.

كما أن بعض الكتّاب المعاصرين، وعبر الخلط بين مستلزمات هذين المفهومين، وتعميم الخصائص التقليدية والمضادّة للحداثة عبر معنى المنهجية، وعبر الإصلاح الفقهي (السُّنة) يستنتجون أنَّ الإسلام معارض للحداثة والتجديد.

هؤلاء الكتّاب يستندون لإثبات ادعائهم إلى رواية عن النَّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ برواية الإمام محمّد الباقر عليه السَّلام، إذ يقول: «إنَّ أحسن الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشرُّ الأمور مُحدثاتها، وكلُّ محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»<sup>(٢)</sup>.

إنَّ الكتّاب السالفين، سواء أكانوا من أصحاب الحداثة الأوروبية أم من المعارضين لها، وعبر الاستناد إلى قسم من الحديث النبوي، توصّلوا إلى حكم مفادّه أن الفكر الإسلامي بعامّة، وعبر التأكيد على «شرُّ الأمور محدثاتها»، كان يعدُّ كلّ نوع من الإبداع نوعاً من البدعة، ولكن كما يشير صدر كلام النَّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ، وكذلك المجامع الفقهيّة، فإنَّ نص الحديث المذكور لا يأبى كلّ نوع من أنواع الإبداع، بل إنّه يقصد بخاصّة تلك المجموعة من الأمور التي تحمل أهدافاً تعبديّة، أو تُعدُّ أموراً شرعية على الرغم من فقدان الدليل من الشرع.

وقد تناول المَلّا أحمد فاضل النراقي؛ عالم العصر القاجاري، الفرق بين الإبداع والبدعة، أو كما يقول نفسه بين الإبداع والابتداع، إذ يقول:

«المناط في الابتداع والتشريع والإدخال في الدين: وضع شيء شرعاً للغير، وجعله من أحكام الشارع له لا لنفسه، لأنّه غير ممكن. فالبدعة فعل قرّره غير الشارع

(١) - ملا أحمد النراقي، عوائد الأيام، قم، مركز نشر مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٣٧٥، ص ٣١٩.

(٢) - الشَّيخ عبد الله البحراني الأصفهاني، عوالم العلوم والمعارف والأحوال، قم، بنياد فرهنگي امام مهدي، ص ٦٢٢-٦٢٣.

شرعا لغيره من غير دليل شرعي، ولا شك في كون ذلك «بدعة» كما ترى إطلاقها عليه في جميع ما ابتدعه العامة، مع أنه تدليس وإغراء وكذب وافتراء، فيكون محرّما قطعاً. وأما ما لم يكن كذلك، فإطلاق البدعة عليه غير معلوم، ولم يثبت كونه بدعة وتشريعاً<sup>(١)</sup>.

إنَّ النراقي، واستناداً إلى استدلال الشيخ الصدوق في كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه يقسّم كلّ أمر جديد على نوعين: الفعل الذي يكون بدعة، والذي لم يثبت شرعاً ولم يُوصَ به. وهو يعدُّ النوعَ الأول حراماً بسبب الاعتقاد غير الثابت في شرعيته، أما القسم الثاني، والذي يؤدّي بغير قصد شرعي، فلم يكن حراماً أبداً، لكن افتقاده إلى الدليل الشرعي يجعله بلا ثواب أو أجر معنوي<sup>(٢)</sup>.

على أيّ حال، إنَّ التفصيل السابق حول البدعة، يأتي من كونه يركّز على التفاوت بين المفهومين الفقهي والمعاصر للتراث (السُّنّة)، فالمفهوم المعاصر للتراث يتناول مجموعة من العلوم، ولا سيما العلم السياسي، إذ يكون مع نظام يدلُّ على مكانته التاريخية والمعرفية، ويقع الآن في «ذلك المكان»، أي في نقطة «خارج» حضارة العالم الشمولي الجديد.

إنَّ مجموعة من المعرفة السياسية والتي كانت في زمن ما جديدة، وتبدو الآن قديمة، لا يكون التراث في هذا المفهوم يحمل أي تضاد مع البدعة وحرمتها، بل يكون أمراً عرفياً وتاريخياً، إذ الكلام في منهج الكشف عن هذا التاريخ وهذا الماضي واستكشافه.

إنَّ المنهجية التقليدية، وبناء على ماهيتها الخاصّة، وعبر الاستناد إلى التراث بمثابة عنصر أساسي في الحياة والمجتمع، ليست قادرة على التمييز بين الدال والمدلول، وهذا يؤدي بالضرورة إلى مواجهة مُعضِلتي المنهجية وهما: غياب الفكر النقدي، وفقدان الرؤية التاريخية الطبيعية، إذ إن هذه الوضعية لن تمتلك نتيجة سوى التكرار من دون سابق إنذار، والدوران في دائرة مغلقة لإحياء المتون. لكن ما هذا التراث، وما السمات التي يمتلكها؟ وبعبارة أخرى ما السمة العامة للتراث السياسي لدى المسلمين؟

(١) - ملا أحمد النراقي، السابق، ص ٣٢٥-٣٢٦.

(٢) - نفسه، ص ٣٢٥.



إنَّ التراث السياسي هو في الواقع أمر يربط قواعد الفكر وعملها السياسي، من أجل التصدي للحدثة الأوروبية، وإن ما يحفظ هذا الرابط ويقوّيه هو خصائص موجودة في داخل هذا التراث، ويمكن تقسيمها طائفتين تبعاً للماهية، وهما: صورية وماهوية. وسوف نتناول في السطور الآتية هذه السمات بإجمال.

\*\*\*\*\*

### الخصائص الصورية للتراث

إنَّ أولى الخصائص الصورية لتراثنا السياسي هي الميول التاريخية وقابليته للتكرار. والواقع أن هذا التكرار يرتبط بمفهوم الزمن، أو هو الزمن نفسه. إن التراث في ذاته يكون أحياناً متلازماً مع التحكم بالزمن. ويمكن القول إن الوجه الغالب على التراث هو الميل نحو الماضي وكما تمت صناعته، حيث يمتلك نفوذاً عظيماً على تنظيم الحاضر والمستقبل. تبعاً لذلك فإن التراث يضبط وجهة التغييرات السياسية في المجتمع الإسلامي ويعيّنُها على الرغم من أنه ليس مخالفاً على نحو مطلق للتغيير.

إنَّ تيار الصراع بين المتقدمين والمتأخرين، وكذلك أنصار القديم والحديث في العقود الأخيرة، يعكس الحضور الحيّ والمُحيي للتراث في التحوّلات السياسية لمجتمعنا، وهذه الوضعية، كما يُظهر برتران بديع على نحو صحيح، منحت صفةً خاصّةً لتجربة الحدثة في البلدان الإسلامية، ومازت مسارَ هذه « التجربة » من « الحدثة الأوروبية »<sup>(١)</sup>.

إنَّ سمة المؤسسة والنظم المنضبطة خصيصة أخرى من الخصائص الصورية للتراث والتقاليد؛ فهي كالكائن الحيّ ينمو ويتعرّع ومن ثمّ يضعف ويموت. والواقع أن التقاليد، ومن جملة ذلك التراث السياسي للمسلمين، والذي يمتلك مؤلفات ومستندات مكتوبة، ذات عمرٍ طويل، والحديث عن موتها لا يعني أبداً

(١) - برتران بديع، دو دولت [الدولتان]، ترجمة: أحمد نقيب زاده (مخطوط قيد النشر). [ثمّة ترجمتان عربيتان لهذا الكتاب صدرتا بالوصف الآتي: الترجمة الأولى: برتران بادي، الدولتان الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة: نخلة فريفر، ط: الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٦. الترجمة الثانية: برتران بادي، الدولتان السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام، ترجمة: لطيف فرج، ط: الأولى، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ٢٠١٧]. (المراجع)



فناءها مطلقاً، بل إنها تختفي فقط ظاهرياً، ولكن تعود مجدداً وتكراراً في حلقات التناسخ الممتدة عبر الزمن.

بناءً على ذلك، وكما يشير أنطوني غيدنز، فإنّ الكلام عن الانسجام و«الأصالة» هو سمة تراث ما، وهو أهم من طول العمر أو قدمه<sup>(١)</sup>.

إنّ تراثنا السياسي يمتلك «ذاكرة جمعية»<sup>(٢)</sup>، إذ جمع في نفسه التيارات المختلفة للفكر السياسي، وأظهر هويّةً كلّيةً خاصة. ويمتلك قواعد محددة، وكما سنشير لاحقاً فإنه يُظهر صياغة معيّنة للفكر عن الحقيقة والواقع.

هذا التراث مع ذاكرته هو عملية اجتماعية نشيطة، إذ إنها تُعيد إنتاج الماضي على نحو متواصل، وتسعى باستمرار إلى الربط بين الحاضر والماضي، والعمل على تفسير الهوية. والواقع أن التراث والهويّة من صنعها، وهذا حقيقة أمرٌ اعتيادي وغريب ومسؤول.

إنّ الفكر التقليدي حين كان حيّاً كان متألّفاً ولا يوجد له منافس، وكان في داخله قابلاً للكثرة، ويبدو منطقيّاً وعقلانيّاً، لكن كلّما ضعف أصبح قابلاً للغياب المدهش، وتشدّد قواه العاطفية والإيديولوجية<sup>(٣)</sup>.

هذه الحال التي كانت تجربة شائعة في كثير من المجتمعات الإسلامية، خلقت شروطاً ثقافية واجتماعية خاصة، إذ إنه في إطارها بات كل شكل من أشكال التقسيم النقدي للتراث أمراً صعباً، واضطرت الدراسات العلمية إلى مواجهة مأزق الرؤى الإيديولوجية.

أمّا السمة الصورية الثالثة لتراثنا، فهي وجود لغة وبرامج خاصة، يمكن في قالبها إنتاج الحقيقة والشرعية المنتظمة للتراث في الفكر السياسي، ولهذه اللغة والقواعد حرّاس ومفسّرون محدّدون، وبناء على ذلك فإن كل شخص، وتحت أي شرط (أفراد عامّة) لا يكون قادراً على استنباط الأحكام التراثية وتفسيرها.

إنّ خطاب التراث له انتظام علمي خاص، إذ إنه من جهة يمنح حرّاسه مقاماً ودرجة رفيعة غير قابلة للمنافسة، ومن جهة أخرى يعرض من خلال القواعد التي تنتجها أدوات قويّة لحفظ الانسجام الداخلي، والتقليل من اختلافات مفسّريه.

(1) – Anthony Giddens, Living in a post Traditional society, p.63.

(2) – Collective Memory.

(3) – Hanna Arent, Between past and Future (New York Viking press, 1971) ch. 1.

إنَّ علم الأصول وقواعد الفقه في الحوزات الدينية، وكذلك أبحاث علم المعرفة في خطاب الحداثة نموذج لهذه الأدوات من أجل ضبط مفسري التراث، والحد من اختلافاتهم.

إنَّ خبراء المجتمعات الحديثة، على الرغم من أنهم في بعض المجالات كالسياسة يفتقدون حتى الآن لمكانة الحرَّاس، أظهروا حقيقةً في مجالات أخرى، ولا سيما العلوم الطبية وعلم النفس، مكانةً تتسق ومستوى حفظه التراث. وأما آراؤهم حول الجسد وعلم النفس فتُفهم على أنها مصدر مباشر، وواقعية ثابتة أو حقيقة راسخة<sup>(1)</sup>.

على أيِّ حال إن التراث لا يمكن تصوُّره من دون وجود محافظين وخبراء (أشمل من القدماء والجدد)، وذلك لأن هؤلاء المحافظين الذين يبرزون رؤية خاصة للحقيقة عبر الاستناد إلى القواعد التي صاغوها بأنفسهم، وفي إطار المعرفة السياسية للإسلام أيضًا كانت هذه التفسيرات والتجارب العملية للحفظ، إذ كانت أساس تعريف محدد للحقيقة والشرعية.

إنَّ سلطة هذه التفسيرات وقدرتها الناجمة نفسها عن سمات الأحكام والقداسة الشخصية لمفسري التراث، سُلبت منها تاريخية أحكامهم على نحو ما، ومُنِعوا من عرض أسئلتهم النقدية. والواقع أن هذه الوضعية ليست ناجمة فقط عن قوَّة الحفظ أو الخصائص الصورية للتراث بل إن الخصائص الماهوية المكوِّنة في تراثنا السياسي أدَّت دورًا مهمًا.

### الخصائص الماهوية للتراث

لعلَّ السؤال عن الأسس المعرفية للتراث، وجرت الإشارة إليه هنا تحت عنوان الخصائص الماهوية للتراث السياسي، يمكن أن يُلقي شعاعًا على بعض مشكلات «التفسيرات التقليدية لتراثنا السياسي». هذا التراث الذي أضحي جزءًا من هويتنا وأصالتنا وشكَّل نسيج العقل السياسي الإسلامي، له أبعاد معقَّدة، وبناء على ذلك فإن تقييم مشكلات «التفسيرات التقليدية» سيبدو صعبًا ما لم تُوضَّح خصائص التراث. وسنشير في السطور الآتية إلى بعض الخصائص:

---

(1) – A. Giddens, op. cit, pp, 64–5.

## أ- الميل إلى التوحد مع الدين

إنَّ السلطة على القارئ والقراءة المعاصرة من جملة الخصائص المهمة للتراث السياسي في المرحلة الوسطى.

إنَّ التراث في المجتمعات الإسلامية يفرض هذه السلطة عمداً عبر الاستناد إلى استراتيجية الاتحاد مع الدين على الرغم من أن التراث بوصفه نظاماً معرفياً وفكرياً كان حديثاً في يوم من الأيام، وكان يتصادم كثيراً مع بعض نصوص الدين، أو على الأقل مع بعض مظاهر النصوص، ولكن الآن وُجِدَتْ حال من التلازم بل الوحدة بين التراث والدين على نحو أنه متى عُرضَ كلام عن التراث يتبادر الدين إلى الذهن، ولا سيما الإسلام.

إنَّ التراث وفقاً لذلك تبدَّل إلى هُويَّةٍ مقدَّسة، إذ إن كل شكل من أشكال نقده أو معارضته بات يُفهم نوعاً من قلة الدين والعبثية والخروج من «الأصالة الإسلامية»<sup>(١)</sup>. تشير الدراسات التاريخية إلى أن المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى كانت في قالب نوع من «المنطق المُجدَّد» الذي كان مُلهماً من الوضعية التاريخية للخلافة، وكذلك تقاليد إيران والثقافة اليونانية، إذ تعامل مع النصوص الإسلامية بانتقائية وفهم خاص، ولا جرم أنه قد همَّش جزءاً كبيراً من هذه النصوص التي كانت ترى نفسها خارج منطق خطابها وسماتها المعرفية<sup>(٢)</sup>.

هذا الأمر، كما ستردُّ جوانبه الأساسية في الفصول اللاحقة، فسَّر تماماً بمعنى أنه في التعامل بين المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى والنصوص الدينية، قُسمَ البناء التألفي لهذه النصوص الدينية وُجِزَّ بناءً على سلطة المعرفة السابقة، وفي الواقع أُعيدَ تفسير هذه في تلك.

لكن كيف لهذه المعرفة وهذا التراث الذي كان في مرحلة تكوين نفسه مستنداً فقط إلى قسم من النصوص الدينية ومهمَّشاً للقسم الآخر أن يميل نحو التوحد مع الدين؟ ومتى بدأ هذا التوحد؟

لنصر حامد أبو زيد رؤية خاصة في هذا الأمر، فهو يشير بدقَّة إلى أنه في الحضارة الإسلامية كان ثمة قواعد لتوليد العلم، تقوم على سلطة المتون التراثية وأهمية

(١) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥، ص ١٣.

(٢) - داود فيرحي، "فرد، ودولت در فرهنگ سياسى اسلام"، فصلنامه نقد ونظر، سال دوم، شماره ٣، ٤، قم، ١٣٧٥، ص ٣٨-٧٤.

العقل أيضًا، وكانت تتلخص في الإيضاح من دون عرض أفكار القدماء. وقد عدَّ أبو زيد مطلعَ هذا التحوُّل الذي عبرت فيه العلوم الإسلامية من العقلانية العلمية إلى الاستناد إلى متون السابقين القرنَ الرابع الهجري، وهذه المرحلة أسماها «عصر سيادة التقليد» في ارتباطها بسلطة العباسيين. يقول:

في عصر التقليد صارت أقوال الأئمة واجتهاداتهم هي «النصوص»، بمعنى أنها صارت مجال الشرح والتفسير والاستنباط والتعليل، أي في مجال توليد النصوص. واقتصرت المؤلفات على أن تكون شروحًا لمؤلفات سابقة. وقد يوضع المتن في الهامش الجانبي، ويتناول الشرح عبارة الأصل المشروح عبارةً عبارةً بشرحها اللغوي والفقهية، وبيان ما غمض من شأنها. ثم تكثر الشروح على الشروح حتى لنجد مؤلفًا مشروحًا في حاشية، ثم تُشرح هذه الحاشية في حاشية ثانية وهكذا، فاقصر الأمر على شرح المتون في الحواشي.

وما يُقال عن الفقه يُمكن أن يُقال مثله على العلوم العربية كافة كالنحو والبلاغة وعلوم القرآن والحديث والتفسير، ولم تنج العلوم العقلية من المصير نفسه، فصارت كتب علم الكلام المتأخرة شروحًا على المتون القديمة، أو تلخيصًا يستدعي بدوره الشرح، وهلمَّ جرًّا<sup>(١)</sup>.

ويضيف أبو زيد: «أدَّى التوحيد بين «الدين» و «التراث» إلى إضفاء القداسة على ذلك التراث، وإلى تحويله من مرتبة النصوص الثانوية إلى مرتبة النصوص الأوَّلية، واقتصرت مهمّة العقل على التكرار والشرح والترديد. وقد أدَّى هذا كله إلى ركود الثقافة التي عززت بدورها ركود الواقع العربي المُنتج لهذه الثقافة»<sup>(٢)</sup>.

إنَّ تقسيمات أبو زيد حول تحوُّل المعرفة ومكانة التراث في تاريخ الفكر والحضارة الإسلامية عمل ذكيٌّ جدًّا، لكن يبدو أن تحليل العلاقة بين النصوص الدينية والمعرفة في المرحلة الوسطى لا ينسجم كثيرًا مع الوقائع التاريخية، ولا سيما مع شروط تكوين الأفكار السياسية لهذه المرحلة ومنهج تأليفها.

لقد كان أبو زيد يفكر على نحو أن المتون العلمية للمرحلة الوسطى، والتي تنتهي بعصر التقليد، قد وُلدت وانتشرت تحت سلطة القرآن والسنة النبوية، وفي

(١) - أبو زيد، السابق، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) - نفسه، ص ٢٠.

ذلك يقول: « إذا كان القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة - لأنه استوعب النصوص السابقة له كافة- فقد تولّد عنه نص «السنة» الذي تمّ تحويله - بفضل الشافعي - كما سبقت الإشارة- من نصّ شارح إلى نصّ «مشرّع». وعن النصين معاً تولّد نص «الإجماع» - الذي صار نصّاً مُشرّعاً أيضاً- ثم جاء «القياس» ليُقنّن عملية «توليد النصوص»<sup>(١)</sup>.

يسعى أبو زيد إلى تقييم ظاهرة سيادة «التقليد»، وتبعاً لذلك البدء بمرحلة طويلة من تدوين الحواشي في الارتباط مع منهج استدلال الشافعي، وهذه الملاحظة، على الرغم من صحتها ظاهرياً لا تعكس ماهية التراث والتراث السياسي في المرحلة الوسطى.

إنّ التراث السياسي في المرحلة الوسطى، على الرغم من أنه في الظاهر قد اكتسب مشروعيته استناداً على القرآن والنصوص الدينية، ولكنّ وكما أشرنا سابقاً، وكما سنفصّل في الفصول اللاحقة، لم يكن إرجاع المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى إلى النصوص الدينية لم يخلو أبداً من الفرضيات المسبقة المنبعثة من بناء هذه السلطة وعلاقتها في هذه المرحلة، ولذلك فقد كان مضطراً إلى رؤية هذه المتون مختارة وأحادية الجانب، ولذلك، ففي التعامل بين ذلك التقليد والنصوص الدينية يبدو أن هذه النصوص دينية، إذ إنه اعتماداً على سلطة التقليد والمعرفة في المرحلة الوسطى قد أعيد تفسيرها، وكانت تُشاهد من الزاوية المحدّدة من قبل ذلك التقليد.

## ب- التأكيد على الذات الإنسانية غير المستقلّة

إنّ التراث السياسي للمرحلة الإسلامية الوسطى، علاوة على الوحدة مع الدين، يمتلك معرفة إنسانية خاصة، والتي ميّزها في أساسه مع فكر الحداثة الأوروبية. فخلافاً للحداثة الأوروبية، إذ إنه استناداً إلى استقلالية الإنسان وفرديته، أسّس فكر «الفرد العاقل»<sup>(٢)</sup> بوصفه أساس الفكر والتجربة السياسية، وكما يرى نيتشه، يحكم على «موت إله» المسيحية القديم<sup>(٣)</sup>، خلافاً لذلك فإن التراث السياسي للمرحلة

(١) - نفسه، ص ١٩.

(2) - subjectivity.

(٣) - كيت آسل، بيرسون، هيج انكار تمام عيار: مقدمه ای بر اندیشه سیاسی نیتشه، ترجمه محسن حکیمی، تهران، خجسته، ١٣٧٥، ص ١٤٨-١٤٩.

الإسلامية الوسطى يركّز على الذات غير المستقلة للإنسان.

«فإنه ليس في الدين التوحيدي السماوي ربًّا مفارقاً فقط، ومتميّزاً عن الكون والطبيعة، وعن الإنسان كجزء من هذه الطبيعة، إنما هو أكثر من ذلك؛ إله حيٌّ، ومنبع الحياة والقوّة، وبما هو كذلك، فهو الذي يتحكّم بالوجود كلّ، بما في ذلك الذين يُخضعون لسلطتهم هذا الوجود... إن الله لم يعد كما كان من قبل داخل الطبيعة، وجزءاً متحرّكاً فيها، ولكنّه خارجها، لأنه مبدأ وجودها ومرجعها، إنه إله خالق، مبدع، مريد، يتابع أمور البشرية ويدركها. إنه لا يشكّل جزءاً من التاريخ، يصنعه الخيال كما يصنع الملك الكهنة ويني الأصنام، ولكنّه التاريخ نفسه، أي الصانع الوحيد للتاريخ، وبهذا المعنى فهو أيضاً صانع الكون كلّ: السماء والأرض والإنسان»<sup>(١)</sup>.

وقد أشار العلامة الطباطبائي، المفسّر الشيعي المعاصر، إلى الملاحظتين الآتيتين في ذيل الآية ٢١٣ من سورة البقرة، يقول:

«إنَّ السبب في تشريع أصل الدين وتكليف النوع الإنساني به، وسبب وقوع الاختلاف فيه بيان: أن الإنسان -وهو نوع مفطور على الاجتماع والتعاون- كان في أول اجتماعه أمّة واحدة، ثم ظهر فيه بحسب الفطرة الاختلاف في اقتناء المزايا الحيوية، فاستدعى ذلك وضع قوانين ترفع الاختلافات الطارئة، والمشاجرات في لوازم الحياة، فألبست القوانين الموضوعية لباس الدين، وشُفّعت بالتبشير والإنذار: بالثواب والعقاب، وأصلحت بالعبادات المندوبة إليها ببعث النبيين، وإرسال المرسلين، ثم اختلفوا... فالاختلاف اختلافان: اختلاف في أمر الدين مُستند إلى بغي الباغين دون فطرتهم وغريزتهم، واختلاف في أمر الدنيا، وهو فطري وسبب لتشريع الدين... فالدين الإلهي هو السبب الوحيد لسعادة هذا النوع الإنساني والمُصلح لأمر حياته، يُصلح الفطرة بالفطرة ويعدّل قواها المختلفة عند طغيانها، ويُنظّم للإنسان سلك حياته الدنيوية والأخروية والمادّية والمعنوية، فهذا إجمال تاريخ حياة هذا النوع «الحياة الاجتماعية والدينية»<sup>(٢)</sup>.

(١) - برهان غليون، نقد السياسة؛ الدولة والدين، بيروت، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ١٩٩٣، ص ٢٧.

(٢) - سيد محمد حسين طباطبائي، تفسير الميزان، ترجمة سيد محمد باقر موسوي همداني، قم، انتشارات اسلامي، ١٣٦٣، ج ٢، ص ١٩٧.

إنَّ المنهجية التقليدية، واستنادًا إلى المعرفة الإنسانية سالفه الذكر، والتي تعدُّ الفرد الإنساني غير منضبط بطبيعته، لها وجه مُزدوج، وهذا التفسير، ومع إظهار الأساس غير العقلاني للعقل العملي، فإنه تشكُّك بالتفاؤل المُفرط للحدثة الأوروبية تجاه أهمية مناهج العقل العملي.

إنَّ الحدثة الأوروبية كانت قد أسست مفهومًا خاصًا للفرد العاقل الفعَّال<sup>(١)</sup>، إذ كانت تؤمن بالذات الحرَّة والمختارة للذات الإنسانية، لكن الانتقادات المتأخرة لمفهوم الحكم الذاتي / التنظيم الذاتي، قد جرَّ كثيرًا من قيم الحدثة الأوروبية إلى دائرة السؤال.

إنَّ ميشيل فوكو، واستنادًا إلى علم الأنساب [جينالوجيا] لدى نيتشه، قيَّم كيفية ظهور مفهوم «الإنسان المختار» والتحوُّلات التاريخية، واختفائها من الأفق الأوروبي. وفي الجزء الأخير؛ «نظم الأشياء» يفكِّر في «موت الإنسان»، وخروج هذا المفهوم من مركز الفلسفة الغربية<sup>(٢)</sup>.

إنَّ ويليم كانولي المتأثر نفسه بفوكو يقول في نقد الحدثة الأوروبية: «إنَّ حياة الإنسان في أساسها غير منضبطة»<sup>(٣)</sup>، بينما العقل الحديث، ومع النفوذ إلى زوايا الحياة الجديدة يقوم بحذف كل شيء غير منسجم معه يواجهه، وهذا تركيب خطير، وهو مدمر بالقوَّة. إنَّ إنكار المخالف سواء كان مع إهمال الشوق إلى التوحُّد أو عبر إظهار إمكانية تحقيقه في الحياة، هو أمر خطير»<sup>(٤)</sup>.

والعلامة الطباطبائي أيضًا، ومع الأخذ بالعلم مقدمات الفكر الإسلامي، نقدَّ العقلانية الليبرالية الجديدة من زاوية أخرى، فهو يورد المضمون نفسه الذي نقلناه عن كانولي، يقول:

«إنَّ العقلَ عمل يحكم على الحُسن والقبح، ويُحدد لنا أي عمل حسن وجميل وأي عمل قبيح وسيئ... إنَّ العقل عملٌ يستقي مقدِّمات أحكامه من إحساساته الباطنية، حيث إنه موجود بالفعل في كل إنسان في بداية وجوده، ولا حاجة إلى إظهار فعلية ذلك، وقد قلنا في السابق أيضًا إن هذه الإحساسات الفطرية هي نفسها

(1) – subject, individual.

(2) – Michel Foucault, The Order of Things (London, Routledge, 1977) p. 385.

(3) – self- inclusive.

(٤) – كيت أنسل، السابق، ص ٢٣٧.



عامل الاختلاف»<sup>(١)</sup>.

إنَّ المنهجية التقليدية، ومع التحفُّظ على المقدِّمات القائمة على "الإنسان غير الكفء" تبتعد بظرافة عن الحداثة الأوروبية، ومفهوم الذات المختارة المفروضة عليها.

في الحداثة الغربية، وكما يفكِّر كانت، إن شرط «الأخلاقي» ومعيار التقسيم في المجتمع والسياسة هو الشرط المسبق للإنسان الفرد والمختار، أما الفكر الإسلامي فيرى أن الدين والوحي شرط لانضباط الفطرة الإنسانية.

إن الوحي مفهوم يصبح فيه الوجود غير الكافي وغير المنضبط أخلاقياً، ويستطيع عبر الابتعاد عن التوحش والخشونة أن يعدَّ نفسه مسؤولاً عن أعماله<sup>(٢)</sup>.

إن «الأخلاقي» في الفكر الإسلامي يعني عامل الاستقلالية والحرية (كونوا أحراراً في دنياكم، وقد جعلك الله حُرّاً)، عامل يتمتَّع بتحمُّل مسؤوليته عبر إرادته ورغبته. وهذا الفهم الأخلاقي يقوم على العقلانية الدينية، وفي الاختلاف عن الحداثة الغربية، ولا شك في أنه يقع في موضع يمكِّنه فيه من نقد الفردية المرتبطة بدنيوية القيم المذهبية، والتأكيد على الحياة الخاصة وإبعاد القيم عن السياسة بوصفها ميدان المصلحة العامة، ويجعل الإنسان المفكِّر قوياً في مواجهة كابوس العدمية الحديثة، وذلك لأنَّه بالإيمان يمكن الحياة بعدمية الوجود المشكل.

لكنَّ صناعة القوة هذه هي فقط وجه من المنهجية التقليدية، إذ إن فروع تلك السنوات قد تلاشت سابقاً تحت ضربات حملات الغزالي، و...، وفي حال بسط منطقتها كانت تستطيع أن تكون مدخلاً لمصير يختلف عن التاريخ الحالي للمجتمعات الإسلامية.

إن المنهجية التقليدية، وكما أشرنا إليها جانب تعطيلى أيضاً، وكانت التقديرات تذهب إلى أن هذا الجانب من التراث قد تبدَّل إلى المعرفة المختارة لدى المسلمين.

(١) - طباطبائي، تفسير الميزان، السابق، ص ٢٢٢.

(٢) - هذا الوجه من الفكر الإسلامي الذي اشتهر تحت عنوان المسؤوليات الفردية - السياسية للمسلمين، وتحت عناوين كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و...، وفي التفسير العقلانية في القرون الأولى للتاريخ الإسلامي، قد غاب تدريجياً عن الفكر الإسلامي في ظلال الوجوه العاجزة للمعرفة والتراث السياسي في المرحلة الوسطى، لكنه لحسن الحظ عاد التفكير به للظهور مجدداً. انظر: محمد أركون، نقد العقل، باريس، لازور، ١٩٨٤.



إن المنهجية التقليدية العسكرية قامت على أساس العلم السلطوي، إذ إنه في قالبها لا يكون بمثابة المبدأ لتفكير الإنسان المفكر، بل على أساس المرجعية<sup>(١)</sup> التي مُنحت للتراث، وأصبح الوحي يُنظر إليه أيضًا من زاوية التراث، وأضحى كل بحث استمراريًا لتقليد القدماء.

هذه الوضعية سمة أخرى للخصائص الماهوية للتراث والمعرفة السياسية في المرحلة الوسطى، إذ إن وجهها السلطوي قد زادت شدته.

### ج- الوجه السلطوي للتراث

إنَّ السلطوية إحدى الخصائص البارزة للتراث والمعرفة السياسية من المرحلة الوسطى، فهي تقوم على فهم خاص لـ «الإنسان غير الكفء» بمثابة الفرضية الفلسفية في بناء مثل هذه المعرفة.

إنَّ المنهجية التقليدية، وعبر الاستناد إلى المقدمات المعرفية لهذا التراث، تؤدي وظيفة ثنائية، إذ إن انتقال الوجه السلطوي للمعرفة في المرحلة الوسطى إلى نصوص الدين، ومن خلالها إلى الحياة، والفهم والتجربة اليومية للدين، هو من النتائج المنهجية لها.

إنَّ المنهجية التقليدية، وتبعًا للماهية الخاصة التي تمتلكها، تُظهر فهمًا لنصوص الدين، فمظهرها العام هو تسويق السلطة، وتميل إلى تنحية النصوص الإسلامية الأخرى التي تقع خارج الصياغة المنطقية وإغفالها، وتؤكد على الجوانب الفردية والمسؤولية المدنية للإنسان<sup>(٢)</sup>.

هذه الواقعية أدخلت تاريخ الفكر السياسي الإسلامي في صورة ظهور عدد من المعلمين المهمين الذين كانوا يسعون على الدوام إلى هداية الآخرين نحو الحقيقة التي كشفوها في الماضي، ولكن الشيء الذي أغفلته المنهجية التقليدية هو الطبيعة

---

(١) - authority.

(٢) - حسن عباس، أستاذ الفكر السياسي الإسلامي في جامعة بيروت، وعلى الرغم من وجهة نظره المختلفة عن هذا البحث، يظهر بجلاء أنه في باب الفكر السياسي للإسلام ثمة تمايز بين المنطق الذي أُعيدت صياغته والمنطق الطبيعي والواقعي الأساسي، وهو تبعًا لذلك يسعى عبر إيضاح العلاقة بينهما إلى بحث العلاقة بين الصياغة المنطقية والنصوص الإسلامية (القرآن والحديث النبوي). انظر:

حسن عباس حسن، الصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، ص ٤٢-٤٥.

التاريخية لتعاليم هؤلاء المعلمين والتي حالت دون امتلاك تجارب هؤلاء منفعة تاريخنا وحاضرنا.

تبعاً لذلك، يبدو أن المنهجية التقليدية أيضاً مقارنة بالنصوص الدينية، من قبيل التحليلات الاستشرافية للتراث، هي مفهوم أيديولوجي، إذ إن تصلبها في أسس استنباط مسائلها يؤدي إلى توقف كل شكل من أشكال السؤال عن ماهية التراث والعلم السياسي في المرحلة الوسطى.

إنَّ المنهج التقليدي في هذه الحال لا يحول دون الوعي الصحيح تجاه كثير من جوانب " التراث "، بل إنه أساساً لا ينسجم وعرض هذا النوع من الأسئلة، ويتخذ موقفاً أيديولوجياً.

وفي هذه الأحوال يظلُّ هذا السؤال المنهجي باقياً أيضاً، وهو: هل يمكن تفسير النصوص الدينية وفهمها بعيداً عن الثقافة ومنظومة الخطاب للمرحلة الوسطى؟ ولماذا نعرّف في هذا البحث بعلم المرحلة الوسطى ونفهمه، وعلى نحو عام المنهجية التقليدية أيديولوجياً مثل نماذج الاستشراق؟ وما الفرق الموجود بين التفسير الإيديولوجي والمعرفي؟ والواقع أن هذا سيكون موضوع بحثنا في السطور الآتية.

### ٣- النصوص الدينية والخطاب السياسي

تقوم الحضارة الإسلامية على الوحي، والمعرفة في المرحلة الوسطى التي هي نفسها تفسير للنصوص الدينية بُحْثَ فيها وفق اتجاهين؛ استشراقي وتراثي. وهذان المنهجان كما مرَّ معنا لهما أسس ونتائج مختلفة، لكن على الرغم من هذه الاختلافات يمكن ملاحظة نقاط التشابه فيما بينها أيضاً: فبينما المنهجية التقليدية أو المنهجية التراثية ليس لها تاريخ كلياً، وليست قادرة على تدوين تاريخها نفسه، فإنَّ الدراسات الاستشرافية تنظر إلى تاريخها متّصلاً ومتوحّداً على أسس نظرية هيغل، وكلا المنهجين يتحدّث عن شمولية واستمرارية في إطار الفكر، مع وجود اختلاف هو أن النموذج التقليدي يتمسك بالماضي، لكنَّ الاستشراق يقوم على «الحدّاث»، والنظرة المستقبلية ووحدة المحور والخط.

في كلا المنهجين، وحين يتناولان تاريخ الفكر السياسي، يكون السؤال الأصلي: أي فكر ومن الذي عرضه؟ بناء على ذلك فليس ثمة أية منهجية مما سلف ذكره فهمت تاريخ الفكر بوصفه تاريخ " الأنظمة الفكرية " ممن لها بداية ونهاية.

إنَّ الوجه الواحد الذي يصوِّرونه للتاريخ، وتبعاً لذلك تاريخ الفكر، هو الذي يفترض أن كل نوع من الانقطاعات وعدم الاستمرارية أمر مؤقت، ويرفضونه ويبعدونه على نحو ما<sup>(١)</sup>.

على سبيل المثال إنَّ التحليلات التقليدية، ومع إنكار الأبعاد التاريخية للعلم السياسي في المرحلة الوسطى، والتحصُّر على التاريخ الذهبي للمسلمين، تعدُّ كلَّ نوع من المخالفة الفكرية، باستثناء الموجودة في فروع المسائل، بدعة، وترفضها أو تكفرها.

إنَّ الفهم التقليدي يفكِّر على نحو مفاده أن النصوص الإسلامية لها معنى واحد وثابت، إذ كُشِفَت عبر العلماء والمعرفة في المرحلة الوسطى، ولا تأثير فيها لعوامل من قبيل مرور الزمن واختلاف المجتمعات<sup>(٢)</sup>. وهذا الفهم غير التاريخي للتراث، كما مرَّ معنا، هو ثمرة التوحيد الذي تمَّ بين «الفهم التقليدي» و«النص الديني»، وعبرَ من التاريخ الإسلامي إلى ذهنيَّتنا الحاليَّة.

إنَّ استشراق هيغل كما يبيِّن فوكو يشير إلى أنَّ انعدام الاستمرارية وانقطاعات الفكر في الحضارة الإسلامية، واستناداً إلى التوسُّع العالمي للفكر، يُجرى تحليله وإبعاده على نحو خاص. وهذا المنهج يسعى عبر خلق وسيلة للاستدلال والتوصيف، إذ يشتمل على نظام من الفرضيات، ومستوى التحليل وتسلسل تاريخ الفكر، إلى إيضاح النواقص والمنعكسات ونُظم الحركة والحدود والعوامل الفكرية في كل مرحلة، ويسعى على نحو خاص إلى تقييم علل الانقطاع والركود الفكري «الفلسفي» في الحضارة الإسلامية بوصفها نوعاً من علم الأمراض<sup>(٣)</sup>.

مع الأخذ بالحسبان الملاحظات السالفة يبدو أن كلا المنهجين المذكورين لهما صيغة إيديولوجية، وبالنسبة إلينا، حيث نقف الآن في موقع ما بعد المعرفة<sup>(٤)</sup> تجاه الرؤيتين التقليدية والاستشراقية، فقد تهيأ هذا المكان لتقييم النظام المعرفي لهما من وجهة نظر تحليل الخطاب<sup>(٥)</sup>، وفق رؤية خارجة عنهما.

---

(1) – Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge, Translated from the french by Sheridan smith (London: Routledge, 1994) pp. 7– 10.

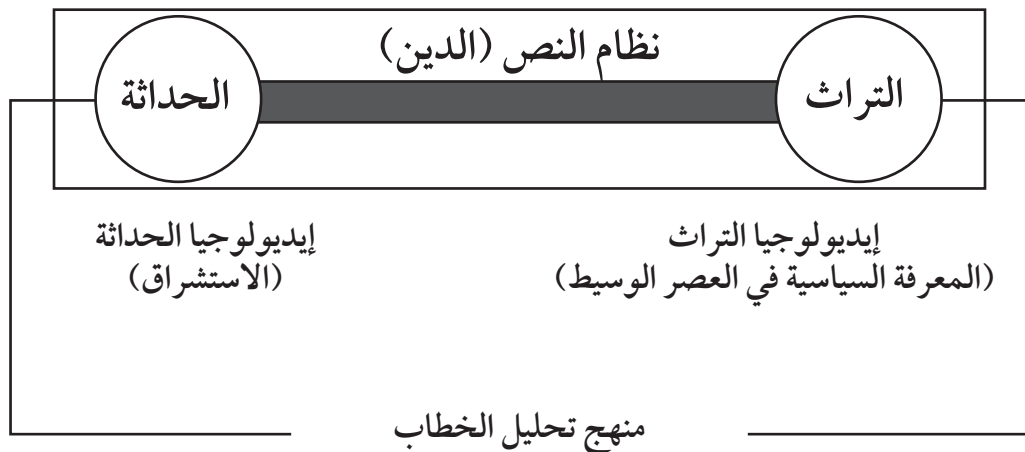
(٢) – فهمي هويدي، القرآن والسلطان، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٢، ص ٧، ٢٠

(3) – M.Foucault, op.cit, p. 8.

(4) – Post epistemic.

(5) – discourse analysis.

إنَّ التَّصَوُّرَ الحَلَقِيَّ والدائريَ لِلْفكرِ والزَّمنِ في الخطاب التقليدي، والذي يُنكر كل شكل من التاريخية والتاريخ اعتمادًا على التميُّز والسعادة، وكذلك الظهور التاريخي الطويل للفكر في خطاب الاستشراق والحداثة، هو ثمرة النظام المعرفي والمنهجية الخاصة التي قدَّمت نصوصنا ومستنداتنا القديمة، ورتبتها بوصفها مواد من دون لغة «التاريخ»، والوحدة والشمولية، وبيَّنت العلاقات بين عناصرها. هذه الخطابات، ولا سيما الخطاب التقليدي الذي هو موضوع بحثنا الحالي، في أي شروط ظهر وهيمن وعُرف بوصفه علمًا؟ إنَّ المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى بمثابة "خطاب خاص"، فلماذا تأسست وكيف فُسِّرت النصوص الدينية في نظام خطابها الخاص؟ لعلَّه يمكن عرض علاقة هذه الأسئلة بالتحليل الخطابي في المخطَّط الآتي وتوضيحها عبرها<sup>(١)</sup>:



وكما أشرنا أيضًا في المقدمة فإن سؤالنا الأصلي ليس عن إمكانية فهم النصوص الدينية؛ القرآن والسنة، خارج سياق علم المعرفة في المرحلة الوسطى أو عدم ذلك. بعبارة أخرى إننا لا نسعى أبدًا وراء البحث عن تفسير بديل للمعرفة السياسية في المرحلة الوسطى كي تستطيع تقديم قراءة مختلفة للقراءة التقليدية عن النصوص الدينية؛ ذلك التفسير الذي هو من وجهة نظرنا، على الرغم من كونه قراءة جديدة، اختيار أيديولوجي، وهو على أية حال يتخذ موقفًا في مقابل التفسير المنافسة، بل

(١) - هذا المخطَّط اقتُبسَ ونُقِلَ مع بعض التغييرات عن كتاب نصر حامد أبو زيد: النص: السلطة، الحقيقة، السابق، ص ١٠٠.

إن الهدف من البحث الحالي هو تحليل المناهج، إذ يعرض النموذجان التقليدي والحدائي، وبناءً على أساسهما، تفسيراً للنصوص، وكذلك تحليل منهج تشكُّل هذه المناهج ونظام خطابها<sup>(١)</sup>.

ولهذا فإنَّ المخطط السابق وضع النموذجين التقليدي والجديد على حدٍّ سواء في موضوع تحليل الخطاب، ولكن كما ورد في ذلك المخطط أيضًا، إن تمرکز بحثنا الحالي يقوم على تحليل الخطاب التقليدي، ولهذا فإن التفسير والخطاب الجديد هو أولًا خارج مدار بحثنا هذا، ويجب تناوله في موضع آخر. وثانيًا إنه لم يستطع التعرُّض لتثبيت موقفه تجاه التراث، وقد رُسِّمت دائرة الخطاب الجديد بالخطوط المتقطعة. وعلى أية حال إن المخطط السالف يقوم على أربعة مفاهيم أساسية هي: النص والتراث والحدائنة (الاستشراق)، وتحليل الخطاب.

وفي السطور السالفة أُشيرَ إلى منهجَي التراث والاستشراق على أساس الحدائنة الأوروبية، وهنا نشير فقط إلى مفهومَي النص وتحليل الخطاب كي نهَيِّئَ مقدمات الشروط لتبدو الأسئلة عن الماهية وشروط ظهور المعرفة السياسية في المرحلة الإسلامية الوسطى أمرًا ممكنًا من وجه نظرهما.

### مفهوم النص

في عوالم الثقافة السياسية الإسلامية حيث إن النص الديني يقع على الدوام في مركزها، يكون "فهم معنى النص" في الحقيقة بمثابة الكشف عن العوامل الخالقة للمعرفة والعلم السياسي، وذلك لأن النصوص الدينية في الحضارة الإسلامية متن أساسي وموَلَّد، إذ ولدت جميع أنواع النص أو أغلبها، والتي تمتلئ ذاكرتنا الثقافية بها.

---

(١) - أشار أتكينسون في كتابه المهم "المعرفة والتبيين في التاريخ"، وضمن إيضاح مصطلحي؛ فلسفة التاريخ والفلسفة التحليلية للتاريخ، إلى هذا التفاوت المهم، ويرى أن فلسفة التاريخ، ومع الأخذ بالعلم التحوُّلات التاريخية، تناولت التاريخ بتمهيد شمولي، وأوضحت مراحل التاريخ بوصفها كلاً هادفًا. أما الفلسفة التحليلية للتاريخ، فلا تعود أبدًا مباشرةً إلى وثائق الحوادث التاريخية، بل إن منهج البحث في الظواهر التاريخية هو موضوع مباحث الفلسفة التحليلية. وفي هذا الكتاب يتناول أيضًا النموذجين التقليدي والجديد على نحو مباشر في البحث في الوثائق والنصوص الدينية، لكن منهج تحليل الخطاب لا يعود فيه غالبًا إلى الوثائق والنصوص الدينية على نحو مباشر، بل إنه يبحث (منهج) التقييم التقليدي والجديد، وغالبًا ما يتناول التقليدي:

R.F, Atkinson, Knowledge and Explanation in ahaistory (New York; cornell university press, 1978) pp. 8- 14.

بناءً على ذلك، فمن الضروري قبل أي تحليل الإشارة إلى الدلالة اللغوية لكلمة "النص" في عالم الأدب الإسلامي، وذلك لأنه عموماً، تكون اللغة أهم نطاق خلاق للمعاني في بناء الثقافة، كما أن أول خطوة في دراسة مفهوم "النص" في خارطة العلوم الإسلامية هي الكشف عن الدلالة اللغوية، والتعريف على تغيير معناها<sup>(١)</sup>.

إنّ المتن والنص<sup>(٢)</sup> في اللغات الأوروبية مجموعة متشابكة من العلاقات اللغوية المركّبة، إذ إنها تجاوزت مستوى الجملة إلى المصطلح النحوي "الأدبي"، واكتسبت المعنى المركزي للوحدة.

وفي التحقيق الحالي أيضاً، وتبعاً للمنهجية التفسيرية، يواجهنا مفهوم المتن هذا. أما متون موضوع بحثنا، وتبعاً لخصائصها، فقد قُسمت نوعين أساسيين هما: أولاً: المتون الدينية، وثانياً: المتون المرتبطة بالعلم أو التراث السياسي للمرحلة الوسطى، وهذان، بوصفهما متينين، علاوة على معاني كل كلمة وكل جملة، كل منهما، بوصفه "واحدًا"، له معنى تام وقابل للفهم.

وكلّ متن في هذه الوحدة جميعها مدين إلى مركز معناه في نفسه، وبذلك المعنى المركزي يدخل إلى "الكلام". لكن كما سنرى في المستقبل، إن المتون الدينية (القرآن والسنة) لهما وحي خاص، وتحدثت بلغة "أخرى"، ولها خطاب ورسالة خاصة، إذ تنشأ من واقع ارتباط "الإنسان مع آخر / الله، فإنها تحتاج إلى تفسير مختلف تماماً"<sup>(٣)</sup>.

ولهذا فإنّه في كتابنا هذا، وتقليدًا لبعض الكتاب العرب، أُشير إلى المتون الدينية بمصطلح "النص"، ومزناً بينها وبين "المتون" المرتبطة بالتراث السياسي للمرحلة الوسطى.

والواقع أن قدماء المسلمين لم يشيروا إلى القرآن والحديث بكلمة النص بالتعبير الذي نمتلكه الآن، لكن كانوا يستعملون عادة كلمات من قبيل الكتاب والتنزيل

---

(١) - فصلية (نقد ونظر)، وضمن ترجمة مقالات لنصر حامد أبو زيد، ترجم باحث مصري معاصر في الدراسات القرآنية، بعض أقسام مقالة لي بعنوان "مفهوم النص"، ونشرت بعنوان: "النص، السلطة، الحقيقة"، وعُرضت في حاشية إحدى مقالات أبو زيد، انظر: نصر حامد أبو زيد، "التاريخ، المفهوم الغامض والمُبهم"، ترجمة محمد تقي كرمي، فصلية "نقد ونظر"، السنة الثالثة، العدد الرابع، خريف ١٣٧٦ ش، ص ٣٥٤-٣٥٧.

(2) - text.

(٣) - محمد مجتهد شبستري، هيرمينوتيك، كتاب وسنت، تهران، طرح نو، ١٣٧٥، ص ٢٦-٢٧.

والقرآن والآيات القرآنية، والكلمات من قبيل الحديث، والخبر، والأثر، والسنة، والنقل من أجل الإشارة إلى المتون الروائية.

إنَّ القدماء حين كانوا يستعملون مصطلح "النص"، كانوا يقصدون خاصة قسمًا معيَّنًا من المتون الدينية، إذ كانت بمعنى الواحد صراحة، ومع نفي كلِّ شكل من احتمالات الخلاف، كانوا مُستغنين عن التفسير.

إنَّ الاستعمال النصِّي بهذا المعنى لم يكن منحصرًا في المتكلمين والفقهاء، بل يمكن القول إنه كان شائعًا في جوانب الخطاب التقليدي جميعها، وقد قسَّم بعض العلماء دلالة الألفاظ في المتون الدينية، ولا سيما القرآن، إلى الدرجات الآتية:

- ١- النص: أي ما كان صريحًا وواضحًا، ولا يحتمل إلا معنى واحدًا.
  - ٢- الظاهر: لفظ أو عبارة له معنيان محتملان، ولكن احتمال أحدهما أرجح من الآخر وأقوى منه.
  - ٣- المُجمل أو الإجمال: وهي عبارة تمتلك معنيين متساويين وغير قابلين للترجيح.
  - ٤- المؤوَّل: وهو، كما الظاهر، يمتلك معنيين غير متساويين، لكن المعنى القريب والظاهر غير راجح، بل إن المعنى المعقول والأرجح هو المعنى البعيد<sup>(١)</sup>.
- تبعًا لذلك، إنَّ مفهوم النص في حوزة العلوم الدينية هو بمعنى كلامي، إذ كان في ذاته واضحًا وظاهرًا، ولا يحتاج إلى شرح وبيان. وهذا المفهوم الاصطلاحي للنص، من حيث إنه في علمنا التقليدي أساسٌ لقاعدة مهمّة هي "لا اجتهاد فيما فيه نص" كان مغايرًا للمفهوم الجديد للنص، ويقتصر على الدلالة على قسم من المعنى الحالي.
- إنَّ النصَّ في مصطلح الكتاب المعاصرين يطلق على مجموعة من المتون الدينية أشمل من النص (بالمعنى القديم)، الظاهر، والمجمل، والمبيِّن، والمؤوَّل. إذ إنها تولَّد معنى خاصًا في نظام من العلاقات والتراكيب، ذلك المعنى الذي يصاحبه نداء من الله<sup>(٢)</sup>.
- إنَّ الخطاب التقليدي، ولا سيما المعرفة السياسية، الذي تأسس في المرحلة الوسطى، يمتاز عادة بمعنى وتفسير خاص للنص الديني بوصفه "نظام المعنى"، وهنا سنسعى إلى تقييم مناهج وأسس الاستدلال، واستناد هذا العلم إلى النصوص الدينية، عبر الاستفادة من منهج تحليل الخطاب.

(١) - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ج٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٣، ١٩٥١، ص١٦.

(٢) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٢، ص٥٧-٦٣.



#### ٤- التحليل الخطابي

إنَّ فهم المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى بوصفها " نظام خطاب "، والتحليل الانتقادي لهذا الخطاب، هو خطوة أساسية في اتجاه فهم التراث، وكذلك مقدّمة لفهم العلمي (غير الأيديولوجي) للنصوص الدينية، وقد أشرنا إلى أن الخطاب التقليدي يؤوّل النصوص الدينية (القرآن والسنة) من أجل عرض مفاهيمه وتصوراته ومنح الشرعية لها، وهذا الاختيار والتأويل يقع في عداد أهم عناصر الخطاب التقليدي.

هذا الخطاب، وبدلاً من الاستناد إلى الوجوه المتعدّدة لنسيج النص الديني وأرضيته، ومراعاة أبعاده المتعدّدة، يستند فقط على بعض هذه الوجوه، ويفصل هذا القسم من المتن الديني عن أرضيته الخاصة.

ما ماهية الخطاب التقليدي؟ وكيف صيغ؟ وكيف يعمل؟ إنَّ تحليلًا كهذا لا علاقة له بتاريخ الأفكار السياسية (سواء أكان منهجاً تقليدياً أم جديداً/ هيغلياً) بل إنه بحثٌ يهدف إلى الكشف عن هذا الموضوع وعلى أي أساس أصبح ممكناً هذا العلم وهذه النظرية (في المرحلة الوسطى)؟ وفي داخل أي فضاء من النظم تأسست المعرفة السياسية، وتشكّلت الحوزات المختلفة للعقلانية السياسية (الفقهية والفلسفية...) حتى تعرّض لعقبات بعد مدّة طويلة مع خطاب الحداثة " الوارد " إلى الحضارة الإسلامية ومجتمعاتها<sup>(١)</sup>.

ولإيضاح المسائل السابقة، نستند إلى تناسب وحدة الموضوع ومنهج تحليل الخطاب، وبعض مكتسباتها ومفاهيمها.

إنَّ نظرية الخطاب التي تمتلك جذوراً في العلوم التفسيرية، تُعنى بالدور المهم للأعمال التجارية والأفكار في الحياة السياسية، وتعمل على تقييم نُظم المعنى و" الخطابات "، إذ تشكّل فهم البشر من خلال دورها الخاص في المجتمع، والسياسة في مرحلة تاريخية<sup>(٢)</sup>.

(١) - هيوبرت دريفوس وويل راينو، ميشيل فوكو؛ فراسوى ساختگرابي وهرمنويك، ترجمه حسين بشيريه،

تهران، نشرنى، ١٣٧٦ ش، ص ٨٣.

(2) - David Howarth. "Discourse Theory" in the theory and methods in Political science, Edited by D. Marsh and G. Stokes (London; macmillan Press, 1995) pp. 115- 133.



تبعاً لذلك فإن مفهوم الخطاب له مدى واسع، ولا غنى له عن أدوات، إذ يستخدمها كل تحليل يمتلك سمات خاصة تبعاً لطبيعة «خطاب» موضوع البحث، فيؤدي إلى اختيار منهج خاص من بين المناهج المتعددة في «تحليل الخطاب».

إنّ كون موضوعنا هو دراسة «نظام الفكر السياسي» في مرحلة معيّنة، يجعل في الحقيقة منهج تحليلنا أيضاً قراءة «التراث»، ومن خلال ذلك قراءة «النص» الديني، إذ تجلّى في شكل «الخطابات»، ويتم تقييمها بهدف الكشف عن المعاني الصريحة، وإخفاء الخطاب التقليدي، و«بناء» الفكر السياسي في المرحلة الوسطى.

إنّ مفهوم «الخطاب» الذي فُصّل في السنوات الأخيرة في ميدان التحليل السياسي، له جذور في الدوران الاستعلائي في الفلسفة الجديدة، أي نوع من التحليل الذي لا يرتبط بالأمور الواقعية فحسب بل إنه يتناول شروط تحققها.

إنّ الفرضية الأساسية لكل خطاب هي أنّ إمكان التصوّر والفكر والعمل يعتمد على هيكلية المجال المهم، إذ إنه يوجد قبل كل آنية واقعية<sup>(١)</sup>.

إنّ مفهوم «الحوزات الخطابية» في المنهجيات الجديدة، يقوم على فهم للبناء، فهو متأثر بعلم اللغة ما بعد السوسيرية وهرمينوطيقية فوكو. وتبعاً لذلك ففي ميدان علم المعرفة يستلهم من ثلاثة أصول أساسية لما بعد الحداثة<sup>(٢)</sup>؛ وإن أول نقد أسماه جان فرانسوا ليوتار بـ «ما وراء السرديات» أو «السرديات الكبرى التحريرية»<sup>(٣)</sup>.

إنّ نقد سرديات كالتأريخ الهيجلي أو الماركسي، أو حتى هابرماس، مهم في فهم التطورات الضرورية التي ينقشونها في التاريخ يفرضون الموضوعية والحقيقة والمعرفة الشمولية والعقلانية الواحدة على الجميع، وفي كل مكان.

وثانياً؛ إنّ موقف «مناهضة التأسيسية»<sup>(٤)</sup> لريتشارد رورتي هي البراغمية الأمريكية، فدراسات رورتي عن تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية الغربية عُرِضت على نحو يُظهر فقدان كل نوع من الأسس الموضوعية والراسخة، بحيث تضمن

---

(1) – Factual immediacy.

أرنستر لاكلاو، الخطاب، ترجمة حسين علي نوذري، فصلية الخطاب، تهران، بهار، ١٣٧٧ ش، العدد صفر.

(2) – D. Howarth, Discourse, op. cit, pp. 117– 118.

(3) – meta- narratives or grand narratives of emancipations.

(4) – anti- foundationalism.

الحقيقة أو العمل حول عالم ما وراء الذهن. ووفقاً لرورتي فإن البحث في الأسس النهائية (من أفلاطون إلى كانت وهابرماس) قد فُرض في عالم مستقل - الواقعية / الفكر، ويظن أن أفكارنا قرينة تامة للعالم الواقعي.

إنَّ رورتي وعبر نقد نظرية ديكرت وجان لاك وكانت عن الذهن أو التصورات الذهنية بوصفها أداة المعرفة، وكان يرى أن الأصولية في فكر الحداثة، والتي ما تزال تلقي بظلالها أيضاً على وجهات النظر الغربية، تُنكر كلياً تاريخية المعرفة، مع سمة الانعطاف، واستدلالاتنا.

أمّا ثالث أصل مهمّ فهو أخذ تحليل الخطاب مما وراء الحداثة، فهو موقفها «ضد الجوهريّة»<sup>(١)</sup>. وعن هذا الأمر تحدّث بوضوح جاك دريدا؛ عالم المدرسة «التفكيكية»<sup>(٢)</sup> الفرنسية، فالسعي إلى تحديد الخصائص العنصرية للمفاهيم والأشياء، ولا سيما في دائرة الأمور الاجتماعية، أمر صعب جدّاً. ولعلّ نقد دريدا للفلسفات الغربية يعكس مسألة عدم إمكانيته تشخيص جواهر الأشياء، وكذلك التعيين الدقيق للهوية الفردية للكلمات والأعيان.

إنَّ دريدا وفي مواجهة أصحاب الجوهريّة، يتناول مسألة الهوية، مع الأخذ بالحسبان معان (إجمالية) متعدّدة للمفاهيم والكلمات، وكذلك «لعبة الاختلافات»<sup>(٣)</sup> أو الاستدلال بأنه ليس ثمة أي معنى طبيعي ومادي، أو تام وغير قابل للتأويل، غير موجود.

إنَّ الهوية لا تُصبح قابلة للتحقق إلا عبر الإخفاء أو الإنكار التدريجي للاحتتمالات المعنائية، وحذف الاختلافات. وبحسب دريدا فإن ظهور الهويات تأتي من هذا الإنكار والإصرار المتوالي.

إنَّ الهويات لم تكن أبداً كاملة وتامة، كما أنّ دائرتها المعنائية ليست مُغلقة، ولها وضعية هشّة، وتكون مغفلة على الدوام من جانب المعاني، وتعرض الهويات المنافسة للتهديد<sup>(٤)</sup>.

(1) – anti-essentialism

(2) – Deconstructionism.

(3) – Play of differences.

(4) – Richard Beards Worth, Derrida and the Political, (London; Routledge, 1996), pp.49-

إنَّ المواقف الثلاثة السابقة في نقد «الحدثة الأوروبية» أساسية من وجهة النظر التي نتقَّصَّها في هذا البحث، والواقع أن نقد الفكر السياسي الغربي ليس موضوع بحث كتابنا هذا، فخطاب الحدثة على أية حال أمر يتعلَّق بالغرب، ولهذا فلا علاقة له بتاريخنا، ولا يرتبط مباشرة بمشكلات مجتمعنا الحاليَّة، لكن كون «الحدثة الغربية» بمثابة «خطاب» يمتلك خصائص مشابهة «لخطابنا التقليدي» فإن السؤال عن قيود الحدثة هو في الواقع خطوة في التقييم النقدي للتراث في المجتمعات الإسلامية.

إنَّ المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى هي أيضًا بمثابة «خطاب» تُرافقها رواية كبرى ومهيمنة وجوهرية وأصولية، ويجب التأكيد على أنَّ مفهوم الأصولية خطاب تقليدي هنا، ومختلف كثيرًا عن المفاهيم الإيديولوجية والسياسية لـ «الأصولية الإسلامية»<sup>(١)</sup> أو «الإسلام السياسي»<sup>(٢)</sup>، فهي تقوم على أساس علم اجتماع الدين، وفي الأصل على المعرفة الدينية المسيحية.

إنَّ المقصود بالأصولية، ولا سيما في أفكار ريتشارد رورتي، هو إنكار التاريخية وانعطاف المعرفة والأفكار السياسية، وتبعًا لذلك فإن إظهار النتائج المنبعثة من هذا العلم في مكانة الحقائق هو أمر عابر للتاريخ، وغير قابل للتغيير. إن الخطاب السياسي في المرحلة الوسطى هو في الواقع يحمل في داخله هذه السمة، ويُفني الدلالة التاريخية لاستدلالاته.

حين انفصل هذا الخطاب عن دلالاته الأصلية عبر التمسُّك بأصل «نفي الاجتهاد في مقابل النص»، ومصطلح «النص» الذي هو نادرٌ نسبيًا في العلوم الإسلامية، ويُطلَق على «مجموعة من الروايات والأفكار والتفسيرات الرسمية»، ويعارض «العقل» أو «الاجتهاد» ارتكب خطأ معرفيًا. بعبارة أخرى إن «النص» الذي له في العلوم الإسلامية بخاصَّة دلالة صريحة على المدلول، وغير قابلة للخلاف، كما أشرنا في السطور الماضية، له حالات قليلة جدًّا في مجموعة النصوص الدينية.

أمَّا الخطاب السياسي في المرحلة الوسطى، واستنادًا إلى أصل بطلان الاجتهاد في مقابل النص (بمعناه الاصطلاحي) فينفي جملة الاجتهادات بكلِّ جرأة، ومن

(1) – Islamic Fundamentalism

(2) – Political Islame

خلال حصر دلالة مجموعة النصوص في المعنى والفكر الذي كشفه وأظهره في دائرة خطابه، فإنه في المقابل يقوم بـ«إخفاء» المعاني والتفسير الأخرى<sup>(١)</sup>.

تبعاً لذلك يبدو أن نقد التحليل الخطابى على الحداثة الغربية، يمكن الإفادة منه في تقييم التراث أو المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى، والكشف عن بعض الزوايا المظلمة لتراثنا السياسي. وفيما يلي سنتناول السمات الأساسية لنظرية الخطاب.

### المفاهيم الأساسية للخطاب

تسعى نظرية الخطاب، ولا سيما كما يوضحها لا كلاو<sup>(٢)</sup> وموف<sup>(٣)</sup> إلى إدراك كيفية إيجاد الأفكار وفعلها وتغييرها وتحليلها بمثابة خطاب، إذ تُصنع المعاني والنشاطات السياسية، وهي تستدل على أن معاني الكلمات والأشياء والأعمال الاجتماعية تتجلى في صورة حين تقع في حوزة خطاب خاص.

وقد فصل لا كلاو وموف المفاهيم الأساسية لهذا المنهج عبر استعمال الخطاب في دائرة النظرية والتحليلات السياسية، ونحن نشير إليها باختصار<sup>(٤)</sup>:

#### ١ - الخطاب والتمفصل

إنَّ مفهوم لا كلاو وموف للخطاب يؤكِّد على سمة ربط الهوية، وإن المعنى الاجتماعي للكلمات والكلام والأعمال والمؤسسات، تُفهم جميعاً في العلاقة مع الأرضية الكلية، إذ كل واحد منها يشكِّل جزءاً منها.

إنَّ كل معنى قابل للفهم في العلاقة مع مجموعة الأعمال التي يُنجزها، وكذلك كل عمل في العلاقة مع خطاب خاص. بناءً على ذلك نكون قادرين على الفهم في حالة فقط يكون فيها التبيين وتقييم المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى بمثابة أمر أو اتجاه، إذ نمتلك القدرة على توصيف عمل وخطاب تمَّ العمل في داخله.

(١) - أبو زيد، مفهوم الوحي، ترجمة محمد تقي كرمي، فصلية نقد ونظر، السابقة، ص ٢٢١ - ٢٢٣.

(2) Ernesto Laclau (1935-2014).

(3) Chantal Mouffe (1943 -).

(4) - D. Howarth, Discourse, op. cit, pp. 119- 124.

وقد سعى ديفيد هوارث في هذا القسم إلى تلخيص آراء أرنستو لا كلاو وشتال موف في كتاب السلطة والاستراتيجية الاجتماعية:

Laclau and C. Mouffe, Hegemony and socialist strategies, (London; verso, 1985).

إنَّ معنى الأفكار السياسية في هذه المرحلة ودلالاتها، يكون قابلاً للفهم في العلاقة مع بقية الأعمال والموضوعات، فهذه الأفكار كانت جزءاً من تلك المجموعة فحسب. وفي نظرية علاقة الخطاب التي فصلها لا كلاو وموف، لا يتم التعاون مع الخطابات كانعكاس بسيط لبقية التيارات والتحوّلات التي تتم في أجزاء خاصة من المجتمع، من قبيل الاقتصاد وغير ذلك. وإن الخطابات تتعامل غالباً مع وحدة العناصر وأعمال الأجزاء المختلفة للمجتمع، وهذا الفهم يعرفنا العمليات أو الاتجاهات التي تتم وتحدث عبر الخطابات.

إنَّ لا كلاو وموف، وبهدف إيضاح هذا الموضوع، وضعاً مفهوم « التمثيل »<sup>(١)</sup>، وهذا المصطلح يُشرف على كل عمل يربط العناصر المختلفة ببعضها ببعض، ويمنحها وحدة في داخل هوية جديدة.

## ٢ - الضدية والغيرية

إنَّ إحداث التناقضات الاجتماعية وتجربتها أمرٌ مهمٌ لنظرية الخطاب من جوانب ثلاثة:

أولاً؛ خلق نسبة متضادة وعدائية، إذ إنه مع توليد "الغريب" أو "الغير" هو أمر وجودي من أجل تأسيس الحدود السياسية.

ثانياً؛ إن إيجاد العلاقات المتضادة وتأسيس الحدود السياسية هو محور التثبيت غير المكتمل للهوية في تشكيل الخطاب والعوامل الاجتماعية.

ثالثاً؛ إن تجربة الضدية<sup>(٢)</sup> هي مطلع لاحتمال ظهور الهوية.

إنَّ الشائيات الضدية نظرية الخطاب تحدث بسبب أن اكتساب هوية كاملة وإثباتية للعمل والطبقات الاجتماعية أمر غير ممكن، وإن حضور «الغريب» في علاقة عدائية يُصبح مانعاً لاكتساب العلم أو تحقق الهوية عبر «الذات» والصديق.

في الدراسة الحالية يبدو أن وجود عمّال الخلافة وأتباع الإيديولوجية الأشعرية في المدارس النظامية مانعاً لتشكيل الهويات المذهبية والفكرية والقومية من قبل الشيعة والمعتزلة والموالي. بناء على ذلك إن تجربة الضدية - المنازعة بين الخليفة والأيديولوجية الأشعرية من طرف، والهويات المغلوبة من طرف آخر، في شروط يكون فيها كلا الفكرين؛ الغالب والمغلوب، يسعيان إلى فرض إرادتهما على

(1) - articulation.

(2) - antagonism.

المُنَافَس، أدَّت إلى إضعاف هوية كلا الطرفين المتنازعين وسقوطها<sup>(١)</sup>.  
على أيِّ حال، لا بدَّ من الإشارة إلى أن هذه الضديّات هي موضوع البناء والهدم،  
وهي الأمر نفسه الذي أسماه لا كلاو وموف باسم "منطق التمايز"<sup>(٢)</sup>.

### ٣- السلطة

في تحليل الخطاب تحظى المساعي من أجل السلطة<sup>(٣)</sup> وتأسيس السلطة عبر  
البرامج السياسية بأهمية كبيرة، وإن تجارب التفوّق تقع في مركز دائرة التيارات  
السياسية، كما أن هذه التيارات أيضًا، ومن أجل صياغة الخطابات وفعاليتها وزوالها،  
هي أمور حيوية.

إنَّ السلطة حين تتمُّ تعيّن برنامجًا أو قوّة سياسية للقواعد والمعاني على شكل  
صياغة اجتماعية خاصة، وإن مفهوم السلطة يتضمّن في داخله ملاحظة مفادها  
السؤال عن الشخص الذي سيهيمن في النهاية، إنها القوة السياسية التي تقرر  
الأشكال السائدة للسلوك والمعنى في متن اجتماعي محدّد.

إنَّ أجهزة السلطة نوع خاص من الإجراءات المفصلية، ففي داخلها تُعيّن القواعد  
السائدة التي تُبنى من خلالها هويات الخطاب والتصنيفات الاجتماعية. وهذا الفهم  
للعمل السياسي يفترض الشرطين الآتين:

الأول؛ إن ممارسات السلطة تستلزم إقامة حدود سياسية، بعبارة أخرى، ثمة سعي  
ونضال قهري بين السلطة المكبوتة والحرمان من خلق الشروط في إقامة السلطة.  
بناء على ذلك فإن الأعمال السلطوية في قالب أعمال السلطة بمثابة مخطط سياسي،  
تسعى على الدوام كي لا تفرض إرادتها على الآخرين.

والثاني؛ هو أن أعمال السلطة تستلزم وجود مؤشرات وعلامات الهوية القائمة،  
إذ إنه من خلال الخطابات الموجودة فعليًا، لم يتم إحرازها وتثبيتها.

(١) - نور الله كسائي، مدارس نظاميه وتأثيرات علمي واجتماعي آن، تهران، امير كبير، ١٣٦٣ش، ص ٢٨٦-٢٩٠.

(2) - the logic of difference

(3) - hegemony

إن الأعمال السلطوية، ومع الأخذ بالحسبان وجود العناصر والعلامات القائمة، تهدف إلى ربط هذه العناصر في داخل مخطط سياسي أوسع، وتبعًا لذلك فإنه جمع معها المعاني (غير المكتملة وغير الثابتة).

#### ٤ - الخطاب والسياسة

إنّ الخطابات، وكما مرّ معنا، ليست أبدًا أنظمة متميزة كليًا ومغلقة وكاملة. وتبعًا لذلك فإنها لم تفرغ أبدًا المعاني والهويات الموجودة في المجتمعات كليًا، ولم تكملها. ووفقًا لدريدا فإنّ الهويات لم تتشكّل أبدًا على نحو تام، ولم تُبنَ، وذلك لأنّ وجودها يرتبط ببعض الأشياء التي كانت خارج الهوية أو مختلفة عنها. وفي هذا الجانب أكّد لا كلاو وموف أهمية الأعمال السياسية في تشكيل الهويات<sup>(١)</sup>.

مع الأخذ بالحسبان الملاحظات السابقة يبدو أن ثمة قاعدتين في "تحليل الخطاب"، تبدوان قابلتين للتأكيد من وجهة نظر بحثنا الحالي:

أولاً: إنّ الخطابات الموجودة في المجال الثقافي - الحضاري للمرحلة الوسطى هي خطابات "مغلقة كليًا"، أو أنها غير مستقلة عن بعضها.

إنّ أدوات "التهميش"، و"الإقصاء" التي يستعملها خطابٌ ضد خطاب آخر، هو نفسه يستلزم "حضور" الخطاب المنافس بدرجات مختلفة في بناء الخطاب الأول. بناءً على ذلك إن التجلّي والظهور التام والكامل للخطاب الأول في إطار اللفظ والمفهوم، لا يعني الحذف أو الغياب الكامل للخطاب المنافس، بل إنه مجرد إخفاء المنافس بهدف تحقيق الانفصال عنه.

إنّ جميع الخطابات السياسية في المرحلة الإسلامية الوسطى، أشمل من المعتزلة أو الخوارج أو الأشعرية أو الشيعة، تمتلك أساسًا ومسائل واحدة، فهي تقرب ألفاظها ومفاهيمها وبناءها، بعضها إلى بعض. وهذا الأمر يدلّ على أن الكلام عن الخطاب المستقل ليس إلا نوعًا من التعميم الذي يؤدّي إلى إبراز الخطاب الخاص - كالخطاب الأشعري مثلاً.

إنّ القاعدة الثانية تنشأ من وجهة النظر الخارجية لتحليل الخطاب تجاه الأفكار السياسية للمرحلة الوسطى. وإنّ تحليل الخطاب كونه دراسة ثانوية، ويبحث في المعرفة والأفكار من الخارج، ليس في مقام يسمح له بالحكم تجاه ادعاءات كل

(١) - أرنستو لا كلاو، الخطاب، السابق، ص ٤٨، وانظر أيضًا:



واحدة من المدراس السياسية في المرحلة الوسطى عن الحقيقة. تبعاً لذلك، فمن وجهة نظر نظرية الخطاب، إن جميع هذه الخطابات لها وضعية متساوية من حيث كونها خطابات، ولعلّه يفترض أن أيّاً منها لا ينبغي له أن يكون المالك الحصري للحقيقة، أو أنه لا يستطيع أن يكون كذلك تبعاً لنظرية المعرفة. وعلى الرغم من عدم وجود مثل هذا النوع من المساواة الخالصة في الخطابات، وفي الواقع ساد أجدها وانتشر، فممن المفترض أن هذه السلطة والشيوع ليس بسبب قيمة المنطق الداخلي للخطاب، بل بسبب العمل والهيمنة السياسية، إذ انتشر واحتكر «الحقيقة»<sup>(١)</sup>.

على العموم، إنّ الخطابات، ومن جملة ذلك الخطاب السياسي في المرحلة الوسطى، حدثت على نحو تاريخي، وحُدثت ودُوّنت على أساس منطق السياسة، وتبعاً لذلك فلها علاقة وثيقة مع مفهوم السلطة.

## ٥ - الخطاب والسلطة

إنّ نظرية الخطاب التي حازت مؤخراً مكانة كبيرة في تحليل النظم السياسية والفكرية، تسير في اتجاهين أساسيين:

طائفة من نظريات الخطاب التي تمتلك ارتباطاً وثيقاً مع التحوّلات<sup>(٢)</sup> في حوزة اللغويات الهيكلية، وطائفة أخرى تتسم بروابط بعيدة عن التحليل الهيكلي، ولا تقع في إطار النقد الداخلي لمفهوم سوسير عن العلامة<sup>(٣)</sup>. ولعلّ الطائفة الأولى عُرِضَتْ عبر البنيويين، وأما الثانية فعُرِضَتْ في مؤلفات فوكو وأفكاره<sup>(٤)</sup>.

وقد عُنِيَتْ هذه الدراسة، التي تتمركز أساساً على نظام المعرفة أو الخطاب السياسي للمرحلة الوسطى، بالمنهجية القائمة على تفسير فوكو للخطاب.

إنّ فوكو كغيره من أعلام البنيوية وما بعد البنيوية، أكّد على البناء في مقابل الموضوع، واللغة مقابل الفكر، ويعدُّ تصوير المعرفة<sup>(٥)</sup> خصوصاً مستقلاً عن نيات

(١) - أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، السابق، ص ٨ - ٩.

(2) - transformation.

(3) - sign

(٤) - لاكلاو، الخطاب، السابق، ص ٤٧.

(5) - episteme



الموضوع أو الفكر العاقل، لكنّه لم يكن مشاركاً في اتجاه البنيويين الذين كانوا يبدّلون أبنية اللغة إلى حالات مطلقة جديدة، إذ إنه في ظلّها يكون جميع محتوى الإطار والواقعية الإنسانية قابلاً للفهم.

يرى فوكو أن البنيويين، وعبر التأكيد الكبير على "منطق العلامة والتفاوت" يميلون دائماً نحو إهمال دور السلطة ومكانتها في هذا الصدد، لكنّه نفسه يؤكّد على أن اللغة والمعرفة تتجذّران بعمق في البنية الاجتماعية التي تنبثق من السلطة.

إنّ هيمنة السلطة، التي من خلال إنشاء «النّظم في التشتت»<sup>(1)</sup> تشكّل وحدة شكل الكلام وأساسه، وتهيئ الشروط الممكنة لظهور علم خاص في وضعية تاريخية معيّنة، وهذه المسائل تقع في مركز تأملات فوكو وأبحاثه<sup>(2)</sup>. وهو في كتاب المراقبة والعقوبة يقول:

«إنّ السلطة تولّد العلم...، وإن السلطة والعلم يتلازمان معاً على نحو مباشر...، ولا يوجد أية علاقة سلطوية من دون تأسيس نفوذ مرتبط بالمعرفة، ولا تتحقق أية معرفة من دون فرض علاقات السلطة وتشكيلها في ذلك الزمن»<sup>(3)</sup>.

وهو كذلك يستدلّ على أن "العاقل / الموضوع المعرفي، والموضوعات المعرفية، وصور العلم، يجب أن تُفهم وتُقيّم بمثابة نتائج وآثار لهذا التلازم الأساسي بين السلطة والمعرفة، وقواعدهما التاريخية"<sup>(4)</sup>.

تبعاً لذلك فإنّ فوكو لا يُعنى فقط بالعلاقة الخالصة بين السلطة والقدرة، بل إنه يعمد إلى تحليل دور هذه العلاقة في المجتمع، وهو يسعى إلى إظهار كيفية انتظام البشر وحياتهم عبر العلاقات الوضعية للسلطة والمعرفة تحت ظلّ سلطة ونظام خاص.

إنّ تأكيد فوكو على العلاقة بين السلطة والمعرفة، وانتشار السلطة في المجال الاجتماعي، يفتح آفاقاً جديدة من وجهة نظر الدراسة الحالية. والواقع أن هذا الكلام

---

(1) – regularity in dispersion.

(2) Arran E. Gare, Posunodernism and the Environmemal crisis (Landon; Routledge, 1995).

(3) Michel Foucault, Disziplin and punish, tr. ALAN SHERIDAN (Howmonds worth; penguin, 1979), p 27.

(4) – Ibid, p27.

لا يختص بفوكو فحسب، فمن العلماء المسلمين أيضًا مَنْ يعدُّ العقل والمعرفة متصلين بالسلطة والحاجات الناجمة عن ذلك.

إنَّ الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) هو من جملة العلماء الذين رأوا أن العقل تابع للقدرة، وأن العلم هو نتيجة العقل. وهو يرى أنه حين يفتقد الإنسان القدرة فإن فاعلية التشخيص العقلية تتلاشى في وجوده، وينهار أساس المعرفة والعالم<sup>(١)</sup>.

إنَّ الجاحظ الذي كان يذهب إلى تقدُّم الإرادة على المعرفة، كان من جهة أولى يعدُّ جميع المعارف ضرورية، ومن جهة أخرى كان يرى أن وجود العقل يترتب على وجود السلطة والاستطاعة، فحيثما وجدت السلطة وجد العقل والمعرفة أيضًا؛ « فالعقل تابع من توابع الاستطاعة، والمعرفة نتيجة لها، بمعنى أن انعدام القدرة والاستطاعة يُلغي فاعلية العقل، ويهدم أساس المعرفة، وعلى ذلك تُعدُّ الاستطاعة أساس وجود العقل الذي يترتب على وجوده وجود المعرفة»<sup>(٢)</sup>.

على أيِّ حال إن هذا النوع من التفكير حول السلطة-العقل، الذي يعكس منهجًا خاصًا من التفكير، موجود بين العلماء المسلمين، لكنَّه لم يُدَوَّن حتى الآن على هيئة نظام مُنسجم ومُنظَّم. وفي الفصل الثاني سنتناول هذه المسألة من وجهة نظر العلماء المسلمين والغربيين، ولا سيما فوكو.

تجلى أهمية فوكو في أنه في هذا المنهج الفكري يعرض نهجًا بحثيًا واضحًا «نسبيًا». وهنا سنكتفي بالإشارة إلى الأصول المنهجية الأربعة لفوكو في «تحليل الخطاب»، فهو في مقابل تاريخ الفكر أسمى منهجه «علم التاريخ» أو «علم الماضي»، ومن ثَمَّ «علم الأنساب/ الجينالوجيا»<sup>(٣)</sup>.

في فكر فوكو عُرِضَت الخطَّة المنهجية لـ «تاريخ نُظُم الفكر» على نحو واضح نسبيًا وفق السمات الآتية:

أولاً: إنَّ فوكو، وخلافًا لهيغل الذي أكَّد على خلاقية الفكر والعقلانية، يعرض أصل الندرة والمحدودية، وانعكاس مكانة الخطاب والمفكر/ المؤلف. وهذا الخطاب يهيئ مواضع للمفكرين/ المؤلفين كي يحتلوها وفق القواعد الموجودة؛

(١) غلامحسين إبراهيمي ديناني، ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام، [قصَّة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي]، تهران، طرح نو، ١٣٧٦ش، ص ٧٥.

(٢) - نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، بيروت، دار التنوير، 1982، ص 50.

(3) - M. Foucault, the Archaeology of knowledge, op. cit, pp. 138 - 140.

تلك القواعد التي كانت قائمة قبل ظهور المفكر والمؤلف، وسوف تبقى أيضًا إلى ما بعد موته.

ثانيًا: أصل عدم الاستمرار في مقابل استمرار الوعي الهيجلي، ووفقًا لعقيدة فوكو، إذا نظرنا إلى الخطاب بوصفه أرشيفًا، حيث يكون مثل «نظام معرفي»<sup>(١)</sup>، وشكله تابع للتطبيق الاجتماعي، وليس بناء الوعي الهيجلي، فلم تكن أنظمة الفكر الأخرى تستلزم الوحدة والاستمرارية، وكانت تبدو فاقدة للاستمرار. إنَّ الخطاب العملي في منهجية فوكو يُفهم على نحو متقطع وغير مستمر، فمظاهره المتفاوتة تجتمع معًا أحيانًا، وتنتج معرفة، لكن يمكن أن تفرق أيضًا بتلك البساطة والمصادفة.

ثالثًا: خصوصية كل خطاب (في مقابل العمومية الهيجلية)، إذ يرى فوكو أن الأنواع المحددة للخطاب لها تاريخيتها الخاصة، فكل صياغة خطابية تخلق مساحة خاصة للحركة تبدو فيها بعض الإمكانيات للعمل، وتُسْتَغَلُّ، ومن ثمَّ تُتْرَك. وهذا هو الشيء الذي يسمّيه فوكو «دائرة الخيارات الممكنة»<sup>(٢)</sup>.

رابعًا: خارجية منهج فوكو: فطبقًا لهذا الأصل إن الوظيفة المحققة ليست في إدراك البنية المخفية للكلام، بل في خارجية منهج فوكو، أي إنه مع معرفة هذه العناصر الخارجية التي هيأت الشروط الممكنة لسلسلة حوادث الخطاب تكون ماهية الخطاب قابلة للمعرفة.

«يؤكد فوكو على السمة الخالصة للغة الموضوع، ولهذا فهو يصرُّ على استقلالية حوزة الثبات وحوزة التطبيق، ولأن الأفعال اللفظية الجاذبة تشكّل نظامًا، فإن عالم التاريخ لا يستطيع دراسة المخطط البياني إلا من الخارج، بمعنى دراسة كل شيء يجعل الناس يبدون بعض الردود اللفظية بشكل جدّي، وفي وقت واحد»<sup>(٣)</sup>.

ولهذا السبب فإنَّ فوكو يُنكر كل شكل من المعرفة الخارجة على الوضعية التاريخية، ويبيّن تاريخية العلم والمعارف التي فُهمت حتى الآن على أنها فاقدة للتاريخ، ويُظهر أن كل علم مرتبط بزمان ومكان محدّدين. والجانب الأساسي لحجّة فوكو هو أن هذا النظام المعرفي الذي يُشكّل الشروط العقلانية لثقافة ومرحلة واحدة هو نظام عقلاني صارم؛ فهي أساس العقل والمنطق، وتهيئ شروط إمكانية

(1) - episteme

(٢) - هيوبرت دريفوس وبييل راينو، لسابق، ص ١٥٦.

(٣) - نفسه، ص ١٣٧.

علم خاص وعناصر وجوده، في حال ربما تكون هي نفسها عارية عن المنطق، وتستند فقط إلى إرادات القوّة.

في الفصل الآتي سنتناول مسألة السلطة - المعرفة، ولا سيما من وجهة نظر العلماء المسلمين. وعلى أية حال فإنّ تصوّرنا عن «الخطاب» الذي تمّ البناء عليه في هذه الدراسة بوصفه مفهوماً أساسياً، تمّ تناوله استناداً إلى هذا الفهم للخطاب الذي أوردنا أبرز سماته في السطور السالفة.

ولعلّ استنادنا إلى هذه الفلسفة مُسوَّغ من حيث إنه في المتن ثمة فهم أساسي تجاه المسافة نحو الروايتين الأساسيتين؛ التقليدية والحداثيّة، وكلا الروايتين تنظران من الخارج ومن بعيد.

بعبارة أخرى، في شروطنا الحالية، حيث لا مفرّ لأي حديث عن التراث والحداثة عن الانتهاء بالمواجهة بين المواقف الأيديولوجية، ومع الانجرار نحو «التقليد» أو «التجديد» يؤدي ذلك إلى الحيلولة دون نقد الحداثة من جهة، وكذلك العودة النقدية إلى التراث من جهة ثانية، واتخاذ هذا الموقف الفلسفي هو أساسي أيضاً من وجهة نظر الميثودولوجيا [علم معرفة المناهج] وعلم المعرفة، ولا مفرّ منه على الرغم من الإشكالات التي تتأتى من اتخاذ هذا الموقف، والكشف عن منهج أكثر فعالية كذلك.

والواقع أن المشكلة الحالية لمجتمعنا تكمن في فقدان هذا الموقف المعرفي، إذ إنه مع تجاوز هذا التصادم الأيديولوجي بين التراث والحداثة، ونقدها المنهجي، يُقيّم الوضعية بين معرفة الإنسان المسلم المعاصر في العلاقة بينهما.

وفي أثناء غياب هذا الموقف الأساسي في التعرّف على الوضعية الحالية لفكرنا فإن الدراسة النقدية للماضي تبدو غير ممكنة أيضاً.

إنّ تحليل «المعرفة السياسية للمرحلة الإسلامية الوسطى» من وجهة نظر تحليل الخطاب قد يلقي الضوء على هذه الأسئلة.

\*\*\*\*\*

## الفصل الثاني

### السُّلْطَةُ والمعرفةُ في الفكر الإسلامي

#### ١ - المعرفة السياسية والعقل العملي

إنَّ الموضوع الأساسي لهذا البحث هو المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى وليس السلطة، لكن بسبب أن هذه المعرفة لم تُؤسَّس وتُنشر على نحو حرٍّ، ولم يكن انتقالها بمثابة تقليد فارغٍ من العلاقات مع السلطة<sup>(١)</sup>، كانت العناية بالسياسة في صُلب تحليلنا، وفي هذا الفصل سنسعى من خلال عرض الرؤى الموجودة حول علاقة السلطة/ المعرفة إلى تقييم المعرفة السياسية، وبناء على ذلك سنبحثُ العقل العملي في التراث الإسلامي.



إنَّ أبا نصر الفارابي (٢٥٥ - ٣٣٩هـ)، المشهور بالمعلِّم الثاني، هو أول عالم مسلم قسَّم في كتابه المشهور إحصاء العلوم المؤسسة العلمية في المرحلة الوسطى، حيث إن بناءها العام، مع الأخذ بالعلم المبادئ الاجتماعية في تلك المرحلة، كان معروفًا إلى حدٍّ ما من قبل.

إنَّ المعلِّم الثاني، على الرغم من تقليده أرسطو، ومع الأخذ بالحسبان الخلفيات والشروط المتوافرة لتلك المرحلة، وبشكل غير مرغوب، وضع مخططًا لتصنيف العلوم، ولا سيما الحكمة العملية، إذ إنها تعكس بوضوح المكانة السياسية والعقل العملي في المرحلة الوسطى<sup>(٢)</sup>.

(١) - رابرت هولاب، يورغن ها برماس؛ نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسين بشيريه، تهران، نشر ني، ١٣٧٥ ش، ص ١٠٣، ١٠٨.

(٢) - هذا الكتاب حقَّقه ونشره عثمان محمد أمين، عضو الهيئة العلمية لمكتب تمثيل مصر في السوربون: أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تصحيح عثمان محمد أمين، مصر، مطبعة السعادة، ١٩٣١ م.

والواقع أن الفارابي، وكما أشار عثمان محمد أمين، لم يعرض بصراحة أبداً مذهبه المختار في تبويب العلوم الشائعة في هذه المرحلة وترتيبها، فلم يكن يهدف إلى البحث عمّا كان يُعرف بتصنيف العلوم لدى الكتّاب المسلمين من قبيل ابن سينا في رسالة في أقسام العلوم العقلية، أو ما يبحثه الغربيون تحت عنوان Classification of sciences، بل إنه وكما أورد في مقدّمة إحصاء العلوم كان يهدف بخاصّة إلى إحصاء جميع العلوم المشهورة في عصره، والتعريف الإجمالي بموضوعها، وهدفها ومنهجها، وذلك بهدف تسهيل عمل تلامذة عصره، والمحقّقين في تلك المرحلة.

وعلى الرغم من ذلك فإن منهج الفارابي في ترتيب إحصاء العلوم كان يؤدّي إلى نوع من النظام المنطقي الخاص، ولعلّ هذا جعل إحصاء العلوم أساساً لبناء الموسوعات العلمية في العصر الإسلامي<sup>(١)</sup>.

من وجهة نظر هذا البحث إن المقارنة بين آراء الفارابي والفكر الأرسطوي من جهة أولى، وأخلاق الناصري من جهة أخرى، يعكس ماهية الحكمة العملية للمسلمين، ومكانة المعرفة السياسية في تمايزها عن الحكمة اليونانية، وكذلك عصر انحطاط الحضارة الإسلامية.

كما أن الفارابي في نظريته المعرفية أدرك أيضاً الفهم اليوناني المزدوج للعلم والفكر المرتبط بالمعرفة النظرية والعمل الإرادي، لكن له تفسير خاص يتناسب والحضارة الإسلامية والثقافة في المرحلة الوسطى.

كانت المعرفة اليونانية تقوم على التفاوت بين نوعين مختلفين من الفكر؛ الفلسفة النظرية والمعرفة العملية أو دراسة الأمور القابلة للتغيير. بعبارة أخرى إن أصالة توصيف أرسطو تنجم عن اكتشافه أنه بعيداً عن المعرفة العقلية النظرية، فإن الاستطاعة أو القوى الفكرية الأخرى موجودة أيضاً، ويسمّيها المعرفة العملية<sup>(٢)</sup>.

(١) - نفسه، ص ٧.

(2) - phronesis

Andrew Locker, "aristotic The Politics" in The Polical Classics; a Guide to Essential Taxis From to Rousseau, ed. By M. Keens- soper (New York; Oxford university press, 1992) pp. 39-49.

إن الالتفات إلى هذا التمايز والكشف عنه أمر ضروري لفهم نظرية الفارابي في تقسيم المعرفة في العصور الإسلامية الوسطى، وذلك لأن العلوم العملية بحسب الفارابي، علاوة على كونها علومًا، هي نوع من الإدراك والعمل أيضًا. تبعًا لذلك فنتائج الحكمة العملية ليست النقطة المقابلة للعمل، بل إن هذه الأفكار نفسها شكل من العمل.

إن الحكمة العملية كونها تتعامل مع أمور خاصة وإرادية وقابلة للتغيير، وليس مع مسائل عامة وخالدة وثابتة، تستلزم نوعًا من التجربة المرتبطة بمعرفة الذات.

إن الحكمة العملية تشرف على الأعمال الإرادية للإنسان بوصفه حيوانًا ناطقًا، ويتمتع بالقدرة على الاختيار العقلاني والترجيح، إذ إن رسالتها تعزيز هذا التمييز والارتقاء بالسمة المميزة للإنسان إلى مستوى الإدراك الواعي، كي يستطيع الناس التعرف على الخير والسعادة في مرحلة تشخيص الأمور المتعلقة باختياراتهم.

إن الحكمة العملية تشخيص عقلاني للمصالح والحقائق الخاصة بمجتمع خاص، في شروط خاصة، والفهم الصحيح لها في حالة ممكنة تؤدي إلى العمل. بناء على ذلك فالفارابي، على الرغم من سلوكه في النموذج اليوناني، لم يستطع أبدًا أن ينقل في حكمته العملية موضوعات عن اليونان على سبيل التقليد.

إنَّ المعلم الثاني في إحصاء العلوم الذي أُلّفه في أوائل القرن الرابع عشر، اتّبع منهجًا خاصًا، وهذا المنهج حافظ عليه أيضًا في معظم مؤلفاته، ففي رسالة الإحصاء يبدأ بعلم اللسان وفروعه، ومن ثمَّ علم المنطق، ومن ثمَّ ينتقل إلى التعريف بأقسام العلوم النظرية والعملية. كما يُعدُّ الفارابي علم الفقه والكلام من جملة العلوم العقلية<sup>(١)</sup>.

ولعلَّ هذا التحليل من الأهمية بمكان للقرابة الأساسية بين علم اللسان والمنطق وتقدُّمهما على العلوم النظرية والعملية من جهة أولى، واندراج العلمين الأساسيين؛ الفقه والكلام، إلى جوار العلم المدني ومجموعة العلوم العملية من جهة أخرى، وذلك مع الأخذ بالحسبان الشروط الفكرية - الثقافية للمرحلة الوسطى، ولا سيما في أوائل القرن الرابع.

(١) - إحصاء العلوم، السابق، ص ١٣.



هذه المرحلة من تاريخ الإسلام هي أهم الحقب الزمنية، حيث إنه علاوة على ظهور العلوم والابتكار والإبداع الفكري، نشأ الجدل هنالك أيضًا بين الفروع العلمية المختلفة.

إن مناظرات علماء المنطق والنحو، وكذلك الأبحاث المثارة بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، تشكّل تقريبًا القسم الأهم لهذه المناظرات الفكرية، ولم يستطع الفارابي أن يغضّ نظره عنها، وكان يسعى إلى إبراز مكانة كل واحدة منها في مجموعة العلوم الإسلامية.

إن أفضلية علم اللسان والمنطق في النصف الأول للقرن الرابع برزت على نحو موضوع مشهور، إذ إن كل واحد من علماء الزمان، كان يضعها في معركته الخاصة، وأجبرت فيلسوفًا كبيرًا كالفارابي على اتخاذ موقف علمي. هذه المواجهة أخذت أبعادًا واسعة، فعلاوة على المناقشة اللغوية/ المنطقية، فقد تسرّبت نحو النزاع بين الفلاسفة/ المتكلمين، وعلوم القدماء/ العلوم العربية، والعلوم العقلية/ النقلية، والغريب/ الذات، و...<sup>(١)</sup>، من جملة تلك المناظرات تلك المناظرة المشهورة التي جرت في بغداد بين اللغويّ المشهور أبي سعيد السيرافي والفيلسوف متى بن يونس، وقد ورد ذكرها في عدد من مصادر تلك المرحلة<sup>(٢)</sup>.

يرى السيرافي أن بناء اللغة متشكّل من قواعد الحوار والفهم الصحيح في لغات خاصة، ويمكن تحديدها بمساعدة العقل، وهو أساسًا يفهم العقل كما كان يفهمه المتكلّمون (المعتزلة غالبًا)، والفقهاء ونحويّو مدرسة البصرة.

كان معظم نحويّ مدرسة البصرة يميلون إلى توحيد قوانين الفكر مع قواعد اللغة، وكان السيرافي أيضًا، وتحت تأثير هذه المدرسة، يرى أن «اكتساب الأغراض المعقولة والمعاني المُدرّكة»، وبعبارة أخرى تمييز الكلام الصحيح عن غير الصحيح هو أمر ممكن فقط عبر الإفادة من لغة خاصة. وقد وضع المنطق يونانيّ طبقًا للغة اليونانيين وتعابيرهم المتعارف عليها من قبلهم، فلماذا ينبغي للترك والإيرانيين

(١) - جوثل، كرمر، احياء فرهنگي در عهد آل بويه، ترجمه محمد سعيد حنابي كاشاني، تهران، نشر دانشگاهي، ١٣٧٥ ش، [١٩٩٦ م] ص ١٦٢-١٧٥.

(٢) - جلال الدين السيوطي، صون المنطق، تحقيق: علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرازق، دار النصر للطباعة، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١٨٠.

أبو حيان التوحّدي، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة، ١٩٥٣، ص ١٠٨-١١٠.



والعرب أن يضعوا يونانيًا حكمًا لكلامهم؟

إن اللغة اليونانية ليست قانونًا كليًا للاستدلال. فالمنطق جانب من اللغة. كما أن المنطق وعلم اللسان كلاهما يتحدثان عن ألفاظ الكلام. إن المنطق هو الدستور الصحيح للغة، وبناء على أن المنطق هو «منطق اللغة»، يمكن الحديث عن «منطق عربي» و«منطق يوناني»، لأن انتقال المعاني من لغة إلى لغة أخرى غير ممكنة، فالمعاني مقيّدة بالألفاظ<sup>(١)</sup>.

في مقابل استدلال السيرافي يرى المنطقيون أن المنطق يبحث في المعنى، وعلم اللغة أو اللسان يتحدث عن الكلام. وإن اللفظ والمعنى قابلان للافتراق، ولأن المعنى أشرف من اللفظ، فبناء على ذلك إن المنطق سباق على علم اللسان.

وليحيى بن عدي رسالة صغيرة بعنوان رسالة تبين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي، حيث يستدل من خلال الاستناد إلى موقف أهل المنطق على أن تحليل علماء اللغة في باب (الألفاظ الدالة على المعاني) ينبغي له ألا يؤدي إلى الخطأ أو الاستغناء عن المنطق اليوناني<sup>(٢)</sup>.

إن الفارابي، مع مراعاة الملاحظات السالفة، وبوصفه فيلسوفًا من أبناء الحضارة الإسلامية، يمتاز بوضعية خاصة، فهو المراقب للوعي، إذ أدرك المشكلة الأساسية للأنظمة الفكرية في عصره، ومن الواضح أنه في القرن الرابع الهجري لم يكن ثمة نظام فكري واحد، بل أنظمة علمية متعددة، استطاعت تشكيل نفسها في داخل الأنظمة الأخرى، وراح يهدّد بعضها بعضًا بالتهافت.

ومن ناحية أخرى كان الفارابي يفكر بضرورة ترابط هذه العلوم وتوحيدها في «نظام العلوم» في المجتمع الإسلامي، ولهذا فقد بذل في كتابه إحصاء العلوم جهودًا كبيرة لتبيين المكانة اللائقة لكل واحد من علوم عصره، كما سعى في رسالة «فضائل العلوم» إلى تبيين المكانة اللائقة بها. وفي هذا الصدد فإن مواقفه من العلاقة بين المنطق وعلم اللغة أفرز مؤلفات ونتائج مهمة، ولا سيما في باب الحكمة العملية أو

(١) - نفسه، ص ١١١، ١١٢، وكذلك: كرم، السابق، ص ١٦٨.

(٢) - نفسه، ص ١٦٩، وكذلك:

## المعرفة السياسية.

وعموماً، إن رؤية الفارابي هي التي ترى أن المنطق هو العلم المشترك بين البشر، وأن علم اللغة أو القواعد النحوية تختصُّ بأمة، وهذه الرؤية تظهر روابط علم اللغة مع العقل العملي في المنظومة الفكرية للمعلم الثاني<sup>(١)</sup>.

إنَّ الفارابي، مع الأخذ بالعلم أهمية المسألة، له تأملات كثيرة في العلاقة بين علم اللغة والمنطق، وعلاقة هذين باللفظ والمعنى.

وعلاوة على «إحصاء العلوم»، فقد بحث هذه المسألة بالتفصيل في رسالتيه المهمتين «الحروف» و«الألفاظ المستعملة في المنطق»<sup>(٢)</sup>.

إنَّ المعلم الثاني كان له موقف خاص تجاه المناظرات بين أهل اللغة وأصحاب المنطق، ولعلَّ تناولها في بحثنا هذا لا يخلو من الفائدة، وخلافاً لعلماء اللغة في عصره الذين كانوا يفكرون بالسمة اللغوية للمعاني والحقيقة عبر التأكيد على الترابط الوثيق بين المعاني والألفاظ، وكذلك على التفاوت عن المنطقيين، إذ قصرُوا المنطق على الأبحاث في معاني ما وراء اللغة، عبر افتراض استقلالية المعنى وعالمه الشمولي، يقول:

«عِلْمُ اللسان في الجملة ضَرْبان: أحدهما حفظ الألفاظ الدالَّة عند أمة ما، وعِلْم ما يدلُّ عليه شيء منها. والثاني علم قوانين تلك الألفاظ<sup>(٣)</sup>... وأما موضوعات المنطق، وهي التي فيها تُعطى القوانين، فهي المعقولات من حيث تدلُّ عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالَّة على المعقولات»<sup>(٤)</sup>.

«والمنطق يشارك النحو بعض المشاركة بما يُعطى من قوانين الألفاظ، ويفارقه في أن علم النحو إنما يعطي قوانين تخصُّ ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعمُّ ألفاظ الأمم كلها»<sup>(٥)</sup>.

(١) - الفارابي، إحصاء العلوم، السابق، ص ١٨-١٩.

(٢) - الفارابي، كتاب الحروف، تصحيح محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٩، ص ٤٤-٤٩، ١١١-١٣٧، وأيضاً:

الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨، ص ٤٣ فما بعد.

(٣) - الفارابي، إحصاء العلوم، السابق، ص ٣-٤.

(٤) - نفسه، ص ١٧.

(٥) - نفسه، ص ١٨.

ويرى الفارابي أن في الألفاظ أحكامًا تشترك بها جميع الأمم من مثل أن الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة، والمفردة اسم وكلمة وأداة، وإن منها ما هي موزونة وغير موزونة وأشباه ذلك...، واعتمادًا على التفاوت السابق يقول أيضًا:

«فهذا هو الفرق بين نظر أهل النحو في الألفاظ وبين نظر أهل المنطق فيها: وهو أن النحو يعطي قوانين تخصّ ألفاظ أمة ما، ويأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها، لا من حيث هو مشترك، بل من حيث هو موجود في اللسان الذي عمل ذلك النحو له. والمنطق فيما يعطي من قوانين الألفاظ، إنّما يعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم، ويأخذها من حيث هي مشتركة، ولا ينظر في شيء مما يخصّ ألفاظ أمة ما، بل يوصي أن يؤخذ ما يحتاج إليه ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان»<sup>(١)</sup>.

هذه النظرة الفلسفية هي رؤية جديدة كليًا عن روابط اللغة والمعنى التي كانت مثارة في أوائل القرن الرابع في النظريات الأدبية والبلاغية<sup>(٢)</sup>، وقد وردت إلى دائرة الفارابي المعرفية، وهيأت الأرضية الفلسفية تصوّرًا خاصًا عن ارتباط علم اللسان والمنطق مع العقل العملي في مؤلفات المعلم الثاني؛ تصوّرًا كان في الاستناد إلى البناء النحوي للغة يذهب إلى إمكانية وجود إدراكات لغوية مختلفة للمعنى الواحد، إذ كان يتفاوت في كل لغة طبقًا لكيفية التركيب وتأليف الألفاظ. كما أنه من خلال نظرية المادة والصورة يتيسر التبيين الفلسفي لكيفية ثبات معنى واحد في عين اختلاف ألفاظ الأمم. هذا الفهم هيأ أساسًا مؤثرًا للفارابي لاتخاذ موقف تجاه الحكمة العملية، أو وفقًا لاصطلاحه «العلم المدني».

على أي حال إن الهدف من الإشارة إلى هذا الموضوع هو استيعاب هذه النقطة وهي أن الفارابي من خلال عبور «علاقة اللسان والمنطق» سعى إلى تبين جوانب من العلم السياسي في الحضارة الإسلامية؛ ذلك العلم الذي يمتلك في ذهن المعلم الثاني معاني أوسع من تعريف أرسطو لعلم السياسة أو «البوليطيقيا» كما يصطلح على ذلك العلماء المسلمون.

(١) - نفسه، ص ١٩.

(٢) - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رشيد رضا، قم، أوفست، ص ٢٧٦ - ٢٧٧، ٣٠٢ - ٣٠٨. وقد تُرجم هذا الكتاب إلى الفارسية على يد سيد محمد رادمنش، مشهد، آستان قدس رضوي، ١٣٦٨ هـ، [١٩٨٩ م].

وفقاً للفارابي إنّ العلم المدني / العلم السياسي له أصل ثنائي في الحضارة الإسلامية، وهما: علم اللسان والمنطق؛ فالعلم السياسي المنبعث من علم اللسان يتأمل في جزئيات الآراء والأفعال الإرادية للمسلمين بوصفهم أمة خاصة، إذ إنّ الفارابي وتأسيساً بالمصطلحات الشائعة في زمانه، كان يسمّيه «الفقه» أو «الفقه المدني»؛ «كلام في الملة والفقه للمدني»<sup>(١)</sup>.

أمّا العلم السياسي القائم على المنطق، أو العلم المدني وفق اصطلاح الفلاسفة الذي هو جزء من الفلسفة العملية، ومع الأخذ بالحسبان بناء البحث الذي يعرفه الفارابي للمنطق، فإنه يتناول إحصاء الأفعال والعلاقات الإرادية «الكليّة»، والتي هي وفقاً للتعريف، مشتركة في جميع المدن والملل<sup>(٢)</sup>. وربما لهذا السبب تحدّث محسن مهدي في مقدمته القصيرة على كتاب الملة عن نوعين من العلم المدني في مؤلفات الفارابي، يقول: «العلم المدني عامة، والعلم المدني الذي هو جزء من الفلسفة خاصّة»<sup>(٣)</sup>.

إنّ تحليل المعلّم الثاني عن ماهية العلم المدني، وعلاقة هذا العلم بعلم اللسان والمنطق، ومع الأخذ بالحسبان الأرضية الاجتماعية والثقافية الموجودة في القرن الرابع، هو تحليل عبقرّي، وكما سنفضّل في الفصول الآتية، فإن علاقة اللغة والمنطق ستكشف اللاوعي الاجتماعي في شروط توافر العلم المدني.

إنّ الفارابي وخلافاً لابن سينا، لا يعدّ المنطق علماً أداتياً وخادماً للعلوم وغير مقصود في حدّ ذاته، بل هو في نظره المنطق الأساسي للعلوم، إذ إنّ جوهر العقل هو إنتاج العلم الصحيح. وتبعاً لذلك يفهم اللغة على أنها مجموعة من قوانين النحو ومعاني الألفاظ توجد بمنزلة «نظام» معيّن في الوعي الجمعي لأفراد أمة واحدة، ويهيئ الشروط الأساسية لخطابات مثل الفقه المدني و... .

والفارابي وفقاً لذلك، يميّز على نحوٍ واسع بين اللغة (language) والخطاب (speech)، ولا سيما «الخطابات الجدّيّة» بحسب اصطلاح فوكو، ومن ثمّ يعمل

(١) - أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨، ص ١٤ و ١٥.

(٢) - نفسه، ص ١١.

(٣) - نفسه، ص ٧٢.

على تقييم العقل العملي أو العلم المدني في المجتمع الإسلامي<sup>(١)</sup>.

يتناول الفارابي في مؤلفاته الثلاثة المهمة العلم المدني والحكمة العملية، وفي التنبيه على سبيل السعادة يقسم العلم إلى نظري وعملي، ومن ثم يقسم الفلسفة العملية (المدنية) إلى الأخلاق والسياسة، ويعرض فهماً مدنياً للأخلاق. فهو في هذا الكتاب يتناول العلم المدني بمعنى خاص، إذ يكون جزءاً من الفلسفة العملية:

”فالفلسفة المدنية صنفان؛ أحدهما به يحصل علم الأفعال الجميلة والأخلاق (التي) عنها تصدر الأفعال الجميلة والقدرة على اقتنائها... وهذه تُسمى الصناعة الخلقية، والثاني علم يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، وهذه تُسمى الفلسفة السياسية“<sup>(٢)</sup>.

إن تقسيم الفارابي هذا، والذي يبدو أنه استند فيه إلى التقسيم الثلاثي المشهور لابن سينا للحكمة العملية (الأخلاق والتدبير المنزلي وسياسة المدن)، وهو يضع تقليداً يُسمى الأرسطوي وفقاً للمتداول<sup>(٣)</sup>، وهو يختلف بوضوح عن أفكار المعلم الثاني في إحصاء العلوم وكتاب الملة، ويختلف بعامة عن تقييمه النهائي للعلم المدني في المجتمع الإسلامي، وأدى الاستناد إليه من قبل كثير من التفسيرات التي انتشرت حتى الآن، إلى الغفلة عن بعض الجوانب الأساسية للعلم السياسي في المرحلة الوسطى.

أغفلت هذه التفسيرات مفهوم ”العلم المدني العام“، إذ اتسمت بأهمية كبيرة، مع الأخذ بالحسبان أوضاع عصر الفارابي والخصائص الأساسية للحضارة الإسلامية، وباتت الفلسفة السياسية بالمعنى سالف الذكر تعدُّ جزءاً منه.

إن الفارابي في إحصاء العلوم، على الرغم من أنه مشابه لكتاب التنبيه إلى سبيل السعادة، حافظ على تقسيم الفلسفة إلى فلسفة عملية ونظرية، إلا أنه ابتعد عن

(١) - الفارابي، إحصاء العلوم، السابق، مقدمة عثمان محمد أمين، ص ٨، والفصل الأول من المتن، ص ٣-٥.

(٢) - الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر آباد دكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٦ هـ، ص ٢١. وأيضاً: الفارابي، إحصاء العلوم، السابق، ص ١٠، وانظر أيضاً:

سيد جواد طباطبائي، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، كوير، ١٣٧٥ ش، ص ١٣٣.

(٣) - ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، من مجموعة تسع رسائل، مصر، المطبعة الهندية، ١٩٠٨ م، ص ١٠٧-١٠٨. وأيضاً: طباطبائي، السابق، ص ١٩٠-١٩١.

المنطق الذي يقسم "الحكمة العملية" إلى ثلاثة أقسام، والذي ظهر بعده لأول مرة في العصر الإسلامي على يد ابن سينا؛ فهو من جهة أولى طرح الفلسفة السياسية (العلم المدني الخاص) في استقلالها، ومن جهة أخرى وضع العلوم غير الفلسفية من قبيل الفقه والكلام تحت مجموعة (العلم المدني العام).

إنَّ الفارابي وفقاً لذلك يركِّز على واحدة من أهم سمات العلم السياسي في الحضارة الإسلامية، ومن خلال إخراج علم السياسة من الدائرة الحصرية للفلاسفة، والدائرة الضيقة للدراسات الفلسفية، يؤكد على السمة السياسية للفقه والكلام الإسلامي، تماماً كما كان شائعاً في القرن الرابع<sup>(١)</sup>.

إنَّ الفارابي في الفصل الخامس من الإحصاء الذي يحوي علم الفقه والكلام الذي أسماه إمام المذهب الحنفي أبو حنيفة (الفقه الأكبر) يقول: "وصناعة الفقه هي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط بها تقدير شيء مما لم يُصرَّح واطع الشريعة بتحديد على الأشياء التي صرَّح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرَّى تصحيح ذلك على حسب عرض واطع الشريعة بالملَّة التي شرعها في الأمة التي له شرع"<sup>(٢)</sup>.

إنَّ الفقه في فكر الفارابي مثل الفلسفة السياسية أو سياسة المدن في تعريف ابن سينا علمٌ مدني، لكن خلافاً لسياسة المدن إذ هي علم يرتبط بكليَّات الآراء والأفعال المشتركة بين المدن والأمم، إنَّ الفقه خاصٌّ بالعقل العملي في المجتمعات الدينية والمدن المتشرَّعة في ظروف فقدان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة الأبرار عليهم السَّلام أو غيابهم.

وحول ذلك يكتب الفارابي في كتاب الملَّة:

«وأما إذا مضى واحد من هؤلاء الأئمة الأبرار الذين هم الملوك في الحقيقة، ولم يخلفه من هو مثله في جميع الأحوال، احتيج في كل ما يعمل في المدن التي تحت رئاسة من تقدَّم إلى أن يحتذي في التقدير حذو من تقدَّم، ولا يخالف ولا يغيِّر، بل يُبقي كل ما قدره المتقدَّم على حاله، وينظر إلى كل ما يحتاج إلى تقدير ما لم يصرَّح به

(١) - الفارابي، إحصاء العلوم، السابق، الفصل الخامس، ص ٦٤ فما بعد.

(٢) - نفسه، ص ٧٠-٧٢. وعن وظائف علم الكلام انظر مقالة محمد مجتهد شبستري بعنوان: (نقد تفكير كلامي سنتي در اسلام معاصر)، ونقد هذه المقالة بقلم جعفر سبحاني بعنوان: "معرفت های دينی و اصول فلسفی در كشاكش معرفت شناسی روز"، الواردة في الكتاب الآتي:

محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، تهران، طرح نو، ١٣٧٥ ش، ص ١٦٨-١٧٧، و ٢٤١ فما بعد.

من تقدّم، فيستنبط ويستخرج عن الأشياء التي صرّح الأول بتقديرها، فيضطرّ حينئذ إلى صناعة الفقه، وهي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط بها تقدير شيء مما لم يُصرّح واضح الشريعة، بتحديدته على الأشياء التي صرّح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرّى تصحيح ذلك على حسب عرض واضح الشريعة»<sup>(١)</sup>.

إنّ الفارابي على نحو عام يعدّ الشرع قرينة للعقل، والدين شبيهًا للفلسفة، ومع الأخذ بالحسبان أنّ الشريعة والملة والدين أسماء مترادفة فإنّه يعدّ الملة مركبة من جزئين هما الآراء والأفعال، ومن ثمّ يعمد إلى المقارنة بين الملة والفلسفة، إذ يقول: «فالملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة، وكما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية، فالنظرية الفكرية هي التي إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها، والعملية هي التي إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعملها، (كذلك الملة). والعملية في الملة هي تلك الكليات مقدرة بشرائط قيّدت بها، فالمقيّد بشرائط هو أخص مما أطلق بلا شرائط، مثل قولنا «الإنسان الكاتب هو أخص من قولنا الإنسان»، فإذا الشرائع الفاضلة كلّها تحت الكليات في الفلسفة العملية، والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية، وتؤخذ في الملة بلا براهين»<sup>(٢)</sup>.

إنّ الفارابي، وعبر الاستناد إلى أساس ذكره في الفقرة السالفة، يقسم الفقه أيضًا إلى جزئين هما الآراء والأفعال، ومن ثمّ يتحدّث عن وظائف الفقيه في إطار معرفة الأفعال؛ إذ يرى الفارابي أن «الفقيه في الأفعال يلزمه أن يكون قد استوفى علم كل ما صرّح واضح الشريعة بتحديدته من الأفعال... وأن يكون مع ذلك عارفًا بالشرائع... ويكون أيضًا عارفًا باللغة... ويكون له مع ذلك جودة فطنة... ويكون له معرفة بالمشهور من الأمور... ويكون له مع ذلك قوة على أخذ التشابه والتباين في الأشياء... ويصل إلى ألفاظ واضح الشريعة في جميع ما شرّعه بقول، وإلى أفعاله فيما شرّعه...»<sup>(٣)</sup>.

«فالفقه في الأشياء العملية من الملة إذن إنما يشتمل على أشياء هي جزئيات الكليات التي يحتوي عليها المدنيّ، فهو إذن جزء من أجزاء العلم المدني، وتحت

(١) - الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، السابق، ص ٥.

(٢) - نفسه، ص ٤٦-٤٧.

(٣) - نفسه، ص ٥٠-٥١.



الفلسفة العملية»<sup>(١)</sup>.

إنَّ الفقه في علم المعرفة لدى الفارابي يشرف على فروع القوانين والأفعال المدنية، إذ يكون بعامةٍ مقيِّدًا بشروط خاصة، وبحسب المواقع الفردية والجمعية، وزمان البشر ومكانهم، فيجعل الإنسان قادرًا على تقييم الظروف واستنباط الأفعال الخاصة، والجزئية والمناسبة لتلك الظروف المشهودة في الفرد والجماعة والطائفة والمدينة والأمة. بناءً على ذلك، ولأنَّ غاية أفعال الفقه هي التحقق في مدن محددة، ووفقًا لاصطلاح المنطقيين هي جزئية، فإنَّه «يتبدَّل على أساس تقلُّب الأحوال وتغلُّب الرجال، وتطاول الأيام وتفاوت العصور، وتبدُّل الملل والدول»<sup>(٢)</sup>.

إنَّ الفارابي ومن أجل إجراء مقارنات أكثر وتحقيق وإيضاح أكبر، تناول مجددًا سياسة المدن أو العلم المدني الخاص. يقول:

«وَالْعِلْمُ الْمَدْنِيُّ الَّذِي هُوَ جُزْءٌ مِنَ الْفَلَسَفَةِ يَقْتَصِرُ فِيمَا يَفْحَصُ عَنْهُ مِنَ الْأَفْعَالِ وَالسَّيْرِ وَالْمُلْكَاتِ الْإِرَادِيَّةِ، وَسَائِرِ مَا يَفْحَصُ عَنْهُ عَلَى الْكَلِّيَّاتِ وَإِعْطَاءِ رِسُومِهَا، وَيُعَرِّفُ أَيْضًا الرِّسُومَ فِي تَقْدِيرِهَا فِي الْجُزْئِيَّاتِ كَيْفَ وَبِأَيِّ شَيْءٍ وَبِكَمْ شَيْءٍ يَنْبَغِي أَنْ تُقَدَّرَ، وَيَتْرَكَهَا غَيْرَ مُقَدَّرَةٍ بِالْفِعْلِ، لِأَنَّ التَّقْدِيرَ بِالْفِعْلِ لِقُوَّةٍ أُخْرَى غَيْرَ الْفَلَسَفَةِ، وَعَسَى أَنْ تَكُونَ الْأَحْوَالُ وَالْعَوَارِضُ الَّتِي بِحَسَبِهَا يَكُونُ التَّقْدِيرُ بِلَا نِهَايَةٍ وَغَيْرَ مُحَاطٍ بِهَا. وَهَذَا الْعِلْمُ جُزْءٌ: جُزْءٌ يَشْتَمِلُ عَلَى تَعْرِيفِ السَّعَادَةِ، وَمَا هِيَ السَّعَادَةُ فِي الْحَقِيقَةِ، وَمَا هِيَ الْمَظْنُونُ بِهَا أَنَّهَا سَعَادَةٌ، وَعَلَى إِحْصَاءِ الْأَفْعَالِ وَالسَّيْرِ وَالْأَخْلَاقِ وَالشِّيمِ وَالْمُلْكَاتِ الْإِرَادِيَّةِ الْكَلِّيَّةِ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَكُونَ فِي الْمَدَنِ وَالْأُمَمِ، وَيُمَيِّزُ الْفَاضِلَ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ الْفَاضِلِ. وَجُزْءٌ يَشْتَمِلُ عَلَى تَعْرِيفِ الْأَفْعَالِ الَّتِي بِهَا تُمَكَّنُ الْأَفْعَالُ وَالْمُلْكَاتُ الْفَاضِلَةُ، وَتُرْتَّبُ فِي أَهْلِ الْمَدَنِ وَالْأَفْعَالِ الَّتِي بِهَا يُحْفَظُ عَلَيْهِمْ مَا تُمَكَّنُ فِيهِمْ»<sup>(٣)</sup>.

إنَّ الفارابي تبعًا لذلك، كان على دراية بالعلم السياسي أو وفق تعبيره «العلم المدني العام» الذي تأسس بالتوازي مع الشروط الفكرية والبناء الاجتماعي للمجتمع الإسلامي في القرن الرابع الهجري. وهذا العلم من حيث السمات

(١) - نفسه، ص ٥٢.

(٢) - نفسه، ص ٥٨، وقارنه أيضًا مع: الخواجه نصير الدين الطوسي، اخلاق ناصري، تصحيح مجتبى مينوي، علي رضا حيدري، تهران، خوارزمي، ١٣٦٩، ص ٤١.

(٣) - الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، السابق، ص ٥٩.



الزمانية ومكان ظهوره، كان يتضمن في داخله خطابين متجانسين، لكنهما في الظاهر متفاوتين، وهما: الفقه المدني والفلسفة السياسية، أو العلم المدني الخاص. بعبارة أخرى إن أهمية المساعي المعرفية للمعلم الثاني تكمن في أنه أعاد بالاستناد إلى التأمل العميق في مؤسسة السياسة والسوانح الفكرية لزمانه تناول تلك الأفكار في معرفته السياسية على نحو إبداعي، كما رسّم خصائص للعلم المدني في المرحلة الإسلامية الوسطى على نحو متفاوت عن الحكمة العملية اليونانية، إذ إنه على الرغم من الوحدة الداخلية كان يمتلك صورة ثنائية ومتناظرة للخطابين الفقهي/ الفلسفي، والنقلي/ العقلي، واللغوي/ المنطقي.

إنَّ الفارابي في مرآة تأملاته، وكما تعكس المؤسسة الفكرية في المرحلة الوسطى، بات ممكناً في إطارها نوعان من الخطاب السياسي الجدي والفعلي. وبعبارة أخرى إن المعرفة السياسية للفارابي توضح بجلاء أن الناس في عصره، كانوا يتمسكون جدياً بنوعين من الفعل الكلامي الخاص، أي الفقه المدني والفلسفة المدنية.

أما في التحولات التالية للفارابي فعاقبة هذين الخطابين، وأيهما أفضل لمصلحة الآخر، هي مسألة خارج مسؤولية الفارابي، لكنه أول فيلسوف في المجتمع الإسلامي، إذ إنه مع مراعاة اتزان العقل والشرع، أو الدين والفلسفة، كان يسعى إلى عرض تفسير ينسجم مع هذين. ولهذا فقد مهّد طريقاً مليئاً بالعقبات إذ اتسع لاحقاً في فلسفة ابن رشد.

إنَّ الفارابي، وعلى الرغم من امتلاكه تعريفاً خاصاً للمكانة المزدوجة للعلم السياسي، كان ملتزماً بمفهوم أرسطو للعقل العملي بمثابة نوع من الفكر المرتبط بالأفعال الإرادية القابلة للتغيير، لكنّه يوسّع إطار العقل العملي<sup>(1)</sup> تجاه الفقه المدني أيضاً، حيث تكمن جزئيات أسس الفلسفة السياسية، يقول:

«العقل العملي هو قوة يحصل بها للإنسان، عن كثرة تجارب الأمور وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة، مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب في شيء من الأمور التي فعلها إلينا. وهذه المقدمات (نوعان): بعضها يصير «مقدمات كليّة» حيث ينطوي تحت كلّ واحدة منها أمور مما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب، وبعضها أيضاً «مفردات وجزئية» تستعمل كنموذج لما يريد الإنسان

(1) – phronesis

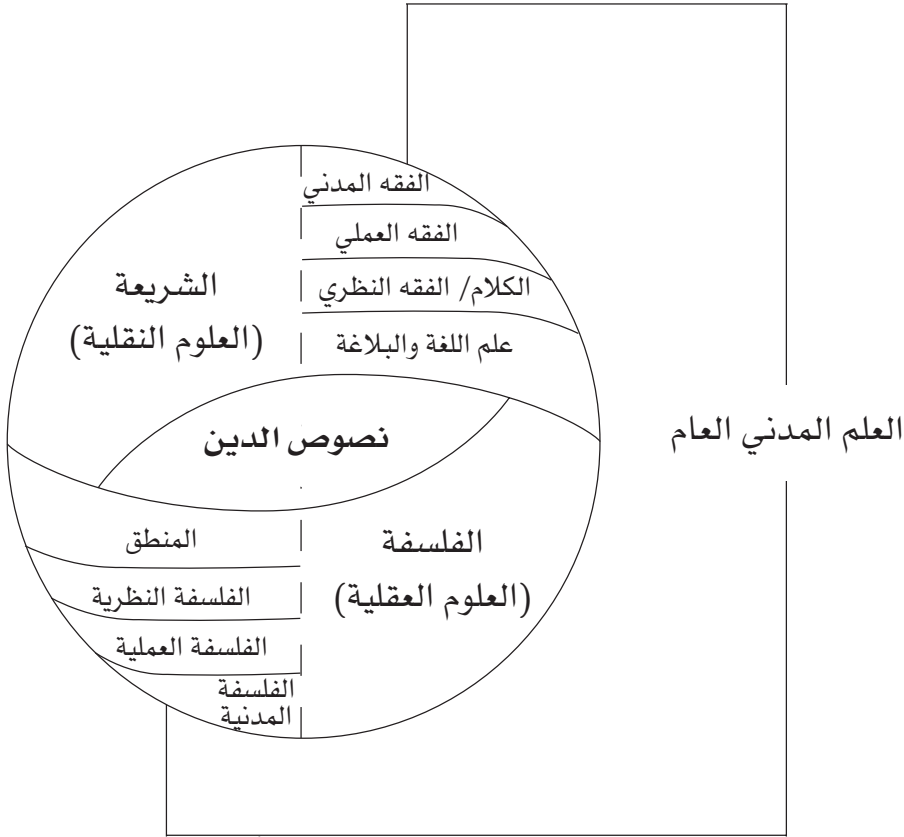
أن يقف عليه من الأمور. وهذا العقل إنما يكون عقلاً بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل، فإذا حصلت التجارب وحفظت، صار عقلاً بالفعل»<sup>(١)</sup>.

ويرى الفارابي أن العقل العملي الذي يتجلى فعلياً على هذا النحو من التجربة، يزداد بازدياد وجود التجارب في كل سنٍّ من أسنان الإنسان في عمره. بناء على ذلك فالعقل العملي، وكذلك العلم السياسي الذي يعد جزءاً أساسياً منه، علاوة على كونه علماً هو نوع من إدراك العمل أيضاً. ولأنه يتعامل مع أمور إرادية فإن هذا يستلزم نوعاً من تجربته المتواصلة. وهذا الفهم لخصائص العقل العملي هو سمة للحضارة الإسلامية، حيث إن الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية، عمل على تبينه وتناوله إبان اصطفاف القوى وضرورات بدايات القرن الرابع الهجري، إذ كان الأمراء البويهيون الشيعة يحكمون بغداد، وكان توازن القوى الموجود بينهم وبين الخليفة البغدادي قد هيأ الشروط المناسبة لظهور علوم متنوِّعة.

هذا التبيين لثنائية العقل العملي، وعلى نحو عام العقلانية في الحضارة الإسلامية، أثار في السنوات الأخيرة رغبات كثيرة بالبحث والتحقيق، ومن جملة ذلك ما قام به أحد الباحثين العرب المعاصرين واسمه خليل أحمد خليل في رسالته المهمة «العقل في الإسلام»، إذ تناول هذه الثنائيات وفق اصطلاح «العقل النقلي» و «العقل العقلي / المنطقي». والمُخطَّط الآتي يُبرز علاقة العلم السياسي والعقل العملي من زاوية نظر مؤلفات الفارابي، ولا سيما «كتاب الملة»:

---

(١) - الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي مري نجار، تهران، انتشارات الزهراء، ١٤٠٥هـ، ص ٥٤ - ٥٥.



ففي المعرفة الثنائية لدى المعلم الثاني، وكما يبدو، لم تُعرض "رسائل السياسة" مستقلة، ومنذ البداية وإلى سيطرة الاستشراق، لم يرد في أيٍّ من الموسوعات الإسلامية الشائعة التي صنّفت العلوم الإسلامية، أيُّ ذكر لكتب السياسة بوصفها خطاباً علمياً و فرعاً من العلم، إذ كان للنظام مفهوم معيّن له مكانة في عائلة "العلم السياسي" للمسلمين، برفقة الفقه المدني والفلسفة المدنية.

إنّ الذي عُرِضَ في السنوات الأخيرة تحت عنوان كتاب السياسة هو بمثابة تيار رئيس وقوي للفكر السياسي في العصر الإسلامي، والواقع أنه لم يكن أبداً تياراً مستقلاً في مقابل الفقه والفلسفة السياسية، وبالطبع لم يحظَ بدعم حقيقي من الفقهاء والفلاسفة. هذه المؤلفات وتبعاً لأشهرها وهو كتاب سياست نامه لخواجه نظام الملك، باتت معروفة باسم «سياست نامه»؛ (رسالة السياسة).

وقد كان ثمة رسائل بأسماء مختلفة من قبيل: أندرزنامه (رسالة الوعظ)، وآيين نامه (رسالة الآيين؛ رسالة التقاليد والبروتوكولات)، وإرشاد نامه، ونصيحة الملوك، وأخلاق الملوك،... وكانت تخاطب الحكّام، ودوّنها الفقهاء والفلاسفة، وبعضها

دُون من قِبَل العارفين وكبار المتصوّفة.

إن رسائل السياسة، ومع الأخذ بالحسبان الظروف التاريخية والسياسية لظهورها، لها سمات خاصة؛ فكل واحدة منها كانت عبارة عن نصائح للاعتبار، إذ دُوّنت بقصد الإرشاد العملي لأmir أو سلطان خاص، ومن أجل الحدّ من الملل فقد مُزجت بالروايات والأحاديث والحكايات الجذّابة.

ومراعاة للمقام فقد حرصت عمدًا على تجنّب كل نوع من الأبحاث الاستدلالية الأشمل من الفقهية والفلسفية، واكتفت بنقل الأقوال والأحاديث المشهورة بين أبناء عصرها<sup>(١)</sup>.

وفي الوقت نفسه فإن جميع هذه الرسائل، وتبعًا للميول العلمية لدى كُتّابها، كانت تقوم على أسس عقائدية وفقهية وفلسفية خاصّة، إذ إنها تبدو بوضوح في مقدّماتها أو في فصولها الأولى.

إنّ سياست نامه لخواجه نظام الملك إحدى أهم هذه المؤلّفات، فخواجه (ومن البند الأول إلى الثالث في الفصل الأول) عرض أسس خطابه السياسي على أساس المذهب الأشعري، ومن ثمّ تابع بقية مفردات رسالته تلك<sup>(٢)</sup>.

مع الأخذ بالحسبان هذا العرض الإجمالي، والذي سنفضّله لاحقًا، فإن كتب السياسة ينبغي لها ألا تُبحث مستقلة، بل يجب أن تُعدّ جزءًا من إطار واسع للفقه والفلسفة العملية. وتبعًا لذلك فإن المنطق الحاكم عليها، يجب تقييمه داخل الإطار الخطابي ومنطق تحولات هذين الفرعين من العقل العملي؛ وذلك لأنه في ظل غياب أداة مفهوم الفلسفة والفقه المدني، إذ إنه مع تمهيد الأسس هيئوا شروط إمكانية ظهور كتب السياسة واستمرارها في الحضارة الإسلامية، لن يكون متصوّرًا جانبٌ من شروط وجود كتب السياسة.

(١) - انظر في مقدمة خواجه على سياست نامه:

خواجه نظام الملك، سير الملوك (سياست نامه)، باهتمام هيوبرت دارك، تهران، شركت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۳-۴.

(٢) - خواجه نظام الملك، نفسه، ص ۱۱-۱۳.

امتنع هيوبرت دارك عمدًا عن اختيار عنوان سياست نامه، ويؤكد أنه في جميع المخطوطات والمتون القديمة ورد كتاب الخواجه باسم «سير الملوك»، وأما عنوان «سياست نامه» فهو مفهوم خاص استُنبط منها في هذه الأيام. وبحسب هيوبرت دارك إن سبب شهرة كتاب الخواجه بعنوان سياست نامه هو انتشاره بهذا الاسم عبر المحقق الفرنسي شارل شفر، إذ طُبِع لاحقًا بهذا العنوان أيضًا.

أما الدراسات الاستشراقية، ومن دون الالتفات إلى الأسس الواحدة لكتب السياسة والخطابات الفقهية والفلسفية، فإنه سيتم تعميم التفاوت الصوري الملحوظ، وطبعًا المتناسب مع المقام، في كتب السياسة، إلى المنطق الداخلي لها أيضًا، وحكموا بتقسيم العلم السياسي في الحضارة الإسلامية إلى ثلاثة أجزاء؛ (السياسة والشريعة والفلسفة الإسلامية)<sup>(١)</sup>.

لعلّ تقسيم العلم السياسي إلى ثلاثة أجزاء قد تم أوّل مرّة على يد آرفين روزنتال، وقد عرضه في كتابه المهم «الفكر السياسي في المرحلة الإسلامية الوسطى»، ومن ثمّ توسّع في المؤلفات التالية له.

إنّ كتاب روزنتال أحد أهم المساعي الاستشراقية الغربية مع الالتزام بمنهج علم النصوص القديمة، أو الفيلولوجيا<sup>(٢)</sup> الكلاسيكي الأوروبي، والذي كان من القرن التاسع عشر الميلادي مهيمًا على دراساتهم الإسلامية.

إنّ روزنتال، وعبر تطبيق الفيلولوجيا على متون المرحلة الإسلامية الوسطى، قسّم العلم السياسي في هذه المرحلة إلى ثلاثة أجزاء، إذ كان ذلك مختلفًا عن المعرفة الشائعة في المرحلة الوسطى، لكنه ملازم لمنهج الفيلولوجيا.

هذا المنهج منذ ظهوره في القرن السادس عشر كان يُعرف بكونه أحد أدقّ مناهج البحث في المتون القديمة، ونقدها وفهمها في بلاد الغرب، لكنّه مع تعميمه أيضًا على علم الفيلولوجيا على نحو تدريجي، راح يواجه مشكلات منهجية<sup>(٣)</sup>، وإنّ كتاب روزنتال أحد هذه النماذج، إذ إنّ إجراء دراسة نقدية حوله يُظهر بعض النتائج الإيجابية والسلبية لهذا النوع من الدراسات.

---

(1) – Erwin L. g. Rosentai, Political thought in medieval Islam, (London: Cambridge press, 1962) pp. 62– 84.

(2) – philology

(٣) – عن مشكلات هذا المنهج قارن كتابي والزر؛ أحد الباحثين الملتزمين بالمنهج الفيلولوجي:

R. Walzer, Greek into Arabia (London: Oxford, 1962).

R. Walzer Aspects of Islamic political thought: Alfarabi and ibn Haldun, in Orientes, XVI, pp. 40– 62.

إن مؤلف كتاب الفكر السياسي في المرحلة الإسلامية الوسطى، ومع الاستناد إلى الفيلولوجيا، له فهم خاص لمجموعة المتون والمؤلفات التي اشتهرت على نحو صحيح أو خاطئ بعنوان «رسائل السياسة في العصر الإسلامي» للأسباب الآتية:

أولاً: إنَّ علم الفيلولوجيا لديه، وتبعاً للأساس الذي امتلكه في تاريخ الفكر ومفهوم «الأصالة» في تاريخ الفكر السياسي، يرى متون المرحلة الوسطى، ليس لأهمية العصر<sup>(١)</sup> الإسلامي، وبناء على ذلك، ومع الأخذ بالحسبان الضرورات واستقلالها، ليس بسبب قيمة المرحلة<sup>(٢)</sup> لتاريخ طويل ومستمر، إذ إنها استمرت على الرغم من الانقطاعات المرحلية والقابلة للإدراك، واستلهمت من منبع أصيل، أي إيران القديمة.

وفي هذا المنهج، إن الهدف الأساس للمحقق هو معرفة التأثيرات التي يمكن لكل متن أو فكر قديم أن يكون في ذهن المؤلفين المسلمين ومؤلفاتهم.

وفي هذه الأثناء، ومع الاستناد إلى بعض المفردات الموجودة في كتب السياسة في العصر الإسلامي (من قبيل السلطان والملك والوزير، ...) فإن تشابهها الهيكلي محكوم بفكرة إيران القديمة، ومن ثمَّ يعمل على تقييم مدى التزام كتب السياسة بفكر ربوع إيران القديمة أو انحرافه عنها<sup>(٣)</sup>.

يصرُّ هذا المنهج، علاوة على مقارنة كتب السياسة مع أفكار إيران القديمة، ومن وجهة نظر «الأصالة»، على مقارنة الفلسفة الإسلامية مع اليونانية<sup>(٤)</sup>، والأعجب من هاتين الحوزتين أنه يصرُّ على البحث في العلاقة والاتصال المباشر أو غير المباشر بين الفقه الإسلامي والحقوق الرومانية<sup>(٥)</sup>.

ثانياً: إن روزنتال، ولأهمية الأساس السابق، عزل المتون وكتب السياسة في المرحلة الوسطى عن منبعها الثقافي والاجتماعي، وقام ببحثها بوصفها متوناً مستقلة عن خلفيتها التاريخية.

---

(1) – epoch

(2) – period

(3) – Rosental, op. Cit, pp. 64 – 69.

(4) – R. Walzer, Greek into Arabic, op, cit, pp. 237 – 8.

(5) – محمد معروف الدواليبي، الوجيز في الحقوق الرومانية وتاريخها، دمشق، جامعة دمشق، ١٩٥٩، ص ٦٥ فما يليها.

والواقع أن روزنتال أشار إلى مسائل العصر، ليس في وجهة نظر منهجه بل في الارتكاز، وأحياناً في المجالات الحضارية، وعلاقة كتب السياسة<sup>(١)</sup>، لكنّ تعلّقه بالفيلولوجيا ظل غالباً عليه. بناء على ذلك فإن هدفه الأصلي عبارة عن المقارنة بين المفردات والمفاهيم الموجودة في كتب السياسة الإسلامية، مع كتب الآيين الإيرانية القديمة (كتب العادات والتقاليد...)، وبحث سلالات النسب أو شجرة الأنساب فيها.

هذا التعلّق بالجزئيات ومنهج الفيلولوجيا هو نفسه الشيء الذي يحطّم الأبعاد الحيّة والمتألّقة في الفكر الإسلامي، إذ أمضى سنوات في تفسير ميتافيزيق السلطة، وإرشاد العمل في الحياة السياسية للمسلمين، وبعامّة تنظيم علاقة العمل والنظر في ميدان السلطة السياسية.

إن الفيلولوجيا ومع انقطاع المؤلف وأثره عن الأرضيات اللغوية والمشاركات الاعتقادية لمخاطبيه وقرّائه، يكون قد أعاد البناء السطحي والهامشي لكتب السياسة استمراراً للأفكار الإيرانية القديمة، وهبط بها إلى حدّ الترجمات عديمة الفكر، والابتكار لنظرية الملك المثالي القديمة<sup>(٢)</sup>.

تبعاً لهذه المنهجية فإن أهمية رسائل السياسة في العصر الإسلامي ليست في «أصالتها»، بل في كونها ترجمات عن متون «أصيلة» قديمة، فأهم وظائفها هو إيضاح مسار العودة إلى ما قبل الإسلام، لكن وفق لغة مبهمة وتقليدية، إذ تتحدّث في التمايز مع «الأعمال العامّة». وإن رسائل السياسة هي «منهج في الكتابة»، إذ يكون الفكر في قالبها قابلاً للفهم فقط لدى الأشخاص الذين يجب أن يفهموا<sup>(٣)</sup>. وبدهي أن هكذا تحليل يزلزل كلياً أهمية رسائل السياسة ومكانتها في الهيئة التأليفية للعلم السياسي والعقل العملي للمرحلة الوسطى.

---

(١) – Rosental, op. Cit, pp. 73 – 4.

(٢) – وعن النتائج المخربة للدراسات الفيلولوجية في إطار الفلسفة السياسية في المرحلة الإسلامية الوسطى راجع الكتاب النقدي لمحمد أركون في تحليله وجهات النظر حول تهذيب الأخلاق لابن مسكويه: محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر الإسلامي، ترجمه إلى العربية هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٧، ص ٢٥٣.

(٣) – سيد جواد طباطبائي، خواجه نظام الملك، تهران، طرح نو، ١٣٧٥ ش، ص ١٨٨ – ١٩٢.

أما المشكلة الثالثة القابلة للتأمل في كتاب روزنتال وبقية مؤلفات الفيلولوجيا فهي توقف هذا النوع من الدراسات في الخصائص الصورية لكتب السياسة الإسلامية، وعدم التعمق في أسسها.

إن رسائل السياسة في المرحلة الوسطى تمتلك ترتيباً مختلفاً عن المتون الاستدلالية في الفقه والفلسفة السياسية، وتفتقد إلى الصبغة الاستدلالية.

إنها مجموعة متنوعة من النصائح الجدّية والحكايات والروايات المسلّية والعبر، بما يناسب المقام والمخاطب، وهي مزيج من الصناعات الأدبية والجمال الانسيابية والجميلة والملينة بالمعاني.

إنها تمتلك منهجاً خطابياً خاصاً، وتستند إلى الأقوال المشهورة والحكايات والشواهد لتقوية مواعظها. والحق أن جميع كتب السياسة هي بمثابة التوصيات العلمية للحكام، وهي بيان لطيف ومحترم، وفي بعض المواضيع تبدو تعابير تشريفية ومبالغات.

في هذه الرسائل السياسية لا يرد أي بحث خاص عن فكر الخلافة، ووردت الإشارة إلى الخلفاء المسلمين الكبار من دون أي تمييز إلى جوار الملوك والشخصيات الأسطورية الإيرانية. وعلاوة على هذه الموضوعات تظهر مفردات عن أفكار إيران القديمة من قبيل السلطان والملك، وملك الملوك، والتاج وسيرة الملوك.

إن جميع هذه الخصائص، إلى جوار الكثرة المتداولة لرسائل السياسة، أدت إلى استمرار الفكر السياسي الإيراني القديم، وعده تياراً مستقلاً عن الفلسفة والفقه، وبدا لديهم نهجاً مختلفاً عن تنظيم الفكر، وهو مختلف في الأساس عن التيارين الآخرين، بل متعارض معهما<sup>(١)</sup>.

إن هذا التفسير الفيلولوجي لرسائل السياسة في العصر الإسلامي ناجم عن خطأين: منهجي وأساسي، إذ إنه ولد من منهج البحث هذا:

أولاً: هو لم يعبر أبداً من الظاهر المتناسب مع مقام رسائل السياسة إلى المنطق الداخلي والأسس الكلامية والفقهية والفلسفية لها، ولم يُنقّب في الأسس الخاصة للفكر الإسلامي.

(١) - نفسه، ص ١٢٩ - ١٣٢.



وثانيًا: مع الأخذ بالحسبان ضرورة هذا المنهج، من خلال مشاهدة بعض مفردات الفكر الإيراني القديم في رسائل السياسة فإنه حكم على الوحدة الهيكلية بينهما، وتبعًا لذلك فإنه رأى أن رسائل السياسة متفاوتة بل متعارضة مع حوزتي العقل العملي هاتين؛ الفقه والفلسفة السياسية.

بعبارة أخرى يوجد تعارض، لكن هذه ليست رسائل سياسة العصور الإسلامية، إذ لا تضم تعارضًا مع الفقه والفلسفة الإسلامية، بل تعارضًا بين الفكر الإيراني القديم من جهة أولى، والفقه والفلسفة الإسلامية من جهة أخرى، إذ إن رسائل سياسة العصر الإسلامي هي أيضًا جزء من هذين، ولذا فليس عبثًا، وتبعًا لضرورات المنهج الفيلولوجي أن تُشاهد في عائلة أفكار إيران القديمة.

في الفكر الإيراني الملكي المثالي هنالك، تبدو مسألة العناية الإلهية مفهومًا أساسيًا، وهذا المفهوم لم يرد سوى مرة واحدة في كتاب سياست نامه لخواجه نظام الملك: «ولأن للملك عناية إلهية ومملكة، والعلم نصير له، فإنه ينال السعادة في كلا العالمين، لأنه لا يفعل أي عمل بدون علم، ولا يرضى بالجهل، والملوك الذين كانوا علماء انظر كيف يكون اسمهم كبيرًا في العالم، وأعمالهم الكبيرة تخلد أسماءهم إلى يوم القيامة»<sup>(١)</sup>.

لكن كلام خواجه هذا الذي جاء لمناسبة في الفصل الثامن من كتابه سياست نامه «في التحقيق والتحرّي في أمور الدين والشريعة»، على الرغم من تشابه مفرداته مع الأفكار الإيرانية القديمة، ورد في الانقطاع عن الملك المثالي، وعلى أساس الأفكار الكلامية لأبي الحسن الأشعري، الذي كان في المرحلة الوسطى فكرًا قويًا، وكان خواجه نفسه من المدافعين الأشداء عنه.

وبينًا لذلك، ففي المرحلة الإسلامية الوسطى، وبالموازاة مع سيطرة الكلام الأشعري، عمل علماء هذا المذهب على تكوين نظرية عن السلطة (بمعنى الحكومة)، إذ إن هيئتها التأليفية مختلفة عن أفكار إيران القديمة، بل متعارضة معها. وتبعًا لذلك فإن مفردات «السلطنة الإسلامية» أيضًا باتت تحمل معنى مختلفًا عن أفكار إيران القديمة؛ ففي هذا الفكر يبدو الملك المثالي، وتبعًا لمفهوم (العناية الإلهية)، يحمل جسدين، وبناء على ذلك فقد كان إنسانًا إلهيًا، فازدهار العصر أو

(١) - خواجه نظام الملك، سير الملوك، (سياست نامه)، السابق، ص ٨١.

انهياره قائم على إرادته ونيتته<sup>(١)</sup>:

إذا حُسنت نية الملك، فاض الجوهرُ بدلاً من نبات التراب

ويُسَر الأيَّام وعسرها، يتأتَّى من عدل الملوك<sup>(٢)</sup>

في الفكر الإيراني القديم، وكما تحدّث إرنست كانتروفيتش<sup>(٣)</sup> عن ملوك العصر المسيحي في أوروبا، للملك جسدان؛ جسدٌ طبيعي، وجسدٌ ناجم عن اللطف أو العناية الإلهية. إنَّ الملك، وتبعاً لجسده الطبيعي، كان إنساناً كغيره من بقية الأفراد، ولكن، وبسبب العناية الإلهية أصبح كائناً متميّزاً ومعصوماً، إذ إن إرادته ونيتته مؤثرة في قدر المجتمع والعالم.

وفي إشارة إلى كتاب مجهول في سنة ١١٠٠ م يقول كانتروفيتش:

«تبعاً لذلك يمكن ملاحظة شخصية ثنائية في الملك، تنشأ إحداها من الطبيعة البشرية، والثانية من العناية الإلهية... إن الملك من جهة أولى، وتبعاً لطبيعته الإنسانية هو مخلوق كبقية الآخرين، ومن جهة أخرى، وتبعاً لمكانته ومقامه الرفيع المتأتّي من السلطة والعناية القدسية، يقع في مكان يفوق البشر. ومع الأخذ بالحسبان الشخصية الطبيعية فهو فرد إنساني (يملك جميع الحاجات والخصائص الموجودة لدى الإنسان الفاني)، وتبعاً لشخصيته المنبعثة من اللطف والعناية الإلهية، فهو إله/ إنسان»<sup>(٤)</sup>.

(١) ولعقد مقارنة بهذا الصدد يمكن الإشارة إلى إحدى قصص الملك «بهرام گور» التي أوردها الفردوسي في الشاهنامه، حين تاه بهرام أثناء الصيد ولم يلحق بأفراد موكله، إذ نزل في تلك الليلة في كوخ فلاح، حيث قامت زوجة الفلاح بخدمته وقدمت له الطعام والشراب من دون أن تعلم أنه الملك. ولكن في منتصف الليل سمعها تذكر الملك بسوء، وعندها قرر أن يمارس الظلم والجور بحق هؤلاء الرعية الذين يذكرون ملكهم بسوء وأن يؤذّبهم. وعند الصباح حين وجدوا ضرع بقرتهم فارغاً من اللبن قالت زوجة الفلاح: هذا بسبب الظلم والجور الذي يمارسه الملك بحق الرعية، فبالظلم تزول النعم! عندها تأثر الملك بهرام بهذا المشهد وندم على قراره، وعاهد نفسه ألا يحكم إلا بالعدل. انظر: فتح الله مجتبایی، شهر زیبای افلاطون وشاهی آرمانی در ایران باستان، [مدينة أفلاطون الجميلة والمملكة الطوباوية في إيران القديمة]، (طهران، انجمن فرهنگ ایران باستان)، ١٣٥٢ ش، [١٩٧٣ م]، ص ٣٠-١٢١.

(٢) - ترجمة ثرية لبيت شعري للشاعر الإيراني نظامي الكنجوي (ت: ٦٠٧ هـ). (المراجع)

(3) Ernst Hartwig Kantorowicz (1895-1963).

(4) - Ernest Kantorowichs, The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology (Princeton, N. g: Princeton UNIVERSITY PRESS, 1957) P. 46.

ولمقارنة أفكار كانتروفيتش وفوكو حول علاقة السلطة والشرعية راجع مقالة «فوكو: ميتافيزيقيا السلطة» في الكتاب الآتي:

Bernard Flynn, Political Philosophy at the Closure of Metaphysics (Newjersey: Humanities press, 1992 pp. 79- 96.

إنَّ رسائل السياسة في المرحلة الإسلامية تفتقد كلُّها إلى السمات السالفة التي تشكِّل أساس الفكر الإيراني القديم، فالملوك في تلك الرسائل لا يملكون جسداً ثنائياً، وشخصية إلهية، ولا إرادتهم ونيتهم سبب ازدهار المجتمعات أو فسادها، بل أساس المذهب الأشعري الذي أثر أيضاً في بقية المذاهب الكلامية، بل إن السلاطين، وكغيرهم أيضاً من البشر، وعلى أساس المذهب الأشعري الذي أثمر أيضاً في بقية المذاهب الكلامية، يقفون في دائرة الإرادة الإلهية ولطف الله وقهره، وتبعاً لذلك فخير الملوك وشرُّهم هو أيضاً ناجم عن إرادة الله وتقديره.

إنَّ عبارة الفصل الأول للخواجه نظام الملك [الطوسي] تبين هذا المفهوم الأساسي في كتب السياسة إذ يقول:

«يَتَخَيَّرُ اللَّهُ تَعَالَى، فِي كُلِّ عَصْرٍ وَزَمَانٍ وَاحِداً مِنْ بَيْنِ خَلْقِهِ فَيُضْفِي عَلَيْهِ فَضَائِلَ الْمَلِكِ، وَيَزَيِّنُهُ بِهَا، وَيَكُلُّ إِلَيْهِ مَصَالِحَ الْبِلَادِ وَرَاحَةَ الْعِبَادِ، وَيُوصِدُ بِهِ أَبْوَابَ الْفَسَادِ وَالْاضْطِرَابِ وَالْفِتْنَةِ، وَيَبْثُ هَيْبَتَهُ وَوَقَارَهُ فِي أَعْيُنِ الْوَرَى وَأَفئِدَتِهِمْ، لِيَقْضِيَ النَّاسَ أَيَّامَهُمْ فِي ظِلِّ عَدْلِهِ، وَيَعِيشُوا آمِنِينَ مَتَمِّينَ دَوَامَ مُلْكِهِ. فَإِذَا مَا بَدَأَ - وَالْعِيَاذُ بِاللَّهِ - عَصِيَانٍ وَاسْتَخْفَافٍ بِالشَّرِيعَةِ، أَوْ تَقْصِيرٍ فِي طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَاتِّبَاعِ أَوَامِرِهِ، وَأَرَادَ أَنْ يِعَاقِبَهُمْ وَيَجَازِيَهُمْ بِأَعْمَالِهِمْ - لَا أَرَانَا اللَّهَ مِثْلَ هَذِهِ الْأَيَّامِ وَجَبَّنا هَذَا الْإِدْبَارَ - فَإِنَّهُ تَعَالَى يَصُبُّ عَلَيْهِمْ جَامَ غَضَبِهِ وَخَذْلَانَهُ بِأَنْ يَحْرِمَهُمْ مِنْ مُلْكٍ صَالِحٍ يَخْتِطِفُهُ مِنْ بَيْنِهِمْ، فَتَشْبُ الْفِتَنُ وَتُشْرَعَ السِّیُوفُ، وَتُهْرَقَ الدِّمَاءُ، وَيَفْعَلُ الْأَقْوِيَاءُ مَا يَشَاؤُونَ إِلَى أَنْ يَهْلِكَ الْمَجْرُمُونَ وَالْعَاصُونَ جَمِيعاً فِي أَتُونِ تِلْكَ الْفِتَنِ وَنَزِيفِ الدَّمِ، وَيَخْلُو الْعَالَمُ مِنْهُمْ وَيَصْفَوُ»<sup>(١)</sup>.

وكما يبدو فإنَّ أساس التحليل السياسي لخواجه في سياسته ناميه، ليس الملك المثالي في إيران القديمة، بل هو تلك النظرية عن السلطة في المرحلة الوسطى، إذ ظهرت استناداً إلى الكلام الأشعري، ويمكن إيضاحها في داخل نظام خطابها.

في رسائل السياسة يبدو بوضوح أنَّ الملك الحسن أو الإرادة والنية الحسنة للملك ليست أساساً لظهور المحاسن، بل الأمر، كما يصرِّح خواجه، أنَّ الملك الحسن نفسه هو جزء من المحاسن، ومُظهر للمحاسن التي تنجم عن إرادة الله ومشيئته.

(١) - سير الملوك أو سياسته ناميه، السابق، ص ١١-١٢. (عن ترجمة يوسف بكار، وزارة الثقافة الأردنية، عمَّان، ٢٠١٢م، ص ٤٩).

في رسائل السياسة إنّ هذا الزمن حسن أو السلوك البشري حسن حيث يؤدي إلى تعلّق إرادة الله بوجود السلطان الحسن وليس العكس، كما ورد في الفكر الإيراني القديم. بعبارة أخرى، في رسائل السياسة يكون المجتمع حسنًا فيؤدّي إلى تعلّق إرادة الله بوجود السلطان الحسن، وبالعكس فإن المجتمع السيئ يؤدّي إلى تقدير الله بظهور الملوك السيئين.

ثمة تعارض في هذا التحليل لأسس الفكر الإيراني القديم، الذي كان يعدّ الإرادة الحسنة أو السيئة، أو بعبارة أخرى افتراء السلطان، أساس تحولات المجتمع. يقول الخواجة نظام الملوك:

«المقصود من هذا الباب هو: لأنّ الأيام الحسنة ظهرت، وانقضت الأيام السيئة، فدلّيلها هو أن الملك الصالح قد جاء وحدّ من المفسدين وصحّت آراؤه»<sup>(١)</sup>.

إنّ الخواجة [نظام الملوك] لا يقول أبدًا: «لأن الملك الصالح قد ظهر والملك الكاذب المفترى قد تنحّى، فدلّيلها أن الأيام الحسنة قد ظهرت». ولو كان الخواجة يحكم على هذا النحو فحينئذ سيكون في قلب الفكر الإيراني القديم، وذلك لأنّه في هذا الفكر، وكما أشار الدكتور طباطبائي بدقّة: «إنّ تغيّرات العالم تابعة لتغيّر فطرة الملك وليس العكس»<sup>(٢)</sup>، لكنّ الخواجة نظام الملوك على أية حال يتعد عن هذا الحكم ويبقى ثابتًا على الأسس الكلامية لتحليله السياسي.

إنّ الكلام الأشعري، وتبعًا لأسسه الخاصة في باب تقدّم الوحي على العقل، ونفي الحُسن والقبح العقليّين، ونظرية الكسب، لا شك في توصله إلى تفسيرٍ لعلاقة الإنسان بالله، إذ إن نتيجة ذلك هو ظهور رسائل السياسة من نوع مؤلفات خواجة نظام الملوك والغزالي والماوردي وآخرين.

إنّ كلام الأشعري يحمل فهمًا خاصًا عن علاقة إرادة الله بالأفعال الإنسانية، فعلى أساس ذلك تكون جميع أفعال العباد من خلق الله، ومن جملة ذلك الأعمال الحسنة والسيئة للسلطان. والإنسان في هذه الحال لا يكون له أي دور سوى الاكتساب.

(١) - نفسه، ص ٢٤١.

(٢) - سيد جواد طباطبائي، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٦٧ ش، ص ٥١.

بعبارة أخرى إن الفاعل الحقيقي لجميع الأفعال هو الله، والسلطان هو الكاسب الفعلي فحسب، فالله أوجدها في «يد هذا الإنسان».

إنَّ المقصود من الكسب هو أيضًا تعلُّق قدرة السلطان وإرادته (بوصفه عبدًا كبقية العباد) بفعل، فهو في الواقع قد قُدِّرَ ووَجِدَ من جانب الله. والواقع أنَّ الله نفسه قصد خلقها<sup>(١)</sup>. فالأثر الوحيد على إرادة السلطان وقدرته هو «أنَّ الله قد أجرى سنَّته بأنَّ يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها: الفعل الحاصل إذا أَراده العبدُ وتجرَّد له. ويُسمَّى هذا الفعل كسبًا، فيكون خلقًا من الله تعالى إبداعًا وإحداثًا، وكسبًا من العبد: حصوله تحت قدرته»<sup>(٢)</sup>.

على أيِّ حال، يبدو أنَّ تقييم رسائل السياسة، ولا سيما «سياسة نامه» للخواجة، في الارتباط والتداوم مع الكلام الأشعري، وبناء على ذلك، فالحكم على اختلافها مع الفكر الإيراني القديم هو أكثر انسجامًا مع المنطق الداخلي لهذه المؤلفات، ونظر خواجه وعمله.

إنَّ الخواجة نظام الملك، وكما عرض بعض الشارحين أحواله بصراحة «كان مسلمًا متعصبًا على المذهب الشافعي، وفي الأصول كان أشعريًا، وعييه الأساسي كان تعصُّبه الشديد الذي كان يُظهره في المذهب»<sup>(٣)</sup>.

وعن دوافع المدارس المذهبية والسياسية لخواجه إلى تأسيس المدارس النظامية يقول نور الله كسائي:

«إنَّ العوامل التي دفعت الخواجة [نظام المُلْك] إلى تأسيس المدارس المذهبية كان مردُّها إلى أصلين أساسيين هما: الاهتمام والعلاقة الخاصة لهذا الرجل المتعصب مذهبياً إلى العلوم الدينية، وثانيًا: تعصُّبه الشديد للمذهب الشافعي ونشر الطريقة الأشعرية، والذي كان هو نفسه من أتباعها المتعصِّبين لها والمتشددين فيها»<sup>(٤)</sup>.

(١) - أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، باهتمام حمودة زكي غرابة، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٣٨.

(٢) - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل، ج ١، ص ٩٧، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٨م.

(٣) - نور الله كسائي، مدارس نظاميه وتأثيرات علمي واجتماعي آن، [مدارس النظامية وتأثيراتها العلمية والاجتماعية] تهران، امير كبير، ١٣٦٣هـ.ش، [١٩٨٤م] ص ٦٦ - ٦٧.

(٤) - نفسه، ص ٧٣.

وعن أهمية افتتاح المدرسة النظامية في بغداد للخلافة العباسية وقيمتها المذهبية يقول هذا الكاتب:

«لا شك في أنَّ العاشر من ذي القعدة من سنة ٤٥٩ هـ هو أحد أهم الحوادث في التاريخ العلمي للمسلمين، ومن أعظم أيام الخلافة في بغداد، ففي هذا اليوم التاريخي تم افتتاح المدرسة النظامية في بغداد ضمن مراسم عظيمة، والتي كانت أكبر وأشهر مركز علمي في العالم الإسلامي آنذاك. وهذه الواقعة تحمل أهمية خاصة للخلافة العباسية والمجتمع السنِّي الذي بات مهددًا من قِبَل الأمراء البويهيين الشيعة وخلفاء مصر الفاطميين، فبفضل شعاع نظامية بغداد انتعشا مجددًا لدورها في تحقيق قيم أهل السنَّة وتأييد الخلافة العباسية، ولذا فليس مستغربًا أنه في ذلك اليوم الذي لا يُنسى، اندفع جميع أهالي بغداد إلى النظامية للمشاركة في تلك المراسم المهمة، واجتمعت جميع مظاهر جلال دار خلافة بغداد وعظمتها في أرجاء هذه المدرسة»<sup>(١)</sup>.

لقد عرضنا الفقرات السالفة هنا على الرغم من طولها، للتأكيد على التعلُّقات المذهبية وارتباط الجانب النظري بالعمل لدى الخواجة. لم يكتف الخواجة بهجومه على المسلمين غير المؤمنين بالكلام الأشعري، كما يبدو في سياست نامه، بل كان حادًا أيضًا تجاه أبناء مذهبه أنفسهم ممن اتخذوا المذهب الأشعري وسيلة للتعلم بالمدارس الفقهية الأخرى غير المذهب الشافعي، وفي النهاية حرمهم من ميزانية الدولة المخصصة للتعليم والتعلم، فقد أصدر أوامر تنص على أن المدارس النظامية تختص فقط باتباع المذهب الشافعي. وحول نظامية بغداد وضع الخواجة نظام الملك شروطًا وضوابط مشابهة وإلزامية التطبيق وهي: إحراز مقام المدرس في جميع المدارس النظامية مشروط بإصدار فرمان من جانب أولياء هذه المدارس والقائمين عليها. ولأنَّ نظامية بغداد كانت في حكم مؤسسة حكومية عليا، فإن صدور فرمان التدريس فيها كان في عهدة الملك أو الخليفة، بعد شخص خواجه، وأحيانًا كان فرمان الملك منوطًا أيضًا بموافقة الخليفة وتحديد مدى الصلاحية. وفي هذا الصدد كان تحقيق المدرس لشروط اتباع المذهب الشافعي من الشروط الجدِّية والواجبة<sup>(٢)</sup>.

(١) - نفسه، ص ١١٦.

(٢) - ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف، ١٣٥٧ هـ، ج ١٠ / ١٤٢.

وقد أشار ابن الجوزي إلى جزء من الرسالة الوقفية النظامية، والتي نُظِّمت من قبل الخواجة، والتي قرئت في المدرسة بتاريخ ٢٦ جمادى الآخرة سنة ٤٦٢هـ في حضور رجال الخلافة، يقول:

«وفي كتاب شرطها أنها وقف على أصحاب الشافعي أصلاً وفرعاً، وكذلك الأملاك الموقوفة عليها شرط فيها أن يكون على أصحاب الشافعي أصلاً وفرعاً، وكذلك شرط في المدرّس الذي يكون بها والواعظ الذي يعظ بها ومتولي الكتب، وشرط أن يكون فيها مقرئ القرآن، ونحوي يدرّس العربية، وفرض لكل قسطاً من الوقف، وكان يطلق ببغداد كل سنة من الصلوات مئتي كر، وثمانية عشر ألف دينار...»<sup>(١)</sup>.

إنَّ الغرض من التفاصيل السالفة ليس شرح حياة خواجه وبيان جزئيات عقائده، بل التأكيد على أن مفردات رسائل السياسة يجب ألا تُفهم عبر الفكر الإيراني القديم، بل على أساس المنظومة العقلانية في المرحلة الوسطى، وهذا التحليل، علاوة على أنه ينسجم مع حوادث الحياة والعقائد المنهجية في هذه المرحلة، يبرز نتيجتين معرفيتين:

الأولى: أنه يحرّر المحقق في الفكر السياسي في العصر الإسلامي من الاضطراب المنهجي، وسراب الأسئلة الانحرافية من نوع: كيف لفقهاء أو فلاسفة مشهورين في هذه المرحلة (مثل خواجه والغزالي والماوردي والفارابي...) أن يتحدثوا وفق منهج مؤلّفي كتب الحكمة القدماء؟ كما يقود المحقق إلى البحث والسؤال عن روابط الفكر وسلطة العصر، إذ إن هكذا علماء كانوا يتأملون في داخل شبكة من علاقاتهم.

والثانية: أنه عبر نقد العقلانية في المرحلة الوسطى، ولا سيما العناصر المزدوجة للعقل العملي (الفلسفة والفقه السياسي) في هذه المرحلة، يضع المحقق في قلب المشكلات الحالية للمجتمعات الإسلامية في بناء الحياة السياسية، ومن خلال ذلك يقودنا إلى جينالوجيا تاريخنا الحالي.

يبدو أن الطريق الوحيد للمعرفة النقدية للعقلانية السياسية المعاصرة هو النظر إلى جذر العقلانية السياسية للمسلمين وتحليل كيفية تكوينها في المرحلة الوسطى. أما المنهج الفيلولوجي كما مر معنا، فحذف هذه العقلانية. ولعل إرجاع كل

(١) - نفسه، ج ٩، ص ٦٦، الكسائي، السابق، ص ١١٤ - ١١٥.



واحدة من عناصرها الرئيسة إلى جانب من الحضارات القديمة (أشمل من إيران والروم واليونان القديمة) يؤدي إلى الإيهام والشبهة، وفي النهاية محو الاختلافات والاختلافات العقلية السياسية الإسلامية، وبعمامة عقلانية هذه الحضارة، وعلى أساس أن كل معرفة وهوية تستلزم تمايز نفسها / الآخر. فبناء على مقولة «تُعرف الأشياء بأضدادها» فإن الحكم بالتعارض ونفي الهوية عن العقل العملي للمرحلة الوسطى، لا جرم أنه سيظهر هوية اليوم على أنها ذات أساس وهمي.

إنَّ المنهج الفيلولوجي، وبسبب المعلومات القيِّمة والمفيدة التي يبرزها من خلال المقارنة، ولا سيما بين مشتركات المعرفة السياسية للمسلمين مع الحضارات السابقة للإسلام، يعدُّ نموذجاً قيِّماً جدًّا، لكن هذا المنهج، وحين يتعلق الأمر بصحة متطلباته المذكورة سابقاً، يحكم على تقسيم العلم السياسي في المرحلة الوسطى إلى ثلاثة أجزاء، ويقع في داخل تعارض مصطنع وموهوم في العلم السياسي وعلماء هذه المرحلة، إذ إن الخلاص من ذلك المقصد ليس بالأمر السهل. على سبيل المثال إن قراءة المؤلفات الأربعة للدكتور السيد جواد طباطبائي التي خصصها للفكر السياسي في إيران في العصر الإسلامي يجعلنا نستنبط هذه النتيجة بجلاء:

إن الدكتور طباطبائي في الفصل الأول من مؤلَّفه الأول، الذي هو في الواقع مقدمة نظرية على مجموعة خطة بحثه حول تاريخ الفكر السياسي في إيران، وتقليدًا لروزنتال، عمد إلى تقسيم الفكر السياسي في العصر الإسلامي إلى ثلاثة أقسام هي: الفلسفة السياسية، ورسائل السياسة، ورسائل الشريعة<sup>(١)</sup>.

وهو كما يؤكد يرى أن الفروع الثلاثة المذكورة عبارة عن «المظاهر المختلفة لتاريخ الفكر السياسي في إطار الحضارة الإيرانية في العصر الإسلامي»<sup>(٢)</sup>، إذ يوجد تباين واختلاف في «ماهيتها»:

«تحدَّثنا حتى الآن عن التباين والاختلاف المنطقي الداخلي للفلسفة السياسية والفكر السياسي... والآن ينبغي لنا مطالعة المنطق الداخلي للفكر السياسي عن قرب، وتمييز معني (سياست نامه) تمامًا كما تعنيه هذه الكلمة عن نوعها الآخر، إذ

(١) - سيد جواد طباطبائي، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، [مدخلٌ فلسفي إلى تاريخ الفكر

السياسي في إيران] السابق، ص ١٤ - ٣٣.

(٢) - نفسه، ص ٣٣.



تدون وتأسس نظرية الدولة والسلطة على أساس التفسير الظاهري للشرعية.

إن السمة الأساسية لسياسة نامه خواجه نظام الملك الطوسي كانت مراعاتها لنموذج التنظيم السياسي لإيران القديمة وتقاليد ملوك العجم، وتبعاً لذلك فإن نظرية السلطة في إيران القديمة وقعت في مركز التفسير... وخلافاً لما قيل عن «سياسة نامه» فثمة نوع آخر من المؤلفات المرتبطة بالفكر السياسي، لعله يمكن تسميته تجاوزاً باسم «شريعة نامه»... وهو يتعد عن فكر السلطة في تأسيس نظريته الخاصة، ويضع الشريعة في مركز تفسيره<sup>(١)</sup>.

إن كلام الدكتور طباطبائي هذا يبين موقفه الأساسي، في الأسس النظرية لتحليل تاريخ الفكر السياسي في العصر الإسلامي، وجميع مفرداته نُظِّمت على أساس هذا الموقف الأساسي. ولعله من البدهي أن نشاهد، ومن النظرة الأولى، هذه الأقسام الثلاثة للفكر السياسي ومكانتها المتفاوتة، لكن ما يلفت النظر ويجب بحثه جدياً أن الطباطبائي هنا اكتفى بعرض الفرضية فحسب، وما يزال في السطح. وكذلك، إنه في خطة بحثه يدور تدريجياً، ويقطع خطوات نحو أعماق الفكر في المرحلة الوسطى، فإن الغاز بحثه تتحطم بسرعة، وتضعف خطوطه المميزة، وفي النهاية تختفي.

إن الدكتور طباطبائي، أثار مباشرة في أول مؤلفاته، في المواجهة مع أخلاق الجلال لجلال الدين الدواني، هذا السؤال الملغوز: «هل جلال الدين من أصحاب الحكمة العملية أم مؤلف (سياسة نامه)؟ رسالة سياسة؟». ومن ثم يكتب:

«من وجهة نظرنا، وبالتأمل في مجموع مباحث جلال الدين الدواني، يمكن القول بجرأة إنه ليس حكيماً إشراقياً ولا من أصحاب الحكمة العملية، بل هو مؤلف رسالة سياسة (سياسة نامه)، إذ إنه في العصور الإسلامية المتأخرة، وعبر الإعراض عن أسس تأليف رسائل السياسة، وفي الجهل تجاه مبادئها، بذل جهوداً كبيرة للجمع بين رسالة السياسة (سياسة نامه) ورسالة الشريعة (شريعة نامه)، وفشل<sup>(٢)</sup>.

وهو على الرغم من كونه عن جلال الدين الدواني، فقد تخلّص من مأزق السؤال السابق عبر عرض هذه الإجابة، لكن يبدو أن هذا اللغز الذي تولّد عن التطبيق الفيولوجي الغربي عن الأفكار الإسلامية، لا يدع الكاتب يستريح لحظة، وظهر مجدّداً في مطلع كل واحد من دراساته في فكر علماء العصر الإسلامي، وفرض

(١) - نفسه، ص ٢٧.

(٢) - نفسه، ص ١٣٤.

شروطه على المؤسسات البحثية التي يتناولها.

يتناول الدكتور طباطبائي في فصل آخر تحليل الفكر السياسي للغزالي، مؤكداً فقدان الوحدة في شخصية الغزالي والشفافية في فكره، فهو على أي حال، وأمام هذا السؤال: (هل الغزالي في نهاية المطاف هو مؤلف شريعة أم سياسة؟) تحدّث عن «منحنى» تحوّل أفكار الغزالي من المثالية إلى الواقعية السياسية<sup>(١)</sup>.

وقياساً على ذلك، وحول واقع الحكمة العمليّة بعد الخواجه نصير الطوسي، يرى أنّه مع الخواجه سقطت الحكمة العمليّة في هاوية الأضداد والتناقضات الداخلية، وتدرجت مع كتاب أخلاق المحسني للواعظ الكاشفي في هاوية الوعظ. ويرى طباطبائي أنّ كتاب أخلاق المحسني لا ربط لها بتقاليد الأخلاق العقلية اليونانية، وهي في الغالب رسالة وعظية لم يؤلّفها حكيم عالم بل خطّها واعظ على دين العجائز<sup>(٢)</sup>.

يبدو أنّه بالموازاة مع اتساع دراسات الدكتور طباطبائي كانت تزداد الأسئلة والألغاز المتعلقة بمسألة تعيين حدود العلماء وفروع الفكر السياسي، وكانت تقود المؤلف من موضع الإصلاحات الموضعيّة والنموذجية نحو تغيير الطريقة المنهجية، وهو في آخر إصلاحاته الموضعية طبّقها على أفكار الماوردي نموذجاً، يقول:

«إن مؤلفات الماوردي كانت نموذجاً كاملاً لمؤلّفي رسائل الشريعة، لكن مع الأخذ بالحسبان النماذج التي ظهرت في الآونة الأخيرة وطُبعت، يجدر ألا يُعمم ما ورد عن منحنى الأفكار السياسية للغزالي على نموذج الماوردي»<sup>(٣)</sup>.

إن الدكتور طباطبائي أخيراً، وفي آخر مؤلفاته المنشورة، اضطرّ إلى تجاوز التقسيم الثلاثي للعلم السياسي في المرحلة الوسطى، الذي يشكّل الأساس النظري والمنهجي لجميع مؤلفاته، يقول:

«إن ما أوردته في كتاب (مدخل فلسفي إلى تاريخ الفكر السياسي في إيران) عن الغزالي، يجب تعميمه الآن على تاريخ الفكر السياسي في إيران كله، بل إلى حدّ

(١) - نفسه، ص ٧٣-٩٦.

(٢) - طباطبائي، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، كوير، ١٣٧٣ ش، ص ٢٦٤-٢٦٥.

(٣) - طباطبائي، ابن خلدون وعلوم اجتماعي، تهران طرح نو، ١٣٧٤، ص ٥٥.

كبير، على قسم مهم من تاريخ الفكر السياسي للعصر الإسلامي»<sup>(١)</sup>.

«إن كتابًا كثيرين في الفكر السياسي، أشمل من مؤلفي رسائل الشريعة وحتى الفلاسفة، وبغض النظر عن مؤلفي رسائل السياسة، إذ إنه وفقًا للتعريف لا وجود لأي شك حولهم، يعكسون الفكر الإيراني القديم وهم منظرّون للسلطة، على الرغم من أنه، وربما يمكن القول على نحو خاص، إذا كان ثمة تعارض بين وجهة النظر الشرعية والفكر السياسي لدى هؤلاء»<sup>(٢)</sup>.

إن معنى عبارات الدكتور طباطبائي يجب بحثها عن قرب، فهو في الواقع عبر إدخال التضاد والتعارض في الخطاب السياسي للمرحلة الوسطى من جهة أولى، وفصل رسائل السياسة في العصر الإسلامي عن طبيعتها وماهيتها التاريخية من جهة أخرى، يتوصل إلى نتائج غير مطلوبة، إذ إنه بموجبها يمكن مشاهدة الفكر السياسي للمسلمين، ليس لقيمة منطقتها الداخلي حيث العلاقة الداخلية، بل من الخارج، وقياسًا للأفكار الإيرانية القديمة مع الفارق.

والحكم الميتافيزيقي الذي ورد في السطور السابقة عن خواجه، يختلف في الأساس عن ماهية رسائل السياسة في العصور الإسلامية، ولا يحتملها.

إن تحليل الطباطبائي يمتلك مزيجًا من عناصر الباثولوجيا (علم الأمراض) الذي يعدُّ من مستلزمات التنوير الحقيقي في عالم اليوم، ويدرك وجود مرض مزمن في عقليتنا السياسية، لكن من هذه الجهة حيث إن قراءته الباثولوجية للعلم السياسي في المرحلة الوسطى، على الرغم من وجود بعض الانقطاعات، وكذلك استقراره على الأساس الفيلولوجي، إلا أنه ليس قادرًا على الفهم الداخلي للعقل السياسي لدى المسلمين؛ ولا جرم أنه يلقي ظلالًا على كثير من الأشياء، وهو من وجهة نظرنا، يبسط رؤية مبهمة عن مسار الحوادث، ولا سيما في المرحلة الوسطى من الحضارة الإسلامية. ولعل هذا كما يُظنُّ لا يمتلك أية أصالة وقيمة موازية لـ «منابع الأفكار الأصلية» في العصور الإيرانية البعيدة.

(١) - طباطبائي، خواجه نظام الملوك، السابق، ص ١٢٨.

(٢) - نفسه، ص ١٢٥.

إنَّ الفيلولوجيا، ومنذ البداية، أقبلت على تاريخ العصر الإسلامي بهدف تأطيره وإبطاله<sup>(١)</sup> ونسيانه. وهذا النسيان، كثيرًا ما كان يتم على هيئة نسج أساطير عن خواجه نظام الملك وارتباطه بـماضٍ مثالي، إذ إنه فُرض على جغرافية الفكر الإسلامي من دون مستندات<sup>(٢)</sup>.

تبعًا لما تقدّم، يمكن تقييم رسائل السياسة ليس في استقلالها بل في داخل ذلك العلم المدني الذي تأسس في المرحلة الإسلامية الوسطى، وعمل الفارابي على ترتيبه وتفسيره. بعبارة أخرى إن المنطق الداخلي لرسائل السياسة في العصر الإسلامي يعكسها نتيجةً لتأملات العقل العملي والعلم المدني في العصر الإسلامي، إذ إنه لا يمكن أبدًا الحكم على تفكيكها وانتزاعها عن أسس العقل العملي في هذه المرحلة.

إنَّ التطورات التي طرأت على رسائل السياسة تتبع تطورات العقل العملي في الحضارة الإسلامية، وربما يمكن القول إنها انعكاس للاوعي العقل العملي، وتبعًا لذلك فهي ثمرة التكامل الطبيعي للعلم السياسي.

إنَّ المشكلة التي تُعرض هنا هي أن العلم السياسي في المرحلة الوسطى، كيف، وفي أي ظروف، تحدّث عن علاقة القوى بإنتاج رسائل السياسة على نحو عام، والتفسير العميق للنصوص الإسلامية؟

إن إثارة هذا السؤال في التفسير الذي يمكن عرضه اليوم عن العقلانية السياسية في الحضارة الإسلامية، هو أمر أساسي، ويجب تناوله جدّيًا، وذلك لأن الحضارة الإسلامية، وكما هو مشهور في الإطار النظري، هي حضارة تتمحور حول العلم، وتعطي الفكر مهما كان جنسه (أشمل من العقلي والنقلي)، قداسة قد تكون أعلى من دم الشهيد، وتبعًا لذلك، فقد حظي المفكّرون والعلماء بمكانة اجتماعية وسياسية ممتازة؛ فهوّلاء، وتبعًا للعلم الذي يحملونه، كانوا يحتلّون مقامًا لا منافس لهم فيه، وكانوا يملكون «القول الفصل» في المنازعات الاجتماعية والسياسية.

إن المجتمع الإسلامي يعني فقط بكلام العلماء، ويمنح هؤلاء حق القول بجرأة إن ما يقولونه صحيح؛ فالأحكام السياسية لا يمكن لأي شخص أن يظهرها، كما أن القيم لدى هؤلاء وفعاليتهم وقدرتهم على الحكم، وبعمامة وجودهم وحبّتهم

(1) – deconstruction

(2) – محمد رضا نيكفر، در ضرورت تهافت دیگر، ماهنامه نگاه نو، تهران، مرداد ۱۳۷۴ ش، [۱۹۹۵] ص ۱۴۱.

بوصفها أحكامًا سياسية صحيحة لا يمكن فصلها عن شخص فيلسوف أو فقيه، إذ إنها قامت على أساس ثقافي ولهم الحق بإصدارها، ولأحكامهم سلطة في السيطرة على الإرادات السياسية المختلفة.

في إبان هذه الظروف لمكانة العلم والعلماء في الحضارة الإسلامية، فإنه من الأمور الأساسية إجراء تقييم نقدي لذلك النوع من المعرفة والأحكام السياسية الجدية التي ظهرت في المرحلة الوسطى، وحفظت بدقة، وكذلك لطائفة التفسير الموجودة حولها.

هذا العلم، وعلى الرغم من تأليفه وتناوله في المرحلة الوسطى، يبدو أن واقعيته التاريخية ومؤلفاته قد نُسيت. تبعًا لذلك فاليوم، وأكثر من أي وقت آخر، ثمة ضرورة لتحديد علاقته مع السمات العامة للعلم السياسي في المرحلة الوسطى من جهة أولى، وكذلك علاقة ذلك العلم بالنصوص الدينية من جهة أخرى.

إن الحضارة الإسلامية في المرحلة الوسطى قامت بإنجاز وتربية أعقد منظومة علمية، وأظرف وأقوى بناء للسلطة، لكن هذا القسم العلمي، وهذا النوع من السلطة ماذا صنع منّا؟ وماذا فهم علماء المجتمعات الإسلامية عن علاقتهما؟

إن عرض هذه المسائل على الرغم من كونه ممكنًا لم يتوصّل إلى جواب دقيق، لكنّه على أية حال يظلُّ الهاجس الأصلي لهذا البحث.

في تتمة هذا الفصل سنسعى إلى عرض آراء العلماء المسلمين عن مكانة العلم، والعلاقة بين العلم السياسي والسلطة، ومن ثمّ سنخصّص القسمين الآتين من هذا البحث لتفصيل ماهية العلم والسلطة في المرحلة الوسطى من الحضارة الإسلامية.

## ٢- أصالة المعرفة وتقدّمها على السلطة:

إنّ الحضارة الإسلامية من الناحية النظرية، هي حضارة تقوم على العلم، ولا سيما "العلم العملي"، والواقع أنه حين نتأمل سلسلة مراتب القيم في المجتمع الإسلامي فإننا نلاحظ أن العلم، ومن دون أي منافس، يتربّع في المقام الأول، وتبعًا لذلك فالمعرفة لا ترتبط بالسلطة السياسية وتلازمها فحسب، بل إنها فُهمت على أنها أساس السلطة والشرعية، وذات أصالة؛ فالحكومة الإسلامية في ميدان العقيدة

والفكر، هي سلطة علم وعلماء بهدف الاستنباط الصحيح لأحكام الدين وتطبيقها في المجتمع.

بناءً على ذلك، فالعلم أو المعرفة شرط أساس للحاكم في الحضارة الإسلامية، إذ تُجمع على ذلك المذاهب الإسلامية المختلفة، وتتفق في رؤيتها تجاهه.

يَعُدُّ الفارابي المعرفة والحكمة من خصائل الرئيس الأول أو حاكم المدينة الفاضلة، وكذلك خلفائه، فهم علماء ومحافظو الشرائع والتقاليد التي وضعت من قِبَل الرؤساء الأوائل وتاريخ المدينة<sup>(١)</sup>.

وبياناً لهذه المسألة يقول الخواجة نصير الدين الطوسي:

«في تقدير الحكام ثمة حاجة إلى شخص يمتاز عن الآخرين بالتأييد الإلهي كي يتيسَّر له تكميلهم، وهذا الشخص كان يُسمَّى في كلام القدماء ملكاً بشكل مطلق، وأحكامه تسمَّى صناعة الملك، وفي عبارات المحدثين هو إمام، وفعله إمامة...»<sup>(٢)</sup>. ومظهره كان عبارة عن جمع أربعة أمور هي:

الأول هو الحكمة، وهي غاية جميع الغايات، والثاني هو التعقل التام الذي كان يؤدِّي إلى الغاية، والثالث هو جودة الإقناع والتخيل، والذي كان من شروط التكميل، والرابع هو قوة الجهاد والذي هو من شروط الدفع والدَّبِّ، ورئاسته يسمونها رئاسة الحكمة<sup>(٣)</sup>.

إنَّ تعريف الخواجة نصير الطوسي هذا لخصائل الرئيس الأول أو حاكم المدينة الفاضلة طَبَّقَهُ على ميدان كلام الشيعة أيضاً، وعبر تعريفه للإمام المعصوم بأنه إنسان يمتلك الرئاسة بالأصالة والعامة في أمور الدين والدنيا، يقول حول علم الإمام:

«وثاني خصائص الإمام امتلاك العلم الضروري في قيادة المجتمع أشمل من العلوم الدينية والدنيوية، من قبيل العلوم الشرعية والسياسة والآداب والتقاليد ودفع الخصم وغير ذلك، لأن الإمام من دون هذه العلوم لا يقدر على القيام بالأمور والوظائف»<sup>(٤)</sup>.

(١) - أبو نصر فارابي، اندیشه های مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، طهوری، ۱۳۶۸، ص ۲۶۲ - ۲۷۵.

(٢) - خواجه نصیر طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹ ش، ص ۲۵۳.

(٣) - نفسه، ص ۲۸۶ - ۲۸۷.

(٤) - خواجه نصیر طوسی، رسالت امامت، به کوشش محمد تقی دانش پڑوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵ ش، ص ۲۱، ۱۵.

إنَّ الخواجة، واقتفاء بالمعلم الثاني، يعدُّ طريق العقل والشرع واحدًا، وهو لا يقبل التفرُّق والاختلاف في هاتين الرئاستين، ولهذا فهو يسمِّي رئاسة المدينة الفاضلة، وبالتوافق مع أهل الشريعة باسم "الإمامة"، إذ إن الهدف منها تكميل الخلق، وضرورتها نيل السعادة<sup>(١)</sup>.

وهو طبقًا لاجتماع العلم أو انفصاله عن بقية الشروط الحاكمة على المجتمع، إذ يُعدُّ أهمها هو التعقل والقدرة على الخطابة والإقناع، والقدرة على الجهاد، يقسّم "الرئاسة العظمى" في المدينة الفاضلة إلى أربعة أنواع هي:

١ - مُلْك مُطْلَق أو رئاسة الحكومة.

٢ - رئاسة الأفاضل.

٣ - رئاسة السنّة.

٤ - رئاسة أصحاب السنّة.

إنَّ هذا التقسيم الرباعي الذي قام به خواجه لأنواع "الرئاسة العظمى" في المدينة الفاضلة، هو تقريبًا متماثل مع تحولات السلطة السياسية في المرحلة الوسطى، ومن ثَمَّ استمرَّ أيضًا في الأفكار السياسية الشيعيّة والسنّيّة.

إنَّ الغرض من هذا التقسيم هو تأكيد خواجه أهمية العلم (العقلي / النقلی) في التصدي، ومشروعية السلطة السياسية، وتبعًا لاجتماع العلم مع بقية الشروط الأساسية الحاكمة في المجتمع الإسلامي أو اختلافه عنها، يمكن تصوُّر أنواع الرئاسات؛ ويبدو أن خواجه ومع مفهومَي "رئاسة السنّة" و "رئاسة أصحاب السنّة" يسعى إلى إيضاح الوضعية الخاصة لترتيب القوى التي كانت قد ظهرت في الحضارة الإسلامية؛ ففي الدولة الإسلامية، وبعد وفاة النبي "صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ" تَمَّت تجربة مرحلة من الحكم والخلافة، فهي من حيث اجتماع الشروط أو تفرُّقها قُسِّمَتْ نوعين من الخلافة الواقعية والاسميّة.

في الخلافة الواقعية والتي سُمِّيت برئاسة السنة لدى خواجه، ثمة شخص واحد في غياب الشارع المعصوم، وباعتبار العلم والتعقل وقوة البيان وقوة الجهاد التي يمتلكها تصدَّى لرئاسة المجتمع الإسلامي.

(١) - خواجه، اخلاق ناصري، ص ٣٠٠ - ٣٠١.



إِنَّ الْعِلْمَ فِي هَذَا حَاكِمٌ شَرْطٌ مَهْمٌّ، وَكَانَ فَقَهَاءُ أَهْلِ السُّنَّةِ يَنْبُهُونَ عَلَى ذَلِكَ دَائِمًا. إِنَّ الْفَقِيهَ الْحَنْبَلِيَّ ابْنَ الْفَرَّاءِ (٥٨٤هـ) فِي تَحْلِيلِهِ لَشُرُوطِ الْخَلِيفَةِ عَدَّ جَمِيعَ شُرُوطِ الْقَاضِي، وَمِنْ جَمَلَتِهَا الْعِلْمَ، مِنْ مَسْتَلْزَمَاتِ مَنْصِبِ الْخَلِيفَةِ<sup>(١)</sup>. كَمَا أَنَّ الْفَقِيهَ الشَّافِعِيَّ أَبَا الْحَسَنِ الْمَاورِدِيَّ أوردَ فِي مَقْدَمَةِ كِتَابِهِ الْمَعْرُوفِ الْأَحْكَامُ السُّلْطَانِيَّةُ مَا يَلِي:

«فَإِنَّ اللَّهَ جَلَّتْ قَدْرَتُهُ نَدَبَ لِلْأَمَّةِ زَعِيمًا خَلَفَ بِهِ النُّبُوَّةَ، وَحَاطَ بِهِ الْمَلَّةُ، وَفَوَّضَ إِلَيْهِ السِّيَاسَةَ، لِيَصْدُرَ التَّدْبِيرُ عَنْ دِينٍ مَشْرُوعٍ، وَتَجْتَمَعَ الْكَلِمَةُ عَلَى رَأْيٍ مُتَّبَعٍ، فَكَانَتِ الْإِمَامَةُ أَصْلًا عَلَيْهِ اسْتَقَرَّتْ قَوَاعِدُ الْمَلَةِ، وَانْتَضَمَتْ بِهِ مَصَالِحُ الْأَمَّةِ، حَتَّى اسْتَثْبَتَتْ بِهَا الْأُمُورُ الْعَامَّةُ، وَصَدَرَتْ عَنْهَا الْوَلَايَاتُ الْخَاصَّةُ، فَلَزِمَ تَقْدِيمُ حُكْمِهَا عَلَى كُلِّ حُكْمٍ سُلْطَانِيٍّ»<sup>(٢)</sup>.

وَيَرَى الْمَاورِدِيَّ أَنَّ «الْإِمَامَةَ مِنَ الْحُقُوقِ الْعَامَّةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى وَحُقُوقِ الْإِنْسَانِ لَا يَجُوزُ صَرْفُ مَنْ اسْتَقَرَّتْ فِيهِ إِذَا كَانَ عَلَى صِفَةٍ فَلَمْ يَفْتَقِرْ تَقْلِيدُ مُسْتَحَقِّهَا مَعَ تَمَيُّزِهِ إِلَى عَقْدٍ مُسْتَثْبَتٍ لَهُ»<sup>(٣)</sup>. وَمِنْ الشُّرُوطِ الْمَعْتَبَرَةِ فِي أَهْلِ الْإِمَامَةِ: «الْعِلْمُ الْمُؤَدِّي إِلَى الْجَهْدِ فِي النِّوَازِلِ وَالْأَحْكَامِ»<sup>(٤)</sup>. بَلْ إِنَّ الْمَاورِدِيَّ فِي وَزَارَةِ التَّفْوِيزِ وَهِيَ «أَنْ يَسْتَوَازِرَ الْإِمَامُ مَنْ يُفَوِّضُ إِلَيْهِ تَدْبِيرَ الْأُمُورِ بِرَأْيِهِ، وَإِمْضَاءَهَا عَلَى اجْتِهَادِهِ»، وَالَّتِي كَانَتْ فِي الْإِصْطِلَاحِ السِّيَاسِيِّ لِلْمَرْحَلَةِ الْوَسْطَى أَدَاةً لِمَنْحِ الشَّرْعِيَّةِ لِلْأَمْرَاءِ وَالسُّلَاطِينِ، الَّذِينَ اسْتَوْلَوْا عَلَى الْحُكْمِ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ مِيلِ الْخَلِيفَةِ، وَاعْتِمَادًا عَلَى الْقُوَّةِ الْعَسْكَرِيَّةِ. يَعُدُّ الْعِلْمُ شَرْطًا أَسَاسِيًّا. وَوَقْفًا لِلْمَاورِدِيَّ فِي وَزَارَةِ التَّفْوِيزِ تَكُونُ جَمِيعُ شُرُوطِ الْإِمَامَةِ وَاجِبَةً إِلَّا النِّسْبَ الْقُرَشِيَّ<sup>(٥)</sup>.

أَكَّدَ بَيْنَ فَقَهَاءِ الشَّيْعَةِ أَيْضًا تَأْكِيدًا فَاقَ تَأْكِيدَ أَهْلِ السُّنَّةِ عَلَى مَكَانَةِ الْعِلْمِ فِي الْحَيَاةِ السِّيَاسِيَّةِ، وَعَلَى نَحْوِ عَامٍ يُمْكِنُ مَشَاهِدَةُ ثَلَاثَةِ تَيَارَاتٍ كَبِيرَةٍ فِي الْفَقْهِ السِّيَاسِيِّ الشَّيْعِيِّ فِي فِتْرَةِ الْغَيْبَةِ، هِيَ:

(١) - الْقَاضِي أَبُو يَعْلَى مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْفَرَّاءُ، الْأَحْكَامُ السُّلْطَانِيَّةُ، بَيْرُوت، دَارُ الْفِكْرِ، ١٩٩٤، ص ١٢.  
(٢) - أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَاورِدِيَّ، الْأَحْكَامُ السُّلْطَانِيَّةُ وَالْوَلَايَاتُ الدِّينِيَّةُ، قَم، دَفْتَرُ تَبْلِيغَاتِ إِسْلَامِي، ص ٣.  
(٣) - نَفْسُهُ، ص ٨.  
(٤) - نَفْسُهُ، ص ٦.  
(٥) - نَفْسُهُ، ص ٢٢.



أولاً: الأفكار المرتبطة بالتقية والانتظار، والتي تتجنب الخوض في أي شكل من الأعمال السلطانية.

ثانياً: الأفكار المعطوفة على ولاية الفقيه.

وثالثاً: الأفكار المرتبطة بولاية الأمة، والتي نمت في العقود الأخيرة.

إنَّ نظرية ولاية الفقيه تقوم أساساً على دور العلم في مزاولة السلطة ومشروعيتها في إبان الغيبة. إنَّ الشَّيْخ المفيد (ت: ٤١٣ هـ) الذي كان يعيش تقريباً في أوائل الغيبة الكبرى، وضمن تأكيده على تفويض الولاية لفقهاء الشيعة (وقد فوّضوا النظر إلى فقهاء شيعتهم في الإمكان) تحدّث عن أهمية العلم والتركيز عليه للتصدّي للولاية، يقول: «ومن لم يصلح للولاية عليّ الناس لجهل بالأحكام، أو عجز عن القيام بما يسند إليه من أمور الناس، فلا يحلّ له التعرّض لذلك والتكلّف له، فإن تكلفه فهو عاصٍ غير مأذون له من جهة صاحب الأمر الذي إليه الولايات. ومهما فعله في تلك الولاية فإنه مأخوذ به، محاسب عليه، ومطالب فيه بما جناه، إلا أن يتفق له عفو من الله تعالى، وصفح عما ارتكبه من الخلاف له، وغفران لما أتاه»<sup>(١)</sup>.

كما أنَّ أبا الصلاح الحلبي (٣٧٤-٤٤٧ هـ)، معاصر الشَّيْخ المفيد أيضاً، تحدّث عن قيمة العلم في صحّة الحاكم وشرعيته؛ فهو يعدُّ العلم الشرط الأول في نيابة الإمام (ع) في الأمور العامة للشيعة في فترة الغيبة، ومن دون ذلك تكون جميع تصرفاته غير مشروعة وتستحقّ العقاب<sup>(٢)</sup>.

ومن الفقهاء الآخرين في المرحلة الوسطى يمكن الإشارة إلى الشَّيْخ الطوسي (٤٦٠ هـ)، وسلار (٤٦٣ هـ)، وابن براج الطرابلسي (٤٨١ هـ)، والقطب الراوندي (٥٧٣ هـ)، الذين أكدوا وبعبارات مختلفة على دور العلم في شرعية الحكومة، وعدوا العلم معيار تقسيم الحكومات في مرحلة الغيبة إلى شرعية وغير شرعية، أو وفقاً للمصطلح الفقهي سلطان عادل وسلطان جائر.

إنَّ فكرة أصالة العلم وقيام السلطة السياسية على ذلك، بوصفه تياراً فكرياً أساسياً وقوياً في الفقه الشيعي، ما يزال قائماً، وأدى في القرون الأخيرة على نحو تدريجي إلى نقاط مستقلة تحت عنوان "ولاية الفقهاء".

(١) - الشَّيْخ المفيد، المقنعة، قم، انتشارات إسلامي، ص ٨١٠-٨١٢.

(٢) - ابن الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، أصفهان، مكتب أمير المؤمنين، ص ٤٢١-٤٢٧.

عَدَّ الشَّيْخُ جَعْفَرُ كَاشِفُ الْغَطَاءِ؛ الْفَقِيهَ الْمَشْهُورَ فِي الْعَصْرِ الْقَاجَارِي (١١٥٤- ١٢٢٧/١٢٢٨ هـ) «الْعِلْمُ» أَحَدَ الْعَوَامِلِ الْمَوْجِدَةِ لـ«الْوَلَايَةِ» وَالسُّلْطَةِ الشَّرْعِيَّةِ. وَوَضَعَهُ أَيْضًا إِلَى جَوَارِ عَنَاصِرٍ مِنْ قَبِيلِ «النَّبَوَّةِ» وَ«الإِمَامَةِ». وَ«الْعِلْمُ» فِي نَظَرِهِ هُوَ مِنْ جُمْلَةِ الْعَنَاصِرِ الَّتِي تُشَكِّلُ أَسَاسَ السُّلْطَةِ وَالْوَلَايَةِ. وَالْوَاقِعُ أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ، وَكَمَا مَرَّرَهُ كَثِيرٌ مِنْ عُلَمَاءِ الشَّيْعَةِ، لَكِنْ أَهَمِيَّةُ شَيْخِ الْمُجْتَهِدِينَ تَكْمُنُ فِي أَنَّهُ تَنَاوَلَ هَذَا الْأَمْرَ لِأَوَّلِ مَرَّةٍ بِالْبَحْثِ بِوَصْفِهِ سَوْأً لَا فَحْشًا.

إِنَّ الشَّيْخَ جَعْفَرَ عِنْدَ الْبَحْثِ عَنْ «الْمَوْضُوعِ الْكَلْبِيِّ لِلْوَلَايَةِ» أَشْمَلَ مِنْ وِلَايَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَامٌ، وَالْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَ...، فَإِنَّهُ يُؤَسِّسُ لـ«أَصْلِ» مُهِمٍّ، وَالَّذِي يَفْتَحُ بَابًا لِلدِّرَاسَاتِ الْفَقْهِيَّةِ الْجَدِيدَةِ عَنْ «عِلَاقَةِ الْعِلْمِ وَالسُّلْطَةِ السِّيَاسِيَّةِ».

يَقُولُ كَاشِفُ الْغَطَاءِ وَتَحْتَ عَنَوَانِ الْبَحْثِ ٣٩ مِنْ كِتَابِ كَشْفِ الْغَطَاءِ: «الْأَصْلُ أَلَّا يَكُونَ لِأَحَدٍ بَعْدَ اللَّهِ تَعَالَى سُلْطَانٌ عَلَى أَحَدٍ؛ لِتَسَاوِيهِمْ فِي الْعِبَادَةِ. وَلَيْسَ لِأَحَدٍ مِنَ الْعَبِيدِ تَسَلُّطٌ عَلَى أَمْثَالِهِ، بَلْ لَيْسَ لِغَيْرِ الْمَالِكِ مُطْلَقًا سُلْطَانٌ عَلَى مَمْلُوكٍ مِنْ دُونِ إِذْنِ مَالِكِهِ. فَمَنْ أَعَارَهُ السُّلْطَانَةُ فِي نَبَوَّةٍ أَوْ إِمَامَةٍ أَوْ عِلْمٍ، أَوْ عِلَاقَةٍ نَسَبٍ أَوْ مُصَاهَرَةٍ، أَوْ تَوَسُّطٍ عَقْدٍ أَوْ إِيقَاعٍ أَوْ حِيَازَةٍ أَوْ إِرْثٍ أَوْ نَحْوِهَا، كَانَ لَهُ ذَلِكَ، وَإِلَّا فَلَا»<sup>(١)</sup>.

كَمَا يَضِيفُ كَاشِفُ الْغَطَاءِ فِي الْأَصْلِ ٤٢ مِنْ كِتَابِ كَشْفِ الْغَطَاءِ: «وَمَنْ تَثَبَّتَ لَهُ وَِلَايَةٌ فَلَا بَدَّ فِيهَا مِنَ الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْمُرُودِ الْمُتَيَقِّنِ وَالشُّرُوطِ الْمَقْرَّرَةِ. وَالْمُتَيَقِّنُ مِنْ وَِلَايَةِ الْأَئِمَّةِ الطَّاهِرِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَالْأَوْصِيَاءِ وَالْمُحْتَسِبِينَ مَا كَانَتْ مَنْوُطَةً بِالْمَصْلَحَةِ كَالْوَكَلَاءِ»<sup>(٢)</sup>.

إِنَّ الْأَصْلَ التَّأْسِيسِيَّ لِكَاشِفِ الْغَطَاءِ هُوَ فِي الْوَاقِعِ أَصْلٌ عَقْلِيٌّ وَأَوَّلِيٌّ لـ«عَدَمِ السُّلْطَةِ»، وَيَنْبَغِي لِمُسْتَشْنِيَاتِهِ أَنْ تَقَاسَ بِالْمَعْيَارِ الْاِسْتِدْلَالِيِّ الْفَقْهِيِّ، وَعَبْرَ الْاِسْتِنَادِ عَلَى دَلِيلٍ / أَدْلَةٍ، وَحُدُودِ دَلَالَتِهَا تُخْرَجُ حَالًا أَوْ أَحْوَالًا مِنْ شَمُولِ الْأَصْلِ الْأَوَّلِيِّ لِعَدَمِ السُّلْطَةِ.

وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الشَّيْخَ جَعْفَرَ لَا يُكْمِلُ نَتَائِجَ بَحْثِهِ، وَرَبْمَا لِهَذَا السَّبَبِ حَيْثُ كَانَ فِي مَقَامِ بَيَانِ «الْأَصْلِ»، عَقْدٌ مُجْمَلًا، لَكِنْ تُثَارُ أَسْئَلَةٌ كَثِيرَةٌ ضَمْنِيًّا وَمُنَظَقِيًّا؛ مَا

(١) - الشَّيْخُ جَعْفَرُ كَاشِفُ الْغَطَاءِ، كَشَفَ الْغَطَاءَ عَنْ مُبْهَمَاتِ شَرِيعَةِ الْعَرَاءِ، أَصْفَهَانَ، اِنْتِشَارَاتِ مَهْدَوِي، ص ٣٧.

(٢) - نَفْسُهُ، ص ٣٨.

المقصود بالعلم والمعرفة؟ وأي علم يؤدّي إلى الولاية والسلطة السياسية؟ ولماذا كان هذا وبأي دليل؟ وهل الولاية قائمة على علم يملك نفوذاً بسعة دائرة النبوة والإمامة؟ وما حدود ولاية النبي صَلَّى الله عليه وآله سلّم والإمام المعصوم عليه السّلام، وما العلاقة التي يملكها مع الولاية القائمة على العلم؟ ولماذا يجب مساواة العلم الملازم للسلطة مع علم الفقه؟ وكيف يجب تقسيم حدود ولاية الفقهاء وكيفيتها؟ وغير ذلك.

على أيّ حال، وعلى الرغم من أن كاشف الغطاء لم يعرض إيضاحات وافية عن "الولاية القائمة على العلم" لكن رؤيته تجاه العلم والسلطة في مرحلة الغياب تدلّ على إبداع وابتكار خاص، فهو، وخلافاً لقدماء الشيعة والسنة، حطم بداهةً تلازم العلم والسلطة، وأثار أسئلة وتحريات عن أدلة أصالتها تجاه السلطة السياسية، وأصبح سبباً جعل العلماء بعده يشرعون بتدوين أبحاث مهمّة وواسعة تقريباً في هذا الباب.

لكن، وعلى الرغم من هذا التحوّل والدراسات المرافقة له، ثمة أسئلة موجودة الآن في أذهاننا جميعاً عن "الفقه والحياة السياسية" تدلّ على أن البحث في علاقات السلطة والمعرفة في العلم الإسلامي لا يفتقد إلى جدية الطرح فحسب، بل إنه ما يزال في مرحلة التشكل.

إنّ العلم، علاوة على نظريات ولاية الفقهاء في الفكر الشيعي، ونظرية الخلافة في الفقه السني، حظي بعناية في نموذج آخر من علاقة القوى أيضاً، إذ لم تجتمع شروط الحكّام (العلم، والخطابة، والقدرة على الجهاد) في نفر واحد، وتفرّقت.

وتفرّقت هذه الوضعية التي عبّر عنها خواجه نصير باسم "رئاسة أصحاب السنة" تشير إلى تحولات مهمّة، والتي ظهرت في مرحلة الخلافة الرسمية للعباسيين، وفي النتيجة ظهر تطوّر الأمراء والسلاطين "والمتمغلب بالسيف"، وحصلت المعرفة والسلطة في أشخاص متفرّقين.

بدأ عصر من الحكومة الإسلامية، على الرغم من أنه كان ظاهرياً يؤدّي إلى سلطة وولاية ثنائية للعلماء والسلاطين، ولكنه في الواقع تنحّى العلماء لمصلحة قوّة السلطان.

إنَّ أبا حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) وعبر التنبُّه لهذه العلاقة التي كانت موجودة بين السلطة والمعرفة، وطبعاً بين الملوك والعلماء، عرَّف السياسة والحديث عن أنواعها. وفي أثناء إيضاح مراحل السياسة وضع فرقاً أساسياً بين أوضاع عصره وبين ماضي الحكومة الإسلامية، حيث إنَّ خواجه نصير من بعده أسماه بـ "رئاسة السُّنة"، أي التفاوت بين مرحلة تاريخية، حيث إنه تبعاً للتعريف كانت شروط الإمامة مجموعة في شخص واحد، ومرحلة أخرى، حيث إنَّ هذه الشروط قد تفرَّقت وتبدَّلت إلى عُرِف متداول في عصر الغزالي.

ويرى الغزالي أن «أشرف أصول الصناعات هي السياسات إذ لا قوام للعالم إلا بها»<sup>(١)</sup>.

وحينئذٍ يعمد في كتابه ميزان العمل وفاتحة العلوم إلى بيان المراتب الأربعة للسياسة، إذ إنَّ قطب الدين الشيرازي (ت: ٧١٠ هـ) أورد عبارات الغزالي نفسها في كتابه المعروف درّة التاج، التي يقول فيها:

«اعلم أن السياسة استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة، وهي أربعة أضرب: الأول: سياسة الأنبياء، وحكمهم على الخاصة والعامة، في ظاهرهم، وباطنهم. والثاني: الخلفاء، والولاة، والسلاطين، وحكمهم على العامة، والخاصة جميعاً، لكن على ظاهرهم، لا على باطنهم. والثالث: العلماء والحكماء، وحكمهم على باطن الخواص فقط. والرابع: الوعاظ والفقهاء، وحكمهم على باطن العامة فقط. فأشرف هذه السياسات الأربع، بعد النبوة: إفادة العلم وتهذيب نفوس الناس»<sup>(٢)</sup>.

وعلى الرغم من أن الغزالي أورد سياسة الأنبياء إلى جوار سياسة الملوك والخلفاء والعلماء والوعاظ، ومع الأخذ بالعلم الخلفية الاعتقادية للمسلمين تجاه النبي "صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ"، فمع قليل من الدقّة، يتبيّن أن سياسة الأنبياء تختلف أساساً عن الأقسام الثلاثة الأخرى للسياسة، إذ تشكّلت بعد ختم

(١) - إمام محمد غزالي، ميزان العمل، تصحيح سليمان دنيا، ترجمه على أكبر كسمايي، تهران، سروش، ١٣٧٣ ش، ص ١١٦.

(٢) - قطب الدين الشيرازي، درة التاج، تصحيح محمود مشكوة، تهران، حكمت، ١٣٦٩، القسم الأول، ص ١٣١، والغزالي، ميزان العمل، السابق، ص ١١٦-١١٧.

الغزالي، فاتحة العلوم، نقلاً عن: سيد جواد طباطبائي، درآمدی فلسفی، السابق، ص ٨٨.

النبوة، وفي الأطر الثلاثة السالفة.

طبقاً لإجماع المسلمين، والتي لم يشكَّ في ذلك حتى الآن سوى بضعة كُتَّاب<sup>(١)</sup>، فإن النبي "صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ"، وبحكم نبوّته، قد أودع للمجتمع مناصب الرسالة والتبليغ الثلاثة وهي: القضاء والسلطة والحكومة<sup>(٢)</sup>.

هذه الوحدة بين المناصب الثلاثة حُفِظَتْ مدّة بعد وفاة النبي "صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ" في خلافة المدينة، لكن بالتدريج، ولا سيما في عصر الغزالي، تم تفكيكها كاملاً عن بعضها، وتبعاً لذلك فإن السياسة والرئاسة في عصر الغزالي، وكما يوضح خواجه نصير الدين الطوسي، ليست برئاسة النبوة والحكمة ولا برئاسة السنّة (مثل خلفاء المدينة)، بل كانت رئاسة أصحاب السنّة، إذ توزّعت مناصب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بينهم وانتشرت.

تبعاً لذلك، فإن الوعاظ أيضاً عارفون بفن الخطابة والإقناع، ومبلّغوا العلم الذي تم استنبط وولّد عبر علماء الدين، لذا أشار الغزالي في بعض مؤلفاته إلى أقسام السياسة الثلاثة بتعابير ثنائية الدين والدنيا. وتبعاً له فإن "الدين والسلطان توأمان، والدين أسُّ والسلطان حارس، وما لا أسَّ له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع"<sup>(٣)</sup>.

إن نظرية السياسة عند الغزالي، وكما أشار الدكتور طباطبائي، تقوم على أساس أن الحياة ومقاصد الخلق مجموع في الدين والدنيا، ولا يستقرُّ نظام الدين سوى عن طريق نظام الدنيا، أما الغزالي فيضيف مباشرة أن انتظام أمر الدنيا لا يحصل سوى بأعمال الناس، وصلاح أعمال الناس لا يُضَمَّن سوى بعيار العلم أو تقليد العلماء<sup>(٤)</sup>.

إنَّ الغزالي، واستناداً إلى هذا التحليل عن العلاقة بين العلم والسلطة، يعدُّ سياسة العلماء أشرف أنواع السياسة بعد سياسة العلماء، لأنه من الطبيعي أن انحرافات المجتمع لا تتم إلا بسيف قهر الحاكم، ولم يكن لورثة الأنبياء القدرة على التصرّف في ظاهر الناس عبر الإلزام والمنع، في مرحلة كان الغزالي يعيها تماماً. أما سياسة

(١) - علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة وثائق بقلم محمد عمارة، بيروت، مؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢. وقد نشر عبد الرزاق هذه الرسالة في القاهرة سنة ١٩٢٦، وأثار موجة من المباحث الكلامية والسياسية، إذ فصل المناصب السياسية للنبي ﷺ عن نبوته.

(٢) - الإمام الخميني، الرسائل، قم، مكتب اسماعيلي، ١٤١١هـ، "رسالة لا ضرر ولا ضرار"، ص ٥٠-٥٣.

(٣) - الإمام محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، نشر الجندي، ١٩٨٦، ص ١٩٩.

(٤) - الغزالي، ميزان العمل، السابق، ص ٥٠-٥١.

الخلفاء والملوك والسلاطين فيمكن لها القيام بالتنظيم الواقعي للأمر حين تقوم على معيار علم العلماء، إذ إن علم الفقه هو غالباً يقوم وفق هذا المنظور<sup>(١)</sup>.

إنَّ الغزالي، وعبر تذكير السلطان السلجوقي بهذا الموضوع، ألَّف له كتاب نصيحة الملوك يخاطبه قائلاً:

”وأصول العدل والإنصاف عشرة: الأصل الأول من ذلك هو أن تعرف أولاً قدر الولاية وتعلم خطرها، فإن الولاية نعمة من نعم الله عز وجل، من قام بحقها نال من السعادة ما لا نهاية له ولا سعادة بعده، ومن قصّر عن النهوض بحقها حصل في شقاوة لا شقاوة بعدها إلا الكفر بالله تعالى... أيها السلطان خطر الولاية عظيم، وخطبها جسيم، والشرح في ذلك طويل، ولا يسلم الوالي إلا بمقارنة عملاء الدين ليعلموه طرق العدل ويسهلوا عليه خطر هذا الأمر، والله الموفق“<sup>(٢)</sup>.

إن أفكار الغزالي عن أقسام السياسة ومراتبها، بالتوازي مع تحوُّل الحكومة الإسلامية نحو السلطات القائمة على القوة والهيمنة، شاعت وانتشرت وحظيت بعناية علماء الشيعة أيضاً، وتبعاً لذلك فإن الأساس النظري المزدوج، وفي الوقت نفسه، تعاون السلاطين والعلماء الذي كان قد تأسس عبر الغزالي، أضحى أساس علاقة المعرفة والسلطة، على الأقل في قسم أساسي من الفكر السياسي الشيعي في مرحلة الغيبة.

إنَّ السيّد جعفر الكشفي (١١٩١ - ١٢٦٧هـ)، ومع الاحتفاظ بالتقسيم الرباعي للخواجه الطوسي لأنواع الرئاسة في المدينة الفاضلة، وكذلك أقسام السياسة في فكر الغزالي، يقيم عناصر تحليله السياسي في كتابي «تحفة الملوك»<sup>(٣)</sup> و «ميزان الملوك» على تلفيق الأساسين السابقين وبسطهما.

يعتقد الكشفي أنَّ كلا الركنين؛ السيف والقلم، قد اجتمعا في الإمام عليه السلام؛ فهو عبر الإشارة إلى تقسيم خواجه نصير الدين حيث إن الحكماء قد أسموا هذا القسم من الرئاسة الذي اجتمعت جميع أركانه في شخص واحد، بـ «رئاسة

(١) - نفسه، ص ٥٣.

(٢) - إمام محمد غزالي، نصيحة الملوك، تصحيح جلال الدين همائي، تهران، نشر هما، ١٣٦٧، ص ٣٠١-٣٠٣.

(٣) - «ميزان الملوك» نسخة خطية بالفارسية. وُفِرَغَ من تدوين هذا الكتاب في آخر يوم من عام ١٢٤٦م (١٨٣١م)، ولا يحمل ترقيم صفحات.

الحكومة»، عمد إلى تحليل أسباب افتراق ركني السيف والعلم في مرحلة الغيبة، ونتائج ذلك، يقول:

«يجب أن يجتمع ركنان في كل شخص، حيث هو نائبه أيضًا، ولكن لأن العلماء والمجتهدين، وبسبب معارضة السلاطين لهم، وانتقال أمر المعارضة إلى الفتنة والهرج والمرج، فإنهم يتخلّون عن السطة وأساس السيف، والسلاطين أيضًا، وبسبب ميلهم في أول الأمر من السلطة نحو السفلية والسلطة الدنيوية الخاصة، حيث هو تنظيم أمر العالم فقط، فإنهم يكفون عن تحصيل علم الدين وأوضاع الرسول، والاكتفاء بعلم النظام فقط، ولا جرم أن أمر النيابة قد انقسم فيما بين العلماء والسلاطين. وفي بعض الأزمنة تم التوافق والتعاون فيما بينهم، وعملوا في السياسة وتدير الرعية عن طريق التعاون والشاركة التي يسميها الحكماء «رئاسة الأفاضل». وفي بعض الأزمنة الأخرى يختلفون ويفترقون، ولهذا السبب فإن الدين والملك اللذين يجب أن يكونا توءمين ومرتبطين معًا، تفرّقا.

إنّ علم العلماء وجهد المجتهدين، ولأسباب غير عسكرية، بات كاسدًا ليس رائجًا. كما أن سلطنة السلاطين، وبسبب انفصالها عن إقامة الدين وسنن الشريعة، باتت سلطة دنيوية، واختل أمر السياسة والنيابة كما يبدو، وكلا النوعين سقطا من منصب النيابة كما كان يجب أن يكون»<sup>(١)</sup>.

إن السيد جعفر الكشفي في ذيل التحفة الثانية من تحفة الملوك، وقبل الفقرة السالفة بقليل، يؤكد على أن المجتهدين والسلاطين يملكان منصبًا هو منصب الإمامة الذي انتقل عن طريق نيابة الإمام، ويشتمل على كلا الركنين، إذ إنه وفق مصطلح المسلمين يقال للأول «الدين»، وللثاني «ملك» السلطان<sup>(٢)</sup>.

إن الكشفي كالغزالي، وفي التفاضل بين هذين، يرى أن مرتبة العلماء مقدّمة، وتبعًا لذلك، فإنه يصرّ على تقدّم العلم على السلطة في الفكر الإسلامي، وله رؤية خاصة عن العلم والسلطة، فالإشارة إليها ستكون مفيدة من حيث وجهة النظر التي نتقصّها في هذا البحث، فهو في ميزان الملوك يقول:

(١) - عبد الوهاب فراتي، زندگی وگزیده اندیشه سیاسی کشفی در تحفة الملوك، فصلنامه علوم سیاسی مؤسسه آموزش عالی باقر العلوم، ش ١٢، پائیز ١٣٧٤ ش، ص ١٧٢ - ١٧٣.

(٢) - نفسه، ص ٢ - ١٧١، وكذلك: محسن كديور، نظريه هاي دولت در فقه شيعه، تهران، نشر ني، ١٣٧٦، ص ٧٢ - ٧٣.



«اعلم أن العلماء بحسب الرتبة، ففي المرتبة الأولى يكونون من جانب الله، وخلافتهم أقدم وأعظم من جميع أنواع الخلافة، لأن سائر الخلافات الأخرى جميعها من باب العمل، ومرتبة العمل تكون بعد العلم، ومرتبة العلم قبل العمل، لكن وبحسب الوجود الخارجي إفادة المنافع وثمرات العلم، فهم في المرتبة الثالثة من الخلافة، حيث تكون بعد الوزارة والسلطنة، لأن نشر العلم ورواجه يتحقق بالسيف والسلطنة؛ ومثاله كمثال البذرة والشجرة، فالبذرة، بحسب الرتبة وحقيقة الذاتية، مقدّمة على الشجرة، ومن دونها فإن فرضية تحقق الشجرة أمر محال، ولكن بحسب الوجود الخارجي والنشر والسعة والكثرة ومنافعها، فإنها متأخرة عن الشجرة، ومن دون الشجرة فإن فرضية النشر والكثرة ومنافعها أمر محال»<sup>(١)</sup>. إذاً فدرجة خلافة صاحب العلم ومرتبته أعلى وأرفع<sup>(٢)</sup> من جميع أنواع الخلافة وأرباب الأعمال والسلاطين والعبّاد والزهاد والمجاهدين، ومن أي شخص كان. فمرتبته بعد مرتبة الأنبياء، ولا يوجد مرتبة أرفع من تلك المرتبة<sup>(٣)</sup>.

إن الفقرة السالفة، وعلى الرغم من طولها، أوردناها للتأكيد على التفسير الخاص لتقدّم العلم على السلطة في أذهان العلماء المسلمين، وكذلك على استمرار أفكار الغزالي وتأثيرها، وبعمامة تأملات الحكمة العملية للمرحلة الوسطى في فكر اللاحقين وعملهم.

إنّ معظم العلماء المسلمين يعدّون العلم من الصفات الذاتية للنفس الإنسانية<sup>(٤)</sup>، ولا يتردّدون أبداً في «بداية كشفه» عن الواقع والخارج<sup>(٥)</sup>. ويقول الغزالي:

«اعلم أن شرف العقل من حيث كونه مظنة العلم والحكمة وآلة له، ولكن نفس الإنسان معدن للعلم والحكمة، ومنبع لها، وهي مركوزة فيها بالقوة في أول الفطرة، لا بالفعل، كالنار في الحجر والماء في الأرض والنخل في النواة. ولا بد من سعي في إبرازه بالفعل، كما لا بد من سعي في حفر الآبار لخروج الماء. ولكن كما أن من الماء ما يجري من غير فعل بشري، ومنه ما هو كامن محتاج في استنباطه إلى

(١) - سيد جعفر دارابی كشفی، میزان الملوك والطوائف، به كوشش عبدالوهاب فراتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۴۳.

(٢) - نفسه، ص ۱۴۴.

(٣) - نفسه، ص ۱۵۷.

(٤) - الغزالي، تهافت الفلاسفة، ترجمة على أصغر حليبي، تهران، زوار، ۱۳۶۳، ص ۲۷۸ و ۲۵۳.

(٥) - محمد رضا اللواني، المعرفة والنفس والألوهية في الفلسفة الإسلامية، بيروت، الساقی، ۱۹۹۴، ص ۴۵ - ۴۶.



حفر وتعبد، ومنه ما يحتاج فيه إلى تعب قليل، كذلك العلم في النفوس البشرية، فمنه ما يخرج إلى الفعل من القوة بغير تعلم بشري، كحال الأنبياء عليهم السلام، فإن علومهم تظهر من جهة الملاء الأعلى، من غير واسطة بشريٍّ، ومنه ما يطول الجهد فيه كأحوال العامة من الناس، لا سيما ذوو البلادة الذين كبر سنهم في الغفلة والجهل، ولم يتعلموا زمن الصبا، ومنه ما يكفي فيه السعي القليل، كحال الأذكياء من الصبيان<sup>(١)</sup>.

إن هذا الفهم لمنبع العلم وأخلاقه في الحضارة الإسلامية وأصالته وعلاقته بالسلطة السياسية، على الرغم من الأهمية الكبيرة التي يحظى بها في فهم التقاليد السياسية للمسلمين، ما يزال بعيداً عن الاهتمام، وتبعاً لذلك فإن معناه ومكان جانبيه تجاه السلطة ليس واضحاً تماماً.

كيف يمكن الحكم على التقدم الذاتي للعلم، وفي الوقت نفسه التأخر في وجوده الخارجي تجاه السلطة السياسية؟ إن التأمل الأولي فيما مرَّ يجعلنا نرتب عقائد المسلمين سالفی الذكر في توالي المسائل على النحو الآتي:

الله ← "تبشير وتحذير" الوحي عن طريق النبي (ص) ← وجوب العلم  
الله ← السلطة السياسية ← الحياة الفردية والاجتماعية للمؤمنين

لكن هذا التصوير هو فقط جزء من فكر هؤلاء المفكرين عن العلاقة بين المعرفة والسلطة، ولا يمكن أن يكون تفسيراً لوجهة نظر الغزالي والكشفي عن رفعة سياسة العلماء على سياسة الخلفاء والملوك والحكام، لكن الغزالي نفسه، وكذلك صاحب درّة التاج الذي اقتفى به، أورد أن سياسة الملوك والخلفاء في المرتبة الثانية بعد الأنبياء، ومن ثم ذكر سياسة العلماء في المرتبة الثالثة.

إن السيد جعفر الكشفي، ومن أجل إيضاح هذه المسألة في الفكر الإسلامي (أي علاقة العلم بالسلطة ومن ثم العلم) يؤكد على أن العلم تبعاً للحقيقة الذاتية مقدّم على السلطة، ولكن وبحسب الوجود الخارجي (الإفادة بالمنافع والثمرات) هو في المرتبة الثالثة، ومتأخر عن السلطة.

(١) - الغزالي، ميزان العمل، السابق، ص ١٢٠.

إنه يفكر على نحو أن رواج العلم يكون بالسيف والسلطة، ومثال ذلك كالبذرة والشجرة، حيث إنه يستحيل تحقُّق شجرة السلطة من دون بذرة العلم، وكذلك من دون شجرة السلطة لا يتم تنمية العلم ونشره<sup>(١)</sup>.

لكن ما معنى هذا الكلام؟ وقياسًا عليه كيف يمكننا أن نفهم بدقة خطاب الغزالي: "المُلك والدين (يساوي العلم) توأمان؛ فالدين أصل والسلطان حارس وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع"<sup>(٢)</sup>.

يمكن القول إنَّ السلطة (كالبذرة والشجرة، أو الجذر والساق) قائمة بالقوة في العلم، وكثرة العلم بالفعل تتأتى من شجرة السلطة والمُلك.

إنَّ علم الحال والحاضر في السلطة، والسلطة ضرورية ولا غنى عنها بالنسبة إلى العلم، والعلم والسلطة لا يملك أيُّ منهما رابطة مؤسسية تجاه الآخر، بل إن كل واحد من هذين الشرطين ضروري لتشكيل الآخر.

إنَّ بذرة العلم في المرحلة الوسطى حيثما تُزرع تُنبِت تلك السلطة التي نمت في الحضارة الإسلامية في تلك المرحلة، وبالعكس، حيثما كانت تُزرع شجرة السلطة في تلك المرحلة فإنها كانت تثمر ذلك العلم الذي كان قد تأسس في الحضارة الإسلامية.

إنَّ السلطة والعلم في المرحلة الوسطى ليسا متماثلين معًا، كالشجرة والبذرة والثمرة التي لا يمكن عدّها واحدة، لكنّها في شروط خاصة قابلة للتبدُّل والتحوُّل تجاه بعضها الآخر، وفي دائرة الإنتاج المتقابل يغدّي بعضها بعضًا على نحو أنه كلما حُذِف واحد من الاثنين من الدائرة السابقة فإن الآخر يفسد ويسقط بالضرورة.

إنَّ السلطة في المرحلة الوسطى تعهّدت ماكينة النظم والحياة في المجتمع الإسلامي، وبالتماثل معها، كان العلم في المرحلة الأولى ينظّم ميتافيزيق هذه المرحلة، وإن الحضارة الإسلامية توقّفت حين أصيب بالعجز أحدهما، الأمر الذي قاد الآخر إلى هاوية الانحطاط والسلوك، وبعامّة انقطعت سلسلة حياتهما. هذا النوع من الرابطة الداخلية بين المعرفة والسلطة في الفكر والحضارة

(١) - الكشفى، ميزان الملوك، السابق، ص ١٤٣.

(٢) - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، الربع الأول، كتاب العلم، ص ١٧.

الإسلامية، والذي سيأتي تفصيله في الفصل الثاني، يمكن مقارنته تمامًا بتأملات فوكو في هذا الباب، فهو في مقاله نيتشه، وعلم الأنساب، والتاريخ، يكتب:

«يجب أن نقبل... أن السلطة والعلم يتضمن أحدهما الآخر على نحو مباشر، ولا يوجد أية سلطة من دون تشكيل حوزة من العلم المرتبط بها، وفي الوقت نفسه لا يوجد أي علم أيضًا بحيث لا يتضمن علاقات مع السلطة أو يصنعها.

تبعًا لذلك فإن علاقات السلطة/العلم، يجب ألا تحلل على أساس الفاعل المعرفي الخالي من نظام السلطة أو غير الخالي، بل على العكس، فإن فاعل العلم وموضوعات العلم يجب التعامل معها بوصفها الآثار والنتائج المختلفة لهذه المضامين المتقابلة بين السلطة والعلم، وتغيير أشكالها التاريخية. وعلى نحو مختصر يمكن القول إن فاعلية العلم ليست في توليد مجموعة من العلم بحيث يكون مفيدًا لحال السلطة أو مقاومة لها، بل السلطة/المعرفة، والمنازعات التي تتأتى من داخلها، والعناصر المشكّلة لها، تعيّن الأشكال والحوزات الممكنة للعلم والمعرفة»<sup>(١)</sup>.

استنادًا إلى هذه العلاقة بين السلطة والعلم أورد الغزالي في معرض تأكيده تقدّم العلم، أورد ذكر سياسة الخلفاء والملوك قبل سياسة العلماء، حيث قال:

«إن نظام الدين لا يحصل إلا بـ«إمام مطاع»، لأنّ «السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعًا، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه»<sup>(٢)</sup>.

(١) هوبرت دريفوس وپل رابينو، ميشل فوكو: فراسوى ساختگرایى وهرمنیوتیک، ترجمه حسین بشیریه،

تهران، نشر نى، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۱۷-۲۱۸.

(٢) - الإمام محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، السابق، ص ۱۹۸-۱۹۹.

والواقع أن موقف الغزالي هذا في تعظيم العلم وتشريفه وتقديره على العمل، هو سمة خاصة بالعلوم النظرية، إذ إنه من الممكن أن يفيد في العمل تصادفًا وليس قصدًا، ولكن العلم السياسي حيث علم الفقه في نظر الغزالي على هذا النحو، وتفتقد الحكمة العملية بعامة إلى هكذا شرف، ومن حيث الرتبة هو أيضًا متأخر عن العلم، وتبعًا لذلك عن السلطة.

إن الغزالي في إطار الحكمة العملية، يعدُّ جميع المستويات أكثر أهمية من النظرية، والنظرية في الفقه المدني ليست تابعة للفعل فحسب بل إنها تشكل أحد العناصر المهمة، حيث إنه بواسطتها تُبرز الأفعال المؤسسة في ميدان قدرة العمل إذ يرى الغزالي «ومن العمل العلم العملي أعني ما يعرف به كيفيته، فإن العلم العملي ليس بأشرف من العمل، بل هو دونه، فإن مراد له دون العلم الذي يراد منه المعلوم، كالعلم بالله وملائكته وكتبه ورسله والعلم بالنفس وصفاتها. والعلم بملكوته السموات والأرض وغيره. فهذه العلوم نظرية، وليست بعملية وإن كان قد ينتفع بها في العمل، على سبيل العرض، لا على سبيل القصد»<sup>(١)</sup>.

يُميز الغزالي صراحة بين العلم النظري والعلم العملي، ومن ثمَّ يقيِّم علاقة العمل مع العلم العلمي في إطار استقلاله الذاتي. وإن الحكمة العملية ومن جملة ذلك العلم السياسي، تتعامل مع الأعمال الخاصة والقابلة للتغيير، وليس مع المسائل العامة والخالدة. وهذا النوع من الحكمة، علاوة على المعرفة، يستلزم التجربة أيضًا، ولهذا فإن العلماء المسلمين يعدُّون العُرف، وكذلك بناء العقلاء، قاعدة لكثير من الأحكام الفقهية. والغزالي، مثل غادامر، يعدُّ الحكمة النظرية والعملية نوعين مختلفين عن الفكر<sup>(٢)</sup>. يقول الغزالي:

«وأما الحكمة العملية فهي المنسوبة إلى القوة العقلية، وقد عرفتَ فيما سبق، أن للنفس قوتين: إحداهما تلي جهة فوق، وهي التي بها تتلقى حقائق العلوم الكلية الضرورية والنظرية من الملائكة الأعلى، وهي العلوم اليقينية الصادقة أزلاً وأبدًا، لا تختلف باختلاف الأعصار والأمم، كالعلم بالله تعالى وصفاته وملائكته وكتبه ورسله، وأضاف خلقه في العالم. بل من جملة العلم أن النفي والإثبات لا يصدقان

(١) - الإمام محمد الغزالي، ميزان العمل، السابق، ص ٥٠ - ٥١، ٥٣.

(٢) - ديوي كوزنز هوي، حلقه انتقادي، ترجمه مراد فرهاد پور، (تهران، انتشارات گیل وروشنگران)، ١٣٧١، ص ١٥٠ - ١٥١.

على شيء واحد في حال واحدة، وكذلك العلوم الحقيقية. فهذه العلوم هي الحكمة الحقيقية. والقوة الثانية هي التي تلي جهة تحت، أعني جهة البدن وتديره وسياسته، وبها تدرك النفس الخيرات في الأعمال وتسمى العقل العملي، وبها يسوس قوى نفسه ويسوس أهل بلده ومنزله، واسم الحكمة لها من وجه كالمجاز لأن معلوماتها كالزيتق تتقلب ولا تثبت»<sup>(١)</sup>.

والواقع أن الحكمة العملية تتضمن نوعاً من الفهم العملي، ولا تُختزل في باب التعقل الخالص، أو بتعبير الغزالي الحقائق اليقينية الأزليّة، ولا تقبل الانفصال عن نفس العمل. تبعاً لذلك فإن خطوات العمل تقود بالضرورة أدوات العلم العملي، حيث تتشكل في داخلها الحكمة العملية.

وعلى الرغم من أن الغزالي لا يوضح أكثر، لكن يمكن الاستنباط من تصريحاته هذه أنه يرى العلاقة بين العمل والمعرفة العملية على نحو أنها تُظهر انعكاس الأولوية النظرية تجاه العمل.

إن تغيّر العمل وتبدّله عبر العصور والأمم المختلفة يفتح آفاقاً مختلفة أمام الحكمة العملية، وبمعيار أن كل «أفق انتظار» يُبدي زاوية نظر، إذ يهيئ شروط الإمكان والموانع الخاصة للحكمة العملية في كل أمة وعصر.

إن الغزالي الذي كان نفسه من أركان نظامية بغداد، ويعدّ الفقه علماً مدنيّاً/ سياسيّاً في المجتمع الإسلامي، يرى أن السلطة السياسية ضرورة للنظام والأمان، وذلك لأن حاجة السلاطين إلى القانون جعلتهم يقيمون المدارس الفقهية ومؤسسات الفقه وينشرونها<sup>(٢)</sup>.

إن اقتصار المدارس النظامية على الفقه الشافعي ونشر هذا المذهب، يدل على الشروط المتاحة وقيود الفقه ومجموعة الحكمة العملية في المرحلة الوسطى.

إن هذا التحليل للعلاقة بين الفقه والسياسة يمتلك قرابة أكبر مع أفكار جوزيف روز<sup>(٣)</sup> عن العلم والسلطة؛ فهو في كتاب المعرفة والسلطة؛ نحو فلسفة سياسية

(١) - الغزالي، السابق، ص ٧٥، ٧٦.

(٢) - الغزالي، إحياء علوم الدين، السابق، وانظر أيضاً: عبد الكريم سروش، قصه ارباب معرفت، تهران، صراط، ١٣٧٣، ص ٤١-٤٢.

(3) - Josef Rouse

للعلم، يعرض أصليين أساسيين: الأول هو أن العلوم لا يجب النظر إليها بمثابة شبكة من النظريات والعقائد أو الأحكام، بل بمثابة طبيعة للأعمال وخلفية لها. ولو نُظر إلى العلوم على هذا النحو فإنه حينئذ سيكون الأصل الثاني جديرًا بالظهور، حيث إن العلوم في أساسها نشاطات وعمل سياسي. مع هذا القيد أن «السياسي» بمعنى الفطرة البناء للفهم الذاتي<sup>(١)</sup> للإنسان، وكذلك في إطار العمل والردود الممكنة.

كما أن المصطلح السياسي ينبغي لنا أن نفهمه كعلاقات السلطة، إذ إنه مرّ من داخل هذه العلوم، وله تأثير قوي في بقية أعمالنا وأسسنا، وفي النهاية فهمنا للنفس<sup>(٢)</sup>.

على أيّ حال، إن هكذا تفسير لعلاقة السلطة/المعرفة، إذ عرضنا عناصرها ومفرداتها في مؤلفات الغزالي والكشفي، تتعد بوضوح عن فكر أصالة المعرفة واستقلال المعرفة والسلطة التي كانت غالبية في فكر الحضارة الإسلامية، وتظهر تناسبًا أكبر مع وجهات النظر الأخرى التي تؤكد على «تقدّم السلطة على المعرفة». في السطور الآتية سنتناول على نحو مجمل بعض الأفكار المتمائلة تجاه وجهة النظر الثانية في الفكر الإسلامي.

### ٣- تقدّم السلطة على المعرفة

على الرغم من العقيدة الشائعة في الحضارة الإسلامية عن أصالة المعرفة، أو على الأقل الاستقلال وثنائية المعرفة والسلطة، وتبعًا لذلك التأكيد على الهوية المستقلة للعلماء في مواجهة السلطة، فمشاهدة الحكمة العملية في الفكر والمجتمع الإسلامي تدل على أن نمو هذه الفروع العلمية واتساعها لا ينفصل أبدًا عن مسألة أعمال السلطة.

إنّ تولد الحكمة العملية للمسلمين، ولا سيما المعرفة السياسية التي تمت مرة واحدة فقط في المرحلة الوسطى، أنجزت مع استقرار وسائل السلطة. بعبارة أخرى،

(1) – self – understanding

(2) – Josef Rouse, Knowledge and power: Toward a Polyical philosophy of science ( Ithaca: Cornell University Press, 1987) p. XI and, p. 15.

نقلًا عن:

Robert. P. Crease, "Science as Foundation" in: Questioning Foundation, ed by: H.J. Silverman (London: Routledge press, 1993) pp. 44– 60.

على الرغم من أنه يمكن العثور على نظريات في الفقه المدني أو الفلسفة العملية، حيث تكون مستقلة عن السلطة، لكن على نحو عام، إن السلوك والمعرفة العملية للمسلمين من لحظة<sup>(١)</sup> محددة فيما يليها أضحي مسألةً يمنح تحليلها معارف مفيدة حول مكانة السلطة.

يجب التأكيد على أن الحكمة العملية في المرحلة الوسطى لا تقدم أساس فهمها وخلفية إدراكها. وإن نظرياتها لا يمكن أن توضح أبدًا سبب شيوع نوع خاص من المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى واستمراره، وسبب امتلاك موضوعات الفواعل المعرفية مفاهيمها واستراتيجياتها الخاصة واستمرار امتلاكها، كما أن هذا النوع من النظريات لا يمكنه إيضاح إطار الأسس التي نمت في داخلها الحكمة العملية، وتبعًا لذلك المعرفة السياسية للمسلمين، ومن ثم زالت.

وعلى الرغم من ذلك فإن بحث أساس هذه العلوم وجزئياتها يمكن أن يلقي شعاعًا على بعض الزوايا غير المضيئة للوقائع الجارية في المجتمعات الإسلامية<sup>(٢)</sup>.

إنَّ أبا حامد الغزالي، وجعفر الكشفي الأكثر صراحة منه، يتباعد في هذا الفكر الشائع من أن السلطة والمعرفة يتقابلان معًا، فهذان، وخلافًا للمشهور، لا يقبلان بأن السلطة لا تعجز عن خلق المعرفة فحسب بل أصولًا تعمل على سحق المعرفة، وبالعكس، مع الاعتماد على تمثيل البذرة والشجرة، أو الجذر والساق، فهما يدركان الجانب الخلاق والمُبدع للسلطة.

وفي هذا الفكر تكون السلطة من جنس المعرفة، وفي دائرة حياتها الخاصة تعمل على توليد العلم ونشره، وفي هذه الدائرة يؤدي فساد كل واحد وآفاته إلى إعادة خلق النتائج غير المرغوب بها في إطارَي السلطة والمعرفة.

إنَّ مساعي هذين العالمين وتململهما في إطارَي السلطة والمعرفة يدلُّ على اضطرابهما الأساسي تجاه هذه المسألة. وعلى الرغم من ذلك فالعلماء المشار إليهم لا يقدمون إيضاحات عن الوجه الخلاق والمُبدع للسلطة، لكن "جوزيف روز" يكتب على هذا المنوال، يقول:

(١) - momentum

(٢) - هيوبرت دريفوس وويل راينو، ميشل فوكو: فراسوى ساختگرایى وهرمنیوتیک، السابق، ص ١٩٩ - ٢٠١.



«إنَّ علاقات السلطة التي تفتح فضاءً من العمل والخطوات العملية، في الوقت نفسه، هي العلاقات الكاشفة للحقيقة أيضاً. إننا في منهج العمل في العالم، نكشف ما هو مناسب ولائق (من الحقيقة). إن العالم شيء بعيد عن متناول اليد، ولا يمكن أن تطاله نظرياتنا ومشاهداتنا. هو ذلك الشيء الذي يبدو في أعمالنا وتجاربنا، وموازة مع مساعيها للعمل فيه، يقاوم أو يساعد. وإن التحقيق العلمي، في امتداد بقية الأشياء التي نفعلها، يغيّر العالم، ومناهجه قادرة على إبراز نفسه وإظهارها.

نحن نتعلّم المعرفة، لكن ليس بوصفها موضوعات ومضامين، إذ تعيد لنا عرض الأشياء السابقة لنا (والمستقلّة عنا)، بل بمثابة العامل الوسيط في الفهم واغتنام الإمكانيات التي نتمكن من خلالها من كشف النفس.

إنَّ إيضاح المعرفة عبر التلاعب<sup>(1)</sup> لا ينكر معرفة ذلك (الشيء أو الحقيقة الخارجية) بمعرفة كيفية (العمل)، هذه العقيدة العامة، التي تساعد العلم في الكشف عن العالم المحيط وبيانه<sup>(2)</sup>.

إنَّ نتيجة هذه المقدمات أنه في مقام العمل ثمة دور أساسي مرتبط بالإرادة، والعقل والمعرفة لا يملكان عملاً آخر سوى واسطة تكون في خدمة الإرادة. وفي هذا التيار الفكري كان العقل تابعاً للفكر، والإرادة أيضاً تعدّ تعبيراً عن الحياة والمعيشة.

هذا النوع الفكري الذي يظهر منهجاً خاصاً للفكر، وقد أشرنا إلى أحد أوجهه في السطور السابقة، كان موجوداً بين العلماء المسلمين، ولكنه لم يُدَوَّن على صورة نظام منسجم ومنظّم. والواقع أن هذا الفكر الذي هو نفسه تابع للسؤال الأصلي للجبر والاختيار في الحضارة الإسلامية، يمتاز بتعقيد خاص قلّما حظي بالعناية من وجهة نظر الفكر السياسي. وإن بعض العلماء يرون أن الذي يرجّح الإرادة هو صفة وأمر ذاتي، ومن جهة أخرى ثمة مَنْ يعدّ العقل والعلم تابعين للإرادة، وربط بين المعرفة والحاجات البشرية.

تبعاً لذلك فهذه المسألة؛ هل المعرفة مقدّمة على الإرادة أم أن الإرادة تنظّم المعرفة؟ هي من جملة المسائل التي أظهرت على الدوام آثارها بين العلماء

(1) – manipulation

(2) – Josef Rouse op. Cit, pp. 24 – 25. Silverman op. Cit, p. 50.



المسلمين<sup>(١)</sup>.

من بين علماء المرحلة الوسطى كان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) ممن يرى أن العقل والمعرفة متصلان بالحاجة البشرية، وقد عدَّ العقل تابعًا للسلطة والقدرة، ورأى أن المعرفة نتيجة للعقلانية. ومعنى هذا الكلام أنه، وكما لاحظنا في فكر الكشفى، حين تغيب القدرة والاستطاعة فإن فاعلية العقل تختفي، ويتلاشى أساس المعرفة. واستنادًا إلى تحليل أبو زيد للجاحظ يقول الدكتور ديناني:

«إن الجاحظ من جهة أولى عدَّ المعارف كلها ضرورية، ومن جهة أخرى يرى أن وجود العقل قائم على السلطة والقدرة. وهو يرى أن امتياز الإنسان على سائر الحيوانات يقتصر فقط على قدرته واستطاعته، وعدَّ وجود العقل قائمًا على السلطة والاستطاعة، فحيثما وجدت الاستطاعة تحقق العقل وحصلت المعرفة.

إنَّ العقل تابع للقدرة، والمعرفة تعدُّ نتيجة للعقل، وتبعًا لذلك يمكن القول إن الاستطاعة كانت أساس وجود العقل، والعقل أيضًا يعدُّ منبع المعرفة»<sup>(٢)</sup>.

إنَّ الجاحظ بوصفه متكلمًا معتزليًا، يمتلك مذاقًا عقليًا وروحًا علمية، لكن الشك هو من خصائصه العقلية، فقد خصَّص صفحات كثيرة من مؤلفاته للتشكيك في المشهورات العلمية في عصره، وهو في جهوده العلميَّة يلفت الاهتمام إلى أخطاء الحواس، وعبر الاعتماد على حجة العقل يرى أنه قلَّمَا أمكن الاعتماد على مشاهدات البصر.

وفقًا للجاحظ فإنه في عالم العلم تشابكت الأساطير مع العلم، وفي النظريات العلمية امتزج الحق مع الباطل والصدق مع الكذب، وفسدت.

إن العقل وسيلة الجدل بهدف الوضوح والدقة في النظريات، وكذلك تسلُّق مركب البيان والبلاغة من أجل الدفاع عن النفس والهوية الدينية والفكرية لدى قوم ما. تبعًا لذلك فكتاب «الحيوان» للجاحظ هو أهمُّ علامة ومظهر للمناظرات الجدلية بين الفرق والمذاهب، ولا سيما القوميتين العربية والفارسية.

والواقع أن المناظرات الكلامية في عصر الجاحظ التي انتظمت حول مدار الحيوان، لها معنى خاص ودلالات سياسية. وإن المناظرات حول الحيوان ترتبط

(١) - ديناني، ما جرى فكر فلسفى، ص ٧٦-٨٣.

(٢) - نفسه، ص ٧٩.

على نحو وثيق بالشعور الديني والهوية القومية للبشر، وكان يُحلل بعيداً عن عقائد تلك المرحلة ونظرياتها حول الحيوانات وعقائد الناس، وتبعاً لذلك، فالحياة الدينية والعقلية في هذا العصر في ارتباطها بعلاقات القوميات والمذاهب، كانت تشهد التهاًباً خاصاً، إذ إن فكر الجاحظ عن السلطة والمعرفة يدل على هذا النوع من روابط السلطة<sup>(١)</sup>.

إنَّ أفكارَ الجاحظ عن ماهية المعرفة، ولا سيما علاقة الإرادة والسلطة والمعرفة، لها عمق وإبداع خاص، وقد كان عالماً حكيماً، ومؤسساً، ولكن ظل مجهولاً لقرون عدّة مثل كثير من أبناء العصر الذهبي للحضارة الإسلامية.

وعلى الرغم من ظهور شخصيته مجدّداً، ولم يمرّ سوى القليل على ذلك، كان هذا قادراً على إبراز اسم الجاحظ وتألق أفكاره. ولعل الاستناد إلى البحوث القليلة التي أنجزت حتى الآن عن الجاحظ لا يكفي لمعرفة مكانته في عالم المعرفة، ومجموعة العلوم السياسية في الإسلام، والتقييم الصحيح لطبيعة فكره. تبعاً لذلك فإنّ إشاراتنا في هذا المجال تستند إلى مؤلفاته القليلة المتاحة حتى الآن عن الجاحظ<sup>(٢)</sup>.

وللجاحظ مشرب خاص في باب العلم، فهو أكثر قرباً من أيّ متكلم آخر إلى الفلاسفة الطبيعيين، وهو لا يؤمن بأي منبع مستقلّ وخالد للعلم، إذ يكون كامناً في نفس الإنسان ويكتسب باختياره، عن طريق التعليم أو التذكر، بل يعد العلم من الطباع، ففي حين أنه لا ينشأ عن إرادة الإنسان فإنه يعدّ فعل الشخص العارف. وفي هذا الأمر يتفق مع ثمامة بن الأشرس (ت ٢١٣هـ)؛ المتكلم المعتزلي المعروف، إذ إن الناس لا يفعلون شيئاً سوى الإرادة<sup>(٣)</sup>.

إنَّ الجاحظ على نحو عام قبل أفكار ثمامة عن أصالة الإرادة، وسخر ذلك في تحليله عن علاقة العلم والإرادة المرتبطة بالحاجات الحياتية للإنسان.

وقد أورد البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق تبياناً لوجهتي نظر الجاحظ وثمامة،

(١) - صموئيل عبد الشهيد، الروح العلمية عند الجاحظ (في كتاب الحيوان)، بيروت، دار الكتاب، ١٩٧٥، ص ٣٩-٥٢.

(٢) - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ؛ الرسائل الكلامية، تحقيق علي أبو ملح، بيروت، الهلال، ١٩٨٧.

(٣) - أبو القاسم الكعبي البلخي (ت ٣١٠) في تلخيص أفكار الجاحظ، يقول عن ذلك: "ومما تفرد به القول إن المعرفة طباع، وهي مع ذلك فعل للعارف، وليست باختيار له، وهو يوافق ثمامة في أنه لا فعل للعباد على الحقيقة إلا الإرادة". دبناني، السابق، ص ٨١.

يقول: "إن الجاحظ يذهب إلى أشياء قال بها ثمامة في أن لا فعل للإنسان إلا الإرادة، وأن سائر الأفعال تُنسب إلى العباد، على معنى أنها وقعت منهم طباعاً، وأنها وجبت بإرادتهم"<sup>(١)</sup>.

لعلَّ مؤلفات الجاحظ عن الإرادة والمعرفة قد حظيت بالعناية أوَّل مرَّة من قِبَل المستشرق الفرنسي شارل بلا<sup>(٢)</sup>، فقد أورد هذا المستشرق ذكر مؤلفات الجاحظ الأربعة في هذا الباب، وهي: كتاب المعارف، وكتاب المعرفة، وكتاب المسائل، وكتاب مسائل المعرفة، حيث إنَّ أيًّا منها لم يرد في مجموعة مؤلفات الجاحظ التي نُشرت حتَّى الآن، واستنادنا هنا هو رسالة للجاحظ عنوانها المسائل والجوابات في المعرفة، والتي أُعدَّت وصدرت في مجموعة من رسائله عبر علي أبو ملحم<sup>(٣)</sup>.

يعرض الجاحظ في هذه الرسالة وجهة نظره حول المعرفة في مقابل نظريتين مختلفتين للمعتزلة اشتهرتا في القرن الثالث وهما: الأولى: أفكار بشر بن المعتمر (ت ٢٠٣) الذي يعد العلم نوعاً اكتسابياً وغير اضطراري، والثانية: هي أفكار إبراهيم النظام (ت ٢٣١هـ) أستاذ الجاحظ، الذي قسَّم العلوم إلى قسمين؛ نظري وغير نظري، وكان يعدُّ القسم الأول اكتسابياً، بينما يعدُّ الثاني ضرورياً أو اضطراريّاً.

لقد كان الجاحظ، وخلافاً لهذين الفكرين، يعدُّ جميع العلوم، النظري منها أو الاستدلالي أو غير ذلك، علوماً اضطراريةً في الأساس، ومقصوده من العلم الاضطراري عدم مداخلة الإرادة في معرفة الأشياء والأفعال.

إنَّ العلمَ في فكر الجاحظ تجربة غير قصدية وغير واعية، حيث تتأبَّى من انسجام تجربة الإنسان بمحيطه وعالمه الاجتماعي. ولإيضاح الموضوع تحدَّث عن التعلم التدريجي لدى الطفل في العلاقة مع محيطه، والسلوك الاجتماعي للناس حوله، حيث إنه يتعرَّف القواعد والمفاهيم تدريجياً، ويضع أساس استدلالته النظرية في علوم نظرية من قبيل الإلهيات، وهو يشبِّه التعليم القائم على التجارب غير الإرادية في الطفل "كما يعرف الكلب اسمه إذا ألحَّ عليه الكلام به، وكما يعرف المجنون لقبه، وكما يحضر الفرس من وقع السوط لكثرة وقوعه بعد رفعه"<sup>(٤)</sup>.

(١) - أحمد كمال زكي، الجاحظ، مصر، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٧، ص ١٥٧.

(٢) Charles Pellat (1914-1992).

(٣) - الجاحظ، رسائل الجاحظ؛ الرسائل الكلامية، السابق، الرسالة الرابعة، المسائل والجوابات في المعرفة.

(٤) - السابق، ص ١١٩.

إن الجاحظ بعدئذ يوسّع نتيجة معرفته إلى علمين مهمّين هما التوحيد والنبوة، إذ يؤيدان دوراً أساسياً في الحكمة العلمية للمسلمين. ويرى الجاحظ أن هذين العلمين هما أيضاً من العلوم الاضطرارية وغير الاكتسابية، وذلك لأن الناس يعرفون الله عبر النبي، وباستثناء قليل من الناس (المقصود هو الفلاسفة)، فإنهم يتحدثون في التوحيد والنبوة بالتكلف والاستدلالات الغامضة غير القابلة للفهم لدى عامة الناس، فغالب الناس في علمهم عن النبوة يعتمدون دلائل وبراهين وشهود، حيث إن العلم بها تلقوه عبر التجربة الضرورية وغير الإرادية في المجتمع والعالم المحيط بهم.

إنّ العلم بصدق النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وكذب مدّعي النبوة قائم على تعريف الصدق والكذب، حيث إن قواعدهما وكذلك العلم بتلك القواعد قد تشكّلت وتمايزت في التجارب الاجتماعية للبشر وعلى أساس هذا العلم الضروري في قواعد الأمور ومجاريها في العالم المحيط وتجربتها، إذ يتعلم الإنسان قواعد، ويتعرف معايير تميز الصدق عن الكذب، ويستعملها في علم النبوة. يقول الجاحظ:

«إنّ تجارب البالغ قبل أن يهجم على دلالات الرسل تأتي على جميع ذلك، ولعمري لو كان هجومه عليها قبل المعرفة بمجاري [الأمر] وتصريف الدهور وعلقات الدنيا والتجربة لتصريف أمورها، لما وصل إلى معرفة صدق النبي إلا بعد مقدمات كثيرة، وترتيبات منزلة لأن مشاهد الشواهد إنما يضطره المشاهدة لها إذا كان قد جرّب الدنيا وعرف تصرفها وعاداتها قبل ذلك، ولو لم يكن جرّبها قبل ذلك حتى عرف منتهى قوة بطش الإنسان وحيلته وعرف الممكن من الممتنع وما يمكن كونه بالاتفاق مما لا يمكن، لما عرف ذلك<sup>(١)</sup>... فإذا وردت عليه دعوى رسوله، وأمّته تشهد له بإحياء الموتى وخلق البحر وبكل شيء قد عرف عجز البشر عن فعله والقوة عليه، علم بتجاربه المتقدمة لعادة الدنيا أن ذلك [ليس] من صنع البشر، وأن مثله لا يقع اتفاقاً، وأن الحيل لا تبلغه، فلا يمتنع من رؤية البرهان وفهم الدعوى أن يعلم أن الرسول صادق وأن الرادّ عليه كاذب»<sup>(٢)</sup>.

هذا التوصيف لعمل تعلّم الإنسان عبر التجارب غير الإرادية وغير الواعية يكشف عن مفهوم كلام الجاحظ عن ضرورة العلم أو طبعه، فالعلم يتم بالطبع أو الغريزة، لأن الجاحظ، كما يؤكد علي أبو ملحّم، يعدّ العقل غريزة إلى جوار بقية الغرائز

(١) - نفسه، ص ١١٨.

(٢) - نفسه، ص ١٢٠.

البشرية، حيث إنه يعمل من دون التمكين لإرادة صاحبه، أي إنه على الرغم من أن علم الإنسان كغيره من أعماله الأخرى يقوم على الإرادة، فالإنسان ليس قادرًا على السيطرة على عمليات فكره.

إنَّ الجاحظ، وعلاوة على التحليل السابق عن ماهية العلم الذي يبدو في بعض الآراء الغربية الجديدة حول بناء الوعي الاجتماعي<sup>(١)</sup>، عرض عناصر من نظرية، حيث إنه على الرغم من عدم بيانها في نظام منسجم تظلُّ أساسية على أية حال، من أجل إدراك وجهات النظر في المرحلة الوسطى في باب السلطة والمعرفة. وهو، وكما مرَّ، يربط النظرية والمعرفة مع الإرادة المرتبطة بالحياة، ومن ثمَّ يرتَّب المعرفة والحرية كذلك على الاستطاعة والقدرة.

وفقًا للجاحظ فإن الإنسان يمكنه أن يعدَّ العلم فعلًا طبيعيًّا في حال امتلاك القوة والاستطاعة، ومراده من الاستطاعة أيضًا صحَّة البنية والبدن، واعتدال المزاج، ووفور العوامل، ومعركة كيفية العمل المراد و... .

والجاحظ يعدُّ السلطة "إمكانية" لخلق الأفعال بخاصَّةٍ، ومن جملة ذلك العلم، من قِبَل الإنسان، حيث إنها تتأتَّى عبر فرض التعادل في الخصال السابقة، وتصبح أساس الاختيار والالتزام والتكليف لدى الإنسان. ولكن لا تعني بالضرورة "الفعلية والتحقق". وهو في بيان وجهة نظره يضيف:

"ولن يكون العبد مستطيعًا في الحقيقة دون هذه الخصال المعدودة والحالات المعروفة التي عليها مجاري الأفعال، ومن أجلها يكون الاختيار ولها يحسن التكليف، ويجب الفرض ويجوز العقاب ويحسن الثواب، ولو كان الإنسان متى كان صحيحًا كان مستطيعًا لكان من لا سلَّم له للصعود مستطيعًا، ولن يكون أيضًا مع ذلك كله للفعل مختارًا وله في الحقيقة دون المجاز مستطيعًا إلا وجميع أوامره في وزن جميع زواجره، حتى إذا قابلت بين مرجوهما ومخوفهما، وبين تقديم اللذة وخوف الآخرة، وبين تعجيل المكروه وتأجيل العاقبة، وجدتهما في الجذب والدفع وفي القبض والبسط سواء، ولا يكون أيضًا كذلك إلا وبقاؤه في الحال الثانية معلوم، لأن الفعل حارس والطباع محروسة والنفس عليها موقوفة، فإن كان الحارس أقوى من طباعها كان ميل النفس معه طباعًا، لأن من شأن النفس الميل إلى أقوى

(١) - پتر برگر، توماس لوكمان، ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فریبر. مجیدی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۳۶-۳۷.

الحارسين وأمتن السبيين، ومتى كانت القوتان متكافئتين كان الفعل اختياراً ومن حد الغلبة خارجاً، وإن كانت الغلبة تختلف في اللين والشدة وبعضها أخفى وبعضها أظهر، كفرار الإنسان من وهج السموم إذا لم يحضره دواعي الصبر وأسباب المكث وهو من لهب الحريق أشد نفرة وأبعد وثبة وأسرع حركة، ومتى قويت الطبيعة على العقل أوهنته وغيرته، ومتى توهن وتغير تغيرت المعاني في وهمه وتمثلت له على غير حقيقتها، ومتى كان كذلك كان عن إدراك ما عليه في العاقبة [أبعد] وزينت له الشهوات ركوب ما في العاجلة، ومتى أيضاً فضلت قوى عقله على قوى طبائعه أوهنت طبائعه...“<sup>(١)</sup>.

على أية حال، إن المعرفة في فكر الجاحظ هي فعل من الأفعال الإنسانية المترتبة على القدرة والاستطاعة، والاستطاعة تصبح ممكنة أيضاً في حال تعادل قوى العقل والشهوة في الإنسان وتتساوى، فإذا تغلبت طبيعة الإنسان على العقل فإنها توهنه وتغيّره وتبعده عن إدراك العواقب.

وإذا غلبت القوى العقلانية فإن الحزم والحذر المفرط سيكون مانعاً لشهوات الحياة العاجلة، وفي كلا الحالين فإنها تزول استطاعة الإنسان، وتصبح إرادة الحياة عقيمة. كما أن الاستطاعة في افتراض تحققها ستهيئ على نحو خالص "إمكانية" للمعرفة، حيث إن تحققها الخارجي مشروط بمجموعة من التجارب الإنسانية في مواجهة العالم المحيط حيث تتم طباعاً ومن دون قصد.

هذا التفسير للعلم يحمل نتائج منهجية مهمة وهي:  
أولاً: إن العلم لا يُقيّم في استقلاله نفسه بل في الاعتماد على المفاهيم والقواعد المنبثقة من الحياة اليومية الممتزجة بنوع من علاقات السلطة.

ثانياً: تأكيده على البناء المكاني والزمني للمعرفة.

إن أفكار الجاحظ ذات نظرة مختلفة تجاه ماهية العلوم والمعارف الإسلامية، وفي حالها المنطقية كان يمكن دفع العقلانية الإسلامية من مواجهة العقل والشرع إلى علاقة الإرادة والعلم. ومع تقسيم العلم إلى عقلي وشرعي يمكن بحث هذين القسمين موحدّين.

(١) - الجاحظ، الرسائل الكلامية، السابق، ص ١١٦.

وكان التقدير على نحو أن مباحثه في "علم المعرفة" التي كانت هي نفسها صدى لتهيئة القوى الاجتماعية ووضعية العلم في أوائل المرحلة الوسطى، لم يكن لها انعكاس مناسب، وتركت مؤلفاته عبر التاريخ في يد الزمان.

إنَّ الجاحظ في المعرفة السياسية له رسائل غنية وجذابة، وسنشير في المستقبل إلى قسم منها.

إنَّ رسائل النبوة والإمامة، والمعاش والمعاد، والوطن، والأرض، والفضيلة، ومناقب التُّرك، وفخر السودان على البيضان، وفي ذمَّ أخلاق الكتاب، ومسألة الحجاب والنساء؛ والجمال والعدل، وبنو أمية والنواب (أنصارهم)، والرسالة العثمانية، والرسالة الحكمية، وموقف أمير المؤمنين علي عليه السلام، والرسالة العباسية هي بعض مؤلفات الجاحظ في المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى.

إنَّ الجاحظ في رسالة الأوطان والبلدان، وعبر الإشارة إلى الكلام المشهور «الناس بأزمانهم أشبه منهم بأبائهم» يؤكد على «عمل البلدان وتصرف الأزمان وآثارهما في الصور والأخلاق، وفي الشمائل والآداب، وفي اللغات والشهوات وفي الهمم والهيئات، وفي المكاسب والصناعات»<sup>(١)</sup>. وهو يطبِّق هذه الفرضية على بعض المناطق، وتبعاً لذلك يقرُّ بإحاطة العلم والعلماء بموقع زمني ومكاني خاص، ومن دون شكِّ بمحدودية عالمه الفكري والعاطفي والكلامي في مواجهة شواهد النبوة ونصوص الوحي النبوي.

إنَّ خلاصة كلام الجاحظ أن كل إنسان يستطيع على أساس العلم المنبعث من قواعد الحياة في عصره، أن يُظهر تفسيراً للنبوة والوحي، لكنه ليس قادراً أن يدوّن ذلك التفسير على النبوة والوحي، بحيث يغني بقية الأجيال والجماعات عن تفسيرها.

بعد الجاحظ، وفي مطلع العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، ظهر عالم كبير آخر هو عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ)، إذ تأمل في أواخر سنوات المرحلة الوسطى في مسألة السلطة والعلم وتقييمها من وجهة نظر خاصة؛ فهو في الباب السادس من مقدمته الذي يشتمل على واحد وخمسين فصلاً، تناول مسألة (العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه، وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال)،

(١) - الجاحظ، الرسائل السياسية، السابق، ص ٩٩.



وفي الفصل الأول من هذا الباب وعنوانه: (في أن العلم والتعليم طبعي في العمران البشري) أورد "أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكن وغير ذلك. وإنما تميّز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحقيق معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والاجتماع المهيئ لذلك التعاون"<sup>(١)</sup>.

ومن ثمّ في الفصل الثاني من هذا الباب يقول: «وهذا معنى قولهم: أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل، فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر في هذه المرتبات لتوقف بعضها على بعض. ثم يشرع في فعلها. وأول هذا الفكر هو المسبب الأخير، وهو آخرها في العمل. وأولها في العمل هو المسبب الأول وهو آخرها في الفكر. ولأجل العثور على هذا الترتيب يحصل الانتظام في الأفعال البشرية»<sup>(٢)</sup>.

وفي تحليل عبارة "أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل" وفقاً للمتداول، تم التنبيه على قسمها الأول، أما قسمها الثاني الذي يدل على "تقدم العمل على العلم والفكر"، ويبدو أكثر انسجاماً مع المنطق الداخلي لمقدمة ابن خلدون وعمرانه، فقد أغفلت مبادئه.

إن ابن خلدون أشعري في مباني كلامه، فهو يتمسك بشدة بالقول الحسن والقبح الشرعي في إطار الإلهيات، وكذلك نظرية الكسب في الحاكمية المطلقة للإرادة والمشية الإلهية، وفي أفعال الناس يعد كل نوع من إرادته وقوته ناجماً عن القوة والإرادة الإلهية. تبعاً لذلك فإن عنصر العصبية والقدرة على خلق العمران والعلم أيضاً، إذ يكون كامناً فيها، يقع في حيز الإرادة الإلهية على الرغم من كونه إنسانياً. إن ابن خلدون كذلك، وعلى الرغم من أنه يرى أن إرادة الإنسان وعصبية في امتداد إرادة الله، لكنه في مقارنة الإرادة الإنسانية في الأرض مع إرادة الله في العالم يعدّ إرادة الإنسان مطلقة أيضاً، وأساس جميع التحولات الاجتماعية، ومن جملة ذلك ظهور العلوم.

(١) - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، محمد پروين گنابادی، تهران، علمی وفرهنگی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۷۳.

(٢) - نفسه، ص ۸۶۲.



وتبعًا له «إنَّ الإنسانَ رئيسٌ بطبعه بمقتضى الاستخلاف الَّذي خلق له»<sup>(١)</sup>، وهذا البحث عن الرئاسة والسعي إلى تحقيقها وتثبيتها أدى إلى ظهور العمران ومن ثمَّ العلوم.

لقد كان ابن خلدون يبحث المعرفة والسلطة في الحضارة الإسلامية في عصر كان قد مرَّ عليه أكثر من قرن من حملة المغول على الشرق ومركز الحضارة الإسلامية، وقبل ذلك سبقه أزمنة طويلة من تفشّي الانحطاط في جسد هذه الحضارة وعلومها. وقد أنجز ابن خلدون المقدمة وهو في سن الأربعين من عمره، أي في عام ٧٩٩هـ، وخصص قسمها الأخير لمسألة "العلم"، وجعله في موضع يقيّم فيه بدهاء أوضاع العلم وعلاقته بتحوّلات السلطة في الحضارة الإسلامية. وهو في هذه القضية تناول توالي المسائل بما يؤكد بوضوح تقدم العمل على النظرية والسلطة على المعرفة، حيث يمكن بيان عقيدته على هذا النحو:

#### العلم والمعرفة ← العمران ← السلطة ← العصبية

ومع اتخاذه هذا الموقف، بحث ابن خلدون بداية أوضاع العلم في مسقط رأسه وعصر حياته في مغرب الحضارة الإسلامية، وكان يرى «أنَّ سند تعليم العلم لهذا العهد قد كاد ينقطع عن أهل المغرب باختلال عمرانه وتناقض الدول فيه. وما يحدث عن ذلك من نقص الصنائع وفقدانها ... وذلك أنَّ القيروان وقرطبة كانتا حاضرتي المغرب والأندلس، واستبحر عمرانهما، وكان فيهما للعلوم والصنائع أسواق نافقة وبحور زاخرة. ورسخ فيهما التعليم لامتداد عصورهما، وما كان فيهما من الحضارة. فلما خربتا انقطع التعليم من المغرب إلا قليلاً كان في دولة الموحدين بمراكش مستفاداً منها...»<sup>(٢)</sup>.

فابن خلدون يرى أنَّ تعليم العلم من جملة الصنائع، ويكرّر باستمرار أنَّ خراب العمران والضعف وخنوع الدول مرّدهُ إلى نقص الصنائع وفقدانها، كما يرى أنَّ توقف العمران الذي هو نتيجة ضعف السلطة وأفول العصبية، يؤدي أيضًا إلى خمود النشاط العلمي وجمود رواج العلم؛ "فتجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من

(١) - نفسه، ج ١، ٢٨٣-٢٨٤.

آيت قنبري، اندیشه سیاسی ابن خلدون، رسالة [بالفارسية] لنيل الماجستير في العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة طهران، سنة ١٣٧٢ ش، [١٩٩٣ م]، ص ٨١.

(٢) - ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٨٧٥-٨٧٨.

أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتاً لا ينطقون ولا يفاوضون وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة. فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصّل تجد ملكته قاصرة في علمه إن فاض أو ناظر أو علم وما أتاها القصور إلا قبل التعليم وانقطاع سنده. وإلا فحفظهم أبلغ من حفظ سواهم لشدة عنايتهم به، وظنّهم أنه المقصود من الملكة العلمية وليس كذلك»<sup>(١)</sup>.

وفي تحليله لرواج العلم والعقلانيّة وزوالهما في المرحلة الوسطى من الحضارة الإسلامية يقول: «وأما المشرق فلم ينقطع سند التعليم فيه بل أسواقه نافقة وبحوره زاخرة لاتصال العمران الموفور واتصال السند فيه. وإن كانت الأمصار العظيمة التي كانت معادن العلم قد خربت مثل بغداد والبصرة والكوفة إلا أنّ الله تعالى قد أدال منها بأمصار أعظم من تلك. وانتقل العلم منها إلى عراق العجم بخراسان، وما وراء النهر من المشرق، ثم إلى القاهرة وما إليها من المغرب، فلم تزل موفورة وعمرانها متصلاً، وسند التعليم بها قائماً»<sup>(٢)</sup>.

فقصد ابن خلدون من انتقال العلم من بغداد والبصرة والكوفة إلى البلدان الإسلامية الأخرى هو خراسان، ومن ثمّ القاهرة في مغرب الحضارة الإسلامية، فبعد سقوط السلطة المركزية للخلافة في بغداد والبصرة والكوفة، ساهمت في استمرار المعرفة مدّة. وعلى الرغم من المعرفة الدقيقة لابن خلدون بكساد سوق العلم وجموده في المغرب في أيامه، وتحليله لزوال العلم هنالك بالارتباط مع تزلزل العمران في تلك البلاد، فإنّ معلوماته عن المشرق أقلّ بكثير، وليست قريبة من الواقعية؛ فقد كان لديه معلومات وأخبار عن العلم في المشرق، حيث كان ما يزال لديهم مشعل علم، لكنّه ليس لديه معلومات دقيقة عن تحولات السلطة السياسية وكذلك العمران في تلك المناطق، إذ ما لبث أن مهّد طريق البداوة مجدّداً أمام سكّانها. تبعاً لذلك فابن خلدون وعبر الاستفادة من قياس منطقي، يرى أن استمرار العلم في مشرق الحضارة الإسلامية مظهر لاستمرار العمران فيها، وحكم من ملاحظة استمرار العلم على استمرار العمران في إيران وعراق العجم، حيث يتفاوت بوضوح مع واقع التحولات في هذه البلاد.

(١) - نفسه، ص ٨٧٧ - ٨٨١.

(٢) - نفسه، ص ٨٨٢.

إنَّ الاستمرار القليل للعلم في إيران ليس بسبب دوام العمران بل بسبب شيوع التقاليد الوقفية، إذ إنه على الرغم من أسبابه السياسية، أدت أمواله على أية حال دورًا في حفظ العلم ورفاهية طلاب العلم مدَّة<sup>(١)</sup>.

إنَّ ابن خلدون، وعلى الرغم من قياسه السابق الذي حكم من خلاله على استمرار العمران والحضارات في إيران ومشرق الحضارة الإسلامية، وكرَّره مرَّات عدَّة في المقدمة، كان إيقاع كلامه على شاكلة أن العلم والعمران بنظره قد طوي من تلك المناطق، أو أن شعاعه كأواخر العمر. ففيما يتعلَّق بإيران يقول:

«فلم يزل ذلك في الأمصار الإسلاميَّة، ما دامت الحضارة في العجم وبلادهم من العراق وخراسان وما وراء النهر، فلمَّا خَرِبَتْ تلك الأمصارُ وذهبت منها الحضارةُ، التي هي سرُّ الله في حصول العلم والصَّنائع، ذهب العلمُ من العجم جملةً لِمَا شَمَلَهُم من البداوة، واختَصَّ العلمُ بالأمصار الموفورة الحضارة، ولا أوفر اليوم في الحضارة من مصر، فهي أمُّ العالم وإيوان الإسلام وينبوع العلم والصَّنائع. وبقي بعض الحضارة فيما وراء النهر، لِمَا هناك من الحضارة بالدولة التي فيها، فلمَّ بذلك حصَّةٌ من العلوم والصَّنائع لا تُنكَرُ. وقد دلَّنا على ذلك كلامُ بعضِ علمائهم في تأليف وصلت إلينا إلى هذه البلاد، وهو سعدُ الدِّين التَّفْتَازَانِي. وأمَّا غيرُه من العجم، فلم نرَ لهم من بعد الإمام ابن الخطيب، ونصير الدِّين الطُّوسِيَّ كلاماً يُعوَّل على نهايته في الإصابة. فاعتبر ذلك وتأمَّلْه ترَ عجباً في أحوال الخليقة. و﴿اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٤٧]»<sup>(٢)</sup>.

ويرى ابن خلدون أن ترتَّب العلم على العمران، وعبر ذلك على السلطة والعصبية هو من الأسرار الإلهية التي لا تقتصر على علم خاص، ومن ثَمَّ تفتقد إلى الحضارة الإسلامية، وبقية الأمم والأقوام أيضًا حين امتلكوا السلطة والعصبية امتلكوا العلوم المناسبة والمتنوعة؛ و«أكثر من عني بها في الأجيال الذين عرفنا أخبارهم الأمتان العظيمتان في الدولة قبل الإسلام وهما فارس والروم، فكانت أسواق العلوم نافقة لديهم على ما بلغنا لما كان العمران موفورًا فيهم، والدولة والسلطان قبل الإسلام

(١) - نفسه، ص ٨٨٧، وانظر أيضًا:

برتولد اشپولر، تاريخ مغول در ايران، ترجمه محمود مير آفتاب، تهران، علمي وفرهنگي، ١٣٧٤، ص ١٤٣ - ٢٣٧.

(٢) - ابن خلدون، نفسه، ص ١٠٥١ - ١٠٥٢.

وعصره لهم، فكان لهذه العلوم بحور زاخرة في آفاقهم وأمصارهم<sup>(١)</sup>.

وابن خلدون، على الرغم من تقابل الأولوية النظرية تجاه العمل، والعلم تجاه العمران والسلطة، لم يُهمل أبداً أهمية العلم في ازدهار العقلانية، وتبعاً لذلك فهو يؤكد كثيراً على الأهمية الكبيرة للعلم في تنظيم القدرات ومهارات الحياة وتنميتها، فهو يرى أن «لا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى ويتهيأ بها العقل بسرعة الإدراك للمعارف»<sup>(٢)</sup>.

ويضيف ابن خلدون: «وأما المشرق فلم ينقطع سند التعليم فيه بل أسواقه نافقة وبحوره زاخرة لاتصال العمران الموفور واتصال السند فيه... حتى إنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأنهم أشد نباهة وأعظم كياساً بفطرتهم الأولى. وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب. ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية، ويتشيعون لذلك، ويولعون به لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع وليس كذلك... وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة من العقل المزيد كما تقدم في الصنائع»<sup>(٣)</sup>.

إن أهمية ابن خلدون من وجهة نظر الدراسة الحالية يتجلى في أنه في أواخر العصر الذهبي للحضارة الإسلامية بحث هذه الحضارة من زاوية نظر العلاقة بين السلطة والمعرفة. وعبر التأكيد على تربُّبهما وتواليهما حكم صراحة على ظهور العلم وزواله في المرحلة الوسطى.

إن ابن خلدون، وفي تنظيم تاريخ العلم، لا يعدُّ أبداً العلوم بمثابة التداوم المستمر للوعي الإنساني، بل إنه، وعبر النظر إلى «الانقطاع الممتد في سند العلم» إذ إنه يحدث تبعاً لتغيرات السلطة والعمران، يتحدث عن الانقطاعات وتغيير الأشكال في الزمان والمكان، وليس الاستمرار والتداوم.

إن العلم في المرحلة الوسطى لدى ابن خلدون الذي كان نفسه شاهداً على زواله القطعي، هو في حوزة من العلم والعقلانية الخاصة، إذ ظهر على أساس هذه

(١) - نفسه، ص ١٠٠١.

(٢) - نفسه، ص ٨٨٠.

(٣) - نفسه، ص ٨٧٩.

الانقطاعات التي ظهرت في القرن الثالث، وهو في زمانه جَرَّب زوالها وسقوطها. وكان متعلِّقًا بتحليل منطق هذا التحول. لكن تقييمه في هذه الحال، وعلى الرغم من التصريحات التي تشاهد عناصر منها لدى علماء قبله، ما يزال قائمًا في السطح و«الظاهر»، ولا يمكن العبور إلى المنطق الداخلي لعلاقات القدرة والعلم، كما هو ملحوظ في مفهوم «نظرية المعرفة» و«الخطاب» لدى فوكو.

إنَّ ابن خلدون مثل فوكو يعدُّ المعرفة والعقلانية، وعلى نحو عام التاريخ، مرتبطًا بـ (ناحية)، لكن أسس هاتين متفاوتة، وتبعًا لذلك فإن ابن خلدون في تحليله العلاقة بين السلطة والمعرفة يقتنع بـ «ظاهر» الترتيب والتوالي لدى هاتين القناعتين، وعبر الإشارة العابرة إلى أن السلطة و«العمران من الأسرار الألهية من ظهور المعرفة» فإنه ومن دون أن يبحث عن النتيجة جدًّا يترك جوانب البحث.

أمَّا ميشيل فوكو فيضع هذا الانقطاع للعقلانيات والانقطاعات المعرفية ومرحلة الزمان مقدّمة لسعيه البديع في مخطط علم التاريخ، ومن ثمَّ علم الأنساب المعرفي، وتبعًا لذلك يخوض في البحث ومعرفة مجموعة العلاقات التي تمنح الوحدة للأفعال الخطابية الموجودة للعلوم والأنظمة الفكرية في مرحلة تاريخية.

ويبدو أنَّ الأسس الكلامية ومقدمات الأرسطوية لابن خلدون لا تمنح فرصة استطلاعية أكثر مما تناوله فيما سلف ذكره. إنه عالم أشعري إذ ربط أسس الكلام الأشعري في باب نظرية الكسب وترتّب الإرادة وفعل الإنسان على إرادة الله بالمقدمات الأرسطوية حول تقسيم العالم إلى عالم غير مادي فوق القمر وعالم عنصري تحت القمر. وأورد بحث السلطة والعمران في العالم العنصري والمادي، وأظهر فيه المحكوم بالقانون العام للتغيير.

وفي مقابل هذه المنظومة الفلسفية التي حددها الفلاسفة المسلمون ثمة السلطة والعمران التي هي مصدر المعرفة ومحركها، ولكونها جزءًا من طبيعة الإنسان فإنها تقع في إطار العالم تحت القمر، ومحكومة بقانون «الصيرورة».

إنَّ عالم تحت القمر وبسبب نقصانه وعدم كماله في حركة وتغيير على الدوام، أما مبدأ حركته فليست في الذات وفي تاريخه، بل ناجمة عن العلة الأولى التي هي نفسها محرّك بلا متحرّك.

هذه الحركة تصل إلى عالم تحت القمر والإنسان عبر وسائط كثيرة، وبسبب تأثير الفلك فإنها تحدث نظامًا مع فوضى كبيرة، وتولد صيرورة عناصر عالم الكون والفساد أشكالًا كثيرة من الحركات الجبرية، وتمهد لظهور العصبية والسلطات وعلومها الإنسانية، وزوالها<sup>(١)</sup>.

إن ابن خلدون يؤسس نظريته في علم العمران والمعرفة على العوامل السابقة، كما أن كل أمر في العالم هو عنصر قابل للفساد، وأساس العلم في المرحلة الوسطى أيضًا، يسير من دون شك نحو الزوال الكامل، وذلك لأن الإرادة والحسب ينتقلان من قوم إلى قوم آخر، كما أن تعادل المزاج يتم عبر أفضلية عنصر على عناصر أخرى. وإن تعادل العصبية أيضًا يتحقق أيضًا عبر تفوق عصبية على العصبية الأخرى. إن وضع تكوين الدولة يكون أيضًا عبر العبور من البداوة إلى الحضارة والعلم، والحركة العامة للعمران نحو حلقات من الولادة والزوال.

تبعًا لذلك يمكن استخلاص هذه النتيجة: إن عمران ابن خلدون حين ورد إلى العالم العنصري لأرسطو، وأضحى تابعًا جبريًا له على نحو لا يمكن تجاوزه، فإنه لا يمكن تناول مسألة ولادة العلم وزواله وتحليلها بصفة «مسألة بشرية»، وتبعًا لذلك فثمة مشكلة كبيرة جدًا تتمثل في أن نعد تقييمه وجهًا من «تحليل الخطاب» بمعناه المنهجي.

وعلى الرغم من ذلك فمفاهيم ابن خلدون، وكذلك بعض الأفكار التي ذكرناها في هذا الفصل، من حيث وجود رابطة معنوية لها مع مجموعة المعرفة والسلطة في المرحلة الوسطى، إذا تمت ملاحظتها واستعمالها في الارتباط بـ «نظرية الخطاب» فإنها تتجهز بقدرة التحليل والدقة المنهجية الخاصة، وستضيء بعض الزوايا المظلمة للمعرفة السياسية في الإسلام.

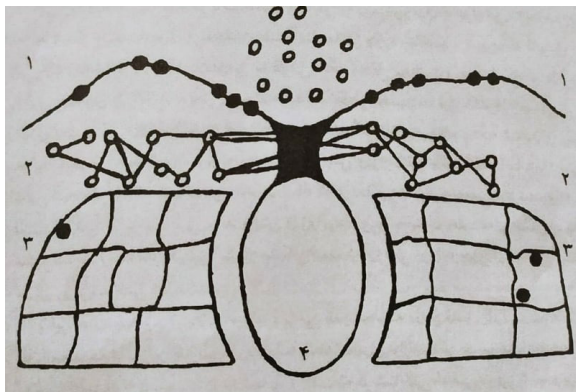
وكما مر معنا فإن الغزالي وعلى الرغم من تأكيده على تقدم العلم وأهميته، واقتفاء به من قبل السيد جعفر الكشفي، بقياس البذرة والشجرة، كان يفكر بإبداع السلطة في العلاقة مع المعرفة.

(١) - علي أومليل، دربارہ روش شناسی مقدمہ ابن خلدون، ص ۲۱۵-۲۱۷، نقلًا عن: سيد جواد طباطبائي، ابن خلدون وعلوم اجتماعي، السابق، ص ۹۴-۹۵.

عبدالرحمن بدوي، تاريخ اندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه حسين صابري، مشهد، آستان قدس رضوي، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۳۵-۶۱۷.

إنَّ الجاحظ في بداية المرحلة الوسطى كان يعنى بالماهية غير الاكتسابية والبناء الاجتماعي للعلم من جهة، وعلاقة الإرادة والاستطاعة مع العقلانية والمعرفة من جهة أخرى، بينما هو كان يتكلم عن الصبغة الفردية للإرادة والاستطاعة، وكذلك التجربة الفردية للعلم، في الارتباط بواقعية الحياة اليومية، إذ تنظم حياة الإنسان على محاور «هنا» و«الآن». وتبعًا لذلك كان يصل إلى الولادة والزوال، والانقطاعات وتغيير الأشكال المناطقية والحضارية للعلم. وهو في هذه النظرة، وفي نهاية المرحلة الوسطى، كان يتناول تقييمه التاريخي والمهم جدًا لسقوط أساس العلم، مع زوال أسس العصر الذهبي للحضارة الإسلامية.

### المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى بوصفها "خطاباً"



- ١ - المسار الخارجي.
- ٢ - منطقة استراتيجيات السلطة.
- ٣ - الهياكل.
- ٤ - منطقة نشوء المعرفة السياسية.



هذا الفكر، وعلى الرغم من عرضه من زوايا مختلفة، وتبعاً لذلك، كان غير منظماً، ومسائله متفرقة ضمن أبواب العلوم الأخرى للمرحلة الوسطى، لكن ثمة روابط مفهومية متينة بين هذه المسائل<sup>(١)</sup>، إذ إن كل واحد من العلماء السابقين تنبّهوا إلى جانب من الموضوع والمسائل "النظرية"، إذ إنه في حال جمعها وتنقيحها وتبويبها يمكن أن تكون مدخلاً إلى علم جديد في "علم المعرفة الإسلامي"، فإنه يتشابه في الانقطاع عن علم المعرفة الأرسطوي - الأفلاطوني عن كثير من الجهات من حيث زاوية النظر وقدرة التحليل مع المنهج الجديد لـ "تحليل الخطاب".

في القسمين الآتين من هذا البحث، وعبر إلقاء نظرة ثنائية على المفاهيم السابقة في الفكر الإسلامي، وكذلك بعض نتائج تحليل الخطاب التي مرّت في الفصل الأول، سنبحث بناء السلطة والمعرفة السياسية في المرحلة الوسطى.

إنّ السطور الآتية ستعرض على أساس خطة متناسبة مع الحال، وعبر ربط مفاهيم العلماء المسلمين مع فهم لخطاب فوكو. ولا جرم أنها ستعجز مع تغيير وتصرف في المنهجية السابقة.

إنّ جيل دلوز في بحثه المسمى "فوكو"، والذي ترجمه من الفرنسية إلى العربية سالم يفوت بعنوان المعرفة والسلطة<sup>(٢)</sup>، هو تصوير لمنهجية فوكو بهدف إيضاح الشروط الممكنة لظهور الإنسان والعلوم الإنسانية في الغرب، إذ إننا هنا استعملنا أيضاً ذلك التصوير مع المفاهيم سالفة الذكر في الفكر الإسلامي، في تحليلنا للمعرفة الإسلامية في المرحلة الوسطى.

---

(١) - يؤكد علي زيعور في دراسته المعنونة: "الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرقي" على هذا النوع من الروابط المفهومية، وعلاقات ابن خلدون مع العلماء السابقين، ولا سيما الغزالي. ويرى زيعور أنه ثمة رابطة معنوية خاصة بين أفكار ابن خلدون والغزالي، ونظريته في العلم، وصناعة تعليم العلم، وكذلك السلوك العلمي والصوفية والمسار السياسي لابن خلدون، يُظهر بجلاء حضور تجربة الغزالي في فكره. هذا التأثير والتشابه كبير جداً إلى حدّ أنه يمكن عبر معنى واحد، تفسير مقدمة بمثابة نسخة مرغوب بها وصورة محدّثة عن إحياء علوم الدين، وعن رابطة الإرادة والسلطة والمعرفة على المستوى الفردي والاجتماعي، أو ما يسمّيه "علم تكوين المعرفة" و"علم اجتماع المعرفة"، يقول زيعور: إنه بالنسبة إلى ابن خلدون يبدو العلم في الفرد كالعلم في القوم، والأمة والثقافة، إذ يطوي درجات ومراحل، ويتغيّر بلا توقّف، ولا تُلغى أو تُحذف الاستعدادات الفردية أبداً، لكنّه يقع في التفاعل مع العلاقات الاجتماعية. وفي هذه الأثناء يشارك الشخص وعالمه المحيط به في مستوى العلم في الفرد، والعلم في نوع البشر. إن العقل البشري يتعامل مع العوامل الخارجية، ويتفاعل بين الطبيعة وما هو خاص بالإنسان.

انظر: علي زيعور، الفلسفة العمليّة عند ابن خلدون وابن الأزرقي، بيروت، مؤسسة عز الدين، ١٩٩٣، ١٤٢، ١٥٠، ١٥١. (٢) - جيل دوز، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧، ص ١٣٠.



إن شكل المخطط في الصفحة السالفة يظهر المخطط الخارجي للقسم الآتي من هذا البحث. وهذا المخطط يعتمد علم النسب في تحليله ظهور المعرفة السياسية وبناءها في المرحلة الوسطى، إذ ظهر بعنوان خطاب، وهمّش أشكال الفكر الأخرى. إنَّ كلَّ مجتمع وعصر يمتلك خطابًا أو خطابات خاصة به، وذلك لأنه يعيش في داخل علاقات من السلطة والسياسة.

إنَّ تصور الخطاب يستلزم مجموعة من علاقات القوة، إذ إنه في الوقت نفسه تكون خارج الخطاب، لكنه لا ينسجم أيضًا مع كل خطاب، وعلى الرغم من الانفراج والسيولة وعدم القطعية التي يملكها فله جانب خاص، ويمكن أن يكون على نحو خاص منشأ للخطاب أو عائلة الخطابات.

بعبارة أخرى إن الخطابات التي تنشأ على نحو مباشر من علاقات السلطة وتصدر عنها هي انعكاس لخصائص السلطة التي ولدت من داخل مجموعة من المقاومات في خارج الخطاب.

في التصوير السابق أُكِّد على علم النسب في السلطة بهدف فهم المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى، و«الخط الخارجي» أول خطوة في تحقيق علم النسب، فحوزة الخطاب تنفصل عن نفوذه وخارجه.

هذه المنطقة من وجهة نظر التحليل الخطابي هي بمثابة المنطقة عديمة الشكل والمجهولة، ففي داخلها نقاط متفردة، وتتلاقى روابط السلطة الموجودة بين هذه النقاط وتتصادم.

ثمة فرضية منطقية وتعليمية تتعلق بعالم أفراد بلا شكل، وخارجين عن الجماعات والهويات، إذ إن إراداتها الفردية سيّالة وعائمة، لكن السلطة المنبعثة من داخل هذه الإرادات ومقاوماتها تصبح أساس خطاب إذ إنه على الرغم من تجسدها القابل للمشاهدة، فإنه ليس متصلبًا أيضًا.

إنَّ «المنطقة الخارجية» وكما مرَّ معنا، هي فرضية بحثية، وهي عمومًا خارجة على وظائف علم النسب ومنهج «تحليل الخطاب». وإن تحليل علم النسب عمليًا يبدأ من التحقيق في المنطقة الثانية؛ منطقة استراتيجيات السلطة.

إنَّ منطقة استراتيجيات السلطة هي حوزة ما وراء الهياكل، إذ تقع في "منطقة الخطاب" ما بين خط الخارج وحوزة هياكل التجسد والظهور.

تقع علاقات السلطة في حوزة فوق الهياكل، ممتزجة بتنازع العصبيات والإرادات المرتبطة بالسلطة. وعلى الرغم من أنها تمتلك هدفًا ووجهة محددة، ما تزال تفتقد إلى صورة قابلة للمشاهدة، ولم تنتظم نقاطها المتفرّدة في صورة خاصة.

هذه المنطقة هي ميدان التناسخات غير القطعية، وميدان ولادة العصبيات القبلية الصغيرة وزوالها، وبعامة ميدان ميكروفيزيائي، حيث إن علاقات السلطة فيها، على الرغم من عدم ثبات أساسها، تميل نحو التحقق والتجسد في هياكل محددة. أما هياكلها فهي قسم من الخطاب يتجسد ويتحقق في نظام الكلام.

بعبارة أخرى إن هياكل المرحلة الوسطى هي صياغات تاريخية للسلطات المنظّمة والمثبتة، إذ إنها في قالب العمران والنظم الاجتماعي، وبعامة المعرفة العامة لجماعة، تعمل على تثبيت المعركة واستمرار السلطة عن طريق انتقالها إلى «وعاء الذهن».

إن الهياكل مع تأسيس طبقات من التعبير وتخزينها، فرضت تفكُّرًا في باب السياسة، وهيأت مقدمات لظهور العلم السياسي في المرحلة الوسطى، إذ أظهرت تفسيرًا خاصًا للنصوص الدينية.

إن أهم أسس السلطة، أي الخلافة والسلطنة، ولدت من داخل مجموعة من القوى المحليّة المعارضة، ومع ظهور الخلافة المركزية من داخل آلاف التوافقات والصراعات، ظهرت الإمكانية لوضع قواعد للتحكيم، وتعيين حدود المعرفة السياسية على نحو كليّ.

إن سلطةً ظهرت على هذا النحو لم تكن منسجمة أبدًا، وحين أرادت العمل على أساس حقٍّ أوسع من الخلافات المتنوعة والمحلية، أقامت علمًا في باب السياسة، حيث إنه كان فاقداً للوحدة والانسجام بتلك النسبة، واضطرَّ إلى اختيار النصوص الدينية، وكان يراها مشوّهة مبتورة. وفي السطور الآتية سنسعى إلى تفصيل هذا البحث.



## القِسْمُ الثَّانِي

بُنْيَةُ السُّلْطَةِ  
وعلاقتها في المرحلة الوسطى



## الفصل الثالث

### جينالوجيا السُّلطة في الدولة الإسلامية

#### ١ - جينالوجيا السلطة؛ الإسلام والغرب

إنَّ موضوع هذا الفصل ليس تحليل مفهوم السلطة، وليس تاريخ السلطة في المرحلة الوسطى في إطار توالي الخلفاء والسلاطين، حيث إن تكراره على الرغم من أهميته، بعيد إلى حدٍّ ما عنَّا وعن موضوعاتنا الحالية، بل هو ملاحظات عن علم التاريخ والنسب [الجينالوجيا]، فمع اختيار احتمالات متعددة، يتناول الفهم الداخلي للسلطة ومختصَّاتها الهندسية في الحضارة الإسلامية.

إنَّ المقصود بالسلطة هنا، القرية أيضًا من مفهوم العصية لدى ابن خلدون، هو شبكة من العلاقات الإلزامية في زمن خاص، وفي المجتمع الإسلامي، حيث إنها في أساسها غير متساوية ومتحركة.

إنَّ السلطة لا تتأطر بالمؤسسات السياسية، بل إنها تؤدِّي دورًا خلَّاقًا على نحو مباشر يُطبَّق بالتساوي على الطبقة الحاكمة وبقية أفراد مجتمع ما. وهذا الفهم للسلطة يحمل نتيجتين منهجيتين ذواتي أهمية كبيرة من وجهة نظر الدراسة الحالية:

الأولى: أن السلطة، ولأنها تسري على جميع المجتمع، وفي الوقت نفسه تفرُّ من الظهور في القانون، تتسع تحت حماية القانون. وهذا المفهوم أسماه ميشيل فوكو بـ "السلطة على الحياة"<sup>(١)</sup>، وهدفه التنظيم المتصاعد للأمور في جميع المجالات بهدف الحفاظ على الفرد والمجتمع، وتحقيق السعادة. وتبعًا لفوكو فإن هذا النظم يُبرز نفسه عمليًّا على نحو أنَّه لا أحد يملك توجيهه، والجميع يُصاب به على نحو متزايد، والغاية الوحيدة له هو استهلاك تزايد السلطة والنظم<sup>(٢)</sup>.

(١) - bio- power.

(٢) - هيوبرت دريفوس وبييل راينو، ميشيل فوكو؛ فراسوى ساختگرایى وهرمنیوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶ ش، ص ۵۷.

يقول ابن خلدون في المقدمة: «إن العصبية بمثابة المزاج للمتكوّن، والمزاج في المتكوّن لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بدّ من غلبة أحدها وإلّا لم يتمّ التكوّن، فهذا هو سرُّ اشتراط الغلب في العصبية»<sup>(١)</sup>.

والنتيجة الثانية التي تتأتّى من الاستنباط السابق عن السلطة هي التأكيد على البحث في الأبعاد المتميزة والصور المختلفة للسلطة في المجتمعات المتفاوتة.

إن السلطة، على الرغم من امتلاكها مشتركات عامة وعالمية، لا تعمل شبكة علاقاتها على نحو واحد في كل مكان، وهي تخلق فضاءات ومساحات متفاوتة لحياة البشر بحسب الزمان والمكان.

هذا الفهم المنهجي أدّى إلى عدم الاعتماد على ما وراء السرديات ونظريات السلطة الكبرى في تقييم السلطة في المرحلة الإسلامية الوسطى، والدفع نحو التحليل التعبيري والملازم للوعي التاريخي للأوضاع والأحوال الحضارية لهذه المرحلة.

ولابن خلدون بيان عام في ذلك، فهو عبر التأكيد على الأبعاد الخاصة للسلطة والعمران في المجتمعات المتعددة، وعدم إمكانية فهمها مع الأخذ بالحسبان نظريات العلماء وقياساتهم المعمّمة، يقول:

«والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية. ولعلّ أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكليّ الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبه في أمر واحد، فلعلهما اختلفا في أمور، فتكون العلماء، لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة، أفرغوا ذلك في قالب أنظارتهم ونوع استدلالاتهم فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم. ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران، لأنهم ينزعون بثقوب أذهانهم، إلى مثل شأن الفقهاء، من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة فيقعون في الغلط. والعامي السليم الطبع المتوسط الكيس، لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها»<sup>(٢)</sup>.

(١) - ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٤٩، ٣١٧.

(٢) - نفسه، ج ٢، ١١٤٧.

عرضنا الفقرة السابقة على الرغم من طولها للتأكيد على تمايز السلطة والسياسة في المجتمعات المختلفة، وكذلك على عناية العلماء في المرحلة الوسطى بهذه الاختلافات.

إنَّ استعراض القوة في الحضارة الإسلامية، كان من الأساس مختلفًا عن الحضارة اليونانية القديمة، والحضارة المستلهمة منها، ولا سيما الحضارة الغربية الجديدة، وكان يحمل على الدوام نوعًا محدّدًا من العقلانية.

نقدَ فوكو في مقالة له<sup>(١)</sup> العقلانية الغربية الجديدة استنادًا إلى هذا الاختلاف، وعلى الرغم من أن مقالته دُوِّنت في الأساس بهدف بيان علم نسب السلطة في أوروبا الجديدة، لكن قسمها الذي يتناول الجانب السياسي في الشرق القديم مهمٌّ من وجهة نظر بحثنا الحالي.

يبين فوكو عبر مقارنة السلطة في اليونان والشرق أن فهم الشعوب الشرقية لمفهوم السلطة بمثابة «الراعي»، يختلف عن التصورات الشائعة في الفكر اليوناني والروماني، إذ يرى أنه على الرغم من التصوّرات التي تُشاهد في المتون المنسوبة إلى هوميروس وبعض مؤلفات أفلاطون التي تُظهر الحاكم بمثابة الراعي الذي يحفظ قطيعه، ووجود تصوّرات أيضًا معاكسة لذلك ذُكرت في بعض مصادر الشرق، عدّت أغلب المتون والمؤلفات السياسية في المشرق رئيس الحكومة كالراعي الذي يحرس القطيع، في حين أن المصادر اليونانية تبرز إلى حدٍّ ما نوعًا مغايرًا لهذا التصوّر. وفقًا لفوكو فإن شيوع التصوّر عن أن الحاكم هو «الراعي» والرعيّة مثل قطع من الأغنام، كان له في تاريخ الشرق وفكره السياسي نتائج مهمة في حياة هذه الشعوب.

من جملة هذه النتائج إيجاد الذهنية المزدوجة للروابط بين «الحاكم والرعيّة»، إذ إنه من جهة أولى منها قطع كبير من البشر الحمقى، وقطيع عاجز عن التدبير، ومن جهة أخرى يكون الحاكم المدبّر والذكي الذي يمتلك صورة الإنسان فحسب، لكنّه أكبر بكثير من الإنسان، وكأنّه من جنس آخر، فتضطرّ الرعيّة إلى الطاعة، ويكون السلطان محاطًا بهالة من القداسة والألوهية، والرعيّة طبعًا كثيرة، والراعي والحاكم

(١) - تُرجمت هذه المقالة إلى الفارسية بعنوان «العقل في السياسة» على يد عزت الله فولادوند: عزت الله فولادوند، خرد در سياست، تهران، طرح نو، ١٣٧٧، ص ٤٧-١٠٧. وأيضًا ترجمها محمد عابد الجابري من الفرنسية إلى العربية بعنوان «الراعي والرعيّة»: العقل السياسي العربي، ص ٣٩ فما بعد.

هو واحد بحكم الضرورة<sup>(١)</sup>.

في هذا التصور الذي كان غالباً في الحياة السياسية للشرق القديم، وكذلك في اليونان إبان المرحلة الموكيانية وسلالة حكم الواناكس، كان يبرز وجهان للسلطة في جميع المستويات.

إنّ التمايزات الثنائية بين الحاكم والرعية، سواء في إيران والشرق، وأيضاً في اليونان في المرحلة الموكيانية، كان لها نتائج ثقافية وسياسية واحدة. وفي كلا الحضارتين، كان ثمة حدود سياسية باستمرار، وكان الحاكم يحمل وجه "الإنسان - الإله"، وكانت إرادته ونيّته تطوي الحدود البشرية، وكانت تؤثر أيضاً في الريح والمطر والطبيعة. لكن هذه الحالة تعرّضت إلى نوع من التمزّق والسقوط كما هو الحال في اليونان وشبه الجزيرة العربية؛ ففي اليونان التي تعرّضت لحملات متعاقبة من القبائل البعيدة سقطت سلطة الموكيانيين التي كانت ما تزال قائمة على أساس القصر، واتجه اليونانيون إلى الزراعة والاقتصاد الزراعي، بصرف النظر عن العالم الخارجي. فهؤلاء في غياب الملوك بدؤوا تدريجياً بتهيئة خلفيات ولادة الفكر وظهور المدن اليونانية<sup>(٢)</sup>.

وفي شبه الجزيرة العربية أيضاً، وبعد التحولات التي أدت إلى سقوط دول الشمال وسد مأرب وحضارة الجنوب، انهار نظام الحياة القديم، وتفرّق الناس، وانقسمت المجتمعات الكبيرة القاطنة في الشمال والأطراف الجنوبية لجزيرة العرب، في قالب قبائل صغيرة وبدوية في الأقسام المركزية لشبه الجزيرة العربية<sup>(٣)</sup>.

أدّى الوضع الإقليمي لشبه جزيرة العرب إلى انفصال هذه القبائل عن العالم الخارجي، والاعتماد على اقتصاد الرعي والغنائم. وقد بدأت هذه القبائل التي أوجدت في عزلتها عادات وتقاليد مختلفة عن الحياة السياسية لدى القبائل الكبرى في الشرق تستوطن تدريجياً على أطراف الخطوط التجارية لتلك المرحلة، ولا سيما في مكة، وهيؤوا البنية الأولى للحضارة التي تأسست مع "الوحي الإسلامي"

(1) – Ernest Kantorowichs, The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology (Princeton, N. g: Princeton UNIVERSITY PRESS, 1957) P. 201– 2.

(2) – سيد جواد طباطبائي، زوال اندیشه در ایران، ص ١٥.

(3) – ابن خلدون، العبر، تاريخ ابن خلدون، ترجمة [للفارسية] عبد المجيد آيتي، تهران مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٦٣، ج ١، ص ٤٦ و ٢٨٠ و ٣٣٢.



وجهاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وفي النصف الثاني من القرن السادس الميلادي، وفي شبه جزيرة العرب، نمت العصبية أو نوع خاص من روابط السلطة، فعلى الرغم من كونها تبدو غير منسجمة، كانت تُربّي في داخلها تطوُّراً واستقلالاً خاصّين، وكانت تخلق مع خط التغاير الذي قام بينها وبين المنطقة الخارجية، هوية وحركة في الإرادات، وتهيئ الأرضية لتقبُّل الوحي الإسلامي.

إنَّ التأمُّل في هذه الوضعية التاريخية يتسم بأهمية كبيرة بوصفها مقدمة على علم النسب، وفهم السلطة في الحضارة الإسلامية؛ فمعظم الأخبار والروايات عن العرب تعود إلى نصف قرن سبق الإسلام، وواضح أن القبائل العربية في هذه الأيام أبدت تفهّماً جديداً نسبياً لأوضاعهم، فراحوا يسعون إلى تنظيم حياتهم وفق الوضع الجديد.

وبموازاة النمو التجاري في شمال الجزيرة العربية وجنوبها، دخلت الحجاز أيضاً في دائرة النظام الاقتصادي والثقافي الجديد، وتحوّلت مكة بسرعة من بلدة صغيرة، حيث كانت معبداً محلياً وسوقاً محلياً للقبائل المحاذية لأم القرى، وأضحت مدينة كبيرة إلى حدٍّ ما، تضمُّ أسواقاً وروابط تجارية مع الجنوب والشام والعراق ومصر.

وهذه الإمكانيات لم تكن لتتحقق لولا قدرة قريش على إقناع قبائل الحجاز وحدود الشام والعراق بفتح طريق تجاري، وتأمين استقرارها. وتبعاً لذلك بدأ يتشكل نظام "إيلاف"، وكان للنشاط الاقتصادي - السياسي المنبعث منه، دور في جعل أهل مكة في موضع التحوُّل<sup>(١)</sup>.

إنَّ ظهور هذا الازدهار والانفتاح النسبيين في مكة يمكن فهمه في ضوء العوامل الداخلية والخارجية. ويبدو أن السبب المباشر لهذا الازدهار هو الحروب الطويلة والعلاقات العدائية التي كانت بين الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية، إذ أثّرت كثيراً في بقية الأقوام وفي العرب.

كما أن تحولات أطراف الجزيرة العربية كانت مؤثّرة أيضاً في الأمور الداخلية، وهيأت المقدمات لظهور نظم من تلقاء نفسه لا يمكن الاستغناء عنه بهدف

(١) - محمد زيعور، التوثيق في آراء السلطة والقيادة، بيروت، رشاد برس، ١٩٩٠، ص ٢٥٨ - ٢٦٠.

استمرار الحياة في شبه الجزيرة العربية، والذي كان في الأصل قائمًا على أساس "نظام القبيلة". وازدهرت العلاقات والمعاهدات بين القبائل، وتأسست الأسواق المحليّة إثر ازدهار مكّة، وفي نتيجة هذه الاتصالات والعلاقات، تمازجت اللغات واللهجات والمذاهب والثقافات المتفاوتة للقبائل العربية، وتهيأت مقدّمات ظهور عمران جديد في ظلّ تعدّد الخيارات والتساهل الموجود، و"أخلاق" نمط الحياة، وعلى نحو عام في إطار العصبيّة الجديدة.

وقد أشار ابن خلدون في المقدّمة إلى ظروف تلك المرحلة، إذ يقول: «فلَمَّا تَأَذَّن الله بظهورهم واشترأبت إلى الشرف هوادي أيّامهم وتم أمر الله في إعلاء أمرهم وهبّت ريح دولتهم وملة الله فيهم، تبدّت تباشير الصباح من أمرهم وأونس الخير والرشد في خلّالهم وأبدل الله بالطيّب الخبيث من أحوالهم وشرهم، واستبدلوا بالذلّ عزّا وبالمآثم متبا وبالشّرّ خيرا، ثم بالضلالة هدى وبالمسغبة شبعًا وريّا وإيالة وملكا. وإذا أراد الله أمرا يسر أسبابه فكان لهم من العز والظهور قبل المبعث ما كان...»

وتنافست العرب في الخلال وتنازعوا في المجد والشرف حسبما هو مذكور في أيامهم وأخبارهم.

وكان حظّ قريش من ذلك أوفر على نسبة حظهم من مبعثه وعلى ما كانوا ينتحلونه من هدى آبائهم، وانظر ما وقع في حلف الفضول حيث اجتمع بنو هاشم وبنو المطلب وبنو أسد بن عبد العزّى وبنو زهرة وبنو تميم، فتعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكّة مظلوما من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلّا قاموا معه وكانوا على من ظلمه حتى تردّ عليه مظلّمته، وسمّيت قريش ذلك الحلف حلف الفضول.

.... ثم ألقى الله في قلوبهم التماس الدين وإنكار ما عليه قومهم من عبادة الأوثان حتى لقد اجتمع منهم (عدّة رجال)... وتلاوموا في عبادة الأحجار والأوثان وتواصوا بالنفر في البلدان بالتماس الحنيفيّة دين إبراهيم نبيهم»<sup>(١)</sup>.

يعكس الاقتباس السابق على الرغم من طوله جميع أفكار ابن خلدون عن العصبيّة والسلطة والحضارة الجديدة لدى العرب.

(١) - ابن خلدون، العبر، نفسه، ٣٨٨-٣٨٩.

إن ابن خلدون يبيّن تكوين هذه العصبية والسلطة على أساس سلطة قريش، وتبعًا لذلك فإنه يعود مجددًا إلى أفكاره في المقدمة، ويطبق تلك النظرية على تحولات الجزيرة العربية قبل الإسلام. وهو كما مرّ معنا، يعد العصبية في المجتمع مزاجًا في موجود حيّ، إذ لا غنى لأحد عناصرها، وهو قريش هنا، أن يسيطر على الآخرين. وتبعًا لذلك فإن تكوينها يتحقق.

وواضح أن هذا النوع من العصبية والسلطة يولد في أثناء تصادم الاستراتيجيات وتعارضها، وينهض من داخل حوزات من المقاومة ويتنشر. لكن هذه المواجهات والمقاومات الصغيرة والكثيرة في مركز الجزيرة العربية وشمالها، وفي النصف الثاني من القرن السادس الميلادي، ليس لأنها لا تنفي الجهة العامة للعصبية في ذهنية العرب، وفي النموذج الثنائي "القبيلة البدوية/ القبيلة الحضرية" فحسب، بل إن هذا من حاجاتها ومستلزماتها<sup>(١)</sup>، وذلك، كما يرى فوكو، لأن العصبية والسلطة الجديدة في جزيرة العرب، بوصفها أحد الشروط الأصلية لإجرائها وتنفيذها، كانت بحاجة إلى هذه المقاومات، واستطاعت الانتشار عبر ظهور هذه المقاومات.

إن المقاومة التي كانت تتم في شبكة "روابط القبيلة" من داخل قريش وخارجها، وفي الوقت نفسه حيث كانت من لوازم السلطة الجديدة، وكما سنرى في السطور الآتية، فإنها كانت تخلّ أيضًا بالسلطة والعصبية الدينية، وكانت أحد عوامل غياب انتظامها الدائم في الحضارة الإسلامية.

وعلى أية حال، إن انتشار السلطة في الحضارة الإسلامية، والتي كانت تعمل على أساس "الوحي الإسلامي" و"نظام القبيلة"، كان يتميز بوضوح عن تجربة اليونان التي كانت تقوم على "الفلسفة" بدلًا من الدين، و"نظام المدينة" بدلًا من القبيلة، ويبدو أن مقارنة القبيلة العربية مع المدينة اليونانية يلقي ظلالًا على علم نسب السلطة والعقلانية السياسية في الحضارة الإسلامية والغربية المتجددة.

(١) - محمد زيعور، السابق، ص ٢٦٠ - ٢٦١.

## قبيلة العرب ومدينة اليونان

تتمايز المدينة اليونانية عن القبيلة العربية في نقاطٍ مهمة، ولعلَّ بسط هذه الاختلافات وانتشارها طيلة القرون الوسطى والجديدة أدَّى إلى اختلاف السلطة في الحضارتين الإسلامية والغربية. وقد أوضح ميشيل فوكو في مقالته السابقة بعض نقاط الاختلاف الجدِّية بين اليونان وما أسماه "نظام سلطة الراعي" في الغرب، ولعلَّه يمكن مع إضافة بعض القيود استخدام التقييم السابق في الحضارة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

امتازت حياة القبائل العربية، على الرغم من التشابهات التي تمتلكها مع النموذج الشرقي العام، ولأسباب إقليمية، باختلافات ظريفة ومهمّة مع نظام سلطة الراعي في المشرق.

إنَّ قبيلة العرب كانت صغيرة وقليلة العدد قياسًا بالأعداد الضخمة لأفراد قبائل الشرق، وهذه السمة التي كانت تقرّب قبيلة العرب على نحو أكبر نحو العائلات ذات الأفراد المعدودة أكثر من الحشود الإنسانية الضخمة في الشرق وبين النهرين، هذه السمة تمتلك نتائج مهمة من وجهة نظر بحثنا الحالي؛ فقلّة الأفراد كانت تحول دون الانفصال والتمايز الأساسي بين الرئيس وأعضاء القبيلة.

ومع انعدام إمكانية الانفصال وغياب الحاكم عن الحياة اليومية للقبيلة، فإن ذلك لن يؤدي أبدًا إلى تقديس الحاكم، من النوع الشرقي، وتألّيه.

وبسبب هذا الاختلاف الأساسي بالتحديد أشار بعض المؤلفين المسلمين إلى مصطلح "القبيلة" سمةً أساسية لحياة العرب وتقاليدهم، أما مصطلح "الشعب" فيدلُّ على النموذج الشرقي، فهذا أمين الإسلام الطبرسي يقول:

«أراد بالشعوب الموالي، وبالقبائل العرب في رواية عطاء، عن ابن عباس. وإلى هذا ذهب قوم فقالوا: الشعوب من العجم، والقبائل من العرب، والأسباط من بني إسرائيل»<sup>(٢)</sup>.

(١) - عزت فولادوند، خرد در سياست، ص ٧٨-٧٩

(٢) - محمد بن علي الطبرسي، مجمع البيان، ج ٥، بيروت، دار الإحياء، ١٣٧٩ هـ، ص ١٣٦، وكذلك ترجمته الفارسية، تهران، فراهاني، ١٣٥٠-١٣٦٠، ص ٢٢٣. ويذهب العلامة الطباطبائي إلى أن الشعوب بمعنى الأعراق غير العربية من الهنود والإيرانيين والترك والفرس... الميزان، المتن العربي، ج ١٨، ص ١٥٤.

يمكننا الآن مع الأخذ بالحسبان الاختلافات المذكورة بين قبائل العرب وشعوب الشرق، أن نعد تقييم فوكو حول الشرق يصدق أيضًا على بعض وجوه القبيلة، فهو في المقارنة بين نموذجي الحضارة اليونانية والشرقية يذكر:

أ- في النموذج اليوناني كانت «الأرض» والمدينة تمتاز بأهمية، وكانت السلطة تعمل عبر الأرض وبوساطتها، أما في نموذج الشرق وقبائل العرب فلا وجود لمثل هذه الوساطة، إذ كان للحاكم سلطة مباشرة على أفراد القبيلة أو الرعية في الشعوب، وليس على الأرض.

ب- إن وظيفة الحاكم في الشرق حفظ الرعية وتدبير أمورهم، أما أهم وظيفة للحاكم في اليونان فكانت حفظ أمن الناس و«المدينة».

إن الشعوب الشرقية، وخلافًا للمواطنين اليونانيين، أفراد متفرقون وغير مرتبطين بالأرض، إذ إنهم تجمّعوا مع حضور الراعي، وبمجرد غيابه يتفرقون أيضًا.

ج- إن الحاكم الشرقي هو ضامن الحرية وتحرر الرعية، لكن أهم أسس وظائف الحاكم في النموذج اليوناني نجاة «المدينة» أو الأرض.

إن اليونانيين يشبهون الحاكم بقبطان السفينة، إذ يسعى إلى حفظ بلاده وكأنها سفينة، وينبغي له تجنبها الاصطدام بالصخور. أما الحاكم الشرقي فلا يبالي أبدًا بالبلاد، أو بالسفينة كما في التشبيه السابق، هو أيضًا مسؤول الحفاظ المستمر للرعايا، وفي أثناء الضرورة يقوم بـ «هجرة جماعية» إلى البلاد الجديدة.

د- المسألة الأخرى ترتبط بماهية السلطة وهدفها، ففي اليونان تكون القومية غالبًا مرتبطة بالأرض، ووظيفة الحاكم ليست الارتزاق والإرشاد اليومي للشعب، إذ إن الحرب عادة تهدف إلى الدفاع عن البلاد.

إن الرعاية اليومية الفردية والمباشرة للرعية، وتحرير أفراد «الشعب» أهم وظائف الحاكم في الشرق. والحروب الشرقية والعربية الجاهلية لم تكن من أجل الأرض، بل من أجل صيانة أفراد القبيلة<sup>(١)</sup>.

(١) - فولادوند، السابق، ٧٨ - ٧٩، والجابري، السابق، ص ٤٤. وحول التنقل في الصحراء وحروب العرب انظر: أبو الحسن علي بن حسين المسعودي، مروج الذهب، ترجمة أبو القاسم باينده، تهران، علمي وفرهنگي، ١٣٧٤، ص ٨٦.

إن الاختلافات السابقة في نموذج القبيلة والمدينة اليونانية كان لها تأثير مهم في بناء السلطة في الإسلام والغرب، وأدت إلى تشكُّل نموذجين مختلفين غير قابلين للتحويل عن تشكيل السلطة والعقلانية السياسية.

إن السلطة في الحضارة الإسلامية انتظمت أساسًا في نموذج القبيلة، ولكنها في الحكومات الغربية الجديدة تمتلك نسبًا مزدوجًا، وعلاوة على النموذج الرعوي الذي نشأ من منبع مسيحي، فهي تضمُّ أساسًا صبغة يونانية وأرضية.

وفي السطور الآتية سنسعى من خلال البحث في خصائص القبيلة إلى تقييم محصلة عمل السلطة في المجتمع الإسلامي.

١ - إنَّ القبيلة العربية لم تكن مقيّدة بجغرافية خاصة أو بحدود أرضية، ولم تكن القبائل العربية مرتبطة أبدًا بأرض خاصة، فقد كانوا قومًا مهاجرين في الأصل، يقطعون مسافات طويلة بحثًا عن الماء والغذاء.

إنَّ عرب الجاهلية، ومن ثمَّ العرب المسلمين، لم يحاربوا أبدًا من أجل الأرض، فقد كانت عقيدتهم أن الأرض لله، وكل شخص يحظى منها بمقدار سعيه. يدل على ذلك ما ردَّ به أبو عبيدة بن الجراح قائد جيش المسلمين في الحرب مع الروم سنة ١٣ هـ على رسالة قائد جيش الروم؛ أورد ابن أعثم الكوفي في كتابه الفتوح ذكر رسالة الروم إلى أبي عبيدة وإجابته إيَّاهم على كتابه فقال:

«أرسلت الروم إلى أبي عبيدة: «أيها الشَّيخ! اخرج أنت ومن معك من أهل دينك من بلادنا هذه التي تنبت الحنطة والشعير والفواكه والأعشاب والخير الكثير وارجعوا إلى بلادكم بلاد القحط والجوع والبؤس والفقر وإلا أتيناكم فيما لا قبل لكم به من الخيل والجنود ثم لا ننصرف عنكم وفيكم عين تطرف، وقد أعذر من أنذر». فقال أبو عبيدة بن الجراح لرسولهم الذي جاء إليه بهذه الرسالة: ارجع إليهم وبلغهم عني ما أقول، قال الرسول: قل ما تشاء، فقال: قل لهم عني: أما قولكم أن اخرجوا من بلادنا هذه فلستم لها بأهل فلعمري ما نحن أهلها، والله تبارك وتعالى هو الذي جاء بنا إليها، ولم نكن بالذي نخرج عنها، فقد ورثنا الله إياها فأخذناها بأسيا ففنا وفتحناها عنوة وغنمًا، ونزعها الله من أيديكم وجعلها في أيدينا، وإنما البلاد بلاد الله، والعباد عباد الله، وهو ملك الملوك يؤتي الملك من يشاء، وينزع الملك ممن يشاء، ويعز من يشاء، ويذل من يشاء، بيده الخير وهو على كل شيء قدير، وأما ما

ذكرتم من بلادنا أنها بلاد البؤس والشقاء فقد صدقتم؛ إنها كذلك كما ذكرتم، وقد أبدلنا الله عنها بلادكم هذه ليلبوا صبرنا وشكرنا، ولما رأى الله تبارك وتعالى قلة صبركم وكثرة صبرنا وقلة شكركم وكثرة شكرنا رأانا لهذه البلاد أهلاً، وأبدلنا ببلاد البؤس والشقاء بلاد الخير الكثير والعيش الرفيع والجانب الخصيب، وكنا أحق بها وأهلها لإيماننا»<sup>(١)</sup>.

كما أن الخليفة عمر بن الخطاب في خطبته لترغيب المسلمين في الحرب مع الفرس يقول: «إِنَّ الْحَجَارَ لَيْسَ لَكُمْ بِدَارٍ إِلَّا عَلَى النُّجْعَةِ، وَلَا يَقْوَى عَلَيْهِ أَهْلُهُ إِلَّا بِذَلِكَ، أَيْنَ الطَّرَاءُ الْمُهَاجِرُونَ عَنْ مَوْعُودِ اللَّهِ! سِيرُوا فِي الْأَرْضِ الَّتِي وَعَدَكُمُ اللَّهُ فِي الْكِتَابِ أَنْ يُورِثَكُمُوهَا، فَإِنَّهُ قَالَ: «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»، وَاللَّهُ مُظْهِرُ دِينِهِ، وَمُعِزُّ نَاصِرِهِ، وَمَوْلٌ أَهْلَهُ مَوَارِيثَ الْأُمَمِ»<sup>(٢)</sup>.

يختلف النموذج السابق كثيراً عن اليونان، فالحضارة اليونانية انتظمت في الفضاء الهندسي لـ "المدينة"، وكانت تُعرَّف وفق الخصائص الجغرافية (غير القابلة للانتقال) والمركبة من الأرض وسكانها<sup>(٣)</sup>.

إن الحضارات المستلهمة من النموذج اليوناني، ولا سيما الدول الغربية الجديدة، وعلى أساس هذا التصور من النظام السياسي، كانت تعدُّ الأرض عنصراً أصلياً، وجزءاً مقوِّماً للدولة، لكن وكما مرَّ معنا، فذهنية القبيلة لم تكن تبالي بالأرض، وتبعاً لذلك ففي الحضارة الإسلامية أيضاً، فإن الفكر السياسي لا يبدأ أبداً من الفضاء الهندسي "للمدينة" أو الأرض، والدول الإسلامية كما يوضح برتران بديع بجلاء، كانت تقوم على محور الأمير أو الخليفة، وليس على جغرافية محددة<sup>(٤)</sup>.

إن الذي تركه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد حل التناقضات والخلافات في شبه جزيرة العرب هو قوم أقوياء، ويبقون ثابتين من دونه عبر الشريعة الخاصة التي جعلتهم أقوياء، وهذا كان مختلفاً جداً عن المدينة القوية وقوانينها التي تركها

(١) - ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ترجمة محمد بن أحمد المستوفي الهروي، تصحيح غلامرضا طباطبائي مجد، تهران، انتشارات علمي وفرهنگی، ١٣٧٤ ش، ص ٨٦.

(٢) - محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ترجمة أبو القاسم پاينده، تهران، انتشارات اساطير، ١٣٧٥، جلد چهارم، ص ١٥٨٨.

(٣) - جان جاك شواليه، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمه عن الفرنسية محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣، ص ١٥-١٨.

(٤) - برتران بديع، دو دولت، ترجمه أحمد نقيب زاده، مخطوط.



سولون اليونانيين، ولهذا السبب فإن التغيير المتواصل لمركز الحكومة في المرحلة الوسطى في صدر الإسلام لم يكن يتعرض لموانع أساسية. وفي المرحلة الجديدة أيضًا، وبسبب فقدان التجربة، فإن العبور إلى الدولة الوطنية الجديدة في المجتمعات الإسلامية تحوّل إلى لغز مهم، كما أن المساعي والتفسير الجديدة في إطار التعدد الحالي للدول الإسلامية وكشف أساس لمشروعيتها، كانت تقترن بانتكاسات أساسية. ووفقًا لبرهان غليون فإن "الخلط بين الدين والطائفية هو الذي جعل من الصعب فهم الأحداث السياسية التي يمر بها العالم العربي. وهذا الخلط مقصود عادة لأن حياة الطائفية، أي الاستخدام السياسي للدين، قائمة عليه"<sup>(١)</sup>.

٢- إنَّ الأرض في اليونان كانت مصدر الثروة وأساس السيادة، أما معيشة القبيلة العربية فكانت قائمة على الاقتصاد الرعوي. وعلى الرغم من وجود بعض القبائل المعروفة بـ "أهل المدر"، وكانت أيضًا تملك الأرض وتقوم بالزراعة، لكن قبائل العرب بعامة لم تكن تعدّ الأرض مصدرًا أساسيًا للثروة. وفي الحروب المعروفة بالجهاد الإسلامي لم تكن غنائم الحرب التي كانت تقع في يد العرب تشتمل على الأرض؛ فالأرض لله، وكانت جزءًا من الأنفال يتصرّف بها الحاكم الإسلامي. وإن مجاهدي العرب كانوا يرون الأموال المنقولة هي وحدها الغنائم، وكانوا يقسمونها فيما بينهم باستثناء خمسها.

لقد أدّت الغنائم في حروب صدر الإسلام دورًا مهمًا، وكانت لكثير من المسلمين عاملاً محرّكًا، ولعل هذا كما أورد صاحب كتاب الفتوح، يرد في خطبة للخليفة الراشد الثاني عمر ابن الخطاب يدعو فيها إلى الغزو والجهاد ويشجعهم على فتح بلاد فارس، لينالوا فضل الجهاد وثوابه في الآخرة، وكنوز كسرى وسلاطين الفرس وغنائم الحرب، فينالون بذلك سعادة الدنيا والآخرة<sup>(٢)</sup>.

باتت الدولة في الحضارة الإسلامية تصوّرًا لقبيلة كبيرة، كما أن الدولة اليونانية والدول الغربية الجديدة، من حيث علم الأنساب هي نموذج لإقطاعية كبيرة. وهذان التصوّران يمتلكان نظرة مختلفة تجاه الأرض بوصفها ثروة، ولهذا فإن نموذج الاقتصاد الإقطاعي ومتطلباته السياسية هو على نحو عام غائب عن الحضارة الإسلامية، فالإقطاعيات في المرحلة الوسطى مختلفة جدًّا عن الإقطاع اليوناني

(١) - برهان غليون، نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠، ص ١٠٩.

(٢) - ابن أعثم الكوفي، الفتوح، السابق، ص ٩٤.



الغربي.

٣- إنَّ التفاوت في مفهوم الحرية هو من الخصائص الأخرى للقبيلة والدولة الإسلامية، فقياسًا لليونان والغرب الجديد، وكما مرَّ فإن دول اليونان والغرب لها جذور إقطاعية، وهي نموذج كبير للإقطاع، إذ إنه بواسطة الأرض، كانوا يملكون الأفراد الساكنين فيها أيضًا<sup>(١)</sup>.

بناءً على ذلك فمفهوم الحرية في الغرب كان يُتصوَّر من وجهة نظر سلطة الدولة، وإن الفردية الغربية هي ردُّ فعل عكسي على الجمعية اليونانية، إذ كانوا يعدُّون الجماعات البشرية مرتبطة بالأرض، والملاكون هم أصحاب تلك الجماعات على نحو غير مباشر.

على أيِّ حال إن تصوُّر دولة كإقطاعية كبيرة قاد مفهوم الحرية نحو التحرر من الانقياد للدولة، ولا شك في ذلك، وفسَّره على نحو ذلك. وخلافًا لليونان والغرب فإن الأساس القبلي للدولة في الحضارة الإسلامية كان له نتائج مختلفة. إن أعضاء القبيلة لم يكونوا يتصوَّرون أبدًا أنهم عبيد للرئيس أو مملوكون للأمير كي يبحثوا عن الخلاص أو يتقصَّوا مواضع نقض حريتهم.

لقد كانت وظيفة رئيس القبيلة تتجلَّى في حفظ أرواح الأفراد وأموالهم، إذ إنه بدليل وحدة النسب أو العقيدة في العصر الإسلامي، كانوا يُعدُّون نظراء للحاكم على نحو مهمٍّ جدًّا.

إنَّ أهم ما كان يشغل الأفراد في العلاقة مع حاكم القبيلة هو مدى التزام زعيم القبيلة بوظائفه التقليدية تجاه حقوق الأفراد، ونتيجة هذا الفهم الذي جعل الشرعية بديلاً للتقاليد في العصر الإسلامي، ظهرت المفاهيم المتضادة لـ «العدالة»، و «الظلم» في المجتمعات الإسلامية في قالب الحركات التي كانت تنشُد العدالة.

في الفكر الإسلامي، وتبعًا لذلك نموذج القبيلة، حلَّ مفهوم «الحرِّ» في مقابل «العبد» الذي كانوا مؤسِّراً للوضعية الإنسانية قياسًا للأفراد الآخرين، وليس في مواجهة الدولة والحاكم.

(١) - شواليه، السابق، ص ١٨.

تبعًا لذلك فإن الحرية في الحضارة الإسلامية كانت تمامًا في مواجهة العبودية في مفهومها الكلاسيكي، وحتى ظهور الحركات الدستورية في القرن الأخير لم تكن تُفسّر أبدًا بمعنى التحرر من الخضوع للدولة<sup>(١)</sup>.

والواقع أن هذا الفهم لعلاقة الفرد والدولة في تقاليد القبائل والدول الإسلامية هو في الأقل نظريًا لم يكن قابلاً للتصور.

٤- خلافًا لليونان التي كان معيار الوحدة فيها هو الأرض والبلد، فإن معيار التضامن في القبيلة كان الدم والنسب، فالدول الإسلامية، وبالموازاة مع التوسع في إطار القبيلة، كانت تقوم على أساس «الأمة»، إذ كانت العقيدة والحكومة أساس الهوية. إن تعدد الأرض في اليونان كان يؤدي إلى تعدد الحكومة، ولكن في القبيلة أو في الأمة الإسلامية لم يكن لمثل هذا التصور وجود<sup>(٢)</sup>.

٥- على الرغم من أنه في القبيلة واليونان كانت تعد اللياقة الفردية من العوامل المهمة في إحراز المناصب، لكن الثروة والتملك في كلا النموذجين السابقين، وطبعًا الإسلام والغرب الجديد، كان له مكانة مختلفة.

في القبيلة كانت السلالة والشرف أمرًا مهمًا، أما في الإسلام فالعقيدة هي المهمة، وأما في اليونان فالثروة هي شرط أساسي ومهم في الأفراد.

وقد تحدّث عن ذلك أرسطو في كتابه السياسة، فرأى أن هذا الترتيب (حيث الشباب المحاربون والكهول الحكماء) ليس موافقًا للعدل فحسب بل هو لصالح كل بلد أيضًا، لأن حق كل شخص يتعيّن عبر لياقته.

وعلاوة على ذلك فأفراد هاتين الطبقتين يجب أن يملكوا الثروة أيضًا، لأنه وعلى أية حال هم يُعدّون من المواطنين أيضًا، وكل مواطن بحاجة إلى الحياة المريحة والطيبة... ويجب القبول بأن المواطنين يجب أن يمتلكوا الثروة<sup>(٣)</sup>.

---

(١) - Franz Rosenthal, The muslim concept of freedom (London: Leiden BRill, 1960), pp. 10, 98, 120-3.

(٢) - فؤاد إسحاق الخوري، السلطة لدى القبائل العربية، بيروت، دار الساقى، ١٩٩١، ص ٤٣-٤٧.

(٣) - أرسطو، سياست، ترجمه حميد عنايت، تهران، خوارزمي، ١٣٦٥، ص ٣٠٢.  
إن أرسطو في التأكيد على الملكية بوصفها أهم معيار للتمتع بحقوق المواطن يقول: إن مواطني هكذا حكومة لا ينبغي لهم كذلك أن يكونوا فلاحين وصناعيين أو تجّارًا، لأن المواطنين يجب أن يتفرّغوا للإمام بالفضيلة، ومن أجل القيام بوظائفهم السياسية. نفسه، ص ٣٠١.

٦- بعد الدور المهم للثروة في اليونان، والشرف والنسب في القبيلة، بدأت الدول الغربية والإسلامية تطوي مسارًا مختلفًا للحضارة والتكامل، وانتشرت عقلانية سياسية متفاوتة.

مع الأخذ بالعلم شرط الملكية في الحياة السياسية اليونانية، والتحول التدريجي لأساس الملكية من الأرض إلى التجارة، والرأسمال المنقول، فإن المجتمعات الغربية كانت تشهد منازعات تاريخية ومصيرية بين الإقطاعية والبرجوازية. وهذا النزاع الذي كان يعدُّ وفق نظر بعض علماء الاجتماع محرِّك الديالكتيك والتنمية في الغرب، لم يكن عديم الفعالية في تحول الدولة الإسلامية فحسب، بل إنه كان في الأصل غائبًا عن تاريخ الحضارة الإسلامية.

وعلى نحو عام إن النزاعات السياسية - الاجتماعية في الدول الإسلامية، وعلى الرغم من الآثار التي كانت تبدو في أثناء توزيع الغنائم، وخلافًا للغرب، فإنه في الحضارة الإسلامية أدى الإيمان الجديد دورًا أهم، وقد بات بديلًا للنسب في القبائل.

وعلى الرغم من أن دور العقيدة في عوامل القوة قد اختلَّ لأسباب بعد حرب صفين، وظهرت مرحلة طويلة من القوة والهيمنة، إلا أنه لم يكن أبدًا لأغنياء المجتمع تصوّر عن علاقة الثروة والسياسة.

إن الأثرياء كانوا الطبقة الأبعد عن السياسة في المجتمع، وعلى العكس فإن المناصب والعلاقات السياسية كان من الممكن في الغالب أن تكون أساس الثروة، والثروة في نموذج القبيلة كانت كذلك أيضًا، ولم تكن أبدًا تعدُّ متغيّرًا مستقلًا.

على أي حال، وتبعًا لما تقدّم، فنحن الآن في موضع حيث يمكن الإشراف من الخارج على تمايز شبكة السلطة وفعل السلطة في اليونان والقبيلة العربية، والحضارات المنبعثة منهما، فالسلطة والعقلانية السياسية في اليونان والغرب نشأت من القلّة والندرة، إذ إن كل واحد من أضلاعها الثلاثة يمكن تخصيصه بالأرض والثروة والفلسفة (الفكر العقلي). لكن السلطة والعقلانية في القبيلة والدولة الإسلامية محدود ومتربط بمثلث تشكّل أضلاعه الحسب والنسب والغنيمة والفكر الديني.

من بين هذه الثلاثة كان اليونانيون متعصبون أكثر للأرض، أما القبيلة العربية فكانت تعدُّ التعصب للنسب من المسائل المهمة جدًا.

إن ظهور الإسلام فرض تحولات في أضلاع القبيلة، وسوف نستكمل هذه التحولات في السطور الآتية. أما ذهنية الماضي فلم تكتفِ بعدم الغياب عمومًا، بل إنها كانت أحيانًا توجد بعد الإسلام أيضًا.

وقد نقل البلاذري في إحدى حكاياته أن شخصًا جرح بشدة في معركة أحد واسمه قزمان أبلبي، وهناك بشروه بالجنة فقال: «أَيُّ جَنَّةٍ! والله ما قاتلتُ إلا حميَّة لقومي»<sup>(١)</sup>.

## ٢ - مدينة النبي، الوحي والقبيلة

لقد وضعت علاقات السلطة في مدينة النبي على أساس الوحي الإسلامي، وفي إطار القبيلة وبنائها.

إن الوحي الإسلامي وتقاليد القبيلة، وكما مرَّ كانا عاملين رئيسين في تيار السلطة في دولة المدينة. بعبارة أخرى، إن العقل السياسي للمسلمين يقوم على الوحي الإسلامي، إذ جُرِّبَتْ في المواجهة مع حياة القبيلة.

إن المقصود بالقبيلة في هذا البحث لا يحمل ذلك المعنى السلبي والشائع لها، بل هو إطار خاص من السلوك الجمعي والذهنية، ونمط من الحياة يستطيع أن يكون وعاء لكل فكر واعتقاد.

إن مفهوم القبيلة هنا، هو في الغالب مفهوم منهجي وليس إيديولوجيًا، مقولة انتزاعية، وتدُلُّ على نمط خاص من روابط السلطة، تستطيع أن تبين تجربة التحديد التاريخي لكلام الله والدين الإسلامي، مع الأخذ بالحسبان الزمان والمكان الخاصين<sup>(٢)</sup>.

إن الدراسات التاريخية تشير إلى أن الوحي الإسلامي تعرَّض من جهة أولى لتراث القبيلة والتصادم معها، ومن جهة أخرى حفظ كثيرًا من عناصر القبيلة، ولا سيما بنائها العام واستخدامه.

(١) - أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٢٨١

(٢) - للمزيد عن مفهوم منهجية "القبيلة والطائفة" انظر: برهان غليون، نظام الطائفية، السابق، ص ٧ فما بعد.

إن الوحي الإسلامي، وكما هو معروف، قُسم إلى مرحلتين مهمتين هما مرحلة مكة ومرحلة المدينة، ووفقاً لبعض الكتاب، فإن خطابات القرآن في كلا المرحلتين المذكورتين متميزة تماماً ومتفاوتة، فخطابات مرحلة المدينة، وبسبب أنها تهدف إلى تأسيس الدولة الإسلامية، جاءت بصيغة "يا أيها الذين آمنوا" وأمثالها. إن الخطاب لجماعة خاصة من المؤمنين، "أمة" محددة، وعلى أساس الأمة أسسوا الدولة.

أما الآيات المكية فنزلت بخطاب "يا أيها الناس" مخاطبة جميع الأفراد والقبائل الساكنين في مكة وغيرها من دون الالتفات إلى أي نوع من الروابط القومية<sup>(١)</sup>. وذلك لأنه لم تكن قد تكونت جماعة ذات هوية دينية إسلامية كي تستطيع أن تكون مخاطباً للوحي.

إنَّ الوحي الإسلامي في المرحلة المكية أدى دوراً مهماً في تكوين الذهنية السياسية للمسلمين. والوحي في هذه المرحلة، على الرغم من انقطاعه عن عناصر القبيلة ومواجهته لها، خرج تدريجياً من هذه المواجهة، واستخدم الهيئة التأليفية للقبيلة وجذبها.

إنَّ علاقات السلطة في القبيلة تجري في داخل شبكة، حيث يشكّل الدم والنسب والغنيمة والعقيدة الدينية أضلاعها الثلاثة. تبعاً لذلك فإن الدين والعقيدة الدينية قبل ظهور الوحي الإسلامي، هو أيضاً من الأركان المقومة للسلطة وحياة القبيلة، لكن في سلسلة مراتب الأركان الثلاثة يقع في الدرجة الثالثة، وكان يترتب على النسب ومن ثمَّ الغنيمة.

تناول المسعودي في مروج الذهب الديانات والعقائد العربية في العصر الجاهلي، ويبدو من كلامه أن العرب في الجاهلية لم يكونوا على علم بمفهوم الدين والله وعالم الغيب والنبوة فحسب، بل إن الجزيرة العربية قبل الإسلام كانت مجموعة من الديانات والمذاهب، يقول:

«كانت العرب في جاهليتها فرقا: منهم الموحد المقر بخالقه، المصدق بالبعث والنشور، موقناً بأن الله يشب المطيع، ويعاقب العاصي، وقد تقدم ذكرنا في هذا الكتاب وغيره من كتبنا مَنْ دعا إلى الله عزّ وجل، ونبه أقوامه على آياته في الفترة،

(١) - بدر الدين محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ١، بيروت، دار المعرفة، ص ١٨٨.

كُفِّسَ بن ساعدة الإيادي ورثاب الشنّي، وبَحِيرَا الراهب، وكانا من عبد القيس. وكان من العرب من أقر بالخالق، وأثبت حدوث العالم وأقر بالبعث والإعادة، وأنكر الرسل، وعكف على عبادة الأصنام، وهم الذين حكى الله عز وجل قولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾<sup>(١)</sup>، وهذا الصنف هم الذين حجّوا إلى الأصنام وقصدوها، ونحروا لها البُدن، ونسكوا لها النسائك، وأحلوا لها وحرّموا. ومنهم من أقر بالخالق، وكذّب بالرسل والبعث، ومال إلى قول أهل الدهر، وهؤلاء الذين حكى الله تعالى إلحادهم، وخبر عن كفرهم، بقوله تعالى: "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا، وما يهلكنا إلا الدهر"، فردّ الله عليهم بقوله: "ما لهم بذلك من علم، إن هم إلا يظنون". ومنهم من مال إلى اليهودية والنصرانية. ومنهم المارّ على عنجهيته، الرّاكب لهجمته. وقد كان صنف من العرب يعبدون الملائكة، ويزعمون أنها بنات الله؛ فكانوا يعبدونها لتشفع لهم عند الله، وهم الذين أخبر الله عز وجل عنهم بقوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ، سُبْحَانَهُ، وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾<sup>(٣)</sup> ﴿٣﴾<sup>(٤)</sup>.

تبعاً لذلك فإنّ ذهنية العرب وحياتهم اليومية كانت أساساً ترتبط بمفهوم الدين والنبوة، وفي إبان ظهور الإسلام عمّ الفكر في باب النبوة وظهور الدين الجديد على نحو كبير، وتبدّل إلى حاجة عامة، فمن جهة أولى كان مفكّرو القوم يبحثون عنه، ومن جهة أخرى كان كثير من زعماء العرب يظنون أن هذا المختار ربما يكون هو، وكان يُقال إنه سيبعث نبي بين العرب، وأن ملّكهم سيظهر<sup>(٥)</sup>.

وإشارة إلى هذه التحولات روى ابن خلدون حكاية عن بعض زعماء العرب، ولعلّ ذكرها يكون مفيداً في هذا البحث، يقول:

(١) - سورة الزمر، الآية ٣.

(٢) - سورة النحل، الآية ٥٧.

(٣) - سورة النجم، الآيات ١٩-٢٢.

(٤) - المسعودي، مروج الذهب، السابق، ج ١، ص ٢٨٥-٢٨٦، وللمزيد: ص ٤٨٥-٥٠٧.

(٥) - ابن خلدون، العبر، تاريخ ابن خلدون، السابق، ج ١، ص ٣٨٩-٣٩٠.

«وأما زيد بن عمرو فما همَّ أن يدخل في دين ولا اتبع كتابًا، واعتزل الأوثان والذبائح والميتة والدم، ونهي عن قتل الموءودة، وقال: أعبد ربَّ إبراهيم، وصرَّح بعيب آلهتهم، وكان يقول: اللَّهُمَّ لو أني أعلم أيُّ الوجوه أحب إليك لعبدتك، ولكن لا أعلم، ثم يسجد على راحته»<sup>(١)</sup>.

تعكس الملاحظات السابقة أهمية الدين في حياة القبيلة، أمَّا أهمية الوحي الإسلامي فيكمُن في أن النظام السابق قد تبدَّل لمصلحة تفوق العقيدة على بقية أركان القبيلة، وأغفل عنصر الدم والنسب على نحو أساسي.

إنَّ الهدف الأولي للوحي الإسلامي في المرحلة المكية كان يتلخص في بناء عصبية جديدة، لا تقوم على النسب بل تتكئ على العقيدة.

وبالنسبة إلى مخاطبي الآيات المكية، الذين كانوا رجالًا ونساء وأطفالًا، وكان عددهم يتزايد بسرعة، فإن تأسيس «جماعة اعتقادية» كان يستطيع، بل يجب أن يصبح بديلًا للنسب في القبيلة.

إنَّ العناصر الأساسية التي كانت تؤدي إلى وحدة المؤمنين في داخل «جماعة المؤمنين في مكة»، كانت الإيمان بالتوحيد والنبوة والمعاد، وهذه العوامل كانت متعارضة مع النسب ووحدة القبيلة، ولكنها كانت تعمل في قالب ذلك البناء. لقد كانت الآيات المكية بعامةٍ تهدف إلى تقوية الإيمان الجديد، وانتقال الناس إلى العصبية القائمة على العقيدة، وكانت تسعى إلى تقديم وعود بالأمان والاطمئنان الجديد للذين كانوا قد ابتعدوا عن قبيلتهم.

إن الاستراتيجية الأساسية للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في مكة هي عدم التعرُّض لبناء القبيلة، والإفادة من تقاليد القبائل وأعرافها لنشر الإيمان الجديد.

إن تقاليد القبيلة في المرحلة المكية، على الرغم من كونها كانت تعمل ضد «العقيدة»، وبما يضر جماعة المؤمنين، لكن بناء القبيلة كان له دور مؤثر في نشر الدين الإسلامي من جهتين؛ الأولى، وكما مرَّ، كانت الكثرة الكامنة في التنوع المذهبي للقبائل، ولا سيما في شروط الحياة العابرة للقبيلة في مكة الجاهلية، أرضية مناسبة لولادة الدين والإيمان الجديد وانتشاره. هذه الوضعية في الدولة

(١) - نفسه، ص ٣٨٩.



– القصبة<sup>(١)</sup> في مكة الجاهلية، أدّت إلى التسامح والتساهل في العقائد، وتعاطي الأفكار، واتساع سوق نقد الآراء المذهبية والتقاليد القبلية.

إن وضعية التعدد الثقافي – التعدد القبلي في مكة، كان يحول دون مراقبة الكبار وإجبارهم على العقائد، وإيمان أفراد القبيلة، ويهيئ الإمكانية لنوع من الفردية والاستقلال في اختيار العقيدة الجديدة. إن معنى هذا الكلام هو أن الطقوس الدينية وترتيباتها القبلية كان لها دور أساسي في ولادة الإسلام وانتشاره، و«جماعة المؤمنين الأوائل».

إن الأسواق والطقوس الدينية في مكة خلقت شارعًا عامًّا وفضاءً عموميًّا كانت تجري فيه المباحث الدينية والاجتماعية.

وثانيًا إن بناء القبيلة وتقاليدها، وعبر الالتكاء على عنصر النسب والتأييد، كانت تحول دون إيذاء المؤمنين من ذوي نسب القبيلة، واللاجئين «المستأمنين» لديهم. إن أول المؤمنين كانوا يشكلون طائفتين من الأفراد، «شباب مكة» و«ضعاف الناس». إن «شباب مكة» أبدوا جاهزية أكبر لاعتناق إيمان جديد في ظل التساهل النسبي والأفكار الانتقادية.

والضعفاء أو وفقًا لمصطلح التاريخ الإسلامي «مستضعفو مكة» تجرّعوا طعم مرارة الحياة في النظام الجاهلي، وكانوا قد بلغوا وعيًا خاصًّا محرّكًا للإيمان الجديد، لكن بناء القبيلة كان له موقف خاص تجاه جماعتي «الشباب» و«المستضعفين».

ظلّ شباب مكة ممن كان لهم نسب قبلي، ومن جملة هؤلاء النبي نفسه، على الرغم من اعتناق الإيمان الجديد، يحظون بحماية قبائلهم<sup>(٢)</sup>. وإن قانون «الحمى» و«الجوار» في القبيلة، كان يدافع عن هؤلاء المؤمنين لأسباب عدة. وإن وحدة النسب وخطر اشتعال الحروب القبلية كانت تحول دون اعتداء القبائل على المؤمنين من «شباب مكة»، وهذا التقليد أدى دورًا مهمًّا في أمن هؤلاء وحرية عملهم.

(1) – town – state

(٢) – نقل الطبري في تاريخه أخبارًا كثيرة عن دعم قريش ولا سيما أبي طالب. انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك (المشهور بتاريخ الطبري)، السابق، ج ٣، ص ٨٢ – ٨٧، و ٨٧٦.



إن الحماية القبلية كانت مهمة إلى درجة أن النبي «صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَّمَ» حينم فكّر في الهجرة اضطر إلى البحث عن اكتساب حماية قبيلة في خارج مكة<sup>(١)</sup>.

وعلى نحو عام إن الأفراد من ذوي النسب القبلي، ولا سيما إذا كانوا من القبائل الكبيرة، أو «الأصيلة»، قلّما تعرّضوا للأذى، وبعد الإيمان الجديد أيضًا ظلّوا هم ونساؤهم وأقرباؤهم تحت حماية القبيلة.

وخلافًا لـ «شباب مكة» فإن «المستضعفين» فاقدِي النسب، أو المحرومين من امتياز «الجوار» كانوا يعانون من مشكلة؛ فهؤلاء، ومن دون أية محابة كانوا يتعرضون للأذى والتعذيب على يد قريش وآخرين. وكان النبي «صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَّمَ»، على الرغم من أنه كان يدعو هذه الطائفة إلى الصبر والاستقامة، يفكر على الدوام بخلاصها من تلك الوضعية الصعبة. والواقع أن «الهجرة» كانت أحد هذه الحلول التي صمّم النبي عليها في نهاية المطاف<sup>(٢)</sup>.

إن نموذج القبيلة نشأ بعد هجرة النبي الكريم إلى المدينة، ولا سيما بعد فتح مكة، بدعم من الإيمان الجديد ودولة المدينة. وإن بناء القبيلة ضمن حلّ القبائل في «الأمة الإسلامية»، فكان لهم «عقيدة» مشتركة بدلًا من النسب، عمل على حماية النبي «صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَّمَ»، و«قبيلة المؤمنين»، وتبعًا لذلك تحوّل إلى الأداة المحرّكة للدولة الإسلامية<sup>(٣)</sup>.

إن مفهوم الأمة الذي أنتجته الدعوة الإسلامية كان في الحقيقة بديلاً لـ «قبيلة العرب»، ولا سيما بعد الهجرة إلى المدينة في أوائل سنوات الدعوة؛ فقبول الإسلام يحمل جانباً فردياً بينما الخروج من القبيلة، في شروط كانت فيها ارتباطات النسب تعدّ أمراً حياتياً، كان يعدّ انتحاراً إلى حدّ ما، ولم يكن من الممكن أبداً أن ينفصل فرد عن قبيلته، ويعيش من دون أي نوع من التحالف أو الولاء الجديد.

لقد كان الوحي الإسلامي يسعى عبر خلق نوع من العصبيّة الدينية وعلاقات التضامن بين المؤمنين أن يكون بديلاً لفواعل الحماية القبلية. تبعًا لذلك فإن «العقيدة

(١) - محمد رواس قلعجي، قراءة سياسية للسيرة النبوية، بيروت، دار النفائس، ١٩٩٦، ص ٨٤ فما بعد.

(٢) - نفسه، ص ٥٦.

(٣) - عن مفهوم «الأمة» انظر: ناصف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، بيروت، أمواج، ١٩٩٢، الفصل الأول ولاسيما مفهوم الأمة في القرآن.

الإسلامية» بمثابة عنصر وحدة و«قبيلة روحية» حيث تؤمّن جميع احتياجات الدعم والحياة للمسلمين المنفصلين عن القبيلة.

يمكن القول إن مفهوم الأمة الذي يتعلق بجماعة متفقة على عقيدة واحدة، هو في الواقع مؤشّر على العلاقة العميقة بين الدين والمجتمع التاريخي - الثقافي في جزيرة العرب قبل الإسلام أيضًا.

إن الدين عنصر مقوّم للقبيلة الجاهلية وكان أحد أركانها الثلاثة على الرغم من تأثره بالنسب وضروراته، لكن في النظام الإسلامي والحياة القائمة على الأمة، فإن العلاقة بين العقيدة والنسب قد انعكست تمامًا، وأضحت «العقيدة» في رأس الأضلاع الثلاثة؛ (العقيدة/ النسب/ الغنيمة) متصدّرة للهوية الجديدة. بناء على ذلك وكما أشار ناصف نصار بوضوح فإن إدراك الأبعاد السياسية للأمة يبدو أمرًا غير ممكن، مع الأخذ بالحسبان تجربة القبيلة وتراثها<sup>(١)</sup>.

إنّ «الأمة» في مدينة النبيّ، حيث تجري في داخلها روابط السلطة، تتجاوز القبيلة، وتطوي جميع قبائل شبه الجزيرة العربية، لكنها لا تُلغي بناء القبيلة، فإلغاء القبيلة لم يكن من مقدمات تأسيس الأمة، كما أن الحضارة الإسلامية أفسحت للقبيلة مكانًا في داخل الأمة، ومن دون أي تعارض استخدمت جميع القدرات والطاقة الكامنة في نموذج القبيلة، في إطار تنمية مستقبلها.

إن انتشار الإسلام في يثرب، حيث كان أرضية لهجرة النبي «صلّى الله عليه وآله وسلّم» وبقية المهاجرين إلى تلك المدينة، كان يجري في قالب نموذج القبيلة. وقد كان من خصائص حياة القبيلة الاطمئنان إلى قرارات زعيم القبيلة والدعم التام والكامل لها، فلم يحدث أبدًا أن حقق أحد أفراد المدينة في الدين الجديد وتفحصه، بل ومع إيمان عدد من كبار المدينة، انضموا جميعًا دفعة واحدة إلى حشود أتباع الدين الإسلامي.

وقد تحدّث محمد بن جرير الطبري في تاريخه المشهور عن سرعة التحولات الثقافية في يثرب، وإسلام أهلها في إطار تقاليد القبيلة على نحو جليّ<sup>(٢)</sup>؛ فبعد بيعة العقبة الأولى التي بايع فيها اثنا عشر رجلًا من مدينة النبيّ في أيام الحج، أرسل النبيّ مصعب بن عمير من بني هاشم برفقتهم إلى المدينة ليعلمهم القرآن وأمور دينهم،

(١) - نفسه، ص ١٣ و ١٩.

(٢) - الطبري، تاريخ الطبري، السابق، ج ٣، ص ٨٩٦ - ٩٠٠.

وكان قد اكتسب فيها لقب «القارئ»، ونزل في بيت أسعد بن زرارة، ثم إن «أسعد بن زرارة خرج بمُصعب بن عمير، يريد به دار بني عبد الأشهل، ودار بني ظَفَر؛ وكان سعد بن مُعاذ ابن النُعمان بن امرئ القيس، ابن خالة أسعد بن زرارة، فدخل به حائطاً من حوائط بني ظَفَر، على بئر يقال لها بئر مَرَق؛ فجلسا في الحائط، واجتمع إليهما رجالٌ ممَّن أسلم، وسعد بن معاذ وأسيّد بن حُضَيْر يومئذ سيّدا قومهما من بني عبد الأشهل؛ وكلاهما مُشرك على دين قومه، فلمّا سمعا به، قال سعد بن مُعاذ لأسيّد بن حُضَيْر: لا أبا لك! انطلق إلى هذين الرجلين اللذين قد أتيا دارنا ليسفّها ضعفاءنا، فازجرهما وانهما أن يأتيا دارنا، فإنه لولا أن أسعد بن زرارة منّا حيث قد علمت، كفيّتك ذلك؛ هو ابن خالتي، ولا أجد عليه مقدّمًا، فأخذ أسيّد بن حُضَيْر حربته. ثم أقبل إليهما؛ فلما رآه أسعد بن زُرارة قال لمُصعب: هذا سيّد قومه قد جاءك، فاصدق الله فيه. قال مُصعب: إن يجلس أكلمه، قال: فوقف عليهما مُتَشَتِّمًا، فقال: ما جاء بكما إلينا، تسفّهان ضعفاءنا! اعتزلانا إن كانت لكما في أنفسكما حاجة. فقال له مُصعب: أو تجلس فتسمع، فإن رضيت أمرًا قبلته، وإن كرهته كُفّ عنك ما تكره؟ قال: أنصفت؛ ثم ركز حربته وجلس إليهما، فكلّمه مُصعب بالإسلام، وقرأ عليه القرآن، فقالا فيما يذكر عنهما: والله لَعَرَفْنَا في وجهه الإسلام قبل أن يتكلّم، في إشرافه وتسهّله. ثم قال: ما أحسنَ هذا وأجمله! كيف تصنعون إذا أردتم أن تدخلوا في هذا الدّين؟ قالوا له: تغتسل، فتطهّر ثوبيك، ثم تشهد شهادة الحقّ، ثم تصلّي ركعتين.

قال: فقام فاغتسل، وطهّر ثوبيه، وشهد شهادة الحقّ، ثم قام فركع ركعتين، ثم قال لهما: إنَّ ورائي رجلاً، إن اتّبعتكما لم يتخلّف عنه أحدٌ من قومه، وسأرسله إليكما الآن؛ سعد بن معاذ، ثم أخذ حربته، وانصرف إلى سعد وقومه، وهم جلّوس في ناديبهم؛ فلمّا نظر إليه سعد بن مُعاذ مقبلاً، قال: أحلفُ بالله، لقد جاءكم أسيّد بن حُضَيْر بغير الوجه الذي ذهب به من عندكم؛ فلمّا وقف على النّادي، قال له سعد: ما فعلت؟ قال: كلّمت الرجلين، فوالله ما رأيت بهما بأسًا، وقد نهيتهما فقالا: نفعل ما أحببت، وقد حدّثت أن بني حارثة، قد خرجوا إلى أسعد بن زرارة ليقتلوه؛ وذلك أنهم عرفوا أنه ابنُ خالتك ليُخَفِّروك، قال: فقام سعد مُغضبًا مبادرًا تخوُّفًا للذي ذكر له من بني حارثة. فأخذ الحربة من يده، ثم قال: والله ما أراك أغنيت شيئًا؛ ثم خرج إليهما؛ فلمّا رآهما سعد مطمئنّين، عرف أن أسيّدًا إنما أراد أن يسمّع منهما، فوقف

عليهما متشتتًا، ثم قال لأسعد بن زرارة: يا أبا أمامة، لولا ما بيني وبينك من القرابة ما رميت هذا مني. تغشانا في دارنا بما نكره! وقد قال أسعد لمصعب: أي مصعب! جاءك والله سيّد من وراءه من قومه، إن يتبعك لم يخالف عليك منهم اثنان، فقال له مصعب: أو تقعد فتسمع، فإن رضيت أمرًا ورغبت فيه قبلته، وإن كرهته عزلنا عنك ما تكره؟ قال سعد: أنصفت؛ ثم ركز الحربة، فجلس فعرض عليه الإسلام، وقرأ عليه القرآن. قالوا: فعرفنا الله في وجهه الإسلام قبل أن يتكلّم به؛ في إشراقه وتسهّله. ثم قال لهما: كيف تصنعون إذا أنتم أسلمتم ودخلتم في هذا الدّين؟ قالوا: تغتسل فتطهّر ثوبيك، ثم تشهد شهادة الحقّ، ثم تصلي ركعتين. قال: فقام فاغتسل وطهّر ثوبيه، وشهد شهادة الحقّ، وركع ركعتين، ثم أخذ حربته فأقبل عامدًا إلى نادى قومه، ومعه أسيد بن حضير؛ فلمّا رآه قومه مقبلًا: قالوا: نحلف بالله لقد رجع سعد إليكم بغير الوجه الذي ذهب به من عندكم؛ فلمّا وقف عليهم، قال: يا بني عبد الأشهل؛ كيف تعلمون أمري فيكم؟ قالوا: سيّدنا وأفضلنا رأيًا، وأيمنا نقيّةً، قال: فإنّ كلام رجالكم ونسائكم عليّ حرامٌ حتى تؤمنوا بالله ورسوله. قال: فوالله ما أمسى في دار عبد الأشهل رجلٌ ولا امرأة إلا مسلمًا أو مسلمة. ورجع أسعد ومصعب إلى منزل أسعد بن زرارة، فأقام عنده يدعو النّاس إلى الإسلام حتى لم يبقَ دار من دُور الأنصار إلّا وفيها رجال ونساء مسلمون إلّا ما كان من دار بني أميّة بن زيد وخطمة ووائل وواقف؛ وتلك أوس الله؛ وهم من أوس بن حارثة؛ وذلك أنه كان فيهم أبو قيس بن الأسلت؛ وهو صيفي، وكان شاعرًا لهم، وقائدًا يسمعون منه، ويطيعونه، فوقف بهم عن الإسلام»<sup>(١)</sup>.

علاوة على المدينة فإن انتشار الإسلام في خارج مدينة النبي «صلّى الله عليه وآله سلّم» كان أيضًا على أساس القبيلة، كما يشير إلى ذلك بوضوح ابن خلدون، فالعرب كانت تنظر إلى أين ستسير الأمور بين قريش والنبي، وحين فُتحت مكّة وأسلمت قريش أدرك العرب حينئذ أن لا طاقة لهم بالصراع والعداوة مع النبي، ولذا فقد أقبلوا على الإسلام من كل حذب وصوب<sup>(٢)</sup>.

(١) - نفسه، ص ٨٩٩.

(٢) - ابن خلدون، العبر، تاريخ ابن خلدون، السابق ص ٤٥٤، حتى الصفحة ٤٦٦، حيث يتحدث عن الوفود ومعاهدات السنة التاسعة.

إن القبائل، ليس بانفرادها، بل بمثابة مجموعة وكلّ، كانت تدخل الإسلام، وأفرادها أيضًا، وتبعًا لذلك كانوا يقبلون الدين الجديد.

إن شيخ القبيلة أو الشرفاء الذين كانوا يمثلونها كانوا في البداية يؤمنون، وهم كانوا كذلك ممثلين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ويتعهدون بنشر الدين الإسلامي بين أقوامهم.

تبعًا لذلك فالدعوة الإسلامية والإيمان الراسخ لزعيم القبيلة وشرفائها ومن ثم أفرادها لم تكن ناقضة لها أبدًا، بل كان مكملّة لها.

إن عصبية القبيلة كانت حيّة في اللاوعي العربي، وظلّت حيّة، لكن وجهتها قد تغيّرت، فراحوا يفكّرون بالتوحيد، ووحدة الله بدلًا من النسب.

تبعًا لذلك فإن مفهوم المدينة والأمة الإسلامية هو تمامًا بمعنى زواج العقيدة والقبيلة، خلف آثارًا مهمة في إعداد القوة في الحضارة الإسلامية والعقود الأولى من حياتها<sup>(١)</sup>.

وبغض النظر عمّا سبق، فإن النظام الداخلي للدولة الإسلامية كان يقوم أيضًا على تراث القبيلة، إذ تشير أول معاهدة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى أن بناء المدينة منذ البداية قد خُطّط وأُسّس في هيكل القبيلة.

إنّ المهاجرين والأنصار هم قبائل قامت على أساس الإيمان بالوحي الإسلامي، ووفقًا للوثيقة فإنّه وضع اليهود وبقية المستأمنين في حماه وحراسته:

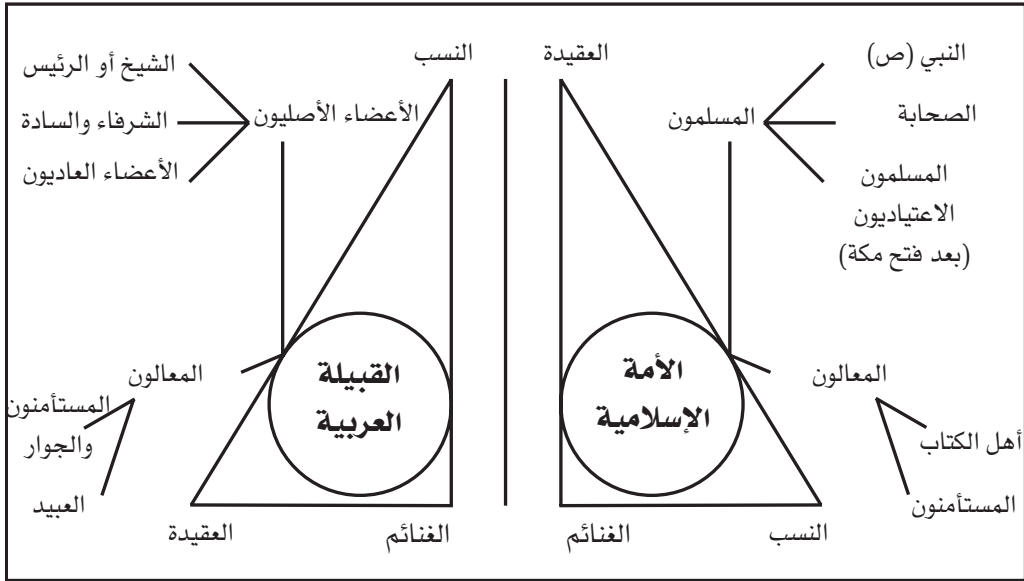
«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس. المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يقدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين...»<sup>(٢)</sup>.

(١) - الجابري، العقل السياسي، السابق، ص ٤٨ - ٥٠.

(٢) - أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، ج ١، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٥، ص ٥٠١. وأيضًا محمد رواس قلعجي، السابق، ص ١٠٨.

إنَّ مدينة النبي، وضمن تغيير العصبية من النسب إلى العقيدة والإيمان، حفظت نموذج حياة القبيلة في مفهوم الأمة. وإنَّ الأمة الإسلامية التي تأسست في المدينة ونمت فيها، كانت قبيلة إيمانية، إذ إنه ضمن العبور من القبلية (التي كانت نوعاً من نظام التوازن بين القبائل) حافظت على كثير من خصائصها الهندسية ووسعتها.

تبعاً لذلك فإنَّ الأمة الإسلامية لها بناء مثل القبيلة، وتعمل مثلها أيضاً. ولعل المخطط الآتي يُظهر التشابه العام للأمة الإسلامية مع نموذج القبيلة، ويُقارن بين تيار السلطة في كليهما. يعرض الشكل الآتي التشابه العام بين «الأمة الإسلامية» ونموذج «القبيلة»، مقارناً بين طبيعة السلطة فيهما.



إنَّ «الأمة» في مصطلح المسلمين لفظ مشترك، فهو يتضمن معاني مختلفة، وقد أورد بعض المفسرين ثمانية معانٍ مختلفة للأمة، لكن غالب هؤلاء الكتاب كانوا يظنون أن لفظ الأمة، كما ورد في القرآن والحديث على نحو مفرد، يشير على نحو ما إلى الجماعة السياسية والاجتماعية، وليس إلى جماعة دينية، ولهذا السبب أطلق لفظ الأمة على جماعة اجتمعت على دين الإسلام ونبهه صلى الله عليه وآله وسلم، ومن ثمَّ تحدّدت في جماعة المسلمين<sup>(١)</sup>.

(١) - محمد زيعور، التوثيق في آراء السلطة والقيادة، السابق، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

إن سلسلة المراتب الداخلية للأمة تتشابه كثيرًا مع القبيلة، وجميع وجوه بناء هذه موجود في تلك، وتبعًا لذلك فالصحابة في الأمة الإسلامية مثل شرفاء القبيلة الجاهلية، يمتلكون مكانة رفيعة بين المسلمين العاديين والحاكم الإسلامي، وهذه المكانة ولا سيما بعد رحلة النبي الكريم أبرزت أهميتها.

إنَّ شرفاء القبيلة امتلكوا خيارات وامتيازات كثيرة في نموذج القبيلة؛ فمستشارو زعيم القبيلة كان يُخصَّص لهم ربع غنائم الحرب، والأهم من كل ذلك امتلاكهم حق الاستئمان ومنح اللجوء. وشرفاء القبيلة كانوا واسطة بين رئيس القبيلة وأفرادها. وفي أثناء الحرب والبيعة كانوا يستنفرون الأفراد، وفي أوقات اللزوم كانوا يقومون بدور الوسيط والحكم لحل الاختلافات بين الأفراد، وكذلك بين الأفراد وزعيم القبيلة<sup>(١)</sup>.

إن قبائل العرب كانوا يؤكدون دائمًا على أهمية الشرفاء، وكانوا يعدون بمثابة الناشطين السياسيين، إذ كانوا يؤدون أعمالًا على نحو ما تفعل المجتمعات المدنية في اصطلاح اليوم.

ومقارنة بشرفاء القبيلة فإن صحابة النبي "صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم" كانوا يقومون بأفعال تشابه الشرفاء في الأمة الإسلامية، أي بدلًا من الشرفاء الجاهليين، وكانوا يشكّلون مجتمعًا مدنيًا جديدًا يتكون من جماعة مركبة من "المؤمنين الأوائل" في مكة، ومن ثم "المهاجرين والأنصار"، إذ إنهم في العموم أُطلق عليهم تسمية "الصحابة".

هؤلاء الأفراد والمجموعات التي أدت دورًا أساسيًا في دولة المدينة، كانوا ناشطين سياسيين في الدولة الإسلامية في التمايز مع مجموعات كثيرة من المسلمين العرب المتأخرين، وإلى أزمة صفين التي سُميت باسم "الفتنة الكبرى" كانوا يؤدّون على الدوام وظيفة الوساطة بين الناس والدولة.

والأفكار العامة تقريبًا كانت تدور حول محور الصحابة، وكان إظهارهم الآراء والمواقف في المنازعات والقرارات السياسية هو الكلام الفصل في الشرعية.

(١) - ابن أعثم الكوفي، الفتوح، السابق، ص ٤٥. وقد فصل ابن أعثم في هذه الصفحات حكاية دعم الأشعث بن قيس لقومه (قبيلة كندة)، في مقابل الظلم والاستخفاف الذي أبداه يزيد بن عبيد مبعوث الخليفة الأول.



إن دور الصحابة في المعادلات السياسية كان في الواقع موضع قبول الخاص والعام، والحاكم والمحكوم، وعلى الرغم من أنه طبقاً للمناقشات التي بدأت من سقيفة بني ساعدة وانتهت بحرب صفين وشهادة الإمام علي عليه السلام، قد ضعف حضورهم السياسي تدريجياً، لكن حرمة الصحابة ومرجعيتهم ظلت حاضرة في أذهان المسلمين، وأضحت أساس العمل والعقلانية السياسية في المجتمع الإسلامي.

لم يكن احترام الصحابة محدوداً بعصر ما بعد النبي، بل إنه في عهد النبي نفسه أيضاً، ولا سيما "أهل بدر" كان لهم مكانة رفيعة. والواقع أن قسماً كبيراً من الأهمية التي يحملها الصحابة مردها إلى وصايا النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» وسلوكه الرفيع مع هذه المجموعة<sup>(١)</sup>.

على أية حال إن جميع الصحابة و«المجتمع المدني» الذي تشكّل في المدينة والأمة الإسلامية، حاز إيماناً واعتقاداً جديداً في باب الإنسان والسياسة، لكن كما سيرد في السطور الآتية فقد ولد في إطار القبيلة واتسع هناك، وهذه الوضعية، أي تأسيس الحضارة الإسلامية في إطار القبيلة، قد خلّفت تأثيراً مزدوجاً في تحديد نموذج خاص لروابط السلطة والعقلانية السياسية في الحضارة الإسلامية، وأعدّت مقدمات لتفسير سلطوي للنصوص الإسلامية:

١ - بداية هو أن الوحي الإسلامي كان يملك في ذاته ميولاً عالمية، ومنذ بداية الظهور كان يظهر هذه الطاقة والقدرات الكامنة في نفسه في قالب طرق وآفاق سياسية، لكن «قبيلة العرب» من حيث بعض الملاحظات الهيكلية التي تمتلكها كان لها إمكانات محدودة من التوسع. ويبدو أن «القبيلة» مع جميع خصائصها، سمة شبه الجزيرة العربية وأوضاعها الإقليمية والاجتماعية. وفي حال الرخاء والاستقرار في شبه الجزيرة العربية فإن الأمر كان يستلزم تغييرات أساسية لسبب مغاير للشروط الوجودية للقبيلة، وبناء على ذلك فالانتظار لم يكن ممكناً.

إن تأسيس الأمة والحضارة الإسلامية في إطار القبيلة أدّى إلى انتقال طاقة الوحي وقدراته العالمية إلى القبيلة. وبالموازاة مع تحرر القوى الكامنة في الإيمان الإسلامي، فإن سيادة قريش أيضاً قد امتدت على ما يفوق نصف العالم

(١) - محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج ٣، ص ١١٧٧-١١٧٩.



المُتَحَضِّر آنذاك.

وعن الصيغة السياسية للدعوة الإسلامية ثمة روايات كثيرة، وقد أورد ابن الأثير رواية عن الأيام الأولى للبعثة نقلاً عن عفيف الكندي، يقول:

«جئت في الجاهلية إلى مكة وأنا أريد أن أبتاع لأهلي من ثيابها وعطرها، فأتيت العباس بن عبد المطلب وكان رجلاً تاجرًا، فأنا عنده جالس حيث أنظر إلى الكعبة، وقد حلقت الشمس في السماء، فارتفعت وذهبت، إذ جاء شاب فرمى ببصره إلى السماء، ثم قام مستقبل الكعبة، ثم لم ألبث إلا يسيرًا حتى جاء غلام فقام على يمينه، ثم لم يلبث إلا يسيرًا حتى جاءت امرأة فقامت خلفهما، فرقع الشاب فرقع الغلام والمرأة، فرقع الشاب فرقع الغلام والمرأة، فسجد الشاب فسجد الغلام والمرأة، فقلت: يا عباس، أمر عظيم. قال العباس: أمر عظيم، أتدري من هذا الشاب؟ قلت: لا. قال: هذا محمد بن عبد الله ابن أخي. أتدري من هذا الغلام؟ هذا علي ابن أخي. أتدري من هذه المرأة؟ هذه خديجة بنت خويلد زوجته. إن ابن أخي هذا أخبرني أن ربه رب السماء والأرض أمره بهذا الدين الذي هو عليه، ولا والله ما على الأرض كلها أحد على هذا الدين غير هؤلاء الثلاثة»<sup>(١)</sup>.

إن حضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان نفسه يؤكد على الأبعاد السياسية والعالمية للوحي، ويبدو أن نبوته تتضمن خمس خصائص أساسية تميز رسالته من بقية الأنبياء والأديان السابقة حيث يقول: «أُعْطِيتُ خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، وأحلت لي الغنائم، وأعطيت الشفاعة، وبعثت للناس كافة»<sup>(٢)</sup>.

٢- إنَّ تعامل الوحي الإسلامي والقبيلة، على الرغم من كونه مؤثراً في نشر الدين، وتحول القبيلة المدنية نحو معارج تطور الإسلام والحضارة المنبعثة من الوحي، فقد فرض حدوداً كثيرة على الوحي والنصوص الدينية. فمنذ البداية، ومع وفاة النبي الكريم نشر ظلاله الثقيلة على التجربة الدينية والحياة السياسية للمسلمين، وشبَّحه المضطرب حدد فهمنا للنصوص الدينية، ومن ثمَّ عقليتنا السياسية.

(١) - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩، ج ٢، ص ٥٧.

(٢) - محمد زيعور، التوثيق في آراء السلطة والقيادة، السابق، ص ٢٧٠.

الشفاء بتعريف حقوق المصطفى - القاضي عياض - ج ١ - الصفحة ١٦٨.

إن حميد دباشي في بحثه المهم بعنوان «السلطة في الإسلام» وعبر الإشارة إلى ثلاثة تيارات موجودة في مدينة النبي، تناول قيام خلافة قريش مقارنة مع الشيعة والأنصار، اعتماداً على «منطق القبيلة». ووفقاً له ففي تقاليد القبيلة، حيث يتعامل الصحابة مع مسألة القيادة بوصفها أمراً سياسياً وعرفياً على نحو صرف، فإنه يجب أن تُعالج على أساس التقدم في الإيمان ونسب القبيلة والعمر ومصلحة الدولة<sup>(١)</sup>.

إن هذه المفاهيم في الدولة الإسلامية كانت تفهم تبعاً لمنطق الخليفة، وإن المناقشات التالية أيضاً اتسمت بهذه الحال تقريباً، وقد تناول محمد عابد الجابري مبايعة الناس للخليفة الراشد الأول، يقول:

«المرجعية التي حكمت الكيفية التي جرت بها الأمور عندبيعة أبي بكر خليفة للنبي، أو الكيفية التي فُرنّت بها مجريات تلك البيعة لم تكن العقيدة ولا الغنيمّة، وإنما الكلمة الأولى والأخيرة مُنطلق القبيلة، لقد حاول الأنصار الانفراد بالأمر دون المهاجرين، ولكنّ التناقضات القبليّة الداخليّة مرّقت وحدثهم، وأضعفت موقفهم؛ فصار الأمر إلى المهاجرين. حينئذ بايعة الأغلبية من الأنصار والمهاجرين أبا بكر لا بسبب مركزه في الإسلام وحسب بل أيضاً بفعل اعتبارات قبلية... هذا إضافة إلى ممارسة السياسة في إطار «القبيلة»<sup>(٢)</sup>.

يؤكد الجابري في الفقرة السابقة على تقدّم الضرورات القبليّة على «العقيدة الإسلامية» في الحياة السياسية بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والواقع أنه ينبغي أن نضيف مباشرة هذا القيد على كلام الجابري وهو أن صحابة الرسول كانوا في وضعية تناسب وضرورة وجدان اللاوعي القبلي، إذ إنهم في قراراتهم، ومن دون شك، «فسّروا» النصوص والأحاديث الواردة عن النبي على أساس قبلي وعلاقات السلطة الكامنة في القبيلة. إن هذا التفسير الذي أضحي أساس العلم السياسي في الحضارة الإسلامية، والذي يشكّل تحليله هدف بحثنا، حلل في السنوات التالية الوحي والعقلانية السياسية تدريجياً في داخل القبيلة.

---

(1) – Hamid Dabashi, Authority in Islam (Newgersy: transaction – publishers, 1989) ch. 1, and ch. 3. p. 71 – 94.

(2) – الجابري، العقل السياسي الإسلامي، السابق، ص ١٤٠.

ويمكن القول إن الحضارة والعقل الإسلامي الذي كان قد تأسس مع الوحي وجهود النبي، جفَّ بسرعة كبيرة في صحارى الحجاز مع وفاة مؤسسه. وربما كان التقدير أن يكون الوحي والأمة الإسلامية في مسار مصالح القبيلة واتساعها، ولكن الذي حدث أن الحرية وطلب العدالة، والمدنية والعقلانية التي أسسها النبي "صلى الله عليه وآله وسلم" قد ضعفت ولم تبصر فروعها النور أبداً، ولم تستطع أن تتفتح في ظل الأغصان الصلبة لسلطة القبيلة، ومن ثمَّ السلطة الرعوية الشرقية.

إن جميع هذه التحولات مستمدة من «تفاسير» الصحابة، وفي المرحلة الوسطى تحوَّلت إلى شجرة قوية للعقلانية السياسية. وفي السطور الآتية سنبحث عن قرب، ظهور هذه السلطة ومسارها.



## الفصل الرابع

### خلافة قریش

#### ١ - خلافة المدينة؛ أزمة الخلافة

إِنَّ ما تركه النَّبي الرَّؤوف الحكيم (ص) بعد حلِّ الخلافات القبليَّة هو "أمة" -وعترة- قوية، إذ إنه وعبر مجموعة من النصوص (القرآن والسنة) جعلها قادرة على البقاء ثابتة بالقوة من دون وجوده.

أمَّا الصحابة الذين كانوا الفاعلين في النظام الجديد فحلُّوا في مكانة تأويلية (هرمنيوطيقا) خاصة، وبناء على ذلك، فقد كانت جهودهم تقتصر على الفهم والعمل على أساس النصوص الحاصلة.

إِنَّ كل واحد من القرارات السياسية للصحابة بوصفها "فعلاً" كان لها مقدِّمات وأسس ومظاهر محددة، أثر بصورة مباشرة في ميدان فكر الصحابة وعملهم، ووسَّع الأفق كي يمكن فيه فقط خلق الإمكانية لإظهار تفسير خاص للنصوص الدينية. بناء على ذلك فمن أجل فهم الصحابة لا بدَّ من الذهاب أبعد من تقابل العمل أو النظر وأصالتهما.

إن عمل الصحابة كان في الواقع يقوم على أسس ومقدمات، ولهذا فقد كان يتعرَّض لعوائق خاصة، لكن هذه الأسس لم تكن أبداً من جنس الفكر والنظرية، بل كانت تقوم على "اللاوعي المرتبط بحياة القبيلة"، حيث إن كلا وجهي العمل والنظر لدى الصحابة تحدَّد هما على نحو واحد.

إن الصحابة، ومن أجل الحصول على تفسير خاص للنصوص والاستناد إليها، كان لا بد من إضافة شيء إليها، وهذه الإضافة تعني إيضاح معناها، كانت تتم في حالٍ تعبيرية، إذ إن الصحابة كانوا أسرى لتلك الحال تبعاً لحال اللاوعي القبليَّة.

يبدو أن تقييم تجربة الصحابة في الحال السالفة يُظهر شكلاً من الحياة السياسية التي تشكّلت تاريخياً في المجتمع الإسلامي.

إن أول تجربة وأهمها للصحابة حدثت بعد ساعات من وفاة النبي (ص) هي «حادثة السقيفة»، والتحوّلات التي قادت نحو خلافة قريش. والواقع أن هذه الحادثة قد تم تناولها كثيراً من زوايا متعددة<sup>(١)</sup>، ولذا فمن غير المناسب تكرار عرضها. لكن جميع تلك المساعي السابقة نفسها هي ضمان لأهميتها في العقلانية السياسية للأمس واليوم، بما يدلّ على أن نسيان السقيفة ليس ممكناً في تاريخنا.

تبعاً لذلك فإن ما يحوز الأهمية في بحثنا هذا هو التحليل الخطابي «للسقيفة» بوصفها «متناً». ومع الأخذ بالحسبان «الأرضية التاريخية» لتلك الحادثة كي نستطيع التوصل إلى فهم تلك التحوّلات من السلطة والمعرفة السياسية في تاريخ الإسلام وتفسيرها، إذ إن السقيفة هي نقطة البداية فيها.

إن نقد خطاب السقيفة هنا ليس رفضها ولا الإتيان بالدلائل المخالفة لها، إذ إنه في موضعه يعود إلى العقيدة المذهبية للمؤلف، بل إن هذا النقد يعني فهم السقيفة يكون على أساس معرفة منشأ الخلافة المتأتية منها تبعاً للمعنى الذي تملكه.

إنّ السعي في فهم دوافعها يكون عن طريق تجديد عالمها والتعمّق فيه؛ عالم لم يكن راسخاً من دون النماذج العربية (نسب القبيلة). وقد أشرنا سابقاً إلى بعض خصائص نظام القبيلة وروابط القوة فيها، والآن يبدو أننا في موضع (بالقوة) بحيث يمكننا أن نفهم «السقيفة» أكثر ممن حضروها، وذلك لأن هؤلاء على الرغم من كل بعد نظرهم كانوا محاطين بزمانهم، أما نحن فنحيط بزمانهم.

لقد كان العالم الفكري والعاطفي والكلامي لهؤلاء محدّداً بتفسير أحاديث النبي وإشاراته، ونحن نستطيع أن نعرف هذه الحدود.

من الناحية التاريخية، إن سقيفة بني ساعدة عمّقت الاختلافات التاريخية بين العرب القحطانيين والعدنانيين، والمدنيين والمكيين، والأنصار والمهاجرين، وفي النهاية شدّدت النزاعات الداخلية في قريش، وهذه النزاعات تركزت في النهاية في

(١) - حاتم قادري، تحول مباني مشروعيت خلافت، تهران، بنیان، ۱۳۷۵ ش، ص ۷۵-۱۰۰.

أحمد بن يعقوب، تاريخ يعقوبي، ج ۲، ترجمه محمد ابراهيم آيتي، تهران، علمی وفرهنگی، ۱۳۷۱ ش، ص ۲-۴.

W. Montgomery watt, Islamical Thought (Edinborgh; University press, 1968) Ch. 3. Pp. 31-42.

آل عبد مناف؛ بني أمية وبني هاشم.

إن النتيجة المهمة لهذه المناقشات هي انقسام الصحابة وتفرقهم، وحلولهم في مواضع سياسية متعارضة. تبعاً لذلك فإن النصوص الدينية والأحاديث النبوية أيضاً فقدت وحدتها الذاتية. وعلاوة على التفسير والتصنيفات المتفاوتة تعرّضت للإضافات والتحريفات<sup>(١)</sup>.

لكن السؤال الذي يخطر مباشرة في ذهن كل متأمل في تاريخ الإسلام هو: لماذا من بين التفسير والخطابات المختلفة والمتنافسة الموجودة في داخل السقيفة وخارجها ولدت حكومة قريش في نهاية المطاف واتسعت؟ ولماذا رضيت بها جميع الأفكار والقوى على الرغم مما حدث من جدال، وخضعت لها؟ وأي سلطة وروابط سلطوية قد أوجبت هذا الأمر؟ لعلّ التأمل القريب في السقيفة قد يكشف الإبهام عن بعض جوانب الأسئلة السالفة.

على الرغم من أن الروايات عن السقيفة التي وصلت إلى أجيال لاحقة تحوي مختارات من شواهد ومستندات تم اختيارها في العصر العباسي (عصر التدوين)، وعلى أساس ما كان يُعدُّ مهمًّا، وبناء على ذلك، «رواية» عن السقيفة موافقة لضرورات العصر العباسي، تبرز مجموع هذه الروايات ملاحظات مهمة عن السقيفة وظهور خلافة قريش.

وعن مشروعية الخليفة، وبصورة عامّة خلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثمة اختلاف آراء مهمة بين الفرق الإسلامية، ولا سيما السنة والشيعة. إنّ الشيعة، واستناداً إلى نص الغدير وتعيين الإمام علي عليه السلام في آخر حَجَّةٍ للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ينسفون تماماً مشروعية السقيفة وخلافة قريش وينكرونها<sup>(٢)</sup>، وفي مقابل هذا الموقف الشيعي فإن أهل السنة، وضمن إنكار كل شكل من النصوص والإشارات في باب الحكومة والحكّام، يرون أن القرار في هذا الأمر هو في عهدة الصحابة، وتبعاً لذلك فهم يؤكدون مشروعية خلافة قريش<sup>(٣)</sup>. وقد أشار الطبري في تاريخه إلى آخر كلام أبي بكر عن الخلافة وتحولات السقيفة

(١) - حسن عباس حسن، الصياغة المنطقية للفكر السياسي الشيعي، بيروت، دار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٩٢، ص ٣٧٣ فما بعد.

(٢) - محمد رضا المظفر، السقيفة، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٩٣، ص ٥-٦.

(٣) - الجابري، العقل الإسلامي، ص ١٢٩.

حيث يقول:

«قال أبو بكر: أَجَلُ، إِنِّي لَا أَسَى عَلَى شَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا عَلَى ثَلَاثٍ فَعَلْتُهُنَّ وَدِدْتُ أَنِّي تَرَكْتُهُنَّ، وَثَلَاثٍ تَرَكْتُهُنَّ وَدِدْتُ أَنِّي فَعَلْتُهُنَّ، وَثَلَاثٍ وَدِدْتُ أَنِّي سَأَلْتُ عَنْهُنَّ رَسُولَ اللَّهِ «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ». فَأَمَّا الثَّلَاثُ اللَّاتِي وَدِدْتُ أَنِّي تَرَكْتُهُنَّ، فَوَدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَكْشِفْ بَيْتَ فَاطِمَةَ عَنْ شَيْءٍ وَإِنْ كَانُوا قَدْ عَلَقُوهُ عَلَى الْحَرْبِ، وَوَدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ حَرَقْتُ الْفُجَاءَةَ السُّلَمِيَّ، وَأَنِّي كُنْتُ قَتَلْتُهُ سَرِيحًا أَوْ خَلَيْتُهُ نَحِيحًا، وَوَدِدْتُ أَنِّي يَوْمَ سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ كُنْتُ قَذَفْتُ الْأَمْرَ فِي عُنُقِ أَحَدِ الرَّجُلَيْنِ - يُرِيدُ عُمَرَ وَآبَا عُبَيْدَةَ - فَكَانَ أَحَدُهُمَا أَمِيرًا، وَكُنْتُ وَزِيرًا. وَأَمَّا اللَّاتِي تَرَكْتُهُنَّ، فَوَدِدْتُ أَنِّي يَوْمَ أُتَيْتُ بِالْأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ أَسِيرًا كُنْتُ صَرَبْتُ عَنْقَهُ، فَإِنَّهُ تَخَيَّلَ إِلَيَّ أَنَّهُ لَا يَرَى شَرًّا إِلَّا أَعَانَ عَلَيْهِ، وَوَدِدْتُ أَنِّي حِينَ سَيَّرْتُ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى أَهْلِ الرَّدَّةِ، كُنْتُ أَقَمْتُ بِذِي الْقَصَصَةِ، فَإِنْ ظَفَرَ الْمُسْلِمُونَ ظَفَرُوا، وَإِنْ هُزِمُوا كُنْتُ بِصَدَدٍ لِقَاءٍ أَوْ مَدَدًا. وَوَدِدْتُ أَنِّي كُنْتُ إِذْ وَجَّهْتُ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى الشَّامِ كُنْتُ وَجَّهْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ إِلَى الْعِرَاقِ، فَكُنْتُ قَدْ بَسَطْتُ يَدَيَّ كِلْتَاهِمَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ - وَمَدَّ يَدَيْهِ - وَوَدِدْتُ أَنِّي كُنْتُ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»: لِمَنْ هَذَا الْأَمْرُ؟ فَلَا يَنَازِعُهُ أَحَدٌ، وَوَدِدْتُ أَنِّي كُنْتُ سَأَلْتُهُ: هَلْ لِلْأَنْصَارِ فِي هَذَا الْأَمْرِ نَصِيبٌ؟»<sup>(١)</sup>.

إنَّ الإشارات السالفة تبرز اتجاهات واختلافات موجودة في مدينة النبي «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» بين الصحابة، وإن وفاة النبي تَمَّت في أحوال ظهرت معها علامات من ارتداد العرب ونفاق بعض حديثي الإسلام، وتهديد المدينة من قِبَل اليهود والنصارى. يقول ابن الجوزي:

«لما بويع أبو بكر وجمع الأنصار على الأمر الذي افترقوا عنه، قام لِيَتِمَّ بَعَثُ أَسَامَةِ، وَقَدْ ارْتَدَّتِ الْعَرَبُ، وَنَجَمَ النِّفَاقُ، وَاشْرَأَبَتِ الْيَهُودِيَّةُ وَالنَّصْرَانِيَّةُ، وَالْمُسْلِمُونَ كَالْغَنَمِ الْمَطِيرَةِ فِي اللَّيْلَةِ الشَّاتِيَةِ، لَفَقَدَ نَبِيَّهُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَقَلَّتْهُمْ وَكَثُرَ عَدُوَّهُمْ، فَقَالَ لَهُ النَّاسُ: إِنَّ هَؤُلَاءِ جُلَّ الْمُسْلِمِينَ، وَالْعَرَبُ عَلَى مَا تَرَى [قَدْ انْتَقَضَتْ بِكَ]، فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَفْرُقَ عَنْكَ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ»<sup>(٢)</sup>.

(١) - تاريخ الطبري، ج ٤، ص ١٥٧٢ - ٢٥٧٣.

(٢) - ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق سهيل زكار، ج ٣، دار الفكر، دمشق، ص ٢٠ - ٢٣.

ويقول ابن خلدون:

«وقد جاء الخبر بارتداد العرب عامة وخاصة إلا قريشًا وثقيفًا، واستغلظ أمر مسيلمة، واجتمع على طليحة عوام طيء وأسد، وارتدت غطفان وتوقفت هوازن، فأمسكوا الصدقة وارتد خواص من بني سليم وكذا سائر الناس بكل مكان...»<sup>(١)</sup>.

لقد كان صحابة النبي (ص) ينقسمون أساسًا إلى ثلاثة أقسام، وتبعًا للنسب القبلي، ولا سيما الوصايا والنصوص التي وردت عن النبي (ص) حول كل واحد من هؤلاء، فإنهم كانوا يتأملون حقوقًا وتوقعات في الزعامة السياسية، ومن بين هذه الثلاثة بنو هاشم وزعماءهم؛ الإمام علي والعبّاس عم النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ فبسبب انشغالهم بمراسم دفن النبي لم يحضرا في السقيفة، ولهذا فعلى الرغم من ذكر اسم الإمام علي، لكن مناقشات السقيفة كانت في مجملها تتم في غياب هؤلاء، وعلى أساس استدلالات الأنصار وبقية المهاجرين<sup>(٢)</sup>.

لعلّ أهم خصائص السقيفة التي أراها بحاجة إلى تأمل هي استدلال الحاضرين بأحاديث النبي، وتفسير هذه النصوص لإثبات لياقة كل فريق للظفر بالخلافة. والواقع أن بحث هذه النصوص يتسم بمشكلات وحساسية خاصة، ومردّد ذلك هو تصنيفها وتدوينها بعد سنوات من حادثة السقيفة، وتشكّل المذاهب المختلفة.

وقد كان على الدوام هذا الاحتمال قائمًا وهو أن السقيفة، وفي الحد الأدنى في بعض جزئياتها، قد أعيد تناولها تبعًا لضرورات المذاهب المختلفة، لكن ما يهمني في هذه السطور هو تناول بعض الحوارات ونتائج السقيفة من وجهة نظر تحليل الخطاب، إذ إنه، وعلى الرغم من بعض الاختلافات، هو موضع اتفاق المذاهب والفرق الإسلامية<sup>(٣)</sup>.

(١) - ابن خلدون، العبر، ج ١، ص ٤٧٣-٤٧٤.

(٢) - الطبري، تاريخ الطبري، ص ١٣٣٨-١٣٣٩.

(٣) - الشيخ محمد رضا المظفر، السقيفة، السابق، وجمال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، بيروت، دار المكتب العلمية، ١٩٩٤، ص ٢١-٥٥. وأيضًا:

محمد بن يوسف الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٢، تقديم أحمد أسامة، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢، ص ٥٧-٦٩. وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩، ص ٣٢٥-٣٣٢.



## الأنصار

إن اجتماع السقيفة والتحولات السابقة واللاحقة لها، تبرز بجلاء موقف الأنصار ومكانتهم؛ فهؤلاء آووا النبي ونصروه، وضَحَّوا بأموالهم وأنفسهم في أشد أيام الإسلام وأصعبها.

وثمة أحاديث ونصوص كثيرة وردت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في فضائل الأنصار ومكانتهم، وقد ذكرتهم السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام في خطبتها المشهورة بأنهم «مهد الإسلام وذراع الأمة»<sup>(١)</sup>.

والواقع أن الأنصار كانوا يرون أن لهم حقًّا لا يمكن إنكاره في نصرته المسلمين ونشر الإسلام، وأن الزعامة السياسية بمثابة مكافأة على جهادهم وأفضليتهم على غيرهم من العرب. وقد كان للأنصار أيضًا مخاوف خاصة، فهم شاركوا في كثير من الحروب، وقُتل عدد من القرشيين على يدهم. وكما أشار الحباب بن المنذر في السقيفة فقد كانوا يتخوفون من أن يتولَّى عليهم قوم قُتل آباؤهم وإخوتهم، أو حُقِّروا على يد الأنصار<sup>(٢)</sup>.

إنَّ الأنصار على الرغم من أنهم قد شكَّلوا إلى جوار المهاجرين جمعًا كبيرًا وقويًا، كانوا في التقسيمات القبلية قليلين بالنظر إلى قريش، وكانوا في موضع ضعف، ولذا فإن قلقهم قد بدأ من العام الثامن الهجري وفتح مكة إذ أسلمت قريش كلها، وتحوَّلت إلى أكبر قبيلة مسلمة، واستمرَّ قلقهم هذا حتى أزمة السقيفة.

إن إحدى مظاهر هذا القلق الذي أثير على نحو واضح بعد فتح مكة مباشرة حادثة غنائم غزوة حنين، فبعد فتح مكة تعامل النبي «صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ» برفق مع أهل قريش، وهناك ظنَّ الأنصار أن النبي سيبقى في مكة فحزنوا حزنًا شديدًا: «فقال الأنصار بعضهم لبعض أما الرجل فأدركته رغبة في قريته ورأفة بعشيرته، وذكر نزول الوحي، فقال رسول الله «صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ»: يا معشر الأنصار! قالوا: لبيك يا رسول الله! قال: قلت: أما الرجل فأدركته رغبة في قريته ورأفة بعشيرته؟ قالوا: قد كان ذلك. قال: كلا إني عبد الله ورسوله، هاجرت إلى الله وإليكم، المحيا محياكم والممات مماتكم. فأقبلوا إليه يكون ويقولون: والله ما قلنا الذي قلنا إلا

(١) - مظفر، السقيفة، السابق، ص ٨٨.

(٢) - الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ١، ص ٣٦٠.

الضن بالله وبرسوله، فقال رسول الله صلى اله عليه وآله: إن الله ورسوله يصدقانكم ويعذرانكم»<sup>(١)</sup>.

وبعد أيام بدأت معركة حنين، وقُسمت الغنائم بين المسلمين، ووزع النبي صلى الله عليه وآله وسلم الخمس الخاص به على نحو أربعين رجلاً من زعماء مكة (لتأليف قلوبهم)، وقد وصل سهم كل واحد إلى مئة ناقة:

«وَلَمَّا أُعْطِيَ رَسُولُ اللَّهِ مَا أُعْطِيَ مِنْ تِلْكَ الْعَطَايَا فِي قُرَيْشٍ وَقَبَائِلِ الْعَرَبِ، وَلَمْ يَكُنْ فِي الْأَنْصَارِ مِنْهَا شَيْءٌ، وَجَدَ هَذَا الْحَيُّ مِنَ الْأَنْصَارِ فِي أَنْفُسِهِمْ، حَتَّى كَثُرَتْ مِنْهُمْ الْقَالَةُ، حَتَّى قَالَ قَائِلُهُمْ: لَقِيََ وَاللَّهِ رَسُولُ اللَّهِ قَوْمَهُ! فَدَخَلَ عَلَيْهِ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ هَذَا الْحَيُّ مِنَ الْأَنْصَارِ قَدْ وَجَدُوا عَلَيْكَ فِي أَنْفُسِهِمْ لِمَا صَنَعْتَ فِي هَذَا الْفَيْءِ الَّذِي أَصَبْتَ، قَسَمْتَ فِي قَوْمِكَ وَأَعْطَيْتَ عَطَايَا عَظَامًا فِي قَبَائِلِ الْعَرَبِ، وَلَمْ يَكُنْ فِي هَذَا الْحَيِّ مِنَ الْأَنْصَارِ شَيْءٌ، قَالَ: فَأَيْنَ أَنْتَ مِنْ ذَلِكَ يَا سَعْدُ! قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَنَا إِلَّا مِنْ قَوْمِي! قَالَ: فَاجْمَعْ لِي قَوْمَكَ فِي الْحَضِيرَةِ، قَالَ: فَحَرَجَ سَعْدٌ فَجَمَعَ الْأَنْصَارَ فِي تِلْكَ الْحَضِيرَةِ، قَالَ: فَجَاءَهُ رِجَالٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، فَتَرَكَهُمْ فَدَخَلُوا، وَجَاءَ آخَرُونَ فَرَدَّهُمْ، فَلَمَّا اجْتَمَعُوا إِلَيْهِ أَنَاهُ سَعْدٌ فَقَالَ: قَدْ اجْتَمَعَ لَكَ هَذَا الْحَيُّ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَأَتَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اله عليه وآله وسلم، فَحَمَدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ بِالَّذِي هُوَ لَهُ أَهْلٌ، ثُمَّ قَالَ: يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ، مَا قَالَةُ بَلَّغْتَنِي عَنْكُمْ، وَمَوْجِدَةٌ وَجَدْتُمُوهَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَلَمْ آتِكُمْ ضُلَالًا فَهَذَا كُمْ اللَّهُ، وَعَالَهُ فَأَعَانَا كُمْ اللَّهُ، وَأَعْدَاءَ فَأَلَّفَ اللَّهُ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ! قَالُوا: بَلَى، لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ الْمَنُّ وَالْفَضْلُ! فَقَالَ: أَلَا تُحِبُّونِي يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ! قَالُوا: وَبِمَاذَا نُحِبُّكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ الْمَنُّ وَالْفَضْلُ! قَالَ: أَمَّا وَاللَّهِ لَوْ شِئْتُمْ لَقُلْتُمْ فَصَدَّقْتُمْ، وَلَصَدَّقْتُمْ، أَتَيْنَا مُكْدَبًا فَصَدَّقْنَاكَ، وَمَحْدُولًا فَنَصَرْنَاكَ، وَطَرِيدًا فَأَوْيَيْنَاكَ، وَعَائِلًا فَأَسَيْنَاكَ، وَجَدْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ فِي لُعَاعَةٍ مِنَ الدُّنْيَا تَأَلَّفَتْ بِهَا قَوْمًا لِيُسْلِمُوا، وَوَكَلْتُمْ إِلَى إِسْلَامِكُمْ! أَفَلَا تَرْضَوْنَ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ، أَنْ يَذْهَبَ النَّاسُ بِالشَّاءِ وَالْبَعِيرِ، وَتَرْجِعُوا بِرَسُولِ اللَّهِ إِلَى رِحَالِكُمْ! [فو الذي نفسُ مُحَمَّدٍ بيده، لولا الهجرة لكنتُ امرأً من الأنصار، ولو سَلَكَ النَّاسُ شِعْبًا وَسَلَكَتِ الْأَنْصَارُ شِعْبًا، لَسَلَكَتُ شِعْبَ الْأَنْصَارِ! اللَّهُمَّ ارْحَمِ الْأَنْصَارَ

(١) - ابن خلدون، العبر، ج ١، ص ٤٤٦.

وَأَبْنَاءُ الْأَنْصَارِ وَأَبْنَاءُ الْأَنْصَارِ! قَالَ: فَبَكَى الْقَوْمُ حَتَّى أَخْضَلُوا لِحَاهُمْ، وَقَالُوا: رَضِينَا بِرَسُولِ اللَّهِ قِسْمًا وَحَظًّا، ثُمَّ انْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) وتفرقوا»<sup>(١)</sup>.

إن الأنصار بهذه السمات التي وردت تفصيلها في حياة الصحابة<sup>(٢)</sup> يعدُّون الخلافة بعد النبي من نصيبهم، ومن أجل تحقق ذلك هرعوا نحو اجتماع السقيفة.

إن خطاب سعد بن عباد (زعيم الأنصار الذي لم يبايع قريش أبدًا، ويُقال إنه قد مات على يد الجن في طريق الشام)، في السقيفة، وتأييد الأنصار له مع بعض التردد يدلُّ على توقعاته، وكذلك مكانته غير الراسخة كثيرًا في قبائل قريش.

وقد روى الطبري وابن الأثير عن خطاب سعد بن عباد في قومه، وأشاروا إلى التردد الموجود في فكر الأنصار وسلوكهم:

«لما قبض (النبي) اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة، فقالوا: نولي هذا الأمر بعد محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) سعد بن عباد، وأخرجوا سعدًا إِلَيْهِمْ وهو مريض، فلما اجتمعوا قَالَ لابنه أو بعض بني عمه: إني لا أقدر لشكواي أن أَسْمَعَ القوم كلهم كلامي، ولكن تَلَقَّ مني قولي فَأَسْمَعْهُمْ، فكان يتكلم ويحفظ الرجل قوله، فيرفع صوته فيسمع أصحابه، فَقَالَ بعد أن حمد الله وأثنى عَلَيْهِ: يا معشر الأنصار، لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب، إن محمدًا صلى الله عليه وآله وسلم لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأنداد والأوثان، فما آمن به من قومه إلا رجال قليل، وكان ما كانوا يقدرُونَ على أن يمنعوا رَسُولَ اللَّهِ، ولا أن يعزوا دينه، ولا أن يدفعوا عن أنفسهم ضيمًا عموا به، حَتَّى إذا أراد بكم الفضيلة، ساق إليكم الكرامة وخصَّكم بالنعمة، فزقكم الله الإيمان به وبرسوله، والمنع لَهُ ولأصحابه، والإعزاز لَهُ ولدينه، والجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على عدوه منكم، وأثقله على عدوه من غيركم، حَتَّى استقامت العرب لأمر الله طوعًا وكرهًا، وأعطى البعيد المقادة صاغرًا داخرًا، حَتَّى أَثخن الله عز وجل لرسوله بكم الأرض، ودانت بأسيافكم لَهُ العرب، وتوفاه

(١) - نفسه، ص ٤٤٩، وابن الأثير، السابق، ص ٢٧١ - ٢٧٢، الكاندهلوي، حياة الصحابة، السابق، ص ٣٥٠ - ٣٥١.

(٢) - نفسه، ص ٣٢٨ - ٣٦١.

الله وهو عنكم راض، وبكم قرير عين، استبدوا بهذا الأمر فإنه لكم دون الناس. فأجابوه بأجمعهم: أن قد وفقت في الرأي وأصبت في القول، ولن نعدو ما رأيت، ونوليك هذا الأمر، فإنك فينا مقنع ولصالح المؤمنين رضا، ثم إنهم ترادوا الكلام بينهم، فقالوا: فإن أبت مهاجرة قريش، فقالوا: نحن المهاجرون وصحابة رسول الله الأولون، ونحن عشيرته وأولياؤه، فعلام تنازعونا هذا الأمر بعده! فقالت طائفة منهم: فإننا نقول إداً: منا أمير ومنكم أمير، ولن نرضى بدون هذا الأمر أبداً، فقال سعد بن عبادة حين سمعها: هذا أول الوهن!<sup>(١)</sup>.

إن هذا الضعف والاهتزاز في موقف الأنصار كان ناجماً عن مسألتين أساسيتين، كلتاهما نابعتان من "نظام القبيلة"، الأولى هي أعراف السلطة وروابطها في القبيلة، والثانية هي الاختلافات الداخلية للأنصار، فأعراف العرب، وكما مرّ في الفصل السابق كانت تعطي مكانة مهمة للنسب والعشيرة. ولعل هذا بدا بوضوح في كلمة أبي بكر في السقيفة إذ يقول:

"... خص الله المهاجرين الأولين من قومه بتصديقه، والإيمان به، والمؤاساة له، والصبر معه على شدة أذى قومهم لهم، وتكذيبهم إياهم، وكل الناس لهم مخالف، زار عليهم، فلم يستوحشوا لقلّة عددهم وشنف الناس لهم، وإجماع قومهم عليهم، فهم أول من عبد الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول، وهم أولياؤه وعشيرته، وأحق الناس بهذا الأمر من بعده، ولا ينازعهم ذلك إلا ظالم، وأنتم يا معشر الأنصار، من لا ينكر فضلهم في الدين، ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام، رضيكم الله أنصاراً لدينه ورسوله، وجعل إليكم هجرته، وفيكم جلة أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا أحد بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء"<sup>(٢)</sup>.

وكما يبدو فكلام أبي بكر مواءم بالأدلة الإيمانية والتقاليد القبلية في قالب جدليّ من أجل إسكات الأنصار، ولكن صديقه القريب عمر بن الخطاب رفض المقترح الثاني للأنصار حول تعيين أمير من كل طرف، وأن تدار السلطة السياسية من قبل (أميرين) من دون أن يشير إلى أي معيار اعتقادي، أو أن يستند إلى منطق القبيلة وخاطبهم قائلاً:

«هيهات لا يجتمع اثنان في قرن! والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونيّها من

(١) - الطبري، تاريخ الطبري، ج ٤، ص ١٣٤٢-١٣٤٣، وابن الأثير، ج ٢، ص ٣٢٨.

(٢) - الطبري، نفسه، ص ١٣٤٥، وابن الأثير، نفسه، ص ٣٢٩.

غيركم، ولكن العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم وولي أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين، من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مدل بباطل، أو متجانف لإثم، ومتورط في هلكة!»<sup>(١)</sup>.

واستمرّ هذا الجدل بين الطرفين، وكان التردّد يغلب على جبهة الأنصار، وقام بشير بن سعد، وقد كان من زعماء الأنصار، وقال:

«يا معشر الأنصار، إنّنا والله لئن كنّا أولي فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في هذا الدين، ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا، والكدح لأنفسنا، فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس بذلك، ولا نبتغي به من الدنيا عرضاً، فإن الله ولي المنّة علينا بذلك، ألا إنّ محمّداً صلى اله عليه وآله وسلم من قريش، وقومه أحق به وأولى، وإيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم!»<sup>(٢)</sup>.

وكما مرّ فإن التزلزل في مكانة الأنصار، علاوة على روابط السلطة التي كانت موجودة في نظام القبيلة، والضرورات الخاصة التي كانت تُفرض على فكر الصحابة وعملهم، فقد وُجد أيضاً بعض جذور الاختلافات الداخلية بين الأنصار أنفسهم؛ فالأنصار في داخلهم كانوا منقسمين إلى فريقين هما الأوس والخزرج، وكانا مختلفين على نحو تقليدي، واجتماعهما في السقيفة ظاهري فحسب، وناجم عن إحساسهما المشترك بالخوف من رئاسة أولئك الذين قُتل آبائهم وإخوتهم على يد الأنصار. وأما قلقهما المُزمن الذي يعود إلى الحروب الجاهلية المشهورة باسم «حرب البعث»، فلم يتبدّد أبداً.

هذه الاختلافات هزمت إرادة الأنصار في مقابل قريش، بل حتى قبل مجيء أبي بكر وعمر وأبي عبيدة إلى السقيفة. وتبعاً لذلك فإنه حين اطمأنت قبيلة الأوس إلى قرار الخزرج بزعامة سعد بن عباد بايعت أبا بكر على نحو جماعي، وتقبّل الأنصار ما قاله خطيبهم:

(١) - الطبري، نفسه، ص ١٣٤٧، وابن الأثير، نفسه، ٣٢٩-٣٣٠.

(٢) - الطبري، نفسه، ص ١٣٤٧، وابن الأثير، نفسه، ص ٣٣٠.

«أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان من المهاجرين وخليفته من المهاجرين»<sup>(١)</sup>.

### بنو هاشم

لقد كان مهاجرو قريش كالأنصار منشغلين باختلافاتهم الداخلية، ولعل معظم هذه الاختلافات كانت بين بني هاشم وبقية فروع قريش، وتتركز على أساس "أحقية الإمام علي". وعلى الرغم من انشغال الإمام علي وبني هاشم بغسل النبي "صلى الله عليه وآله وسلم" ودفنه، ولم يكن لهم ممثل في السقيفة، ومرور مسألة الخلافة في غياب حججهم واستدلالهم، لكن مكانة الإمام علي - عليه السلام - وبني هاشم في عُرف الحياة القبلية، وفي مجموعة الروايات والأحاديث النبوية، كان على درجة من الأهمية بحيث لا يمكن التغاضي عن حضورهم بوصفهم خطاباً جدياً ومهماً.

وقد عرض الطبري وابن الأثير، وكلاهما من مؤرخي أهل السنة المرموقين إشارات واسعة إلى مسألة خلافة الإمام علي ومكانتها في أذهان الصحابة، ففي روايته عن حوادث السقيفة أورد ابن الأثير:

«فَبَايَعَ عُمَرُ (أبا بكر) وَبَايَعَهُ النَّاسُ. فَقَالَتِ الْأَنْصَارُ أَوْ بَعْضُ الْأَنْصَارِ: لَا بُيَاعَ إِلَّا عَلِيًّا. قَالَ: وَتَخَلَّفَ عَلِيٌّ، وَبَنُو هَاشِمٍ، وَالزُّبَيْرُ، وَطَلْحَةُ - عَنِ الْبَيْعَةِ... وَبَقِيَ عَلِيٌّ وَبَنُو هَاشِمٍ وَالزُّبَيْرُ سِتَّةَ أَشْهُرٍ لَمْ يُبَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ حَتَّى مَاتَتْ فَاطِمَةُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - فَبَايَعُوهُ»<sup>(٢)</sup>.

وقد نقل الطبري الحادثة السالفة مع تفصيل أكبر، يقول:

«فَانْطَلَقَ أَبُو بَكْرٍ، فَدَخَلَ عَلَى عَلِيٍّ، وَقَدْ جَمَعَ بَنِي هَاشِمٍ عِنْدَهُ، فَقَامَ عَلِيٌّ فَحَمَدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّهُ لَمْ يَمْنَعْنَا مِنْ أَنْ يُبَايَعَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ إِنْكَارٌ لِفَضِيلَتِكَ، وَلَا نَفَاسَةٌ عَلَيْكَ بِخَيْرِ سَاقَةِ اللَّهِ إِلَيْكَ، وَلَكِنَّا كُنَّا نَرَى أَنَّ لَنَا فِي

(١) - السيوطي، تاريخ الخلفاء، السابق، ص ٥٢، ومحمد رضا مظفر، السقيفة، السابق، ص ٩٥، وابن الأثير، ج ٢، ص ٣٣١، والطبري، السابق، ص ١٣٤٨.

(٢) - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، السابق، ص ٣٢٥، و ٣٣١، والواقع أنه ثمة روايات عدة حول بيعه الإمام علي، وثمة اختلافات عميقة في ذلك، لكن أشهرها هو الرواية السابقة. انظر: الطبري، ج ٤، السابق، ص ١٣٣٤ - ١٣٣٦. وأيضاً: الجابري، العقل السياسي، السابق، ص ١٣٧ - ١٣٩. وابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، الإمامة والسياسة، تاريخ الخلفاء، ج ١، الحلبي، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٤ - ١٢.



هَذَا الْأَمْرَ حَقًّا، فَاسْتَبَدُّتُمْ بِهِ عَلَيْنَا. ثُمَّ ذَكَرَ قَرَابَتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَحَقَّهُمْ، فَلَمْ يَزَلْ عَلَيَّ يَقُولُ ذَلِكَ حَتَّى بَكَى أَبُو بَكْرٍ. فَلَمَّا صَمَتَ عَلَيٌّ تَشَهَّدَ أَبُو بَكْرٍ فَحَمَدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَمَا بَعْدَ، فَوَاللَّهِ لِقَرَابَتِهِ رَسُولِ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ أَصِلَ مِنْ قَرَابَتِي، وَإِنِّي وَاللَّهِ مَا أَلَوْتُ فِي هَذِهِ الْأَمْوَالِ الَّتِي كَانَتْ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ غَيْرَ الْخَيْرِ، وَلَكِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: [لَا تُورَثُ، مَا تَرَكَنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ، إِنَّمَا يَأْكُلُ آلُ مُحَمَّدٍ فِي هَذَا الْمَالِ]، وَإِنِّي أَعُوذُ بِاللَّهِ لَا أَذْكَرُ أَمْرًا صَنَعَهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا صَنَعْتُهُ فِيهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ. ثُمَّ قَالَ عَلَيٌّ: مَوْعِدُكَ الْعَشِيَّةَ لِلْبَيْعَةِ، فَلَمَّا صَلَّى أَبُو بَكْرٍ الظُّهْرَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ، ثُمَّ عَذَرَ عَلِيًّا بِبَعْضِ مَا اعْتَذَرَ، ثُمَّ قَامَ عَلَيٌّ فَعَطَّمَ مِنْ حَقِّ أَبِي بَكْرٍ، وَذَكَرَ فَضِيلَتَهُ وَسَابِقَتَهُ، ثُمَّ مَضَى إِلَى أَبِي بَكْرٍ فَبَايَعَهُ<sup>(١)</sup>.

لم يتناول أيُّ من المؤرِّخين جزئيات هذا الكلام، لكن الروايات الموجودة تثبت المواقف الأساسية للإمام علي تجاه السقيفة والمسار العام للخلافة.

إن الإمام عليًّا وفي أول ردوده على كلام المهاجرين في السقيفة قال: «احتجُّوا بالشَّجَرَةِ وَأَضَاعُوا الثَّمَرَةَ»<sup>(٢)</sup>. وقد فصل الإمام العبارة السالفة بالعبارات الآتية:

«أَيُّنَ الَّذِينَ رَعَمُوا أَنَّهُمُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ دُونَنَا كَذِبًا وَبَغْيًا عَلَيْنَا أَنْ رَفَعَنَا اللَّهُ وَوَضَعَهُمْ، وَأَعْطَانَا وَحَرَمَهُمْ، وَأَدْخَلَنَا وَأَخْرَجَهُمْ، بِنَا يُسْتَعطَى الْهُدَى، وَيُسْتَجَلَى الْعَمَى، إِنَّ الْأَيْمَةَ مِنْ قُرَيْشٍ، غُرِسُوا فِي هَذَا الْبُطْنِ مِنْ هَاشِمٍ لَا تَصْلُحُ عَلَى سِوَاهُمْ، وَلَا تَصْلُحُ الْوُلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ»<sup>(٣)</sup>.

وفي خطبته المعروفة بالشَّقَشَقِيَّة، تحدث الإمام علي بصراحة أكبر فقال:

«أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ وَلَا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ فَسَدَلْتُ دُونَهَا ثُوبًا وَطَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحًا وَطَفَقْتُ أَرْتِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدٍ جَذَاءً أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طُخِيَةِ عَمِيَاءَ يَهْرُمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَيَشْيِبُ فِيهَا الصَّغِيرُ وَيَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ، فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحَجُّ فَصَبَرْتُ وَفِي الْعَيْنِ قَدْى وَفِي الْحَلْقِ شَجَا أَرَى تُرَائِي نَهْبًا حَتَّى مَضَى الْأَوَّلُ

(١) - الطبري، ج ٤، السابق، ص ١٣٣٥-١٣٣٦.

(٢) - محمد رضا مظفر، السقيفة، السابق، ص ١٢٧.

(٣) - الإمام علي، نهج البلاغة، تحقيق صبحي صالح، هجرت، قم، ١٣٩٥ هـ، ص ٢٠١.

لِسَبِيلِهِ فَأَدْلَى بِهَا إِلَى ابْنِ الْخَطَابِ بَعْدَهُ ثُمَّ تَمَثَّلَ بِقَوْلِ الْأَعْشى:

شَتَانٌ مَا يَوْمِي عَلَى كُورِهَا وَيَوْمٌ حَيَّانٌ أَخِي جَابِرٍ

فَيَا عَجَبًا بَيْنَمَا هُوَ يَسْتَقِيلُهَا فِي حَيَاتِهِ إِذْ عَقَدَهَا لِأَخَرٍ بَعْدَ وَفَاتِهِ لَشَدَّ مَا تَشَطَّرَا  
ضَرَعَيْنَهَا فَصَيَّرَهَا فِي حَوْزَةٍ خَشْنَاءَ يَغْلُظُ كَلْمُهَا وَيَخْشَنُ مَسُّهَا وَيَكْثُرُ الْعِثَارُ فِيهَا  
وَالْإِعْتِدَارُ مِنْهَا فَصَاحِبُهَا كَرَائِبِ الصَّعْبَةِ إِنْ أَشْنَقَ لَهَا حَرَمَ وَإِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَقَحَّمَ  
فَمُنِيَ النَّاسُ لَعَمْرُ اللَّهِ بِحَبْطِ وَشِمَاسٍ وَتَلَوْنِ وَاعْتِرَاضِ فَصَبَرْتُ عَلَى طُولِ الْمُدَّةِ  
وَشِدَّةِ الْمُحَنَةِ، حَتَّى إِذَا مَضَى لِسَبِيلِهِ جَعَلَهَا فِي جَمَاعَةٍ رَعَمَ أَنِّي أَحَدُهُمْ فَيَا لِلَّهِ  
وَلِلشُّورَى مَتَى اعْتَرَضَ الرَّيْبُ فِيَّ مَعَ الْأَوَّلِ مِنْهُمْ حَتَّى صِرْتُ أَفْرَنْ إِلَى هَذِهِ النِّظَائِرِ  
لَكِنِّي أَسْفَفْتُ إِذْ أَسْفُوا وَطَرْتُ إِذْ طَارُوا فَصَغَا رَجُلٌ مِنْهُمْ لِضَغْنِهِ وَمَالَ الْآخَرَ لِصَهْرِهِ  
مَعَ هُنَّ وَهَنَ إِلَى أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِجًا حِضْنِيهِ بَيْنَ نَثِيلِهِ وَمُعْتَلِفِهِ وَقَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ  
يَحْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ خِصْمَةَ الْإِبِلِ نَيْتَةَ الرَّبِيعِ إِلَى أَنْ انْتَكَتْ عَلَيْهِ فَتَلَّهُ وَأَجْهَرَ عَلَيْهِ عَمَلَهُ  
وَكَبَتْ بِهِ بَطْنَتُهُ فَمَا رَاعَنِي إِلَّا وَالنَّاسُ كَعُرْفِ الضَّبُعِ إِلَيَّ يَسْأَلُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ  
حَتَّى لَقَدْ وَطِئَ الْحَسَنَانِ وَشَقَّ عِطْفَايَ مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرَبِضَةِ الْغَنَمِ فَلَمَّا نَهَضْتُ  
بِالْأَمْرِ نَكُثَتْ طَائِفَةٌ وَمَرَقَتْ أُخْرَى وَقَسَطَ آخَرُونَ كَانَتْهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا اللَّهَ سُبْحَانَهُ  
يَقُولُ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا وَالْعَاقِبَةُ  
لِلْمُتَّقِينَ، بَلَى وَاللَّهِ لَقَدْ سَمِعُوهَا وَوَعَوْهَا وَلَكِنَّهُمْ حَلَيْتِ الدُّنْيَا فِي أَعْيُنِهِمْ وَرَاقَهُمْ  
زُبْرُجُهَا، أَمَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسْمَةَ لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بَوُجُودِ  
النَّاصِرِ وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يُقَارَّوْا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَلَا سَغَبِ مَظْلُومٍ لَا لَقِيتُ  
حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَلَسَقِيتُ آخِرَهَا بِكَاسِ أُولَئِهَا وَلَا لَفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَرْهَدَ عِنْدِي مِنْ  
عَفْطَةِ عَنَزٍ»<sup>(١)</sup>.

إن الخطبة السالفة، على الرغم من طولها، تبرز موقف الإمام علي عليه السلام وأنصاره، بوصفه خطابًا مستقلًا في صدر الإسلام.

وعن أحاديث النبي ووصاياه في هذه المسألة، إذ تتسم بصراحة أكبر مع ما بقي عن الأنصار، ثمة مؤلفات كثيرة لا حاجة إلى التفصيل فيها هنا.

(١) - نفسه، الخطبة ٣، ص ٤٨-٤٩. وأيضًا: نهج البلاغة أو سخنان جاويدان، ترجمه داريوش شاهين، انتشارات جاويدان، تهران، ١٣٥٤، ص ٨٠-٨٣.



يملك الشيعة استدلالات مفصلة عن إمامة علي، ولعل أشهرها من بين الأحاديث النبوية حديث يوم الدار «إِنَّ هَذَا أَخِي، وَوَصِيَّ، وَخَلِيفَتِي فِيكُمْ؛ فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا»، وحديث المنزلة: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»، ولا سيما حديث الغدير: «مَنْ كُنْتُ مُوَلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مُوَلَاهُ»<sup>(١)</sup>. والإمام علي بنفسه يدعو إلى عدم مقارنة أيٍّ أحدٍ من هذه الأمة بآل محمد:

«لَا يُقَاسُ بِآلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ، وَلَا يَسُوَّى بِهِمْ مِنْ جَرَتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْهِ أَبَدًا. هُمْ أَسَاسُ الدِّينِ، وَعِمَادُ الْيَقِينِ. إِلَيْهِمْ يَفِيءُ الْغَالِي، وَبِهِمْ يُلْحَقُ التَّالِي، وَلَهُمْ خِصَائِصُ حَقِّ الْوِلَايَةِ، وَفِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَالْوَرَاثَةُ»<sup>(٢)</sup>.

### المهاجرون

إلى جوار وجهتي نظر الأنصار وبني هاشم اللتين كانتا في الواقع بمثابة خطابين مستقلين، فقد كان أيضًا فكر وتفسير آخر، حيث إنه، علاوة على مخالفة الأنصار والتأكيد على النسب القرشي في الحكّام، فقد كانوا يمتنعون عن ترك الخلافة لبني هاشم، وهذه الجماعة كان لها قراءة خاصة لأحاديث النبي «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ» وتقاليد القبيلة، وبناء على ذلك كانت تحمل «سلوكًا خطائياً» متميزاً.

إن المهاجرين (من غير بني هاشم) وتبعاً لأسبقيتهم في الإسلام كانوا ينقسمون إلى طائفتين: الأولى هم المسلمون الأوائل الذين اعتنقوا الإسلام قبل الهجرة، وفي الأيام الأولى للبعثة النبوية، وكان لهم مقام رفيع بين الأنصار ولدى قريش وبقيّة المسلمين.

هؤلاء هم الجماعة التي ذكرها أبو بكر في خطبة السقيفة باسم «المهاجرين الأولين». والواقع أن هذه الجماعة تضمّ عددًا قليلاً من المهاجرين. والطائفة الثانية هم «المهاجرون العامة» الذين اعتنقوا الإسلام لاحقاً. وعلى الرغم من أن أصلهم كان من قريش لم يحظوا بمنزلة الطائفة الأولى ومقامها، وكان الأنصار يعدّون أنفسهم على الدوام أرفع من هؤلاء.

(١) - محمد رضا مظفر، السابق، ص ٥٤-٦٨. وأيضاً: حسن عباس حسن، الصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٢، ص ٢٢٢ فما بعد.

(٢) - نهج البلاغة، نفسه، ص ٤٧.

وقد أشار أبو بكر في خطبته إلى هذه المراتب، وذكر "الأولين" بقوله: "فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا أحد بمنزلتكم (الأنصار)".<sup>(١)</sup>

إن أبا بكر تبعًا لذلك يورد كلامه في سياق أهدافه الثنائية، إذ إنها كانت تتمتع بحساسية خاصة في إبان يوم السقيفة، فهو مع التركيز على "الأولين" يكون أولاً قد ارتقى بمسألة الخلافة من منافسات الأنصار وعامة المهاجرين ومنازعاتهم، والذين كانوا يختلفون ويتصادمون حتى في زمن النبي نفسه، وثانياً إنه من خلال رسم نظام من التسلسل الهرمي للوضع الذي كان يراعي المعايير الإيمانية والقبلية، يكون قد جعل الخلافة في الحلقة الأولى من مسلمي قريش، حيث إن الأنصار في أفضل الشروط كانوا يستطيعون أن يصبحوا وزراء.

حين استدل الأنصار بأحاديث النبي في منزلتهم وحقهم في الخلافة قال أبو بكر في الحال: «ولقد علمت يا سعد أن رسول الله قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر، فبرّ الناس تبع لبرّهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم»<sup>(٢)</sup>.

ولعلّ هذا الذي أسكت الأنصار جملةً، وكان البرهان القاطع الذي نزل عليهم. وتناول أبو بكر منطق القبيلة، وعلاقات القوة في النظام القبلي والتي كانت شائعة آنذاك، يقول:

«أَمَّا بَعْدُ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ، فَإِنَّكُمْ لَا تَذْكُرُونَ مِنْكُمْ فَضْلاً إِلَّا وَأَنْتُمْ لَهُ أَهْلٌ، وَإِنَّ الْعَرَبَ لَا تَعْرِفُ هَذَا الْأَمْرَ إِلَّا لِهَذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ وَهُمْ أَوْسَطُ الْعَرَبِ دَارًا وَنَسَبًا»<sup>(٣)</sup>.

إنّ مهاجري قريش غير الهاشميين أضحوا في حالٍ ممتازة مع خطاب أبي بكر، وتسلموا زمام السلطة في إطار بعض الملاحظات القبلية وفي غياب بني هاشم. وعلى الرغم من عدّ بيعة السقيفة لأبي بكر، تبعاً للخصائص التي يملكها، بيعة مفاجئة، لكن الحوادث السابقة للسقيفة واللاحقة لها علامات تدل على "معانٍ وتفسير وسلوك خطابي" خاصة، وتدل على تصور في الهوية متمايز ومتفاوت في داخل قريش، حيث إنه كان يحفظ ويثبت وينمو بحساسية خاصة.

(١) - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٢٩.

(٢) - الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ١، ص ٣٥٩، وقد عرض السيوطي هذه الرواية مع قليل من الاختلاف: "الأمرء من قريش، أبرأها أمرأ أبرأها، وفجأها أمرأ فجأها".

(٣) - الكاندهلوي، ج ٢، ص ٦١، و٦٣، والطبري، ج ٤، ص ١٣٣٣.

إن قريش كانت قد انقسمت إلى طوائف وفروع كبيرة وصغيرة، فكل واحد منها كان له تعهدات وعهود متفاوتة وأحياناً متعارضة.

ومن وجهة النظر التي نتقّصّها في هذا البحث فإن طوائف قريش وسلطتها كانت متمركزة في ثلاث حوزات هي: بنو هاشم، وبنو أمية، وبقية الطوائف والفروع القرشية الصغيرة.

إن بني هاشم كانوا جماعة صغيرة مقارنة ببني أمية، لكن كونهم قبيلة النبي، وكذلك وجود بعض السمات الشخصية لأفراد هذه العائلة، كانوا يحظون أيضاً بدعم بعض الأنصار والمهاجرين غير القرشيين المعروفين باسم "المستضعفين". وبناء على ذلك فقد كانوا يُعدّون قوة مهمة.

إن تعداد بني أمية كان أكثر من بني هاشم، ولا سيما أنهم بعد فتح مكة كانوا يشكلون أكثرية قريش، لكن هذه القبيلة، وبسبب المعارضة الواسعة والحروب التي خاضوها مع النبي "صلى الله عليه وآله وسلم"، كانت حظوظهم في نيل الخلافة متدنية.

وفي الوقت نفسه، وبسبب السمتين الرئيسيتين المتوافرتين في هذه الطائفة، فإنهم تحوّلوا إلى أحد أهم أقطاب القوة والسلطة؛ فالأولى أن بني أمية، إلى جوار بني هاشم، كانوا من الطائفة الكبرى لـ "آل عبد مناف"، وكانوا يصطفون بالقوة إلى جوار بني هاشم في حال حدوث أي شكل من التهديد. وأما السمة الثانية في بني أمية فكانت تتجلى في تجاربهم وسوابقهم الطويلة في النشاطات السياسية والعسكرية، وكان لسنوات زعامتهم قريش في مكة في العصر الجاهلي دور في تحويلهم إلى أصحاب تجربة سياسة وعسكرية.

تبعاً لذلك فعلى الرغم من أن بني أمية كانوا ما يزالون في أول الطريق نحو الخلافة، لكن دعمهم لأي طائفة وخليفة كان عملياً بمثابة تأمين الشرط الوحيد لنجاح الخليفة.

وفي النهاية، الفريق الثالث من قريش، هو القبائل الكبيرة والصغيرة ممن لم يكونوا من أبناء عبد مناف، وكانوا تحت مظلتهم سواء في مكة الجاهلية أو في العصر الإسلامي.

إن عددًا من هذه الجماعة كان جزءًا من "المهاجرين الأولين"، وكان أبو بكر وعمر يتتمان إليهم أيضًا، وتبعًا لذلك فقد نالوا مكانة ممتازة في المدينة بعد النبي "صلى الله عليه وآله وسلم".

والآن ومع الأخذ بالحسبان التقسيم الثلاثي لقريش، وإسقاط حجج الأنصار، يمكن تصور أن "خلافة قريش" كانت منحصرة بالقسمين الأول والثاني، لكن استقرارها النهائي كان يرتبط بموقف بني أمية وحضورهم إلى جوار أحد هذين الفريقين.

لقد كان أبو بكر ينتسب إلى قبيلة "تيم" الصغيرة، وسبب مبايعة بعض المسلمين له يعود إلى هذا السبب أيضًا؛ وذلك لأنه كان يُتصور بأنه بهذه القبيلة الصغيرة لا يمكنه أن يطغى على بقية القبائل<sup>(١)</sup>.

أما زعماء بني أمية ففي البداية لم يرحّبوا بأبي بكر كما مرّ معنا، فقد اصطفوا إلى جوار علي وبني هاشم بوصفهم أبناء عبد مناف، وقد تناول الطبري موقف أبي سفيان يقول:

«لما استخلف أبو بكر قال أبو سفيان: ما لنا ولأبي فضيل، إنما هي بنو عبد مناف! قال: فقليل لهُ: إنه قد ولي ابنك، قال: وصلته رحم! حَدَّثْتُ عَنْ هِشَام، قَالَ: حَدَّثَنِي عَوَانَةُ، قَالَ: لَمَّا اجْتَمَعَ النَّاسُ عَلَى بَيْعَةِ أَبِي بَكْرٍ، أَقْبَلَ أَبُو سُفْيَانَ، وَهُوَ يَقُولُ: وَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَى عَجَاجَةً لَا يُطْفِئُهَا إِلَّا دَمٌ! يَا آلَ عَبْدِ مَنْفٍ فِيمَ أَبُو بَكْرٍ مِنْ أُمُورِكُمْ! أَيْنَ الْمُسْتَضْعَفَانِ! أَيْنَ الْأَذْلَانِ عَلَيَّ وَالْعَبَّاسُ! وَقَالَ: أَبَا حَسَنِ! ابْسُطْ يَدَكَ حَتَّى أَبَايَعَكَ». (٢)

ولعلّ أبا سفيان لم يكن وحده في هذا الأمر، فخالد بن سعيد بن العاص أيضًا؛ أحد زعماء بني أمية، والذي كان في عهد النبي "صلى الله عليه وآله وسلم" أميرًا وقائدًا في اليمن، قال حين عاد إلى المدينة، ورأى أبا بكر خليفة:

«يَا أَبَا الْحَسَنِ، يَا بَنِي عَبْدِ مَنْفٍ، أَغْلَبْتُمْ عَلَيَّهَا! فَقَالَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أُمُغَالِبَةٌ تَرَى أَمْ خِلَافَةٌ؟ قَالَ: لَا يَغَالِبُ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ أَوْلَى مِنْكُمْ يَا بَنِي عَبْدِ مَنْفٍ. قَالَ: فَزَجَرَهُ عَلِيٌّ، وَقَالَ: إِنَّكَ وَاللَّهِ مَا أَرَدْتَ بِهَذَا إِلَّا الْفِتْنَةَ، وَإِنَّكَ وَاللَّهِ طَالَمَا بَغَيْتَ

(١) - الجابري، العقل السياسي، ص ١٣١.

(٢) - الطبري، تاريخ الطبري، ج ٤، ص ١٣٣٦.

الإسلام شرًّا! لا حاجة لنا في نصيحتك»<sup>(١)</sup>.

لم يورد المؤرخون أيَّ شيء آخر عن بني هاشم وبني أمية في عصر أبي بكر، باستثناء ما أسلفنا ذكره، لكن سلسلة الحوادث تبرز ملاحظات مهمة في تحوُّل الخلافة؛ فقد ابتعد الأنصار تمامًا عن الخلافة، وبالموازاة مع عدم تقبُّل الإمام علي لمقترحات بني أمية، ومواجهة بني هاشم للجناح الثالث من قريش، إذ تعهد أبو بكر وعمر بزعامته، فإن بني أمية بدؤوا تدريجيًّا بتحصيل المناصب السياسية والعسكرية، وقبضوا على أركان الخلافة. وتعهَّد بنو أمية بقيادة حروب الردة وفتوحات الشام والعراق، وأوصلوا خلافة قريش إلى جوار الفرس والروم.

وقد ذكر المقرئزي المعروف بتحليله العميق لصدر الإسلام أنَّ أبا بكر وعمر لم يستعملا أحدًا من بني هاشم<sup>(٢)</sup>. ومن ثمَّ عرض المقرئزي لمكانة بني أمية في حكومة أبي بكر، ويبيِّن أنه من بين أحد عشر لواء أرسلها أبو بكر لمحاربة المرتدين كانت خمسة جيوش بقيادة بني أمية ومتحديهم (بنو مخزوم).

وحين أرسل أبو بكر جيوشًا إلى العراق والشام عقد لخالد بن الوليد إلى العراق ويزيد ابن أبي سفيان على الجيش الذي أرسله إلى الشام، ومن ثمَّ أمدهم بقوات على رأسها معاوية بن أبي سفيان وخالد بن سعيد، وعكرمة بن أبي جهل وعمرو بن العاص، والوليد بن عتبة، وهم جميعًا من بني أمية. وتبعًا لذلك فإن فتح الشام كان تقريبًا على يد بني أمية<sup>(٣)</sup>.

وقد لخصَّ محمد عابد الجابري كلام المقرئزي بقوله:

«وتأتى حروب الردة زمن أبي بكر لتضيف لهم السلطة العسكرية، فالقواد العسكريون الذين قاموا بقمع وتصفية حروب الردة وادعاء النبوة كانوا من بني مخزوم وبني أمية أساسًا، وهؤلاء القواد هم الذين قاموا بعمليات الفتح الكبرى في العراق والشام، ثم فارس ومصر وأفريقيا. وهكذا يكون (أشراف الناس في الجاهلية هم أشرافهم في الإسلام)»<sup>(٤)</sup>.

(١) - نفسه، ص ١٣٣٦، و ١٥٢٧، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٤٠٢.

(٢) - الجابري، السابق، ١٤٩، نقلًا عن: المقرئزي، النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم، ليدن، ١٨٨٨، ص ٤١.

(٣) - المقرئزي، نفسه، ٣٩.

(٤) - الجابري، السابق، ص ٩١٥.

وفي تلك الشروط حيث حطَّت الخلافة في أرض القبيلة المنبسطة، كانت التحولات في مستوى الخلافة والخليفة أيضًا قد قامت على "منطق القبيلة" أكثر من قبل.

إن أبا بكر في البداية رأى أنه من الضرورة التعاطف مع بني هاشم، والآن بات في مكانة لم يعد فيها يرى أية ضرورة حتى لاستشارتهم واستشارة الإمام علي في مسألة الخلافة من بعده، ولم يعد أي مصدر تاريخي يتحدث عن استشارة أبي بكر لعلي، إلى جوار الصحابة الآخرين المتنفذين، حول مستقبل الخلافة<sup>(١)</sup>.

ثمة روايات تاريخية عن استشارة أبي بكر لعدد من الصحابة حول "استخلاف" عمر، وكان من أهمهم عبدالرحمن بن عوف وعثمان بن عفان، ويقال "إنه دَخَلَ طَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ عَلَى أَبِي بَكْرٍ، فَقَالَ: اسْتَخْلَفْتُ عَلَى النَّاسِ عُمَرَ، وَقَدْ رَأَيْتَ مَا يَلْقَى النَّاسُ مِنْهُ وَأَنْتَ مَعَهُ، فَكَيْفَ بِهِ إِذَا خَلَا بِهِمْ! وَأَنْتَ لَاقِ رَبَّكَ فَسَائِلُكَ عَنْ رَعِيَّتِكَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ - وَكَانَ مُضْطَجِعًا: أَجْلِسُونِي، فَأَجْلَسُوهُ، فَقَالَ لِطَلْحَةَ: أَبِاللَّهِ تَفَرَّقْنِي - أَوْ أَبِاللَّهِ تُخَوِّفُنِي - إِذَا لَقِيتُ اللَّهَ رَبِّي فَسَاءَ لَنِي قُلْتُ: اسْتَخْلَفْتُ عَلَى أَهْلِكَ خَيْرَ أَهْلِكَ"<sup>(٢)</sup>.

تبعًا لذلك فإن انتقال الخلافة إلى عمر قد تم بيسر وسهولة، وفي أثناء ذلك لم يكن أي كلام عن علي وبني هاشم. والواقع أن تدابير إبعاد بني هاشم عن الخلافة يعود إلى تاريخ السقيفة وما قبلها، فعمر وأبو بكر ومن ثمَّ عثمان يعدون ثلاثة من الأصدقاء المقربين، وهم كبقية المهاجرين والأنصار، منذ أواخر سنوات حياة النبي "صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ"، كانوا يفكِّرون في الخلافة، على الرغم من أنه لما يُفَصَّل بعد سر تصميم النبي على إرسال كبار الصحابة وجميع "المهاجرين الأولين"، وكان أبو بكر وعمر منهم، في جيشٍ إلى الشام بزعامة أسامة. وتبعًا لذلك فإن جزئيات تلك الحادثة قد دُفنت في غبار الماضي، لكن مع الأخذ بالحسبان النتائج المستمدَّة من هذا البحث فإنه يمكن عرض تقييم أولي للحادثة:

مع الأخذ بالحسبان تركيبة جيش أسامة وظروفه الزمانية، يبدو أن قصد النبي

(١) - نفسه، ص ١٤٢-١٤٣، وابن الجوزي، المنتظم، ج ٣، ص ٩٨٦، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٧، والكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٢، ص ٦٩-٧٠، وابن الأثير، الكامل، ج ٢، ص ٤٢٥، والسيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٦٢-٦٣.

(٢) - الطبري، ج ٤، ص ١٥٧٥، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٢، ص ٧٠.

”صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَمٌ“ من تجهيز هذا الجيش وإرساله كان ناجماً عن التحولات الداخلية للمجتمع الإسلامي وقضايا المدينة، ولهذا السبب فإن تأمل الأنصار والمهاجرين الأولين وتلكؤهم في الانضمام إلى هذا الجيش، وفي النهاية التأخير في إرساله إلى ما بعد بيعة أبي بكر أيضاً، كل ذلك له دوافع داخلية.

ويتبين من كلام الطبري وابن الأثير أنه «كَانَ النَّبِيُّ (ص) قَدْ ضَرَبَ بَعَثَ أُسَامَةَ فَلَمْ يَسْتَبْ لَوْ جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ وَلِخَلْعِ مُسَيْلِمَةَ وَالْأَسْوَدَ، وَقَدْ أَكْثَرَ الْمُنَافِقُونَ فِي تَأْمِيرِ أُسَامَةَ، حَتَّى بَلَغَهُ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ (ص) عَلَى النَّاسِ عَاصِبًا رَأْسَهُ مِنَ الصُّدَاعِ لِذَلِكَ الشَّانِ وَانْتِشَارِهِ، لِرُؤْيَا رَأَاهَا فِي بَيْتِ عَائِشَةَ: فَقَالَ: إِنِّي رَأَيْتُ الْبَارِحَةَ - فِيمَا يَرَى النَّاسُ - أَنَّ فِي عِضْدِي سَوَارِينَ مِنْ ذَهَبٍ، فَكَرِهْتُهُمَا فَتَخَّضْتُهُمَا، فَطَارَا، فَأَوَّلْتُهُمَا هَذَيْنِ الْكَذَّابَيْنِ - صَاحِبِ الْيَمَامَةِ وَصَاحِبِ الْيَمَنِ - وَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ أَقْوَامًا يَقُولُونَ فِي إِمَارَةِ أُسَامَةَ! وَلَعَمْرِي لئن قَالُوا فِي إِمَارَتِهِ، لَقَدْ قَالُوا فِي إِمَارَةِ أَبِيهِ مِنْ قَبْلِهِ! وَإِنْ كَانَ أَبُوهُ لَخَلِيقًا لِلْإِمَارَةِ، وَإِنَّهُ لَخَلِيقٌ لَهَا، فَأَنْفَذُوا بَعَثَ أُسَامَةَ»<sup>(١)</sup>.

إن الملاحظات السابقة تدل على أنه ليس فقط مرض النبي ”صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَمٌ“ وخروج الأسود ومسيلمة هما المانعان لقرار النبي ”صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَمٌ“ في إرسال جيش أسامة، بل إنه وكما يرى بعض المفسرين، كان قرار النبي مستقلاً عن ذلك رغم وجود تلك المسائل<sup>(٢)</sup>.

هذا الفهم يقوّيه أيضاً تركيبة جيش أسامة، فالنبي ”صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَمٌ“ كان قد أصدر أمراً بأن يكون كبار الصحابة في ذلك الجيش، ولا سيما ”المهاجرين الأولين“ الذين كانوا يؤدون دوراً أساسياً في سياسة المدينة، وأن يخرجوا تحت زعامة شاب صغير في العمر كأسامة.

هذا الأمر لم يكن عادياً من جهتين، ولهذا فهو يعكس الأوضاع الاضطرابية الحاكمة للمدينة آنذاك؛ أولاً: إِنَّ النَّبِيَّ ”صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَمٌ“، وخلافاً لبقية الغزوات التي لم يحضر فيها، كان يصّر على حركة غالبية كبار الصحابة والمهاجرين الأوائل، وابتعادهم عن المدينة. وثانياً: إن قيادة هذا الجيش النوعي لا يودعها إلى أي من هؤلاء ممن كانوا أصحاب تجارب سياسية وعسكرية واسعة، بل إنه يودع

(١) - نفسه، ص ١٣١١-١٣١٣، وابن الأثير، السابق، ص ٣١٧-٣١٩.

(٢) - محمد رضا مظفر، السقيفة، ص ٦٩ فما بعد.



قيادة الصحابة وزعماء القبائل لشاب لم يتعدَّ الحادية والعشرين من عمره، ولا يمتلك تجربة حربية وقيادية.

يبدو أن تصميم النبي "صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَّمَ" على تجهيز الجيش وفق الخصائص السالفة يدلل على عنايته بمسألة أهم؛ فالنبي ووفقًا للدلائل التي يعرف مظاهرها الحياتية والمعيشية الجميع، يعلم أنه يُمضي آخر أيام حياته، ومن جهة أخرى، ومع الأخذ بالحسبان روحية الصحابة واختلافاتهم الداخلية، كان يخشى من اختلافات الصحابة وتفرُّقهم بعد وفاته. وإرسال الصحابة ولا سيما "المهاجرين الأوائل" مع جيش أسامة<sup>(١)</sup> كان يستطيع أن يخفف كثيرًا من الأجواء الملتهبة بعد وفاته. كما أن عدم منح القيادة لأيٍّ من هؤلاء ينفي شائبة أي نوع من احتمالية ترجيح أحدهم على الآخر. لكن جيش أسامة لم يتحرَّك أبدًا، وهؤلاء الذين كان ينبغي لهم الحضور فيه لم ينضمُّوا إلى معسكرهم، وتبعًا لذلك فأسامة في أواخر حياة النبي "صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَّمَ" عاد مرَّتين من مخيم الجرف إلى باب بيت النبي؛ المرَّة الأولى كان فيها النبي "صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَّمَ" على قيد الحياة، فأمر مجددًا بتحرُّك الجيش، لكنَّ المرَّة الثانية، وبسبب تلكؤ الصحابة لم يستطع التحرك، فرجع ثانية برفقة عمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح إلى بيت النبي "صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَّمَ"، وهناك كان النبي قد التحق بالرفيق الأعلى<sup>(٢)</sup>.

إن سبب تلكؤ الصحابة هو هواجس الخلافة، فقد كانت كل طائفة وقبيلة تفكّر بالخلافة تبعًا لأسباب ودلائل. إن السقيفة كانت أهم هذه الاجتماعات، وحين سمع أبو بكر وعمر بخبرها ذهبوا إلى السقيفة من دون أن يكون لبني هاشم، ومن جملتهم العباس وعلي عليهما السلام، علِّمُ بهذه الحادثة المهمة. ومنذ بداية وفاة النبي "صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَّمَ" مشوا في طريق الخلافة بعيدًا عن بني هاشم والالتفات إليهم<sup>(٣)</sup>. على أية حال، وكما مرَّ، فإن خلافة عمر أيضًا، واستمرارًا لمنطق القبيلة، مرَّت

(١) - يقال إن تاجرًا من المهاجرين الأولين مثل أبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح (ثلاثة من الأصدقاء المهاجرين اختلقوا حادثة السقيفة)، وكذلك عبدالرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص (عضوان في الشورى السادسة) أمرا أن يكونا برفقة الجيش. ومن التجار الأنصار أيضًا رجال من قبيل بشير بن سعد، وأسيد بن خضير (شخصيتان متنفذتان في اجتماع السقيفة) كان ينبغي أن يُرسلا في جيش أسامة. (انظر: مظفر، السقيفة، ص ٧٠، وحواشي هذه الصفحة من متون أهل السنة).

(٢) - نفسه، ص ٧٢.

(٣) - الطبري، السابق، ص ١٣٣٢، وابن الأثير، السابق، ص ٣٢٧.



على نحو أيسر من خلافة أبي بكر، وتُشير الدراسات التاريخية أن الخلافة بعد عمر أيضًا ظَلَّت قائمة على منطق القبيلة، وعلى الرغم من أن الخليفة الثاني قد ترك الخلافة لمجلس شورى من ستة أشخاص، كان أعضاء تلك الشورى والعارفين من خارجها قد توقَّعوا على حدٍّ سواء منذ زمن بعيد أن منصب الخلافة واتجاهها، واستقرارها النهائي، سيكون في يد عثمان بن عفان.

إن الطبري حين تناول حوادث السنة الرابعة عشرة الهجرية، ومطلع السنة الثانية من خلافة عمر، تحدَّث عن مكانة عثمان في حكومة عمر بن الخطاب على النحو الآتي: «وَكَاُنُوا إِذَا أَرَادُوا أَنْ يَسْأَلُوهُ عَنْ شَيْءٍ رَمَوْهُ بِعُثْمَانَ أَوْ بِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، وَكَانَ عُثْمَانُ يُدْعَى فِي إِمَارَةِ عُمَرَ رَدِيفًا - قَالُوا: وَالرَّدِيفُ بِلِسَانِ الْعَرَبِ الرَّجُلُ الَّذِي بَعْدَ الرَّجُلِ، وَالْعَرَبُ تَقُولُ ذَلِكَ لِلرَّجُلِ الَّذِي يَرْجُوهُ بَعْدَ رَئِيسِهِمْ»<sup>(١)</sup>.

إن الفقرة السابقة تشير إلى أن عبد الرحمن بن عوف أيضًا كان يقع في الدرجة التالية لعثمان، أو كما كان يُصطلح عليه بلقب "الرديف" في حكومة عثمان. كما أنه في الحوار السابق لأبي بكر مع عثمان، وفي استخلاف عمر، هكذا كان أيضًا، وكان أبو بكر قد ذكر أنه لو لم يكن عمر موجودًا فإنه سيستخلف عثمان.

ومع الأخذ بالحسبان هذه الأرضيات والسوابق، حيث إن الإمام علي في الاعتراض على الاستشارات السرية لعبد الرحمن مع أشرف المدينة ومثوله لعثمان، خاطبه بالقول: «فَقَالَ عَلِيٌّ: حَبَوْتُهُ حَبَوَ دَهْرٍ، لَيْسَ هَذَا أَوَّلَ يَوْمٍ تَظَاهَرْتُمْ فِيهِ عَلَيْنَا، "فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ" (يوسف / ١٨)، وَاللَّهُ مَا وَلَّيْتَ عُثْمَانَ إِلَّا لِيَرُدَّ الْأَمْرَ إِلَيْكَ»<sup>(٢)</sup>.

تبعًا لذلك فإن تركيبة الشورى منذ البداية معروفة النتيجة، ولهذا فإنه قد قوبلت بشكوك بني هاشم وبعض القبائل الأخرى منذ البداية.

إن الخليفة الثاني في تسويغه لإيداع الخلافة إلى شورى الأشخاص الستة أعلن أن تصميمه ناجم عن دافعين ديني وقبلي؛ الأول أن النبي "صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ" كان راضيًا عنهم، فهم كانوا من الشخصيات المعروفة لدى أهل السنة بالعشرة المبشرين. والثاني هو أن هؤلاء كانوا زعماء قبائلهم ورؤساء قومهم، فاتحادهم

(١) - الطبري، ج ٤، ص ١٦٣١.

(٢) - الطبري، ج ٥، ص ٢٠٧٤، وابن الأثير، ج ٣، ص ٧١، وحاتم قادري، السابق، ص ٨٧.

يؤدّي إلى اتحاد الناس؛ فعثمان من بني أمية، وعلي من بني هاشم، وكلاهما من أبناء عبد مناف؛ أقوى وأكبر طائفة في قريش، وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص كانا من قبيلة زهرة، والزبير من بني أسد، وطلحة من قبيلة تيم.

أما الإمام علي في أول ردوده في الحوار مع العباس «فَقَالَ لِقَوْمٍ كَانُوا مَعَهُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ: إِنْ أَطِيعُ فِيكُمْ قَوْمَكُمْ لَمْ تُؤْمَرُوا أَبَدًا وَتَلَقَّاهُ الْعَبَّاسُ، فَقَالَ: عَدَلْتُ عَنَّا! فَقَالَ: وَمَا عَلِمُكَ؟ قَالَ: قَرَنَ بِي عُثْمَانُ، وَقَالَ: كُونُوا مَعَ الْأَكْثَرِ، فَإِنْ رَضِيَ رَجُلَانِ رَجُلًا، وَرَجُلَانِ رَجُلًا فَكُونُوا مَعَ الَّذِينَ فِيهِمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ، فَسَعَدُ لَا يُخَالِفُ ابْنَ عَمِّهِ عَبْدَ الرَّحْمَنِ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ صَهْرُ عُثْمَانَ، لَا يَخْتَلِفُونَ، فَيُؤَلِّيهَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عُثْمَانُ، أَوْ يُؤَلِّيهَا عُثْمَانُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ، فَلَوْ كَانَ الْآخَرَانِ مَعِيَ لَمْ يَنْفَعَانِي، بَلْهَ إِنِّي لَا أَرْجُو إِلَّا أَحَدَهُمَا»<sup>(١)</sup>.

واضح أن تحليل الإمام علي يشير إلى روابط السلطة في نظام القبيلة، وعملياً لم يحدث غير ذلك.

إن المشاورات الداخلية للشورى كانت بعامة تقوم على منطق القبيلة، وانتهت بالمواجهة بين بني هاشم وبني أمية، إذ إن علياً وعثمان كانا في رأس هاتين القبيلتين.

في هكذا شروط، وكما يبدو من مجموعة إظهارات واستدلالات عبدالرحمن أيضاً، أدت الميول والعلاقات ومنافع الأشراف والزعماء خارج الشورى دوراً مؤثراً في قرارات الشورى، ولا سيما عبد الرحمن بن عوف.

والروايات التاريخية تدل على أن بني أمية، وبخاصة بنو عبد شمس، كانوا يقفون في مكان أفضل، سواء من حيث تعداد الأفراد أو من حيث المناصب السياسية والعسكرية، فعددهم كان أكثر من عدد بني هاشم، وأفراد بني أمية في أثناء ثلاثة عشر عاماً من خلافة أبي بكر وعمر، نالوا مناصب ونفوذاً إدارياً وسياسياً وعسكرياً كبيراً. أما بنو هاشم فظلوا بعيدين عن ميدان السلطة بوصفهم أقلية معارضة، ومن الطبيعي ألا يستطيعوا الدفاع عن الإمام علي في الشورى كما ينبغي الأمر.

«فَقَالَ عَلِيٌّ: حَبَوْتُهُ حَبَوَ دَهْرٍ، لَيْسَ هَذَا أَوَّلَ يَوْمٍ تَظَاهَرْتُمْ فِيهِ عَلَيْنَا، فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ، وَاللَّهُ مَا وَلَّيْتَ عُثْمَانَ إِلَّا لِيُرَدَّ الْأَمْرُ إِلَيْكَ، وَاللَّهُ كُلُّ

(١) - الطبري، ص ٢٠٦٨ - ٢٠٦٩، وابن الأثير، نفسه، ص ٦٧، والجابري، السابق، ص ١٤٥.

يَوْمَ هُوَ فِي شَأْنٍ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: يَا عَلِيُّ لَا تَجْعَلْ عَلَى نَفْسِكَ سَيِّلاً، فَإِنِّي قَدْ نَظَرْتُ وَشَاوَرْتُ النَّاسَ، فَإِذَا هُمْ لَا يَعْدِلُونَ بِعُثْمَانَ». كما أن المقداد أحد الصحابة، واعتراضاً على قرار عبد الرحمن، وبوصفه خلاصة تجارب قريش في السنوات التالية للنبي صلى الله عليه وآله وسلم أضاف: «مَا رَأَيْتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ إِلَى أَهْلِ هَذَا الْبَيْتِ بَعْدَ نَبِيِّهِمْ إِنِّي لَأَعْجَبُ مِنْ قُرَيْشٍ أَنَّهُمْ تَرَكُوا رَجُلًا مَا أَقُولُ إِنَّ أَحَدًا أَعْلَمُ وَلَا أَقْصَى مِنْهُ بِالْعَدْلِ»<sup>(١)</sup>.

على أية حال إن ما عرضناه حتى الآن في هذا الفصل يبين ولادة الخلافة وتحولها في بناء القبيلة، وسوف نستكمل هذا البحث في السطور الآتية. لكن لعل من الفائدة الإشارة إلى هذه الملاحظة وهي أن روابط القبيلة، علاوة على الخلافة، فرضت شروطها أيضاً على بقية الشؤون الاجتماعية والاقتصادية للمسلمين، وخلفت آثاراً واسعة في الحياة العامة والحضارة الإسلامية.

إن "ديوان العطاء" الذي كان ينظم توزيع غنائم الجهاد وبيت المال أُسِّسَ أَوَّلَ مرة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، وتبعاً لأوامر هذا الخليفة عُيِّنَتْ معاشات للمسلمين بحسب ترتيب القبائل ومدى القرابة من النبي "صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ"، والأسبقية في الإسلام<sup>(٢)</sup>.

ومن أجل تحري الدقة في سلسلة مراتب القبائل وظَّفَ أكبر رجال الأنساب في قريش، ومن جملة هؤلاء عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم، وأمرهم أن "ابدأوا بقرابة النبي "صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ" حتى تضعوا عمر حيث وضعه الله"<sup>(٣)</sup> (وطبعاً تقاليد الخليفة).

إن هذا النظام الاجتماعي والاقتصادي الذي طُبِّقَ رسمياً في السنة الخامسة عشرة للهجرة، وكان أيضاً قد جَرَّبَ من قبل في السياسة والخلافة، هو عودة واضحة إلى "منطق الخليفة". وبناء على ذلك فإنه أضحي سبب التحولات الأساسية في الدولة الإسلامية، وزرع غراساً أثمرت في اضطرابات السنة الأخيرة من الخلافة الراشدة. وواضح أنه في مجتمع تقوم فيه الحياة العامة للناس على الخراج والغنائم

(١) - الطبري، نفسه، ص ٢٠٧٤.

(٢) - نفسه، ج ٥، ص ١٧٩٤-١٧٩٥، و ٢٠٤٦-٢٠٤٨، وابن الأثير، السابق، ص ٥٠٢-٥٠٣.

(٣) - الكاندهلوي، تاريخ الصحابة، ج ٢، ص ٢٢٩.

(الاقتصاد الربيعي)، وتتكئ فيه الحكومة الإسلامية على هذين النوعين من الدخل، فإن التوزيع في "ديوان العطاء" قد نُظِمَّ على نحو غير عادل، وبحسب القرابة مع النبي "صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَّمَ" والأسبقية في الإسلام، وسرعان ما أدَّى إلى تكدُّس الثروة في قبائل وجماعات محددة، وخلق تفاوت طبقي واسع، وهياً الأرضية لولادة كثير من التمردات والحركات السياسية والمذهبية في السنوات اللاحقة.

إن الخليفة الراشدي الثاني، وفي آخر سنة من خلافته أدرك بوضوح بعض مظاهر هذا التغيير وأخطاره، "وقال عمر في آخر سنه: إني كنت تألفت الناس بما صنعت في تفضيل بعض على بعض، وإن عشت هذه السنة ساويت بين الناس، فلم أَفْضَل أَحمر على أسود، ولا عربياً على عجمي، وصنعت كما صنع رسول الله وأبو بكر"<sup>(١)</sup>.

إن مؤلف كتاب حياة الصحابة عرض رواية متكاملة وقابلة للمقارنة للسياسة المالية للدولة الإسلامية في حياة النبي "صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَّمَ" والخلفاء الراشدين، وقد أشار الكاندهلوي إلى أنه في عصر النبي «صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَّمَ» لم يكن يدخل خزينة الدولة الإسلامية أموال كثيرة، وبناء على ذلك لم يكن ثمة أيضاً معيار خاص لتوزيع أموال بيت المال. لكن بعض القرائن التاريخية، ومن جملتها رواية أم سلمة وعمر بن الخطاب، تذكر أن النبي «صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَّمَ» كان يقسّم أموال بيت المال بالتساوي، فقد «أخرج الطبراني عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: إني لأعلم أكثر مال قدم على النبي «صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَّمَ» حتى قبضه الله تعالى، قدم عليه في جُحْجُح الليل خريطة فيها ثمان مئة درهم وصحيفة، فأرسل بها إليّ وكانت ليلتي، ثم انقلب بعد العشاء الآخرة فصلّي في الحجرة في مصلاه وقد مهدت له ولنفسي فأنا أنتظر، فأطال ثم خرج ثم رجع، فلم يزل كذلك حتى دُعِيَ لصلاة الصبح، فصلّي ثم رجع، فقال: «أين تلك الخريطة التي فتنني البارحة؟» فدعا بها فقسّمها. قلت: يا رسول الله صنعت شيئاً لم تكن تصنعه؟ فقال: «كنت أصلي فأوتى بها، فأصرف حتى أنظر إليها ثم أرجع فأصلي». قال الهيثمي: رواه الطبراني بأسانيد وبعضها جيد. قسمة ثمانين ألفاً بعثها العلاء بن الحضرمي إليه «صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ سَلَّمَ»، وأخرج الحاكم عن حُمَيد بن هلال عن أبي بُردة عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما أن العلاء بن الحضرمي رضي الله عنه بعث إلى رسول الله صلى الله

(١) - تاريخ يعقوبي، السابق، ص ٤٢.

عليه وآله وسلم من البحرين بثمانين ألفاً، فما أتى رسول الله «صَلَّى الله عليه وآله سَلَّمَ» مألٌّ أكثر منه لا قبلها ولا بعدها، فأمر بها ونثرت على حصير، وتُودي بالصلاة، فجاء رسول الله «صَلَّى الله عليه وآله سَلَّمَ» يميل على المال قائماً، فجاء الناس وجعل يعطيهم، وما كان يومئذٍ عدد ولا وزن وما كان إلا قبضاً؛ فجاء العباس فقال: يا رسول الله إني أعطيت فدائي وفداء عقيل يوم بدر ولم يكن لعقيل مال، أعطني من هذا المال. فقال رسول الله «صَلَّى الله عليه وآله سَلَّمَ»: «خذ» فحشى في خَمِيصة كانت عليه، ثم ذهب ينصرف فلم يستطع، فرفع رأسه إلى رسول الله «صَلَّى الله عليه وآله سَلَّمَ» فقال: يا رسول الله ارفع عليّ، فتبسّم رسول الله «صَلَّى الله عليه وآله سَلَّمَ» (حتى خرج ضاحكه أو نابه، قال: «ولكن أعِدْ في المال طائفة وقم بما تطيق»، ففعل، فانطلق بذلك المال) وهو يقول أمّا أحد ما وعد الله فقد أنجز لي، ولا أدري الأخرى: {قُلْ لِّمَن فِي أَيْدِيكُمْ مِّنَ الْأَسْرِ إِن يَّعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أَخَذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ} (الأنفال: ٧٠)، هذا خير مما أخذ مني، ولا أدري ما يصنع بالمغفرة»<sup>(١)</sup>.

كما أن الخليفة الراشد الأول تابع سياسة التقسيم بالتساوي بحسب مقترح الصحابة، ومن جملة عمر بن الخطاب، الذين يوصون بتمييز المهاجرين الأوائل والسابقين في الإسلام، فقد رُوي أن «أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان له بيت مال بالشَّح معروف ليس يحرسه أحد، فقيل له: يا خليفة رسول الله ألا تجعل على بيت المال من يحرسه؟ فقال: لا يُخاف عليه، فقلت: لم؟ قال: عليه قفل، وكان يعطي ما فيه (حتى) لا يبقى فيه شيء. فلما تحوّل أبو بكر إلى المدينة حوّل فجعل بيت ماله في الدار التي كان فيها، وكان قدم عليه مال من معادن القَبَلِيَّة ومن معادن جهينة كثير، وانفتح معدن بني سُلَيم في خلافة أبي بكر فقدم عليه منه بصدقه، فكان يوضع ذلك في بيت المال، فكان أبو بكر يقسمه على الناس نُقْراً نُقْراً، فيصيب كل مئة إنسان كذا وكذا، وكان يسوي بين الناس في القَسْم: الحر والعبد والذكر والأنثى والصغير الكبير فيه (سواء)»<sup>(٢)</sup>.

وهذا النوع من السياسة الاقتصادية تغيّر تماماً مع خلافة عمر؛ «فلما مات أبو بكر رضي الله عنه استخلف عمر رضي الله عنه، ففتح الله عليه الفتوح فجاء أكثر من

(١) - الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٢، ص ٢٢٣.

(٢) - نفسه، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

ذلك، قال: قد كان لأبي بكر في هذا المال رأي ولي رأي آخر، لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كمن قاتل معه؛ ففضّل المهاجرين والأنصار»<sup>(١)</sup>.

وأما بالنسبة إلى السياسة الاقتصادية التي اتبعها عثمان بن عفان في توزيع الغنائم فلم يُشِر إليها الكاندهلوي كثيراً، لكن محمد عابد الجابري؛ المحقق السني المعاصر، ذكر أن عثمان، ومنذ ما قبل الإسلام، كان غنياً وكريماً وكثير الإنفاق، وهذه الصفات الشخصية لم يكتف بالحفاظ عليها فحسب بل جعلها أساس سلوكه الاقتصادي والسياسي في إبان خلافته، ولا سيما تجاه أقاربه.

لم يكتف عثمان بمتابعة سياسة عمر في توزيع الغنائم، بل إنه تجاوزه في ذلك، وفتح أبواب بيت المال أمام أقاربه وسواهم من دون حساب، وكان يعدّ هذا العمل من مصاديق آية الخمس حول الخيارات الخاصة للإمام والحاكم الإسلامي حول أقاربه. يقول الجابري:

«من جملة ذلك ما يقال إنه أعطى للحكم بن العاص بن أمية "طريد رسول الله" مئة ألف، وابنه مروان خمس غنائم أفريقية، من الخمس المخصص لـ "ذوي القربى"، وأنه كان يعتبر خزان بيت المال خزاناً له، ويتصرف على هذا الأساس. فقد روي أن والي الكوفة الوليد بن عتبة أخا عثمان لأمه اقترض من بيت المال مبلغاً ولم يسدّده، فتقدم إليه عبد الله بن مسعود عامل بيت المال يطلب منه سداً، فمأطله فاشتكاها إلى عثمان فأجابه هذا الأخير قائلاً: "إنما أنت خازن لنا فلا تتعرض للوليد فيما أخذ من مال"، فاستقال ابن مسعود وقال: كنت أظنّ أني خازن للمسلمين، فأما إذا كنت خازناً لكم فلا حاجة لي في ذلك»<sup>(٢)</sup>.

وأشار الكاندهلوي إلى السياسة الاقتصادية والتوزيع العادل للأموال في عهد الإمام علي، فقد روي أنه «أتت علياً رضي الله عنه امرأتان تسألانه؛ عربية ومولاة لها، فأمر لكل واحدة منهما بكرّاً من طعام، وأربعين درهماً، أربعين درهماً. فأخذت المولاة الذي أعطيت وذهبت. وقالت العربية: يا أمير المؤمنين تعطيني مثل الذي أعطيت هذه وأنا عربية وهي مولاة؟ قال لها علي رضي الله عنه: إني نظرت في كتاب الله عزّ وجلّ فلم أر فيه فضلاً لولد إسماعيل على ولد إسحاق عليهما الصلاة

(١) - نفسه، ص ٢٢٦ - ٢٣٠.

(٢) - الجابري، العقل السياسي، ص ١٨٢، نقلاً عن البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٣١.

والسلام»<sup>(١)</sup>.

لكنَّ هذه السياسة التي هي مظهر لرغبة علي القوية بالعودة إلى معيار العقيدة تكاد تكون غير ممكنة تقريباً بعد مرور عقدين من دوران الخليفة على محور القبيلة. وكما أشار الجابري أيضاً فإن هذه الجهود محكوم عليها بالفشل على نحو مسبق.

وبالموازاة مع سياسة الخليفة الراشد الثاني فإن العودة إلى منطق القبيلة تسارع كثيراً إلى درجة أنه لم يعد في قدرة أحد التصدي له، والواقع أن عمر قد أدرك هذه الوضعية، واتخذ بعض التدابير "الزجرية"، من جملة تلك الخطوات نشير إلى منعه خروج كبار قريش من المدينة والاستثمار في بقية المدن والسكن فيها. وكذلك مشاطرة نصف أموال عماله الذين ظهرت عليهم أموال تزيد على ما كان لديهم قبل أن يستعملهم ومصادرتها<sup>(٢)</sup>.

لكن هذه التدابير كانت في الواقع معالجات نوعية وجزئية، ولم تستطع حلَّ لغز تكدُّس الثروة في «مدينة النبي»، والتفاوت الطبقي والانفجار الثقافي الناجم عنها. يقول الجابري:

«وأما أساس المشكل، وهو تدفق المال على «المركز»، مال الغنائم والخراج، وتوزيعه بالتفاضل وليس بالتساوي، فلم يكن لتنال منه تلك التدابير. إنها لم تحل المشكل بل إنما ضيّقت على المترفين حتى إنه يقال: «لم يمت عمر حتى ملَّته قريش». وإذا كنا لا نستطيع أن نحمل هذا «الملل» مسؤولية اغتياله فنفترض وجود أيدٍ «قرشية» وراء خنجر قاتله أبي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة، وذلك لخلو مصادرها التاريخية بمختلف مشاربها عما يمكن أن يزكي مثل هذا الافتراض، فإن ذلك «الملل» قد عبر عن نفسه سياسياً بطريقة «ديمقراطية»، وذلك حينما فضَّل أغلبية «الناس»، وهم قريش أساساً، عثمان بن عفان على علي بن أبي طالب، في عملية الشورى»<sup>(٣)</sup>.

إنَّ عثمان الذي كان قد وصل إلى الخلافة بناء على التقاليد القبلية ودعم أشرف قريش له، وعلاوة على الاستمرار في السياسة الاقتصادية لعمر بن الخطاب في التوزيع غير المتساوي لبيت المال، وكذلك العطاء الخاص لأقربائه (ذوي القربى)،

(١) - الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٢، ص ١٣٦، و ٢٢٥.

(٢) - اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٤٦-٤٧، والطبري، تاريخ الطبري، ج ٦، ص ٢٢٩٠.

(٣) - الجابري، ص ١٨١.



نَحَى جميع التدابير سالفة الذكر للخليفة الثاني كَلِيًّا، فشجع على الخروج أولئك الذين حبسهم عمر في المدينة وضمن حدودها، ودفع أغنياء قريش إلى النشاط التجاري والربحي، وأصبح هو نفسه رائدًا في شراء الأراضي الحكومية لكسرى وقيصر، وبقية الأراضي الخصبة من قِبَل قريش والصحابة<sup>(١)</sup>.

والواقع أن حصّة الأنصار في هذا الجانب لم تكن شيئًا يذكر، فلم يكن من خيار أمامهم سوى الشكوى عديمة الجدوى في المساجد ومحلات المدينة<sup>(٢)</sup>.

تبعًا لذلك فإن أثرياء قريش ومحاربيها بدّلوا سهم الغنائم والخراج بالأرض والسهول والبساتين الواسعة في العراق ومصر والشام وإيران، وكان المحصول السنوي لهذه الأراضي يعدُّ ملكًا خاصًا لأشراف قريش، ويُرسَل إلى مدينة النبي «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَامٌ».

و«انفجار الثروة» في هذه المدينة، وفي يد جماعة معينة، أوجد أخلاقًا وثقافة جديدة، ولأول مرة باتت تظهر في المدينة مشاهد لترفيحات الأغنياء، وفي ذلك يقول الطبري:

«أَوَّل منكر ظهر بِالْمَدِينَةِ حين فاضت الدُّنْيَا، وانتهى وسع الناس طيران الحمام والرمي عَلَى الجلاهقات، فاستعمل عَلَيْهَا عُثْمَانُ رجلًا من بني ليث سنة ثمان، فقصّها وكسر الجلاهقات وَكَتَبَ إِلَى السري، عن شعيب، عن سيف، عن محمد بن عبد الله، عن عَمْرُو ابن شعيب، قَالَ أول من منع الحمام الطيارة والجلاهقات عُثْمَانُ، ظهرت بِالْمَدِينَةِ فَأمر عَلَيْهَا رجلًا، فمنعهم منها... فقام عُثْمَانُ فِي الناس خطيبًا، فَقَالَ: يَا أَهْلَ الْمَدِينَةِ، أَنْتم أَصلُ الْإِسْلَامِ، وَإِنما يفسد الناس بفسادكم، ويصلحون بصلاحكم، وَاللَّهِ وَاللَّهِ لا يبلغني عن أَحَدٍ مِنْكُمْ حدث أَحَدُهُ إِلَّا سيرته...»<sup>(٣)</sup>.

وقد بدأ عثمان بمبارزة هذه المفاسد، ونفى بعض الشباب وأبناء الصحابة، لكن عجلة التحولات كانت فوق إرادته، وظهر تفاوت طبقي كبير ألقى بظلاله على قريش وبقية القبائل، وأدى إلى الصراع القومي فيما بينهم، وقاد إلى تمرد عام ضدَّ عثمان

(١) - الطبري، ج ٥، ص ٢١٣١-٢١٣٢.

(٢) - الكاندهلوي، ج ١، ص ٣٥٤-٣٥٦.

(٣) - الطبري، ج ٦، ص ٢٢٩١-٢٢٩٢.



ومن ثمَّ قتله.

لقد توقَّع عمر بن الخطاب قبل عشر سنوات، حدوث مثل هذا اليوم؛ فقد «كَانَ [عُمَرُ] قَدْ حَجَرَ عَلَى أَعْلَامِ قُرَيْشٍ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ الْخُرُوجَ فِي الْبِلْدَانِ إِلَّا بِإِذْنٍ وَأَجَلٍ، فَشَكَّوهُ فَبَلَّغَهُ، فَقَامَ فَقَالَ: أَلَا إِنِّي قَدْ سَنَنْتُ الْإِسْلَامَ سَنَ الْبَعِيرِ، يَبْدَأُ فَيَكُونُ جَذَعًا، ثُمَّ ثَنِيًّا، ثُمَّ رُبَاعِيًّا، ثُمَّ سَدِيسًا، ثُمَّ بَازِلًا، أَلَا فَهَلْ يَنْتَظِرُ بِالْبَازِلِ إِلَّا التَّقْصَانُ! أَلَا فَإِنَّ الْإِسْلَامَ قَدْ بَزَلَ أَلَا وَإِنْ قُرَيْشًا يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا مَالَ اللَّهِ مَعُونَاتٍ دُونَ عِبَادَةٍ، أَلَا فَأَمَّا وَابْنُ الْخَطَّابِ حَيٍّ فَلَا، إِنِّي قَائِمٌ دُونَ شَعْبِ الْحَرَّةِ، أَخِذْ بِحَلَاقِيمِ قُرَيْشٍ وَحُجُزِهَا أَنْ يَتَهَفَّتُوا فِي النَّارِ»<sup>(١)</sup>.

إنَّ هذه المواجهة أو الضدِّية بين قريش والعرب، والتي كانت قد ولدت من التحولات سالفة الذكر في الحكومة الإسلامية، أضحت أرضية لجميع المناقشات في خلافة علي المواجهة بالحوادث.

إن التمرد على قريش وعثمان انتشر في جميع المدن العربية باستثناء الشام التي كانت هادئة بفضل «سياسة» معاوية وعطايه المالية، وتبعًا لذلك فإن محللي تاريخ الإسلام يعدُّون هذه الحادثة «ثورة عربية» على قريش؛ فقد وصلت الاعتراضات القبلية على قريش إلى نقطة فارقة في سنة ٣٥ هـ، وتحرك المعترضون وفق خطة موحدة، من مدن الكوفة والبصرة ومصر، وأدى اليمنيون أيضًا دورًا مؤثرًا، واتجهوا نحو المدينة. وبعد أربعين يومًا من المناقشات والتوترات، ويقال إن كثيرًا من الأنصار وبعض القرشيين أيضًا كانوا يسعون إلى الصلح، قُتل الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان على نحو مُفجع<sup>(٢)</sup>.

وبعد خمسة أيام من مقتل عثمان وصل الإمام علي إلى الخلافة، وقد كان فضاء المدينة يختلف من كل حيث عن أجواءبيعة الخلفاء الثلاثة السابقين. وكما مرَّ فإن مبايعة الخلفاء الثلاثة كانت تتم تحت إشراف كامل لقريش، وهؤلاء على الرغم من الاختلافات الداخلية، والتي كانت تتجلى أيضًا في الخلافة كانوا يصلون في النهاية إلى إجماع في الرأي، وعند مبايعة هؤلاء فإن بقية الناس أيضًا، أشمل من

(١) - نفسه، ص ٢٢٩٠.

(٢) - نفسه، ص ٢٢٧٥ فما بعد، وابن أعمش الكوفي، الفتوح، ص ٣٧٨ فما بعد.

الأنصار وسواهم، كانوا يتفقون على الخليفة المنحدر من قريش والمدعوم منها. لكنبيعة الإمام علي حدثت في شروط مختلفة كلياً، وذلك لأن المدينة كانت تهتز تحت أقدام المعترضين الكوفيين والبصريين والمصريين. وكانت قريش في الواقع تعيش حالاً من الاضطراب، فبقي كثير من الناس في بيوتهم، وأغلقوا الأبواب على أنفسهم.

والبعض مثل محمد بن أبي بكر وآخرين، تحالف مع المعترضين، ووُجدَ من تحالف مع المعترضين، والبعض، وبذريعة الحج، فرَّ إلى مكة، وفي النهاية، التجأ عدد إلى الشام حيث معاوية. والواقع أن عامة الأنصار، وقسم من قريش أيضاً، ومن جملتهم طلحة والزبير، بايعوا الإمام علي.

تبعاً لذلك فعلى الرغم من أنه في الاعتراض على عثمان وحتى مقتله، كان ثمة إجماع غير صريح، وحتى معاوية نفسه وأهل البصرة لم يرسلوا جواباً إيجابياً على رسائل عثمان المطالبة بحمايته، وما كانوا يتكثرون في ذلك، لكن لم يكن إجماع واتفاق بين القرشيين حول خلافته<sup>(١)</sup>.

ولم تمر سوى أيام على خلافة علي حتى انفضت عنه تلك الطائفة من زعماء قريش الذين كانوا قد بايعوه، وانضموا إلى جبهة المعارضين له، وتكاملت ثنائية الصراع القرشي - العربي.

إن حربين من الحروب الداخلية الثلاثة، وهما الجمل وصفين التي سميت بالفتنة الكبرى، قامت أساساً على يد قريش ووُجّهت من خلالها. ومع موت طلحة والزبير (ابن عمّة علي والذي بكاه كثيراً) في حرب الجمل، فإنّ مواجهة العرب وقريش تحدت في علي ومعاوية. وقد وصف الإمام علي هذه المواجهة والسلوك العدائي لقريش بقوله:

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَعْدِيكَ عَلَى قُرَيْشٍ وَمَنْ أَعَانَهُمْ؛ فَإِنَّهُمْ قَدْ قَطَعُوا رَحِمِي وَأَكْفَرُوا إِنَائِي، وَأَجْمَعُوا عَلَى مُنَازَعَتِي حَقًّا كُنْتُ أَوْلَى بِهِ مِنْ غَيْرِي، وَقَالُوا أَلَا إِنَّ فِي الْحَقِّ أَنْ تَأْخُذَهُ، وَفِي الْحَقِّ أَنْ تُمْنَعَهُ فَاصْبِرْ مَغْمُومًا أَوْ مُتً مُتَأَسِّفًا. فَنَظَرْتُ فَإِذَا لَيْسَ لِي رَافِدٌ وَلَا ذَابٌّ وَلَا مُسَاعِدٌ، إِلَّا أَهْلُ بَيْتِي؛ فَضَنَنْتُ بِهِمْ عَنِ الْمَنِيَّةِ، فَأَغْضَيْتُ عَلَى

(١) - محمد الخضري، الدولة الأموية، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٥٤-٢٥٥، والطبري، ج ٦، ص ٢٢٥٢-٢٢٥٣ فما بعد.

الْقَدَى، وَجَرَعْتُ رِيقِي عَلَى الشَّجَا، وَصَبَرْتُ مِنْ كَظْمِ الْغَيْظِ عَلَى أَمْرٍ مِنَ الْعَلَقَمِ،  
وَأَلَمَ لِلْقَلْبِ مِنْ وَخْزِ الشُّفَارِ»<sup>(١)</sup>.

إنَّ المواجهة بين قريش والعرب، ومع الأخذ بالعلم منطق القبيلة، كانت تبدو بوضوح مضرّة للإمام علي، وهذه المسألة كان يراها الإمام علي ومعارضوه، ولا سيما معاوية وكثير من المراقبين والمتبصّرين في ذلك الزمان:

«ثم أقبل معاوية على هذا الرجل القادم عليه (الحجاج بن خزيمة بن نبهان) فقال: أيها الرجل! إن كان عندك مهزٌّ فهزني، فقال: نعم، فاسمع ما أشير به عليك، إن عليًّا قد بايعه أهل الحجاز وأهل اليمن وأهل مصر وأهل الكوفة ولا أظن أهل البصرة بايعوه، وإنك لتقوى على علي إن أردت مخالفته بدون ما تقدّره نفسك، لأن الذين معك من أهل الشام لا يقولون إذا قلت، ولا يسألون إذا سألت، والذين مع علي يقولون إذا قال، ويسألون إذا أمر، فقليل من معك خير من كثير من معه، واعلم يا معاوية! إن غلبه العراق والحجاز حتى تأخذ الشام دون العراق، فقال معاوية: والله! لقد صدقت في جميع ما قلت، ولقد ندمت عن قعودي عن عثمان»<sup>(٢)</sup>.

وفي المقابل فإن ساسة المدينة أيضًا كان لهم تحليل للوضعية التي حدثت مثل تحليل الحجاج بن خزيمة في مجلس معاوية بالشام، فهذا هو ذا المغيرة بن شعبه يأتي إلى الإمام علي ويخاطبه:

«يا أمير المؤمنين! إنَّ لك عندي نصيحة فاقبلها، فقال عليّ: وما تلك يا مغيرة؟ قال: لست أني أخاف عليك أحدًا يخالفك ويشعث عليك إلا معاوية بن أبي سفيان، لأنَّه ابن عمِّ عثمان والشام في يده، فابعث إليه بعهدده وألزمه طاعتك»<sup>(٣)</sup>.

إن الرّؤى السالفة في المدينة والشام التي تدل على الشروط العينية للطرفين المتنازعين، تعكس بوضوح تحولات الخلافة في عصر الإمام علي واطمئنان معاوية إلى نتائج معارضته للإمام علي. وكما أشار الحجاج في مجلس معاوية فإن جيش علي كان أكبر من جيش معاوية لأنه يحمل راية الخلافة من جانب، والأفضلية على معاوية من جانب آخر. لكن جيش الإمام كان يفتقد إلى الانسجام والوحدة

(١) - نهج البلاغة، السابق، ص ٣٣٦، كما ورد قسم من هذه الخطبة في الصفحة ٢٤٦.

(٢) - ابن أعمش الكوفي، الفتوح، السابق، ص ٤٠٠.

(٣) - نفسه، ص ٤٠٠-٤٠١، والطبري، ج ٦، ص ٢٣٤٠-٢٣٤١، وقادري، السابق، ص ٩٥.

المتوافرة في جيش الشام؛ فأتباع علي كانوا في الغالب من قبائل متفرقة ومختلفة كربيعة واليمنيين، وضعفاء المهاجرين والأنصار، أما جيش الشام ولا سيما على مستوى القيادة، فجميعهم كانوا من قريش. وكان يمتاز بعصبية ووحدة خاصة، ومن جملة أهم قبائل قريش التي كانت تقود جيش الشام يمكن الإشارة إلى قبائل مشهورة وكبيرة من قبيل: بني كلب ومُضر وثقيف، حيث إنهم منذ فتح الشام انتقلوا إلى إليها، وتجدروا في تلك البلاد<sup>(١)</sup>.

إن جهود الإمام علي لتحقيق الانسجام في جيشه لمواجهة قريش لم تصل إلى نتيجة مرجوة، ولهذا فإن انفجار جيش الإمام علي وسقوطه من الأساس في حادثة التحكيم المشهورة، كان له جذور في التناقضات القبلية، إذ تحول مخيم الإمام علي إلى عش من الأضداد والتناقضات.

إن الإرجاع إلى التحكيم بقصد تجنب الحرب التي لا تنتهي أيامها بسبب تسلسل الثأر، كانت سنة قبلية قديمة، وإن تعيين كلا الحكيمين، وكما بين الجابري تمامًا، كان في الأساس يقوم على منطق قبلي، فجيش الشام، وللأسباب التي أوردناها، اتفق بالإجماع على عمرو بن العاص حكمًا، أما جيش علي فكان يُعاني من اختلافات كثيرة في اختيار الحكم الممثل له.

وقد اقترح الأشعث بن قيس زعيم القبائل اليمنية في جيش الإمام علي أبا موسى الأشعري حكمًا لجيش الإمام علي. لكن الإمام علي، واستنادًا إلى الاختلافات السابقة، وبسبب كونه أشعريًا، لم يقبل به، وعرض بدلًا منه عبد الله بن عباس. لكن الأشعث اعترض على ذلك بشدة وقال إن ابن عباس وعمرو بن العاص كلاهما مضري ومن قريش، ولا يمكن القبول بتحكيم يكون ممثلاه من قبيلة واحدة. فقالوا للأشعث: إن الإمام علي يتخوف من تغلب عمرو بن العاص على أبي موسى بدهائه، فأجاب الأشعث: «والله لأن يحكما ببعض ما نكره، وأحدهما من اليمن، أحب إلينا من أن يكون بعض ما نحب في حكمهما وهما مُضريان»<sup>(٢)</sup>.

تبعًا لذلك اضطر الإمام علي إلى القبول بأبي موسى الأشعري، ولكن ما إن «خرج الأشعث بذلك الكتاب يقرؤه على الناس، ويعرضه عليهم، فيقرؤونه، حتى مر به

(١) - ابن خلدون، العبر، ج ٢، ص ٣.

(٢) - الجابري، العقل السياسي، ص ١٦١-١٦٢، نقلًا عن: نصر بن مزاحم المنقري، وقعة صفين، القاهرة، ١٣٦٥هـ، ص ٢٩٠ و ٥٧٢.

عَلَى طَائِفَةٍ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فِيهِمْ عُرْوَةُ بْنُ أَدِيَةَ، وَهُوَ أَخُو أَبِي بِلَالٍ، فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ، فَقَالَ عُرْوَةُ بْنُ أَدِيَةَ: تَحْكُمُونَ فِي أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الرِّجَالِ! لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ، ثُمَّ شَدَّ بِسَيْفِهِ فَضْرَبَ بِهِ عَجْزَ دَابَّتِهِ ضَرْبَةً خَفِيفَةً، وَانْدَفَعَتِ الدَّابَّةُ، وَصَاحَ بِهِ أَصْحَابُهُ، أَنْ أَمْلِكْ يَدَكَ، فَرَجَعَ، فَغَضِبَ لِلْأَشْعَثِ قَوْمَهُ وَنَاسَ كَثِيرٍ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ، فَمَشَى الْأَحْنَفُ بْنُ قَيْسِ السَّعْدِيِّ وَمَعْقِلُ بْنُ قَيْسِ الرِّيَّاحِيِّ، وَمُسْعَرُ بْنُ فَدَكِيِّ، وَنَاسٌ كَثِيرٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ، فَتَنَصَّلُوا إِلَيْهِ وَاعْتَذَرُوا، فَقَبِلَ وَصَفَحَ<sup>(١)</sup>.

وَلَكِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَمْ تَنْتَهِ بَلْ كَانَتْ بَدَايَةَ لِأُزْمَةٍ أَكْبَرَ، فَجِيَشَ الْإِمَامُ عَلِيٌّ بَعْدَ قَبُولِهِ بِالتَّحْكِيمِ غَادِرَ مَعْسَكَرٍ صَفِيِّينَ، وَمَضَى نَحْوَ الْكُوفَةِ، وَهُوَ فِي حَالٍ مِنَ التَّفَرُّقِ وَالْاضْطِرَابِ، وَقَدْ رَوَى الطَّبْرِيُّ نَقْلًا عَنْ عِمَارَةَ بْنِ رَبِيعَةَ أَنَّهُمْ «مُخْرَجُوا مَعَ عَلِيٍّ إِلَى صَفِينٍ وَهُمْ مُتَوَادُونَ أَحْبَاءَ، فَرَجَعُوا مُتَبَاغِضِينَ أَعْدَاءَ، مَا بَرَحُوا مِنْ عَسْكَرِهِمْ بِصَفِينٍ حَتَّى فَشَا فِيهِمُ التَّحْكِيمُ، وَلَقَدْ أَقْبَلُوا يَتَدَافِعُونَ الطَّرِيقَ كُلَّهُ وَيَتَشَاتَمُونَ وَيُضْطَرُّونَ بِالسَّيَاطِ، يَقُولُ الْخَوَارِجُ: يَا أَعْدَاءَ اللَّهِ، أَدْهَيْتُمْ فِي أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَحَكَمْتُمْ! وَقَالَ الْآخَرُونَ: فَارَقْتُمْ إِمَامَنَا وَفَرَقْتُمْ جَمَاعَتَنَا. فَلَمَّا دَخَلَ عَلِيٌّ الْكُوفَةَ لَمْ يَدْخُلُوا مَعَهُ حَتَّى أَتَوْا حُرُورَاءَ، فَنَزَلَ بِهَا مِنْهُمْ اثْنَا عَشَرَ أَلْفًا...»<sup>(٢)</sup>.

«إِنْ هَؤُلَاءِ الْخَوَارِجُ كَانُوا أَسَاسًا مِنْ تَمِيمٍ وَمِنْ بَكْرِ، وَلِذَلِكَ قَالَ عَنْهُمْ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ إِنَّهُمْ «أَعَارِبُ بَكْرٍ وَتَمِيمٍ». وَإِذَا أَضْفَنَّا إِلَى هَذَا رِجَالُ بَنِي حَنِيفَةَ الَّذِينَ سَيَكُونُ مِنْ بَعْضِهِمْ زُعَمَاءُ لِلْخَوَارِجِ... فَإِنَّهُ يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِصِفَةِ عَامَةٍ إِنْ قَبَائِلُ شَرْقِ الْجَزِيرَةِ قَدْ انْفَصَلَتْ عَنْ عَلِيٍّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ، وَلَمْ يَبْقَ مَعَهُ إِلَّا أَهْلُ «الْكُوفَةِ»، وَجُلَّتْهُمْ مِنَ الْقَبَائِلِ الْيَمَنِ... وَبُذِعَ مِائَاتٌ مِنَ «الْأَنْصَارِ» وَضَعُفَاءُ النَّاسِ، وَفَلَوْ لَا مِنْ قَبَائِلٍ صَغِيرَةٍ، هَؤُلَاءِ الَّذِينَ بَقُوا مُشَايِعِينَ لِعَلِيِّ إِلَى جَانِبِ الْقَبَائِلِ الْيَمَنِ، فَتَكُونُ مِنَ الْجَمِيعِ حِزْبُ «الشَّيْعَةِ».

أَمَّا الْخَوَارِجُ فَقَدْ حَدَثَ «الطَّلَاقُ» النَّهَائِيُّ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ حِينَ «اضْطَرَّ» الْأَخِيرُ إِلَى قِتَالِهِمْ فِي «النَّهْرَوَانِ»، فَقَتَلَ عَدَدًا مِنْهُمْ فِيهِمْ بَعْضُ زُعَمَائِهِمْ، فَصَارُوا «شُهَدَاءَ» يَفْصِلُونَ -إِلَى الْأَبَدِ- بَيْنَ الْخَوَارِجِ وَعَلِيٍّ وَشِيعَتِهِ مِنْ بَعْدِهِ. وَسَيَنْتَقِمُ الْخَوَارِجُ لـ «شَهَادَتِهِمْ» وَسَتَكُونُ الضَّحِيَّةُ الْأُولَى هُوَ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ

(١) - الطَّبْرِيُّ، ج ٦، ص ٢٥٧١.

(٢) - نَفْسُهُ، ص ٢٥٨١ - ٢٥٨٢.

الذي اغتاله عبد الرحمن بن ملجم الخارجي في ١٧ رمضان سنة ٤٠ هـ<sup>(١)</sup>. ثم طلب الإمام الحسن بن علي الصلح مع معاوية، وانضوى الناس تحت طاعة معاوية، وانتقلت السلطة إلى الأمويين.

إن هذا التحول مع الأخذ بالعلم المنطق الحاكم لروابط القبيلة لم يكن بعيداً عن التوقعات، فحنظلة بن زياد؛ الكاتب الذي كان من دهاة العرب، في أيام قتل عثمان (يوم الدار) أرسل إلى محمد بن أبي بكر قائلاً: «إن هذا الأمر إن صار إلى التغالب غلبك عليه بنو عبد مناف». (وفرعهم الأقوى بنو أمية).

وفي تحليله لهذا الأمر يؤكد ابن خلدون أنه في منتصف سنة ٤١ هـ نسي الناس شأن النبوة، وعادوا مجدداً إلى العصبية، فهيم بنو أمية على مضر وبقيّة قبائل العرب. وكان معاوية في تلك الأيام كبير بني أمية... وهكذا انضمت زعامتهم في العصر الإسلامي (بعد أربعين سنة من حكم الأمويين) إلى زعامتهم في مرحلة ما قبل مكة على يد النبي صلى الله عليه وآله وسلم<sup>(٢)</sup>.

في السطور الآتية، ومع تقييم بناء السلطة في خلافة الأمويين والعباسيين، والسلطات الإسلامية، سنحلّل المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى بالموازاة مع تحولات السلطة في منطق القبيلة والخلافة والسلطنة.

## ٢- الخلافة الأموية؛ اتساع دولة العرب

إن الخلافة الأموية ولا سيما آلية استقرار الخليفة الأول في هذه السلالة هو مظهر للتحول الكبير في المجتمع والدولة الإسلامية في إطار علاقات القبيلة. إن خلافة معاوية والأمويين تمتلك سمتين رئيسيتين تميزها من الخلافة وتقرّبها من نموذج السلطنة الإيرانية؛ الأولى أن خلافة الأمويين قامت على قوة عامل السيطرة العسكرية والعصبية القبلية، لكن خلافة المدينة، وكما مرّ، على الرغم من استنادها إلى العصبية والروابط القبلية، لم تكن تستند إلى الهيمنة العسكرية. والثانية أن بني أمية أسسوا نظاماً من الخلافة وولاية العهد، فهم جميعاً من نسب واحد وعائلة واحدة، أما الخلفاء الراشدون فكانوا من "مختلف أنساب قريش"<sup>(٣)</sup>. ولهذا

(١) - الجابري، السابق، ص ١٦٣.

(٢) - ابن خلدون، العبر، ج ٢، ص ٢-٣.

(٣) - ابن خلدون، العبر، ج ١، ص ٦٤٣، وحاتم قادري، السابق، ص ١٠١-١٢٠.

عَدُّوا معاوية مؤسسًا للنظام الملكي في الإسلام.

إن التوقُّعات بحدوث هذا التحول واستقرار ملكية معاوية كثيرة في مصادر التاريخ الإسلامي<sup>(١)</sup>، ففي الحديث النبوي المشهور لدى أهل السنة الذي رواه الإمام أحمد بن حنبل أن: "الخلافة ثلاثون عامًا ثم يكون بعد ذلك المُلك"، وقد فُسِّر هذا الحديث في كتب السنة بأن هذه السنوات الثلاثين هي عصر الخلفاء الراشدين وأيام الحسن بن علي عليه السلام<sup>(٢)</sup>.

أما علماء السنة فلديهم اختلافات كثيرة في معنى هذا التحول.

إن أبا الحسن الأشعري وقدماء الأشاعرة فهموا الحديث السابق وحكم بني أمية على أنه بشرى تأسيس في تاريخ الدولة الإسلامية، فقد جاء في سياق بشرى النبي "صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ" باجتماع المسلمين واتحادهم مجددًا بعد حروبهم الداخلية، ولهذا أسموا ذلك العام "عام الجماعة". وفي هذا يقول الجابري:

«ومن هذه الزاوية يبدو أن "ملك" معاوية كـ "إنقاذ"، كتجاوز لوضعية متفسخة تهدد الإسلام ودولته بالانقراض. والحق أن الإنسان إذا نظر بموضوعية إلى ما حدث فإنه لا بد أن يرى في "ملك معاوية" تأسيسًا جديدًا للدولة في الإسلام وإعادة بناء لها. لقد كان التأسيس الثاني على يد أبي بكر من خلال قراره الصارم بمحاربة أهل الردة وعدم التنازل عن أي مظهر من مظاهر الإسلام كدين ودولة، وتأتي الفتنة زمن عثمان لتتحول إلى حرب أهلية مدمرة تهدد بوضعية اللادولة، فجاء "ملك" معاوية ليبني هذه الحرب ويعيد تأسيس الدولة»<sup>(٣)</sup>.

وخلافًا لوجهة النظر السالفة كان للخوارج والمعتزلة والشيعة تقييم آخر لما جرى، فهؤلاء لا يرون في خلافة معاوية تحولًا إيجابيًا، ومصدقًا لتحقيق بشارة النبي ونبوءته، بل بداية لانحراف كبير في الدولة الإسلامية. ويعدُّون الحديث النبوي نقدًا

(١) - المسعودي، مروج الذهب، ج ١، ص ٣٢٠، و ٧٧٧. وقد نقل المسعودي في الصفحة الأخيرة نبوءة الإمام علي بالتفصيل. وفي الصفحة ٣٢٠ ذكر أيضًا قولاً لراهب مسيحي.

(٢) - السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٨. سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: "الخلافة ثمانون عامًا، ثم يكون بعد ذلك الملك".

(٣) - العقل السياسي العربي، ص ٢٣٢.



وتحسّرًا على ما جرى، إذ بدأت الدولة الإسلامية تتحول نحو نموذج دولة كسرى وقيصر.

إن الجاحظ الذي كان من زعماء المعتزلة في القرن الثالث قِيم خلافة معاوية على النحو الآتي:

«فعندها استوى معاوية على الملك، واستبد على بقية الشورى، وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سموه عام الجماعة، وما كان عام جماعة، بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة، والعام الذي تحولت فيه الإمامة ملكًا كسرويًا، والخلافة غصبًا وقيصريًا»<sup>(١)</sup>.

إن هذا الانقطاع عن الدولة الدينية والتحول نحو السلطنة والسياسة المتسلطة في المجتمع الإسلامي، لم يحدث دفعة واحدة، بل كان تحوُّلاً هادئاً وتدرجياً، إذ بدأ منذ وفاة النبي «صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ»، وتسارعت خطاه مع التمرد الذي انتهى بمقتل عثمان.

إن ابن خلدون الذي كان ينظر بوعي إلى التحولات السياسية في تاريخ الإسلام، وصوّر معنى السلطة في المجتمع الإسلامي يقول إن الخلافة كانت في البداية من دون ملك، ومن ثَمَّ اختلّطت معانيهما وتداخلت، ثم انفصلت عصبية الملك عن عصبية الخلافة، «وصار الأمر ملكًا مطلقًا».

ويرى ابن خلدون أن روابط السلطة في مجتمع صدر الإسلام كانت قائمة على الدين، «وأن الأمر كان في أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه، وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم... ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينًا ثم انقلب عصبية وسيفًا».

ويضيف «فلما انحصر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات ثم بفناء القرون الذين شاهدوها فاستحالت تلك الصبغة قليلًا قليلًا، وذهبت الخوارق، وصار الحكم للعادة كما كان، فاعتبر أمر العصبية ومجاري العوائد فيما ينشأ عنها من المصالح والمفاسد، وأصبح الملك والخلافة والعهد بهما مهمًّا من المهمات الأكيدة كما زعموا، ولم يكن ذلك من قبل... وأمّا من بعدهم من لدن معاوية فكانت العصبية

(١) - الجاحظ، رسالة في النابتة، في مجموعة رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية، الهلال، بيروت، ١٩٨٧، ص ٢٤١.



قد أشرفت على غايتها من الملك، والوازع الديني قد ضعف واحتيج إلى الوازع السلطاني والعصباتي، فلو عهد إلى غير من ترتضيه العصبية لردت ذلك العهد، وانتفض أمره سريعاً، وصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف»<sup>(١)</sup>.

ويرى ابن خلدون أن العرب قد قلدوا حضارتي فارس والروم بعد أن ملكوهما، «واستخدموا بناتهم وأبناءهم ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة،... فلما استعبدوا أهل الدولة قبلهم، واستعملوهم في مهنتهم وحاجات منازلهم، واختاروا منهم المهرة في أمثال ذلك، والقومة عليهم أفادوهم علاج ذلك والقيام على عمله والتفنن فيه مع ما حصل لهم من اتساع العيش والتفنن في أحواله، فبلغوا الغاية في ذلك، وتطوروا بطور الحضارة والترفع في الأحوال واستجادة المطاعم والمشارب والملابس والمباني والأسلحة والفرش والآنية وسائر الماعون والخرثي، وكذلك أحوالهم في أيام المباشرة والولائم وليالي الأعراس، فأتوا من ذلك وراء الغاية...»<sup>(٢)</sup>. ويرى ابن خلدون أنه «تنتقل الحضارة من الدول السالفة إلى الدول الخالفة فانتقلت حضارة الفرس للعرب بني أمية وبني العباس»<sup>(٣)</sup>.

وإذا كان الأمويون أول حكومة إسلامية أشاعت مظاهر حياة الملوك الساسانيين وسلوكهم فلعلّ مرد ذلك يعود إلى رغبتهم في خلف تغييرات كبيرة في حكومة المدينة، وهذا ما كان يحدث فعلاً.

دخل معاوية في أول سنة من حكمه (٤١ هـ) إلى المدينة، وفي أول خطبة رسمية له فيها، وبوصفها مدينة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومدينة الصحابة، ومقر المرجعية الدينية، عبّر عن رأيه بوضوح، وأكد على ماهية الدولة الجديدة، فقد خطب في مسجد النبي وعلى منبره قائلاً:

«أما بعد، فإني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة، ولقد رضت لكم نفسي على عمل ابن أبي قحافة، وأردتها على عمل عمر، ففترت من ذلك نفاراً شديداً؛ وأردتها مثل ثنات عثمان، فأبت عليّ؛ فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة: مؤاكلة حسنة، ومشاربة جميلة؛

(١) - ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٩٨-٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠٥، ٤٠٩.

(٢) - نفسه، ص ٣٣١.

(٣) - نفسه، ص ٢٣١.

فإن لم تجدوني خيركم فإني خير لكم ولاية؛ والله لا أحمل السيف على من لا سيف له، وإن لم يكن منكم إلا ما يستشفى به القائل بلسانه، فقد جعلت ذلك له دبر أذني وتحت قدمي؛ وإن لم تجدوني أقوم بحقكم كله فاقبلوا مني بعضه، فإن أتاكم مني خير فاقبلوه، فإن السيل إذا زاد عنى، وإذا قل أغنى؛ وإياكم والفتنة، فإنها تفسد المعيشة، وتكدر النعمة»<sup>(١)</sup>.

إن خطبة معاوية خطاب جديد سنحت له الفرصة للظهور والسيطرة، فمعاوية لا يملك أي موقف واضح تجاه التمسك بـ «العمل وفق كتاب الله وسنة رسوله»، أو الإعراض عن ذلك، لكنه يعلن صراحة عن عدم التزامه بسنن الخلفاء السابقين له.

إنه يؤكد على أن النظام الجديد ينظر إلى أمور المسلمين من زاوية «السياسة المحضة»، ولهذا فإنه من دون شك يتعد عن الخلافة بمعناها الشائع في المدينة، ويلبس عباءة السلطنة.

وكما يرى ابن خلدون فإن «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الرجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا».

تبعاً لذلك فإن الخلافة في الواقع هي «نيابة عن صاحبة الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا»، أما السلطنة والإدارة السياسية فهي «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع مضارها»، وإن أحكام السياسة تنظر فقط إلى المصالح الدنيوية وهذا العالم، وتفاوت السلطان المسلم يكمن فقط في أن إدارته لا تتعدى مقاصد الدين وأصوله<sup>(٢)</sup>.

على أية حال إن سياسة معاوية تقوم على النوع الثاني من السياسة، وهي القائمة على المنفعة والمصلحة الدنيوية؛ المؤكلة والمشاركة. والمفاعلة في اللغة العربية تعني المشاركة.

والواقع أن معاوية أيضاً كان يتعامل على هذا النحو مع أهل المدينة، وكان يدعوهم إلى المشاركة، ولكن المشاركة ليست في السلطة بل في ثمرة السلطة، أي

(١) - أحمد بن عبدربه، العقد الفريد، ج ٤، تحقيق محمد سعيد العريان، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ص ١٤٧، نقلاً عن الجابري، السابق، ص ٢٣٦.

(٢) - ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣٦٥، ٣٩٠، ٣٩٣.

الغنائم وخراج الدولة الإسلامية. علاوة على خطاب معاوية في المدينة، كان ثمة حكم عام في المجتمع أيضًا حول بني أمية على هذا النحو.

إن الروايات التاريخية تؤكد أنه في الكوفة والبصرة والحجاز كان ثمة معارضة شديدة حول إطلاق لقب الخلافة على بني أمية؛ فالسيوطي ينقل في رواية أن بني أمية كانوا يظنون أنفسهم خلفاء، لكنّ الواقع أنهم ملوك، ومعاوية أول الملوك<sup>(١)</sup>.

وفي الكوفة أيضًا، وفي أثناء مبايعة معاوية، دخل سعد بن مالك الكوفي، «فقال: السلام عليك أيها الملك. فغضب معاوية فقال: ألا قلت السلام عليك يا أمير المؤمنين؟ قال: ذاك إن كنا أمّرك، إنما أنت متبرّ»<sup>(٢)</sup>.

هذه الإشارات تظهر السمات العامة لخلافة بني أمية في ميولهم إلى السلطة.

إن معاوية في تأسيس النظام الجديد، وفي أثناء عشرين عامًا من خلافته، طبق كثيرًا من التجارب السياسية والحضارية للدول السابقة، ولا سيما الفارسية، وفي السطور الآتية سنتناول كيفية انتقال قسم من تجارب الإيرانيين إلى الخلافة الأموية. ونؤكد على أن هذه التجارب قد انتقلت عبر مصفاة العلاقات القبلية وتقاليد دولة المدينة إلى الخلافة الأموية، وخضعت إلى بعض عمليات التصفية والغربة.

### أ\_ ولاية العهد

أسست الخلافة الأموية (٤٠ - ١٣٢هـ) أوّل سلالة من الخلفاء في المجتمع الإسلامي، وقد كان طريقة ولاية العهد هو النموذج في تعيين الخليفة بين أربع عشرة خليفة أمويًا، إذ كان يقوم على أساس العلاقات العائلية القبلية، وليس لزومًا العائلية. إن روابط النسب كانت تقوم أساسًا على علاقة الأب-الابن، ومن ثمّ إلى الأخوة، ومن ثمّ العمومة وأبناء العمومة، فكانت تصل عبر فرعي أبي سفيان والحكم إلى «أمية» رأس هذه السلالة من قريش.

والواقع أن وراثة الرئاسة في القبيلة أو العشيرة كانت سنّة متداولة عند العرب، وهذا التقليد كان يُراعى عمليًا في مرحلة المدينة وانحصار الخلافة الإسلامية بقبيلة قريش.

(١) - السيوطي، تاريخ الخلفاء، السابق، ص ١٥٨.

(٢) - البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ٢، السابق، ص ١٤٤.

في تقليد القبيلة كان يحدث كثيرًا أن أميرًا يعيّن الحاكم التالي بعد وفاته، كما أشرنا حول مكانة عثمان في خلافة عمر. فهذا النوع من الأفراد كانوا يُسمّون «الرديف» وفقًا لمصطلح القبيلة؛ أي الشخص الذي يُتوقع أن يصبح أميرًا أو خليفة في المستقبل<sup>(١)</sup>.

لكن هذا التقليد العربي كان له سمتان رئيستان؛ الأولى: أن قرابة الأب-الابن أو الإخوة وغيرها، وبعمامة القرب والبعد من الحاكم الموجود، لم تكن تُراعى كما هو حال أحكام ميراث الأموال الخاصة، وبناء على ذلك فالنسب العام للقبيلة أو الجد الأعلى، وكذلك اللياقة الفردية لـ «الرديف» تتسم بأهمية. والثانية أن تعيين الخليفة من قبل الحاكم الموجود يحمل بعدًا إرشاديًا وليس قطعياً، والتعيين أو البيعة النهائية ترتبط بالأفكار العامة للقبيلة بعد وفاة الحاكم السابق، ولهذا فإنه لم يحدث أبدًا أن يُوعى خليفة أو أكثر في حياة سلفهم.

إن ابتكار معاوية تأتي من تلفيق التقاليد السياسية العربية مع تجارب الفرس والروم، فولدت منها خلافة قريش الوراثية.

إن بني أمية، كالإيرانيين، قصرُوا ولاية العهد في ابني الخليفة، وفي حال فقدان الولد أو لأي سبب كان، فإنهم ينقلونها إلى الأقرب من أفراد عائلة خليفهم.

في زمن حياة الخليفة كانت تتم البيعة لولي عهده أو لأوليائه عهده، ومن ثمّ، وبعد موت الخليفة، تتم البيعة الثانية للتأكيد على العهد وتجديد الميثاق.

إن آلية أخذ البيعة كانت تتم بداية بمبايعة كبار العائلة الأموية، ومن ثمّ القادة العسكريين والولاة وأمراء الولايات، وبعدئذ يأخذ أمراء كل منطقة وولاتها البيعة من الأفراد المتنفذين وبقية الأفراد الخاضعين لسلطتهم، وكانوا يرهبون المعارضين أو يرعبونهم<sup>(٢)</sup>.

إن المشهور هو أن فكرة ولاية العهد تمّت لأول مرة ليزيد بن معاوية، وعلى يد المغيرة ابن شعبة، حيث أُثيرت تبعًا للمصالح السياسية لهذا الحاكم السياسي، فيروى «أنه لما استقامت الأمور لمعاوية، استعمل على الكوفة المغيرة بن شعبة، ثم

(١) - محمد جلال الدين سرور، الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية خلال القرنين الأول والثاني، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١٠٠-١٠٢.

(٢) - نفسه، ص ١٠١، ومحمد الخضري، الدولة الأموية، السابق، ص ٣٩٩، والقادري، السابق، ص ١١٧.

هم أن يعزله ويولي سعيد بن العاص، فلما بلغ ذلك المغيرة قدم الشام على معاوية، فقال: يا أمير المؤمنين، قد علمت ما لقيت هذه الأمة من الفتنة والاختلاف، وفي عنقك الموت، وأنا أخاف إن حدث بك حدث أن يقع الناس في مثل ما وقعوا فيه بعد قتل عثمان، فاجعل للناس بعدك علمًا يفزعون إليه، واجعل ذلك يزيد ابنك»<sup>(١)</sup>.

ويرون أنه «لما خرج (المغيرة) قال له أصحابه؟ ما وراءك؟ قال: وضعت رجل معاوية في غرز غيٍّ لا يزال فيه إلى يوم القيامة، قال الحسن: فمن أجل ذلك بايع هؤلاء لأبنائهم، ولو لا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة»<sup>(٢)</sup>.

إن العبارة الأخيرة يبدو منها أن ولاية العهد التي اقترحها المغيرة إنما كانت حيلة منه للحفاظ على مصلحته في إبقاء نفسه على إمارة الكوفة، والانتقام من قسوة معاوية تجاهه، لكن مقترح المغيرة يجب تقييمه بصورة أدق؛ فالمغيرة سياسي داهية، وقد كان ذا خبرة بالتقاليد والقيم السياسية الإيرانية، ولهذا أُرسِلَ في حرب القادسية من قبل سعد بن أبي وقاص؛ قائد جيش المسلمين، للمفاوضة مع يزيد جرد الثالث<sup>(٣)</sup>.

والمغيرة أيضًا في أثناء ولايته في الكوفة، خبر عن قرب الإيرانيين والموالي، ولعلّه يمكن القول إن فكرة ولاية العهد للابن نشأت من علاقته القريبة مع الإيرانيين<sup>(٤)</sup>.

وعلى الرغم من ذلك فإن فكرة ولاية العهد لم تُثر من قبله فحسب، فالروايات التاريخية تشير إلى أن عمرو بن العاص ومعاوية نفسه أيضًا كان يتقصيان هذه المسألة جدًّا، على أمل أن تبقى الخلافة في هذه العائلة بعد معاوية<sup>(٥)</sup>.

وقد عدَّ ابن خلدون اختيار يزيد وليًّا للعهد ناجمًا عن تحوُّلات الدولة والظهور المتجدِّد للعصبية القومية<sup>(٦)</sup>. ويرى أن ولاية العهد في تلك الأيام كانت تُعدُّ من أهم الأمور في حفظ البلاد، إذ إن موضوع العصبية واضح فيها أيضًا، فقد «صارت من أهم الأمور للألفة على الحماية، والقيام بالمصالح، فاعتبرت فيها العصبية التي هي

(١) - الدينوري، الإمامة والسياسة ج ١، تحقيق الزيني ص ١٤٣.

(٢) - السيوطي، السابق، ص ١٦٤، واليعقوبي، ج ٢، السابق، ١٤٧-١٤٨.

(٣) - ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ص ١٠١-١٠٥.

(٤) - لا شك في أن المغيرة من السياسيين المتلوّنين والانتهازيين، فاقتراحاته المتناقضة للإمام علي ومعاوية وزيد بن أبيه الذي بات يُعرف لاحقًا باسم ابن أبي سفيان، تُظهر حياته السياسية. وعن اقتراحه لزيد انظر:

المسعودي، مروج الذهب، ج ٢، ص ١١.

(٥) - ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ص ٧٩٢-٧٩٤.

(٦) - ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٠٣-٤٠٦.

سر الوزاع عن الفرقة والتخاذل ومنشأ الاجتماع والتوافق الكفيل بمقاصد الشريعة وأحكامها»<sup>(١)</sup>.

لكن ولاية العهد تحولت إلى أحد العوامل المسببة لسقوط الدولة الأموية؛ فالخلفاء الأمويون، ولا سيما مروان بن الحكم، ولَّى العهد ولديه في وقت واحد؛ عبد الملك وعبد العزيز، ومن ثمَّ سعى عبد الملك إلى إزاحة شقيقه وتولية ابنه.

وتبعًا لذلك فإن وجود أكثر من ولي واحد للعهد بوصفه مفهومًا لدرء الأزمات، أدَّى إلى التنافس والصراعات المدمِّرة للبلاط الأموي، وأدَّى إلى زوال هذه السلالة وانهارها من الداخل<sup>(٢)</sup>.

### ب- الخراج والأمالك السلطانية

كان معاوية يحرص على تدبير السياسة وتقوية دولة بني أمية، وفي هذا المجال، وعلاوة على التمهيد لولاية العهد عمد إلى تحديث النظام المالي للدولة على وفق النظام الساساني.

تأسس ديوان الخراج قبل معاوية في عهد عمر بن الخطاب، لكن العمل الخاص لهذا الديوان تغيَّر كليًا في أثناء الحكم الأموي. إن الوظيفة السابقة لديوان الخراج والعطاء كان الجمع السنوي لغنائم الأرض المفتوحة وتقسيمها بين المسلمين، على أساس النسب والأسبقية في الإسلام، وفي بعض الحالات (عهد الإمام علي) كانت تُورَّع على نحوٍ متساوٍ، أما في عهد معاوية ومن بعده فقد أضحي ديوان الخراج جزءًا من مؤسسات الخلافة الخاصة، وكان دخلها يوضع في متناول الخليفة بصورة مطلقة، وكان يُصرف تبعًا لمصالحه.

كما أن معاوية استعاد وأحيا نظام الخالصة والأمالك السلطانية الذي كان قد انهار مع سقوط الساسانيين، وكانت تلك الأموال تدار بيد الفاتحين العرب والدهاقين الإيرانيين، إذ «ولَّى معاوية عبد الله بن دراج مولاه خراج العراق، وكتب إليه: احمل إلي من مالها ما أستعين به! فكتب إليه ابن دراج يعلمه أن الدهاقين أعلموه أنه كان لكسرى وآل كسرى صوافي يجتبون مالها لأنفسهم ولا تجري مجرى الخراج. فكتب إليه: أن أحص تلك الصوافي واستصفها، واضرب عليها المسنات. فجمع

(١) - نفسه، ص ٤٠٩.

(٢) - حاتم قادري، السابق، ص ١١٧، ومحمد الخضري، الدولة الأموية، السابق، ص ٤٠٩ - ٤١٠.

الدهاقين، فسألهم، فقالوا: الديوان بحلوان. فبعث فأتي به، فاستخرج منه كل ما كان لكسرى وآل كسرى، وضرب عليه المسنات، واستصفاه لمعاوية، فبلغت جبايته خمسين ألف ألف درهم من أرض الكوفة وسواها. وكتب إلى عبد الرحمن بن أبي بكر بمثل ذلك في أرض البصرة، وأمرهم أن يحملوا إليه هدايا النيروز والمهرجان، فكان يحمل إليه في النيروز وغيره وفي المهرجان عشرة آلاف ألف»<sup>(١)</sup>.

وفي مكان آخر يذكر اليعقوبي: «واستقر خراج العراق وما يضاف إليه مما كان في مملكة الفرس في أيام معاوية... بعد أن أخرج معاوية من كل بلد ما كانت ملوك فارس تستصفيه لأنفسها من الضياع العامرة وجعله صافية لنفسه، فأقطعه جماعة من أهل بيته. وكان صاحب العراق يحمل إليه من مال صوافيه في هذه النواحي مائة ألف ألف درهم، فمنها كانت صلاته وجوائزه،... وفعل معاوية بالشام والجزيرة واليمن مثل ما فعل بالعراق من استصفاء ما كان للملوك من الضياع وتصييرها لنفسه خالصة وأقطعها أهل بيته وخاصته. وكان أول من كانت له الصوافي في جميع الدنيا، حتى بمكة والمدينة، فإنه كان فيهما شيء يحمل في كل سنة من أوساق التمر والحنطة»<sup>(٢)</sup>.

إن هذه الأموال الضخمة كانت تدخل بلاط الأمويين في الشام، يضاف إليها مبالغ من الخراج لا تعد ولا تُحصى. والواقع أن المصادر التاريخية لا تتحدث عن ازدياد مقادير الخراج في عهد معاوية إلى عهد عبد الملك بن مروان، وبعد ذلك بتناشهد زيادة كبيرة.

إن المؤسسة الجديدة للخراج وتمركزه في يد الخليفة كان يمنح الخلفاء الأمويين ولا سيما معاوية قدرة مالية كبيرة في العطاء.

إن طريقة معاوية في تقوية البنية المالية لحكومته، ووضع ضرائب على معاشات الموظفين ومصادرة نصف أموال الموظفين من الرتب العالية في الدولة بعد موتهم أو إقالتهم، كان يُعرف في التاريخ باسم «الاستخراج»، وكان يسمح لمعاوية وبقيّة خلفاء بني أمية بتقاسم أموال الموظفين رفيعي المستوى مع ورثتهم مناصفة. وعلى هذا الأساس تقاسم معاوية أموال عمرو بن العاص الذي توفي في سنة ٤٣هـ وصارها. وقد تحدث اليعقوبي عن ذلك قائلاً:

(١) - اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، السابق، ج ٢، ص ١٤٥.

(٢) - نفسه، ص ١٦٧-١٦٨.



«ولما حضرت عمرًا الوفاة قال لابنه: لودَّ أبوك أنه كان مات في غزاة ذات السلاسل. إني قد دخلت في أمور لا أدري ما حجتني عند الله فيها. ثم نظر إلى ماله فرأى كثرته، فقال: يا ليتته كان بعراً، يا ليتني مت قبل هذا اليوم بثلاثين سنة، أصلحت لمعاوية دنياه، وأفسدت ديني، آثرت دنياي وتركت آخرتي، عمي على رشدي حتى حضرني أجلي، كأني بمعاوية قد حوى مالي وأساء فيكم خلافتي. وتوفي عمرو ليلة الفطر سنة ٤٣، فأقرَّ معاوية ابنه عبد الله ابن عمرو، ثم استصفى مال عمرو، فكان أول من استصفى مال عامل، ولم يكن يموت لمعاوية عامل إلا شاطر ورثته ماله...»<sup>(١)</sup>.

لم تكتفِ دولة بني أمية فقط بالمصادر المالية السالفة، فبالموازاة مع ازدياد نفقات الدولة والنفقات العائلية، تعرَّضت لأزمة مالية في عهد هشام، ومن أجل تعويض النقص المالي فرضوا جزية على المسلمين الجدد في سمرقند وما وراء النهر وبقية أجزاء خراسان، وكانت هذه الجزية تُفرض على كفَّار أهل الذمَّة<sup>(٢)</sup>.

ويقال إن قانون الجزية الجديد للمسلمين كان أحد عوامل أزمات الدولة الأموية في منطقة خراسان، وسبباً في انضمام الخراسانيين إلى الحركة العباسية المعادية للأُمويين. وعلى أية حال فالدولة الأموية طوّرت بناء خاصاً لعلاقات السلطة التي سنبحثها في الفقرة التالية.

### ج- البناء الجديد للسلطة

أشرنا في الفصل الثالث وأوائل القرن الرابع إلى البناء ثلاثي الأبعاد للسلطة في القبيلة وخلافة المدينة، إذ كان يقوم على التمايز بين رئيس القبيلة والشرفاء والأفراد العاديين، والخليفة والصحابة وبقية المسلمين في المدينة. كما أكدنا على أن التقسيم ثلاثي الأبعاد سالف الذكر كان له جانب عملي فحسب، وفي الواقع كان المجتمع في كلا نموذجي القبيلة والمدينة يتشكل من مجموعتي «الخواص» و«العامة»، فشيخ القبيلة أو الخليفة، ومن دون أي امتياز، كان عضواً من الخاصة، إذ كان يمتلك مسؤولية عملية فحسب، و«الصحابة» أيضاً، كانوا يساعدونه ويستعينون به بأي شكل.

(١) - نفسه، ص ١٥١.

(٢) - الطبري، تاريخ الطبري، ج ٩، ص ٤٠٩٣-٤٠٩٥، وابن خلدون، العبر، السابق، ج ٢، ص ١٤٢-١٤٤.



تبعاً لذلك فالمجتمع بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يتشكل من فريقين رئيسيين، وكان له جذور في تقاليد القبيلة، لكن في الواقع كان الصحابة حكّامًا، وبقية المسلمين مطيعين.

إن أبا بكر في أول خطبة له أورد في خطابه للصحابة هذه الصورة على نحو جليّ، يقول:

«أَمَّا بَعْدُ أَيُّهَا النَّاسُ، فَإِنِّي قَدْ وُلِّيتُ عَلَيْكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ، فَإِن أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي، وَإِن أَسَأْتُ فَقَوِّمُونِي...»<sup>(١)</sup>.

كان الصحابة في دولة المدينة يؤدّون في عملهم دور الأمراء والعلماء، وأما بقية المسلمين فكانوا مطيعين، وفي الوقت نفسه كانوا أيضًا جنودًا للخلافة الإسلامية، وفوق هذين الاثنين، لم يكن ثمة شيء يمكن وضعه في طائفة متميزة ثالثة.

كان الخليفة مساويًا لبقية الصحابة في كل شيء، لكن مع حكم معاوية ظهر بناء جديد للسلطة، وفي هذا الباب يقول الجابري في كتابه العقل السياسي العربي: «عندما قامت دولة «السياسة» مع معاوية أصبح الأمراء فريقًا آخر»<sup>(٢)</sup>.

كانت خلافة بني أمية دولة كبيرة وواسعة، وقد اكتسبت وجهًا عسكريًا بسبب الحروب الجهادية في الحدود، وكذلك الحروب الداخلية الواسعة، وكانت قائمة بخاصّةٍ على أكتاف القوات المعروفة بـ «جيش الشام».

إن الدولة الأموية، علاوة على الاختلافات العائلية الداخلية، والتي كانت تنشأ عمدًا من تقليد تعدد وليّ العهد، لم تستطع التخلص من الأحزاب الثلاثة المعارضة لها، وهم الشيعة والموالي والخوارج، ولهذا فإن الجند في هذه الدولة حازوا مكانة رفيعة، وكانت تُخصّص لهم إمكانات مالية أكبر.

وكما مرّ فإن معاوية، ومع تأسيس الدولة الجديدة، والسعي إلى توريثها في عائلته، يكون قد حرم العائلات القرشية والصحابة وعلى نحو دائم الوصول السلمي إلى السلطة، لكنه وعد أهالي المدينة أن يشاركهم في «المؤاكلة والمشاركة»، أي في الثمرات المادية للدولة.

(١) - ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٣، ص ١٧.

(٢) - الجابري، العقل السياسي العربي، السابق، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

ومن أجل تحقيق هذا الهدف اتبع معاوية سياسة «عروبية» خاصّة، وأصبحت فيما بعد أساس سلوك الأمويين تجاه المسلمين من غير العرب أو الموالي كما يُسمّون، ففي كتابه إلى زياد بن أبيه؛ حاكم البصرة ومن ثم الكوفة، أمر بتقليل «عطاء» الموالي «العجم» من بيت المال، وأن يجعل من العجم درعاً للعرب في الحروب، ودفعهم إلى تمهيد الطرقات وقلع الأشجار... وألا يُعطي أيّاً من العجم منصباً حكومياً، وأن لا يسمح لهم بالزواج من بنات العرب أو أن يرثوا من العرب. وأمر زياداً أن يتعد عن العجم ما وسعه وأن يحتقرهم... في القسم الأخير من هذا الحكم أوضح معاوية السياسة القبائلية لبني أمية حول كل واحدة من قبائل العرب، ومكانتهم في الخلافة الأموية، وتحدّث عن نوع من سلسلة الرتب الرفيعة لقبيلة العرب مع مركزية بني أمية وقريش<sup>(١)</sup>.

ومع استمرار هذه السياسة ظهر بناء وروابط جديدة في السلطة في المجتمع الإسلامي، إذ يقع الخليفة وبنو أمية في مركزها، ومن ثمّ قریش والعرب، وفي النهاية يأتي الموالي في نهاية دوائرها. وأما تقسيم غنائم الجهاد الذي يشارك فيه الموالي (المسلمون من غير العرب) فلم يكن يتم على نحو متساوٍ، وكان هؤلاء الموالي يُحرّمون من سهم العطاء من بيت المال<sup>(٢)</sup>.

وعموماً إن الموالي من الناحية النظرية الشرعية كانوا أفراداً أحراراً، لكن في الواقع والعمل لم يكونوا يقفون في درجة متساوية مع العرب، وكانوا يتعرّضون لتمييزات اجتماعية وموانع سياسية كثيرة، فكانوا على الرغم من كثرة العدد مهمّشين.

أمر الحجاج والي عبد الملك في الكوفة بمعاملة الموالي الذين أسلموا حديثاً معاملة أهل الكتاب في دفع الجزية، وفرض الخراج على أراضيهم، وتبعاً لذلك حرّم الموالي من الشمول بأحكام الإسلام التي تُعفي من دفع الجزية، ودفع الزكاة بدلاً من الخراج<sup>(٣)</sup>.

إن الموالي، ولا سيما الإيرانيين، كانوا واقعين في أزمة اعتقادية واجتماعية وسياسية واسعة، وكان كثيرٌ منهم مضطراً إلى ترك أملاكه وأراضيه والهجرة إلى

(١) - محمود رضا افتخار زاده، شعوبه؛ ناسيوناليسم ايراني، نشر معارف اسلامي، قم، ١٣٧٦ ش، ص ٧١-٧٥.

(٢) - محمد جمال الدين سرور، السابق، ص ١٥٤.

(٣) - نفسه، ص ١٥٥.

المدن والمراكز العربية كالكوفة والبصرة و... .

إن هويتهم قد خربت كلياً، وكما هو حال «التغريب المعاصر» فقد نشأت بين الإيرانيين ثقافة مضطربة من «التغريب»، إذ تُبذل جهود كبيرة لتغيير الاسم وشجرة النسب، وإلحاق أنفسهم بالعرق العربي والقبائل العربية<sup>(١)</sup>.

اتبع الحجاج من أجل مواجهة موجة الهجرة سياسةً شديدة، اضطرت الموالي إلى العودة إلى مناطقهم، وعلى الرغم من إسلامهم فقد ظلَّ يجبرهم على دفع الجزية. وقد كان يستدل على ذلك بأنه بهذا التدبير يحول دون مزيد من دخول الموالي في الإسلام لتأمين النقص المالي للخلافة من محل أموال جزية أهل الكتاب<sup>(٢)</sup>.

لكن هذا التشدد قد أدَّى إلى نتائج معكوسة، ودفع حشدًا كبيرًا من الموالي إلى الاصطفاف مع معارضي عرب بني أمية، ففي النهاية اجتمعوا في حركة شيعية كبيرة بزعامة بني هاشم، وأسقطوا خلافة بني أمية.

إن الدولة الأموية كانت واقعة في حيرة وتضاد لا يمكن التحرر منه، فمن الناحية المالية كانت دولة قائمة على الجزية والخراج، ومن الناحية السياسية كانت تتبع خطأً عروبيًا عنصريًا، ومن أجل تحقيق هذا الهدف كانت تفرض أقصى درجات الضغط المالي على أهل الجزية والخراج والموالي.

ومع رفع الجزية فإن غالبية أهل الكتاب دخلوا الإسلام، وحينئذ تعرضت الدولة لنقص في الموارد المالية، وتزلزلت، ولذا، ولسدَّ هذه النواقص، حرم الحجاج وبقية أمراء بني أمية الموالي من الغنائم، وفرضوا عليهم الجزية ككفار أهل الكتاب، وادَّعوا أن الموالي قد أسلموا فرارًا من الجزية، ولأنَّ إسلامهم مصلحة فلا تسقط عنهم الجزية.

لكن هذه الخطوة أسقطت كثيرًا من القيمة المذهبية والشرعية السياسية لبني أمية، وكان للتمردات الاجتماعية الناجمة عن هذه السياسة التي كانت في الوقت نفسه تزيد من حاجة الدولة إلى الموارد المالية، دورًا إضافيًّا أيضًا في الحد من موارد الدولة، وتبعًا لذلك فإن عبد الملك بن مروان قطع أموال بيت المال عن بقية العرب،

(١) - افتخارزاده، السابق، ص ٨٢-٨٣، وابن خلدون، المقدمة، ج ١، السابق، ص ٢٨٢-٢٨٤.

(٢) - سرور، السابق، وللإطلاع على قضايا عصر عبد الملك وأزماته انظر: عبد الأمير عبد الحسيني، الخلافة الأموية؛ عصر عبد الملك، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٣، الفصل ٤، ٥.

وقصرها فقط على الجند وعائلة بني أمية<sup>(١)</sup>.

ورويّدًا رويّدًا بدأ أيضًا جزء أساسي من قبائل العرب بمعارضة بني أمية، وانتشر التشيّع بوصفه هدفًا عامًّا للمعترضين، ولمنحهم مشروعية مذهبية واعتقادية.

بذل عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١ هـ)، مع إدانته سياسة الخلفاء السابقين له، جهودًا واسعة لاستعادة ثقة الناس، والوجهة المذهبية للدولة، فلم يقبل هدايا أعياد النيروز والمهرجان، وأعطى خمس بني هاشم، وأعاد «فدك» إلى أبناء فاطمة، وأوقف لعن الإمام علي على المنابر، وأوقف عمّاله وأمرأه بتطبيق العدالة والرفق. يقول اليعقوبي:

«ونكت عمر أعمال أهل بيته وسماها مظالم، وكتب إلى عماله جميعًا: أما بعد، فإن الناس قد أصابهم بلاء وشدة وجور في أحكام الله، وسنن سيئة سنتها عليهم عمال السوء، قلما قصدوا قصد الحق والرفق والإحسان، ومن أراد الحج، فعجّلوا عليه عطاءه، حتى يتجهز منه، ولا تحدثوا حدثًا في قطع وصلب حتى تؤامروني، وترك لعن علي بن أبي طالب على المنبر، وكتب بذلك إلى الآفاق فقال كثير:

وَلَيْتَ فَلَمْ تَشْتُمْ عَلِيًّا وَلَمْ تُخَفْ بَرِيًّا وَلَمْ تَتَّبِعْ مَقَالَةَ مُجْرِمٍ

وأعطى بني هاشم الخمس، وردّ فدكًا، وكان معاوية أقطعها مروان، فوهبها لابنه عبد العزيز، فورثها عمر منه، فردّها على ولد فاطمة فلم تزل في أيديهم حتى ولي يزيد بن عبد الملك، فقبضها. وردّ عمر هدايا النيروز والمهرجان، ورد السخر، ورد العطاء على قدر ما استحق الرجل من السنة، وورث العيالات على ما جرت به السنة، غير أنه أقر القطائع التي أقطعها أهل بيته، والعطاء في الشرف لم ينقصه، ولم يزد فيه»<sup>(٢)</sup>.

وقد تحدث ابن خلدون نقلًا عن الطبري عن السياسة المذهبية والمالية لعمر بن

(١) - عبد العزيز الثعالبي، سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية، تحقيق حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٥، ص ٤٦-٤٨.

(٢) - اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، السابق، ج ٢، ص ٢٦٨-٢٧٠.

عبد العزيز حول الموالي:

«يا أمير المؤمنين، عشرون ألفاً من الموالي يغزون بلا عطاء ولا رزق، ومثلهم قد أسلموا من أهل الذمة يؤخذون بالخراج، وأميرنا عصبي جاف يقوم على منبرنا، فيقول: أتيتكم حفيّاً، وأنا اليوم عصبي! والله لرجل من قومي أحب إلي من مئة من غيرهم، وبلغ من جفائه أن كم درعه يبلغ نصف درعه، وهو بعد سيف من سيوف الحجاج، قد عمل بالظلم والعدوان فقال عمر: إذن مثلك فليوفد. وكتب عمر إلى الجراح: انظر من صلى قبلك إلى القبلة، فضع عنه الجزية فسارع الناس إلى الإسلام، فقليل للجراح: إن الناس قد سارعوا إلى الإسلام، وإنما ذلك نفوراً من الجزية، فامتحنهم بالختان. فكتب الجراح بذلك إلى عمر، فكتب إليه عمر: إن الله بعث محمداً صلى الله عليه وآله وسلم داعياً ولم يبعثه خاتناً»<sup>(١)</sup>.

لقد كانت إصلاحات عمر بن عبد العزيز مستعجلة، فالخليفة الذي جاء بعده، أي يزيد بن عبد الملك، نسف إصلاحات عمر كلّها من الجذور، وعاد مجدداً إلى السيرة الشائعة لخلفاء بني أمية، فأقر من جديد خراج اليمن، وكذلك فرضه على أذربيجان وخراسان.

والواقع أنه بالموازاة مع عودة بني أمية إلى تقاليدهم القديمة، اشتدت أيضاً من جديد الحركات المناوئة للأُمويين، من جملة ذلك حركات الخوارج ولا سيما الشيعة (العباسيين)، ولم تتوقف بعد ذلك أبداً<sup>(٢)</sup>.

إن الخشونة تجاه الموالي ولا سيما الخراسانيين اتسعت على نحو كبير جداً في عهد هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٥ هـ)، وقد فرض أشرس؛ عامل هشام، الجزية على جميع من أسلم بسمرقند وغيرها، وحين امتنع هؤلاء عن دفع الجزية التجأت الحكومة الأموية إلى القسوة والبطش، فقد "أرسل أشرس إلى سمرقند سنة عشر ومئة أبا الصيدا صالح بن ظريف مولى بني ضبّة، والربيع بن عمران التميمي إلى سمرقند وغيرها مما وراء النهر يدعوهم إلى الإسلام، على أن توضع عنهم الجزية، وعليها الحسن بن العمرّة الكندي على حربها وخراجها، فدعاهم لذلك وأسلموا. وكتب غورك إلى الأشرس أن الجراح قد انكسر، فكتب أشرس إلى ابن العمرّة:

(١) - ابن خلدون، العبر، ج ٢، ص ١٢٥، والطبري، تاريخ الطبري، ج ٩، ص ٣٩٦٠ - ٣٩٦١.

(٢) - ابن خلدون، نفسه، ص ١٢٧، والطبري، نفسه، ص ٣٩٦٣ فما بعد.

بلغني أنَّ أهل الصغد وأشباههم لم يسلموا رغبة، وإنما أسلموا نفورًا من الجزية فانظر من اختتن وأقام الفرائض، وقرأ سورة من القرآن فارفع خراجه. ثم عزل ابن العمرَّة عن الخراج ووَلَّى عليها ابن هانئ ومنعهم أبو الصيدا أخذ الجزية ممن أسلم، وكتب هانئ إلى أشرس بأنهم أسلموا وبنوا المساجد فكتب إليه وإلى العمَّال أن يعيدوا الجزية على من كانت عليه ولو أسلم، فامتنعوا واعتزلوا في سبعة آلاف على فراسخ من سمرقند، وخرج معهم أبو الصيدا وربيع بن عمران والهيثم الشيبانيُّ وأبو فاطمة الأزدي وعامر بن قشير وبشير الجحدري وبيان العنبري وإسماعيل بن عقبة لينصروهم.

وبلغ الخبر إلى أشرس فعزل ابن العمرَّة عن الحرب ووَلَّى مكانه المجشر بن مزاحم السلمي وعميرة بن سعد الشيبانيُّ، فكتب المجشر إلى أبي الصيدا يستقدمه هو وأصحابه فقدم ومعه ثابت قطنة فحبسهما وسيرهما إلى أشرس، واجتمع الباقون ووَلَّوا عليهم أبا فاطمة ليقاتلوا هانئًا فكتب أشرس ووضع عنهم الخراج، فرجعوا وضعف أمرهم وتبعوا فحبسوا كلهم، وألحَّ هانئ في الخراج واستخفَّ بفعل العجم والدهاقين. وأقيموا في العقوبات وحرقت ثيابهم، وألقيت مناطقهم في أعناقهم وأخذت الجزية ممن أسلم، فكفرت الصغد وبخارى، واستجاشوا بالترك...<sup>(١)</sup>.

إن الحروب التي انبعثت من هذه الأزمة كانت أوسع صراع جرى بين الخراسانيين وخلافة الشام، حيث أوقع جيش الشام في مأزق، وهيأت الأرضية لأبي مسلم وانطلاق "جيش خراسان" تحت عنوان "أبناء الدولة الإسلامية".

وقد أدرك هشام بفطنته هذه الأزمة، وبذل جهودًا واسعة من أجل التنظيم المجدد للدواوين واستعطاف الموالي، يقول عبدالله بن علي: "جمعت دواوين بني مروان، فلم أرَ ديوانًا أصحَّ ولا أصلح للعامة والسلطان من ديوان هشام"<sup>(٢)</sup>.

لقد بسط هشام السياسة الحكومية وتابعها في جهتين أساسيتين؛ الأولى: استخدام التجارب الديوانية والإدارية للساسانيين في الخلافة الإسلامية، والثانية: التأكيد على استمرار السياسة الجهادية والفتوحات الإسلامية، ولا سيما ما وراء النهر وبلاد الروم، والتي كانت معروفة باسم حروب الصوائف.

(١) - ابن خلدون، نفسه، ص ١٤٣، والطبري، نفسه، ص ٤٠٩٣ - ٤٠٩٩.

(٢) - الطبري، نفسه، ج ١٠، ص ٤٣٠٦.



هذه الحروب ولا سيما من وجهة نظر سياسة هشام كان لها أهمية كبيرة في ضبط تمردات القبائل العربية والمنازعات العائلية الداخلية لبني أمية، وقادت العصبيات من المركز إلى حدود الخلافة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

لكن الأمور سارت تجاه عدم تحقق النتائج المطلوبة لخطوات هشام، وتأخر هذا الأمر، أي تحول الخلافة الإسلامية إلى البناء الساساني حتى قيام الدولة العباسية.

إن المؤرخين يعدون موت هشام نهاية عصر القوة الأموية وبداية زوال خلافتهم، فقد ارتكب هشام ثلاثة أخطاء أساسية سرّعت في مسار سقوط خلافتهم؛ فهو كان يميّز بين القبائل المكوّنة لجيش الخليفة، وكان يفضّل النزاريين على اليمينيين الذين كانوا من أركان جيش الشام.

وثانيًا: كان للخشونة التي مارسها تجاه القبائل الأخرى دور في إثارة عصبيتهم. وثالثًا: إن قراره بخلع ولي عهده أدخل بني أمية في سلسلة من الحروب والتمردات العائلية، والتي كان هشام يضبطها مدّة.

ثار الفرع اليميني لجيش الخليفة عليه، واستولوا على دمشق؛ دار الخلافة الأموية، دفاعًا عن ولي العهد المخلوع، وقتلوا خليفته وأبناءه الذين كانوا قد عُيّنوا في ولاية العهد.

إن مروان آخر خليفة أموي لم يكن مسيطرًا أبدًا على الأوضاع، فتمردات الخوارج في اليمن واستيلاؤهم على المدينة، ومعارضة آل هاشم وعبد الملك له، إذ حرّكوا الشام ومصر وفلسطين ضده، فرّق كيان الدولة الأموية، وجعلها تستسلم أمام الحركة الشيعية الخراسانية بقيادة أبي مسلم الخراساني<sup>(٢)</sup>.

إن هزيمة مروان أمام الخراسانيين في الموصل سنة ١٣٢هـ كانت إيذانًا بنهاية خلافة الأمويين التي امتدت نحو ٩٢ عامًا.

وفي السطور الآتية سنتناول تحولات السلطة في الدولة العباسية، ومن ثم سنبحث ماهية الحكومات الإسلامية.

---

(1) – Hamilton A. R. Gibb, Studies On the Civilization of Islam, (Newjersey: Princetoon University press, 1982) ch. 2. P. 35.

(2) – المسعودي، التنبيه والإشراف، ترجمه ابو القاسم پاينده، علمى فرهنگى، تهران، ١٣٦٥ش، ص ٣٠٥-٣١٠. وأيضًا: عبدالعزيز الثعالبي، سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية، السابق، ص ٦٤ فما بعد.



### ٣- العباسيون؛ التحول في التقاليد الإيرانية

مع مجيء الخلافة العباسية (١٣٢ - ٦٥٦هـ) حدث تحوُّلٌ مهمٌّ في بناء السلطة في المجتمع الإسلامي وروابطها، وتبعًا لدخول الإيرانيين إلى السلطة السياسية فقد ظهرت مفاهيم جديدة وتوسَّعت.

إنَّ العباسيين من حيث الجغرافيا السياسية كانت لهم مكانة مختلفة عن خلافة الماضي؛ فالدولة الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين والأمويين لم تكن أبدًا أكثر من واحدة، وكان المجتمع الإسلامي دولة واحدة، أما العباسيون فلم يستطيعوا أبدًا أن يُخضعوا جميع البلاد لسيطرتهم. وقد قرَّبَ بقايا الأمويين إلى الأندلس، وبمساعدة من أنصارهم هناك أسسوا الدولة الأموية في الأندلس (١٣٨ - ٤٢٢هـ)، وتبعًا لذلك فإنَّ الدولة الإسلامية باتت لأول مرةً قسمين: بني أمية وبني هاشم، ومن ثمَّ تعرَّض بنو هاشم إلى التجزئة، وأسس العلويون الدولة الفاطمية في مصر (٢٩٧ - ٥٦٧هـ)، واقتصرت سلطة العباسيين على شبه الجزيرة العربية ومشرق الحضارة الإسلامية، كما كان للعباسيين منافسون ومعارضون مهمُّون في مناطق نفوذ خلافتهم، وبالتدريج حدُّوا من سلطة الخليفة وقوَّته.

وتبعًا لذلك فقد قسَّموا الدولة العباسية إلى مرحلتين: الخلافة الواقعية (١٣٢ - ٢٢٨هـ)، والخلافة الاسمية (٢٢٨ - ٦٥٦هـ).

إنَّ الخلفاء العباسيين الأولين كانوا أقوياء، وكانوا يأخذون الخراج من قسم خصب وكبير من العالم، لكن الخلفاء العباسيين المتأخرين اقتصر نفوذهم على العراق، وكانوا من الضعف في موقف عجزوا فيه عن السيطرة على مدن تكريت وأربيل، وكانت في يد الآخرين، يقول ابن الطقطقي:

«وكانوا- أعني المتأخرين من خلفاء بني العبَّاس - قد اقتصروا في آخر الأمر على مملكة العراق فحسب، حتى إنَّ إربل، لم تكن في حكمهم، وما زالت خارجة عن حكمهم إلى أن مات مظفر الدين بن زين الدين عليّ كوجك صاحب إربل وذلك في أيام المستنصر، فعين عليّ شرف الدين إقبال الشَّرابي، وكان مقدَّم الجيوش ليتوجه إلى إربل ليفتحها، وجهزه بالعساكر فتوجَّه الشَّرابي إليها وأقام عليها أيامًا محاصرًا ثم فتحها فضربت البشائر ببغداد يوم وصول الطائر بفتحها. فانظر إلى دولة تضرب البشائر على أبواب صاحبها، ويزيِّن البلد لأجل فتح قلعة إربل، التي هي اليوم في هذه الدولة من أحقر الأعمار وأصغرها وأهونها... ولعل الخلفاء قد كانوا يعوِّضون

ملوك الأطراف عن هداياهم بما يناسبها، أو يفضل عنها، كل ذلك لحفظ الناموس الظاهر، وليكون لهم في البلاد والأطراف السكّة والخطبة، حتى صار يضرب مثلاً لمن له ظاهر الأمر وليس له من باطنه شيء أن يقال قنع فلان من الأمر الفلاني بالسكّة والخطبة، يعني قنع منه بالاسم دون الحقيقة فهذه جمل من أحوال الدولة العباسية»<sup>(١)</sup>.

وفي تقييمه النقدي للخلافة العباسية يقول ابن الطقطقي:

«واعلم أنّ الدولة العباسية كانت دولة ذات خدع ودهاء وغدر، وكان قسم التحيل والمخادعة فيها أوفر من قسم القوة والشدة، خصوصاً في أواخرها. فإنّ المتأخرين منهم بطلوا قوّة الشدّة والنّجدة، وركنوا إلى الحيل والخدع وفي مثل ذلك يقول كشاجم مشيراً إلى موادة أصحاب السّيوف، وعداوة أصحاب الأقلام ومقاتلة بعضهم لبعض:

|                                                   |                                             |
|---------------------------------------------------|---------------------------------------------|
| هَنِيئًا لِأَصْحَابِ السُّيُوفِ بَطَالَةٌ         | تَقْضَى بِهَا أَيَّامُهُمْ فِي التَّنْعَمِ  |
| فَكَمْ فِيهِمْ مِنْ دَائِمِ الْأَمْنِ لَمْ يُرْغِ | بِحَرْبٍ وَلَمْ يَنْهَدْ لِقَرْنٍ مُصَمِّمِ |
| يُرُوحُ وَيَغْدُو عَاقِدًا فِي نِجَادِهِ          | حُسَامًا سَلِيمَ الْحَدِّ لَمْ يَتَلَمَّ    |
| وَيَمْكُثُ لَا يَلْقَى عَدُوًّا فَإِنْ غَزَا      | فَوَاحِدَةً فِي الدَّهْرِ لَيْسَ بِتَوَّعِ  |
| وَلَكِنْ ذَوُو الْأَقْلَامِ فِي كُلِّ سَاعَةٍ     | سُيُوفُهُمْ لَيْسَتْ تَحِفُّ مِنْ الدَّمِ   |

إلا أنّها كانت دولة كثيرة المحاسن جمّة والمكارم. أسواق العلوم فيها قائمة وبضائع الآداب فيها نافقة، وشعائر الدين فيها معظّمة، والخيرات فيها دارة، والدُّنيا عامرة، والحرّات مرعيّة، والثغور محصّنة، وما زالت على ذلك حتى كانت أواخرها فانتشر الجبر واضطرب الأمر، وانتقلت الدولة»<sup>(٢)</sup>.

إن هذه الحال الناجمة عن البناء الجديد لسلطة العباسيين واتكائهم على المسلمين من غير العرب لمواجهة بني أمية، قد بدّلت بغداد إلى مدينة "متعدّدة الثقافات" كليّاً، وعلاوة على الإيرانيين فقد انفتح المجال أمام أقوام أخرى مسلمة للدخول إلى

(١) - تاريخ الفخري (الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية)، نفسه، ص ٣٦.

(٢) - نفسه، ص ٢٠٠-٢٠٢.

عوالم السلطة السياسية آنذاك.

إن الجاحظ في رسالته المعروفة "مناقب الترك" عدّد الملل المختلفة التي تشكّل أركان الدولة العباسية، وتناول سوابق كلّ واحدة منها وفضائلها وخصائصها: الخراسانيون (الفرس) والترك، والسودان، والعرب، والموالي والغلمان.

وقد دوّنت هذه الرسالة في زمن خلافة المعتصم والمتوكل بين سنوات (٢١٨-٢٤٧هـ)، وتتناول الطبائع والعلائق والتراث الثقافي، وكذلك التنافس والتسامح الموجود بين الأمم المشكّلة للخلافة الإسلامية في هذه المرحلة.

ووفقاً للجاحظ كان الصينيون ماهرين في الصناعة والتجارة، واليونانيون في الحكمة والتفكير والعلم، والعرب في الشعر وعلم الأنساب، والترك في فنون الحرب وحبّ الوطن، والسودان في الخدمة وكنم الأسرار، والفرس وآل ساسان في أمور السلطة وإدارة البلاد. وتبعاً لذلك فكل قوم وكل أمة لهم حظ من الكمال، وقدر من النقصان، وإن اجتماعهم وتفاضلهم في الدولة العباسية أدّى إلى اقتدار تلك الدولة وازدهار الحضارة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

إن خلافة العباسيين من وجهة نظر الفكر والنظام السياسي كانت منعطفاً في تاريخ الإسلام، إذ مزجت معاً تقاليد الأقوام وتراثهم سالف الذكر، وكذلك كل الماضي مع الدين وشرعية النبي. وهذا التحول على الرغم من التفسيرات المختلفة لم تتضح قيمته على نحو تام، وكما أشار حقاً ريتشارد فراي كان ثمة جهد ناجح لإنقاذ الدولة الإسلامية من الخلافة العربية والتقاليد القبلية، وبدّل الإسلام إلى ثقافة أغنى وأكثر انسجاماً وعالمية مما كان عليه من قبل.

أظهر العباسيون عبر الوزراء والعائلات الإيرانية طريقة للتصالح والتطبيع بين التقاليد القديمة والإسلام، ومن ثمّ اتبع الأمر نفسه بقية الأقوام في أطراف العالم الإسلامي وأكنافه<sup>(٢)</sup>. وفي السطور الآتية سنشير إلى بعض هذه المساعي.

(١) - الجاحظ، مناقب الترك، في مجموعة الرسائل السياسية، الهلال، بيروت، ١٩٨٧، ص ٤٥-٤٩، و ٤٧٣-٥١٨.

(٢) - ريجارد فراي، بخارا؛ دستاورد قرون وسطى، ترجمه محمود محمودي، علمي و فرهنكي، تهران، ١٣٦٥ ش، ص ٩.

## أ- التحول في بناء السلطة

مع انتصار العباسيين تلاشت سيطرة العرب وهيمتهم. وأضحى العنصر الإيراني صاحب الدور الأكبر في إجراء النظم الجديد، وحلّ بديلاً للمؤسسة العربية الأموية. ومع زوال العروبية وردت قوميات مختلفة إلى السلطة السياسية، وبات الإسلام هو المعيار الوحيد للتمييز، وفي تلك الشروط من المنطق أن يعد الإيرانيون شريكاً متساوي الحقوق في الدولة، وتعهّد الإيرانيون بإدارة أجهزة الدولة العباسية، وجلبوا الدواوين والقيم الإيرانية الكثيرة. واستطاع الإيرانيون أن يحوّلوا بغداد تدريجياً إلى بلاط كسروي بكل ما فيه من مظاهر العظمة والمباهاة والإسراف والترف الملكي<sup>(١)</sup>.

كان بنو العباس على معرفة بإيران والخراسانيين طيلة سنوات كثيرة، ووصلوا إلى الخلافة بمساعدة جيش خراسان وأبي مسلم، وزاوجوا بين التقاليد الإيرانية ونموذج القبيلة وتفسيرهم المذهبي، وسخروا ذلك لتسويق شرعية خلافتهم.

وفي الخلافة الراشدة كان ثمة وجه من الشعبية المرتبطة بتقاليد القبيلة، وعلى أية حال، برضا الصحابة. وأما الأمويون فأكدوا على الهيمنة والجبرية الإلهية في شرعيتهم، ولكن العباسيين، فقد أكدوا ولأول مرة، علاوة على (النص) الذي يعتقد به الشيعة، على عنصر "الوراثة" في الخلافة<sup>(٢)</sup>، ومن المرجح أن هذا مستلهم من الإيرانيين<sup>(٣)</sup>.

والواقع أن هذه الوراثة هي التي كانت تُظهرهم جديرين بنيل الخلافة في نظر الإيرانيين، وفي ذلك يقول ابن خلدون:

"هذه الدولة (العباسية) من دولة الشيعة... وفرقها، منهم يعرفون بالكيسانية وهم القائلون بإمامة محمد بن علي بن الحنفية بعد علي، ثم بعده إلى ابنه أبي هاشم عبد الله، ثم بعده إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس بوصيته كما ذكرنا، ثم بعده إلى ابنه إبراهيم الإمام ابن محمد، ثم بعده إلى أخيه أبي العباس السفاح، وهو عبد

(١) - ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣٢٨-٣٢٩، و ٣٤٠-٣٤١.

(٢) - خواجه نصير طوسي، رساله ي امامت، السابق، ص ٧، وقادري، الخلافة، السابق، ص ١٢١-١٢٢.

(٣) - آرتور كريستن سن، إيران در زمان ساسانيان، ترجمه [للفارسية] رشيد ياسمي، دنيای كتاب، تهران، ١٣٧٤ ش، ص ١٥٥ فما بعد. وأيضاً:

برتولد اشپولر، تاريخ إيران در قرون نخستين اسلامي، ج ١، ترجمه [للفارسية] جواد فلاطوري، علمي و فرهنگي، تهران، ١٣٦٤ ش، ص ٧٥ فما بعد.

الله ابن الحارثية هكذا مساقها عند هؤلاء الكيسانية، ويسمون أيضًا الحرماقية نسبة إلى أبي مسلم لأنه كان يلقب بحرماق، ولبنى العباس أيضًا شيعة يسمون الرواندية من أهل خراسان يزعمون أن أحق الناس بالإمامة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو العباس، لأنه وارثه وعاصبه لقوله ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٧٥]، وأن الناس منعه من ذلك وظلموه إلى أن رده الله إلى ولده<sup>(١)</sup>.

والحق أن أبا العباس السفاح أول خليفة عباسي أيضًا حاز هذه الحالة رسميًا بعد بيعته، وفي خطبته على منبر الكوفة التي كانت بمثابة القانون الأساسي للدولة العباسية. وقد أورد الطبري وابن الأثير وابن الجوزي تلك الخطبة، وفيها يقول:

”الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه، وكرّمه، وشرفه، وعظمه، واختاره لنا، فأيدّه بنا، وجعلنا أهله، وكهفه، وحصنه، والقوّام به، والدّابّين عنه، والتّاصرين له، فالزّمنّا كلمة التقوى، وجعلنا أحقّ بها وأهلها، وخصّنا برّحم رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- وقرابته، وأنشأنا من آبائنا، وأنبتنا من شجرته، واشتقنا من نبعه، جعله من أنفسنا عزيزاً عليه ما عتينا، حريصاً علينا، بالمؤمنين رؤوفاً رحيمًا، ووضعنا من الإسلام وأهله بالموضع الرّفع.

وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتابًا يثلى عليهم، تبارك وتعالى فيما أنزل من مُحْكَمِ كتابه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وقال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣]، وقال: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، وقال: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الحشر: ٧]، وقال: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١]. فأعلمهم جلّ ثناؤه فضلنا، وأوجب عليهم حقنا ومودتنا، وأجزل من الفياء والغنيمة نصيبنا تكريمًا لنا وفضلاً علينا، والله ذو الفضل العظيم.

وزعمت السبئية الضلال أن غيرنا أحقّ بالرياسة والسياسة والخلافة منّا، فشاهت وجوههم! ولم أيّها الناس؟! وبنا هدى الله الناس بعد ضلالتهم، وبصرهم بعد جهالتهم، وأنقذهم بعد هلكتهم، وأظهر بنا الحق، ودخّص الباطل، وأصلح بنا منهم

(١) - ابن خلدون، العبر، السابق، ج ٢، ص ٢٧٢.

ما كان فاسداً، وَرَفَعَ بِنَا الْخَيْسِيَّةَ، وَتَمَّمَ بِنَا النَّقِيسَةَ، وَجَمَعَ الْفُرْقَةَ حَتَّى عَادَ النَّاسُ  
بَعْدَ الْعَدَاوَةِ أَهْلَ التَّعَاطُفِ وَالْبِرِّ وَالْمُوَاسَاةِ فِي دُنْيَاهُمْ، وَإِخْوَانًا عَلَى سُرْرِ مُتَقَابِلِينَ  
فِي آخِرَتِهِمْ.

فَتَحَ اللَّهُ ذَلِكَ مِنَّةً وَمِنْحَةً لِمُحَمَّدٍ "صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَامٌ" فَلَمَّا قَبِضَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ  
قَامَ بِالْأَمْرِ مِنْ بَعْدِهِ أَصْحَابُهُ، وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ، فَحَوَّاهُ مَوَارِيثَ الْأُمَمِ، فَعَدَّلُوا  
فِيهَا وَوَضَعُوهَا مَوَاضِعَهَا، وَأَعْطَوْهَا أَهْلَهَا، وَخَرَجُوا خِمَاصًا مِنْهَا.

ثُمَّ وَثَبَ بَنُو حَرْبٍ وَبَنُو مِرْوَانَ فَابْتَزُّوْهَا وَتَدَاوَلُوهَا، فَجَارُوا فِيهَا، وَاسْتَأَثَرُوا بِهَا،  
وظَلَمُوا أَهْلَهَا بِمَا أَمَلَى اللَّهُ لَهُمْ حِينًا حَتَّى آسَفُوهُ، فَلَمَّا آسَفُوهُ انْتَقَمَ مِنْهُمْ بِأَيْدِينَا،  
وَرَدَّ عَلَيْنَا حَقَّنَا، وَتَدَارَكَ بِنَا أُمَّتَنَا، وَوَلَّى نَصْرَنَا وَالْقِيَامَ بِأَمْرِنَا، لِيَمُنَّ بِنَا عَلَى الَّذِينَ  
اسْتَضَعُّوْهُ فِي الْأَرْضِ، وَخَتَمَ بِنَا كَمَا افْتَتَحَ بِنَا. وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ لَا يَأْتِيَكُمُ الْجَوْرُ مِنْ  
حَيْثُ جَاءَكُمُ الْخَيْرُ، وَلَا الْفَسَادُ مِنْ حَيْثُ جَاءَكُمُ الصَّلَاحُ، وَمَا تَوْفِيقُنَا (أَهْلَ الْبَيْتِ)  
إِلَّا بِاللَّهِ.

يَا أَهْلَ الْكُوفَةِ أَنْتُمْ مَحَلُّ مَحَبَّتِنَا وَمَنْزِلُ مَوَدَّتِنَا، أَنْتُمْ الَّذِينَ لَمْ تَتَغَيَّرُوا عَنْ ذَلِكَ،  
وَلَمْ يُثْنِكُمْ عَنْهُ تَحَامُلُ أَهْلِ الْجَوْرِ عَلَيْكُمْ حَتَّى أَدْرَكْتُمْ زَمَانَنَا، وَأَتَاكُمُ اللَّهُ بِدَوْلَتِنَا،  
فَأَنْتُمْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِنَا، وَأَكْرَمُهُمْ عَلَيْنَا، وَقَدْ زِدْتُمْ فِي أُعْطِيَاتِكُمْ مِثْلَ دَرَاهِمٍ، فَاسْتَعِدُّوا  
فَأَنَا السَّفَاحُ الْمُبِيحُ، وَالثَّائِرُ الْمُبِيرُ. وَكَانَ مَوْعُوكَا فَاشْتَدَّ عَلَيْهِ الْوَعْكَ. فَجَلَسَ عَلَى  
الْمَنْبَرِ، وَقَامَ عُمُهُ دَاوُدُ عَلَى مِرَاقِي الْمَنْبَرِ، فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ، شُكْرًا لِلَّذِي أَهْلَكَ  
عَدُوَّنَا، وَأَصَارَ إِلَيْنَا مِيرَاثَنَا مِنْ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ "صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَامٌ" (١).

يتبين من هذه الخطبة السياسية السالفة أن السفاح وداود يعلنان السياسة القومية  
للدولة الجديّة، ويبدو من خلالها أن الدولة العباسية، وعلى الرغم من قيم العدالة  
التي كانت تنادي بها لجميع المجتمع الإسلامي، كانت تتكئ عملياً على قوّةي  
الخراسانيين والعرب اليمينيين والقبائل المتحالفة معهم.

والحق أنه بين هاتين القوتين كان ثمة منافسة شديدة، وفي تلك الأثناء كان جيش  
خراسان بزعامة أبي مسلم يتسم بالأفضلية المطلقة.

(١) - الطبري، ج ١١، ص ٤٦٨-٤٦٩، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٥، ص ٤١١-٤١٦، وابن الجوزي،  
المنتظم، ج ٥، ص ٢١١٦-٢١١٧.

إن تقرب السفاح من عرب الكوفة يدل على قلق الخليفة من قوة الإيرانيين، ومساعدتهم لخلق التوازن بينهم منذ مطلع فجر الخلافة.

إن سفر أبي جعفر المنصور (الخليفة التالي) إلى خراسان وتعرّفه المباشر على قدرة أبي مسلم في سنة ١٣٢هـ، دفع العباسيين إلى اتخاذ خطوات للقضاء على نفوذ أبي مسلم. ويروي الطبري أنه بعد عودة المنصور من خراسان قال لأبي العباس: “يا أمير المؤمنين، أطعني واقتل أبا مسلم، فوالله إن في رأسه لغدرة، فقال: يا أخي، قد عرفت بلاءه وما كان منه، فقال أبو جعفر: يا أمير المؤمنين، إنما كان بدولتنا، والله لو بعثت سنّورًا لقام مقامه وبلغ ما بلغ في هذه الدولة، فقال له أبو العباس: فكيف نقتله؟ قال: إذا دخل عليك وحادثه وأقبل عليك دخلت فتغفلته فضربته من خلفه ضربة أتيت بها على نفسه، فقال أبو العباس: فكيف بأصحابه الذين يؤثرونه على دينهم ودنياهم؟ قال: يؤول ذلك كله إلى ما تريد، ولو علموا أنه قد قتل تفرّقوا وذلّوا، قال: عزمت عليك إلا كففت عن هذا، قال: أخاف والله إن لم تتغدّه اليوم يتعشّاك غدًا...”<sup>(١)</sup>.

وعلى أية حال فإن مراسم الحج المترامن لأبي مسلم الخراساني وأبي جعفر المنصور؛ شقيق السفاح والخليفة العباسي الثاني، في سنة ١٣٦هـ، واختلافهما، مظهر للمواجهة بين الجناحين العربي والإيراني في الدولة الجديدة إذ كان يتوجّس كل واحد من الآخر.

كان أبو مسلم نفسه أكبر داعية للعباسيين، وكان يرى نفسه قائدًا له الفضل في توحيد هذه العائلة، وأن العباسيين مدينون له ولأنصاره الخراسانيين فيما وصلوا إليه من قوة وعظمة<sup>(٢)</sup>.

وفي الجناح المقابل كان يقف العرب، وعلى رأسهم أبو جعفر المنصور الذي بدأ يفكر في التخلص من أبي مسلم وقتله بسبب مكانة الأخير في خراسان، كما رأينا في المتن السابق وفي مناسبات أخرى.

إن فكرة قتل أبي مسلم لم تكن منحصرة بالمنصور أو أحقاد ومنافسات شخصية بل كانت ناجمة عن القلق العربي العام من سلطة الخراسانيين (العنصر الإيراني)

(١) - الطبري، نفسه، ج ١١، ص ٤٦٥٥ فما بعد، وإشبولر، السابق، ج ١، ص ٧٨ فما بعد.

(٢) - الطبري، نفسه، ج ١١، ص ٤٦٩٧-٤٦٩٨، وإشبولر السابق، ص ٨٠-٨١، والمسعودي، مروج الذهب، ج ٢، ص ٢٩٣.



وسياذتهم على الخلافة الجديدة، حيث إن كلا الفريقين، كان يراقب كل منهما أفعال الآخر<sup>(١)</sup>.

وفي يوم من الأيام قال المنصور لسالم بن قتيبة؛ أحد ساسة العرب، يستشير في أمر أبي أبي مسلم: "ما ترى في أمر أبي مسلم؟ قال: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، فقال: حسبك يا بن قتيبة، لقد أودعتها أذنًا واعية"<sup>(٢)</sup>.

وفي النهاية حين قتل المنصور أبا مسلم قال له جعفر بن حنظلة: "يا أمير المؤمنين، عدّ من هذا اليوم لخلافتك"<sup>(٣)</sup>.

لكن قتل أبي مسلم لم يفشل في جلب الهدوء للعباسيين والعرب فحسب، بل إنه أدّى إلى تفجير عدد من الحركات السياسية والدينية في إيران، إذ إن كل واحدة منها كانت بمثابة الرد من قبل الوجدان الإيراني - الإسلامي المسحوق.

إن كثيرًا من هذه الحركات قامت من بين فدائيي أبي مسلم وأتباعه، وكانت على نحو ما مرتبطة داخليًا بشخصيته وحركته. وعلى الرغم من السحق الشديد لهذه الحركات من قبل الخلفاء تمكّن من التهدة السريعة للمشاعر الإيرانية التي كانت قد أثّرت منذ السنوات الأولى للقرن الثاني مع دعوة العباسيين.

بناء على ذلك فإيران في العصر العباسي الأول تحوّلت إلى مركز للتوترات والحركات السياسية والقومية والفرق، وقد توصل الخليفة الفطن الرشيد إلى نتيجة مفادها أن إيران لا يمكن قيادتها وإدارتها من بغداد، وهو تبعًا لذلك قسّم أمور الخلافة إلى ديوانين كبيرين هما: ديوان المشرق وديوان المغرب، وكلّف ابنه المأمون بإدارة النصف الشرقي للخلافة من خراسان.

والواقع أن حادثة الحرب بين الأمين والمأمون، وهزيمة الأمين وجيشه العربي أمام المأمون وجيشه الإيراني في محرم سنة ١٩٨هـ، ومن ثم ولاية العهد للإمام الرضا، وتغيير الراية واللباس الرسمي للخلافة من الأسود إلى الأخضر، كل ذلك دلّ مجددًا على أفضلية الإيرانيين على العرب في الدولة العباسية، لكن الوضع

(١) - ابن الجوزي، المنتظم، ج ٥، ص ٢١٨٤.

(٢) - المسعودي، مروج الذهب، ج ٢، ص ٢٩٢.

(٣) - نفسه، ص ٢٩٦، والطبري، تاريخ الطبري، ج ١١، ص ٤٧١١. وقد ذهب المسعودي إلى أن قتل أبي مسلم كان في سنة ١٣٧هـ؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٢٩٥، لكن الطبري وابن الأثير وآخرين أدرجوه في حوادث سنة ١٣٧هـ.



الجديد لم يدم طويلاً، فقد كانت التمردات المتكررة في الموصل والكوفة واليمن ومكة وبغداد تدل على عدم رضا العرب والعباسيين عن الوضع الجديد، وتظهر مزيداً من الحاجة إلى حضور المأمون لبلاد ما بين النهرين.

ومن أجل توطيد الأوضاع والتقرب من العرب والعباسيين، عمد المأمون إلى قتل وزيره الإيراني الفضل بن سهل، كما سمّم الإمام الرضا وقتله. ومن ثمّ انتقل إلى بغداد في سنة ٢٠٤هـ بقصد الإقامة في دار الخلافة، وغيرَ راية الخلافة ولباسها الرسمي من الأخضر إلى الأسود<sup>(١)</sup>. وتبعاً لذلك، وبالموازاة مع الهدوء في الجناح العربي للخلافة، بدأت مرحلة جديدة من التمردات في إيران.

يبدو أن مسألة القومية؛ العربية/ الفارسية، التي أضحت أساس الحركات الشعبية، كانت مرضاً مزمناً لدى الخلافة العباسية، فمنذ البداية وحتى عصر المأمون لم تجد حلاً قاطعاً.

إن المأمون، سواء عن وعي أو غير وعي، بدأ تدريجياً بالتأكيد على السياسة المذهبية بدلاً من المنازعات القومية، ومن خلال إحلال العلم والقلم بدلاً من السيف والقومية، ساعد في ازدهار المناظرات العلمية - المذهبية، ومن ثمّ المساهمة في نشر العلم والفن في العالم الإسلامي.

إن تأسيس المأمون "دار الحكمة" في بغداد خلق فضاء من التساهل والمنافسة العلمية والمذهبية في العالم الإسلامي، إذ إنه وعلى الرغم من معارضة الخلفاء اللاحقين استمرّت وازدهرت في بقية الولايات الإسلامية طيلة قرون عدّة، وكانت تغطّي إلى حدّ ما المنازعات القومية.

أما الخلفاء اللاحقون للمأمون فكانوا هم أيضاً يعانون من هذه المشكلة، ومن أجل الفرار من دورها الباطل وإضعاف العنصر الإيراني، التجؤوا هذه المرة إلى قوى العنصر التركي في بلاد ما وراء النهر.

ولعل حضور الغلمان الترك في البلاط العباسي لم يفشل في حل المشكلة فحسب، بل إنه ومن خلال سلطتهم على الخلفاء بدأت مرحلة جديدة من تاريخ الدولة العباسية، وقد ذكرناها سابقاً بعنوان الخلافة الاسمية، وانعدام قيم مؤسسة

(١) - الطبري، نفسه، ج ١٣، ص ٥٦٨٣، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٤٧٢، وابن خلدون، العبر، ج ٢، ص ٣٨٣-٣٨٨، وإشبولر، ص ٩٦-٩٩.

## الخلافة.

إن الغلمان الترك، ولا سيما منذ مقتل المتوكل (٢٤٧هـ) تسلطوا على الدولة والخلفاء، وبات الخليفة في يدهم كالأسير، يحتفظون به وقتما يشاؤون، ويخلعونهم ويقتلونه كما يريدون. وقد أورد ابن الطقطقي حكاية في هذا الباب، لعل عرضها هنا مفيد في هذا المجال، يقول:

«لَمَّا جَلَسَ الْمُعْتَزُّ عَلَى سَرِيرِ الْخِلَافَةِ، قَعَدَ خَوَاصُّهُ وَأَحْضَرُوا الْمُنَجِّمِينَ، وَقَالُوا لَهُمْ: انْظُرُوا كَيْفَ يَعْيشُ؟ وَكَيْفَ يَبْقَى فِي الْخِلَافَةِ؟ وَكَانَ بِالْمَجْلِسِ بَعْضُ الظُّرَفَاءِ فَقَالَ: أَنَا أَعْرِفُ مِنْ هَؤُلَاءِ بِمَقْدَارِ عَمْرِهِ وَخِلَافَتِهِ، فَقَالُوا لَهُ: فَكَيْفَ تَقُولُ إِنَّهُ يَعْيشُ وَكَيْفَ يَمْلِكُ؟ قَالَ: مَهْمَا أَرَادَ الْأَتْرَاكُ، فَلَمْ يَبْقَ فِي الْمَجْلِسِ إِلَّا مَنْ ضَحَكَ»<sup>(١)</sup>.

تدل الإشارات الإجمالية السالفة على القاعدة القومية وروابط السلطة في الخلافة العباسية. وإن الدولة العباسية في "العصر الأول" من حياتها، شكَّلت سلسلة رتب ثلاثية للسلطة كانت مركَّبة من "الخليفة"، و"الخوَص"، و"العامة"، وقد كان الخليفة يتمنَّع بمكانة ممتازة من دون منافسة من حيث "الوراثة" و"النص". وهذه المكانة حافظ عليها حتى نهاية الخلافة العباسية، على الأقل ظاهريًا.

كان العباسيون يدَّعون أن معرفة حقهم في الخلافة أمر إلزامي، وأنهم حازوا الخلافة بفضل الله وليس بإرادة الناس وموافقتهم<sup>(٢)</sup>.

ويبدو أن هذا الادعاء كان قد قُبِلَ من قِبَلِ زعماء القوميات وعامة الناس أيضًا. إن معظم أفراد العائلات المشهورة والطبقات المذهبية في جميع الدولة العباسية اقتصروا أن الكثير من المؤسسات الإسلامية تستطيع أصولًا القيام بدور في حال اعترف الخليفة العباسي بها رسميًا.

إن عامة الناس أيضًا في المدن الكبيرة والصغيرة قد ألفوا ادعاءات العباسيين، وخضعوا لحكمهم وأطاعوهم من دون أن تكون ميول دينية، وكانوا يرون أن حكمهم هو الحق<sup>(٣)</sup>.

(١) - ابن الطقطقي، تاريخ الفخري، السابق، ص ٣٣٥.

(٢) - ريتشارد فراي، تاريخ إيران، از اسلام تا سلاجقه، ج ٤، ص ٥٦.

(٣) - نفسه، صص ٧٩.

تبعاً لذلك فإن المنافسات السياسية والقومية والمذهبية كانت دون مقام الخلافة، وتقتصر على مستوى "الخواص"، ولهذا فإن أيّاً من الأمراء والحكّام المستقلين في العصر العباسي الثاني، ممن تعلّقوا بالفرق والمذاهب المختلفة، لم يسعوا أبداً إلى إزاحة الخلافة عن العائلة العباسية.

إن البويهيين نموذج لهؤلاء الأمراء فبرغم مذهبهم الشيعي قبلوا المرجعية السياسية للخليفة العباسي. وقد كان التصوّر الكلّي للبويهيين عن السلطة أنه كان "نوعاً من الحكومة الشيعية والعباسية المشتركة"<sup>(١)</sup>.

كان البويهيون مضطرين إلى تحقيق توازن دقيق بين الميول الشيعية وضغط أهل السنة وسلطتهم.

كان هؤلاء يستفيدون من الاحترام الواسع للناس تجاه مرجعية الخليفة في العراق والعالم الإسلامي ويرونها وسيلة لمنح الشرعية لسلطتهم، وهؤلاء الذين كانوا من وجهة النظر المذهبية الخالصة لأهل السنة غاصبين للسلطة، ووفق المصطلح الفقهي "أمراء الاستيلاء"، كانوا بحاجة إلى هالة قداسة الخليفة السنّي لنيل مشروعيتهم، فكانوا يأخذون الإجازة الرسمية للحكومة من الخليفة، ويبرزون أنفسهم محافظين للخليفة العباسي الذي كان في الواقع ألعبوبة في يدهم<sup>(٢)</sup>.

كما أن الحكومة الإسماعيلية في أَلَموت في عصر حسن الثالث قبلوا المذهب السنّي، وسيادة الخليفة العباسي الناصر لدين الله، وإن كان ذلك عن ضعف وتقيّة. كان حسن الثالث يخطب للخليفة في مناطق نفوذ الإسماعيلية، وبذلك يُظهر أنه أقام علاقات صداقة راسخة مع دار الخلافة العباسية<sup>(٣)</sup>.

كان «الخواص» في الدولة العباسية مجموعة من الوزراء والعلماء والقادة العسكريين، وزعماء القبائل والتجار الكبار، وأما بقية الناس فكانوا يُعرفون باسم «العامة».

كان قادة الجند موجودين في موقع الخواص، وأما بقية القوات العسكرية فكانوا يُعدّون جزءاً من العامة.

(١) - جوئل كرم، احياى فرهنگى در عهد آل بويه، ص ٧٦.

(٢) - نفسه، ص ٧٥-٧٦.

(٣) - إم. جي. هاجسن، يولت اسماعيلي، در مجموعه: تاريخ ايران كمريج، ج ٥، به كوشش ريجارد فراى، ترجمه حسن انوشه، امير كبير، تهران، ١٣٦٦، ص ٤٤٣.

إن سلسلة الرتب السياسية والاجتماعية في الدولة العباسية كانت قائمة على أن الخليفة يقع في الرأس، والخواص في الوسط (منزلة بين المنزلتين)، ومن ثم يأتي العامة في قاعدة الهرم، وبين هذه المراتب الثلاث كان ثمة شبكة من روابط سلطة الحاكم.

إن الخليفة والعائلة العباسية، على الأقل ظاهراً وباطناً، كانوا يُعدُّون على الدوام الحكَّام الرسميين للمجتمع الإسلامي، إذ حازوا الشرعية الإلهية والتقليدية. وأما عامة المسلمين فكانوا مكلفين بالطاعة. وأما «الخواص» من الوجهة السياسية والمذهبية فكانوا يتمتعون بمكانة مصيرية. هذه الطبقة التي كانت تتمتع بسلطة التنظيم والتحريك وإقناع العامة، جعلت جميع المناصب أيضاً، السياسية والعسكرية والقضائية والاقتصادية والثقافية، باستثناء مقام الخلافة، عُرضة للمنافسة والهيمنة، وهذه المناصب وتبعاً للمكانة، كانت تنتقل على الدوام بين الإيرانيين والعرب والترك<sup>(١)</sup>.

تبعاً لذلك فإن «الخواص» في المجتمع الإسلامي كانوا يُعدُّون محرك التغييرات السياسية والاجتماعية، وهؤلاء وفقاً للمصطلح الفقهي لأهل السنَّة كانوا يُسمَّون «أصحاب أهل الحل والعقد»، ولا سيما في العصر العباسي الثاني، إذ تسلَّموا الزعامة العملية للمجتمع الإسلامي، وتركوا تأثيراً كبيراً في الحضارة الإسلامية وبناء السلطة والفكر السياسي.

إن الخلفاء العباسيين الخمس الأوائل الذين يشكِّلون معاً «العصر العباسي الأول» واصلوا السياسة المركزية والإدارة المباشرة للدولة التي كانت قد بقيت من العصر الأموي. أما الخلفاء العباسيون، ومع الأخذ بالعلم مكانتهم القومية والمذهبية، أضحوا تدريجياً في شروط بحيث إنهم فقدوا الهيمنة العسكرية وفقدوا سيادتهم غير المباشرة على أمور الدولة.

كانت الدولة العباسية منذ مطلع ولادتها تتعرض للتناقض وانعدام الانسجام الداخلي، وقد كان أساس الثورة العباسية الذي يقوم على شعار «القيام للرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم»، يستند إلى مُثُل الاتحاد بين جميع المسلمين وتحقيق العدالة فيما بينهم، وليس كالأُمويين الذين كانوا يستندون فقط إلى طائفة

(١) - الجابري، العقل السياسي العربي، السابق، ص ٢٣٢ - ٢٣٥.

متجانسة من عرق «العرب الشاميين»، لكن منذ مطلع الخلافة العباسية قادتهم بعض شروط بنائهم نحو خيارات أدّت إلى شعور بعض مناطق المجتمع الإسلامي بالحرمان من المشاركة بالحكومة.

كان العباسيون مضطرين إلى الاختيار بين المجموعات القومية والمذهبية التي أوصلتهم إلى السلطة؛ أي بين قوى الخراسانيين والعرب، ومن ثم الترك من جهة، وبين الهاشميين والشيعة والسنة المُعادين للأُمويين من جهة أخرى. لكنهم لم يستطيعوا أبدًا إقناع منافسيهم الآخرين بوجود مصالح مشتركة معهم. وفي النهاية وقعت الخلافة العباسية في شروط فقدان العامل المشترك بين الملل المنافسة، ولا سيما حين وافق جيش الترك الجديد بالتعاون مع الخلفاء على تشكيل الإمبراطورية العباسية الثانية.

إن الإمبراطورية العباسية الثانية كان لها سمتان:

أولاً؛ أنها كانت محدودة من الناحية العسكرية، أو أنها على نحو كُلّي كانت تفتقد إلى القدرة العسكرية المستقلة.

وثانياً؛ أن هذه المرحلة شهدت ظهور نوعين من السلطة في المجتمع الإسلامي؛ «السلطة المركزية» و«السلطة أو السلطات المحيطة المستقلة».

كانت السلطة المركزية أو خلافة بغداد تفتقد إلى القوة العسكرية، لكنها تمتلك الشرعية السياسية والمذهبية، وعلى العكس فإن السلطات المحلية وما حولها، والتي ظهرت في قالب إمارات ودويلات كانت تمتلك قدرة عسكرية واسعة، ولكن على أية حال كانت بحاجة إلى اكتساب الشرعية من خليفة بغداد.

هذا الوضع أدّى إلى ولادة مؤسسات حكومية وانتشار أفكارٍ، وكانت وظيفتها تنظيم العلاقة بين السلطة المركزية والسلطات، أو الدويلات المحيطة، وضبط المجتمع وإدارته في تلك الشروط.

من أهم هذه المؤسسات «مؤسسة الوزارة»، ومن ثمّ الدواوين التي كانت تحت إشرافها، والتي تأسست في العصر العباسي الأول والثاني، وقد قامت بمسؤوليات واسعة، وظلّت موجودة حتى أزمنة طويلة بعد انقراض العباسيين. وفي السطور الآتية سنتناول على نحو مجمل مؤسسة «الوزارة».

## ب- مؤسسة الوزارة

إن الوزارة بوصفها أرفع مؤسسة تنفيذية في الدولة الإسلامية تأسست لأول مرة في الخلافة العباسية، وتحولت تدريجياً إلى ركن أصلي للدولة في المجتمعات الإسلامية. يقول ابن الطقطقي:

«والوزارة لم تمتهد قواعدها وتتقرر قوانينها، إلا في دولة بني عباس. فأما قبل ذلك، فلم تكن مقننة القواعد، ولا مقررة القوانين بل كان لكل واحد من الملوك أتباع وحاشية، فإذا حدث أمر استشار بذوي الحجا والآراء الصائبة، فكل منهم يجرى مجرى وزير. فلما ملك بنو العباس تقررت قوانين الوزارة وسمي الوزير وزيراً، وكان قبل ذلك يسمى كاتباً أو مشيراً»<sup>(١)</sup>.

كما أن للمسعودي النظرة نفسها، ويضيف: «وكانت ملوك بني أمية تنكر أن تخاطب كاتباً لها بالوزارة وتقول: الوزير مشتق من الوزارة، والخليفة أجل من أن يحتاج إلى الموازنة».

ومن ثم جاء العباسيون واستندوا إلى الآية القرآنية: ﴿وَاجْعَلْ لِّيَ وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ هَارُونَ أَخِي ﴿أَشْدُّ بِهِ أَزْرِي﴾ وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي ﴿كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا﴾ وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا ﴿إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا﴾، وذلك في تسمية الكاتب وزيراً التسويغ الشرعية الدينية للوزارة<sup>(٢)</sup>.

وعلى أية حال إن الكتاب المسلمين عرضوا معاني لغوية مختلفة للوزارة، وجعلوها في ثلاثة وجوه:

أحدها: أنه مأخوذ من الوزر وهو الثقل؛ لأنه يحمل عن الملك أثقاله.

والثاني: أنه مأخوذ من الوزر، وهو الملجأ، ومنه قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾ [القيامة: ١١] أي: لا ملجأ، فسُمِّيَ بذلك؛ لأن الملك يلجأ إلى رأيه ومعونته.

والثالث: أنه مأخوذ من الأزر وهو الظهر؛ لأن الملك يُقَوَّى بوزيره، كقوة البدن بالظهر. وقد جاء في ذلك قوله تعالى حكاية عن نبيه موسى: ﴿وَاجْعَلْ لِّيَ وَزِيرًا

(١) - ابن الطقطقي، نفسه، ص ٢٠٦.

(٢) - المسعودي، التنبيه والإشراف، السابق، ص ٣٢٠-٣٢١، وأيضاً:

فضل الله بن روزبهان الخنجي، سلوك الملوك، تصحيح محمد علي موحد، خوارزمي، تهران، ١٣٦٢، ص ٨٤.

مِنْ أَهْلِي ۝ هَارُونَ أَخِي ۝ اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي ۝ وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي ﴿٢٩﴾ - [طه: ٢٩-٣٢]. فقد قرن الوزارة بِشِدِّ أزره، وإشراكه في أمره، وظهر ذلك أيضًا في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا ۝ فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَا هُمْ تَدْمِيرًا﴾. [الفرقان: ٣٥، ٣٦]»<sup>(١)</sup>.

وعلى أية حال إن قواعد الوزارة دُوِّنت في الدولة العباسية، ووُضِعَتْ مؤسستها ووظائفها تبعًا للبناء الجديد للسلطة في المجتمع الإسلامي، وكذلك استنادًا إلى التجارب الإيرانية قبل الإسلام.

إن كريستن سن، وبالمقارنة مع مؤسسة الوزارة في الدولة الإسلامية، والإمبراطورية الساسانية، يؤكِّد تمامًا أن «منصب الوزارة العظمى الذي وضعها العباسيون، وأضحى متداولًا بين جميع الدول الإسلامية، إنما هو تقليد مباشر لمنصب الوزير الأعظم لدى الساسانيين، وتبعًا لذلك فالدراسات التي قام بها العلماء المسلمون في أصول السياسة، وما ذكروه في باب مقام الوزير الكبير الإسلامي، ينطبق كليًا على الوزير الأعظم الساساني»<sup>(٢)</sup>. ولعلَّ العلماء المسلمين في العصر العباسي قد صرَّحوا أنفسهم بهذا الاقتباس، وكانوا يولون أهمية خاصة لقوانين الملك في الكتب السياسية القديمة، يقول الجاحظ:

«ولنبداً بملوك العجم، إذ كانوا هم الأول في ذلك، وعنهم أخذنا قوانين الملك والمملكة، وترتيب الخاصة والعامة، وسياسة الرعية، وإلزام كل طبقة حظها»<sup>(٣)</sup>.

تناول الجاحظ، وبناء على الإشارات السابقة، بعض تجارب الملك لدى الإيرانيين من أردشير بابكان إلى يزدجرد الثالث؛ آخر الملوك الساسانيين، وتناول بالنقد العوامل المُسرِّعة في تغيُّر الدول وخراب الممالك من لسان أردشير وسيرة الخلفاء المرموقين في العصر الأموي والعباسي<sup>(٤)</sup>.

والواقع أن العباسيين أوجدوا تغييرات مهمة في أساليب إدارة الدولة، ولا سيما الوزارة، وجعلوها متناسبة مع المجتمع الإسلامي في المرحلة الوسطى.

(١) - الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩م، ص ١٣٧.

(٢) - كريستن سن، إيران در زمان ساسانيان، السابق، ص ١٧٣.

(٣) - الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، تحقيق فواز عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، ١٩٧٠، ص ٣١.

(٤) - نفسه، ص ٣٤-٣٥.



إن الوزارة على الرغم من أنها قد ولدت بالتزامن مع ولادة الخلافة العباسية، لم تزدهر في العصر العباسي الأول كثيرًا، على سبيل المثال في عهد المنصور؛ مؤسس الخلافة العباسية «لم تكن الوزارة في أيامه طائلة، لاستبداده واستغنائه برأيه وكفاءته، مع أنه كان يشاور في الأمر دائمًا. وإنما كانت هيئته تصغر لها هيبة الوزارة، وكانوا لا يزالون على وجل منه وخوف، فلا يظهر لهم أبهة ولا رونق»<sup>(١)</sup>.

لكن أهمية الوزارة وعظمتها بدأت تبدو بوضوح في عصر المهدي (١٥٨-١٦٩هـ)، و«في أيامه ظهرت أبهة الوزارة بسبب كفاءة وزيره أبي عبيد الله معاوية بن يسار فإنه جمع له حاصل المملكة، ورُتّب الديوان، وقرّر القواعد. وكان كاتب الدنيا وأوحد الناس حدقًا وعلماً وخبرة...»<sup>(٢)</sup>.

وأما الوزارة فقد بلغت ذروة قوتها في عصر خلافة الرشيد (١٦٣-١٧٠هـ) مع حضور البرامكة في الدولة الإسلامية، إذ إن دواوين الدولة اتسعت تحت إشرافهم إلى أكمل وجه، ومن جملة هذه الدواوين في الدولة العباسية يمكن الإشارة إلى الدواوين الآتية<sup>(٣)</sup>:

ديوان الرسائل، وديوان البريد، وديوان الخراج، وديوان الدار (القصر) الذي قُسم في عهد هارون الرشيد إلى ديوان المشرق (إيران)، وديوان المغرب (القسم الغربي من الخلافة)، وديوان السواد الذي كان يضم مناطق واسعة من جنوب العراق ومركز الخلافة العباسية، وديوان الضياع (الخاصة بالدولة)، وديوان الزمام (الإشراف والتفتيش)، وكذلك ديوان الاستخراج أو المصادرة الذي تأسس منذ عصر الأمويين ورسخ في العصر العباسي، وكانت مهمته مصادرة أو مشاطرة نصف أموال الوزير، وبقية المسؤولين الرفيعين في الدولة بعد عزلهم أو موتهم<sup>(٤)</sup>.

إن مؤسسة الوزارة أيضًا، وبالتوازي مع تحوّل السلطة في الخلافة العباسية، قُسمت إلى نوعين متفاوتين: «وزارة التنفيذ»، و«وزارة التفويض»، إذ إن النوع الثاني من الوزارة اكتسب مكانة أهم بالتناسب مع زوال سلطة الخلفاء.

(١) - ابن الطقطقي، نفسه، ص ٢٣٦.

(٢) - نفسه، ص ٢٤٧.

(٣) - فراي، تاريخ إيران از اسلام تا سلاجقه، نفسه، ج ٤، ص ٧٢-٧٣.

(٤) - آن لمبتون، تداوم وتحول در تاريخ ميانه ايران، ترجمه يعقوب آزند، نشر ني، تهران، ١٣٧٢ ش، ص ٤٢.



على أية حال إن ابن الفراء والماوردي؛ الفقيهان الحنبلي والشافعي في العصر العباسي، تناولوا خصائص النوعين السابقين وصلاحيتهما ووظائفهما، وكرر المؤلفون المتأخرون تلك الموضوعات إلى حدٍّ ما<sup>(١)</sup>. وفيما يلي نعرض لبعض وجوه النوعين بهدف التأمل أكثر في بناء السلطة في الدولة العباسية وروابطها.

إن «وزارة التنفيذ» في الأدب السياسي للمرحلة الوسطى، كانت تدل على نوع من الوزارة، إذ تكون للوزير صلاحيات محدودة، وهو بشكل خاص يُعدُّ مستشارًا أو مساعدًا للخليفة أو السلطان. وقد كان للخليفة صلاحيات مطلقة ومسؤوليات مباشرة في إدارة الأمور، وفي هذا النوع من الوزارة كانت وظائف الوزير بعامة غير تنفيذية، وتقتصر في الغالب على الاستشارة والتدبير في بعض الأمور. يقول الماوردي:

«وأما وزارة التنفيذ فهي أخص، لقصورها عما اشتملت عليه وزارة التفويض واختصاصها من عموم التفويض بأربعة أمور:

فالفصل الأول من قوانينها: السفارة بين الملك وأهل مملكته، لأن الملك معظم بالحجاب، مصون عن المباشرة بالخطاب؛ فاقضى ذلك اختصاصه بسفير محتشم ووزير معظم مطاع فيما يورده عنه من الأوامر والنواهي، ويهاب فيما يتحملة إليه من المطالب والمباغي ليكون للملك لسانًا ناطقًا، وأذنًا واعية. وهذه السفارة مختصة بخمسة أصناف:

- السفارة بين الملك وأجناده، فيحملهم على أوامره ونواهي، ويتنجز لهم من الملك ما استوجبه أو سألوه. ويحتاج في سفارته معهم أن يجمع بين اللين والعنف، والخشونة واللفظ؛ ليقنّاهم إلى طاعته بالرغبة والرغبة.

- والثاني: السفارة بين الملك وعماله، فيستوفي مناظرة العمال ويتصفح أحوال الأعمال؛ ليستدرك خللاً إن كان، ويستديم صلاحاً إن وجد. ويحتاج في هذه السفارة إلى استعمال الرهبة خاصة؛ ليكفهم عن الخيانة، ويبيعهم على الأمانة.

---

(١) - ابن الفراء، أبو يعلى محمد بن حسين، الأحكام السلطانية، دفتر تبليغات اسلامي، قم، ١٤٠٦هـ، ص ٢٩-٣٦. والماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، نفسه، ص ٢٥-٣٠.

- والثالث: اللين واللفف، ليصلوا إلى استيفاء الظلامة، ويستدفعوا ذل الاستصامة.

- والرابع: السفارة في استيفاء حقوق السلطنة التي للملك وعليه، من غير مباشرة قبض ولا إقباض. ويحتاج في هذه السفارة إلى الرهبة فيما يستوفيه للملك، وإلى اللطف فيما ينجزه منه.

- والخامس: السفارة في اختيار العمال، ومشاركة الأعمال؛ لينهي حال من يرى تقليده وعزله من غير أن يباشر تقليدًا ولا عزلاً؛ لأن التقليد والعزل داخل في وزارة التفويض خارج عن وزارة التنفيذ.

وشروط هذه السفارة: أن يكون جيد الحدس، صحيح الاختيار، قليل الاغترار، عارفاً بكفاة العمال ومقادير الأعمال، ليحمد اختياره، ويقل عثاره. أن يمد الملك برأيه ومشورته؛ فإن الملك مع جزالة رأيه وصحة رويته محجوب الشخص عن مباشرة الأمور، فصار محجوب الرأي عن الخبرة بها. فاحتاج إلى بارز الشخص بالمباشرة، ليكون بارز الرأي بالخبرة؛ فليس شاهد كالغائب، ولا المخبر كالمعائن. والوزير أحق بهذه المرتبة. وله في المشورة حالتان:

إحداهما: أن يتدئ الملك بالاستشارة، فيلزمه أن يشير فيها برأيه سواء اختصت بملكه أو تعدت إلى غيره. وعلى الوزير فيها حقان: أحدهما: اجتهد رأيه في إيضاح الصواب. والثاني: إبانة صحته بتعليل الجواب ليكون مجيباً ومحتجاً، فيكفي توهم الزلل ويسلم من ظنة الارتباب.

والحالة الثانية: أن يتدئ بالمشورة على الملك: فله فيها حالتان: إحداهما: ألا يقع بمشورته اجتلاب نفع أو استدفاع ضرر. فهذا تجوز من الوزير، وتبسط على الملك؛ إن أنكره فبحقه، وإن احتمله بفضله. والثانية: أن يتعلق بمشورته اجتلاب نفع، أو استدفاع ضرر. فإن اختص بالمملكة كان من حقوق الوزارة، وإن تجاوزها كان من نصح الوزير. وعليه أن يذكر سبب ابتدائه، ويوضح صواب رأيه. ويلزمه فيما يؤدي به من الاستشارة ويبدأ به من المشورة، أن يكتمه عن كل خاص وعام؛ لأمرين:

أحدهما: أن الرأي لا يجب أن يظهر إلا بالأفعال دون الأقوال؛ لأن ظهوره بالفعل ظفر، وظهوره بالقول خطر. وقد قيل: من وهن الأمر إعلانه قبل إحكامه. والثاني:

أنه من أسرار الملك التي يجب أن تكتم في الصدور، وتصان عن الظهور؛ ليجمع بين تأدية الأمانة وطلب السلامة؛ فإن في إفشاء سر الملك خطرًا به وبمن أفشاه. وقلما تغفو الملوك عن مفشي أسرارها؛ لتردده بين خيانة وجناية. والثالث من قوانينها: أن يكون عينًا للملك ناظرة، وأذنًا سامعة، ينهي ما شاهد على حقه، ويخبر بما سمع به على صدقه؛ لأنه قد سوهم بالملك وميز بالاختصاص، وندب للمصالح؛ فهو القائم مقام الملك في مشاهدة ما غاب، وسماع ما بعد. وعليه في ذلك ثلاثة حقوق:

أحدها: أن يديم الفحص عن أحوال المملكة حتى يعلم ما غاب كعلمه بما حضر، وما خفي كعلمه بما ظهر؛ فلا يتدلس عليه حق أمر من باطله، ولا يشتبه عليه صدق قول من كذبه. فإن قصر فيها حتى خفيت، أو استرسل فيها حتى تدلّست كان مؤاخذًا بجرم التقصير، وجريرة الضرر.

والثاني: أن يعجّل مطالعة الملك بها ولا يؤخرها، وإن جاز تأخير العمل بها؛ لأن عليه الإنهاء، وليس عليه العمل. وإذا كان من الملك بمنزلة عينه وأذنه اللتين يتعجل العلم بهما، وجب أن يجري معه على حكمهما، ليستدرك الملك ما يجب تعجيله، ويقدم الروية فيما يجوز تأخيره. فإن أخر الوزير إعلام الملك بها وقد حسم ضررها، كان للنصيحة مؤدّيًا، ومن الملك على وجل.

والثالث: أن يوضح له حقائق الأمور، ويساوي فيها بين الصغير والكبير، فلا يميل قريبًا، ولا يتحيف بعيدًا، ولا يعظم من الأمور صغيرًا، ولا يصغر منها عظيمًا. فإن خاف من صغار الأمور أن تصير كبارًا، أو كبارها أن تعود صغارًا، أخبر بحقائقها في المبادئ، وذكر ما تؤول إليه في العواقب؛ ليكون بالمبادئ مخبرًا، وفي الغايات مشيرًا. فإن أخبر بالغايات وأعرض عن ذكر المبادئ، كان تدليسًا، وكان بالإنكار حقيقًا وبالذم جديرًا أن يفتردي راحة الملك بتعبه، ويبقى دعتة بنصبه؛ ولا يغيب إذا أريد، ولا يسأم إذا أعيد؛ لأنه لسان الملك إذا نطق، وعينه إذا رمق، ويده إذا بطش؛ فلا يبعد عن دعائه، ولا يضجر من ندائه؛ لأن عوارض الملك من هواجس أفكاره وتقلب خاطره.

وقد يتجدد مع الأوقات ما لا تعرف أسبابه ولا تتعين أوقاته؛ فليكن هذا الوزير على رصد منها. وربما ملّ الوزير الملازمة فأعقبته أسفًا إذا فارقتها، لأن في ملازمته للملك نصبًا يقترب بعزّ، وفي متاركته راحة تؤول إلى ذلّ. فليختر لنفسه ما وافقها

من عزّ يجتذبه بالكُدّ، أو ذلّ يؤول إليه بالدعة. فإنه إن صبر على ما أَراده الملك ظفر بإرادته من الملك، وهو على الضد إن خالفها. وقد قال أنو شروان: ما استنجحت الأمور بمثل الصبر، ولا اكتسبت البغضاء بمثل الكبر. وقيل: من خدم السلطان خدمه الإخوان. فيطرّد على هذا التعليل أن من تنكّر له السلطان، تنكّر له الإخوان<sup>(١)</sup>.

إنّ الماوردي، ومع الأخذ بالعلم أهمية هذا النوع من الوزارة، خصّص أربعة فصول من كتاب «قوانين الوزارة وسياسة الملك» لشروط وزارة التفويض ووظائفها، إذ إن التنفيذ النهائي للأحكام من أجل التطبيق والدفاع عن الخليفة أو السلطان والنظام والبلد، والتخطيط والعمل السياسي بهدف تحقيق المصالح ودفع الأضرار المحتملة من الداخل والخارج... تشكّل عناوين هذا الفصول.

يشير الماورديّ في تلخيص بحثه إلى ستة اختلافات أساسية بين نوعي وزارة التنفيذ ووزارة التفويض في المرحلة الوسطى، فهي تحمل أهمية كبيرة من وجهة نظر تحوّل السلطة في الدولة الإسلامية، يقول:

«تتميز وزارة التفويض على وزارة التنفيذ وتختلف من ستة أوجه:

أحدها: أن الملك يقلّد وزير التفويض في حقوقه وحقوق رعيته، ويقلّد وزير التنفيذ في حقوقه خاصة دون حقوق رعيته؛ لأن وزير التفويض تنفذ الأمور برأيه، ووزير التنفيذ يمجّزها بأمر الملك وعن رأيه.

والثاني: أن وزارة التفويض تفتقر إلى عقد يصحّ به نفوذ أفعاله، ووزارة التنفيذ لا تفتقر إلى عقد، لأنه فيها مأمور بتنفيذ ما صدر عن أمر الملك.

والثالث: أن وزير التفويض مأخوذ بدرك ما أمضاه، ووزير التنفيذ غير مؤاخذ بدركه.

والرابع: أن وزير التفويض لا ينعزل إلا بالقول أو ما في معناه دون المتاركة، لأنه قد تملك بها مباشرة الأمور، ووزير التنفيذ ينعزل بالمتاركة لأنه مأمور.

والخامس: أن وزير التفويض لا ينعزل إن كفّ وترك، حتى يستعفي ويعفيه الملك منها، لأنه مستودع الأعمال فلزمه ردها إلى مستحقها، ووزير التنفيذ يجوز أن ينعزل بعزل نفسه بالكف والمتاركة، لأنه لا شيء بيده فيؤخذ برده.

(١) - الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، السابق، ص ٢٠٠ - ٢٠٧.

والسادس: أن وزير التفويض يفتقر إلى كفاية بالسيف والقلم، لنهوضه بما أوجبهما، ووزارة التنفيذ غير مفتقرة إليهما لقصورها عنهما. ويعتبر في وزير التنفيذ ستة أوصاف: وهي الأبهة والمِنَّة والهمّة والعفّة والمروءة وجزالة الرأي»<sup>(١)</sup>.

إن الماوردي الذي كان مراقباً واعياً لروابط السلطة في المرحلة الوسطى (٣٦٤-٤٨٠هـ) يعترف بتكامل مؤسسة الوزارة في التقليد الساساني، وعلى الرغم من الإصرار على استخراج قواعد الوزارة من تاريخ الإسلام فإنه يستخدم نماذج كثيرة من الأمثال والحكم الإيرانية في التشكيلات والنظرية الوزارية لدى المسلمين التي يوضحها.

وعلى الرغم من ذلك فإن مؤسسة الوزارة في المرحلة الإسلامية الوسطى، تتسم بأصالة خاصة، حيث إنه في التمايز مع النموذج الساساني، تقوم على بناء القدرة والدولة الإسلامية في القرنين الرابع والخامس الهجري.

إن الماوردي كما تُظهر مؤلفاته يُبدي إدراكاً ذكياً لماهية السلطة في هذه المرحلة، وهو في الواقع يميز بين روابط السلطة في العصر العباسي والساساني، وبالموازاة مع هذا التفكيك يؤكد على التفاوت بين "الوزير الأعظم" الساساني، و"الوزارة" في المرحلة الإسلامية الوسطى.

وللماوردي جملة قصيرة لكنها مهمة، يقول:

«وقد كان أكثر وزراء الفرس وزراء تنفيذ، وأكثر وزراء الإسلام وزراء تفويض، ووزارة التفويض استسلام، ووزارة التنفيذ استمداد»<sup>(٢)</sup>.

إن ظهور وزارة التفويض في الحضارة الإسلامية كانت متحوّلاً بشكل متعاقب إذ تشكّلت في "نظام الإمارة"، وقسمها إلى إمارة "الاستكفاء" و"الاستيلاء".

إن إمارة الاستكفاء مثل وزارة التنفيذ، كانت خاصة بمرحلة قوة الخلفاء، وكانت تُنصّب وتُعزّل وفقاً لآرائهم. ولكن إمارة الاستيلاء التي كانت قائمة على قوة الأمراء وهيمتهم، وانفعال الخلفاء وخضوعهم، هي حصيلة روابط السلطة في الخلافة الثانية (الاسمية) للعباسيين، إذ كانت من الأساس ترتبط بشكل مفهومي مع وزارة

(١) - نفسه، ص ٢٠٨-٢٠٩، وقارنها مع: ابن الفراء، الأحكام السلطانية، السابق، ص ٢٩-٣٣، والماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، السابق، ص ٢٤-٢٥.

(٢) - الماوردي، قوانين الوزارة، السابق، ص ٢٠٩.

التفويض؛ فـ «أمير الاستيلاء» الذي كان في الفقه السياسي للمرحلة الوسطى يمتلك شروطاً تساوي وزير التفويض، وهو من حيث شمول الولاية محدود، ولكنه من حيث علم الأنساب يشكّل أساس السلطات الإسلامية، ووزارة التفويض، وكما يدلّ سياق استدلال العلماء في هذه المرحلة، وُضِعَتْ أساساً بهدف حل رابطة هذا القسم الأمير ومن ثم السلطان مع الخليفة.

ومن البدهي أن حضور السلطان في الفكر السياسي الإسلامي هو حضور استيلائي، حيث تم تكميله مع وزارة التفويض في البحث عن الشرعية. وتبعاً لذلك فإن فقه الخلافة في المرحلة الوسطى، ومع تركيب أصلي «الاستيلاء» و«التفويض» يسوق ظهور السلاطين والرابطة الجديدة للسلطة نحو المجال النظري، ويستدل على «أن وزارة التفويض تصح في إمارة الاستيلاء ولا تصح في إمارة الاستكفاء، لوقوع الفرق بين المستولي ووزيره في النظر، لأنَّ نظر الوزير مقصورٌ على المعهود، وللمستولي أن ينظر في النادر والمعهود، وإمارة الاستكفاء مقصورةٌ على النظر المعهود، فلم تصحَّ معها وزارةٌ تشتمل على مثلها من النظر المعهود لاشتباه حال الوزير بالمُسْتَوَزِر»<sup>(١)</sup>.

من أهم نتائج هذا الاستدلال التمهيد الأولي، إذ إنه في ظلاله كان بمقدور الفقه السياسي أن يهيئ الجواز الشرعي لعزل السلاطين، وتنصيبهم في حوزة الولاية والقضاة. وبعيداً عن الطريق الذي فتح عن طريق فقه الخلافة على مشروعية حضور السلطان في المجتمع الإسلامي، في بقية المجالات، ومن جملة ذلك الكلام والفلسفة، حدثت تحولات مهمة في تثبيت ما سُمِّي بـ «السلطنة الإسلامية»، وأدَّت إلى تأليفات ومباحث خاصة في المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى.

ومع ظهور السلطنة، تكامل أيضاً شكل جديد من روابط السلطة، وتبعاً لذلك، فإن فهم هذا التحول كان له دور مؤثر في تحليل المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى، وبناء على ذلك فله أهمية كبيرة من وجهة نظر البحث الحالي.

في الفصل الآتي سنبحث على نحو مجمل «السلطنة الإسلامية»، وسنسعى إلى إظهار تمايز خطابها مقارنة بالنموذج الساساني.



(١) - ابن الفراء، السابق، ص ٣٨، والماوردي، الأحكام السلطانية، السابق، ص ٣١.

## الفصل الخامس

### السُّلْطَنَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

إنَّ تاريخ «السُّلْطَنَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ» لَمَّا يُدَوَّنُ بَعْدُ، وَلِهَذَا فَإِنَّ مَعْنَاهَا لَيْسَ وَاضِحًا مِنْ أَجْلِ إدْرَاكِ ذَلِكَ التَّارِيخِ السِّيَاسِيِّ الَّذِي وُلِدَ عَنْهُ، وَالْآنَ، رَسَخَ فِي ذَهْنِنَا وَفَكْرِنَا وَعَمَلْنَا كَالْتَقْلِيدِ الرَّاسِخِ.

وَالْوَاقِعُ أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْمُؤَلَّفَاتِ النَّقْدِيَّةِ الْمَهْمَّةِ الَّتِي نُشِرَتْ أَيْضًا مِنْ قَبْلِ الْمُسْتَشْرِقِينَ أَوْ الْبَاحِثِينَ الْإِيرَانِيِّينَ وَالْمُسْلِمِينَ، قَدْ نَظَرَ فِي الْغَالِبِ إِلَى "الْمَسْأَلَةِ" مِنْ وَجْهَةِ نَظَرٍ تَشَابَهَ نِظَامَ الْحُكْمِ الْإِيرَانِيِّ الْقَدِيمِ وَتَجْدِيدِهِ، وَلِهَذَا فَإِنَّ السَّمَاتِ الْمَتَمَازِيزَةَ لـ "السُّلْطَنَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ" قَدْ أُغْفِلَتْ، أَوْ أَنَّهَا ظَلَّتْ مَجْهُولَةً وَغَائِبَةً تَحْتَ الظَّلَالِ النَّاجِمَةِ عَنْ وَجْهَةِ النَظَرِ.

وَالْوَاقِعُ أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَمْثَالِ وَالْحُكْمِ الْإِيرَانِيَّةِ الْقَدِيمَةِ الْوَارِدَةِ فِي الْآدَابِ السِّيَاسِيَّةِ لِلْمَرَحَلَةِ الْوَسْطَى، قَدْ زَادَ أَيْضًا مِنْ مَسْتَوَى غَمُوضِ السُّلْطَنَةِ وَتَعْقِيدِهَا فِي هَذِهِ الْمَرَحَلَةِ، لَكِنْ بَعْضُ مَظَاهِرِ السُّلْطَنَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ مَتَمَازِيزَةٌ إِلَى حَدٍّ لَا يُمْكِنُ مَعَهُ أَنْ تُعَدَّ بِبَسَاطَةِ عَوْدَةٍ غَيْرِ مَتَوَقَّعَةٍ إِلَى إِيرَانَ الْقَدِيمَةِ وَاسْتِمْرَارِ الْمَلِكِيَّةِ الْإِيرَانِيَّةِ فِي الْعَصْرِ الْإِسْلَامِيِّ.

بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّ نَهْضَةَ الْمَرَحَلَةِ الْوَسْطَى الَّتِي بَدَأَتْ فِي بَخَارَى فِي الْعَصْرِ السَّامَانِيِّ، وَالَّتِي كَانَتْ "السُّلْطَنَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ" جِزَاءً مِنْهَا، لَهَا سِمَاتٌ خَاصَّةٌ، فَإِذَا عَدَدْنَاهَا وَلَادَةً جَدِيدَةً فَمِنْ الْمُمْكِنِ أَنْ تَحْرَفْنَا عَنِ الطَّرِيقِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الَّذِي بَاتَ مَعْرُوفًا فِي ظَاهِرَةِ "النَهْضَةِ الْإِيرَانِيَّةِ" كَانَ فِي الْوَاقِعِ نَوْعًا مِنَ الْإِحْيَاءِ الْإِسْلَامِيِّ - الْإِيرَانِيِّ، إِذْ ظَهَرَ فِي إِبَانِ الدَّوْلَةِ السَّامَانِيَّةِ، وَانْتَشَرَ فِي بَقِيَّةِ الْمَنَاطِقِ الْإِيرَانِيَّةِ. وَكَمَا يُوَكِّدُ رَيْتشارْدُ فَرَاي فَإِنَّ «الدَّورَ الْعَرَبِيَّ فِيهَا كَانَ أَكْثَرَ أَهْمِيَّةٍ مِنَ الدَّورِ الْإِيرَانِيِّ، كَمَا



أن المؤسسة العربية الخاصة كانت أكبر من الجانب الإيراني»<sup>(١)</sup>.

وظفَ السامانيون بناء الدولة الإسلامية وخلافة بغداد أكثر من اعتمادهم على بناء الملكية الإيرانية، لكنهم سعوا إلى تحرير الإسلام في الخلفية الضيقة للخلافة والقبائل العربية، وأظهروا أن الإسلام يمكن ألا يتقيّد بقريش والخلافة.

إن السامانيين، وتقليدًا لخلافة بغداد، طبّقوا في مناطق نفوذهم الأصول التي كانت تستخدم عن الخلافة، وبناء على ذلك فإن دولة السامانيين كانت مظهرًا تامًا للخلافة، باستثناء أن الأمير الساماني لم يكن من ذوي النسب القرشي، فجميع دواوين بخارى كانت تشبه دواوين الخلافة، وكما كان الخليفة في بغداد يملك غلمانًا من الترك قبضوا في النهاية على السلطة، فكَذلك اعتمد إسماعيل الساماني كثيرًا على الغلمان الترك أيضًا، وفي نهاية المطاف، وعلى منوال ساسة بغداد، تسببت المؤسسة العسكرية التركية بتدمير كل شيء.

وعلى الرغم من ذلك فإن ما جُربَ في بخارى عاصمة السامانيين كان مثاليًا يحتذى في بقية المراكز والولايات، وظهرت نماذج له خارج بلاط إمارة بخارى، وكانت دولة البويهيين أهمها<sup>(٢)</sup>.

إنَّ ما أوجده السامانيون والبويهيون في تاريخ العالم الإسلامي أسماء بعض الكُتَّاب بـ«الحجاب الحاجز الإيراني / [العرض الإيراني الفاصل]»؛ أي الحكومة التي قامت في الفترة الواقعة بين سيادة العرب حتى القرن الرابع، وسلطة الترك التي بدأت في القرن الخامس. فقد بسط البويهيون في الفضاء السياسي تلك النهضة التي بدأها السامانيون في الأدب الفارسي، وأصرُّوا على التجديد وتلفيق الفكر السياسي الإيراني مع الخلافة الإسلامية<sup>(٣)</sup>. وعلى الرغم من ذلك لم يعملوا على إسقاط الخلافة العباسية، ولم تلقَ مساعي البويهيين لكسب لقب «الشاهنشاه» قبولًا عامًا.

إنَّ تصوُّر عضد الدولة عن السلطنة الإيرانية حول تقاليد منح اللقب في قصر الخليفة (سنة ٣٦٧هـ) قد انهار، فعُضد الدولة أصرَّ أولًا على الدخول إلى بلاط

(١) - ريتشارد فراي، تاريخ إيران از اسلام تا سلاجقه، السابق، ج ٤، ص ١٢٨، وله أيضًا: بخار؛ دستاورد قرون

وسطى، السابق، ص ٩.

(٢) - نفسه، ص ٧٣-٧٦.

(٣) - كرم، احیای فرهنگي در عهد آل بويه، السابق، ص ٧٤.

الخليفة ممتطيًا جواده، وثانيًا، وفي أثناء تقبيل الأرض أمام الخليفة علّقت ستارة بينه وبين أنصاره كي لا يروه في تلك الصورة وتسقط هيئته.

أما الخليفة، فلم يوافق على أيّ من طلبات عضد الدولة، وهيّا الأمور على نحو تم فيه وضع حاجز عند قاعة الاستئذان، ومن ثمّ يضطر الأمير البويهّي إلى التّرجل عن حصانه ويمضي مشيًا على أقدامه نحو القاعة، وكذلك تبينّ أنه لم يكن ثمة وجود للستارة لحجبه عن رجاله.

وعلى الرغم من ذلك راعى عضد الدولة جميع المراسم المقرّرة وسجد أمام الخليفة، وحين اعترض أحد المرافقين قائلاً: وهل الخليفة إله حتى يسجد الإنسان أمامه؟! ردّ عليه: "ليس إلهاً بل ظلّ الله على الأرض". وتواصلت مراسم منح اللقب وتمّت وفق المسار المرسوم لها<sup>(١)</sup>.

ويروى أن الخليفة بعد تبادل التّحية وحوار قصير وفي أثناء مراسم منح اللقب المعروفة خاطبه قائلاً: إنني سعيد بأن أسلمك أعمال أمم المشرق والمغرب، باستثناء الأملاك الحكومية، وأموال قصرك، فاحكمها، وأسأل الله لك التوفيق<sup>(٢)</sup>.

هذه القاعدة التي تمّت أمام شهود من فرق متعدّدة، إذ تسلّم عضد الدولة اللباس والتاج والرايتين من يد الخليفة، هي مصداق بارز لـ "وزارة التفويض" في الفكر السنّي وسياسته، إذ إنها تحقّقت مع الأخذ بالحسبان الهيمنة العسكرية للبويهيين.

ومع الاهتمام بهيمنة البويهيين على بغداد، وضّح ابن الفراء "إمارة الاستيلاء" بالقول:

«وأما إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار، فهي أن يستولي الأمير بالقوّة على بلاد يقلّده الخليفة إمارتها، ويفوّض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منقّداً لأحكام الدين؛ ليخرج من الفساد إلى الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة، وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مخدولاً ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار

(١) - فراي، تاريخ إيران از اسلام تا سلاجقه، السابق، ص ٢٣٨.

(٢) - نفسه.

ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار؛ لوقوع الفرق بين شروط الممكنة والعجز»<sup>(١)</sup>.

إنَّ هذه الظاهرة، على الرغم من أنها حدثت لأول مرّة في دار الخلافة في بغداد، لكنها لم تكن الأولى، فمع مغادرة المأمون لخراسان (٢٠٢هـ) ضعفت سيطرة مؤسسة الخلافة وجاذبيتها، وانفتح المجال أمام قيام مؤسسة سياسية مستقلة على الأقل في مشرق إيران وما وراء النهر.

إنَّ الخليفة الذي كان نفسه عارفاً بأوضاع خراسان وما وراء النهر تقبّل أيضاً أنه لا يمكن إدارة بقية إيران من بغداد، وفي تفكيره بطريق للتعاون بين بغداد وخراسان، وحفظ ظاهر الخلافة، تعامل عملياً مع الطاهريين بأسلوب اتبعه بعد سنوات في منطقة أوسع مع البويهيين وعضد الدولة.

إنَّ المأمون، ومن أجل تهدئة خراسان، اضطر إلى إرسال أميره طاهر ذو اليمينين حاكماً إلى تلك الديار، لكن الأخير، وبمجرد وصوله إلى نيسابور، امتنع عن ذكر اسم الخليفة في خطبة صلاة الجمعة، وبذلك، ووفقاً لتقاليد ذلك العصر، يكون قد أعلن استقلاله، لكنّه توفي مباشرة (٢٠٧هـ)، وتسلم زمام الأمور ابنه طلحة.

إنَّ المأمون بعد استشارة مختصرة تنازل عن حكم الأراضي التي استولى عليها طلحة؛ ذلك الحاكم غير الشرعي، وتبعاً لذلك فإنه ضمن له "شرعية" أملاكه الحكومية. وهذا الموقف من الخليفة جعل طلحة في غاية الرضا، ولعل تنصيبه حاكماً من قبل الخليفة كان أمراً مهماً بالنسبة إليه وإلى أتباعه، ولا سيما من أهل العلم<sup>(٢)</sup>.

وفي المقابل، فإن الحفاظ على الاسم الظاهري للخلافة في شمال شرق إيران، أمر مهمٌّ أيضاً للخليفة. وعلى الرغم من تنفيذ هذا الحل، لم تُشاهد نظرياً تغييرات أساسية في الخلافة الإسلامية، وعملياً يكون الإيرانيون قد جرّبوا سلالة الحكم الإسلامية المستقلّة من غير العرب، وهذه التجربة بلغت الكمال مع العودة الخاصة إلى الآداب السياسية الإيرانية القديمة في سلالات حكم السامانيين والبويهيين، وإنه لمن المهم كثيراً أن هؤلاء الحكام الذين استولوا على السلطة السياسية عبر

(١) - الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، السابق، ص ٣٣، وابن الفراء، الأحكام السلطانية، السابق، ص ٣٧.

(٢) - إشبولر، تاريخ إيران در قرون نخستين اسلامي، ج ١، ص ١٠٠ - ١٠٢.

القوة العسكرية قد لُقِّبوا باسم "السلطان"<sup>(١)</sup>.

وفي المصطلح السياسي للمرحلة الوسطى يُطلق لقب "السلطان" على الشخص "الذي هيمن على المسلمين بالقوة وقدرة الجيش"<sup>(٢)</sup>، وتبعاً لذلك فليس له مقام خاص. وبغض النظر عن سلسلة الرتب السياسية والشرعية فإنه يدل على مُطلق أصحاب القوة.

إن لقب السلطان كان في الأصل خاصاً بالخلفاء المسلمين، لكنّه وبالتدريج، ومع فقدان هؤلاء لقوتهم وسيطرتهم، لم يبقَ من جلالهم سوى الاسم، وانتقل لقب "السلطان" أيضاً إلى "أمراء الاستيلاء" في هذا العصر، ممن كانوا أصحاب السلطة الحقيقية، وباتت سلالات الحكم المستقلة كالسامانيين والصفاريين والبويهيين يعدّون من سلالات السلاطين المسلمين.

والواقع أن لقب ومصداق "السلطان" لم يثبت على حال، ولم يتوقّف عند مستوى أمراء الاستيلاء، بل إنه ومع زوال الخلافة، وقيام سلالات حكم عسكرية ممن تعهّدوا بالزعامة العليا للدولة في المجتمع الإسلامي في ظل غياب الخليفة، ارتقى لقب "السلطان" أيضاً، وبات يُطلق على أرفع مقام عسكري - سياسي، وبسبب كثرة الاستخدام غلب اسمه وشاع، وتبعاً لذلك فإن "السلطنة الإسلامية" مع جميع عناوينها وألقابها وتشكيلاتها وضرورتها، أضحت بديلاً للخلافة الإسلامية، أو بمعنى أدقّ لـ "خلافة قریش"<sup>(٣)</sup>.

يقول روزبهان الخنجي مع الأخذ بالحسبان هذا التحول في مفهوم السلطان، والعلاقة بين السلطنة والإمامة في الفكر السنّي:

"وأما الطريق الرابع لأسباب انعقاد الملك والإمامة فهو السيطرة والقوة. وقد قال العلماء إذا توفّي الإمام وتسلّم شخص الإمامة بدون بيعة، وبدون أن يجعله أحد خليفة، لكنّه قهر الناس بالقوة والجند، فإمامته تنعقد بدون بيعة، سواء أكان قرشياً أم لا، أو عربياً أم عجمياً أم تركياً، وسواء أكان عاصياً ذلك المُستولي أم لا. ولأنه حلّ

(١) - ابن خلدون، العبر، ج ٣، ص ٦٢٧، وفراي، السابق، ٢٤٠.

(٢) - فضل الله بن روزبهان الخنجي، سلوك الملوك، تصحيح ومقدمه محمد علي موحد، خوارزمي، تهران، ١٣٦٢ ش، ص ٨٢.

(٣) - ابن خلدون، المقدمة، ج ١، الفصل ٢٨، ص ٣٨٧ فما بعد.

مكان الإمام بالقوة والهيمنة، فإنه يمكن أن يُطلق عليه لقب "السلطان"، و"الإمام والخليفة"، والله أعلم<sup>(١)</sup>.

فكما تشير الفقرة السابقة فإن مفهوم "السلطان" في الأدبيات السياسية في المرحلة الوسطى مرّ بتحوّلات مهمة، فهذا المفهوم، ومع ضعف العصبيّة الدينية في صدر الإسلام، بات يُطلق على مُطلق أصحاب القوة والسلطة العسكرية، وكان الخليفة هو المصداق البارز له حتى نهاية العصر العباسي الأول.

كان الخليفة جامعاً للشرعية والسلطة العسكرية، وكان يُقال نظرياً في الأقل إن السلطة العسكرية للخليفة تابعة لشرعيته. وإن شرعية الخليفة كانت مدينة لنسبه القرشي (مع بقية الشروط)، ولهذا السبب كان يكتسب القوة العسكرية والتنفيذية. كان أصحاب المذهب السنيّ يعدّون هكذا حكومة إمامة اختيارية ومشروعة، إذ كانت تتم عبر طريقتين؛ بيعة أهل الحل والعقد، والاستخلاف من جانب الحاكم السابق.

كان علماء المرحلة الوسطى يُسمّون هكذا إمامة وهكذا إمام بلقب خاص هو "الخليفة" و"الخليفة"، وفي المقابل فثمة نوع آخر من الحكومة كان قد ولد جديداً من داخل "إمارة الاستيلاء"، وكانوا يسمّونه "الإمامة الاستيلائية/ القهرية" أو "السلطنة". وكانوا يسمون مالك هذا المقام بخاصّة "السلطان"، وذلك لأن وجوده كان قهرياً، وكانت سلطنته قائمة على القوة والهيمنة.

استناداً إلى هذا التغيّر في الدولة الإسلامية، وقيام الإمامة والشرعية على السيطرة، يقول ابن جماعة:

"وأما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القهرية فهو قهر صاحب الشوكة، فإذا خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته، ولزمت طاعته... ليتنظم شمل المسلمين، وتجتمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً". ثم يقول: "وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماماً، لما قدمناه من مصلحة المسلمين، وجمع كلمتهم، ولذلك قال ابن عمر

(١) - الخنجي، سلوك الملوك، السابق، ص ٨٢.

في أيام الحرّة: نحن مع من غلب“<sup>(١)</sup>.

إن كلام ابن جماعة يتضمن مسائل مهمة عن تحوّل السلطة السياسية في المرحلة الوسطى؛ فالفكر الإسلامي، ومع السقوط في المأزق المزدوج للهرج والمرج والفوضى، من جهة، أو السلطة المهيمنة من جهة أخرى، وفي غياب طريق حلّ ثالث للخروج من هذا المأزق، فإنه مضطّر إلى تقبّل الحضور القهري للسلطان. وقد اختبر نظرياً وعملياً الطريق اللامنتهي للسلطة.

إن المجتمع الإسلامي، ومع الخوف من عواقب الإهمال في النظام السياسي، غاص في بوتقة قوّة السلطان، إذ إن الشوكة الناجمة عنها لا تزال أيضاً تقلّب وجدان “الإنسان المسلم” في داخلها، وبات شبحها المضطرب مانعاً لكل نوع من الخطط والتمهيد للخروج من دائرتها المغناطيسية، وفي القسم الثالث من هذا البحث سنورد تفصيل ذلك.

وهنا نشير إلى أن المجتمع الإسلامي لم يتوقف عن تقصّي حل لهذه المسألة، والبحث عن “بدائل” كالسلطنة الإيرانية القديمة، أو النموذج الأفلاطوني، ولا سيما الإمامة الشيعية، لكن أيّاً منها لم يستطع أن يكون علاجاً للسلطنة الموجودة فعلياً، إذ إنه كانت لأزمة قائمة في منحدر الظلم والقوّة.

وعلى العكس، فإن السلطنة الإيرانية استعملت قيماً بديلة أيضاً لتسويغ حضورها، ولا شكّ في أنها أعادت البناء المضاعف للسلطة.

تبعاً لذلك فإن المجتمع الإسلامي في المرحلة الوسطى أظهر بناءً خاصاً، فلم يكن أمامه من حلّ، سوى التسويغ النظري للسلطة والقوة التي كان مبتلياً بها عملياً.

إن السلطان، الحسن أو السيّئ، بلغ مكانة في فكر المرحلة الوسطى بحيث إن الدين في غيابه لم يكن يبدو صحيحاً، ولا الناس كانوا مستقيمين. وكان ابن عبد ربه (٢٤٦ - ٣٢٧هـ) يرى أن العمران والتمدن بحاجة إلى السلطان. وتبيّناً لفكره تجاه الإسلام يورد قولاً لكعب الأحبار هو: “مثل الإسلام والسلطان والناس مثل الفسطاط والعمود والأوتاد؛ فالفسطاط الإسلام، والعمود السلطان، والأوتاد

(١) - تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، محمد بن جماعة، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، ط١، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ناسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ص ٥٥ - ٥٦.

الناس. ولا يصلح بعضهم إلا ببعض“<sup>(١)</sup>.

إن السلطان والدين محتاجان إلى بعضهما كثيرًا، فلا يستقيم أحدهما من دون الآخر؛ فالسلطان في فكر المرحلة الوسطى يساوي الزمان، أو هو الزمان نفسه (السلطان هو الزمان)، فوجوده ملازم لحفظ الدين<sup>(٢)</sup>.

وعن هذا التلازم والتوأمة بين الدين والسلطنة يستند الماوردي إلى كلام مشهور منسوب إلى أردشير بابكان؛ مؤسس سلالة الحكم الساسانية، يقول:

”إن الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أسّ والملك حارس، ولا بُدّ للملك من أسّه، ولا بُدّ للأسّ من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أسّ له منهدم“<sup>(٣)</sup>.

مع هذا التحليل للعلاقة بين الدين والسلطنة إن حضور السلطنة (سواء أكان عادةً أو جائراً) يقع في مركز فكر المرحلة الوسطى، وكان العلماء المسلمون يعدّون ”المبدأ الملكي“ ”تقديرًا إلهيًا“ وليس حاجة بشرية<sup>(٤)</sup>، فلا غنى عنه من أجل تطبيق الشريعة واستمرارها في إطار سياق براهين وضع الشريعة الإلهية وأدلتها، لأن أصل السلطنة ووجودها أمر لا بدّ منه، ولو كان السلطان جائراً وطاغية فوجوده أفضل من فقدانه.

إن ابن الأزرق (ت ٨٩٦هـ) الذي كان يعيش في أواخر المرحلة الوسطى، له تحليل عميق في فكر السلطنة وماهية السلطنة الإسلامية، فهو يؤكد على أن «مصلحة نصب السلطان الوازع لا تعارضها المفساد اللازمة عن قهره وغلبة لأنها لما رجحت تلك المفساد كانت هي المعتبرة، قالوا: لأن ترك الخبر الكثير لجل الشر اليسير شر كثير، وما خص ضرره وعم نفعه فنعمة عامة، وعكسه بلاء عظيم»<sup>(٥)</sup>.

(١) - شهاب الدين ابن عبد ربه، العقد الفريد، كتاب اللؤلؤة في السلطان، في مجموعة: السلطنة في الفكر الإسلامي، ص ١٣١.

(٢) - ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار؛ كتاب السلطان، في مجموعة: السلطنة في الفكر الإسلامي، السابق، ص ٥٣.

(٣) - أبو الحسن الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، تحقيق رضوان السيد، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص ٢٠١-٢٠٢، وأبو علي مسكويه الرازي، تجارب الأمم، ج ١، ترجمة أبو القاسم إمامي، سروش، تهران، ١٣٦٩ش، ص ١١٦. وسيد جواد طباطبائي، خواجه نظام الملوك، السابق، ص ١٦٩.

(٤) - ميرزا أبو القاسم قمي، إرشاد نامه، تحقيق حسن قاضي طباطبائي، مجلة علوم انساني دانشگاه تبريز، ج ٢٠، شماره ٣، سال ١٣٤٨ش، ص ٣٨٠.

(٥) - أبو عبدالله بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملوك، ج ١، تحقيق محمد سامي النشار، دار الحرية، بغداد، ١٩٧٧، ص ٦٨.



إن العلماء في المرحلة الوسطى، ومن أجل تسويق السلطنة، يرون أن البحث النافع الخالص في هذا العالم أمر غير ممكن؛ فالمطر نفسه لا يخلو من الضرر، لكن ابن الأزرق، وعلى الرغم من أنه لا يقبل هكذا استدلال في الأمور التشريعية، يختار في النهاية السلطنة في ظل غياب إمكانية الخروج من مأزق وجهي السلطنة/ الفوضى، يقول:

«إن توهم الاستغناء عن السلطان باطل، أما في الدين فلا متناع حمل الناس على ما عرفوا منه طوعاً أو كرهاً دون نصبه، إن الله كَيَّرَ بالسلطان ما لا يَزَعُ بالقرآن، وأما في الدنيا فلا نَّ حامل الطبع والدين لا يكفي في إقامة مصالحها على الوجه الأفضل غالباً»<sup>(١)</sup>.

إن فكر المرحلة الوسطى مع هكذا تقييم لمكانة السلطان لا يعتقد أن إهماله توهم باطل فحسب، بل يرى أن وجود السلطان في الأرض أكبر حكمة إلهية، وأثنى نعمة لدى العباد.

وقد أكد ابن الوليد الطرطوشي (٤٥١ - ٥٣٠ هـ) في كتابه «سراج الملوك» على الطبيعة الشرسة والأنانية للبشر، ورأى أن وجود السلطان في الأرض ضروري كوجود الله من أجل تحقيق نظم العالم، ففي الباب السابع (في بيان الحكمة في كون السلطان في الأرض) يقول:

«اعلموا أرشدكم الله أن في وجود السلطان في الأرض حكمة لله تعالى عظيمة، ونعمة على العباد جزيلة، لأن الله سبحانه جبل الخلق على حب الانتصاف، وعدم الإنصاف، ومثلهم بلا سلطان مثل الحيتان في البحر يزدد الكبير الصغير، فمتى لم يكن لهم سلطان قاهر لم ينتظم لهم أمر، ولم يستقم لهم معاش، ولم يهنؤوا بالحياة، ولهذا قال بعض القدماء: لو رفع السلطان من الأرض، ما كان لله في أهل الأرض من حاجة.

ومن الحكم التي في إقامة السلطان أنه من حجج الله تعالى على وجوده سبحانه، ومن علاماته على توحده، لأنه كما لا يمكن استقامة أمور العالم واعتداله بغير مدبر منفرد بتدبيره، كذلك لا يتوهم وجوده وترتيبه، وما فيه من الحكمة، ودقائق الصنعة

(١) - نفسه، وقارنه مع: أبو الحسن العامري، الأعلام بمناب الإِسْلام، ترجمة أحمد شريعتي وحسين منوچهری، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۷ ش، ۱۵۸، ومحمود بن محمد الأصفهاني، دستور الوزارة، تصحيح رضا أنزايي نژاد، أمير كبير، تهران، ۱۳۶۴، ص ۳۱-۳۲، و ۱۴۰.

بغير خالق خلقه، وعالم أتقنه، وحكيم دبّره.

وكما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد، لا يستقيم إلهان للعالم، والعالم بأسره في سلطان الله تعالى، كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض، ولهذا قال عليّ بن أبي طالب (عليه السلام): أمران جليلان لا يصلح أحدهما إلا بالتفرد، ولا يصلح الآخر إلا بالمشاركة، وهما الملك والرأي، فكما لا يستقيم الملك بالشركة لا يستقيم الرأي بالانفراد به.

ومثال السلطان القاهر لرعيّته، والرّعية بلا سلطان، مثال بيت فيه سراج منير، وحوله فئام من الخلق يعالجون صنائعهم، فبينما هم كذلك طفئ السّراج، فقبضوا أيديهم للوقت، وتعطل جميع ما كانوا فيه، فتحرّك الحيوان الشّرير، وخشخش إلهام الخسيس، ودبّت العقرب من مكمنها، وفسقت الفأرة من جحرها، وخرجت الحيّة من معدنها، وجاء اللّصّ بحيلته، وهاج البرغوث مع حقارته، فتعطلت المنافع، واستطارت فيهم المضارّ. كذلك السلطان إذا كان قاهرًا لرعيّته، كانت المنفعة به عامة، و كانت الدماء في أهلها محقونة، والحرم في خدورهن مصونة، والأسواق عامرة، والمرافق حاصلة، والأموال محروسة والحيوان الفاضل ظاهرًا، والحيوان الشرير من أهل الفسوق والدّعارة خاملاً.

وإذا اختل أمر السلطان دخل الفساد على الجميع، ولو جعل ظلم الناس حولًا في كفة، ثم جعل فساد الرعية و ظلمهم وهرجهم في ساعة واحدة إذا اختل أمر السلطان في كفة، كان هرج ساعة أعظم وأرجح من ظلم السلطان حولًا، وكيف لا؟ وفي زوال السلطان، أو ضعف شوكته سوق أهل الشّرّ، ومكسب الأجناد، ونفاق أهل العيارة والسّوقة، واللصوص والمناهبة. وقال الفضيل: جور ستين سنة خير من هرج ساعة.

ولا يتمنّى زوال السلطان إلا جاهل مغرور، أو فاسق يتمنى كلّ محذور، فحقيق على كلّ رعية أن ترغب إلى الله تعالى في إصلاح السلطان، وأن تبذل له نصحتها، وتخصه بصالح دعائها، فإنّ في صلاحه صلاح العباد والبلاد، وفي فساده فساد العباد والبلاد.

وكان العلماء يقولون: إذا استقامت لكم أمور السلطان، فأكثروا حمد الله تعالى وشكره، وإن جاءكم منه ما تكرهون، وجّهوه إلى ما تستوجبونه بذنوبكم، وتستحقونه بأثامكم، وأقيموا عذر السُّلطان لانتشار الأمور عليه، وكثرة ما يكابده

من ضبط جوانب المملكة، واستتلاف الأعداء، وإرضاء الأولياء، وقلة النَّاصح، وكثرة المدلس والطامع»<sup>(١)</sup>.

وعلى أية حال فإن الفكر في المرحلة الوسطى كان يستشعر في اللاوعي الخاص به عدم الأمان المتأني من شبح الهرج والمرج المُرعب. ومع فقدان كل نوع من البدائل فإن طريق الحل المتاح في رؤيته الخاصة كان يراه منحصرًا في حضور السلطان، وكان مصممًا على حفظه في كل شروطه. والواقع أنه دفع ثمنًا غاليًا.

إن أبا الحسن الأمدي (٦٣١-٥٥١هـ)، الذي كان من أصحاب «طريقة المتأخرين» في علم الكلام، وكان عالمًا منهجيًا ومتعمقًا في مزج الفلسفة بالكلام، كان له تقييم عميق لأوضاع السلطة في المرحلة الوسطى، ويمكن فهمه بجرأة على أنه يمثل وجهة النظر النهائية لعلماء هذه المرحلة في ضرورة السلطان، ووفقًا له فإن «اتفاق الناس على ما لأجله نصب الإمام وإن كان ذلك جائزًا في العقل لكنه بالنظر لما لا تقبله العادة الجارية والسنة المطردة فممتنع بدليل ما ذكرناه من أوقات الفترات وموت الملوك والسلاطين وغير ذلك مما ذكرناه، ولهذا نرى العربان والخارجين عن حكم السلطان كالذئاب الشاردة والأسود الكاسرة لا يبقى بعضهم على بعض، ولا يحافظون في الغالب على سنة ولا فرض، ولم تك دواعيهم إلى صلاح أمورهم وتشوفهم إلى العمل بموجب دينهم بمغنى عن السلطان؛ إذ السيف والسنان قد يفعل ما لا يفعله البرهان»<sup>(٢)</sup>.

كما أن ابن جماعة، وعلى خطأ الأمدي والطرطوشي، يرى أن السلطان «ظُلَّ الله في الأرض»، فوجوده أمر ضروري ولا غنى عنه، وأن الناس في كل حال لا ينبغي لهم التخلي عن طاعته، يقول:

«يجب على السلطان أن ينزل نفسه من الله تعالى بمنزلة ولاته ونوابه، لأنه في ملك الله الذي أقامه فيه يتصرف، وبشريعته التي بها يعمل، فكما أن من أطاعه من نوابه ونصحه في مملكته، استحق شكره واستمراره، وأن من خالف ما حدده له وأوجبه استحق عزله وغضبه، فكذلك حال السلطان مع الله تعالى في رعاياه، إن

(١) - محمد بن وليد الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق جعفر البياتي، لندن، ١٩٩٠، ص ١٥٦-١٥٧، وأيضًا: السلطنة في الفكر السياسي الإسلامي، ص ٢٩١-٢٩٢.

(٢) - سيف الدين أبو الحسن الأمدي، غاية المرام في معرفة الكلام، القاهرة، ١٩٧١، ص ٣٧٤، وابن الأزرقي، السابق، ص ٦٩.

أطاعه فيهم أو عصاه»<sup>(١)</sup>.

هذا التحليل لعلاقة السلطان بالناس ليس خاصًا بابن جماعة بل كان فكرًا شائعًا في المرحلة الوسطى، إذ يطال جميع المذاهب الإسلامية، من جملة ذلك الفكر الشيعي حتى زمن المرحلة الدستورية.

وبعيد جدًا أن يكون علماء الشيعة في المرحلة الصفوية والقاجارية قد تعرّفوا على المؤلفات السياسية كالأمدي والطرطوشي وابن جماعة، أما أفكار هؤلاء عن السلطان والسلطنة فمتشابهة كثيرًا مع أسلافهم السنيّة. وهذا التشابه يدل على أنه على الرغم من التفاوت في الأسس الكلامية والفقهية بين السنيّة والشيعة، فإن لهما رؤية واحدة في تحليل السلطنة. على سبيل المثال إن ميرزا أبا القاسم القمي (ت ١٢٣١هـ)؛ المجتهد المشهور في العصر القاجاري، أورد في كتابه إرشاد نامه (رسالة الإرشاد) تفسيرًا متشابهًا لرؤية ابن جماعة والطرطوشي حول عدّ السلطان ظلّ الله في الأرض، يقول: إنه لا يمكن من خلال سلوكه التعرّف على وجود الإله المنان والخالق الديان.

كما أن ميرزا أبا القاسم القمي يشبّه النظام الساساني بنظام الله في الوجود؛ فالسلطان ظلّ الله، إذ إنه يمكن من خلال ظل كل شيء الإحاطة بذلك الشيء، ولأن ظل كل شيء شبيه بصاحب الظلّ فإن الملك مشابه لحضرة الله سبحانه، ومشابه له في الصفات النفسانية والمحامد الروحانية... كي يستطيع التفاخر بعظمة الظل الإلهي وجلاله<sup>(٢)</sup>.

كما أن ميرزا القمي أيضًا، كابن جماعة، يقسم السلطان إلى نوعين؛ عادل وجائر، فهو، وعبر بيان خاص شبيه بمكاتيب الغزالي، في خطابه إلى السلاطين السلاجقة يشير إلى أن الملك والحكم قسمان: الأول على سبيل الاستحقاق، والثاني على سبيل الامتحان. ويرى ميرزا أن الله قد اختار البعض بسبب الاستحقاق وقابلية رتبة الملك، وجمع فيهم درجات الدنيا والآخرة. والبعض الآخر، وبسبب سوء السريرة وخبث النية تركهم إلى أنفسهم، ومن أجل إتمام الحجة امتحنهم، ومن ثمّ

(١) - ابن جماعة، تحرير الأحكام، السابق، ص ٧١.

(٢) - ميرزا أبو القاسم، إرشاد نامه، السابق، ص ٣٧١ و ٣٧٣.

سَيُستدرَجون<sup>(١)</sup>.

ويؤكد القمّي على أن ظلم السلطان العباد أيضًا هو من أجل الامتحان، ولا ينبغي لأولئك الخروج على طاعته وجحود نعمه<sup>(٢)</sup>.

إن الأفكار السياسية في المرحلة الوسطى، سواء أكانت سنيّة أو شيعة، ومع الأخذ بالحسبان ضرورة أصل السلطنة وتقسيم السلطان إلى عادل وجائر، اقتنعت عمليًا بالحضور القهري للسلطان الجائر، وكما سيرد في القسم الآتي فإن عددًا كبيرًا من رسائل السياسة والوعظ والحكمة قد احتشدت لإرشاد هكذا السلطان.

إن «السلطان العادل» لدى السنة والشيعة كان فكرة مثالية، إذ إنه من حيث بناء السلطة في المرحلة الوسطى إشكالية كان بالإمكان أن تتحقق، فالشيعة كانوا يفسرون مفهوم السلطان العادل بمعنى الولاية بالأصالة للإمام المعصوم، أو الولاية بالنيابة للمجتهدين، ولم تتحقق في إيران منذ المرحلة الوسطى حتى قيام الثورة الإسلامية.

كما أن أهل السنة أيضًا، غَضُّوا نظرهم طيلة سنوات عن شروط العلم والعدالة وقرشية النسب، لانعقاد الإمامة.

تبعًا لذلك فإن مفهوم السلطنة والسلطان في المرحلة الوسطى وما بعدها، كانت تُطلق على نحو خاص على السلطان الجائر والمهيمن بالقوة، وأما السلطان العادل فقد أُشير إليه بلقب «الإمام» في فكر الشيعة و«ال خليفة» في فكر أهل السنة، وميّزوه عن الملك والسلطان.

إن الفكر في المرحلة الوسطى، كما يرى ابن الأزرق، يعدُّ انقلاب الخلافة إلى الملك والسلطنة أمرًا طبيعيًا، إذ حدث بحسب طبيعة الوجود.

كان ابن الأزرق يرى أن في شروط المرحلة الوسطى حاجة إلى السلطان في أرفع مراتب الاعتبار، لأنه في أيام خلافة المدينة، ومن حيث عمق الاعتقادات، كان لكل إنسان في وجدانه وازع وراذع ديني، لكن في هذه الأيام إذ ضعفت الروادع الدينية كثيرًا، أو أنها طُويت تمامًا من وجدان المسلمين، تبدو الحاجة إلى أبهة السلطان، وتزداد يومًا إثر يوم.

(١) - نفسه، ص ٣٨٠.

(٢) - نفسه، ص ٣٧٧، و ٣٨١.

وبالنسبة إلى ضرورة السلطان، فإن علماء أهل السنة، قد خففوا على نحو تدريجي من شروط الإمامة والخلافة.

إن ابن الأزرق الذي كان يعيش في نهاية العصر الذهبي للحضارة الإسلامية أشار إلى شروط الإمامة بالقول:

«إن الكافي الآن من شروط الإمامة بعد الذكورية والحرية والبلوغ والعقل أربعة النجدة؛ لثلاث يضعف عن إقامة الحدود واقتحام الحروب، والكفاية لثلاث يخفى عليه وجوه الرأي والسياسة، وسلامة الأعضاء والحواس عما يؤثر في الرأي والعمل كالعمى والصمم والهرس وفقد اليدين والرجلين والأنثيين، والقدرة على تنفيذ أوامره وأحكامه فلا يكون عاجزاً عن ذلك»<sup>(١)</sup>.

يضيف ابن الأزرق، واستناداً إلى رأي الغزالي، أنه في حال تعدد شرط العلم والاجتهاد في السلطان، فإن اعتبار هذا الشرط يسقط أيضاً، ويتم الاكتفاء بالعودة إلى العلماء في موضع اللزوم، يقول الغزالي:

«فإن قال قائل: اتفق رأي العلماء على أن الإمامة لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع، ولا يمكنكم دعوى وجود هذه الشريطة، ولو ادعيتم أن ذلك لا يشترط كان انسلاً عن وفاق العلماء قاطبة، فما رأيكم في هذه الصفة؟ قلنا: لو ذهب ذاهب إلى أن بلوغ درجة الاجتهاد لا يشترط في الإمامة لم يكن في كلامه إلا الإغراب عن العلماء الماضين، وإلا فليس فيه ما يخالف مقتضى الدليل وسياق النظر، فإن الشروط التي تدعى للإمامة شرعاً لا بد من دليل يدل عليها، والدليل إما نص من صاحب الشرع، وإما النظر في المصلحة التي طلبت الإمامة لها، ولم يرد النص من شرائط الإمامة في شيء إلا في النسب، إذ قال إن الأئمة من قريش، فأما ما عداه فإنما أخذ من الضرورة والحاجة الماسة في مقصود الإمامة إليها، فهذا كما شرطنا العقل والحرية وسلامة الحواس والهداية والنجدة والورع فإن هذه الأمور لو قدر عدمها لم ينتظم أمر الإمامة بحال من الأحوال، وليست رتبة الاجتهاد مما لا بد منه في الإمامة ضرورة بل الورع الداعي إلى مراجعة أهل العلم فيه كاف، فإذا كان المقصود ترتيب الإمامة على وفق الشرع فأى فرق بين أن يعرف حكم الشرع بنظره أو يعرفه باتباع أفضل أهل زمانه، وإذا جاز للمجتهد أن يعول على قول واحد ويروي

(١) - أبو عبدالله بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، السابق، ص ٧١ - ٧٢.

له حديثاً فيحكم به إماماً كان أو قاضياً فما المانع من أن يحكم بما يتفق عليه العلماء في كل واقعة وإن اختلف»<sup>(١)</sup>.

ويلخص ابن الأزرقي المسألة إذ يقول:

«وحاصله أن عدالة السلطان من مكملات أوصافه واحتلال المحافظة عليها بحكمة نصبه يسقط اعتبارها كما في العلم أيضاً شأن كل تكملة هي كذلك مع ما هي مكملة له على ما تقرر في الأصول العلمية، قلت: وإجراء ذلك أيضاً على قاعدة قول محمد بن الحسن ما ضاق شيء إلا اتسع»<sup>(٢)</sup>.

مع الأخذ بالحسبان الفقرة السالفة، فلأن أصل وجود السلطان يؤدّي إلى حفظ الدين وصور النفس، فإن جميع شروط الإمامة، أشمل من العلم والعدالة وقرشية النسب، وكذلك وحدة الإمام والسلطان، هي كلّها أوصاف مكملة، حيث إنه في حال التعذر تكون قابلة للإهمال.

تبعاً لذلك فإن الفكر في المرحلة الوسطى، علاوة على النواقص سالفة الذكر، حذف شرط القرشية بسبب زوال عصبية قريش. ومع الأخذ بالحسبان تشتت مراكز العصبية في المجتمع الإسلامي، فإن كل قسم من العالم الإسلامي سلّم لأصحاب العصبية المهيمنين في تلك المنطقة التي حصلوا عليها بالقوة والشدة.

إن الفكر في المرحلة الوسطى، وعبر الاستدلالات السابقة، سلّم على نحو دائم بتجزئة الدولة الإسلامية، وظهور سلطنات متعددة، وتبعاً لهذه القاعدة إن الأمر الشرعي لا يستطيع أن يخالف الأمر الوجودي في تعدد العصبيات، فإنه حكم على شرعية سلطنة غير قريش وتعددها في المجتمع الإسلامي<sup>(٣)</sup>.

بعبارة أخرى إن العلماء في المرحلة الوسطى أقاموا جوازهم الشرعي للسلطنة المهيمنة وتعددها على أساس «الضرورة»، إذ إنها منبعثة من العادات والقوانين الوجودية للسلطنة في المجتمعات الإسلامية.

(١) - أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية؛ المستظهري، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٦١، ص ١٩١-١٩٣.

(٢) - ابن الأزرقي، السابق، ص ٧٤.

(٣) - السابق، ص ٧٥-٧٦.



إن أفكار المرحلة الوسطى تقبّلت قول ابن عرفة (٧١٦-٨٠٣هـ) هذا كلياً، يقول: «فلو بعد موضع الإمام حتّى لا ينفذ حكمه في بعض الأقطار البعيدة جازاً نصب غيره في ذلك القطر»<sup>(١)</sup>.

ومعنى هذا الكلام ببساطة أن كل شخص، وبمقدار قوته وقدرته الخاصة، يستطيع أن يستولي على جزء من بلاد المسلمين ويهيمن عليه، وسلطته بناء على الضرورة، وبسبب فقدان العصبية الشاملة، تكون جائزة ومشروعة.

إن تداول هذا المنطق واستمراره يؤدي إلى أن كل محقق في تاريخ الإسلام يواجهها فجأة، ويعصّ أصابعه دهشةً من شدة حيرته، فالحضارة الإسلامية، ومع العبور من عصرها الذهبي إذ كانت دولة مستعجلة، وهناك حيث وقعت في منطق «السلطنة القهرية»، اضطرت إلى التجزئة إلى قوميات و فرق وعصبيات صغيرة وقصيرة المدى. وقد وقعت في هاوية الانحطاط بحيث إنه لم يبق من أيامها المشرقة سوى الذكر على الألسنة.

إن ابن الأزرق، واقتفاءً بابن خلدون، يرى أن «الخلافة والملك في الدولة الإسلامية مقامات ثلاثة؛ المقام الأول عند وجود الخلافة بدون الملك، وذلك حين البراءة منه والتنكب على طريقه في أول الأمر استغناء عنه بوزاع الدين لما كانوا عليه من إثارة الحق أولاً وغضاظة البداوة المعينة عليه ثانياً.

المقام الثاني بعد اختلاطها وامتزاج الدولة بهما، وذلك عند تدرج البداوة إلى نهايتها تجيء طبيعة الملك لمقتضى العصبية وحصول التغلب ثم انفراده بالمجد مع تحري مذاهب الدين والجري على نهج الحق إذا التغير لم يظهر إلا الوازع الديني فقط تعيين تغيير. قال ابن خلدون: كما كان الأمر لعهد معاوية رضي الله عنه ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده. قلت يشهد له حديث الخلافة بعدي ثلاثون ثم يكون ملكاً»<sup>(٢)</sup>.

على أية حال، أما وقد تبينّت إلى حدّ ما السمات العامة لـ «السلطنة الإسلامية»، فلعلّه يمكن بحث ماهيته عن قرب. ويبدو أن للسلطنة الإسلامية ثلاثة خصائص أساسية، تشكّل أركانها، وتميزها من بقية أنظمة السلطة، ولا سيما الملكية المثالية

(١) - السابق، ص ٧٧.

(٢) - نفسه، ص ٩٥-٩٦. وابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣٨٧-٤٠٠.

في الفكر الإيراني القديم.

إن السلطنة الإسلامية تقوم أولاً على القوة والسيطرة، وثانياً إن الدين سند الشريعة وملجؤها، وثالثاً، وإلى حد كبير تأسست على الأفكار القدرية.

في السطور الآتية، سنبحث الثلاثة السابقة على نحو مجمل، وهذه الإشارات، ولكونها مهمة في هذا البحث، إذ إنها مع طرح الموانع الملحوظة والكامنة في بناء السلطنة الإسلامية، تساعدنا في فهم المعرفة السياسية للمرحلى الوسطى، الذي سيكون موضوع القسم الآتي.

ويبدو أن المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى بمثابة مرآة انتزعت الصور والألوان الملحوظة في نظرياتها من البناء وعلاقات السلطة التي تناولناها في هذا القسم، ولا سيما من السلطنة الإسلامية، وأودعتها في وعاء الذهن.

## ١ - القوة والتغلب

كما مرَّ معنا فإنَّ السلطنة الإسلامية قامت في الأصل على أساس "التغلب"، والذي عبَّر عنه أحياناً بالقوة العسكرية "الجند" أيضاً. إن بلوغ السلطنة كان ملازماً للغلبة، والتغلب أيضاً، وعلى نحو طبيعي، كان يتكئ على العصبية والقوة العسكرية المنبعثة منها، ولهذا كان يُقال إن السلطنة بناء يُشكِّل أساسه الغلبة والقوة العسكريَّة، وإنه لا وجود لسلطان من دون جند وسيف. يقول ابن الأزرَق:

"إن الملك والدولة العامة إنما تحصل بالعصبية والشوكة وقد يعبر عنها بالجند حيث يقوم مقامها وذلك لأن حصول الملك أولاً متوقف على التغلب عليه بقهر من ينافس فيه لشرف منصبه واشتماله على الملاذ البدنية والنفسانية... والملك... لمن غلب، والتغلب من حيث هو كذلك متوقف على العصبية لما فيها من النعرة الحاملة على التعاضد والتناحر لا محالة لأن شأن كل أمر لا يتم حمل الناس عليه إلا بالسيف والسنان لما في طباعهم من استعصاء وصعوبة الانقياد..."<sup>(١)</sup>.

إن مؤلف دستور الوزارة، وعبر الإشارة إلى عدد من الأشعار العربية التي ينسبها إلى بهرام جور عن ملازمة السلطنة والتغلب، يقول:

(١) - ابن الأزرَق، السابق، ص ١١٢ - ١١٣، و ١٩٦.

أَخَذْتُ سَرِيرَ الْمُلِكِ بِالْقَهْرِ مِنْكُمْ عَلَى رَغْمِ أَنْفٍ مِنْ مَسُوسٍ وَسَائِسٍ  
يُصِيبُ عِقَابِي مَعْشَرًا فَيُضِيرُهُمْ وَيُنْعِشُ قَوْمًا آخَرِينَ نُوَالِي<sup>(١)</sup>

وعلى الرغم من وجود شكوك حول نسبة هذه الأبيات العربية إلى بهرام جور والأفكار الإيرانية القديمة، تعكس بجلاء ذهنية المسلمين في المرحلة الوسطى عن السلطنة المتغلّبة.

إن التغلب وكما أشرنا سابقاً كان يُعد أحد طرق تحقيق الإمامة، ولا سيما في الفكر السنّي، وكان علماء المرحلة الوسطى يتقبلونها في الغالب.

إن الشوكة والغلبة مهمة من هذه الناحية، فعلى الرغم من الأضرار الجديرة بالاهتمام، كانت تؤدي إلى حفظ بيضة الإسلام وتطبيق الشريعة والنظم والهدوء في المجتمع الإسلامي.

إن ابن الفراء، وفي إشارة إلى رواية عن عبدوس بن مالك العطار يوصي بالقول: "ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برّاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين". أو "ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً، برّاً كان أو فاجراً"<sup>(٢)</sup>.

إن فكر المرحلة الوسطى كان يفترض وجود السلطة من أجل بقاء المجتمع، ولأنه عملياً لم يكن ثمة حل بديل سوى السلطة فقد تمّ الرضا بسلطان فاجر، لكنه ذو شوكة، أو واقعياً تمّ الخضوع له. لقد كان يسعى إلى الفصل بين صلاحياته ومسؤولياته الشخصية عن الأداء العام والسياسي للسلطان.

بعبارة أخرى إن السلطان في فكر المرحلة الوسطى كان يمتلك وجهين أو هيتين متميزتين؛ الأول وجه أو هيئة فردية، إذ إنه كبقية أفراد المجتمع كان يلتزم بالأحكام المذهبية والواجبات الشخصية.

إن السلطان من هذا الجانب كان كبقية البشر، مكلفاً برعاية الواجبات والمستحبات والمباحات والمكروهات والمحرمات الشرعية، وتبعاً للالتزام أو عدم الالتزام

(١) - محمود بن محمد الأصفهاني، دستور الوزارة، السابق، ص ٩٣، و ٢٠٦.

(٢) - أبي يعلى محمد بن الفراء، الأحكام السلطانية، السابق، ص ٢٠، و ٢٣.

بالأحكام الشرعية فقد كان يُعدُّ مُحسناً بَرًّا أو فاجرًا.

وأما الوجه أو الهيئة الثانية للسلطان فهو الشيء نفسه الذي يمكن تسميته بـ "الهيئة السلطانية"، فإنه وعبر الاتكاء على القوة القاهرة كان يفرض النظم والأمن العام، ويُساعد في تطبيق أحكام الشريعة.

إن السلطان وتبعًا للهيئة الثانية، كان يُعرَّف بظلّ الله في الأرض، إذ إن إطاعة أو أمره كانت واجبًا. لقد كان يُتصوَّر أن الشخصية الثنائية للسلطان تؤدي إلى الازدواجية وتفكيك مسؤولياته إلى حوزتين؛ شخصية وسلطوية، إذ إنه أحيانًا أو في أكثر الحالات تكون متعارضة.

إن فكر المرحلة الوسطى جرَّب هذا التعارض على نحو واضح؛ فالسلاطين أصحاب الشوكة لم يعنوا غالبًا بالالتزام بأحكامهم الدينية - الخصوصية، ومن جهة أخرى فإن قوتهم وشوكتهم كانت ضرورية وحتمية في تدبير النظام والمصالح العامة الكامنة في تطبيق الشريعة.

وسبيل الحل الذي عُرض من أجل الخروج من هذا التعارض هو أن العلماء المسلمين قبلوا الحضور القهري للسلطان الفاجر، تبعًا للضرورة ونفعه العام. وبالنسبة إلى المصالح وأعماله الشخصية، فلأنه من باب الإضرار بالنفس والعصيان أمام التكاليف الفردية الإلهية، فقد أوكلوا الحكم إلى يوم القيامة.

خصص ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ)؛ الفقيه الحنبلي المشهور، الفصل الثالث من كتابه السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية<sup>(١)</sup> لتحليل المسألة السالفة، وأسباب ترجيح السلطان الفاجر، واستند إلى عمل الصحابة والسيرة النبوية في وجهة نظر المشرب الفقهي لأهل السنة؛ فوفقًا لابن تيمية إن اجتماع السلطة والأهلية الشخصية بين الناس أمر نادر جدًّا، وقليل الحدوث، ولهذا فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء الراشدين كانوا مضطرين دائمًا إلى تسليم الأمور الحساسة، كالإمارة السياسية والعسكرية إلى أفراد فاجرين.

تبعًا لذلك ففي أبعاد "الولاية" يجب التفكير في الصلاحية والكفاءة المتناسبة مع الحال، وغضُّ النظر عن الصلاحيات الشخصية، كأن يكون ثقة أو فاجرًا أو فاسقًا.

(١) - تقي الدين ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار المعرفة، بيروت، ١٩٦٩، ص ١٦ - ٢٢.

ومن خلال نقله قول للخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب يقول فيه: "اللهم أشكو إليك جَلَدَ الفاجر وعجز الثقة"، يورد ابن تيمية وجهة نظره حول قلة اجتماع القوة والأمانة في الناس، إذ يقول:

فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة قُدِّمَ أنفعهما لتلك الولاية وأقلهما ضرراً فيها، فيقدَّم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع – وإن كان فيه فجور – على الرجل الضعيف العاجز، وإن كان أميناً؛ كما سئل الإمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قوي فاجر، والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يغزى؟ فقال: أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين. فيغزى مع القوي الفاجر. وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر». وروي «بأقوام لا خلاق لهم». وإن لم يكن فاجراً، كان أولى بإمارة الحرب ممن هو أصلح منه في الدين إذا لم يسد مسده»<sup>(١)</sup>.

إن الفقرة السالفة تميز بوضوح الهيئة الخاصة للسلطان من العامة، ومن حيث أهمية القوة في الحياة الجمعية للمسلمين فإنها تغضُّ النظر عن المعايير الخاصة والأخلاقية على الرغم من أضرارها القهرية.

إن أفكار المرحلة الوسطى توضِّح هذا الحكم بالاستناد إلى قاعدة "لزوم تقديم الأكفاء؛ ضرورة تقدم الشخص ذي الكفاءة" في الإمارة والولاية، وتبعاً لذلك فإنه في أثناء تعارض أوصاف الحاكم في المجتمع الإسلامي تتقدم "الكفاءة السياسية" على الصلاحية الفردية، لأنه في فكر المرحلة الوسطى تبدو المصلحة العامة غير منسجمة في الغالب مع العدالة الخاصة للسلطان. ومع تعذُّر اجتماع هذين الأمرين فإن المصلحة العامة تتقدم على اللياقة الشخصية.

وكما أشرنا في السطور السابقة فإن علماء المرحلة الوسطى كانوا يرون خيراً كثيراً في قوة السلطان، وكانوا يرون أنه من غير المعقول نفي الخير الكثير بسبب ضرر قليل، ولهذا فإن ابن الفراء بإشارته إلى رواية يؤكد أنه: "...إن كان جرحاً في عدالته وهو الفسق؛ فإنه لا يمنع من استدامة الإمامة، سواء كان متعلقاً بأفعال الجوارح، وهو ارتكاب المحظورات، وإقدامه على المنكرات اتباعاً لشهوته، أو كان متعلقاً

(١) - نفسه، ص ١٦.

بالاعتقاد، وهو المتأول لشبهة تعرض يذهب فيها إلى خلاف الحق. وهذا ظاهر كلامه في رواية المروزي في الأمير يشرب المسكر ويغل، يغزي معه<sup>(١)</sup>.

كما أن ابن جماعة أيضًا، وضمن التأكيد على مقارنة القاضي والسلطان، يورد قاعدة كَلِيَّةٍ إذ يقول: "إذا طرأ على الإمام أو السُّلطان ما يوجب فسقه، فالأصحُّ أنه لا ينعزل عن الإمامة بذلك، لما فيه من اضطراب الأحوال، بخلاف القاضي إذا طرأ عليه الفسق، فالأصحُّ أنه ينعزل"<sup>(٢)</sup>.

إن الفكر في المرحلة الوسطى كان يرى بذكاء أن التفكيك بين الهيئة الخاصة والعامّة للسلطان، ليس حلًّا نهائيًّا لحفظ النظام القائم على السلطة (إذ إن العلماء في هذه المرحلة لا يعرفون بديلًا لذلك).

ولا شك في أن الأخلاق الخاصة والصفات الشخصية غير اللائقة للسلطان قد أثّرت في هيئته السياسية، والتقليل من "هيبة السلطان" يسبّب طمع الرعية والطغيان في المجتمع وانعدام النظام. تبعًا لذلك فإن التقاليد السياسية في المرحلة الوسطى فكّرت في تدابير أخرى، ومن خلال الإصرار على ضرورة الهيئة وحفظ النواميس السلطانية، أوصت بضرورة الاحتجاب والفصل بين السلطان والرعايا، كي يتم من خلال ذلك اجتناب تأثير سُكر السلطان وهزلياته وعربدته في الأمور السياسية، فقد أشار الجاحظ في رسالة التاج في أخلاق الملوك إلى أن الساسانيين كان لديهم منصب باسم "حَرَمَ باش" مهمته ضبط الأوقات الخاصة والوظائف السياسية للسلطان، وكان يوصي به أيضًا حكام المرحلة الوسطى.

والواقع أنه قد أحدث منصب في الدولة الإسلامية باسم "الحُجَّاب والحاجب" منذ عهد عبد الملك بن مروان، لكن وظيفة الحاجب كانت تشبه كثيرًا وظيفة مدير المكتب في أيامنا، أما المنصب المقترح للجاحظ فعنوانه "صاحب الستارة"، ووظيفته تشخيص حالات الجد والهزل والصحو والسكر... في السلطان، وتنظيم المراجعات السياسية وفقًا لتلك الحالات<sup>(٣)</sup>.

علاوة على التدابير السابقة ثمة خطوات أخرى كانت تجري لحفظ هيبة السلطان.

(١) - ابن الفراء، الأحكام السلطانية، السابق، ص ٢٠.

(٢) - ابن جماعة، تحرير الأحكام، السابق، ص ٣٢٩.

(٣) - الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، السابق، صص ٣٦-٣٧.

كان السلاطين في المرحلة الوسطى يبالغون كثيرًا في حفظ هيبتهم ومقامهم، وكما يورد ابن الطقطقي فقد "كان الملوك يبالغون في إقامة الهيئة والناموس، حتى بارتباط الأسود والفيلة والنمور، وبضرب البوقات الكبار كبوق النفير، والدباب والقصع، ورفع السّناجق وخفق الألوية على رؤوسهم. كل ذلك لإثبات الهيئة في صدور الرعية، ولإقامة ناموس المملكة. كان عضد الدولة إذا جلس على سريره أحضرت الأسود والفيلة والنمور في السلاسل، وجعلت في حواشي مجلسه، تهويلاً بذلك على الناس، وترويعاً لهم"<sup>(١)</sup>.

## ٢- حفظ الشريعة

إن حفظ الإسلام وتطبيق الشريعة هو ثاني الخصائص المهمة للسلطنة الإسلامية. وإن الفكر في المرحلة الوسطى كان يرى الدين والسلطنة مرتبطين معاً إلى درجة أنه لا يمكن لأحدهما الاستمرار من دون الآخر.

والواقع أن التوءمة بين الدين والمُلك ليست من السمات الخاصة بالإسلام في المرحلة الوسطى فحسب، فكما يبدو من رسالة تَنْسَر وبقية مؤلفات ابن المقفع فهي فكرة قديمة<sup>(٢)</sup>، لكن على الرغم من التشابه الصوري يبدو أن الحكم السابق يمتلك معنى مختلفاً في الخطاب الإسلامي.

إن الدين قبل الإسلام كان يُطلق على مجموعة من المعاني، وكان المؤلفون في المرحلة الوسطى يلخصونه في ثلاثة معانٍ هي: الجزاء والطاعة والعادات والتقاليد.

إن "الدين" وفق هذه المعاني وخصوصاً الطاعة التي تتحول إلى عادة مع مرور الأيام، كان شائعاً في الأدبيات السياسية الإيرانية قبل الإسلام، وكان لها وظائف مهمة في حفظ النظام السياسي واستمراره. ومن جملة وظائف الدين وفق المعنى السابق سالف الذكر يمكن الإشارة إلى ملاحظتين أساسيتين كانتا قد لفتتا اهتمام العلماء المسلمين:

الأولى: هي التأسيس القائم على الوحدة والانسجام الثقافي - الاجتماعي، والثانية: هي عرض مقياس لتقييم السلوك السياسي للمجتمع والدولة.

(١) - ابن الطقطقي، تاريخ الفخري، ص ٢٧-٢٨.

(٢) - عبدالله بن المقفع، الأدب الصغير والأدب الكبير، بيروت، ص ١٩٦٠، باب السلطان. ونامنه تنسربه گشنسب، ترجمه ابن إسفنديار، تصحيح مجتبى مينوي، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٥٤ ش، ص ٥٣.



إن الدين بهذا المعنى كان يؤدّي دوراً مهماً في المصالح العامة، ويتسبب في اتفاق الكلمة وقطع المنازعة، ووضع المقررات وحذف الاختلافات أو حلّها، وتوزيع الأدوار وحفظ أمانات الناس، ولهذا فقد نُقل عن أردشير بابكان في عهده إلى ملوك فارس القول: "إن الدّين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلّا بصاحبه لأنّ الدّين أس والملك حارس، ولا بُدّ للملك من أسه، ولا بُدّ للأس من حارسه لأنّ ما لا حارس له ضائع، وما لا أس له منهدم"<sup>(١)</sup>.

إن الماوردي واستناداً إلى تعريف يعدّ الدين عرفاً اجتماعياً متبعاً أو مسلطاً، يرى أن أهم خصائص الدين هو خضوع المجتمع لقواعده، وكان يرى أنه لا يمكن تصوّر أي مجتمع من دون دين، ووفقاً له فإن الدين بمعنى العرف العام والشامل ضروريّ للمجتمع والسياسة، وتبعاً لذلك فلكل مجتمع عرف خاص يضبط نظامه السياسي، ولا يوجد مجتمع بلا دين، لكن الأديان تنقسم إلى الحق والباطل؛ و"الكفر تدنّي بباطل، والإيمان تدنّي بحقّ، وكلاهما دين مُعتقد وإن صحَّ أحدهما وبطل الآخر"<sup>(٢)</sup>. إن الماوردي بهذا التحليل يبدأ بمساع مزدوجة، حيث كان أمراً مهماً للفكر في المرحلة الوسطى؛ فهو من جهة أولى، ومع الأخذ بالحسبان فهم الإيرانيين لـ«الدين»، ينقل تجربة تلازم الدين والملك عند الإيرانيين إلى الفكر والحياة السياسية في المرحلة الوسطى، فمنذ الأزل جرّبوا الاستقلال عن الخلافة. وثانياً، ومن جهة أخرى، ومع التفكيك بين ديني الحق والباطل، تم التأكيد على أحقية الشريعة الإسلامية، ووضعها بمثابة الدين الوحيد المشروع، وأساس الحياة السياسية ومقياسها، إذ إن السلاطين، بهدف الحفاظ على سلطتهم، كانوا مضطرين إلى الحفاظ عليها. وسوف ترد تفاصيل هذا البحث في القسم الثالث من هذه الرسالة، إذ سيختص بالمعرفة السياسية للمسلمين، وهناك سنبحث النتائج السياسية للمساعي السالفة في التمييز بين الدين والشرع، والنزاع بين أنصار الدين العقلي والنقلي، إذ إنه تم في داخل مربع مركّب من البراهمة والمعتزلة والإمامية والأشاعرة.

وهنا نكتفي بالإشارة إلى أن الماوردي بالابتعاد عن الدين بمعنى العرف العام، والتأكيد على دين الشارع القائم على الوحي والنبوة، يعدّ الإسلام أساس السلطنة،

(١) - أبو الحسن الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، مقدمة رضوان السيد، ص ٢١-٢٦.

(٢) - نفسه، ص ٢٨.

فالإهمال في حفظه سيفسد حتمًا المؤسسة السلطانية أيضًا، يقول:

”وكيف يرجو من تظاهر بإهمال الدين استقامة ملك وصلاح حال وقد صار أعوان دولته أصدادها وسائر رعيته أعداءها مع قبح أثره وشدة ضرره، وبذلك قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (إنكم ستحرصون على الإمارة ثم تكون حسرة وندامة يوم القيامة فنعمت المرضعة وبئست الفاطمة)، وقد قيل الملك خليفة الله في بلاده ولن يستقيم أمر خلافته مع مخالفته، فالسعيد من وقى الدين بملكه، ولم يوق الملك بدينه، وأحى السنة بعدله، ولم يمتها بجوره، وحرس الرعية بتدبيره، ولم يضعها بتدميره، ليكون لقواعد ملكه موطدًا، ولأساس دولته مشيدًا، ولأمر الله في بلاده ممتثلًا، فلن يعجز الله استقامة الدين عن سياسة الملك وتدبير الرعايا“<sup>(١)</sup>.

كما أن الماوردي في موضع آخر أيضًا يقدم وصية أخرى إلى وزرائه، يقول:

”واعلم أيها الوزير أنك مباشرٌ لتدبير مُلك له أَسُّ، هو الدين المشروع، ونظامٌ هو الحق المتبوع، وقد قيل: مُنازع الحق مخصوم. فاجعل الدين قائدك، والحق رائدك، يَدُلُّ لك كل صعب، ويتسهَّل عليك كل خطب، لأن للدين أنصارًا، وللحق أعوانًا، إن قعدت عنهم أجسادهم لم تقعد عنك قلوبهم، وحسبك أن تكون القلوب معك“<sup>(٢)</sup>.

وعلى أية حال فإن فكر المرحلة الوسطى، كان في كل حال مقبولًا، فحفظ الشريعة وتطبيقها من ضرورات السلطنة، ”وكلما اختل الدين اضطربت المملكة وقوي المفسدون، وأضحى ملكهم بلا عظمة وضعيفًا، وشاعت البدعة...“<sup>(٣)</sup>.

لفضل الله بن روزبهان الخنجي (ت: ٩٢٧هـ) -الذي يُعد من السنّة المتأخرين- تلخيص مهم للفكر السياسي في المرحلة الوسطى في هذا الباب، ولعلّ الإشارة إليه أمر مفيد، ففي كتابه سلوك الملوك، ومواصلة لخط أسلافه، يرى أنه إذا نُصِّبَ شخص إمامًا، أو نالها بالقوة التي تُعَدُّ من عوامل انعقاد الإمامة، فإنّه يستولي على بلاد الإسلام، ويقال له السلطان وفق عرف الفقهاء، وتكون أولى وظائفه وواجباته حفظ الدين<sup>(٤)</sup>.

(١) - نفسه، ص ٢٠٢.

(٢) - الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، السابق، ص ١٢٢.

(٣) - خواجه نظام الملك، سير الملوك أو سياست نامه، السابق، ص ٨٠ (ترجمة يوسف بكار).

(٤) - الخنجي، سلوك الملوك، ص ٨٧-٨٨.

وقد بين الخنجي كلامه الذي يلخص جميع فكر المرحلة الوسطى، إذ يقول:

«في هذا الباب المراد من حفظ الشريعة هو اهتمام الحاكم والملك، واعلم أن قوانينه مرعية ومحفوظة بين الأمة، وفي أصوله وفروعه لا يتتابه أي خلل، كما يمكن بواسطة تلك المحافظة القول للملك إنه عادل، لأنه قد حفظ النواميس الإلهية، ودقق في رعاية أحكامها. وهذه المحافظة والرعاية واجبة على الملك، وإذا تركها يصبح عاصياً وأثماً.

وبيان هذا الكلام هو أن الإنسان مدنيّ بالطبع، أي إنه في تعيُّشه محتاج إلى أبناء النوع المتعاون والمتشارك. ولأن قوة الشهوة والغضب تقود إلى الجور والاختلاف، فلا بدّ من وجود عادل يرفع الجور. والعادل هو الشخص الذي يجد المناسبة والمساواة بين الأشياء غير المناسبة، والعادل يحققه شخص عارف بالطبيعة الوسط، ومحددٌ وسط للشريعة الإلهية، فهو واضع لعلم الشريعة.

وفي إجراء أحكام الشرع وحفظ قوانينه الكلية، حيث يؤدي إلى بقاء النوع، تستدعي الحاجة شخصاً ممتازاً بالتأييد الإلهي، وموصوفاً بالتدبير والشوكة والقهر، كي تطيعه النفوس، ويحافظ على قوانين الشرع، وهذا الشخص يكون ملكاً... وإن لم يحفظ الملك الشريعة فسوف يتأتى خلل إلى نظام نوع الإنسان، وذلك الخلل ليس بواسطته، إذ إن الشريعة الإلهية لا تفي بحفظ النوع، بل عبر الملك الذي لم يحفظ الشريعة... إذن فليس ثمة أمرٌ أهمُّ للملك من حفظ الشريعة»<sup>(١)</sup>.

لقد عرضنا الفقرة السابقة على الرغم من طولها لأنها تؤكد العلاقة بين السلطة وحفظ الشريعة في المرحلة الوسطى.

إن عبارات الخنجي تورد ملاحظات مهمة عن خصائص السلطنة الإسلامية:

الأولى، وكما يذكر هو، إن الشرع الإسلامي هو واضع العدالة وهو معيارها، كما أن تطبيق الشريعة أضحي موجباً للعدالة ومشروعية السلطان، وإطاعة أوامره أمر واجب على المؤمنين.

وثانياً: إن عدم معرفة السلطان بأحكام الشرع وقواعده والتزامه بحفظ الشريعة يجعله بحاجة إلى العلماء، ويضع "رابطة السلطان والعلماء" عنصراً لا يمكن

(١) - نفسه، ص ٩١-٩٣.

تجاوزه في السلطنة الإسلامية، في مركز الفكر السياسي في المرحلة الوسطى.

تبعاً لذلك فإنه يضع الفكر الإسلامي في هكذا موضع معرفي، بحيث اضطرَّ على الدوام، حتى ظهور الحركة الدستورية، إلى التأكيد على ارتباط الشريعة والسلطنة، وقد عدَّ رابطة السلطان والعلماء شرطاً ضرورياً في المجتمع الإسلامي، والخوف الدائم من تصوّر الانفصال بين هذين الاثنين.

إن الفكر الإسلامي يذكر هذين الركنين بوصفهما ضرورة للتعاون بين السيف والقلم، وقد وصف ميرزا القمي مكانة العلماء والسلطان بعنوانهما عنصريين مكملين لبعضهما، يقول:

إن خاتمة الكلام أن الحق تعالى، وكما وضع الملوك للحفاظ على عالم الرجال، وحراستهم من شر المفسدين، فالعلماء وغير العلماء محتاجون إليهم، وضع العلماء للحفاظ على دين الناس وإصلاح دنياهم في رفع الاختلافات والمفاسد، والإجحاف والتعدي وتجاوز طريق الحق الذي يؤدي إلى هلاك الدنيا والآخرة. وفي سلوك هذا المسلك والعثور على الطريقة الحق فإن الملك وغير الملك محتاج إليهم<sup>(١)</sup>.

كما أن الشيخ فضل الله النوري أيضاً، واقتداء بتقاليد المرحلة الوسطى، وقَفَ في موضع معارضة الحركة الدستورية، وأكد على أن هذين يكمل أحدهما الآخر ويتممه، ويرى أن بناء النظام الإسلامي لهذين أمر ثابت، ومن دونهما ستتعلل الأحكام الإسلامية. يقول:

«في الواقع إن السلطنة هي القوة التنفيذية للأحكام...، وإذا أردت أن تبسط العدالة فينبغي لك تقوية هاتين الفرقتين، أي جملة الأحكام وأولي الشوكة من أهل الإسلام، وهذا هو طريق تحصيل العدالة الصحيحة والنافعة»<sup>(٢)</sup>.

وعلى أية حال فإن السلطة الإسلامية تقوم على أساس الشريعة وإجراء الأحكام الإسلامية، وإن زعماء المجتمع الإسلامي حتى هجوم المغول، ومع توقُّف قليل

(١) - ميرزا قمي، ارشاد نامه، ص ٣٨٢.

(٢) - محسن كديور، نظريه های دولت در فقه، شيعه، السابق، ص ٧٤، نقلاً عن: شيخ فضل الله نوري، رسائل، اعلاميه ها، مکتوبات وروزنامه شيخ شهيد فضل الله نوري، به کوشش محمد ترکمان، تهران، ١٣٦٢، ج ١، ص ١٥٥.

حتى الحركة الدستورية، لم يكن لديهم قوانين وموازين سوى الشريعة الإسلامية. ومن أجل اجتناب النتائج الدينية والسياسية للبدعة كانوا يجتنبون المداخلة في وضع القوانين مطلقاً.

في عصر السلاجقة الذين أسسوا أقوى سلطنة إسلامية، أكدت الأحكام والأوامر الإسلامية على نحو أصولي على القضاء وحل الأمور، والفصل فيها على أساس "نصوص القرآن والافتداء بآثار أئمة السلف"، وكان يُنبّه على أنه "في المشكلات والمعضلات الشرعية يجب استشارة كبار الأئمة والعلماء، كي يتم صون العمل والقول في حقائق الشريعة ودقائقها من الزيغ والضلال، والحراسة من اعتراض كلا العالمين وتبعاتهما".

وفي حكم آخر يوصي بأن "الأفعال التي تليق بالدين يحملونها على قضية الشريعة، فسلوك الملك والدولة قائم ومنتظم على أساس الدين والشريعة"<sup>(١)</sup>.

### ٣- القدرة

إنَّ القدرة هي ثالث سمة أساسية للسلطنة في العصر الإسلامي، فالعلماء في المرحلة الوسطى، كانوا يعدُّون السلطنة تقديرًا إلهيًا، وتحققها خارج عن تدبير البشر، وناجم عن المشيئة والإرادة الإلهية.

يبدأ خواجه نظام الملك الفصل الأول من كتابه سياست نامه بهذه العبارات:

«اعلم وتيقَّن أنَّ الله سبحانه وتعالى اختار من بني آدم طائفتين هما الأنبياء عليهم الصَّلَاة والسَّلَام ليسيئوا للعباد على عبادته الدليل، ويوضحوا لهم إلى معرفته السبيل، واختار الملوك لحفظ العباد من اعتداء بعضهم على بعض، وملكهم أزمة الإبرام والنقض، فربط بهم مصالح خلقه في معاشهم بحكمته، وأحلَّهم أشرف محلٍّ بقدرته، كما يسمع في الأخبار السلطان ظلُّ الله في أرضه. فينبغي أن يُعلم أن مَنْ أعطاه الله درجة الملوك وجعله ظلَّه في الأرض فإنَّه يجب على الخلق محبته، ويلزمهم متابعتة وطاعته، ولا يجوز لهم معصيته ومنازعتة. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرُّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فينبغي لكلِّ مَنْ آتاه الله الدين أن يحب الملوك والسلاطين، وأن يعطيهم فيما يأمرهم، ويعلم أن الله تعالى

(١) - آئين كشور داری ایرانیان، مجموعه سخنرانی ها، انتشارات وزارت فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۵۳، ص ۲۹۸.

يعطي السلطنة والمملكة وأنه يؤتي ملكه من يشاء كما قال في محكم تنزيهه: ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(١)</sup>.

ويضيف خواجه نظام الملك:

”يَتَخَيَّرُ اللَّهُ تَعَالَى فِي كُلِّ عَصْرٍ وَزَمَانٍ وَاحِدًا مِنْ بَيْنِ خَلْقِهِ فَيُضْفِي عَلَيْهِ فَضَائِلَ الْمُلْكِ وَيَزِينُهُ بِهَا وَيَكُلِّإِلَيْهِ مَصَالِحَ الْبِلَادِ وَرَاحَةَ الْعِبَادِ وَيُوصِدُ بِهِ أَبْوَابَ الْفَسَادِ وَالْاضْطِرَابِ وَالْفِتْنَةِ وَيُبْثِّثُ هَيْبَتَهُ وَوَقَارَهُ فِي أَعْيُنِ الْوَرَى وَأَفْنَدَتِهِمْ لِيَقْضِيَ النَّاسُ أَيَامَهُمْ فِي ظِلِّ عَدْلِهِ، وَيَعِيشُوا آمَنِينَ مَتَمِنِينَ دَوَامَ مُلْكِهِ، فَإِذَا مَا بَدَأَ وَالْعِيَاذُ بِاللَّهِ مِنَ الْعِبَادِ عَصِيَانٍ وَاسْتِخْفَافٍ بِالشَّرِيعَةِ أَوْ تَقْصِيرٍ فِي طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَاتِّبَاعٍ أَوْامِرِهِ وَأَرَادَ أَنْ يِعَاقِبَهُمْ وَيَجَازِيَهُمْ بِأَعْمَالِهِمْ لَا أَرَانَا اللَّهَ مِثْلَ هَذِهِ الْأَيَّامِ وَجَنِبْنَا هَذَا الْإِدْبَارَ فَإِنَّهُ تَعَالَى يَصُبُّ عَلَيْهِمْ جَامَ غَضَبِهِ وَخَذْلَانَهُ بِأَنْ يَحْرِمَهُمْ مِنْ مُلْكٍ صَالِحٍ يَخْتِطِفُهُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَتَشَبُّ الْفِتْنِ، وَتَشْرَعَ السُّيُوفُ، وَتَهْرَقُ الدِّمَاءُ، وَيَفْعَلُ الْأَقْوِيَاءُ مَا يَشَاؤُونَ إِلَى أَنْ يَهْلِكَ الْمَجْرُمُونَ وَالْعَاصُونَ جَمِيعًا فِي أَتُونِ تِلْكَ الْفِتَنِ وَنَزِيفِ الدِّمِّ وَيَخْلُو الْعَالَمُ مِنْهُمْ وَيَصْفَوُ، وَلَا مَنَاصَ مِنْ أَنْ يَهْلِكَ وَالْحَالُ هَذِهِ عَدَدٌ مِنَ الْأَبْرِيَاءِ بِجَرِيرَةِ الْمَذْنِبِينَ، فَحِينَ تَشْتَعِلُ النَّارُ فِي الْمَقْصَبَةِ فَإِنَّهَا تَلْتَهُمُ الْيَابِسَ كُلَّهُ وَقِسْمًا كَثِيرًا مِنَ الْأَخْضَرِ أَيْضًا بِالمَجَاوِرَةِ، وَمَنْ ثُمَّ فَإِنَّ اللَّهَ بِقُدْرَتِهِ الرَّبَّانِيَةِ يَخْتَصُّ أَحَدَ عِبَادِهِ بِالسَّعَادَةِ وَالْمُلْكِ، وَيَمْنَحُهُ مَا هُوَ أَهْلُهُ مِنْ ثَرَوَةٍ وَنِعْمَةٍ، وَيَهْبِيهِ عَقْلًا وَعِلْمًا وَحِكْمَةً يَرْعَى بِهَا مَنْ هُمْ فِي إِمْرَتِهِ، وَيَسِيرُهُمْ كُلُّ بِمَا يَسْتَحِقُّ ثُمَّ يَضَعُ كُلًّا مِنْهُمْ فِي الْمَحَلِّ وَالْمَكَانِ وَالْعَمَلِ الَّذِي يَلِيقُ بِهِ وَيُصْلِحُ لَهُ، أَمَّا الْوُزَرَاءُ وَالْأَكْفَاءُ مِنَ الرِّجَالِ فَيَخْتَارُهُمْ مِنْ وَسْطِ الرَّعِيَةِ، وَيَحْلُهُمُ الدَّرَجَاتِ وَالْمَنَازِلَ الرَّفِيعَةَ، وَيَعْتَمِدُ عَلَيْهِمْ فِي الْمَهَامِ الدِّينِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ لِيَجْنِبَ الرَّعِيَةَ الَّتِي سَلَكْتَ سَبِيلَ الطَّاعَةِ وَانْصَرَفَتْ إِلَى شُؤْنِهَا وَأَعْمَالِهَا الْخَاصَّةِ الْمُتَاعِبِ وَالْأَلَامِ لِيَقْضُوا حَيَاتَهُمْ فِي رَاحَةٍ وَطَمَآنِينَةٍ فِي ظِلِّ عَدْلِهِ، وَإِذَا مَا ظَهَرَ مِنْ أَحَدِ الْوُزَرَاءِ وَالْعَمَالِ تَقْصِيرٌ وَتَطَاوُلٌ فَارْتَدَعَ بَعْدَ تَأْدِيبِهِ وَنَصَحِهِ وَمَجَازَاتِهِ، وَسَدَرَ عَنْ غِيهِ، وَصَحَا مِنْ غَفْوَتِهِ فَلَا بَأْسَ فِي الْإِبْقَاءِ عَلَيْهِ وَأَلَا تَجِبُ تَنْحِيَتُهُ وَاسْتِبْدَالُهُ بِآخَرٍ لَاقٍ، وَإِذَا لَمْ يَقْدِرْ فَرِيقٌ مِنَ الرَّعِيَةِ النُّعْمَةِ وَالْأَمْنِ وَالرَّاحَةِ وَالِاسْتِقْرَارِ حَقَّ قَدْرَهَا فَسَوَّلَتْ لَهُمْ نُفُوسُهُمُ بِالْخِيَانَةِ وَالتَّمَرُّدِ، وَتَجَاوَزُوا حُدُودَهُمْ

(١) - خواجه نظام الملك، سير الملوك، ص ١١ (ترجمة بكار).

وأقدارهم فتنبغي مؤاخذتهم وتقريعهم بقدر ذنوبهم ومجازاتهم ومعاقبتهم بقدر جرمهم ثم العفو عنهم ورض الطَّرف عمَّا حدث<sup>(١)</sup>.

إن خواجه نظام رشيد الدين فضل الله، الوزير القوي لدى غازان خان، أجاب على رسالة كيقباد السلجوقي قائلاً:

”إن تاج الدولة وقباء الحشمة يليق برأس ذلك الشخص، ويزين الذي يريده الحق سبحانه وتعالى“، ويضيف:

”إن الرئاسة ليست بالكياسة، والسعادة ليست بالجلادة، لأنه إذا كانت السعادة تحصل بالجلادة، والرئاسة تعطى بالكياسة، فإن كل قوي يصبح وزيراً للمملكة، وكل خبير يصبح صاحب ديوان“. ومن ثم ينقل خواجه الشعر الآتي:

أيها الساعي وراء الحظّ ، لا الحظُّ ولا الدولة بالمعرفة

أذهب، فالملك والمال والعزُّ والجاه، لا يتأتَّى بغير التأييد الإلهي<sup>(٢)</sup>.

إن فكرة القدريّة حول السلطنة هي فكرة شائعة في تفكير المرحلة الوسطى، وكانت موجودة أيضاً لدى الشيعة بمقدار رواجها بين السنة.

إن العلامة المجلسي؛ العالم الكبير في العصر الصفوي (ت ١١١١ هـ) كان يرى أن ”الله تعالى قد منح لكل فرد في هذه الدنيا مُلْكًا... وطلبوا منه الشكر على تلك النعمة؛ فقد أكرمهم بنعمة، وفي مقابل ذلك طلبوا منه نعمة الشكر عليها. وشكروا كل نعمة يؤدي إلى زيادة تلك النعمة ووفورها“.

ويضيف العلامة المجلسي: ”فإذا شكر الملوك على سلطتهم وهيمتهم، ورعوا الأحوال والحقوق فإن مُلكهم يبقى راسخاً، وإلا فإنه سيزول بسرعة“<sup>(٣)</sup>.

لكن في هذا الأمر يبدو أن الميرزا القميّ يقدّم في كتابه إرشاد نامه أكمل توصيف للفكر القدري في السلطنة، يقول:

---

(١) - السابق، ص ١٢.

(٢) - آيين كشور داری ایرانیان، نفسه، ص ٣٠٠، نقلاً عن: مكاتيب رشیدی، ص ٢١٠.

(٣) - محسن كديور، السابق، السابق، ص ٦٢-٦٣، نقلاً عن العلامة محمد باقر المجلسي، عين الحياة، الإسلامية، تهران، ١٣٤١، ص ٤٩١-٤٩٢.



”يجب النظر بعين الاعتبار، فالخالق خلق عالم أفراد بني نوع آدم قاطبة من ذكر وأنثى... بدون تمييز، ومن ثم تَوَجَّح واحدًا بتاج الملك، ووضعه على وجه الأرض خليفة له، وجعله مالكا رقاب العباد، ووضعه على عرش الملك (آتيناه ملكًا عظيمًا) ”النساء/ ٥٣“، وأما الآخر فقَيَّدَ عنقه بحبل الذل والخنوع، وجعله عبدًا لسائر العبيد، وقال في شأنه (عبدًا مملوكًا لا يقدر على شيء) ”النحل/ ٨٥“، فلا ينبغي لهذا مع هذه المهانة الخروج عن الطاعة وإطلاق اللسان بالنكران والكفران، ولا ذلك يليق به مقام الكفر بالنعمة، والتعدي على الأسرى تحت يده، وظلمهم“<sup>(١)</sup>.

في الفكرة التي يصورها صاحب إرشاد نامه ”أصل رتبة المُلْك بالتقدير الإلهي“<sup>(٢)</sup>، لكن هذا المُلْك تبعًا للنيَّة وعمل الملوك قسمان: الأول على سبيل الاستحقاق، والثاني على سبيل الملك، والله ”اختار البعض على سبيل الاستحقاق وقابلية رؤية الملك، وجمع فيهم درجات الدنيا والآخرة، والآخر، وبسبب سوء النيَّة وخبث السريرة تركه لنفسه، وامتحنه لإتمام حجَّته، ومن ثم سيكون مُستدرجًا“<sup>(٣)</sup>.

والواقع أن الفكر لدى أهل السنة قد خطا خطوة أبعد، ومع الأخذ بالعلم القدرية في السلطنة، والمقدمات التي سترد في القسم اللاحق، فإنهم وصفوا السلاطين على نحو متلازم مع الأنبياء، يقول الغزالي:

”اعلم وتيقَّن أن الله سبحانه وتعالى اختار من بني آدم طائفتين وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ليبينوا للعباد على عبادته الدليل، ويوضحوا لهم إلى معرفته السبيل، واختار الملوك لحفظ العباد من اعتداء بعضهم على بعض، وملكهم أزمة الإبرام والنقض، فربط بهم مصالح خلقه في معاشهم بحكمته، وأحلَّهم أشرف محل بقدرته، كما يسمع في الأخبار السلطان ظلُّ الله في أرضه“<sup>(٤)</sup>.

وفي الإشارة إلى العبارة المشهورة (السلطان ظلُّ الله في الأرض) يقول الغزالي:

”فينبغي أن يُعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك وجعله ظله في الأرض فإنه يجب على الخلق محبته، ويلزمهم متابعتة وطاعته، ولا يجوز لهم معصيته ومنازعتة. قال الله تعالى: (يا أيُّها الذين آمنوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرُّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)

(١) - ميرزا أبو القاسم القمي، إرشاد نامه، السابق، ص ٣٧٧.

(٢) - نفسه، ص ٣٨٠.

(٣) - نفسه.

(٤) - أبو حامد الغزالي، نصيحة الملوك، السابق، ص ٨١.

فينبغي لكل من آتاه الله الدين أن يحب الملوك والسلاطين، وأن يعطيهم فيما يأمرُون، ويعلم أن الله تعالى يعطي السلطنة والمملكة، وأنه يؤتي ملكه من يشاء كما قال في محكم تنزيهه: (تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ). آل عمران / ٢٦<sup>(١)</sup>.

إن الفكر في المرحلة الوسطى، وكما يشير كلام الغزالي، توصّل إلى نتائج مهمة حول علم الكونيات والنظام السياسي، إذ إنه ألقى بظلاله على جميع فروع المعرفة السياسية، وأدى إلى ظهور تفسير خاص عن الديانة، فعنصر القوة هو وجهها الغالب. إن البناء السياسي للمجتمع الإسلامي يقوم أصولاً على أساسٍ مكوّنٍ من ثلاثة أقسام، حيث إن الخلق (الرعيّة)، والدين (النبوّة)، والقدرة (السلطة) تشكّل أضلاعه الثلاثة.

من جملة المستلزمات القطعية لهذا التقسيم عدُّ البشر رعيّةً مكتفين باللاوعي، وقطيعاً عاجزاً، ومن دون السلطة السياسية والسلطان العالم، وقدّر السلطة، لن يكونوا قادرين على الإفادة من الدين في تنظيم حياتهم السياسية.

إن السلطة السياسية التي تتجلى في السلطان رابط ضروري بين الدين والرعية، ومن دون حضوره فإن ارتباط هذين الاثنين لن يستمر لحظة. تبعاً لذلك، وخلافاً للشريعة والنبوة فإن الحاجة إلى السلطة هي حاجة يومية كونها تستلزم بقاء النوع البشري<sup>(٢)</sup>.

إن مقام السلطنة في المرحلة الوسطى مقام أرفع من أفراد المجتمع العاديين، ولهذا فهو يقع في مكانة ما بين الله العالم القاهر، والرعية العاجزة. وهو ظلُّ هبة الله في الأرض، وهو على الرغم من الشوائب البشرية له ماهية تتفاوت عن جنس البشر؛ والعلاقة بين السلطان والرعية كالعلاقة بين الراعي والقطيع، وعلى الرغم من التفاضل في حدّ تفاوت النوع فإن مصيرهما قد اشتبك معاً.

إن الماوردي، وعبر الإشارة إلى التقليد اليوناني في تقسيم الموجودات على أساس النوع والجنس المنطقي، يجعل الإنسان "نوع الأنواع" وأرفع من سائر الحيوانات، ومن ثم يتحدث عن الفوارق بين الملوك وبقية طبقات البشر، يقول:

(١) - نفسه، ص ٨٢.

(٢) - الخنجي، نظام الملوك، ص ٩٢.

”ثم فضل الله جل ذكره الملوك على طبقات البشر، تفضيل البشر على سائر أنواع الخلق وأجناسه، لجهات كثيرة، ودلائل موجودة، وشواهد في العقل والسمع جميعاً حاضرة معلومة“<sup>(١)</sup>.

على أية حال إن هذا الفهم ثلاثي الأقسام لبناء السلطة وروابطها في المرحلة الوسطى، والذي كان قد شاع بالتزامن مع ”عصر التدوين“، وظهور العلم أو العلوم سياسية الإسلامية، يشكّل اللاوعي السياسي للمسلمين، ويخلق الرؤى والحدود الخاصة على فهمهم وتفسيرهم للنصوص الدينية. ولا جرم في أن قسماً مهماً من النصوص الإسلامية قد أُغفل في الظلال الناجمة عن زاوية نظر كانت قد خلقت.

إن البناء ثلاثي الأبعاد للسلطة الذي استقر في وعاء ذهن المسلمين وفهمهم في المرحلة الوسطى، انعكس في الجانب العملي والنظري لهذه المرحلة، وأساساً يختلف عن بناء قسمي السلطة في صدر الإسلام وروابطهما.

إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وعلاوة على وصاياه في باب الإمامة، ترك عملياً شيئين: «أمة قويّة»، مع «وحي وسنة»، إذ تجعل الأمة قادرة، ومن دون النبي تبقى ثابتة أيضاً.

إن من جملة مستلزمات هذا الفهم لبناء طرفي السلطة وروابطها تصوّر الأمة بمثابة أفراد عاقلين ومُستغنين، إذ كانوا قادرين بالقوة على فهم الدين وتفسيره في إطار الحياة السياسية للأمة، ولكن وكما سيأتي في القسم التالي إن العلم السياسي للمسلمين لم يظهر وينمو على أساس هذا التصوّر من السلطة. والتقدير كان على أساس أن المجتمع الإسلامي يأسس ويدون المعرفة السياسية فقط في حال أنه قد جرّب منذ الأزل في لا وعيه البناء ثلاثي الأقسام لروابط السلطة، واستأنس بها.

إن السلطة في المرحلة الوسطى لم تكن قائمة أبداً على التفسير العقلانية والذاتية للمؤمنين، وبناء على ذلك على المسؤوليات الناجمة عن الفهم السياسي للمجتمع لنصوص الدين.

إن الإرادة أو رغبة السلطان ستُنجز، لكن ليس من حيث المطابقة مع الشريعة فحسب، بل عمدة وفي المرتبة الأولى بهذا الدليل أنها «إرادته».

(١) - الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ٦١.

إن «إطاعة» المؤمنين للسلطان فضيلة، وفي الوقت نفسه هي غاية وهدف، وليست وسيلة مؤقتة من أجل الوصول إلى الهدف.

إن الإطاعة ملكة تدل على امتحان دام للإنسان من الله، ولهذا فالخلاص أو تمرّد العباد يُصبح محكًا.

إن حكم السلطان كان فكرة قويّة أُلقت بظلالها على جميع المرحلة الوسطى، وأثّرت في كل المعرفة السياسية للمسلمين، والتي تأسست مرة واحدة في هذه المرحلة، وهذا التأثير جرى في كلا الاتجاهين المرتبطين: الأول هو الأفكار والمعرفة السياسية التي تناول في الغالب حفظ النظام الموجود والمحقّق واستمراره، والثاني هو الأفكار والمعرفة الانتقادية التي تنقد الوضع الموجود في زاوية مثالية.

ينتقد هذا النوع من الأفكار أيضًا قصور «السلطنة الموجودة» تجاه الوظائف وأعمالها الخاصة من دون التعرض إلى أصل النظام السلطاني، ومن دون أن ينتقد أيضًا بناء السلطة الثلاثية وروابطها فإنه يبحث عن الأشكال والأفراد البديلة كما في السابق، ويشجّع الرعية على البحث عن السلطان «المطلوب» والضروري.

والواقع أن هذا البحث كانت له صور مختلفة، وكان يشتمل أيضًا على أنواع الأفكار الواقعية والمثالية - الانتقادية.

إن جميع هذه الأفكار، كونها قائمة على أساس الأقسام الثلاثة؛ الدين والسلطان والرعية، وكانت تسعى إلى الوصول إلى الإصلاح ووظائف السلطان، كان لها أساس واحد وبناء سلطوي، وستتناولها في القسم الآتي تحت عنوان «المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى».

وهنا نشير فقط إلى أن هكذا أساس سلطوي في معرفة المرحلة الوسطى لا شك في أنه كان يرى النصوص الدينية سلطوية أيضًا، وكان يُفسد الأبعاد الديمقراطية والعقلية الخاصة، والكامنة في الوحي الإسلامي.



## القسم الثالث

### المعرفة السياسية في الحضارة الإسلامية



تمتلك المعرفة السياسية التي تأسست في المرحلة الوسطى سمتين أساسيتين: الأولى هي أن الفروع والاتجاهات المختلفة لهذا الفرع، يمتلك كل واحد منها جذراً في الوعي الإسلامي على نحو ما. والثانية أن تفسير هذه المعارف من النصوص الدينية يقوم على بناء السلطة وروابطها في المرحلة الوسطى، وبناء على ذلك فإن العلاقة بين السلطة والمعرفة، وحضور «السياسة» في «المعرفة السياسية» ذات مفهوم أساسي في الدراسة الحالية.

كانت المعرفة السياسية الإسلامية التي ظهرت في فضاء يموج بالنظم وتوازن القوى السياسية والثقافية متأثرة بعمق بالبناء السياسي لذلك العصر. ولهذا فإن جميع فروع هذه المعرفة تترافق بصبغة «مرحلة التشكل»، وبنائها.

إن البناء السياسي للمرحلة الوسطى، وكما بينّا في القسم الثاني لهذا البحث، له نسب مزدوج، وناجم عن تركيب لنموذج قبيلة العرب، ومن ثمّ خلافة قریش من جهة أولى، وتركيب خاص للسلطنة الإيرانية من طرف آخر، وقد أشرنا إلى خصائصه بعنوان «السلطنة الإسلامية».

في القسم الحالي الذي خصّصناه لتوصيف المعرفة السياسية سنؤكد فيه أيضاً، وعلى نحو متناسب على تناظر هذه المعرفة مع البناء السياسي، لكن الآن، وبمعنوان مدخل للفصول اللاحقة، لعلّه من المهم الإشارة إلى أن المعرفة السياسية للمسلمين، وكأى نظام علمي آخر، كانت قادرة على «الظهور والتدوين» في ظلّ أحوال معيّنة، إذ إن روابط القوى في الميدان السياسي والعسكري قد حلّت في وضعية «التوازن النسبي»، ولم يعد ثمة إمكانية لحذف أي من قوّتي الشيعة والسنة، وكذلك الإيرانيين والعرب، من ميدان السياسة والسلطة.

بصورة طبيعية انتقلت المنازعات في المجتمع الإسلامي من مستوى السيف إلى ميدان القلم، ومع ظهور هذه الظاهرة الثقافية التي كانت قد سُمّيت باسم «النهضة الإسلامية»، فإن العلم والثقافة، ولا سيما الفروع المختلفة للمعرفة السياسية قد تشكّلت في الحضارة الإسلامية.



وقد بلغت هذه الظاهرة الثقافية في عصر البويهيين ذروتها في العراق وغرب إيران، وفي بقية المناطق المعاصرة لتلك المرحلة حدثت نهضة مشابهة في الازدهار الثقافي، إذ إنها كلّها تعبر عن توازن القوى السياسية والعسكرية في العالم الإسلامي إبّان المرحلة الوسطى؛ فخراسان في العصر الساماني، وسجستان في العصر الصفّاري، والشام في عهد الحمدانيين، ومصر في العصر الفاطمي، والأندلس في العصر الأموي، كانت نماذج لهذا الازدهار الثقافي، فهي في مجموعها تعكس ظاهرة جذّابة وواسعة ومعقّدة.

والواقع أنه في أثناء هذا التحوّل والانتشار الثقافي، عمدت مجموعة من الأقليات، ولا سيما الشيعة، إلى نقل قيم التراث التي كانت إلى حدّ ما غريبة عن التقاليد الحاكمة على الخلافة الإسلامية، وغير منسجمة معها، وقد كان أكثر أهل السنّة يشجّعون خصومهم على القيام بهذا العمل دفاعاً عن وجودهم.

جدير بالذكر أنه في المرحلة الوسطى كان الشيعة أكثر من بقية أقليات المسلمين منشغلين بالحركة الثقافية، وعلة ذلك أيضاً هي قوتهم النسبية، وصعوبة حذفهم من قبّل الخلافة، لكنّ بقية الأقليات، ومن جملتها الخوارج، وبسبب ضعفهم الذي يفوق الحد، ظلّوا يقبعون في الهوامش، ولم يتمكنوا أبداً من أن يحظوا بسهم من النهضة الإسلامية ونتائجها.

إن أهمية الشيعة في الثقافة والمعرفة السياسية في المرحلة الوسطى تتأتّى من أنه في هذه المرحلة كانت تحكم ثلاث سلالات شيعية قوية في البلاد المركزية للعالم الإسلامي، وهي: البويهيون في بلاد ما بين النهرين وغرب إيران، والحمدانيون في الشام، والفاطيون في مصر. بل إنّ السامانيين الخراسانيين على الرغم من مذهبهم السنّي كانوا مهيّئين لتقبّل النفوذ الثقافي الشيعي.

هذه الحكومات الشيعية لم تكن ضعيفة إلى حدّ أنها تذوب في مذهب أهل السنّة والجماعة، كما أنها في المقابل لم تكن قويّة بحيث تقدر على إسقاط الخلافة العباسية والثقافة الداعمة لها، ولمّا كان الأمر كذلك فقد أخذت على عاتقها مسؤولية التنمية الثقافية، إذ استطاعت عبر الاستناد إلى التسامح والتساهل الإلزامي والمنبعث من توازن القوى تهيئة الأرضية اللازمة لتقبّل الأفكار الجديدة، والدفاع العقلاني عن الهويات، وتدوين المعرفة السياسية.

تبعًا لذلك، فإن التشيع المتنوّر في المرحلة الوسطى، والذي كان يستفيد من التراث الإيراني والعقلانية اليونانية في التعريف بالهوية والدفاع الثقافي في مقابل أهل السنّة، قد أمسك بزمام السياسة والمعرفة السياسية في حالة، إذ إنه علاوة على الفلسفة الأفلاطونية والملكية المثالية الإيرانية، كان يُدعم بعلم الكلام وفقه الإمامية، وهذا الأمر كان مسؤولاً على نحو أساسي عن النشاطات الثقافية الشديدة، إذ كانت «نهضة المرحلة الوسطى» شاهدة على ذلك.

هذه المرحلة من الانفتاح على التيارات الجديدة، والجاهزية للتجربة والامتحان، وعلى الرغم من أنها لم تستمر طويلاً، كان لها تأثير كبير في تشكّل العلوم ولا سيما بناء المعرفة السياسية.

إن الأفكار السياسية للمسلمين، وتبعًا لمكانتها تجاه السلطة السياسية، وعبر الالتزام بأسس السلطة في هذه المرحلة، سارت وانتظمت في محورين متقاطعين هما: العقل / النقل، والمثال / الواقع. وقد كانا محورين أساسيين أنتجا المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى في إطارهما المعرفي الخاص.

بعبارة أخرى، إن المعرفة السياسية التي دُوّنت في المرحلة الوسطى، ازدهرت في إمبراطورية واسعة، فتوحّد فيها طيف واسع من المجموعات القومية والمذهبية، وأشكال التراث الثقافي القديم، كما أن المعرفة السياسية للمسلمين كان لها قدرة لافتة في تطبيع العناصر الأجنبية والاقتراس منها وقبولها.

إنّ مفكّري المرحلة الوسطى، وعلى الرغم من قيامهم بتمرير التراث الإيراني واليوناني عبر مصفأة العقائد الإسلامية، بما جعل المعرفة السياسية الإسلامية مختلفة من أساسها عن التقاليد السياسية القديمة، لكنّ حضور الإشراف الإيراني، والفلسفة والمنطق اليونانيين في معرفتنا السياسية أدّى إلى التفكيك المعرفي لهذه المعرفة إلى فرعين: «الفلسفة السياسية» و«الفقه السياسي».

وعلى أية حال إن مجموع الفلسفة والفقه السياسي الذي يسميه الفارابي باسم «العلم المدني العام»، وشكّل الآن أيضًا السلوك والفكر السياسي للمسلمين، يمكن تقصّيها في المرحلة الوسطى، وتقييم عناصرها.

في هذا القسم الذي نُظّم في ثلاثة فصول سنقوم بداية ببحث الفقه السياسي السنّي، ومن ثمّ في الفصلين السابع والثامن سنتناول الفقه السياسي الشيعي، ومن ثمّ سنبحث الفلسفة السياسية للمسلمين. ويبدو أن الفقه السياسي، سواء أكان شيعيًا

أو سنّيًا، يشكّل السمات العامة للمعرفة السياسية لدى المسلمين. وفي السطور  
الآتية أيضًا سنشير إلى بعض أسباب انزواء الفلسفة السياسية في العالم الإسلامي.

\*\*\*\*\*

## الفصل السادس

### الفقه السياسي السُّنِّيُّ

#### ١ - العلاقة بين اللغة والفكر

إن الفقه السياسي جزء من "العلم المدني" العام، وقد تأسَّس وعُرف في إحصاء العلوم في المرحلة الوسطى باسم "الفقه المدني"، وإن الفقه المدني / السياسي، كما مرَّ في المعرفة المزدوجة للفارابي، هو جزء من "الحكمة المدنيَّة".

قسَّم المعلِّم الثاني الفقه، كالفلسفة، إلى قسمين؛ نظري وعملي، ومن ثمَّ تناول الفقه السياسي في مجموعة الفقه العملي بوصفه علمًا، إذ إنَّه، ومع الأخذ بالعلم السمات الثقافية - اللغوية للمجتمع الإسلامي، تناول العمل السياسي للمسلمين، وفسَّر النصوص الإسلامية عبر الاتكاء على علم اللسان العربي.

إن الفقه السياسي من وجهة النظر التي اعتمدت في هذه الدراسة مواجهة ثنائية الوجه مع الحياة السياسية، وكذلك مع الوحي الإسلامي عن طريق اللغة، ويُعنى بالسمة اللغوية لفهم الوحي والتاريخ السياسي الإسلامي.

إنَّ أهمية الفقه السياسي تكمن في كون علم الفقه - على الرغم من التعايش مع الفلسفة اليونانية والإشراقية - يمثل أهم السمات الفكرية في الحضارة الإسلامية، وعُرف بأنه الأساس المنهجي الوحيد للعقل الإسلامي من دون منازع.

إنَّ الفقه من هذه الناحية كان أيضًا بلا منافس ومنازع في حقل العلم المدني السياسي، وحلَّ في المقام الأول، وترك تأثيرًا كبيرًا في السلوك السياسي للمسلمين، ومن ثمَّ في منهج تفكيرهم وإبداعهم الفكري. تبعًا لذلك فإن الفقه يحمل أهمية كبيرة للدراسات المعرفية في العلم السياسي الإسلامي، الميدان الوحيد الذي تلتقي فيه التجربة السياسية والرؤى المختلفة للمسلمين.

لكن ما يعيننا في موضوعنا ليس بحث الرؤى والمذاهب في الفقه السياسي، بل التقييم المعرفي لهذا العلم من وجهة نظر تحليل الخطاب، وبمثابة منظومة منضبطة تلقائياً، إذ تقيم رابطة بين التاريخ والوحي في المرحلة الوسطى "عصر التدوين"، ويبدو أن اتحاد هذه الرؤية، يُلقي ضوءاً على التجربة السياسية للمسلمين، ويُبين بناء العمل السياسي في المرحلة الوسطى وقواعده. وإن البحث المعرفي في الفقه السياسي<sup>(١)</sup>، أي في نظام هذا العلم، وأدوات إنتاجه في الثقافة الإسلامية، لا شك في أنه سيضع اللغة والفكر في المركز.

إنَّ التحليل الخطابي ينظر إلى تعدد الثقافات بوصفها واقعة أساسية، ويقوم على مسألة مفادها أن كل ثقافة تقوم على أساس لغوي، وتؤكد على أنها تستخرج علمه منه، وإن النظام المعرفي العام، وكذلك المعرفة السياسية في كل ثقافة، يتفاوت في كل ثقافة عن النظام المعرفي في بقية الثقافات. واللغة في هذا التفاوت تؤدي دوراً أساسياً، ولهذا السبب عدَّ الفقه السياسي المنتج الخاص للحضارة الإسلامية.

إنَّ ظهور الفقه والفقه السياسي في الحضارة الإسلامية كان أمراً طبعياً، وذلك لأنَّ الشرع تغلغل في حياتنا وفكرنا في العصور الإسلامية الأولى، ونفذ فيها على نحو قلَّمَا تسرَّب هذا التأثير العميق في حياة أمة وفي فكرها<sup>(٢)</sup>.

في هكذا فضاء فكري، حيث إن جميع القوى والفعاليات العلمية كانت قائمة على محور الدين، كان "حضور" النصوص الدينية وفعالها في حياتنا السياسية يبدو إجبارياً أيضاً.

إن حجيّة الحياة السياسية ومشروعيتها كان منحصراً بالنصوص (القرآن والسنة)، لكنَّ النص الديني الذي هو "ثابت" كان له وظيفة "متغيرة"، إذ كانت العمل في التاريخ والزمان.

(١) - لمزيد من المعلومات عن تعاريف الفقه السياسي وتحولاته انظر: عباسعلي عميد زنجاني، فقه سياسي، امير كبير، تهران، ١٣٦٦ ش، ج ١، ٢٠١-١١١. وأيضاً:

حسينعلي منتظري، مباني فقهى حكومت اسلامى، ج ١، ترجمه محمود صلواتى، كيهان، تهران، ١٣٦٧ ش، ص ٩-٥٩.

أبو الفضل شكورى، فقه سياسى اسلام، ج ١، قم، بى نا، ١٣٦١، ص ٧٠-٨١.

(2) - Hamilton A. Gibb, Studies on the Civilization of Islam, (Newjersey, Princeton University press, 1982), pp. 176- 87.

إن تنظيم العمل الثابت في المُتغيّر، وكيفية مواجهة النص مع الواقع في امتداد الزمان والمكان، هو الوظيفة والفلسفة الأصلية للفقّه، وإنّ الفقه السياسي مجموعة من الأحكام الشرعية التي نجمت عن احتكاك النص مع الحياة السياسية<sup>(١)</sup>.

هذا الأمر كان مدخلاً لمسألة شغلنا بنفسها في هذا الفصل، وهي: ما المنهج الذي اتّبعه الفقّه السياسي في بناء هذه الأحكام؟ وفي قالب أية منظومة قام؟

إذا نظرنا إلى الفكر السياسي للمسلمين في عصر التدوين فسوف نجد أنه في المعرفة السياسية أيضاً، كما هو حال بقية الحقول، يحتلّ الفقه تلك المكانة التي امتلكتها الفلسفة في اليونان، وتبعاً لذلك الفلسفة السياسية. كما أن الفلسفة اليونانية تقوم على أساس «المنطق» ومنهج التفكير المنبعث منه.

إنّ الفقه الإسلامي أيضاً، ومن حيث المنهجية، يرتبط بعلمين هما علم اللسان العربي، والثاني وبشكل خاص «أصول الفقه». وكما أشار تماماً محمد عابد الجابري فإن «أصالة الفقه الإسلامي (السياسي)، وبالتالي «خصوصية» العقل المُنتج له، العقل العربي، إنما ترجع إلى هذا العلم المنهجي الذي لا نجد مثيلاً له في الثقافات السابقة أو اللاحقة»<sup>(٢)</sup>.

إن علم أصول الفقه الذي يشتمل أيضاً على جزء من علم اللسان العربي تحت عنوان «بحث الألفاظ»، هو أول مساعي المسلمين لاكتشاف قواعد تسهّل وتمكّن من استنباط أحكام الحياة من النصوص الدينية وبقية الأدلة، ومع قليل من الاختلاف لها استخدام واسع في المذاهب الإسلامية المختلفة.

إن كلا مذهبي السُنّة والشيعة، وعلى الرغم من التفاوت في الأسس وبعض مصادر الاستنباط، كان لهما دور مهمّ في تدوين أصول الفقه، وسخراً كل طاقتهما الفكرية لتطوير هذا العلم؛ فعصر الغيبة الكبرى (٣٢٩هـ)، ولا سيما عصر الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) هو عصر التدوين ومرحلة تأسيس أصول الفقه الشيعي بجهود من الشيخ المفيد والسيد مرتضى، وشيخ الطائفة<sup>(٣)</sup>. لكن علماء السُنّة،

(١) - عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٨، ص ٣٣، و٣٦.

(٢) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٩٩، وقد تُرجم هذا الفصل إلى الفارسية بعنوان: «دانش فقه؛ بنياد روش شناختی عقل عربی - اسلامی» (علم الفقه؛ أسس منهجية العقل العربي - الإسلامي)، ترجمة محمد مهدي خلجي، فصلية نقد ونظر، السنة ٣، العدد ٤، خريف ١٣٧٦ش، ص ١١٤ - ١٤١.

(٣) - عميد زنجاني، السابق، ص ٣٢.

وعلى رأسهم محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ)، سبقوا الشيعة بسنوات في تدوين أصول الفقه.

وفي تقييم مكانة الشافعي في العقلانية الإسلامية في المرحلة الوسطى يقول الجابري:

«ودون التقليل من أهمية مساهمة الأصوليين الذين جاؤوا بعد الشافعي في إخصاب هذا العلم وتنظيمه فإن القواعد التي وضعها صاحب «الرسالة» تظل مع ذلك بمثابة الأساس والهيكل العام لهذا العلم المنهجي. إن «القواعد» التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن «قواعد المنهج» التي وضعها ديكرت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة. فلنتعرف، إذن، على هذه «القواعد» التي أسست ما يمكن أن نطلق عليه اسم «العقلانية العربية الإسلامية»، ولنبدأ بشرح الظروف الفكرية التي أملت لها والتي جعلت منها «القواعد المُقنَّنة للرأي، المُشرَّعة للعقل»<sup>(١)</sup>.

إنَّ الفقه والفقه السياسي السني، علاوة على المساعي المنهجية التي عرضها الشافعي في أصول الفقه، هو أيضًا نتيجة التأملات الكلامية - المعرفية لأبي الحسن الأشعري، والتي تشكّل في المجموع الأساس الثنائي للفقه السياسي السني في المرحلة الوسطى.

إذا كان كتاب الرسالة للشافعي أساس المساعي السنية في مجال الفقه، فإن الإبانة للأشعري هي أيضًا أنجزت هكذا وظيفة في مجال العقيدة. وتبعًا لذلك فإن العقلانية السياسية السنية ولدت من التقاء منهجية [ميثودولوجيا] الشافعي وعلم المعرفة لدى الأشعري، واتسعت على أساسهما.

يقول الجابري في مقارنة المؤلفات الفكرية لهذين العلمين السنيين:

«والحق أن كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» لأبي الحسن الأشعري، الذي عرض ابن خلدون في النص السابق رؤوس المسائل التي تناولها، يحكي في مبناه ومغزاه كتاب الرسالة لمحمد بن إدريس الشافعي. ولعل أول ما يلفت انتباهنا هو العنوان

---

(١) - الجابري، دانش فقه؛ بنياد روش شناختی عقل عربی - اسلامی، ترجمة محمد مهدي خلجي، السابق، ص



الذي اختاره الأشعري لكتابه، إذ يتعلّق الأمر كما هو واضح ببيان أصول الدين، أي أصول العقيدة (في مقابل أصول الشريعة).

إن كلمتي إبانة وأصول في عنوان كتاب الأشعري إنما تجدان سلطتهما المرجعية في "كيف البيان" للشافعي، وهكذا فكما بنى الشافعي مقدّمة رسالته على آيات قرآنية اختارها لتكون تمهيداً ومدخلاً لما يريد بيانه، فعل الأشعري نفس الشيء، فاستهل كتابه هو الآخر بآيات اختارها ليمهّد بها لما يريد بيانه.

ويجب ألا نقلل من أهمية هذا "المظهر الخارجي"، فلقد كان في الواقع، سواء بالنسبة للشافعي أو بالنسبة للأشعري، علامة ذات دلالة خاصة: لقد أراد كل منهما أن يعلن من خلالها ومنذ البداية، أي قبل أي "بيان" آخر، عن رجوعه إلى طريقة السلف، إلى المنهج الذي ينطلق من النقل ليجعل العقل بعد ذلك ينطق بما يراه في حدود.

لقد غادر الشافعي معسكر أهل الرأي بعد أن قضى فيه مدّة، وعاد إلى صفوف أهل الحديث، ولكن لا ليكون مجرد تابع بل ليشقّ طريقاً جديدة تجعل حدّاً لتضخّم الحديث وتضخّم الرأي معاً. وها هو ذا الأشعري يعلن بدوره عن مغادرة معسكر المعتزلة و"العودة" إلى صفوف أهل السنّة، ولكن لا ليكون مجرد تابع بل ليعمل هو الآخر على شقّ طريق جديدة تقيّد العقل بالنقل، وتشرح النقل بالعقل.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فكما انطلق الشافعي في كتابه من "باب: كيف البيان؟" هادفاً إلى حصر وتقنين وجوه البيان في الخطاب القرآني، ينطلق الأشعري من "فصل في إبانة قول أهل الحق والسنّة"، هادفاً هو الآخر إلى تقرير عقيدة أهل السنّة في أصول وقواعد.

نعم إن مضمون البيانين ليس واحداً، فالأول يقرّر قواعد منهجية، بينما يقرر الثاني قواعد عقدية. ومع ذلك فهذا الاختلاف لا يفرّق بين الرجلين، بل يجمع بينهما: فالقواعد المنهجية التي قررها الشافعي كانت توجّه من الداخل القواعد العقدية التي قرّرها الأشعري، تماماً مثلما أن القواعد العقدية التي قررها الأشعري هي نفسها التي وجّهت - ومن الداخل كذلك - القواعد المنهجية التي قررها الشافعي<sup>(١)</sup>.

(١) - الجابري، تكوين العقل العربي، السابق، ص ١١٥-١١٦.

واضح أن النهج الغالب على التفكير الأشعري هو نفسه منهج الشافعي في فهم النصوص الدينية. وبناء على ذلك فإننا في التحليل الخطابي للفقه السياسي السني يواجهنا منهج واحد فقط، إذ عبّر عنه بشكلين متفاوتين، أي فهم النص القرآني في داخل دائرة علم اللسان العربي، حيث إن العقل السياسي قد سار في أراضيه من زمن الصحابة إلى المرحلة الوسطى، وكما سيرد لاحقاً، فقد ارتقى من التاريخ إلى ميدان المعرفة.

إنّ الفقه السياسي كما تُظهر المعرفة الشافعية هو سعي لفهم النص الديني في الميدان الداخلي للغة، وينبغي البحث عن حلول في داخل النص بواسطة اللغة. تبعاً لذلك ومن حيث إن أحكام النص تُستنبط فعلياً من ألفاظ النص، فإن أصول الفقه الشافعي تبدأ أيضاً من مقدّمات علم اللسان والبحث في الألفاظ وأنواعها وأقسام دلالتها.

إن قواعد الشافعي وأصوله، وعلى الرغم من أنه في استنباط الأحكام يستند إلى النص القرآني فحسب، لكن مع الأخذ بالحسبان مستلزمات علم المنهج [الميثودولوجيا] وعلم اللغة، فإنه أسس منظومة من المعرفة والعقلانية الإسلامية، حيث هي في الغالب «منظومة غير نصّية وسلفيّة».

في السطور الآتية سنعمل على تقييم هذه المنظومة الفكرية من وجهة النظر الشافعي والأشعريّة.

## ٢- الشافعي؛ منهجية الفقه السياسي

أشرنا إلى أن الفقه السياسي بوصفه علماً هو مُنتج لغوي وثقافي، إذ إنه تشكّل، مع الأخذ بالحسبان الظروف الممكنة الناجمة عن بناء السلطة في المرحلة الوسطى. وتبعاً للسمة الذاتية للعلوم، فإنه يمتلك القدرة على الإنتاج وإعادة الإنتاج<sup>(١)</sup>. إنه مُنتج تمّ تشكيله، لكن منذ لحظة الولادة مع الإفادة من قوانين إنتاج الدلالة، شارك أيضاً في التعبير وإعادة بناء الثقافة واللغة السياسية، واستطاع إنتاج الثقافة السياسية «المعيارية» في المجتمع الإسلامي وتحديدده.

إنّ الشافعي مع تأسيس أصول الفقه هيّأ أساس منهجية الفقه والفقه السياسي

(١) - الفصل الثاني لهذا البحث في تقسيم الفارابي الثنائي للعلم المدني وبقية وجهات النظر.

مع جميع الخصائص ونتائجه. ففي الوقت الذي كان يقف في سجال بين طرفين: المعتزلة والمُرجئة من طرف أول، والنزاع القومي (الشعوبي) العربي الفارسي من جهة ثانية - ذلك السجال الذي اتخذ في النهاية شكلاً دينياً وتمركز حول تأويل نصوص الدين - عرض نظاماً منهجياً وطريقة تقوم عليها حتى الآن أهم التجارب الفقهية - السياسية السنية، وأكثرها أصالة. لقد كانت أصول الفقه الشافعي في تفسير "النص الإسلامي" واستخراج الأحكام السياسية، تقوم في الأساس على علوم اللغة العربية، ومن ثمّ انتظمت في أربعة أصول هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

إن ترتيب هذه الأصول لدى الشافعي كانت على نحو يقوم فيه الأصل اللاحق على الأصل السابق على الدوام، وحين تكون أداة لفهم الأصل السابق فإنها تكتسب مشروعيتها بوصفه «مصدر التشريع» من ذلك الأصل السابق له. ولذا فإن كتاب الله يُعد النص الأول والأساس، إذ إنه «يُفهم ويُفسّر» استناداً إلى علوم اللغة العربية. أمّا الألفاظ المُجملة وغير المُصرّحة للقرآن فجرى تفسيرها عبر «سنة» النبي (ص)، أي إن السنة هي النص الثاني ومُفسّر، فحضورها ضروري لفهم أقسام من القرآن، وفي الوقت نفسه تستمد مشروعيتها من القرآن.

إنّ الشافعي مع هكذا استدلال، يضع السنة في درجة واحدة مع القرآن، ومن أجل تقوية السند ودلالة السنة يقوم بتأسيس الإجماع. والإجماع من وجهة نظره، وعلاوة على كونه جزءاً مقوّماً وضرورياً للسنة، يستمد مشروعيته من السنة، وفي النهاية يأتي القياس / الاجتهاد آخر أداة للشافعي في استنباط الأحكام السياسية من النص المركّب من الأصول الثلاثة السابقة.

هذه المنظومة المنهجية جرى «بناؤها» على نحو تكون فيه حتماً سبباً في تحويل «اللانص» إلى مجال «النص»<sup>(١)</sup>، والارتقاء بـ «العمل التاريخي» للصحابة إلى درجة مماثلة لنص القرآن، وتحويله إلى مصدر لاستنباط الأحكام.

إنّ هكذا نتيجة، إن لم تحو إشكالية أيضاً في الأحكام الفردية الإسلامية، فإنها تخلق معضلات مهمة في دائرة الفقه الإسلامي، وستناولها في هذا الفصل.

(١) - نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٥٤.

وعلى أية حال فإنَّ تشريح أصول الفقه الشافعي يُبرز كيفية تحويل "اللانص" أو العمل التاريخي للصحابة إلى "النص" في الفقه السياسي للمرحلة الوسطى.

### عناصر منظومة الشافعي

إن الشافعي، كما مرَّ معنا، أول مؤسس للعقلانية الفقهية، وبناء على ذلك، للفقه السياسي في الحضارة الإسلامية الذي عُرف في العالم السنِّي باسم "الفكر الوسطي".

وقبل الشافعي كانت تجري تأملات في استنباط الأحكام من خلال طريقتين متوازيتين: أولاهما الإفراط في العقلانية، والقول بـ "الرأي"، والثانية هي الإفراط في الدراسات النقليّة، والإفراط في طلب "الحديث". هذه الازدواجية حولت جميع القرن الثاني ومطلع القرن الثالث إلى ميدان للنزاعات المتعصّبة لدى أصحاب الرأي، والحديث. أما حلول الشافعي لهذه المشكلة، والتي كان لها نتائج فكرية - سياسية واسعة أيضًا، فتجلّت في إبداع منهج خاص يمكنه الجمع بين الرأي والحديث، و"العقل" و"النص"، وكذلك بين الوحي الإسلامي والحياة [السياسية] المتغيرة<sup>(١)</sup>.

إن منهج الشافعي على الرغم من تسميته بـ "الطريق الوسط"، أبدع منظومة، إذ إنه في أداتها الفقهية - الفكرية، على الرغم من حضور العقل والوحي كلاهما، لكن الرأي تابع للنص، وكان أمرًا في الدرجة الثانية.

لم يقتصر دور الشافعي على حصر العقل في دائرة النص فحسب، بل إنه ومع تقليل تأثيره في القياس الشرعي، قصر هذا المنهج على استنباط أحكام السياسة بـ "النص" صرفًا، بوصفه المصدر الوحيد لأحكام الشرع. وهذا المنهج، حيث إنه مع حذف استقلالية العقل، كان النص يطال جميع الحياة السياسية في جميع العصور والأزمنة والأمكنة، وكان له نتائج ثنائية:

الأولى هي أنه مع تغيير وضعية الأحكام السياسية يؤكد على "عدم المغايرة مع النص الشرعي، مع بيان ملزم وهو "لزوم التوافق مع النص والشرعة"، إذ إن جزئيات الحياة السياسية كانت تفترض التطابق مع حكم الشرعة. تبعًا لذلك فإنَّ الشافعي لم يدع للمسلمين أي جانب "مسكوت عنه" وخارج عن دائرة النص<sup>(٢)</sup>.

(١) - عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، السابق، ص ٥٠.

(٢) - نفسه، ص ٥١.

والثانية هي أن الشافعي، ومن أجل استخراج هذه الأحكام الإلزامية، يعرض مصادر ويعرّف بها، والقرآن أولها. ووفقاً للشافعي فإن حجة تمام الأحكام والتصرّفات السياسية تعود في نهاية المطاف إلى النص القرآني، لكنّ فهم القرآن أيضاً يفرض الحاجة إلى مصادر أخرى، وقد عمل الشافعي على تفصيلها.

## أ- القرآن

إنّ الشافعي كغيره من جميع المسلمين، يضع "النص القرآني" في صدارة مناهج التفكير السياسي، لكن من أجل إظهار معناه وأحكامه في الحياة السياسية أبداع طريقة خاصة، فخطوته الأولى في التحقيق بالنص القرآني هي كشف دلالة اللغوية في دائرة اللغة العربية، وهكذا يفكر في أن معنى "النص" كامناً حصراً في حقل البناء النحوي للغة العربية.

ووفقاً للشافعي فإنّ "هوية" النص القرآني هي على نحو تشتمل فيه على تلازم بين اللفظ والمعنى، وتبعاً لذلك فإنّ معنى النص ملفوف بعباءة الألفاظ العربية، ويبدو أن تفكيك معناه عن علم اللسان العربي، ولا سيما رواية قريش، يبدو أمراً غير ممكن<sup>(١)</sup>.

إنّ الشافعي وفقاً لذلك يجعل من عربية القرآن وقواعد علوم العربية أساساً لعناصر كلّ نوع من إشراف النص على المشكلات السياسية في ماضي المجتمع الإسلامي وحاضره ومستقبله:

«إنّ احتواء الكتاب على حلول لكلّ مشكلات الماضي والحاضر والمستقبل، يتأسس من منظر الشافعي على عروبة الكتاب، أي على اللسان العربي الذي نزل به...»

وهذا الترابط والتلازم بين "شمولية الكتاب للحقائق" كافة، وبين "اتساع" اللسان العربي، يجعل من تفسير الكتاب وفهمه مهمة شاقة لا يمكن أن ينهض بها إلا عربي بالسليقة والجنس "لأنّ من سوى العربي لا يصل إلى مستوى العربي مهما تعمّق في اكتساب اللغة وتعلّمها، يقول الشافعي: وإنما بدأت بما وصفت، من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره: لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة

(١) - أبو زيد، السابق، ص ٦٦.

لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، وتفرقها. ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها»<sup>(١)</sup>.

إن القرشية مهمة جدًا في فهم معنى الوحي الذي نزل نفسه بلغة قريش، وقد جعل الشافعي فهم قريش للنص القرآني أفضل فهم، ولذلك فهو يعدُّ سيادة قريش من مستلزمات الدين الصحيح.

وللشافعي قاعدة في باب السياسة وهي أنه في المجتمع الإسلامي «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»<sup>(٢)</sup>.

ولأن فهم قريش أفضل فهم للشريعة فلا شك في أن قرشية الحاكم ستكون الشرط الوحيد والأهم للخلافة، على الرغم من أن هذا الشرط قد تحقق بالغلبة والسيف.

وقد أشار عبد الحسين علي أحمد إلى هذا المسألة، إذ أكد على أن الخلافة في نظر الشافعي محصورة بقريش، على الرغم من أن القرشي قد هيمن بالقوة والسيف. ووفقًا للشافعي فإن كل قرشي يتربّع على عرش الخلافة بالسيف ويجمع عليه الناس فهو خليفة شرعي، وكل معارضة له ستكون من مصاديق البدعة<sup>(٣)</sup>.

إنَّ الشافعي في مدرسته الفقهية يضع قواعد علم اللسان العربي مرادفًا للمنطق اليوناني وأساس العلم الفقهي - السياسي في المرحلة الوسطى، وهذه الرؤية المنهجية هي تمامًا بمعنى أنه على الرغم من وجود قواعد لغة العرب فإن المعرفة السياسية للمسلمين ليست بحاجة إلى المنطق والتفكير العقلي القائمة عليه.

وإيضاحًا للمسألة يضيف أبو سعيد السيرافي أن «النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة اليونانية»<sup>(٤)</sup>.

هذه الرؤية التي تفتح فضاءً واسعًا جدًا على المبادئ اللغوية والبناء النحوي للغة العربية، لا شك في أنها تقصر حضور المنطق والمبادئ العقلية في منظومة

(١) - أبو زيد، نفسه، ٦٧، ٦٨.

(٢) - عبد الحسين علي أحمد، موقف الخلفاء العباسيين من أئمة السنة الأربعة، دار قطري بن الفجاءة، قطر، ١٩٨٥، ص ٣٢٧.

(٣) - نفسه، ص ٣٢٨، أبو زيد، السابق، ص ٦٢، نقلاً عن محمد أبي زهرة، الإمام الشافعي، حياته وعصره وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، بلاتا، ص ١٢١.

(٤) - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح أحمد أمين، وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٩ - ١٩٤٤، ص ١١١.

الشافعي، وتمنح منهجه صبغة سلفية ورجعية، وذلك لأن بناء العلم السياسي يكون بخاصّة على "النص"، ومن هذه الزاوية، حيث إن النص الذي تمّ "بناؤه" في الدرجة الأولى على الألفاظ ودلالاتها في الميدان الثقافي واللغوي لقريش والحجاز، هو بالضرورة "نصّ وحي"، مقرون بصفيتين لغويتين أساسيتين هما: "المحدودية" و"الإقليمية والقومية".

إن المقصود بمحدودية اللغة قابلية الألفاظ ودلالاتها للإحصاء والانتها، وأما "الإقليمية" فتتأتى من أنه مع الأخذ بالحسبان علاقة اللغة والتفكير، وأن كل قوم يفكّرون بمقدار ما يتحدثون، فإنها على الدوام تربط الفكر بالموضع الجغرافي وتاريخ ولادته. تبعاً لذلك فإن السعي إلى إظهار معاني "النص" في إطار اللغة العربية قلّ من قدرة الوحي على مواجهة بقية اللغات والأزمة في الحياة السياسية أو إيقافها كلياً. وكذلك حصر النص في دائرة التعبير الحاكمة للغة الحجاز وثقافتها، وذلك لأن قوانين النحو ومعاني ألفاظ العرب هي "نظام" لغوي موجود بالذات في الوعي الجمعي العربي، ولا سيما في الحجاز وقريش، ولا يمكن لبقية الناس اكتساب هذه "المملكة"، وكانوا في أحسن الحالات "مُستعربين"، وسيكونون عاجزين عن الإدراك الحق لمعاني النص<sup>(١)</sup>.

على أية حال إن الشافعي يكون مع هكذا فكر قد بدأ طريقته في "الرسالة" عن عربية القرآن، والقول بوجود رابطة وثيقة بين عربية النص والعروبة السياسية في المرحلة الوسطى.

تتجلى خلاصة استدلال الشافعي في أن المعرفة السياسية للمسلمين قائمة على نصّ الوحي، وأن العربية جزء جوهري في بنية النص، لكن ليس كل لهجة عربية بل لهجة الحجاز وقريش التي عُرِفَتْ بأنها لهجة فصيحة<sup>(٢)</sup>.

إن الشافعي مع هذا الاستدلال اضطر إلى استخلاص جميع الأحكام السياسية من النص القرآني، فهو في أثناء مراجعة النص يلحظ أول ما يلحظ تقسيم النوازل إلى قسمين: الأول ما له حكم صريح ومعين، والثاني ذلك القسم من القرآن الذي يفتقد إلى الحكم الصريح والمعين، فهو لا يفكّر أبداً أن القرآن قد ترك حكماً من الأحكام السياسية بوصفه جزءاً من الحياة، ولا شك في أنه يستنتج أن كثيراً من

(١) - ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ١١٥٧-١١٦٠.

(٢) - أبو زيد، الإمام الشافعي، السابق، ص ٦٦.



الأحكام السياسية كامنة في ذلك القسم غير المُصرَّح من القرآن.

أما الشافعي فكيف كان يستطيع أن يتحدث عن هذا القسم من القرآن والكشف عن معانيه وأحكامه الخفية؟

إنه من أجل حلّ المشكلة قطع مسارين متفاوتين وكاملين، الأول هو الاجتهاد اللساني للكشف عن دلالة ألفاظ القرآن، وتبعاً لذلك، التحقيق الواسع في آداب العرب. والثاني هو إثارة هذا السؤال: هل عرض القرآن مرجعاً آخر بوصفه مرجعاً مفسراً للقسم غير مُصرَّح له أم لا؟

والواقع أن جواب الشافعي إيجابي، فهو يستقي من القرآن نفسه ضرورة العودة إلى السنة النبوية من أجل تفسير وتأويل أقسام غير مُصرَّحة وموضع نقاش، بمثابة أحد الأحكام الصريحة للقرآن، ففي الآية ٥٩ من سورة النساء يقول تعالى:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا“.

وجد الشافعي طريقة حلّه، فهو يرى أن إطاعة الحاكم السياسي للمسلمين (أولي الأمر) أمر واجب، لكن كيفية هذا الحاكم وعوامل الاستقرار وظروفه، وعمل الحاكم هو من جملة الأقسام غير المُصرَّحة في القرآن فينبغي العودة إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكذلك ”السنة النبوية“ من أجل الكشف عنها.

يلخص الشافعي وجهة نظره حول القرآن بالآتي:

”فَجَمَاعَ مَا أَبَانَ اللَّهُ لَخَلْقِهِ فِي كِتَابِهِ، مِمَّا تَعَبَّدَهُمْ بِهِ، لَمَّا مَضَى مِنْ حَكْمِهِ جَل ثَنَاؤُهُ: مِنْ وَجْهِهِ. فَمِنْهَا مَا أَبَانَهُ لَخَلْقِهِ نَصّاً. مِثْلُ جُمْلِ فَرَائِضِهِ، فِي أَنْ عَلَيْهِمْ صَلَاةً وَزَكَاةً وَحَجًّا وَصَوْمًا وَأَنَّهُ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ، مَا ظَهَرَ مِنْهَا، وَمَا بَطَنَ، وَنَصَّ الزِّنَا وَالْخَمْرَ، وَأَكَلَ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ، وَلَحْمَ الْخَنَزِيرِ، وَبَيَّنَّ لَهُمْ كَيْفَ فَرَضَ الْوُضُوءَ، مَعَ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا بَيَّنَّ نَصّاً“.

ومنه: ما أحكم فرضه بكتابه، وبيّن كيف هو على لسان نبيه؟ مثل عدد الصلاة، والزكاة، ووقتها، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه.

ومنه: ما سنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مما ليس لله فيه نصُّ حكم،



وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، والانتهاه إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فيفرض الله قبل.

ومنه: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم<sup>(١)</sup>.

أما الاجتهاد كما سيرد لاحقاً فليس مطلق الرأي على أساس الضوابط العامة للعقل من أجل استنباط الأحكام الشرعية، بل هو نوعٌ من القياس الشرعي - غير المنطقي - إذ إنه مع إرجاع الوسائل التي يُصرّح حكمها في النص إلى الموضوعات المُصرّحة في القرآن، يؤدّي إلى المقارنة وسريان حكم المسألة المُصرّحة إلى غير المُصرّحة، لكن الآن، إذا صرفنا النظر عن منهج قياس الشافعي الذي يتضمن نوعاً من الفكر القليل، فإن القسم الأكبر من الاجتهاد الذي عُني به الشافعي يختص بالتمرين على قواعد اللغة العربية والتخصص فيها، حيث إن الاجتهاد وكسب ملكته، بحسب رأي الشافعي، هو رأي غير ممكن لغير العرب.

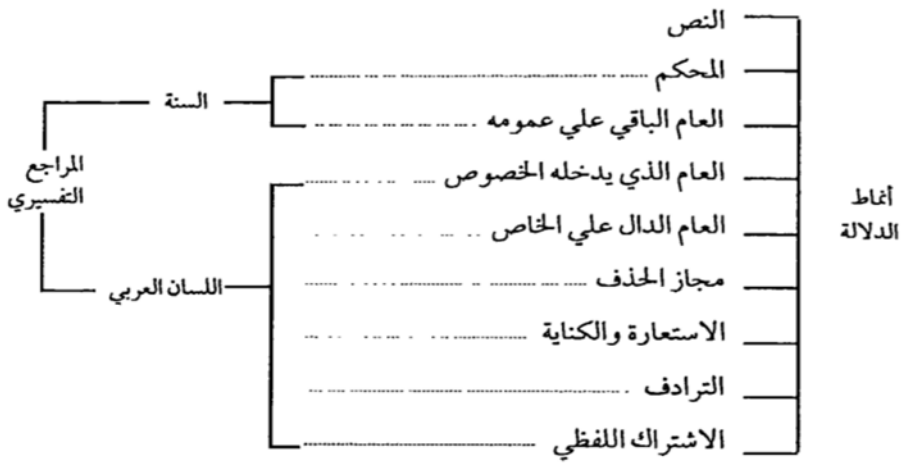
تبعاً لذلك فإن إظهار الدلالات غير المُصرّحة للقرآن، وتفسيرها وتأويلها بحاجة إلى هذين الأمرين: "السنة" أو "اللغة العربية"، وميدان النص المُصرّح والمبين يقتصر على دائرة من الآيات القرآنية، إذ إنه تبعاً للتفاهم العرفي، لا يخفى مفهومه على أحد<sup>(٢)</sup>. والمخطط الآتي يُظهر العلاقة بين هذين المرجعين التفسيريين مع النص (المتن) القرآني<sup>(٣)</sup>:

(١) - الشافعي، الرسالة، السابق، ص ٢١ - ٢٢.

(٢) - بدر الدين محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٢، ص ١٦٥ - ١٦٦.

آخوند محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، آل البيت، قم، ١٤٠٩، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

(٣) - أبو زيد، السابق، ص ٧٧.



## ب- السنّة

بغض النظر عن علم اللسان العربي، إذ العلم هو الأساس في استنباط الأحكام السياسية، فإن السنّة هي ثاني مصدر بعد القرآن، وتستمد شرعيتها الخاصة من القرآن، ومن طرف آخر هي أهم مُفسّر لأقسام غير مُصرّحة ومُجملة من القرآن.

إن الشافعي كما مر معنا، واستنادًا إلى القرآن، يؤكد على ضرورة إطاعة السنّة النبويّة، وحينئذ يقول في تقسيم محتوى السنّة:

«فلم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سُنن النبي من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا منها على وجهين. والوجهان يجتمعان ويتفرّعان: أحدهما: ما أنزل الله فيه نص كتاب، فبيّن رسول الله مثل ما نصّ الكتاب، والآخر: مما أنزل الله فيه جملة كتاب، فبيّن عن الله معنى ما أراد؛ وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما. والوجه الثالث: ما سنّ رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب.

فمنهم من قال: جعل الله له، بما افترض من طاعته، وسبق في علمه من توفيقه لرضاه، أن يسنّ فيما ليس فيه نص كتاب. ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب، كما كانت سنّته لتبيين عدد الصلاة وعملها، على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سنّ من البيوع وغيرها من الشرائع، لأن الله قال: ﴿لَا

تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴿٢٩ النساء﴾، وقال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (٢٧٥ البقرة)، فما أحلَّ وحَرَّمَ فإنما بيّن فيه عن الله، كما بيّن الصلاة.

ومنهم من قال: بل جاءته به رسالة الله، فأثبتت سنته. ومنهم من قال: أُلقي في رُوعه كل ما سنّ، وسنته الحكمة الذي أُلقي في رُوعه عن الله، فكان ما أُلقي في رُوعه سنته.

أخبرنا "عبد العزيز" عن "عمرو بن أبي عمرو" عن "المطلب" قال: قال رسول الله: "إِنَّ الرُّوحَ الْأَمِينَ قَدْ أَلْقَى فِي رُوعِي أَنَّهُ لَنْ تَمُوتَ نَفْسٌ حَتَّى تَسْتَوْفِيَ رِزْقَهَا، فَاجْمَلُوا فِي الطَّلَبِ".

فكان مما أُلقي في رُوعه سنته، وهي الحكمة التي ذكّر الله، وما نزل به عليه كتابٌ، فهو كتاب الله، وكل جاءه من نِعَمِ الله، كما أراد الله، وكما جاءته النعم، تَجْمَعُها النعمة، وتَتَفَرَّقُ بأنها في أمورٍ بعضُها غيرُ بعض، ونسأل الله العصمة والتوفيق<sup>(١)</sup>.

إن الشافعي نفسه يميل إلى وجهة النظر الأخيرة والفريق الثالث، وفي مخالفته لوجهة النظر الثانية، ومع الاستناد إلى "بشرية" النبي "صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ" يؤكد على نوع من التفكيك بين الدور والآثار الإلهية والبشرية<sup>(٢)</sup>، ويعدُّ جميع سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كالحكمة، حيث هي نفسها نوع من الوحي، وأُلقيت على قلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم على صورة إلهام.

كما أن الشافعي نفسه في رفضه للذين ينكرون أن تكون السنّة وحيًا يقول:

"وما فرض رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - شيئاً قط إلا بوحي، فمن الوحي ما يتلى ومنه ما يكون وحيًا إلى رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - فيستن به، أخبرنا عبد العزيز بن محمد عن عمرو بن أبي عمرو عن المطلب بن حنطب أن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قال «ما تركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا شيئاً مما نهاكم عنه إلا وقد نهيتكم عنه، وإن الروح الأمين قد ألقى في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها فأجملوا في الطلب». (قال الشافعي): وقد قيل ما لم يتل قرآنًا إنما ألقاه جبريل في رُوعه بأمر الله

(١) - الشافعي، الرسالة، ص ٩١-٩٢.

(٢) - خليل عبد الكريم، الإسلام؛ بين الدولة الدينية والدولة المدنية، مركز سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٥، الفصل التاسع، ص ١٧٥-١٨٧.

فكان وحيًا إليه، وقيل جعل الله إليه لما شهد له به من أنه يهدي إلى صراط مستقيم أن يسن، وأيهما كان فقد ألزمهما الله تعالى خلقه، ولم يجعل لهم الخيرة من أمرهم فيما سن لهم وفرض عليهم اتباع سنته»<sup>(١)</sup>.

أما السنة فكان يمكن لها أن تُنجز وظيفتها الخاصة بعنوان مفسّر للقرآن أو منبع للعلم السياسي لو دُعِمَت من قِبَل مصدر مستقلّ ثالث. بعبارة أخرى إن السنة التي هي مفسّر للقرآن وأحيانًا تكون مصدرًا مستقلًا، إنما هي بحاجة إلى مصدر ثالث من أجل إبراز معناها وفك رموزها، إذ إنه أولاً يقوم بـ «توثيق» سند الروايات والأحاديث، ورفع السنة إلى مستوى الكتاب، وثانيًا العمل على تفسير الأحكام غير المصرّحة والمُختلف فيها وتأويلها. ولهذا السبب أسّس الشافعي «الإجماع» في طريقته، وسعى إلى استخدام الإجماع من أجل تفسيرها، في استدلاله على مشروعيّتها من القرآن والسنة.

وتبعًا لمنهج الشافعي فإنّ إطاعة الحاكم (أولي الأمر) كما يشير القرآن أمر واجب، لكن تفاصيل شروط الحاكم وكيفية استقراره في هذا المقام لم يرد أبدًا في القرآن.

وفي سنة النبي «صلى الله عليه وآله سلّم» أيضًا، لم يرد توضيح كبير حول الإمامة والزعامة السياسية، تبعًا لعقيدة أهل السنة، فثمة حديث واحد فقط، وهو أيضًا حول النسب القرشي للحكام في المجتمع الإسلامي نُقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول فيه: «الأئمة من قريش».

وفقًا للشافعي فإن الحديث السالف حيث إن جميع تفسير السنة لأولي الأمر وميدان السياسة، ومع تقسيم الأمة الإسلامية إلى أقلّية قريش والأكثرية غير القرشية، يخصّص الإمامة بقريش، ولذا فهو تفصيل مهم حول جميع أولي الأمر.

لكن تبعًا لذلك، ربما يجتمع في قريش جماعة موصوفون بهذه السمة، فلا بدّ من خاصية أخرى تميّزه، لكن وفقًا لأهل السنة لم يرد كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء حول ذلك<sup>(٢)</sup>.

في طريقة الشافعي تم تناول تفاصيل هذا الإجمال وكشف أدوات استقرار

---

(١) - الشافعي، إبطال الاستحسان، ملحق كتاب الأم، السابق، ج ٧، ص ٢٧١، ونقلًا عن: أبو زيد، السابق، ص ٨٨.

(٢) - أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، بلا تاريخ، ص ١٤٩. وأيضًا: الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق نادي فرج درويش، الأزهر، القاهرة، بلا تاريخ، ص ١٩١.

السلطة السياسية في يد فرد من قريش في المصدر الثالث لهذه المنظومة الفكرية، أي الإجماع، وتبعاً لذلك فإن معظم مصادر العلم السياسي لدى أهل السنة قصرتها على الإجماع في صدر الإسلام، وليس الكتاب والسنة.

وفي السطور الآتية سنتناول هذه المسألة في طريقة الشافعي، وسنبحث آثارها ونتائجها في الفقه السياسي للمرحلة الوسطى.

### ت- مكانة الإجماع في الفقه السياسي

إن الإجماع في منهج الشافعي، على الرغم مما يتضمنه من إبهام، أهم مصدر للعلم السياسي.

إن الفقه السياسي السني، كما مرّ، هو علم قائم على النص، أما النص القرآني، وكذلك سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، التي تُعدُّ مفسراً لكتاب الله، فقلماً تحدث صراحة في باب السياسة.

إن منهج الشافعي، ومن أجل تفصيل هذا المُجمل، وإظهار خفاياه والحديث عنها، كان يلتجئ إلى الإجماع، ولا سيما في عصر الصحابة.

يحكم الشافعي استناداً إلى الآية ١١٥ من سورة النساء:

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ ﴿١﴾ على مشروعية أصل الإجماع في السياسة الشرعية، ولا سيما إجماع المسلمين الأوائل، ويُعطيه الأولوية على اجتهاد المسلمين وفكرهم في بقية الأزمان<sup>(١)</sup>.

وفي تحليل رأي الشافعي يرى عبد السلام محمد الشريف أن الإجماع من المصادر الأصلية والمعتبرة في الاجتهاد الفقهي، وأن إجماع الصحابة لم يكن ناجماً عن قياسهم أو اجتهادهم (العقلي)، لأنهم كلما أرادوا أن يجتهدوا لم يكونوا يصلون أبداً إلى اتفاق في وجهات النظر والعمل، وتبعاً لذلك فحيثما وجد حكم إجماع لدى الصحابة في مسألة ما فإنه لن يكون مجال للاجتهاد، فالإجماع سبيل

(١) - محمد ضياء الدين الريس، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، دار التراث، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

حسن عباس حسن، الصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي، الدار العالمية للنشر، بيروت، ص ٣٦١.

المؤمنين<sup>(١)</sup>.

لعل الرأي السابق يعكس جميع أفكار الشافعي في مرجعية إجماع الصحابة في السياسة الشرعية للمرحلة الوسطى، وقد نُقل عن الشافعي قوله:

«رأيهم (الصحابة) خير من رأينا لأنفسنا...هم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل...، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا»<sup>(٢)</sup>.

ويرى الشافعي أن رأي الصحابة وإجماعهم لم ينشأ عن فكرهم المستقل في المصالح العامة التي تُعدُّ نفسها منشأ للاختلاف بل من فهمهم للقرآن والسنة، وكذلك من المعرفة المباشرة للنبي «صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ». بناء على ذلك فالإجماع الذي يفسّر أصول الكتاب والسنة وكليّتهما في العلم السياسي، يشمل مجالاً واسعاً لسلوك الصحابة في دولة المدينة، وبعدها بمدة قليلة (١١ - ٤٠ هـ)، والذي يعدُّ حجة شرعية تاماً لجميع المسلمين المتأخرين.

إن إجماع الصحابة ليس على أساس الاجتهاد العقلي بل على أساس النص، فبعض هذه الجماعات مفسّرون لنصوص وصل إلينا لفظها وروايتها، والبعض الآخر فسّر النصوص المسكوت عنها والتي غاب لفظها عنها، لكنّ محتواها ومضمونها كان حاضراً ومسلماً به، كما أن الصحابة عملوا على أساسها من دون أن تكون حاجة لانتقال هذه المستندات إلى المتأخرين<sup>(٣)</sup>.

إن منهج الشافعي، مع المقدمات السابقة، فصل عمل الصحابة عن موقعيته الاجتماعية - التاريخية، ومع إلغاء تاريخية فهم الصحابة الذي تمت الإشارة إليه في الفصلين الثالث والرابع فإنه أحال إجماع الصحابة إلى نص الدين الذي يتضمن معنى ودلالة ثابتة وتتجاوز التاريخ.

إن إجماع الصحابة أيضاً لم يصل إلى مستوى السنّة النبويّة فحسب، بل عدّ بمثابة السنّة نفسها، مع تفاوت هو أن سنّة النبي «صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَلَّمَ» هي أحاديث وروايات نُقلت عن النبي نفسه، أما إجماع الصحابة فظل حكاية غير مسموعة ومسكوتاً عنها لتلك السنّة، وقد بدت في كلام هؤلاء الصحابة وسلوكهم. وتبعاً

(١) - عبد السلام محمد الشريف العالم، نظرية السياسة الشرعية، جامعة قار يونس، بنغازي، ١٩٩٦، ص ٥١.

(٢) - أبو زيد، السابق، ص ١١٢.

(٣) - محمد ضياء الدين الرئيس، السابق، ص ٢٥٤-٢٥٦.

لذلك فإن السكوت أو عدم نقل سند عمل الصحابة لم يُقلل أبدًا من حجّتهم لدى المتأخرين<sup>(١)</sup>.

إنّ الشافعي من جهة يضع الإجماع في قلب السنّة وكذلك مفهوم السنّة حتى يوسّع الأعراف والتقاليد السياسية للصحابة من الثقافة السياسية الإيرانية والرومية. ومن جهة أخرى ومع حذف تاريخية عمل الصحابة يلغي الأبعاد الزمنية والإقليمية للإجماع.

إنّ عمل الصحابة والنظام السياسي القائم على روابط السلطة في المدينة، والتي هي نفسها كانت ناجمة عن سلطة قريش والاحتجاجات والمصالح المتعارضة، يضع نموذج الحياة السياسية للاحقين.

إنّ جوهر الإجماع الذي يؤسسه الشافعي هو فاعلية التاريخ أو «الماضي» في الفقه السياسي، ويؤدّي إلى المرجعية الإلزامية لجيل على بقية الأجيال، إذ يفرض مرجعية الصحابة على سائر المسلمين في أزمنة وأمكنة مختلفة.

وفي هذا المنهج، لا يمكن القيام بالاجتهاد والتأويل المستقل ما دام حكم للصحابة في الحياة السياسية موجودًا.

ولأنّ الصحابة كان لهم إجماعات كثيرة في الأمور السياسية، من طرق تعيين الخليفة إلى النظام المالي والإداري للمجتمع، فإنّ الفقه السياسي في المرحلة الوسطى ينبغي له أن يتقّصّى جميع التوصيات وسبل حل مسائله من داخل هذه الإجماعات، ومع وجودها لن يكون أي مجال للقياس والاجتهاد متاحًا<sup>(٢)</sup>.

### ث- القياس أو الاجتهاد

يجعل الشافعي عمدًا الاجتهاد مساويًا للقياس ومنحصرًا به، أي إلحاق الأحكام غير المصرّح بها في المصادر الثلاثة (القرآن، والسنّة، والإجماع) بالأحكام الصريحة والواضحة الشبيهة أو القريبة إلى علتها.

تبعًا لذلك فعلى الرغم من كون القياس رابع مصدر للسيادة الشرعية في نظر الشافعي، فإنه يتفاوت جوهرًا مع المصادر الثلاثة السابقة.

(١) - نفسه، ص ٢٥٦، أبو زيد، السابق، ص ١٢٢-١٢٤.

(٢) - عبد السلام محمد الشريف، السابق، ص ٥١-٥٣.



وفي حين كانت المصادر الثلاثة السابقة ميدان الأحكام الواقعية الظاهرية والباطنية والمؤكدة للأحكام السياسية فإن القياس منحصر في اكتشاف أحكام، إذ إنها موجودة فعلاً في النصوص الثلاثة على الرغم من كونها خفية ومستورة.

إن القياس يتناول الأحكام الظاهرية والقبالة للخطأ، والشافعي يسميها «الحكم بغير إحاطة»، وفي المقابل فإنه يسمي الأحكام الناجمة عن المصادر الثلاثة السابقة باسم «الحكم بإحاطة».

إن القياس في فكر الشافعي على الرغم من كونه أساس اجتهاد أهل السنة في الأحكام المعقولة وغير التعبدية، يقلص كثيراً مدى العقل والحرية تبعاً للخصائص التي يملكها.

إن الاجتهاد القياسي تبعاً لذلك، والذي يستند دائماً إلى الأصول الثابتة للشريعة، أي الكتاب والسنة والإجماع، يحصر وظيفة العقل بخاصة في زيادة عدد أفعال الحرام والممنوع في ميدان السياسة، ويتخذ موقفاً تجاه المسائل الجديدة الناجمة عن الزمان والمكان.

إن قياس الشافعي لا يستطيع أبداً أن يدخل العقل العملي في الحياة السياسية، وكذلك تجديد النظام السياسي تبعاً للتحويلات التاريخية. وعلى العكس من ذلك فإن قصر العقل على تطبيق الأحكام السياسية الواضحة في بقية الموضوعات الفارقة لأحكام من القرآن والسنة والإجماع هو من أهم وظائف القياس في طريقة الشافعي، إذ يقوّي التصلب الموجود في هذه المنظومة.

ويلخص الشافعي منهجه الابتكاري، وكذلك العلم المنبعث من ذلك في العبارات الآتية:

«والعلم (وتبعاً لذلك العلم السياسي) من وجهين: اتباع، أو استنباط والاتباع اتباع كتاب (القرآن)، فإن لم يكن فسنة فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا (إجماع الصحابة)، لا نعلم له مخالفاً، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا (الصحابة)، لا مخالف له، ولا يجوز القول إلا بالقياس، وإذا قاس من له القياس فاختلفوا وسع كلاً أن يقول بمبلغ اجتهاده، ولم يسعه اتباع غيره

فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه»<sup>(١)</sup>.

إنَّ الفقرة السابقة وبقية المضامين التي أوردناها للشافعي تدل على ماهية العلم السياسي المنبعث من منهجه.

إن الشافعي من أجل إنتاج المعرفة السياسية يضع مراحل سبعاً هرمية الشكل، تبدأ بكتاب الله من حيث الأهمية، وتنتهي بأضعفها، وهو الرأي والاستنباط، وهذه المراحل هي: الكتاب، ثم السنّة النبوية، ثم إجماع الصحابة، ثم القياس على الكتاب، ثم القياس على السنّة، ثم القياس على الإجماع، وأخيراً الاجتهاد بالرأي.

ووفقاً للشافعي فإن كل فقيه وعالم له أهلية إصدار الحُكم والفتوى في السياسة مضطراً إلى العبور من هذه المراحل السبع في بحثه الخاص، وفي غير هذه الحال لن يملك حكمه وفتواه حجّة شرعية<sup>(٢)</sup>.

ومن الطبيعي أنه في هذا المنهج يمتلك العقل المرتبط بالزمان والمكان أهمية قليلة، ومع الأخذ بالحسبان القيود التي أشرنا إليها في السطور السابقة حول جذور القرآن والسنّة في المعرفة السياسية، فإن الفقه السياسي السنيّ يقع أساساً تحت سلطة حياة الصحابة، بعبارة أخرى إن منهج الشافعي، ومع الأخذ بالحسبان إلزامات بنائه فصل الحياة السياسية للصحابة عن عوائقها التاريخية والهرمينوطيقية، وبدّلها إلى النموذج الأصلي للمعرفة والعلم السياسي للمسلمين في جميع مراحل التاريخ. إن المنظومة الأساسية للشافعي تتضمن فرضيات مهمّة منها أن العقل خاضع للشرع، ومطيع له تماماً، ولا سيما «إجماع الصحابة» في المعرفة السياسية، ومن ثم فهو حين يتمسك بنظرية القياس، يغفل من الأساس تجاه الوجه التاريخي للحياة السياسية.

إن القياس لدى الشافعي يتضمن أربع مقدّمات أساسية وهي:

١- فرض علّة أو معنى معقول في الأحكام السياسية، إذ يكون عنصراً ثابتاً وغير تاريخي، وغير قابل للتغيير في الإنسان والسياسة.

٢- تأسيس حالة ومصدق "أصلي"، فهو هنا "الحياة والقرارات السياسية للصحابة".

(١) - الشافعي، كتاب اختلاف الحديث، في حاشية كتاب الأمّ، السابق، ج ٧، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٢) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٦، ص ٨٠.

٣- تأسيس حالة أو مصداق "فرعي"، إذ يُدلل في نظام الشافعي على "الحياة السياسية لبقية المسلمين (غير الصحابة) في بقية الأزمنة والأمكنة".

٤- تطبيق أحكام الحياة الأصلية على الفرع، وإلزام سائر المسلمين بالتبعية والطاعة لجزئيات النظام السياسي للصحابة، بوصفه حكمًا شرعيًا، وأي شكل من الخروج عليه يُعدُّ عصيانًا للشرع وحرامًا.

هذا النوع من السلوك الفقهي أوجد نتائج مهمة في الفقه السياسي السني من أجل الحكم حول الأحكام السياسية التي لم يرد لها ذكر في القرآن والسنة صراحةً.

لكن قبل الخوض في هذه النتائج فإنه من الأهمية بمكان إثارة سؤال من وجهة نظر البحث الحالي وهو: ما المسوّغ المعرفي الذي تحمله منظومة الشافعي التي انتهت بالفقه السياسي السلفي؟ وبأيّ دليل حكم الشافعي على «تقدّم الشرع على العقل»؟ ولماذا يجب تطبيق التجربة السياسية للصحابة على جميع المسلمين، وفي جميع مراحل التاريخ؟

لعل التفسير المعرفي لهذه الأسئلة يمكن تقصّيه عبر أفكار أبي الحسن الأشعري.

### ٣- الأشعري؛ الأسس الكلامية للمعرفة السياسية:

مع الأخذ بالحسبان ما أورده سابقًا، يمكن فهم مسألة عدم بدء التنظير «للسياسة» بين أهل السنة إلا مع الشافعي وعلى أساس طريقته، وذلك لأنّ الشافعي، واضع أصول الفقه، بل «قواعد منهج» الفكر السني، حصر أصول الفكر في أربعة أشياء هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

في ميدان السياسة، حيث تفتقد إلى كل شكل من النص الصريح عن الكتاب والسنة، يُنظر إلى الإجماع والقياس بوصفهما الأصلين الأساسيين، واللذين يشكلان العمود الأساسي في نظرية أهل السنة عن الخلافة.

تبعًا لذلك فإن الماضي السياسي يصبح ذا قيمة قانونية، كما أن تسوية الحوادث الحالية بحاجة إلى الاستمداد من تأويل التجارب القديمة، وتُصبح خطوة تجديد الماضي ضرورة حياتية.

إن المتكلمين والفقهاء السنة في هذه المرّة، ومن أجل إثبات الشرعية التاريخية لخلافتهم، لم يعتمدوا على الحوادث التاريخية وفق المنهج التأريخي لابن قتيبة في

«الإمامة والسياسة»<sup>(١)</sup>، بل على «الإجماع»؛ إجماع الصحابة على قبول أبي بكر، و«الإجماع» على استخلاف عمر بن الخطاب وتوليته من قبله، وكذلك استطاعوا «قياس» قضايا الخلافة على مسائل الشريعة، وفي النتيجة الحاضر على الماضي.

وتبعاً لذلك فإن «الاجتهاد» الذي جعله الشافعي بخاصة مساوياً ومرادفاً للقياس، أضحى مفتاح حلّ الأبواب الموصدة في السياسة، ولهذا فإن سلوك الصحابة ومواقفهم السياسية أضحت في مكانة «الأصل» النموذجي، حيث إن تقليدها بات واجباً شرعياً، وقد أدى أبو الحسن الأشعري دوراً مليئاً بالمعنى والدلالة في استحكام الأسس الكلامية لهذه المنظومة<sup>(٢)</sup>.

إن أبا الحسن الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ) هو أول وأهم متكلم سني كمل خطاب أهل السنة عن السياسة والإمامة.

تنطوي آراء الأشعري على أهمية خاصة لموضوعنا، ليس فقط من حيث كونها تشكل أساساً وأرضية للآراء النظرية السياسية لأهل السنة، بل لأن الأشعري حصر وظيفته الكلامية السياسية في التشريع على أساس الماضي:

إن الشيء الذي يجعل المعرفة السياسية لأهل السنة حبيسة هذا التسويغ السلفي ويحفظها، على شاكلة أن الناس من أجل حلّ مشكلات حياتهم السياسية اليومية يُحيون على الدوام مشكلاتهم القديمة ويدخلون فيها.

لقد سعى الأشعري من خلال الدعم الكلامي للمكتسبات التي باتت ممكنة عبر الأصول الأربعة للشافعي في السياسة، إلى إثبات المشروع الدينية للخلفاء الراشدين، ولا يكتفي الأشعري بالكتاب والسنة بل يريد أن يجنّد الأصول الأربعة كلها لتشهد على صحة «سياسة الماضي» ومشروعيتها.

لقد أرسى الأشعري أسس نظرية أهل السنة في الخلافة، أو على الأصح نظرَ مواقفهم السياسية السابقة بالارتكاز على «أصول» الشافعي، فجعل من الكلام في السياسة تشريعاً للماضي مثلما جعل الشافعي من الاجتهاد في الشريعة تقنيناً للرأي،

(١) - ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، الإمامة والسياسة، معروف باسم تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الزيني، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٣.

(٢) - الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١١٠ - ١١١، ونقد ونظر، السابق، ص ١٣٥.

فأكمل صاحب «الإبانة» ما قصّر فيه صاحب «الرسالة»<sup>(١)</sup>.

إن الأشعري يستدل على جميع هذا المخطط العظيم في قالب أربع مراحل، وينجزه تبعاً لذلك، وفيما يلي بيان مُجمل له:

### أ- تقدّم النقل على العقل

إن ترجيح النقل على العقل، وألوية النص المُنزل، سواء أكان قرآنًا أو سنّة، أو عمل صحابة، هو أهم الأصول المعرفية للأشعري، وقد ألقى بظلاله على جميع كتاب الإبانة عن أصول الديانة<sup>(٢)</sup>، فهو الذي كان متأثرًا بمحمد بن عبد الوهاب الجبائي، وظل لسنوات ذا مشرب اعتزالي، واعتنق العقائد السلفية في سنّ الأربعين إثر تحوّل فكري.

والواقع أن سؤالاً ظلّ يثارُ على الدوام في الحكم على الأشعري هو: هل أضحيّ تابعًا لمذهب أهل الحديث على نحو مطلق، أم أنه جمع بين أهل السنّة والمعتزلة على نحو ما، ووفقًا لتعبير ابن خلدون فقد اختار الطريق الوسط<sup>(٣)</sup>.

لكن الذي يحظى بأهمية من وجهة نظر بحثنا هذا هو مساعي الأشعري لكسر شوكة العقلانيين في الحياة السياسية عن طريق التجديد والتأكيد على الأصول السلفية، إذ يقوم على تقدّم النص - القرآن والسنة والإجماع - على كل نوع من المنهجية القائمة على العقل الإنساني<sup>(٤)</sup>.

إن الأشعري لا يضع العلم السياسي على أساس الاستدلال العقلي بل على أساس "اتباع" النصوص الدينية، حيث يتأتّى من المواجهة المباشرة مع تلك النصوص، ومن دون أي نوع من الخلفية الفكرية، بعبارة أخرى إعطاء الصدارة والتقدم على النص بهدف كشف مضمونه السياسي من زاوية الفهم اللغوي، وظواهر ألفاظ العرب. وتبعًا له فإنه فقط بهذا "عرّفنا الله به الشرائع والأحكام، والحلال والحرام، وبيّن لنا به شريعة الإسلام، حتى انجلت عنا طخياء الظلام، وانحسرت عنا به الشبهات،

(١) - الجابري، نفسه، ص ١١١، ونقد ونظر، نفسه، ص ١٣٦ - ١٣٧.

(٢) - الأشعري، الإبانة عن أصول الدين، ج ١، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ١٣٩٧ هـ، ص ١١١.

(٣) - عبد الرحمن بدوي، تاريخ اندیشه های کلامی در اسلام، ج ١، ترجمه حسين صابري، آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧٤، ص ٥٧٧.

(٤) - الأشعري، السابق، ص ٢٨.

وانكشفت عنا به الغيابات، وظهرت لنا به البينات“<sup>(١)</sup>.

يقول الأشعري في الفصل الأول من كتابه الإبانة ويشير إلى رؤيته الكلية الخاصة: “قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل - نَصَّرَ الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته - قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيع الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وجيل معظَّم، وكبير مفهم“<sup>(٢)</sup>.

إن مسألة تقدم النقل، ولزوم “اتباع” المعرفة السياسية للنصوص، قد عرَّضَ على نحو عام في مقابل أصحاب المذهب العقلاني في المجتمع الإسلامي في المرحلة الوسطى، وكان المعتزلة أشهرهم، وأكدوا على ضرورة تقدم العقل على النقل.

إن المعتزلة، وكذلك الجناح العقلاني للمذهب الشيعي كما سيرد لاحقاً، كان له تفسير عقلي للإمامة والسياسة، ومع الاستناد إلى ملاك العقل لم يكتفوا باستبعاد أن يكون عمل الصحابة أساساً ومعيّاراً للسياسة الشرعية فحسب، بل إنهم نقدوا كثيراً من رواياتهم وسلوكهم السياسي وشككوا به<sup>(٣)</sup>.

إن دفاع الأشعري عن تقدم الشرع كان في الواقع دفاعاً عن أولوية عمل الصحابة ومشروعيته، كمفسري الكتاب والسنة في ميدان السياسة.

إن منهج استدلال الأشعري هو استمرار لابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ)، لكن مع صراحة أكبر وانسجام أكثر.

إن ابن تيمية ومن أجل منع نفوذ العقل في الحياة السياسية للمؤمنين على نحو دائم، أشار إلى أصل واحد يحمل أهمية كبيرة لدى أهل الحديث، فهو يقول إنه لن يكون أي إنسان مؤمناً واقعياً ما لم يكن إيمانه بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم

(١) - الأشعري، الإبانة، السابق، ج ٢، ص ١٠.

(٢) - نفسه، ص ٢٠.

(٣) - ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكتب، الجمهورية العربية المتحدة، ١٩٧١، ص ٢٤.

جازماً، والإيمان الجازم هو أيضاً شيء ليس فيه أي قيد أو شرط، أي لو أن شخصاً قد قبل كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم على هيئة لا تكون بخلاف العقل الصريح، فهذا الشخص لن يكون مؤمناً واقعياً<sup>(١)</sup>.

إن ابن تيمية في مكان آخر يخطو خطوة أوسع، بل إنه في الواقع لا يعدُّ العقل المعارض للنقل عقلاً، فهو كالأشعري والشافعي يعدُّ عمل الصحابة تفسيراً للكتاب والسنة، ومن ثمَّ جزءاً من السنة.

وعن العقل والنص يقول:

”ففي الجملة: النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بيِّن قط، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب، وما علم أنه حق لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنه حق. بل نقول قولاً عاماً كلياً: إن النصوص الثابتة عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يعارضها قط صريح معقول، فضلاً عن أن يكون مقدماً عليها وإنما الذي يعارضها شبه وخيالات، مبناها على معان متشابهة وألفاظ مجملة، فمتى وقع الاستفسار والبيان ظهر أن ما عارضها شبه سوفسطائية، لا براهين عقلية“<sup>(٢)</sup>.

إن ابن تيمية كما تشير الفقرة السابقة لا يعد العقل المعارض للنص، ومن جملة ذلك عمل الصحابة في المجال السياسي، عقلاً أصلاً، بل يعدُّه أوهاماً وخيالات اكتست لباس العقل.

إن ابن تيمية واستناداً إلى منهج أحمد بن حنبل، وكذلك كان الأشعري مثله يعدُّه قدوة له، يعدُّ أي نوع من مخالفة عمل الصحابة وتفسيرهم بمثابة المخالفة للكتاب والسنة، وبناء على ذلك معارضاً لـ ”العقل السليم“.

ووفقاً له، إذا قال شخص إن الصحابة قد أخطؤوا في التأويل، ولو في نصٍّ واحد من الكتاب والسنة، فإنه يكون قد أعلن النزاع مع عموم الصحابة والتابعين، وذلك لأن أولئك الناس قالوا إنهم يعرفون المعنى الصحيح للنصوص.

(١) - نفسه، ص ١٧٨، وأيضاً:

غلامحسين ابراهيمي ديناني، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، السابق، ص ١٣-١٤.

(٢) - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، السابق، ص ١٥٥-١٥٦.



بعدئذٍ أشار ابن تيمية إلى كلام بعض الصحابة الذين كانوا يدَّعون أنهم يعرفون سبب نزول جميع آيات القرآن وفلسفتها، وهؤلاء يُعَدُّون نموذجًا لمجموعة كبيرة من الصحابة، لكن لم يكن لديه مجال للإشارة إلى كل واحد منهم. إن ابن تيمية الذي أظهر مرجعية الصحابة وتقدّم تفسيرهم على بقية التفاسير، يضيف: "وكذلك الصحابة والتابعون فسروا جميع القرآن، وكانوا يقولون: إن العلماء يعلمون تفسيره وما أريد به، وإن لم يعلموا كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وكذلك... ولهذا كانوا يجعلون القرآن يحيط بكل ما يطلب من علم الدين، كما قال مسروق: ما نسأل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه في القرآن، ولكن علمنا قصر عنه"<sup>(١)</sup>.

### ب- فعل الإنسان ومسألة "الكسب"

لا شك في أن نظرية الأشعري عن تقدّم الشرع على العقل في الحياة السياسية تضع حَكَمًا في "الأفعال الإنسانية" في مركز فكره، فهو الذي يؤمن بالحسن والقبح، والشرعي يرى أن جميع الأفعال السياسية للعباد مخلوقات إلهية، وأن الإنسان في إبان ذلك لا دور له إلا الاكتساب.

عبارة أخرى إن الفاعل الحقيقي لجميع الأفعال السياسية هو الله، والإنسان هو مجرد مكتسب للفعل، فالله هو الذي أوجدها في يد هذا الإنسان [مثلاً حاكم مجتمع ما].

إن المقصود من الكسب أيضًا هو تعلق "قدرة العباد وإرادتهم" بفعل، إذ إنه في الواقع قد تقرر ووجد من جانب الله<sup>(٢)</sup>.

إن الأشعري، وعلى الرغم من الحرية المحدودة التي ينسبها إلى إرادة البشر، كان في الغالب يؤمن بنظرية الجبر في الأفعال السياسية، فقد عدَّ الإرادة والمشئة الإلهية مطلقة، ولا قيد أو شرط لها في الحياة السياسية، والله يمتلك الحق في وضع بعض الناس تحت سلطة بعض، ومن بين هؤلاء يتعرّض البعض فقط (ممن يُريد) للملامة والتقريع، تبعًا لذلك فإنه لا يمكن الحكم عقليًا أبدًا تجاه العدل والظلم، أو صحّة السلوك السياسي للحكّام وسقمه، وذلك لأن مشروعية أفعال هؤلاء لا

(١) - نفسه، ص ٢٠٨، وأيضًا: ص ٢٠٣ و ٢٠٧.

(٢) - عبد الرحمن بدوي، السابق، ص ٦٠٢، نقلًا عن: الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، عني بنشره وتصحيحه: ريتشارد يوسف مكارثي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٣، ص ٣٨-٣٩.

تقع في ذات الفعل بل في إرادة الله وقدرته، وغير قابلة للتقييم وفق معايير الحُسن والقبح البشرية<sup>(١)</sup>.

ولأن الأشعري لا يعد الأفعال السياسية ناجمة عن القدرة والاستطاعة البشرية يرى أن الإيمان أيضًا مساوٍ للإقرار بالله ورسوله، إذ إنه لا ربط له بالعمل، ولأن ارتكاب الظلم بوصفه فعلًا سياسيًا لا يؤدي إلى الخروج من الإيمان فإنه لا يمكن قياس عدالة الحاكم ومشروعيته بميزان أعمال هؤلاء<sup>(٢)</sup>.

إن هذا الفكر الذي يُفسد الحرية والمسؤولية السياسية للإنسان هو في الوقت نفسه مهمٌ جدًا لمنظومة الأشعري في تأمين العدالة وشرعية الصحابة ولا سيما خلافة قريش.

وعلى الرغم من التناقضات والتصرُّفات غير القابلة للفهم لدى هؤلاء تسري سلطة الصحابة وقريش على جميع المصير السياسي للمسلمين، ووفقًا له فإن «كل الصحابة أئمة مأمونون غير متهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم، وتعبدنا بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم، والتبري من كل من ينقص أحدًا منهم رضي الله عنهم أجمعين»<sup>(٣)</sup>.

وفي السطور الآتية سنفصّل هذه النظرية.

### ت - عدالة الصحابة

ثمة اختلاف في تعريف الصحابي لدى أهل السنة؛ فإمام المذهب الحنبلي أحمد بن حنبل الذي يحظى بأهمية كبيرة لدى الأشعري يرى أن مصطلح صحابة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينطبق على كل واحد من المسلمين جالس النبي شهرًا واحدًا على الأقل أو يومًا أو ساعة، بل لحظة، لكن البعض الآخر يرى أن شرط الصحابي مشاركة النبي في غزوة على الأقل، أو مصاحبته سنة واحدة<sup>(٤)</sup>.

وعلى أي حال فإن جميع أهل السنة يؤكدون مسألة عدالة الصحابة، ويرون أن الله ونبهه قد زكّيا الصحابة وشهدا على عدالتهم. وتبعًا لذلك فإنه من الضروري تأويل

(١) - بدوي، نفسه، ص ٦١٢، الأشعري، اللمع، ص ٧١.

(٢) - نفسه، ص ٦١٣، الأشعري، اللمع، ص ٧٥-٧٦.

(٣) - الأشعري، الإبانة، السابق، ج ٢، ص ٢٦٠.

(٤) - حسن عباس حسن، السابق، ص ٤٣١.

أي نوع من أعمالهم وسلوكهم السياسي الذي قد يبدو منافياً للعدالة وتسويغه، وهذا الفكر المخالف لأسس المعتزلة والإمامية عن الصحابة يُعدُّ أساس الفكر الأشعري ومن مقومات البناء في الفكر السياسي السني.

يبدأ الأشعري في الباب الرابع عشر للإبانة بهذه العبارة:

«وأثنى الله تعالى على المهاجرين والأنصار والسابقين إلى الإسلام، وعلى أهل بيعة الرضوان، ونطق القرآن بمدح المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم أجمعين في مواضع كثيرة»<sup>(١)</sup>.

ومن ثمَّ تحدَّث الأشعري عن «إجماع» هذه الجماعة التي أثنى عليها القرآن، ويأتي بالحجة على اجتماع هؤلاء على خلافة أبي بكر وبقية خلفاء الإسلام، وعلى نحو عام يمهد لشرعية الخلافة الإسلامية.

وفي مواجهته لاختلاف الآراء وحروب الصحابة فيما بينهم، استند إلى نظرية الكسب، ووفقاً لهذه النظرية فإن الاختلاف في أفعال الصحابة لا يقدح أبداً في عدالتهم، لأن الفعل السياسي للصحابة أيضاً كبقية البشر كان خارجاً عن قدرتهم وتابعا لمشیئة الله، ومن جهة أخرى لأن الله سبحانه والنبي «صلى الله عليه وآله وسلم» قد شهدا بشرعية الصحابة وجنتهم، فلا شك في أنه يجب عدُّ جميع أفعالهم واجتهاداتهم السياسية شرعية، وحكم على جميع المسلمين الآخرين بطاعتهم. وفي نهاية الإبانة يقول:

«فأما ما جرى من علي والزبير وعائشة رضي الله عنهم أجمعين، فإنما كان على تأويل واجتهاد، وعلي الإمام، وكلهم من أهل الاجتهاد، وقد شهد لهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالجنة والشهادة، فدلَّ على أنهم كلهم كانوا على حق في اجتهادهم، وكذلك ما جرى بين سيدنا علي ومعاوية رضي الله عنهما، فدلَّ على تأويل واجتهاد. وكل الصحابة أئمة مأمونون غير متهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم، وتعبنا بتوقيعهم وتعظيمهم وموالاتهم، والتبري من كل من ينقص أحداً منهم رضي الله عنهم أجمعين»<sup>(٢)</sup>.

(١) - الأشعري، الإبانة، ص ٢٥١.

(٢) - نفسه، ص ٢٦٠ - ٢٦١.

إن الأشعري بهذا الاستدلال يعدّ الصحابة أفضل الخلق، إذ إن الله اختارهم لصحبة نبيّه، يقول:

«وندين بحب السلف الذين اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم، ونثني عليهم بما أثنى الله به عليهم، ونتولاهم أجمعين. ونقول: إن الإمام الفاضل بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وإن الله سبحانه وتعالى أعزّ به الدين، وأظهره على المرتدين، وقدمه المسلمون بالإمامة، كما قدمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للصلاة، وسموه بأجمعهم خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم عثمان بن عفان رضي الله عنه، وإن الذين قتلوه قتلوه ظلماً وعدواناً، ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنه. فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وخلافتهم خلافة النبوة، ونشهد بالجنة للعشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بها، ونتولى سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ونكف عما شجر بينهم»<sup>(١)</sup>.

إن إمام الكلام السني، وتكميلاً لمنظومته الفكرية والمعرفية، أشار إلى نظرية أخرى تحت عنوان "التصويب"، فهي ذات أهمية كبيرة من وجهة نظر البحث الحالي، وتركت أثراً مهماً في الحياة السياسية للمسلمين.

وفيما يلي سنتناول هذه النظرية، ومن ثمّ سنبحث نتائج هذه المنظومة الفكرية في العلم والحياة السياسية لأهل السنّة.

### ث - التصويب في الاجتهاد

إن الأشعري وبقية علماء السنّة، يعدّون الاجتهاد في العلوم الشرعية من شروط الإمامة في المجتمع الإسلامي، وعلى الرغم من أن أبا حامد الغزالي يعد مرتبة الاجتهاد ضرورية، ولا يمكن الاستغناء عنها في الحاكم الإسلامي، لكنه من حيث أهمية الاجتهاد في الحياة السياسية يرى أن اتباع الحاكم لاجتهاد أهل العلم أمر ضروري<sup>(٢)</sup>. وتبعاً لذلك فإن أي تعريف لحدود الاجتهاد وماهيته يؤدي دوراً مهماً في البناء وتمام الحياة السياسية.

(١) - نفسه، ص ٢٨ - ٢٩.

(٢) - الغزالي، فضائح الباطنية، السابق، ص ١٩١.

إن المسلمين يختلفون في الاجتهاد في الشرعيات، ومن جملة ذلك السياسة الشرعية، فالشيعة يذهبون إلى إمكانية الخطأ في الأحكام الاجتهادية في السياسة الشرعية، ويرون أن لله حكمًا واحدًا فقط في كل مسألة من مسائل السياسة الشرعية، ومن الممكن لاجتهاد المجتهدين أن يؤدي إليه أو يخطئ في الوصول إليه.

وعلى العكس من ذلك، فإن أهل السنة يؤمنون بـ "التصويب" في أحكام السياسة الشرعية، وعدم إمكانية وقوع الخطأ في أحكام العقيدة هذه. ووفقًا لأهل السنة فإن الله له أحكام بتعداد آراء المجتهدين، وكأنه قد وضع ميدان الآراء الاجتهادية في السياسة الشرعية في متناول المجتهدين والعلماء وعهدهم، وكل ما يصدر من اجتهاد عن أحد المجتهدين يؤخذ بمثابة حكم إلهي<sup>(١)</sup>.

ويبدو أن سبب اختلاف السنة والشيعة في هذا الأمر يعود إلى العقلانية، وأخذ العقل في مقدمات استنباط الأحكام السياسية لدى الشيعة، وأيضًا طرد العقل من مباني الاجتهاد السنيّة.

إن الأشعري الذي أشرنا في السطور السابقة إلى وجهة نظره في الحد من أهمية العقل في السياسات الشرعية، ومع الاستناد إلى تقدّم النقل على العقل، يتناول مسألة تصويب الآراء الاجتهادية للفقهاء والحكام، ويقول إن كل مجتهد على حق، وجميع المجتهدين يقفون في الطريق الصحيح، واختلافهم ليس في الأصول بل في فروع الأحكام<sup>(٢)</sup>.

إن كلام الأشعري تعبير كلامي عن ماهية الاجتهاد في طريقة الشافعي ومنهجه، وهو كما مرّ يسعى إلى تصويب الآراء الاجتهادية في السياسة والإمارة، ومع الإشارة إلى اختلاف الخلفاء الراشدين في مسألة تقسيم الغنائم (على نحو مساوٍ أو على أساس التفاضل في النسب والأسبقية في الإسلام)، ولا سيما التأكيد على ضرورة الاختلافات للمجتهدين، وفي الوقت نفسه أحقيّة الآراء وأعمال جميع هؤلاء في الحياة السياسية<sup>(٣)</sup>.

(١) - آخوند محمد كاظم خراساني، كفاية الأصول، السابق، ص ٤٦٨ - ٤٦٩.

(٢) - هانري كوربن، تاريخ فلسفه اسلامي، ترجمه جواد طباطبايي، كوير، تهران، ١٣٧٣ ش، ص ١٦٢.

(٣) - أبو زيد، الإمام الشافعي، السابق، ص ١٤٤، نقلاً عن: الشافعي، جماع العلم، السابق، ص ٢٦١.

والآن، وعلى نحو عام، يمكن القول إن الكلام والقواعد المعرفية الأشعرية هي تسويغ وتفسير لتلك القواعد المنهجية التي طبّقها الشافعي في أصول الفقه. بعبارة أخرى على الرغم من كون عصر الأشعري بعد الشافعي، ومن المنطق أن تكون القواعد المعرفية مقدّمة على القواعد المنهجية، كان التقدير دائماً على نحو أن القواعد المنهجية تظهر قبل تأملات القواعد المعرفية والمنطق الجديد، وهي من الناحية التاريخية، وليس المنطقية، متقدّمة.

لقد ضبط الأشعري آراء أهل السنة في باب الإمامة، وحدّد "عقائد السلف"، وتبعاً لذلك فإن القواعد العقدية التي قررها الأشعري قد وجّهت القواعد المنهجية التي وضعها الشافعي قبله بمئة سنة، وطبّقها<sup>(١)</sup>.

تبعاً لذلك فإن أهمية مذهب الأشعري من وجهة نظر بحثنا هذا تتجلى في أن هذا المذهب ومؤسسه أبا الحسن الأشعري نجح في جذب أهم التجارب التاريخية والتأملات النظرية للعالم السنّي في مجموعة منسجمة من النظريات الكلامية - الفقهية، والتلفيق فيما بينها، وتبعاً لذلك فإنه وضع العناصر المتفرقة للتجارب والتقاليد الفقهية في خدمة بنائه الكلامي.

لقد كان أساس نظرية الأشعري يقوم على نحو أنه على الرغم من حفظ مكانة صغيرة في الفقه السياسي فإنه مال مضطراً إلى جانب "أهل الحديث".

ومع تأسيس هذا المبنى فإن التجارب التاريخية - السياسية للصحابه والفقهاء السلف قد انضوا في حوزة أدلّة أحكامه، وأدّت تعارضاتهم إلى تعارض في استنباط الأحكام السياسية، وأعاد بناء نوع من النظم السياسي، إذ إن الاقتدار والتغلب كان الوجه الغالب له. وفي السطور الآتية سنتناول مكتسبات هذا النوع من الفقه السياسي ونتأججه.

#### ٤ - المكتسبات والنتائج

هذا الفصل محاولة لاستقراء عناصر الخطاب في الفقه السياسي السنّي، وجمعها من خلال آراء الشافعي والأشعري، وبمثابة مجموعة سلفيّة ومنسجمة. كان لأهل السنة مذاهب كثيرة في مجال الفقه والفقه السياسي، وكان ذلك

(١) - الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١١٦ فما بعد.

ضرورة، لكن وخلافاً لمنطق الكثرة الفقهية الذي ولد عن العرف الفقهي، ومن بعده نظرية الأشعري، فإن الفقه السني جرّب طريقاً عملياً إذ أعدّ أذرع الخلافة القوية.

كان تأثير السلطة السياسية في البناء المفهومي للفقه السياسي السني أكبر من بقية الحوزات الفقهية وأكثرها مباشرة.

وقد أنجزت دراسات كثيرة عن علاقة السلطة الحاكمة والمؤسسات الفقهية، ومن جملة هذه الدراسات كتاب صغير بعنوان: «نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الأربعة»، ومؤلفه هو أحمد تيمور باشا، وقد ترجمه مؤلف كتاب «ادوار فقه»؛ [عصور الفقه]، ونشره في هذا الكتاب<sup>(١)</sup>. يقول محمود شهابي نفسه أيضاً:

«إذا أراد شخص أن يتعرف تمامًا على كيفية وضع التفقه والاجتهاد في كل عصر فلا بدّ له من التعرف على أوضاع المؤسسة الحاكمة وأحوالها، ومنهج الفكر والعمل والعلاقة والإيمان لدى الشخص الذي يقف في رأس تلك المؤسسة، وأمسك بزمام حكم دين الناس وديناهم. وهذه المعرفة كلما كانت أكمل وأدقّ كان الباحث في مراحل الفقه أكثر معرفة في التحولات التي حدثت، وعُلِّل البسط والقبض في التفقه، وعوامل تقدّمه أو وقوفه وركوده، أو تأخره وسقوطه، أو انحرافه وقصوره»<sup>(٢)</sup>.

إن مؤلف كتاب عصور الفقه، وبهدف عرض مزيد من الإيضاحات عن تحولات الفقه السياسي، خصّص قسمًا كبيرًا من المجلد الثالث من كتابه لتحوّلات الخلافة الأموية والعباسية. ولعلّ تتبعه الواسع في التعريف بسلالة «الفقهاء التابعين» في المدينة ومكة واليمن، والكوفة والشام، ومصر والبصرة وخراسان، يدل على أنه في بداية ظهور الفقه كانت المذاهب الفقهية السنية كثيرة جدًّا، وكان يوجد تقريبًا في كل مدينة وبلدة فقيه أو فقهاء لهم مشرب خاص، لكن بالتدريج، ومع انقضاء مرحلة الفقهاء التابعين، هيمنت بعض المذاهب في البلاد الأخرى واتسعت، وباستثناء المذاهب الأربعة الكبرى والموجودة، تعرّضت المذاهب الفقهية الأخرى للزوال، واختفت كليًا.

(١) - محمود شهابي، ادوار فقهي، ج ٢، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامي، تهران، ١٣٦٨ ش، ص ٦٥٣ - ٦٨٩.

(٢) - نفسه، ج ٣، ص ٩٠.



إن سبب هيمنة هذه المذاهب الأربعة واتساعها هو الانسجام مع مشرب الخلفاء ومن ثمّ السلاطين، ودعم الدولة لهم، فعلى سبيل المثال إن المذهب الحنفي قد انتشر في جميع البلاد الإسلامية لأن الخلفاء العباسيين كانوا يختارون القضاة من أصحابه.

كما أن عناية السلاطين الأيوبيين بالمذهب الشافعي أدّى إلى رواج هذا المذهب في مصر، وكذلك استيلاء الأتراك السلاجقة على بغداد أدّى إلى توسع هذا المذهب في العراق وإيران.

لقد كان أساس طريق استيلاء المذاهب الفقهية واستمرارها هو مؤسسة القضاء وشيخ الإسلام، إذ إن هذين كانا يعيّنان من قبل الخليفة أو السلطان<sup>(١)</sup>.

على أية حال ففي الظروف التي كانت حياة المذاهب الفقهية واستمرارها منوطاً بالسلطة السياسية فإن تأملات الفقه السياسي لأهل السنة أيضاً، قد قادت بالضرورة نحو وجهة خاصة، إذ كانت مسوّغاً لقدرة الوجه الغالب لها.

إن «فقه الخلافة» تبعاً لذلك الذي امتزج ببناء السلطة له اختلافات مهمة أيضاً مع بقية الحوزات الفقهية السنيّة، فالحوزات الفقهية غير الحكومية ذات موضوع واضح نسبياً، وكانت تُقيّم أحكام المكلفين على محور «مُكَلَّف فَرَضِي»، وفي شروط مختلفة، وبناء على ذلك فهي في الواقع غير تاريخية. وبعبارة أخرى لها أصول وفروع وعمل الفقيه هو الاستقصاء والتطبيق.

أما في حوزة الفقه السياسي فالوضع مختلف إلى حدّ ما، ومن أجل إيضاح هذا الاختلاف سنتناول عن قرب خصائص الفقه السياسي السنيّ ونتأمله.

#### أ- الإيهام والنظرة الانتقائية في الفقه السياسي

سعى أهل السنّة في قالب الخطاب الذي تناولنا سابقاً عناصره وسماته العامة، إلى تجديد الفقه السياسي على محور خلافة الصحابة، واستنبطوا من تلك المرحلة أصولاً من أجل إيضاح شروط الخليفة واختصاصاته وطريقة العزل، و...، وعلى أساس تلك الأصول بحثوا تاريخ الخلافة، والنظام السياسي بعامةٍ وحكموا عليه. وعملياً إن تحولات الخلافة وبناء السلطة جعلت تراث الصحابة يبدو مشوّهاً

(١) - نفسه، ص ٦٥٦، و٦٧٣.

وانتقائياً وأحادي الجانب.

إن العالم السني حين كان يعمل على تقييم شروط الحاكم الإسلامي وآلية استقراره، وحدود صلاحياته، كان مضطراً للاستناد إلى عصر الصحابة، لكن عصر الصحابة لم يكن ذا نموذج واحد، وكما تُظهر الدراسات التاريخية فقد برزت وجوه متعددة ومختلفة لانعقاد الإمامة والخلافة.

من جملة المتون التي دُوّنت في العصر العباسي في باب فقه الخلافة كتابا الأحكام السلطانية لابن الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨هـ)، وأبي الحسن الماوردي الشافعي (٣٦٤ - ٤٥٠هـ)، اللذين يحظيان بشهرة كبيرة بين أهل السنة.

وقد تناول هذان الكتابان ثلاثة وجوه لانعقاد الإمامة والخلافة وهي: اختيار أهل الحل والعقد، وعهد الإمام وتنصيبه من قِبَل الحاكم السابق له، والغلبة بالسيف والسلاح<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من أن الماوردي بسبب المكانة الزمانية وسلطة آل بويه كان يُرجّح أن يعيّن خليفة شيعي، إذ لا وجود لنموذج الغلبة على نحو صريح، لكن رئيس مذهبه؛ الإمام الشافعي تحدّث عن انعقاد الإمامة عبر الغلبة والقوة، فوفقاً للشافعي تنحصر الإمامة بقريش، وإذا لم تتحقق الإمامة القرشية عبر البيعة فإن الإمامة بالقوة والغلبة ستكون حينئذ مشروعة ومجازة<sup>(٢)</sup>.

ولأحمد بن حنبل، إمام المذهب الحنبلي رأي مشابه لهذا، فهو في إجابته عن سؤال في هذا الباب أجاب بأن الشخص الذي شقّ عصا الطاعة، وتمرد على إمام من أئمة المسلمين، وأمر الناس بخلافته سواء عن رضا أو غلبة، واجتمعوا عليه، وخالف سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإن هذا الشخص متى مات فإنه يموت ميتة جاهلية، فمحاربة السلطان والخروج عليه لا يجوز لأحد من الناس، وإذا فعل ذلك واحد منهم ففعله بدعة وخطوة مخالفة لسنة المسلمين وطريقهم. إن الإصغاء للأئمة وأمير المؤمنين أمر واجب، كما أن طاعة شخص وصل إلى الخلافة عبر إجماع الناس ورضاهم، أو القهر والغلبة والزور، وسُمّي بأمير المؤمنين هو أمر

(١) - أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقي، دفتر تبليغات اسلامی، قم، ١٤٠٦، ص ٢٣-٢٤.

(٢) - عبد الحسين علي أحمد، موقف الخلفاء العباسيين من أئمة السنة الأربعة، السابق، ص ٣٢٨.

واجب ولازم<sup>(١)</sup>.

في جميع الطرق الثلاثة لانعقاد الإمامة تم "الاستناد" إلى عمل الصحابة، ومفهوم هذا "الاستناد" أن كلاً من الوجوه الثلاثة من طرق انعقاد الخلافة، ولا سيما الطريقين الأولين يقعان من الناحية الفقهية في مجال الأمور التخيرية، واتباع كل منهما أمر جائز ومشروع في الحياة السياسية.

تبعاً لذلك ففي شروط، إذ أظهرت شرعية السلطان في الخطاب الفقهي لأهل السنة أبعاداً متساوية الجهات، فإن تحقق كل واحد من الأنواع المشروعة في مجال العمل والحياة السياسية يحتاج إلى "شروط التحقق" الخاصة، فالسلطة المعنية وصناعة الأفضلية لا تكون في داخل الفقه السياسي لأهل السنة، بل تكون كامنة في خارج هذا الخطاب وفي روابط السلطة في العصور الوسطى، ولهذا فكون السلطة وروابطها في هذه المرحلة سلطوية وغير ديمقراطية في الأصل فإن المعرفة السياسية لأهل السنة اتسعت أيضاً في جهة أو في جهات، حيث كانت متناسبة مع السمات العامة للسلطة، ولا جرم في أن جوانب الشورى والنظرة الانتقائية في النصوص والسنة النبوية قد هُـمِّشت وزالت.

إن الفقه السياسي في المرحلة الوسطى قلَّما التفت إلى نموذج الاختيار، وانتخاب الخليفة، ولم يُفكَّر أبداً في آليات عمل الشورى في الحياة السياسية، بل إنه وبالموازاة مع تحمُّل الدولة واتساعها في التقاليد الإيرانية تعامل على نحو عام مع طريقتين: ولاية العهد والهيمنة العسكرية.

وعلى الرغم من أن الخطاب السني وضع شروطاً للخلافة، وركَّز أساساً على النسب القرشي الحاكم في المجتمع الإسلامي، فقد تعرَّض هذا التركيز تبعاً لذلك للتغاير مع منطق السلطة في العصر العباسي وهُـمِّش، وغاص النظام السياسي الإسلامي في نهاية المطاف في الطريق الممهَّد للسلطنة القهرية، وهنا نودُّ الإشارة إلى هذا التغير الذي يعدُّ من نتائج الخطاب السياسي السني.

ثمة اختلاف في وجهات النظر حول عدد الشروط الحاكمة بين أهل السنة، ويبدو أن معظم هذه الشروط قد اقتُست من السمات الخاصة في القاضي في المصادر الإسلامية. وقد جعلها ابن الفراء الحنبلي في أربعة شروط، يقول:

(١) - نفسه، ص ٣٥٠.

”وأما أهل الإمامة فيعتبر فيهم أربعة شروط. أحدها: أن يكون قرشيًا من الصميم... والثاني: أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضيًا: من الحرية والبلوغ والعقل، والعلم، والعدالة. والثالث: أن يكون قيّمًا بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود، لا تلحقه رافة في ذلك، والذّبّ عن الأُمّة. الرابع: أن يكون من أفضلهم في العلم والدين“<sup>(١)</sup>.

وأما الماوردي فقد أوصل عددها إلى سبعة، وهي: العدالة، والاجتهاد، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، والتدبير السياسي، والشجاعة والشوكة، والنسب القرشي<sup>(٢)</sup>.

وأما الغزالي فأضاف ثلاثة شروط أخرى، وجعل شروط الإمامة عشرة، يقول: ”إن الذي عدّه علماء الإسلام من صفات الأئمة وشروط الإمامة تحصرها عشر صفات؛ ست منها خلقية لا تكتسب، وأربع منها تكتسب أو يفيد الاكتساب فيها مزيدًا، فأما الستُ الخلقية فهي: البلوغ... والحرية... والذكورية ونسب قريش... وسلامة حاسة السَّمع والبصر. وأما الصّفات الأربع المكتسبة فهي النجدة والكفاية والعلم والورع“<sup>(٣)</sup>.

كما أن الفقه السياسي السني كان يفكر أنه في حال رعاية الشروط السابقة فإن كل واحد من الطرق الثلاثة لاستقرار الحاكم، أشمل من الانتخاب أو الاستخلاف أو ولاية العهد والهيمنة، سيكون مشروعًا<sup>(٤)</sup>.

لكن بالموازاة مع السلطوية المنبعثة من بناء السلطة التي شاعت في المرحلة الوسطى فإنَّ طريقة اختيار الخليفة قد أظهرت أيضًا تفسيرًا سلطويًا، ومع الإيهام والانتقائية الناجمة عن هذه الوضعية فقد أهملت العناصر الشعبية للنصوص الدينية، وتبعًا لذلك فإن الخطاب السني قد أغفل العلم المتعلّق بالشورى والإشراف على الحياة السياسية.

(١) - ابن الفَرَّاء، السابق، ص ٢٠.

(٢) - الماوردي، الأحكام السلطانية، السابق، ص ٦.

(٣) - الغزالي، فضائح الباطنية، السابق، ص ١٨٠.

(٤) - إنَّ روزبهان الخنجي، ومع تفكيك النوع الثاني عن طريق تحقيق الإمامة، أي الاستخلاف، إلى قسمين؛ الاستخلاف النوعي والجمعي أو الشورى، والاستخلاف الفردي أو ولاية العهد، يزيد طرق تحقيق الإمامة إلى أربعة أقسام، ويعدُّ الشورى الطريق الرابع. الخنجي، سلوك الملوك، السابق، ص ٧٩-٨٢.

أما الماوردي في الأحكام السلطانية فيوضح نموذج الانتخاب على نحو لا يختلف عن الاستخلاف أو ولاية العهد، فهو عبر الاستناد إلى رواية تحكي حوار العباس وعلي بن أبي طالب عن الخلافة أشار إلى أن اختيار الخليفة يتحقق حتى لو تمّ عبر شخص واحد، يقول:

«وقال آخرون من علماء الكوفة: تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكمًا وشاهدين، كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين. وقالت طائفة أخرى: تنعقد بواحد؛ لأن العباس قال لعلي رضوان الله عليهما: امدد يدك أبايك، فيقول الناس: عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بايع ابن عمه، فلا يختلف عليك اثنان، ولأنه حكم وحكم واحد نافذ»<sup>(١)</sup>.

إن الماوردي على العكس، وعبر الاستفادة من مفهوم "الإجماع" المنبعث من أصول الفقه الشافعي والكلام الأشعري، يفصل الكلام في نموذج الاستخلاف، ولا سيما شرعية تولية العهد للولد من قبل الأب، وهو بذلك يوصف بناء الدولة الإسلامية، إذ إنه مع التحوّل في التقاليد الإيرانية أدّى إلى انقلاب الخلافة إلى سلالات موروثة واستبدادية.

والواقع أن هذا التحوّل والانقلاب كان له نتائج مهمة وأدى بالتدريج إلى تعرّي السلطة وظهور ملامحها الخشنة.

إن الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) ومع الأخذ بالحسبان ضرورة شوكة الحاكم وقدرته، حذف شرط الاجتهاد والعلم في التزامها، يقول:

«وليست رتبة الاجتهاد مما لا بد منه في الإمامة ضرورة، بل الورع الداعي إلى مراجعة أهل العلم فيه كاف، فإذا كان المقصود ترتيب الإمامة على وفق الشرع فأى فرق بين أن يعرف حكم الشرع بنظره أو يعرفه باتباع أفضل أهل زمانه؟»<sup>(٢)</sup>.

أما ابن خلدون فقد شكك في أدلة النسب القرشي، وفي النهاية رأى أن قرشية الحاكم إنما هو شرط مرتبط بضرورات الزمان وتمركز العصية في صدر الإسلام، يقول:

(١) - الماوردي، السابق، ص ٧.

(٢) - الغزالي، فضائح الباطنية، السابق، ص ١٩١.

”ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي، ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ”صلى الله عليه وآله سلم“ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيّتها، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها، وذلك أن قريشًا كانوا عصبه مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبه، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردّهم عن الخلاف، ولا يحملهم على الكثرة فتفرق الجماعة وتختلف الكلمة.

والشارع محدّد من ذلك، حريص على اتّفاقهم ورفع التنازع والشّات بينهم لتحصل اللّحمة والعصبية، وتحسن الحماية بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش لأنّهم قادرون على سوق النّاس بعصا الغلب إلى ما يراد منهم، فلا يخشى من أحد من خلاف عليهم ولا فرقة لأنّهم كفيلون حينئذ بدفعها، ومنع النّاس منها، فاشتراط نسبهم القرشي في هذا المنصب وهم أهل العصبية القويّة ليكون أبلغ في انتظام الملة واتّفاق الكلمة، وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع، فأدعن لهم سائر العرب، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة، ووطئت جنودهم قاصية البلاد كما وقع في أيّام الفتوحات، واستمرّ بعدها في الدّولتين إلى أن اضمحلّ أمر الخلافة، وتلاشت عصبية العرب. ويعلم ما كان لقريش من الكثرة والتّغلب على بطون مضر من مارس أخبار العرب وسيرهم، وتفظّن لذلك في أحوالهم. وقد ذكر ذلك ابن إسحاق في كتاب السّير وغيره، فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنّما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخصّ الأحكام بجبل ولا عصر ولا أمة علمنا أن ذلك إنّما هو من الكفاية فرددناه إليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فاشتربنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قويّة غالبية على من معها لعصرها ليستبوعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية إذ الدّعوة للإسلاميّة التي كانت لهم كانت عامّة، وعصبية العرب كانت وافية

بها، فغلبوا سائر الأمم، وإنَّما يخصُّ لهذا العهد كلُّ قطر بمن تكون له فيه العصبيَّة الغالبة، وإذا نظرت سرَّ الله في الخلافة لم تعد هذا؛ لأنَّه سبحانه إنَّما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم، ويردَّهم عن مضارِّهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلاَّ مَنْ له قدرة عليه<sup>(١)</sup>.

والواقع أن ابن خلدون في الفقرة الطويلة السالفة يعرض رؤيته الأشعرية والجبرية أيضًا التي تُشكِّل أساس "السلطنة الإسلامية"، والتي فُصِّل الحديث عنها في الفصل الخامس من الكتاب. وتبعًا لهذا الفكر فإن السلطة تقدير إلهي، إذ يتمُّ تداولها تبعًا للعصبية وعلى مدارها.

كما أن الفكر السنِّي حول عدالة الحاكم له معاملة كشرطي العلم والقرشيَّة، وفي حال تعذُّر العدالة، أو ضرورة أخذ العدالة مع إمكانية تعطيل الإمامة، فإنه يرضى وبشوق عن حذف العدالة من الحاكم الإسلامي.

إن أبا عبد الله ابن الأزرقي؛ مؤلف كتاب بدائع السلك في طبائع الملك، تناول تفسير هذا الرأي من الخطاب السنِّي، يقول:

"عدالة السلطان من مكملات أوصافه. واحتلال المحافظة عليها بحكمة نصبه يسقط اعتبارها كما في العلم أيضًا شأن كل تكملة هي كذلك مع ما هي مكملة له على ما تقرر في الأصول العلمية، قلت: وإجراء ذلك أيضًا على قاعدة قول محمد بن الحسن: ما ضاق شيء إلا اتسع"<sup>(٢)</sup>.

إن الفقه السياسي السنِّي، ومع اتساع الفكر سالف الذكر، والذي يؤكد على الاستيلاء القهري، أعطى السلطة والهيمنة غطاءً جبريًّا وميتافيزيقيًّا، ولا جرم في أنه قد أدَّى إلى الطاعة المطلقة للحكام، ومن دون أي استدلال أو سؤال.

إن الماوردي واستنادًا على رواية لـ "هشام بن عروة عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: (سَيَلِكُكُمْ بَعْدِي وَلَاةٌ، فَيَلِكُكُمْ الْبَرُّ بَرَّهُ، وَيَلِكُكُمْ الْفَاجِرُ بِفَجْورِهِ، فَاسْمَعُوا لَهُمْ وَأَطِيعُوا فِي كُلِّ مَا وَافَقَ الْحَقَّ، فَإِنْ أَحْسَنُوا فَلَكُمْ وَلَهُمْ، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَكُمْ وَعَلَيْهِمْ)"<sup>(٣)</sup>.

(١) - ابن خلدون، المقدمة، ج ١، السابق، ص ٣٧٥-٣٧٦.

(٢) - ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ج ١، السابق، ص ٧٤.

(٣) - الماوردي، السابق، ص ٥، ومحمود شهابي، ادوار فقه، ص ٧٥١.



على أية حال إن عرض هذا الفكر حيث إن «حاكم المجتمع» يستمدُّ قدرته من لدن الله، يرى أنه من الضروري أن يطيع الفردُ الحاكمَ في موضع طاعة الله، وفي هكذا شروط إذ إن الفقه السياسي السني، علاوة على التراث القبلي، أبدى ماهوية سلطوية في إطار التقاليد السياسية للإيرانيين، فعناصر الرقابة الموجودة في النصوص الإسلامية فقدت عناصرها بسرعة، كما أن أبحاثاً من قبيل الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والالتكاء على النفس وصراحة اللهجة في نقد الحكام ونصحهم، تحوّلت إلى زائدة ليست لافتة كثيراً لدى العلماء والسياسيين على الرغم من افتقادها إلى مكان في المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى.

إن الفقه السياسي حين كان في إبان «الظهور» كان يواجه شروطاً خاصة من «القدرة»، ومع التنفس في الفضاء الذي تم إيجاده، اضطر إلى تنظيم هذا النظام الفقهي الفكري، إذ كان الوجه الغالب له هو قدرة الدولة والشخص الحاكم. هذه المنظومة الفكرية هي في الواقع تجريد لوضعية الزمان، وفي قالب «المنطق الذي أعيد بناؤه» الذي كان قد أخذ من الشافعي والأشعري، ونظرياً، وُضِعَ الماضي مصباحاً لطريقه، وعمل على تبين السلطة في «عصر الانحطاط» وتسويقها وإعادة إنتاجها، أما في العمل فكانت المسألة معكوسة بالكامل. بعبارة أخرى: على الرغم من أنه في «المنطق المُتجدّد» الذي يعرض الفقه السياسي لأهل السنة، كانت النصوص الإسلامية والتقاليد السياسية للصحابة نموذجاً لطرق العصر العباسي، اختار مفكرو هذه المرحلة تحت تأثير المعرفة المنبعثة من بناء وروابط السلطة في المرحلة الوسطى، النصوص وفسّروا دولة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة، ووفقاً لضرورة النصوص والتراث السياسي شوّها الإسلام ورأوه انتقائياً.

إن النتيجة القهرية لهذا الإيهام هو تأييد هذا العلم السياسي والمنظومة المعرفية، وعدُّ ذلك إسلامياً، إذ إنه لم يكن في «المنطق الذي أعيد بناؤه»، بل في منطق العيني والواقعي مزيج من النظام القبليّ عربي النسب، وكذلك السلطنة الإيرانية.

وبعامة؛ إن الفقه السياسي السني، ومع إرجاع بناء السلطة وارتقائها في المرحلة الوسطى إلى مستوى العلم الشرعي، منح النظام السلطوي - الاستبدادي هذه الشرعية، إذ إنه ومن دون أن يكون له سلاح وصلابة، ألقى بظلاله لأزمة على أذهان المؤمنين، وعمل على إعادة بناء السلطة في حقبة طويلة من تاريخ الإسلام. وفي

السطور الآتية سنشير إلى بعض هذه النتائج وإفرازاتها.

## ب- إعادة بناء السلطة:

إن المعرفة السياسية لدى أهل السنة، وقد ارتدت عباءة القوة والغلبة هذه، انتشرت في ظل هذه السلطة، وعملت على إعادة إنتاج "السلطة" في تاريخ الإسلام. إن الفقه السياسي في المرحلة الوسطى، والذي كان قد ثبت شكله النهائي، ارتبط بمصير الخلافة العباسية والسلطنة المتغلّبة، وانتشر في جميع أرجاء الإمبراطورية الإسلامية بقوة السلاجقة وتدير خواجه نظام الملك الطوسي.

كان نظام الملك (٤٠٨ - ٤٨٥ هـ) طيلة ثلاثين عامًا من وزارته لدى ألب أرسلان (٤٥٥ - ٤٦٥ هـ) وابن ملك شاه (٤٦٥ - ٤٨٥ هـ)، وكلاهما كان من ملوك سلالة السلاجقة العظام، يُمسك برأس الأمور السياسية والمذهبية كلها.

هذا الأمير الإيراني المشهور بدأ مع تأسيس سلسلة المدارس النظامية أكبر نهضة ثقافية في تاريخ أهل السنة بهدف نشر الفقه الشافعي والكلام الأشعري.

لقد كان الهدف الرئيس للمدارس النظامية يتجلى في الدفاع عن السياسة السنيّة وتوسيعها (أشمل من الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية)، في مقابل النهضات السريّة للشيعة، ولا سيما إسماعيلية مصر، ولذلك فإن جميع مساعي خواجه تجلّت في استخدام القلم وعلماء تلك المدارس بهدف التصدي لجامع الأزهر الشيعي ومواجهته.

وقد تحدّث نور الله كسائي عن السياسة التعليمية والتبليغية لخواجه إذ يقول:

"إن خواجه، وبسبب ما كان عليه من التعصب المذهبي الشديد وعقيدته الخاصة تجاه الخلفاء العباسيين السنيّة، قرر تحويل دار الخلافة في بغداد إلى أحد أكبر مراكز تبادل الآراء والعقائد المذهبية الحاكمة لجميع الشؤون الاجتماعية للمسلمين.

ولهذا سعى عبر صرف مبالغ كثيرة إلى بناء هذه المدرسة (نظامية بغداد)، واختيار الأساتذة من العلماء والمشهورين، وتعيين راتب ودخل للمدرسين والطلاب وبقية البرامج الإبداعية، الأمر الذي جعل نظامية بغداد إحدى أكبر المراكز المذهبية والتبليغية في مشرق العالم الإسلامي، وذلك من أجل التمكن عبر ذلك من مواجهة التبليغات الشديدة والمؤثرة للإسماعيلية، والتي باتت تنتشر بسرعة مذهشة من

جانب الجامع الأزهر في القاهرة؛ مركز الخلفاء الفاطميين، وتهدد الخلافة العباسية ومذاهب أهل السنة.

تبعًا لذلك بذل خواجه جهودًا كبيرة، وسخر جميع الإمكانيات المادية ونفوذه السياسي لرفع مستوى هذه المدرسة، وقد وفق أيضًا إلى حد كبير في هذا الطريق، وذلك لأن نظامية بغداد باتت في أسرع وقت أحد دور العلم الإسلامية الكبيرة، وجذبت اهتمام طلاب المعرفة نحوها من أقصى نقاط العالم الإسلامي<sup>(١)</sup>.

إن المدارس النظامية، وقد تأسست مع مراعاة العوامل السياسية والمذهبية الخاصة، أضحت منذ بدء عملها في النصف الثاني للقرن الخامس (من سنة ٤٥٩هـ)، ولأكثر من ثلاثة قرون، منشأ التحولات العميقة في المجالات السياسية والعلمية المذهبية للعالم الإسلامي، أو على الأقل في الجانب الشرقي من الحضارة الإسلامية، وقد تم وقف هذه المدارس على نحو عام لأتباع المذهب الشافعي<sup>(٢)</sup>.

وقد خرّجت النظامية أعدادًا كبيرة من العلماء والقضاة وشيوخ الإسلام، والسياسيين، وذلك من أجل بسط السلطة السياسية لأهل السنة، والوقوف في وجه التبليغات الشيعية الاثني عشرية والإسماعيلية.

إن إمام الحرمين، وكذلك الإمام محمد الغزالي، كان من أكبر مدرّسي نظامية بغداد وخراسان، وقد منح المذهب الشافعي والكلام الأشعري شكله النهائي، وتبعًا لذلك، وبالتعاون مع السلاجقة الترك المحاربين، أوصلوا شرعية الخلافة والسلطنة السنية إلى أقصى نقاط العالم الإسلامي، ومنحوها القوة.

إن سياسات نظام الملك ومساعيه قد أثمرت حقًا، وذلك لأنه في تاريخ الإسلام قلما تجد عصرًا بمستوى عصر خواجه يتمتع بالوحدة والسلطة السياسية - الثقافية.

ومع تأسيس المدارس النظامية وتقويتها لم يكن خواجه قد أسس مذهبًا رسميًا خاصًا، وهمّش بقية المذاهب والمدارس الإسلامية فحسب، بل إنه عمل على حصر العلم والإفادة السياسية منه.

(١) - نور الله كسابي، مدارس نظامية وتأثيرات علمية واجتماعية آن، امير كبير، تهران، ١٣٦٣، ص ١١١.

(٢) - ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٩، ص ٤٦٩.

إن المدارس النظامية عملت على تربية أفراد تفيد منهم بعد التخرج فيها في الأعمال الحكومية والاجتماعية الحساسة، وتسخرهم لمصلحة أهداف الدولة<sup>(١)</sup>.

وعموماً كان للمدارس النظامية ثلاثة وظائف خاصة مهمة، إذ تركت تأثيراً كبيراً في مستقبل الحضارة الإسلامية وانحطاطها:

الأولى هي أن المدارس النظامية حصرت جميع القدرة السياسية والمالية للمجتمع الإسلامي في متناولها، فمن خلال صرف مبالغ مالية ضخمة وضع خواجه جميع الإمكانيات الحكومية في متناول المذهب الشافعي عبر التذرع بمحبة العلم، وتربية الثقافة، الأمر الذي أدّى إلى الحد من بقية العقائد والأفكار وسلبها حرّيتها.

والثانية أنه مع اتساع المدارس النظامية، وتزايد عدد الخريجين منها، وقعت جميع المناصب القضائية والإدارية والسياسية والثقافية في يد تلامذة النظامية وأصحابها، وهيأت الأرضية للوحدة والانسجام المذهبي - الاجتماعي، ومن ثمّ السياسي.

هؤلاء التلاميذ أدّوا دوراً مهماً ومؤثراً في حفظ مسار النظامية واستمرارها، إذ ظلّت نظامية بغداد لأكثر من ثلاثة قرون تشعّ على وجه بغداد شهرة وقيمة.

إن العلماء الذين تخرّجوا في نظامية بغداد خلال هذه المرحلة الطويلة، حاز كلّ منهم مناصب حكومية واجتماعية عالية، من قبيل الوزارة والقضاء، والفتوى والزعامة الدينية، والتعليم في المدارس العلمية، والخطابة والوعظ.

وفي ظل هؤلاء الأفراد المتنفيين ظلّت نظامية بغداد حتى مرحلة متأخرة محفوظة من كثير من المصائب على الرغم من الاضطرابات، وكانت تعيد إنتاج الأفكار وعلوم مؤسسيها<sup>(٢)</sup>. كما أن توحيد الثقافة السياسية كان من جملة نتائج هذا المسار المستمر للسلطة / المعرفة.

وأما الوظيفة الثالثة الخاصة للمدارس النظامية التي انبعثت من أسس الخطاب الشافعي والأشعري فتتلخص في التعصّب والتشدد في العلوم النقلية، والضدية غير القابلة للتصالح مع العقل والفلسفة. فالنظامية، كما توقع خواجه، قامت عملياً بمبارزة التبليغات الشيعية وعقائد الفلاسفة وآرائهم.

(١) - كسابي، السابق، ص ٢٨٦.

(٢) - نفسه، ص ٢١٣.

إنَّ المؤسسة التعليمية النظامية، وعبر الالتزام الجدِّي والإلزامي بمنهجية الشافعي والكلام الأشعري، كان لها أساس وبناء مضاد للعقل، ولهذا عملت على سحق العقلانية الشيعية والفلسفية بما ينسجم وبناء السلطة السنيَّة.

إنَّ الإمام أبا حامد الغزالي؛ المدرِّس المرموق في النظامية، أَلَفَ كتابيه؛ المستظهري (فضائح الباطنية) وتهافت الفلاسفة في نقض الفاطميين والفلاسفة، وبسبب شخصيته الرفيعة والمرموقة حال لسنوات طويلة دون نفوذ العقلانية في الحياة السياسية للمسلمين، ولا سيما محافل أهل السنَّة. كما أنه فرض هزيمة على الفلسفة دفعت العقلانية إلى الباطنية والاختفاء. ورويدًا رويدًا أخرج الفلسفة كلَّها من الحياة الثقافية والسياسية للمسلمين، وذلك لأنَّ هذا الكتاب كان على الدوام يصدر فتاوى كثيرة تحرَّم تحصيل الفلسفة والاشتغال بها وتدريسها<sup>(١)</sup>.

إن حملة الغزالي وأصحاب النظامية على الفلسفة، وعلى كل نوع من العقلانية في الحضارة الإسلامية، كان له قبل كل شيء دوافع ونتائج سياسية.

إن رواج الفقه النقلي والسلفي عبر المدارس النظامية، كان عمومًا من أجل مواجهة "الأزهر" والشيعية، إذ إنهم، واستنادًا إلى فلسفة اليونان والمنهجية العقلية، كانوا ينتقدون الماضي السياسي، ومن ثمَّ المكانة الحالية للسياسة السنيَّة في المرحلة الوسطى.

تبعًا لذلك فإن مساعي النظامية من أجل إلحاق الهزيمة بالفلسفة والسلطة الحداثوية، وفي الوقت نفسه تجفيف جذور كل نوع من الفهم العقلي للديانة، كانت مفيدة للملوك الحكَّام في المرحلة الوسطى، وتحفظ هؤلاء الحكَّام من النقد العقلي ومسؤولية السلوك السياسي - الاجتماعي<sup>(٢)</sup>.

لقد ظل حَكَّام المجتمع الإسلامي عبر الاستفادة من النتائج الثقافية - السياسية للمدارس النظامية لسنوات طويلة يخدعون الناس، ويسوِّغون شرعيتهم، وفيما يلي نورد نماذج لذلك.

(١) - أبو حامد محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ترجمه علي أصغر حلبى، زوار، تهرلن، ١٣٦٣، ص ١٦.

(٢) - نفسه، ص ١٨-١٩.

## ت- هاجس الشرعية

مع هزيمة العقلانية ظلَّ فقهاء أهل السنة بعيدًا عن الواقعية في باب السياسة، وبدلاً من التحليل النقدي والمعقول لآلام الناس وحاجاتهم راح يكرر النصائح القديمة والمكررة، ويدعو الناس إلى الصبر والسكوت.

وفي ظل هذه الدعوة إلى الصبر والسكوت منحت السلطة السياسية للمرحلة الوسطى التكامل لمسارين معكوسين: الأول هو سلسلة التنازلات المتوالية في شروط الحاكم الإسلامي، وقد انتهى بغض النظر عن جميع الشروط، من جملة ذلك الشروط الثلاثية والأساسية للحاكم، وهي العدالة والعلم والنسب القرشي. والثاني هو مسار تصاعدي محوره القوة والهيمنة والحضور القهري لأصحاب الشوكة والغلبة في الحياة السياسية للمسلمين.

إنَّ الغزالي يبيِّن أنَّ العصر الآن هو عصر السلاطين من أصحاب الشوكة، والهدف من اختيار الحاكم في المصادر الإسلامية ليس اختياراً، و"اعتبار كافة الخلق" بل بيعه شخص واحد (السلطان) ذي الشوكة<sup>(١)</sup>.

ووفقاً للغزالي فإنَّ التأكيد على رعاية شروط الحاكم الإسلامي في عصر السلاطين الأقوياء يؤدي إلى إبطال الولاية، وفي النتيجة ذهاب المصالح السياسية، ومن جملة ذلك النظم في المجتمع، لأن الولاية في الشروط الحالية تتمحور حول الشوكة والغلبة، وتبعاً لذلك "فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الإمام"<sup>(٢)</sup>.

إنَّ ابن جماعة (٦٣٩ - ٧٣٣هـ) طبَّق مقولة الغزالي سالفه الذكر مع الشروط السياسية بعد قرنين من الغزالي، فهو يرى أنَّ الإمامة لا تكون ببيعة سلطان ذي شوكة لفرد من قريش، بل تكون لصاحب الشوكة نفسه، يقول ابن جماعة:

"فإذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو من أهلها، وقهر النَّاس بشوكته وجُنُوده بغيربيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته، ولزمت طاعته، لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم. ولا يقدر في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثمَّ قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إماماً، لما قدَّمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم،

(١) - الغزالي، فضائح الباطنية، السابق، ص ١٧٦ - ١٧٧.

(٢) - الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، القاهرة، ١٣٥٢هـ، ص ١٢٤.

ولذلك قال ابن عمر في أيام الحرّة: نحن مع من غلب“<sup>(١)</sup>. إن الفقه السياسي لأهل السنّة لخصّ جميع التأمّلات عن الإمامة والحياة السياسية في جملة قصيرة، وتلك الجملة القصيرة هي ”من اشتدّت وطأته وجبت طاعته“<sup>(٢)</sup>. وهذا المنشور من الفقه السياسي، والذي كان حصيلة شروط زمانه، أثر في الوقت نفسه على نحو قاطع في بناء السلطة السياسية في نهاية المرحلة الوسطى، وعمل على إعادة بناء الحوزات والأطر غير المنسجمة للسلّاطين، والسلطنات الكبرى والصغرى، والتي كانت تستند أكثر من أي شيء إلى مقدار قوتهم وحدّ سيوفهم. ومع انقضاء العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، قُسم العالم الإسلامي، تزامناً مع سفر الرّحالة المغربي المشهور ابن بطوطة (٧٢٥ - ٧٥٤هـ) إلى أكثر من أربع وأربعين دولة، وعدد كبير من الحكومات المحليّة المستقلّة وشبه المستقلّة<sup>(٣)</sup>، فكانت هذه السلطنات الإسلامية عملياً بمثابة العودة القسرية إلى تجربة النموذج القبلي.

لقد كان أهمّ هواجس هذه الحكومات ضمن الاتكاء على السيف البحث عن نوع من الشرعية الدينية لتسويغ سلطتها على المؤمنين. وقد أورد ابن بطوطة كثيراً من النماذج لهذه المساعي والخدع في آفاق السياسة في إبان القرن الثامن الهجري، فحين كان ابن بطوطة يدوّن مشاهداته في عالم السياسة، نقل حكاية جذّابة عن الهواجس الشرعية بين حكام إيران والهند وسائر مناطق العالم الإسلامي، وتعدّ هذه الحكاية نموذجاً واضحاً لدور مبدع العلم السياسي السنيّ، والإنتاج المتكرّر لهذا العلم في هذه المرحلة.

وهو يشير إلى سلالة من الخلفاء العباسيين الصوريين في مصر، إذ إنهم كانوا يعيشون في مصر بعد الاستيلاء على بغداد وسقوط الخلافة العباسية بيد المغول. هؤلاء الخلفاء، على الرغم من كونهم في مصر، أضعف من أن يكون لهم دور في السياسة الداخلية لهذا البلد، لكن من حيث امتلاكهم ”النسب القرشي والسلالة العباسية“ فإن سلاطين مصر ”المماليك“، أو ”إمبراطورية المماليك“، كانوا يسعون إلى الإفادة من الشرعية الاسمية للخلفاء في مواجهة المغول، وتحريك المسلمين

(١) - ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، السابق، ص ٣٨٧.

(٢) - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، السابق، ص ٣٦٢.

(٣) - محمد علي موحد، ابن بطوطة، طرح نو، تهران، ١٣٧٦ ش، ص ٢٧.



القابعين تحت سلطة المغول.

هؤلاء الخلفاء كانوا يسمون الإمامة والجهاد ركني الإسلام، ومع إيداع صلاحيات الإدارة والجيش كافة لدى السلاطين كانوا يعدّون طاعة الملوك في الأمور الداخلية أو الحروب بمصطلح (الجهاد) واجباً شرعياً، وفي إطار طاعة الله ورسوله. إن نجاح ممالك مصر في تطبيق هذه السياسة المذهبية، وجلب الدعم المعنوي من المسلمين تحت شعار «وإسلاماه»، أدّى إلى إيقاف المغول وهزيمتهم، الأمر الذي جعل سائر السلاطين من الهند وإيران و...، يبحثون أيضاً عن قاعدة لشرعيتهم عبر التوجه نحو الخلفاء العباسيين الصوريين مسلوبي الإرادة، مع اختلاف هو أن أكبر هاجس لدى هؤلاء السلاطين ليس الحروب الجهادية بل تسويق استبدادهم وسلطتهم الداخلية.

من جملة هؤلاء الملوك الذين دفعتهم هواجس الشرعية إلى الارتباط بالخلفاء العباسيين في مصر هو السلطان محمد ثُغْلُق حاكم الهند، ففي رسالة<sup>(١)</sup> كان يعدّها هذه «النظرة إلى مصر» ضرورة إذ إن «العلماء يعدّون شرعية السلطنة مشروطة بإذن أولي الأمر، وكان السلاطين يفتقدون إليها».

ويدعي هذا السلطان الهندي أنه ظلّ مدّة متعلّقاً بالمشرب الفلسفي، لكن بعد أزمة روحية وحالٍ من الحيرة وصل إلى ساحل اليقين عبر نوع من المكاشفة والإشراق، وحينئذ تنبّه إلى وجوب الإمامة، وأدرك لزوم «اتباع الإمام الحق حيث هو خليفة النبي وقائم مقام الرسول»، وعرف أن «كل دولة لا تفضي إلى الحق فكلّها كفران وضلال وبطلان ووبال».

كما أن فيروز شاه، خليفة محمد ثُغْلُق، تابع أيضاً هذه السياسة المذهبية، وعدّ «صحّة السلطنة» متوقفة على الطاعة، والإخلاص، والامتنال لأمرٍ حضرة خلافة ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله سلّم؛ الخليفة العباسي، ويتباهى أنه تلقّى من «الحضرة المقدسة لدار الخلافة مناشير بالإذن المطلق ونيابة الخلافة، وأنه تشرف بـ «تشریف خطاب سيد السلاطين»<sup>(٢)</sup>.

(١) - نفسه، ص ٣١٦ فما بعد.

(٢) - نفسه، ص ٣٢٠.

إن أكثر من أربع وأربعين دولة وعدداً من الحكومات المحلية المستقلة ونصف المستقلة، التي كان ابن بطوطة قد شاهدها أو سمع عنها، كانت تشهر بهذا الفقر في الشرعية.

ومع الحصول على الحكم الاسمي للخليفة العباسي كان كثير من هؤلاء الجبابرة يشبعون عطش التفرد من جهة أولى، ومن جهة ثانية يتخلصون من قبضة المنتقدين. ولم يكن مهمًّا من هو الخليفة وأين هو، بل المهم أنه فرد من بني العباس، وينفذ السلطة المطلقة للحكام السنّة، ويمنح شرعيةً لتصرفاتهم في أرواح الناس وأموالهم. إن المعرفة السياسية السنيّة كانت تعدُّ طاعة ولي الأمر القرشي واجبة كطاعة الله ورسوله، كما أن الحاكم الذي يحصل على نيابة الخليفة كان يعدُّ نفسه نائباً لرسول الله وظلّ الله في الأرض، وكما كان الله قادراً مطلقاً، فظله في الأرض أيضاً كان قدر القدرة، وفي أعماله وسلوكه لا يقبل أية مسؤولية.

هذه كانت خلاصة تعليمات الفقه السياسي لأهل السنة في المرحلة الوسطى ونتائجه، إذ كان النظام السياسي قد وقع في مأزق الاستبداد والانحطاط. لقد عرض لنا ابن بطوطة روايات كثيرة عن خشونة هؤلاء الحكّام وتسلّطهم، وترك مسؤولية تحليلها إلى قرّاء رحلته في هذه الأيام.

إن محمد علي موحد الذي ترجم رحلة ابن بطوطة إلى الفارسية، ومن ثم لخّص مضامينها، عرض خلاصة جذابة عن وضعية الحياة السياسية في المرحلة الوسطى، وقد أشار في الواقع إلى أن الاستبداد والخشونة لم تكن تقتصر على حاكم واحد أو مكان واحد، فحيثما سار ابن بطوطة في العالم الإسلامي كان يرى السماء ملبّدة بذلك الاستبداد والقهر؛ فحروب السلطة والظلم وانعدام الأمن كان السمة الغالبة على هذا النوع من الأنظمة، وتبعاً لذلك لم يكن في أيّ من جوانب العالم الإسلامي المترامية مظهر للنظم والثبات<sup>(١)</sup>.

إن العالم الإسلامي أظهر وجهًا يدعو إلى اليأس، فكان مستنقعا من الفتنة، وكانت الدول الاستبدادية كفقاعة تطفو على وجه ذلك المستنقع، تبدو لحظة ومن ثم تتلاشى أمام أمواج القوة والغلبة.

(١) - نفسه، ص ٣٤٦-٣٤٩.

إنَّ تاريخ الإسلام كان في الواقع سلسلة متواصلة لدوائر الاستبداد والهرج والمرج، إذ إنه لا مجال للخروج من ذلك الطريق سوى عبر إعادة النظر في أسس العلم السياسي في المرحلة الوسطى. لكن هل هذه النظرة الانتقادية قد تَمَّت في الفكر السياسي السنيّ، وهل أثمرت؟ إن الإجابة عن هذا السؤال مهما كانت، هي خارج حدود بحثنا هذا، ويجدر أن تكون موضوعاً مستقلاً.

وعلى أية حال إنَّ الجدير بالأهمية في بحثنا الحالي هو تحليل بناء العلم السياسي للمسلمين في التناظر أو روابط السلطة في المرحلة الوسطى، وعبر الاستناد إلى هذه النظرة، إذ إننا في الفصل القادم سنتناول علم أنساب [جينالوجيا] الفقه السياسي الشيعي.

\*\*\*\*\*

## الفصل السابع

### الفقه السياسي الشيعي

#### ١. الأساس المزدوج

يمتلك الفقه السياسي الشيعي سمتين أساسيتين: الأولى هي أنه علم محوره الإمامة، ويبرز تفسيراً خاصاً عن مكانة "الإمام" وشروطه في الحياة السياسية، والثانية أنه يمتلك نسباً مزدوجاً تبعاً لقيمة الشخصيات وشروط عصر التكوين والتأسيس. من وجهة نظر علم التاريخ أن الفقه السياسي الشيعي قد ولد وترعرع في أحوال كانت فيها المذاهب الفقهية السنية قد بدأت بتشكيل خطابها، وأضحت تجاربها المنهجية والكلامية في متناول الشيعة، ومما لا شك فيه أنها أثرت أيضاً في المدارس الفقهية - السياسية الشيعية.

إنَّ الفقه السياسي السني الذي دُعم لاحقاً بالكلام الأشعري أيضاً، كان في الغالب يتضمَّن جانباً «حديثاً» وسلفياً، لكن إلى جانب المنهج المهيمن لـ «أهل الحديث» كانت جماعة أخرى أيضاً تسمى باسم «أهل الرأي»، وكانت تدعم من قِبَل المدرسة الكلامية المعتزلية.

وعلى الرغم من تألق هذه الجماعة وازدهارها مدَّة وامتلاكها في عهد البويهيين فكراً مهيماً، مرَّت دولتهم بسرعة، وفي النهاية هُشمت مع سيطرة السلاجقة، في حين لم يتلاش منهج المعتزلة ومنهجهم العقلاني تماماً، واستمرَّ على الأقل حتى القرن التاسع الهجري، وتواصل بين «حنفية» خوارزم<sup>(١)</sup>.

تبعاً لذلك فقد تشكل آنذاك منهجان للتأمل الفقهي في المعرفة السياسية السنية: الأول منهج «أهل الحديث» الغالب، والثاني أقلية «أهل الرأي» و«المشرب

(١) - ويلفرد مادلونك، فرقه های اسلام، ترجمه ابو القاسم سرّی، أساطير، تهران، ۱۳۷۷ ش، ص ۶۸ - ۷۰.

العقلي».

هذه الازدواجية المنهجية والكلامية تسرّبت أيضًا إلى الفقه، وإلى الفقه السياسي الشيعي أيضًا، وشكّلت مدرستَي الإمامية في قم وبغداد.

كانت مدينة قم في القرن الثالث الهجري مركزًا أصليًا لشيعة أهل الحديث، وفي هذه المدينة كانت الأخبار والأحاديث المنقولة عن الأئمة المعصومين، والتي كانت قد شاعت لأول مرّة في المدينة والكوفة، تُجمَع وتُخضع لِلْفَرز والاختيار.

كان محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)، وأبو جعفر محمد بن بابويه القمي المشهور بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ) عالَمين في مدرسة قم معارضين لِلْمعتزلة، وألّفَا مجموعتي «الكافي»، و«مَنْ لَا يُحْضِرُهُ الْفَقِيه» لِلروايات. إن وحدة المحتوى وأسلوب البيان في هاتين المجموعتين (باستثناء سلسلة الرواة) تدلُّ على وحدة المصادر المعتمدة في هذين الكتّابين.

إن الاستناد إلى متن الحديث والبحث فيه وجمعه كان أهم سمات مدرسة قم ووظائفها، وفي حين كانت المناهج الأصولية والكلامية والعرفانية أيضًا تجري بالموازاة مع الحديثية، تعهّدت [هذه المدرسة] على نحو خاصٍّ بإعداد المصادر الفقهية السياسية للشيعة وأهل الحديث<sup>(١)</sup>.

ومع ظهور المدرسة الكلامية-الفقهية البغدادية في القرن الرابع، والتي كانت تميل إلى الكلام العقلاني ومنهجية أصول الفقه في مواجهة الاتجاه الشديد نحو النزعة الحديثية، كانت المدرسة الفقهية القميّة قد آلت إلى الأفول. ومع وصول البويهيين إلى السلطة في بغداد، لم يعد نقل الحديث كافيًا لتفريع المسائل الفقهية.

وبالموازاة مع زيادة عدد الشيعة وشعبيتهم في العالم الإسلامي بدأ شعور بالحاجة إلى الحصول على أساس أكثر جاذبية في بيان المسائل والحكام الجديدة في فقه الإمامية. وهذا الأساس كان قائمًا ومستلهمًا من المنهج الدلالي لِعِلم الأصول الذي كان قد سعى إلى تدوينه بعض المتكلمين المعتزلة من قبيل أبي علي (ت ٣٠٣هـ) وأبي هاشم (ت ٣٢١هـ) الجبّائين<sup>(٢)</sup>.

(١) - أحمد كاظمي موسوي، دوره های تاریخی تدوین و تحول فقه شیعه، مجله تحقیقات اسلامی، سال ٥، شماره ١ و ٢، ١٣٦٩ش، ص ١٥-١٧.

(٢) - نفسه، ص ١٨، وأيضًا: مادلونغ، السابق، ص ١٣٥.

منح الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) قوة جديدة لمنهجية المعتزلة التي كانت قد دخلت في الفكر الشيعي عن طريق أسرة النوبختيين، وتبعاً لذلك فقد نشب خلاف علني بينه وبين ابن بابويه؛ مُعلِّمه والناطق بلسان مدرسة قم. إذ أن المقارنة بين كتابي الاعتقادات لابن بابويه، وتصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد تظهر تفاوتاً في أسس منهجية الأستاذ والتلميذ، ومن ثمَّ في المنهج الفقهي لمدرستي قم وبغداد<sup>(١)</sup>.

إنَّ المنهج العقلي للشيخ المفيد، والإفادة من موازين أصول الفقه في تدوين فقه الإمامية، استمرَّ عبر تلميذه المرموق الشريف المرتضى والمعروف أيضاً بالسيد المرتضى وعلم الهدى.

إن السيد المرتضى الذي كان قد اطلع قبل الشيخ المفيد على معتزلة المدرسة البصرية، كان يعدُّ مهاجمة أهل الحديث الإفراطيين ضرورياً كضرورة الدفاع عن أصحاب الفكر الأصولي، والواقع أنه ألَّف رسائل الرد على أصحاب العدد، ورسالة في إبطال العمل بأخبار الآحاد... لهذا الغرض. وهو عبر تأليفه الذريعة إلى أصول الشريعة بيَّن الأسس المنهجية لمدرسة بغداد وأصول الفقه الشيعي، وعمل على فصلها عن علم الكلام<sup>(٢)</sup>.

ارتقى السيد المرتضى علم الهدى (٣٥٥ - ٤٣٦هـ) بالعقلانية خطوةً، وهو كالمعتزلة أصرَّ على أن العقل وحده مستقلاً عن مساعدة الوحي، قادرٌ على كشف أسرار الدين والأحكام الشرعية<sup>(٣)</sup>. وباختصار يمكن القول إن إفادة الشيخ المفيد من العقل كان في الغالب يحمل جانباً دفاعياً، ويهدف إلى بيان أنه لا يوجد تعارض بين مذهب الإمامية وثمرات العقل، لكنَّ علم الهدى، وهو في ذلك كالمعتزلة، يعدُّ التعقل أولى وظائف الإنسان، إذ كان يرى أن أهم وظائف الإنسان وأولها هي معرفة الله بوساطة العقل، ومن دون استمداد ذلك من السَّمع (الوحي)، ويمكن عبر ذلك

(١) - الشيخ الصدوق، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٣٧١.

الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٣٧١.

كلا الكتابين جمعاً في مجلّد واحد، ونُشرا في المجلد الخامس من مجموعة مؤلفات الشيخ المفيد الذي نُشر عبر مجلس ألفية الشيخ المفيد.

(٢) - موسوي، السابق، ص ١٩.

الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، باهتمام أبو القاسم كُرْجي، جامعة طهران، طهران، ١٣٤٦ ش، ص ٢.

(٣) - المرتضى، الأصول الاعتقادية، نفائس المخطوطات، ج ٢، باهتمام محمد حسن آل ياسين، المعارف، بغداد، ١٩٥٤ م، ص ٧٩ فما بعد.

فقط الاحتجاج بصحة الوحي وصدقه، والإفادة منه بوصفه دليلاً مرافقاً للعقل<sup>(١)</sup>.

يقول أبو القاسم كرجي<sup>(٢)</sup> في إشارته إلى المواقف المنهجية للسيد المرتضى: «إنَّ منهجه في الأصول كان اتباعاً لدليل العقل، ولهذا فإنه لم يكن يختلف مع الأشاعرة فحسب، بل حتى أيضاً مع الظاهريين من الإمامية. وفي الفقه لم يكن يعمل بخبر واحد، وفي استنباط الأحكام كان يستفيد من الأدلة اللفظية والعقلية، ولذا لم يكن أيضاً على توافق مع المحدثين والإخباريين من الإمامية»<sup>(٣)</sup>.

شنَّ السيد المرتضى في النهاية -استمراراً للرؤى المنهجية السابقة- هجوماً على أهل الحديث، واتهم أهل الحديث في قم بفساد العقيدة والانحراف، وباستثناء ابن بابويه، عدَّ بقية أصحاب مدرسة قم جبرية ومُشبَّهة<sup>(٤)</sup>، وشكَّ في رواة هؤلاء وكثير من أحاديثهم. ويقال بل إنَّ السيد المرتضى لم يدع كتاب الكافي للكليني من أحكامه المقوّضة<sup>(٥)</sup>.

كما أن تلميذه أبا جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المعروف بشيخ الطائفة (٣٨٥-٤٦٠هـ) بذل جهوداً كبيرة من أجل تحقيق المصالحة بين مدرسة قم الحديثية وأصوليي مدرسة بغداد من ذوي المشرب العقلي، فهو منح الاعتدال للقلم والفقه الشيعي، إذ لم يكتفِ كالإخباريين بجعل الأخبار وحدها أساس الاستنباط، ولم يكن كالسابقين معتقاً لأهل الرأي، بل إنه كان يعتمد «ظواهر» الكتاب والسنة بتناسب المورد المعني، ويعتمد الأدلة العقلية في حال غيابها<sup>(٦)</sup>.

ألَّف الشيخ الطوسي في الأخبار كتابين من كتب الشيعة الإمامية الأربعة، وهما: الأحكام<sup>(٧)</sup> والاستبصار فيما اختلف من الأخبار<sup>(٨)</sup>.

(١) - المرتضى، حمل العلم والعمل، الأدب، النجف، ١٣٨٧هـ، ص ٣٦.

مارتين مكدرموت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه أحمد آرام، دانشگاه تهران، تهران، ١٣٧٢ش، ص ٣٩٣-٣٩٤.

(٢) أبو القاسم كرجي (و: ١٩٢١- ت: ٢٠١١)، فقيه وحقوقی ایرانی، وأستاذ بارز في جامعة طهران.

(٣) - أبو القاسم كرجي، تاريخ الفقه والفقهاء، انتشارات سمت، تهران، ١٣٧٥، [١٩٩٦]، ص ١٤٤.

(٤) - المشبهة أو المجسمة هي مصطلح إسلامي يُطلق على من يقول بأن الله جسم، أو من يشبه الله بالمخلوقات.

(٥) - نفسه، ص ٢٣٧، ومادلونغ، فرقه های اسلامی، السابق، ص ١٣٥.

(٦) - أبو القاسم كرجي، السابق، ص ١٧٦.

(٧) - محمد بن الحسن الطوسي، الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام، آستان قدس رضوي، مشهد، ١٤١٠هـ.

(٨) - محمد بن الحسن الطوسي، الشيخ الطوسي، الاستبصار فيما اختلف من الآثار، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ١٣٦٩ش، [١٩٩٠].



وعن العمل بـ«الخبر الواحد» كان يرى أن كثيراً من أحاديث المحدثين الإماميين، على الرغم من كونها من الناحية الفنيّة «آحاداً» أو وحيدة الإسناد، ومن ثمّ هي قابلة للشك من الناحية العقلانية، فإنّها تحظى في الواقع بمظلة «الإجماع»، وذلك لأنه قد شاعت في جميع أرجاء المجتمع الشيعي، وفي حضور الأئمة المعصومين وتأيدهم. تبعاً لذلك فإن شيخ الطائفة كان في منهجيته الفقهيّة يؤيّد إلى حدٍّ ما مدرسة قم، وأحيائها على الرغم من توحيده ومصالحته بين التيارين الحديثي والعقلي.

في الواقع إن الشيخ الطوسي في بسط منهجه الخاص، والذي بات يُعرف لاحقاً باسم «اجتهاد الظن»، وكما يشير نفسه في المبسوط، يستلهم من منهج فقهاء الجمهور (أهل السنّة)<sup>(١)</sup>.

لقد كان الشّيخ يؤلّف في عصر كانت فيه بغداد بهمة السلاجقة الترك تسعى إلى تجديد الحياة الفكرية السنيّة، ولا شك في أن هذا التحول في السلطة السياسية قد أثر في منهج عمل الشيخ الطوسي.

يقول حسين مُدرّسي طباطبائي<sup>(٢)</sup>:

«إنّ أسس هذين الكتّابين، المبسوط والخلاف، مستمدة من المتون السنيّة، وتبعاً لذلك فقد انتقل جزء مهم من المعارف الحقوقية السنيّة إلى الفقه الشيعي، وأدّى إلى تطوره وازدهاره»<sup>(٣)</sup>.

لكن هذا التحول على الرغم من أنه أوجد تطوّراً في الفقه الشيعي، وجعل الفقهاء من بعده عبر السلطة المتفرّدة لمدرسة الشيخ يعيشون أزمنة تحت شعاع التقليد<sup>(٤)</sup>، خلف آثاراً مضرّة أيضاً في الفقه السياسي الشيعي.

وقد تحدث الشّيخ عبدالكريم الزنجاني<sup>(٥)</sup> عن بعض هذه المظاهر السلبية إذ يقول:

(١) - الشيخ الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، ج ١، المكتبة المرتضوية، تهران، ١٣٧٨ ش، ص ٢، نقلاً عن كاظمي موسوي، دوره های تاریخی تدوین و تحول فقه شیعه، السابق، ص ١٩.  
(٢) - أستاذ جامعي ومفكر إسلامي إيراني، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة برينستون.  
(٣) - حسين مدرّسي طباطبائي، زمين در فقه اسلامی، ج ١، تهران، ١٣٦٢، ص ٥٩.  
(٤) - أبو القاسم كرجي، تاريخ فقه وفقها، السابق، ص ٢١٧ فما بعد.  
(٥) - عبد الكريم بن محمد رضا بن محمد حسن الزنجاني (و: ١٨٨٨ - ت: ١٩٦٨).

«إِنَّ فقهاءنا الكبار السابقين -قُدّس سرُّهم- الذين نستمدُّ من بحر معرفتهم، وننحني أمام جميع فضائلهم، ونعترف بفضيلة ريادتهم وأسبقيتهم وتقدُّمهم، ونعدُّهم أساتذة لنا ونحن لهم تلامذة، وعلى الرغم من الأبحاث الواسعة التي أنجزوها في ميدان الفقه، والمؤلفات القيِّمة التي أبدعوها، وبذلوا جهودًا كبيرة طبقًا لمقتضيات زمانهم وشروط عصرهم، كانوا مجبرين إلى حدٍّ ما بسبب سلطة «جوِّ التقيَّة»، أن يتقَّصوا في منهج الفقهاء العامة (أهل السنَّة)، إذ إنهم مزجوا الفقه الإسلامي بنوع من المعرفة القشورية، وجعلوه في خدمة الخلفاء... وكان وضع مؤلفاتنا الفقهية على هذا النحو، حتى منَّ الله على أهل المذهب وثبَّت الأوضاع»<sup>(١)</sup>.

على أية حال إنَّ مساعي شيخ الطائفة، وعلى الرغم من التطورات التي كانت لديه في المصالحة بين الحديثية والعقلانية، لم تُحدث أبدًا تليفًا دائمًا بينهما، إذ ظلَّت الازدواجية موجودة في الداخل، وأدت إلى خلق تعارضات داخلية في الفقه، والفقه السياسي الشيعي، فكلا الطرفين كان يتهم خصومه بالتأثر بأهل السنَّة؛ فأهل الحديث والإخباريون كانوا يتهمون العقلانيين بالتأثر بالمعتزلة السنَّة، وفي المقابل كان العقلانيون والأصوليون أيضًا يتهمون معارضيهم بتقليد الأشاعرة.

إنَّ الملا حسين الأسترآبادي (ت ١٠٣٦ هـ) الذي تزعم الحركة الإخبارية في القرن الحادي عشر الهجري، واستنادًا إلى أنَّ مؤسس علم الأصول كان سنِّيًّا، والاستفادة من قواعده الاجتهادية تؤدي إلى فقدان الأحاديث لأهميتها اللازمة، كان يرى أنَّ مصدر استنباط فقه الشيعة منحصر في الكتاب والسنَّة؛ وخلافًا للمجتهدين الأصوليين لا ينبغي لنا الإفادة من الإجماع ولا سيما العقل. وهو في النهاية عدَّ جميع الأصوليين، من القديمين<sup>(٢)</sup> حتَّى الشهيدين<sup>(٣)</sup>، أتباعًا لأهل السنَّة، وانتقدهم بشدَّة.

يرى الأسترآبادي أنَّ جماعة المتكلمين، وكذلك علماء الأصول، وبسبب الاكتفاء بالعقل، خالفوا الروايات المتواترة، وانحرفوا عن طريقة الأئمة الأطهار، وتبعًا له فإنَّ

(١) - الشيخ عبد الكريم الزنجاني، الفقه الأرقى في شرح العروة الوثقى، ج ١، مطبعة الغري الحديثة، النجف، بلا تاريخ، ص ١٨-٢٠، نقلًا عن حسينعلي منتظري، مباني فقهى حكومت اسلامي، ج ١، ترجمه وتقرير: محمود صلواتي، كيهان، تهران، ١٣٦٧ ش، مقدمه، ص ١٤-١٥.

(٢) - وهما «ابن أبي عقيل العماني»، و«ابن جنيد الإسكافي».

(٣) - وهما «الشيخ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن جمال الدين مكي العاملي» المعروف بـ«الشهيد الأول»، و«الشيخ نيز الدين بن علي الجبائي العاملي» المعروف بـ«الشهيد الثاني».

أوائل الأشخاص الذين انحرفوا عن طريقة أصحاب الأئمة، واعتمدوا في الكلام وأصول الفقه القائمة على الأفكار العقلية الشائعة بين العامة (أهل السنة)، فكان أحدهم محمد بن أحمد بن جُنيد الإسكافي (ت ٣٨١هـ) الذي كان يعدُّ القياس حجة، ويعمل بذلك. والآخر هو الحسن ابن علي بن أبي عقيل العماني (معاصر الكليني، ت ٣٢٩هـ)، وكان يعنى بالمباحث العقلية في الكلام. وتبعاً لذلك، ولكون الشيخ المفيد يثق بمؤلفات هذين الرجلين، ويظهر حسن ظنه بين أصحابه، من جملة هؤلاء السيد المرتضى، وشيخ الطائفة الطوسي، شاعت هذه الطريقة بين علماء الشيعة المتأخرين لسنوات طويلة. وقد امتدَّ هذا الشيوع واتسع ليصل إلى العلامة الحلي (٦٢٤ - ٧٢٨هـ)، فكان في مؤلفاته يوظف معظم قواعد العامة (السنة)<sup>(١)</sup>. ويضيف الأسترآبادي أن محمد بن أحمد بن إدريس الحلي (٥٤٣ - ٥٩٨هـ) كان أيضاً من فقهاء المرحلة الوسطى، إذ إنه عبر نقد شيخ الطائفة عدَّ كثيرًا من أحاديث مدرسة قم خالية من القرائن اليقينية، وشكَّ في انتسابها إلى المعصومين. ومن ثمَّ تابع الشَّهيدان؛ الشَّهيد الأوَّل (ت. ٧٨٦هـ)، والشَّهيد الثاني (ت. ٩٦٥هـ) هذا المنهج، وساهما في الغفلة عن أخبار الأئمة عليهم السلام، وعن مراجعتها<sup>(٢)</sup>.

واضح أنَّ أساس الاختلاف السابق يقوم على مكانة «العقل» وأهمية العقل أو عدم أهميته في استنباط الأحكام الشرعية-السياسية.

يتفق جميع الأخباريين على عدم اعتبار العقل وضرورة اتباع كل نوع من الحديث، وعلى نحو عام يشتركون في تقدُّم الحديث على العقل، أما الأصوليون فيعملون تمامًا خلاف هذا الأساس السابق<sup>(٣)</sup>.

يصرِّح الشيخ المفيد بجلاء أنه إذا وُجِدَ حديث مخالف للأحكام العقلية فلا بدَّ حتمًا أن لا يُعتمد أساسًا للحكم، يقول:

«وجملة الأمر أنه ليس كل حديث عُرِيَ إلى الصادقين عليهم السلام، حقًّا عليهم، وقد أُضيف إليهم ما ليس بحقَّ عنهم... وكذلك إن وجدنا حديثًا يُخالف أحكام العقول أطر حناه لقضية العقل بفساده»<sup>(٤)</sup>.

(١) - محمد أمين الأسترآبادي، الفوائد المدنية، دار النشر لأهل البيت، قم، بلا تاريخ، ص ٢٩ - ٣٠.

(٢) - نفسه، ص ٣٠.

(٣) - أبو القاسم كرجي، السابق، ص ٢٣٦.

(٤) - الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، السابق، ص ١٤٧ - ١٤٩.

إنَّ منهج الشَّيخ المفيد الذي برز لاحقاً تحت عنوان المدرسة الأصوليَّة، ثبَّت «العقل» في مقام إحدى أدلَّة الأحكام الشَّرعية، وحكم بوصفه قاعدة كَلِّيَّة على الملازمة بين العقل والشَّرع. ومثل هذا الاستدلال، مع الأخذ بالحسبان تعريفه لـ «الإمامة» و«الاجتهاد العقلي» في الحياة السياسية لِلشيعة، وقف أساساً في مواجهة الأخباريين.

في السطور الآتية، مع الإشارة إلى هذه المواقف، سوف نتناول المعرفة السياسية لِلشيعة ونتائج ذلك.

## ٢. الإمامة والاجتهاد في الفكر الإخباري

يملك الإخباريون عقيدةً خاصة عن مكانة الإمام المعصوم عليه السَّلام في حياة الشيعة. وإنَّ الأستربادي الذي يعدُّ العقل والمنطق غير آمنين وخاطئين أصلاً في الرأي والأفكار، اضطرَّ في إبان البحث عن العلم والعمل الصحيح إلى أن يلجأ بخاصَّة إلى منابع العصمة والأئمة المعصومين<sup>(١)</sup>، يقول:

«وليعلم أنَّ المنطق غير عاصم عن هذا النوع من الخطأ، وغير نافع في الخلاص عن هذا التحير والتردد، بل لا بدَّ فيهما من التمسُّك بأصحاب العصمة عليهم السَّلام».

ويقول الأستربادي:

«ألا ترى أنَّ الإماميَّة استدلتَّ على وجوب عصمة الإمام بأنَّه لولا العصمة لزم أمره تعالى عباده باتِّباع الخطأ، وذلك محال لأنَّه قبيح عقلاً... وأنه لا عاصم عن الخطأ في النظريَّات التي مبادئها بعيدة الإحساس إلَّا التمسُّك بأصحاب العصمة عليهم السَّلام»<sup>(٢)</sup>.

يرى الأستربادي أنَّ كون التأمل العقلي وتحصيل العلم قابلاً للخطأ لا يؤدي إلى الاستغناء عنه فحسب، بل في الأساس يبدو غير مفيد، و«أنَّ العباد لم يكلفوا بتحصيل معرفة أصلاً، وأنَّه على الله التعريف والبيان أوَّلاً بإلهام محض، وثانياً بإرسال الرُّسول وإنزال الكتاب وإظهار المعجزة على يده صلى الله عليه وآله،

(١) - الأستربادي، السابق، ص ٢٠٠.

(٢) - نفسه، ص ١٣١.

وعليهم قبول ما عرّفهم الله»<sup>(١)</sup>.

ووفقاً للأسترآبادي فإنّ إيضاح مضامين القرآن والسنة هو أيضاً وظيفة الأئمة المعصومين، وأما غير المعصومين فلا يستطيعون، ولا ينبغي لهم أن يستنبطوا من ظاهر كتاب الله وسنة رسوله حكماً من أحكام الحياة، يقول:

«الصّواب عندي مذهب قدمائنا الأخباريين وطريقتهم، أمّا مذهبهم فهو أنّ كلّ ما تحتاج إليه الأئمة إلى يوم القيامة عليه دلالة قطعية من قبله تعالى حتّى أرش الخدش، وأنّ كثيراً ممّا جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله من الأحكام وممّا يتعلّق بكتاب الله وسنة نبيّه صلى الله عليه وآله من نسخ وتقييد وتخصيص وتأويل مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام، وأنّ القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، وكذلك كثير من السنن النبوية صلى الله عليه وآله. وأنّه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام الشرعية النظرية أصلية كانت أو فرعية إلّا السماع من الصادقين عليهم السلام. وأنّه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا من ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر عليهم السّلام بل يجب التوقّف والاحتياط فيهما»<sup>(٢)</sup>.

تشير الفقرة السالفة إلى أنّ الأسترآبادي يضع حدّاً أساسيّاً بين كلمات الله والنبيّ صلى الله عليه وآله سلّم، وكلام الأئمة الأطهار، ففي موضع آخر يقول:

«الفرق بين كلامهم وكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وآله أنّ لهما وجوهاً مختلفة، وأنّهما يحتملان الناسخ والمنسوخ، وأنّهما وردا في الأكثر على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، وورد بقدر عقول الأئمة عليهم السلام، بخلاف كلام الأئمة عليهم السلام فإنّه لا يحتمل أن يكون منسوخاً، وأنّه ورد بقدر إدراك الرعية وهم مخاطبون به، فيكون كلامهم عليهم السلام خالياً عن ذلك الاحتمال»<sup>(٣)</sup>.

إنّ ما يقتضيه هكذا استدلال هو عدم اعتبار التعقّل وضرورة الاتكاء على الأخبار ولو كان خبراً واحداً في أصول الدين وفروعه. وفي هذا الباب فحكم الأسترآبادي قاطع جدّاً وصريح<sup>(٤)</sup>.

(١) - نفسه، ص ٢٢٦. وأيضاً: ديناني، ماجرای فلسفه در جهان اسلام، السابق، ص ١١١ فما بعد.

(٢) - الأسترآبادي، نفسه، ص ٤٧، ديناني، نفسه، ص ١١٨-١١٩.

(٣) - الأسترآبادي، ص ٩٠، ديناني، نفسه، ص ١٢٠ فما بعد.

(٤) - الأسترآبادي، نفسه، ص ٤٤.

وعلى آية حال فإن جماعة الإخباريين، ومع الأخذ بالحسبان وجهة نظرهم عن مكانة الإمام المعصوم ودوره في الحياة السياسية، يسدّون طريق الاجتهاد والاستدلال العقلي على نحو دائم، وتبعاً للإخباريين فإن الاجتهاد هو أولاً من الأمور الظنيّة، «وأن الظنَّ لا يُغني من الحق شيئاً». وثانياً لكون أخبار الأئمة في مستوى عقول العامة البسطاء فإنّ الفرضيات والأطر الذهنية النظرية للمجتهدين قد تؤدّي إلى الفهم الخاطئ لمعاني الأخبار.

تبعاً لذلك فليس فقط الاجتهاد والمجتهدين لا مكانة لهم في الحياة السياسية الشيعية، بل لأنّ العقل والفهم البسيط للعامة لديه قابلية للفهم الصحيح للأخبار أكثر من العلماء، ففي هذا الخصوص، العلماء أنفسهم مُقلّدون للعامة، وكل نوع من الاجتهاد هو حرام. وذلك لأنّ جميع الأزمات وحروب العالم الإسلامي هي من الأسباب السلبية لهذا الاجتهاد والاستنباط الظنيّ. يقول الأسترآبادي:

«عند قدماء أصحابنا الإخباريين قدّس الله أرواحهم، كالشيخين الأعلامين الصدوقين والإمام ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكليني (كما صرّح به في أوائل كتاب الكافي، وكما نطق به باب التقليد وباب الرأي والمقاييس وباب التمسك بما في الكتب من كتاب الكافي فإنّها صريحة في حرمة الاجتهاد والتقليد وفي وجوب التمسك بروايات العترة الطاهرة عليهم السلام المسطورة في تلك الكتب المؤلّفة بأمرهم عليهم السلام)»<sup>(١)</sup>.

ووفقاً للسترآبادي فإنّ الاجتهاد هو تخريب الدين، وما تضمّنته روايات الشيعة عن مراجعة الناي للعلماء هو حتماً في إطار نقل الأخبار، وليس قبول الاجتهادات الظنيّة التي تتأتى من ظواهر القرآن أو الأدلّة العقلية<sup>(٢)</sup>. وفي السطور الآتية ستناول نتائج هذه النظرة مقارنة مع المدرسة الأصولية.

### ٣. التفاوت المعرفي بين الإخباريين والأصوليين

كما مرّ معنا فإنّ الفكر الشيعي تشكّل في القرون الأولى من المرحلة الوسطى، وعلى امتداد مذهبيّ أهل الرأي وأصحاب الحديث من أهل السنّة، ووفق شروط تاريخية-سياسية خاصة، والواقع أنه أظهر أصولاً مزدوجة، وهذه الازدواجية التي

(١) - نفسه، ص ٤٠.

(٢) - نفسه، ص ١٥٣-١٥٤، ١٨-٤٠، و٤١، وأبو القاسم كُرّجي، السابق، ص ٢٤٠.

بسطها في مساره التكاملي الخاص بعنوان الإخبارية والأصولية، كانت عمومًا تقوم على منازعة محددة في باب «الإمامة» ومكانة «العقل».

إن المهم من وجهة نظر بحثنا هذا هو تقييم تفاوت الخطاب بين هاتين المدرستين، بهدف التمهيد الأوّلي، عسى أن يستطيع إيضاح علاقة هذا النوع المعرفي مع الحياة السياسية في المرحلة الوسطى، ومن حيث إنه لما يحدث بعد انقطاع في هذا الخطاب، ويوضح علاقات الفقه والحياة السياسية الشيعية في الظروف الحالية.

تبعًا لذلك فسوف نتناول بداية اختلافات هاتين الرؤيتين (الإخبارية والأصولية) في المعرفة السياسية الشيعية، ومن ثمّ ومع الأخذ بالحسبان النظام الذي رسخ فيهما على نحو مناسب وغير قاطع، سنبحث علاقات خطأيهما، ولا سيما وجهة نظر الأصوليين.

إنّ هدفنا من هذا الفصل هو فهم قواعد وتحليلها، إذ ظهرت من خلالها مجموعة من النتائج تحت عناوين نظرية سياسية؛ النظرية السياسية الحالية للشيعية. ولذا فمن أجل فهم جذور المفاهيم السياسية الحالية لا بدّ لنا من البحث والمراجعة الممتدة بين جذور هذا العلم وفروعه الممتدة في المرحلة الوسطى والحالية.

وعلى أية حال فثمة نقاط تفاوت بين الأخباريين والأصوليين نجمت عن طبيعة رؤيتهم لموضوع الإمامة وموقفهم من العقل. فقد أحصى بعض المؤلفين هذه الاختلافات وأوصلوها إلى ٤٣ نقطة، ولكن الشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦ هـ) الذي كان من الأخباريين المعتدلين لخصّ أهم تلك الاختلافات في نقاط معدودة، وحصر أغلبها بوجهة نظر المدرستين حول العقل والاجتهاد الظنّي، وهذه النقاط هي<sup>(١)</sup>:

١. إن أول تمايز عرضه العلامة البحراني، وعدّه أهم الأوجه الفارقة بين المدرستين هو الاختلاف في عدد المصادر وأدلة الأحكام الشرعية. فالمجتهدون يعدّون مصادر الأحكام الشيعية أربعة أدلة وهي: القرآن والسنة والإجماع والعقل. لكن الأخباريين يكتفون بالكتاب والسنة، بل إنّ بعضهم أيضًا، وكما مرّ في أقوال الأسترآبادي، يترك القرآن أيضًا، ويستند فقط إلى السنة أو روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام، إذ كان يرى هؤلاء أنّ تفسير ظواهر القرآن والعمل به

(١) - يوسف بن أحمد البحراني، الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، طبعة حجرية، بلا تاريخ، ص ٢٥٣-٢٥٦.



لا يتم إلا عبر مصفاة روايات الأئمة.

إن الشيخ يوسف البحراني في تحليل المسألة يشير حقاً إلى أن دليل «الإجماع» في علم الشيعة ليس صريحاً ومسلماً أو محلّ اتفاق. بل إنّ كثيراً من كبار الأصوليين الذين يشكّلون جماعة المجتهدين كانوا يُبدون شكوكاً ومواقف تجاه الإجماع، بحيث يكون قطعياً كاشفاً لقول المعصوم<sup>(١)</sup>.

وإنّ الشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥ هـ) حصر أيضاً في كتابه حقائق الإيمان مصادر الشيعة في ثلاثة وهي: الكتاب والسنة والعقل<sup>(٢)</sup>.

وتبعاً لذلك راح العلامة البحراني ينسب الاختلاف حول الإجماع بالمسائل الخلافية المتداولة وغير المرتبطة بموقف الأخباريين/الأصوليين، وبالطبع أنه ينقل ثقل المناقشة إلى حوزة العقل.

وعلى الرغم من أنه تبعاً لمشربه الاعتدالي الخاص يسعى أيضاً إلى تقليل المنازعة حول العقل إلى اختلاف النظرات الجزئية وغير المهمة، يعرض في موضع آخر تفصيلاً للمسألة في كتابه الدرر النجفية، ويقول:

«قد اشتهر بين أكثر أصحابنا (علماء الشيعة) رضوان الله عليهم الاعتماد على الأدلة العقلية في الأصول والفروع، وترجيحها على الأدلة النقلية؛ ولذا تراهم في الأصوليين متى تعارض الدليل العقلي والسمعي قدّموا الأول واعتمدوا عليه، وتأولوا الثاني بما يرجع إليه وإلا اطّرحوه بالكلية. وفي كتبهم الاستدلالية في الفروع الفقهية أول ما يبدؤون استدلالهم بالدليل العقلي، ثمّ ينقلون الدليل السمعي مؤيداً له. ومن ثمّ قدّم أكثرهم العمل بالبراءة الأصلية والاستصحاب ونحوهما من الأدلة العقلية على الأخبار الضعيفة باصطلاحهم بل الموثقة. قال المحقق رضوان الله عليه في بعض مصنفاته في مسألة جواز إزالة الخبث بالمائع وعدمه، وكان السيد المرتضى رضي الله عنه اختار الطهارة من الخبث به، ونسب ذلك إلى مذهبننا، مؤذناً بدعوى الإجماع عليه ما صورته: (أما علّم الهدى فإنّه ذكر في (الخلاف) أنه إنما أضاف

(١) - الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٩ ش، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

فؤاد إبراهيم، الفقيه والدولة؛ الفكر السياسي الشيعي، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٠.  
(٢) - زين الدين علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني، الاقتصاد والإرشاد إلى طريقة الاجتهاد، ملحق حقائق الإيمان، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٩ هـ، ص ١٩٥ - ١٩٦.

ذلك إلى المذهب؛ لأنّ من أصلنا العمل بدليل العقل ما لم يثبت الناقل، وليس في [الشرع] ما يمنع من استعمال المائعات في الإزالة ولا ما يوجبها... والحاصل أنهم ما اعتمدوا في شيء من أمورهم إلّا على العقل، فتابعهم بعض أصحابنا وإن لم يعترفوا بالمتابعة، فقالوا: إذا تعارض الدليل العقلي والنقلي طرحنا النقلي أو تأولنا النقلي بما يرجع إلى العقل...»<sup>(١)</sup>.

٢. إن الأشياء وأمور الحياة لدى الأخباريين ذات تقسيم ثلاثي؛ فهو لاء يقسمون الأشياء إلى الحلال البين والحرام البين والشبهات الواقعة بينهما، وفيما يتعلق بالقسم الثالث يذهبون إلى نوع من «التوقّف» والاحتياط، إذ يكون نتيجة هذا الفكر اتساع مدى المحرّمات، ومحدودية حوزة المباحثات وحرية العمل في حياة الشيعة<sup>(٢)</sup>. ولكنّ المجتهدين يذهبون إلى تقسيم الأشياء والأمور إلى قسمين هما: الحلال والحرام، وفي حال عدم وجود دليل على حرمتها فيحكمون على حلالها وإباحتها. إن المجتهدين خلافًا للأخباريين وسّعوا مدى الحرية والمباحثات، وحدّوا من حلقة المحرّمات.

يوضّح العلامة البحراني أن هذا الاختلاف هو في الأساس متفرّع في الاختلاف المُشار إليه في البند الأول حول جواز العمل على أساس الأصل العقلي للبراءة وعدم الجواز.

وفقًا للبحراني إن أغلب الأصوليين المتقدمين، وبسبب كونهم ملتزمين بأصل البراءة العقلية، كانوا يقسمون الأمور والأشياء على نحو خاص إلى الحلال والحرام، وذلك لأنّ الشبهات، وبسبب عدم قطعية الدليل، يلحقونها بحوزة الحلال. ويشير البحراني إلى أن بعض الأخباريين، ومن جملتهم ابن بابويه الذي يعدّه الأخباريون رئيسهم، كانوا يؤمنون بالتقسيم الثنائي.

يقول الشيخ الصدوق الذي كان يعمل بأصل البراءة الشرعية في باب الحظر والإباحة من رسالة الاعتقادات: «اعتقادنا في ذلك أن الأشياء كلّها مطلقة حتّى يرد في شيء منها نهْيٌ»<sup>(٣)</sup>.

(١) - البحراني، الدرر النجفية، السابق، ص ١٤٥-١٤٦.

(٢) - الأسترآبادي، السابق، ص ١٤٣.

(٣) - الشيخ الصدوق، الاعتقادات، السابق، ص ١١٤.

في السطور الماضية أشرنا إلى أن رؤساء المدرسة الأصولية، ولا سيما الشيخ المفيد والسيد المرتضى علم الهدى، في حملتهم على مدرسة قم استثنوا ابن بابويه إلى حدٍّ ما، فعلى الرغم من انتقاداتهما ذكروه باحترام.

٣. إنَّ المجتهدين يؤمنون بالوجوب العيني أو الكفائي لكسب الاجتهاد، لكن الأخباريين، وضمن تحريم الاجتهاد، يرون ضرورة أخذ الرواية والعمل بها، إذ من الممكن أن تكون قد نقلت عن المعصوم مباشرة، أو عبر الرواة المتعددين.

إنَّ الشهيد الثاني لا يبيح خلو الزمان من مجتهد، فهو استنادًا إلى الآية ١١٢ من سورة التوبة: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ يرى أن من الواجب السعي لكسب الاجتهاد من قِبَل جميع الناس، أو أن يقوم جمع خاص بتلك المهمة.

ووفقًا له؛ كما أن العقل والنقل يدلّان على وجوب المجتهد فإنَّ الأخبار والآثار والحكمة والمصلحة أيضًا تدلّ على وجوده وظهوره في كل عصر وناحية<sup>(١)</sup>.

ويضيف البحراني أنه في عصر الغيبة ليس أمام الأخباريين من خيار إلا تحصيل مقدمات الاستنباط، إلا أن الفقيه الأخباري يُعنى بالقرآن والسنة، وبعضهم يُعنى بالسنة فقط، ولكن المجتهدين، علاوة على الكتاب والسنة، يضعون الإجماع، ولا سيما دليل العقل في مصادر استنباط الأحكام. والبحراني تبعًا لذلك يقلل الاختلاف الثالث أيضًا إلى الموقف الأساسي لكلا المدرستين حول "العقل".

٤. إنَّ المجتهدين يجيزون تحصيل الأحكام الشرعية عن طريق «الاستنباط الظنيّ أو اجتهاد الظنّ»، الذي يسمُّونه في الاصطلاح الأصولي «حجّة الظنّ»<sup>(٢)</sup>، أما الأخباريون فمنعوا هذا المنهج.

إنَّ قصد الأخباريين من الظن هو تلك الطائفة من الاجتهادات غير المبنية على الروايات، تبعًا لذلك فالاختلاف الرابع أيضًا يعود في الواقع إلى المناقشة الأولى

(١) - العاملي، الاقتصاد والإرشاد إلى طريقة الاجتهاد، ملحق حقائق الإيمان، السابق، ص ١٩٢.

(٢) - أبو القاسم كُرْجِي، تاريخ فقه وفقها، السابق، ص ٢٤٣، وكاظمي موسوي، دوره های تاریخی تدوین... السابق، ص ١٩.

وموقف الطرفين في باب العقل.

يرى الأصوليون أن تحصيل اليقين في جميع الأحكام الشرعية غير ممكن، ومع الأخذ بالحسبان المقدمات المعروفة بـ «مقدمات دليل الانسداد» في باب العلم يجيزون العمل بـ «الدليل العلمي = الظنون الخاصة» التي هي نوع من أحكام العقل العملي.

٥. إن أهم نقاط الاختلاف بين الأخباريين والمجتهدين التعريف المتفاوت عن مكانة الإمام علي عليه السلام، وبنحو كليّ الشرع المقدس في حياة الشيعة.

إنَّ الاختلاف الأساسي هنا يتجلى في هذا الأمر: هل صدور أحكام الشرع المقدسة قد تمت على نحو قضية جزئية خارجية أو على شاكلة قضية حقيقة كلية، ومن باب إلقاء الأصول، إذ ترك تفريعها وتطبيقها إلى عهدة المؤمنين وعقلهم؟ حين يدّعي الأخباريون أنه لا توجد أية واقعة ضرورية إلى يوم القيامة غير خالية من الحكم الشرعي، فمعنى كلامهم أنَّ الأحكام التي تحتاجها الأمة حتى يوم القيامة متناهية، وغير قابلة للتغيير.

وفي النتيجة أنهم كانوا أولاً يفكّرون في أن جزئيات جميع هذه الأحكام في جميع الأزمنة والأمكنة محفوظة ومخزنة لدى الأئمة المعصومين، وثانياً إنَّ الأئمة وعبر مجموعة من الأخبار والأحاديث التي جُمعت في الغالب، وضعوا جميع هذه الأحكام في متناول الشيعة. تبعاً لذلك فحلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم هو حلال حتى يوم القيامة، وحرامه حرام، والوظيفة الوحيدة للشيعة هي البحث عن الأحكام عبر هذه الروايات، والالتزام والعمل بها.

وعلى عكس ذلك فالأصوليون أولاً يعدّون الأحكام غير متناهية، وثانياً يعتقد هؤلاء أن صدور الأحكام من قبل الشرع كان من باب إلقاء الأصول، وأضحى قضية حقيقية<sup>(١)</sup>.

إن وظيفة المجتهد هي استنباط أحكام المسائل غير المتناهية من الأصول المتناهية، والأحكام المتغيرة من الثابتة، والزمانية من غير الزمانية. وتبعاً لذلك فإنَّ

(١) - ديناني، ماجرای فکر فلسفی، ص ١١٣ - ١١٤، الأسترآبادي، الفوائد المدنية، السابق، ص ١٣٨، و ٢٩ - ٣٠.

المجتهدين يرون ضرورة طلب العلم في سياق اجتهاد الأحكام، في شروط مختلفة عن شروط صدور الروايات.

إن المجتهدين اجتازوا هذه الخطوة في قلب منهجية خاصة، إذ أدى ذلك إلى اكتشاف قصد الشَّرع ومناطه، ومذاق الشرعية، وروح النص، ومعايير الأحكام. وعموماً؛ على الرغم من عدّ المجتهدين الأصوليين أصل الاجتهاد سعيًا عقليًا وعقليًا من أجل تطبيق الأصول الكلية، فقد رأوا عبر العناية بالشروط الاجتماعية للأزمة والأمكنة أن استعمال قواعد الحاكم والمعايير الموجودة في متن الشريعة من طرف، وانتزاع القواعد الكلية والإفادة منها من طرف آخر، هو أساس انعطاف الإسلام في الانسجام مع الزمان، وأساس قوّته في الانسجام مع المجتمع وإدارته في كل عصر وزمان.

يقول مرتضى مطهري بياناً لهذا الكلام: «وفي النهاية فإنّ العناية بالاجتهاد عبر طرق يمكن من خلالها دفع الضرر والخرج الناجم عن أعمال الأصول الثابتة، والتي تتناول أحياناً المجتمع»<sup>(١)</sup>. ومن ثمّ يقول الشهيد مطهري عبر الإشارة إلى جينالوجيا الفقه الشيعي الراهن:

«لو تمّ تقصّي الطريق الذي شقّته العدليّة... لو بقيت الحرية وحرية الفكر، ولم يرد موضوع تفوّق أصحاب السنّة على أهل العدل، ولم تحل مصيبة الأخباريين على الشيعة أيضاً، لأصبحنا الآن نملك فلسفة اجتماعية مدوّنة، وكان فقهنّا قد بُني على هذا الأصل، وما تعرّضنا الآن لهذه الأضداد والمآزق الحالية»<sup>(٢)</sup>.

وعلى أية حال يعدّ المجتهدون الإسلام مجموعةً مشتملة على العقيدة والمفاهيم والأحكام الثابتة والمتغيّرة، وكانوا يفكّرون في أنّ قوانين الشريعة وأحكامها قائمة على المعايير والأسس التي تقوم على مصلحة قابلة للتحصيل في العلاقة مع المقاصد الكلية للشريعة. ووفقاً للمجتهدين، على الرغم من أن تحصيل معايير الأحكام، ولا سيما في إطار الأحكام السياسية وغير العبادية، وبمدد العقل وبناء العقلاء والعرف وغيره، أمرٌ ليس مستبعداً، لكنّه يحتاج إلى عمليات نظرية وذهنية

(١) - مرتضى مطهري، اسلام ومقتضيات زمان، ج ٢، ص ١٣٧ - ١٤١، نقلاً عن: سعيد رحيميان، شيوه ي اكتشاف ملاك وتأثير آن در تغيير احكام، مجله نقد ونظر، سال ٢، شماره ٥، ١٣٧٥ ش، ص ١٩٦.

(٢) - مرتضى مطهري، مباني اقتصاد اسلامي، ص ٣٧، نقلاً عن: رحيميان، السابق، ص ١٩٧.

واجتهادية معقّدة، فهو من دون شك يؤدّي إلى تمايز المجتهدين ومكانتهم الممتازة في الحياة العامة للشيعة.

٦. مع الأخذ بالحسبان وجهة النظر السابقة فإنّ العلماء الأصوليين يقسمون الشيعة إلى صنفين؛ مجتهد ومقلّد، ويحكمون بوجوب تقليد غير المجتهدين للمجتهدين، بينما الإخباريون يخالفون هذا التقسيم، ويعدّون جميع الشيعة، سواء أكانوا علماء أم عوامًا، مقلّدين للمعصوم عليه السلام. إن هذه الوجهة في النظر الناجمة نفسها عن اختلاف رؤى المدرستين حول الإمامة، والمتناهي وغير المتناهي للأحكام، وكذلك مكانة العقل في استخراج الأحكام، خلّفت تأثيرًا قاطعًا في الفكر والعمل السياسي الشيعي في مرحلة الغيبة؛ فالأخباريون لا يرون مكانة ممتازة لعلماء الدين في مرحلة الغيبة، فيقتصرون وظيفة العلماء على رواية الحديث والتحقيق في الحديث، وهي ميزة بمستوى مدوّني الحديث ونسّاخه<sup>(١)</sup>. ولكن للمجتهدين الأصوليين وجهة نظر مختلفة تمامًا، فوفقًا للأصوليين إن النصوص (المتون) الدينية، ومن جملتها روايات الأئمة عليهم السلام، لها وضع خاص، إذ إن فهمها وتفسيرها في سياق استخراج الحكم له مصاعب كثيرة، فلا يتم إلا عبر الاجتهاد العقلاني. وإنّ المجتهد في هذا السعي تواجهه أمواج الشبهات والآفات، وتعجز عن تنقيحها عقول الفحول.

إن فهم ظهورات القرآن والأحاديث، وعلاج تعارضاتها، وكذلك تشخيص صحة الأخبار من سقمها ودلالاتها الصحيحة، إنما هو بحاجة إلى قرائن وعلوم، بحيث إن تقييمها كلّها غير ممكن سوى بقوة العلم والاجتهاد الواسع<sup>(٢)</sup>.

تبعًا لذلك إنّ المجتهدين لم يحظوا فقط بمكانة ممتازة تجاه عامة الشيعة، بل إنهم يعدّون المرجع والزعيم القهري للشيعة في مرحلة الغيبة، ويحملون صلاحيات الإمام المعصوم جميعها، أو على الأقل بعضها.

باختصار يمكن القول إنّ العلماء الأصوليين كانوا يفكّرون على هذا النحو:

(١) - الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ص ١٥٢-١٥٣، والبحراني، الدرر النجفية، السابق، ص ٢٥٦، وكونه من الأخباريين المعتدلين يوافق على تقسيم الشيعة إلى مجتهد ومقلّد، لكن تفسيره للاجتهاد مناسب لمشرب الأخبارية وليس الأصولية، إذ يضعون الاجتهادات الظنية القائمة على الإجماع و... في مصادر الاستنباط.

(٢) - السيّد الخميني، كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٧.

أولاً: إن فهم الشريعة وتطبيقها هو أمر ضروري من أجل الإدارة الصحيحة للمجتمع الإسلامي.

وثانياً: إن مرحلة الغيبة، على الرغم من فقدان حضور المعصوم عليه السلام، وعدم بسط يده، هي بالضرورة مرحلة نقصان وحرمان، أما المجتهدون، وتبعاً للعلم والقدرة الاستنباطية التي يملكونها، فتعهّدوا بكثير من عمل خصائص الإمام المعصوم في الحياة السياسية للمرحلة الوسطى، وقاموا بتأمينها.

إن مكانة المجتهدين تبعاً لذلك في الحياة السياسية - الاجتماعية للشيععة في مرحلة الغيبة هي نفسها مكانة الإمام المعصوم التي كانت في مرحلة الحضور، ولذلك فإنه يمكن عدّ الاجتهاد استمراراً لعمل خصائص الإمامة في شروط متفاوتة من عصر المعصوم.

إنّ العلماء الأصوليين مع هكذا استدلال يعدّون علمَ الفقه كالنبوة والإمامة من جملة العوامل والأسباب الموجدة للولاية في أمور عامة المجتمع الإسلامي، ووضعوا أدلة علماء الدين (الفقهاء) وحدود صلاحياتهم موضوعاً للأبحاث الواسعة في الفقه والفقه السياسي، وسوف نفصل ذلك في السطور الآتية.

#### ٤. العقل والسياسة؛ تكوين العقل السياسي الشيعي

الآن وقد تناولنا إلى حدّ ما الخصائص العامة للاتجاهين الأخباري والعقلاني في الفقه الشيعي، فإنه بات من الممكن أن نعرض تاريخية العقل السياسي الشيعي؛ فالمعرفة السياسية الشيعية بناء على ضرورة غياب الإمام الثاني عشر، وفي أحوال توازن السلطة السياسية بين آل بويه والخلافة السنية في المرحلة الوسطى، أفادت من مفهوم «الإمامة» و«العقلانية» أداتين مؤثرتين في نقد السياسة السنية.

وإنّه لمن الأهمية بمكان الإشارة إلى هذه الملاحظة وهي أنه على الرغم من أن بعض أهل الحديث كابن بابويه (٣٢٩ - ٣٨١ هـ)، واستناداً إلى المشرب الحديثي، دافعوا عن هوية الشيعة ونقد السياسة السنية<sup>(١)</sup>، لكن قصور هذا المنهج قد أظهر ضرورة العقلانية والتجديد العقلاني للكلام والفقه الشيعي.

تبعاً لذلك فعلى الرغم من أن المشرب الحديثي تواصل في المعرفة الشيعية،

(١) - الشيخ الصدوق، الاعتقادات، السابق، ص ٩٦ - ١١١.



ولم تجفّ منابعه أبداً، باتت المنهجية العقلية المنهج المختار لجمهور الشيعة. إذ أن هذه المدرسة، التي كانت قد تأسست عبر الشيخ المفيد (٣٣٦-٤١٣ هـ) والشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، واستلهاماً من الأفكار العقلانية للمعتزلة، حافظت على تفوّقها في المعرفة الشيعية، وخلفت مؤلفات ونتائج كثيرة في الفكر والعمل السياسي الشيعي، ولهذا السبب فإننا في هذا البحث سنتناول التأصيل التاريخي وتحليل عناصر الخطاب في وجهة النظر هذه.

إنّ أهم جهد علمي للعقلانيين في المرحلة الوسطى، ولا سيما لدى الشيخ المفيد والسيد المرتضى، كان التفسير العقلاني لفكر الإمامة، وكذلك إيضاح علاقة العقل والإمامة في الحياة السياسية الشيعية، إذ إنها في الواقع نظّمت أيضاً الحملات النقدية الشيعية تجاه السياسة السنية.

وفي هذا الخطاب تحمل مسألة الإمامة أساساً معرفياً (ابستمولوجياً) خاصاً أبعد من نظرية سياسية أو دينية محضة، و«علم الإمام» يقع في مركز كل نوع من التأمل النظري حول الحياة السياسية.

كان بعض العلماء في المرحلة الوسطى يعدّون مصادر المعرفة ثلاثة؛ الحواس، والعقل، والكشف والشهود (الإشراق)، أو تركيباً من هذه المصادر الثلاثة. لكنّ الفكر الشيعي موافق للنظرية الدينية-السياسية لأهل السنّة التي تعدّ الوحي أرفع من العقل في إفادة اليقين. فالشيعة كالسنّة، يرون أن أرفع علم وأكثره يقيناً هو في الواقع علم الأنبياء، إذ لم يتسرّب إليه أي خطأ أو سهو ونسيان. وإنه علم لدني صدر عن منبع الوحي، والله سبحانه نفسه الضامن لصحّته. إن التفاوت بين الشيعة والسنّة يتجلّى في أن الشيعة يعدّون علم الإمام المعصوم كعلم النّبي، منبعه إلهي، ولذلك فهو غير قابل للخطأ. ووفقاً للشيعة فإن التفاوت بين الإمام والنّبي ليس في ماهية العلم أو منبع علم كليهما، بل في وسيلة تحقق علومهما، فإذا كانت شريعة النبي من جانب الوحي فإن علم الإمام نوع من الإلهام<sup>(١)</sup>.

إن انقطاع الوعي في الفكر الشيعي وعدم نزول الملائكة لا يعني أبداً انقطاع نزول العلم الإلهي، بل إن استمرار العلم الإلهي في كل عصر وزمن طبقاً لـ«قاعدة اللطف» واجب، والأئمة المعصومون هم حملة هكذا علم.

(١) - أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩١، ص ١٤٥-١٤٦.

ويعتقد الشيعة باللزوم العقلي لنصب الإمام من قبل الله؛ فالعلامة الحلي (٦٤٨هـ - ٧٢٦هـ) يعدُّ الإمامة لطفًا قُرِّرَ من أجل تأمين الحرية وضمان اختيار البشر<sup>(١)</sup>، وذلك لأن الإنسان عقلاً خاطئًا، وإزالة هذا الخطأ الاحتمالي لا يكون إلا عبر الرجوع إلى مصدرٍ عارٍ عن الخطأ الذي هو ذلك العلم والإمام المعصوم.

وتبعًا لذلك يعدُّ الشيعة عنصرَي «العصمة» و«العلم الإلهامي» أجزاء غير قابلة للتفكيك لديهم في «المعرفة الإمامية»، والواقع أنهم يستعينون بالاستدلال العقلي في هذا الفكر<sup>(٢)</sup>. وإيضاحًا لمفهوم العصمة يقول الشيخ المفيد:

«إنَّ الأئمة القائمين مقام الأنبياء (ص) في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الأنام معصومون كعصمة الأنبياء، وإنَّه لا يجوز منهم صغيرة إلا ما قدمت ذكر جوازه على الأنبياء، وإنَّه لا يجوز منهم سهو في شيء في الدين ولا ينسون شيئًا من الأحكام... والعصمة من الله تعالى لحججه هي التوفيق واللفظ، والاعتصام من الحجج بها عن الذنوب والغلط في دين الله تعالى، والعصمة [تفضل من الله] تعالى على من علم أنه يتمسك بعصمته، والاعتصام فعل المعتصم، وليست العصمة مانعة من القدرة على القبيح ولا مضطرة للمعصوم إلى الحسن ولا ملجئة له إليه، بل هي الشيء الذي يعلم الله تعالى أنه إذا فعله بعبد من عبيده لم يؤثر معه معصية له، وليس كل الخلق يعلم هذا من حاله بل المعلوم منهم ذلك هم الصفوة والأخيار»<sup>(٣)</sup>.

إن المعرفة السياسية للشيعة، بهكذا رؤية، تقع في موضع أنه علاوة على وجوب وجود المعصوم في الحياة السياسية تؤكد أيضًا وجوب إمامة الأفضل في الفكر السياسي؛ ولأنَّ هذه المعرفة السياسية [لدى الشيعة] ترى - من منظور ابستمولوجي - بأنَّ كلَّ فرد أو جماعة من الأمة قابلة للخطأ، لذا فقد أعدَّت "الشروط الممكنة" لعرض نظرية «نصب الحاكم» في داخل خطابها، وبناء على ذلك أخذت

(١) - السيد علي الحسيني الميلاني، شرح منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، تأليف العلامة الحلي، ميراث مكتوب/ هجرت، قم، ١٣٧٦ش، ج ١، ص ٢١-٢٢.

(٢) - العلامة الحلي، كتاب الألفين - الفارق بين الصدق والمين في إمامة على عليه السلام، النجف، طبعة حجرية، بلا تاريخ، ص ٤.

الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة، مؤسسة الصادق، تهران، ١٤٠٧هـ، ج ١، ص ٣٦، والهامية ٢، الصفحة نفسها.

(٣) - الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، السابق، ص ١٢٨.

توجّه انتقادات جذرية لأسس الخلافة السنيّة.

وتبعًا للفكر الشيعي فإنّ العدالة الإلهية تقتضي أنه مع نصب إمام من جانب الله فإنها لا تحرم الناس من فهم الشريعة السماوية، وبناء على ذلك إن العناية الإلهية تقتضي ألا تدع العالم يخلو من رئيس ذي تدبير، وإمام يؤمّن أسباب اجتماع الناس، ويطلعهم على مصالح دينهم ودنياهم<sup>(١)</sup>.

إنّ السيد المرتضى علم الهدى، وعبر الإشارة إلى عمل الخصائص السياسية لإمامة المعصوم، يعد من البداهة وجوب الرئاسة من جنس إمامة الشيعة في كل زمان، وذلك لأنه من الطبيعي أنه حيثما كان الناس من دون رئيس مقتدر يستطيع إيقاف المجرمين عند حدودهم، ويؤدّب المذنبين، سيشتع الظلم والشقاق والتفرّق والأفعال القبيحة بين الناس، وفي هذه الأحوال حيث إن الناس غير قادرين أبدًا على كشف الرئيس الحكيم، وترسيخ حكمه، فإنه يجب على الله من باب اللطف بعباده أن ينصب إمامًا، وألا يدع زمانًا خاليًا من إمام<sup>(٢)</sup>.

يضيف الفكر الشيعي أن هكذا إمام، ولا سيما تحلّيه بالعلم والزهد والشجاعة أفضل رجال زمانه، بل أفضل الرجال في كل عصر ومصر.

وخلاصة استدلال الشيعة أن رفع الشخص المفضول إلى مقام الإمامة مع وجود الأفضل بعيد عن لطف الله وحكمته، وقبيح عقلاً. ووفقًا للشيعة فإنه ليس النص ولا العقل من يحكم على وجوب إمامة الأفضل بل الذوق الإنساني أيضًا يستنكر ويكره تقبّل مسألة رئاسة المفضول على الأفضل.

إذن، فكلّما تعهد إمامٌ بزعامة الناس في أمور الدين ومسائل الدنيا ينبغي له أن يكون أفضلهم، وأكثرهم علمًا ودينًا<sup>(٣)</sup>. وواضح أن هكذا استدلال شكّك كليًا بأساس الخلافة السنيّة من أبي بكر حتى خلافة المرحلة الوسطى، وانتقدها. وليس عبثًا أن تكون مؤلفات المرحلة الوسطى جميعها، سواء كانت شيعة أم سنيّة، قد وضعت مسألة تقييم خلافة المدينة، ولا سيما مسألة فضل الإمام علي على الخلفاء الثلاثة السابقين (أبي بكر وعمر وعثمان) في محور مباحثها، وذلك لأن كل نوع من

(١) - أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة، السابق، ص ٧١ - ٧٢.

(٢) - السيد المرتضى علم الهدى، رسائل الشريف المرتضى، باهتمام سيد أحمد الحسيني، دار القرآن، قم،

١٤٠٥ هـ، ج ١، ص ٣٠٩.

(٣) - صبحي، السابق، ص ١٥٧.

القبول والرفض حول السياسة السابقة، يثبت شرعية حكومات المرحلة الوسطى أو ينفىها، وتبعاً لذلك فإن التأمّلات العقلية التي كانت قد استعملت في هيئة تأليف المعرفة السياسية ومجموعة المعارف الشيعية، كانت تماماً ذات بعد سياسي، ووضعت جميع إمكانات أهل السنة التي أشرنا إليها في الفصل السابق في دائرة التحركات الدفاعية والانفعالية.

في السطور الآتية سنبحث ماهية هذا «العقل»، وهنا سنكتفي بالإشارة إلى أن نظرية الإمامة الشيعية لا تقيم أصولها بناء على التجربة التاريخية للمسلمين، بل عبر التصوّر العقلي المحض، إذ إنه كان يتأتى عن طريق نهضة الترجمة في الفكر الإسلامي في المرحلة الوسطى، ولا سيما الفلاسفة المعتزلة والشيعية.

كان الشيعة، كالمعتزلة، يعدّون الوجوب العقلي مقدّمًا على الأوامر الشرعية، ومع أساس أن «الأحكام الشرعية الطاف في الأحكام العقلية» يؤكدون في الإمامة أيضًا على وجوب العقل أكثر من النقل.

ووفقاً للعلامة حلي إن الوجوب العقلي في باب الإمامة يحول دون التمسك بالوجوب السمعي والنقلي، وذلك لأن الشرع متأخر عن الواجبات العقلية، وبناء على ذلك إن الوجوب العقلي لنصب الإمام على الله، وكذلك المقتضى العقلي للطف الإلهي يحول دون تحرّي مسألة الوجوب النقلي لتعيين الإمام عبر الناس<sup>(١)</sup>.

ووفقاً للشيعة لا يمكن أبداً ترك أمر الإمامة إلى المكلفين (الناس)، فالإمامة من أهم أركان الدين، بل إن جميع التكاليف الشرعية لا تتم إلا عبر نصب الإمام، وبناء على ذلك لا يمكن عدّ اختبار الإمام من وظائف الناس، وذلك لأنّه لو جاز ترك أهم الواجبات إلى الناس لكان من البدهي أن ينسحب ذلك أيضًا على بقية الأحكام والتكاليف الشرعية، ولن يوجد حينئذ أي معنى لإرسال الرسل ونزول الوحي<sup>(٢)</sup>.

إنّ المعرفة السياسية للشيعة التي تعتقد بوجوب نصّ في منصب الإمام، ترفض نظرية اختيار الخليفة/الإمام عبر الناس. وفي هذا الفكر يكون لترك الإمامة في متناول الناس كثير من النتائج السلبية، إذ إن أولها وأفضلها ينجم من أساس «قابلية الخطأ المعرفي عن الإنسان» في الفكر الشيعي، وطريقة الاختيار قابلة للخطأ على

(١) - نفسه، ص ٧٧، نقلاً عن العلامة الحلي، الألفين، السابق، ص ٧٧.

(٢) - العلامة الحلي، نفسه، ص ٢٥.

الدوام، لأنَّ العقل الإنساني قابل للخطأ.

ولو قبلنا فرضاً أن الأُمَّة تختار الإمامَ منزَّهةً عن كل نوع من الدوافع والأهواء النفسانية، فلا نَّ كل فرد قابل للخطأ في معرفة نفسه، فلا جرم أن مجموع الأُمَّة سيكون قابلاً للخطأ أيضاً، ولهذا السبب من المحتمل أن يخطئ الناس الشخص المناسب للإمامة، وأن يضعوا غير اللائق في مكان المستحق واللائق للمنصب، وحين يطلعون على خطئهم لن يكون خلع الحاكم غير اللائق ممكناً إلا بالفتن وسفك الدماء، وفي تلك الشروط سيكونون مضطرين إلى الصبر على حكَّام الجور، ومن الطبيعي أن إهمال هذا الأمر بعيد عن حكمة الله<sup>(١)</sup>.

والواقع أن إيمان الشيعة بوجوب نص جليٍّ من جانب الله حول الإمام قد جعل ولاية الأئمة في مركز الفكر والحياة السياسية الشيعية، لكن تفسيراً كهذا لا يعني أبداً السلطة الإجبارية للأئمة (ع) على الناس، ولا يُجبر الناس أبداً للخضوع لسلطتهم السياسية. فللإمام المعصوم ولاية إلهية، وذلك لأنه حُجَّة، فوجوده بين الناس ضروري بناء على اللطف الإلهي، أمّا تشكيل الحكومة عبر المعصوم فلا يتم إلا برضا الناس، وذلك لأنَّه إذا كان وجوب الإمام ووجوده من قبل الله بمعنى قهر الناس وإجبارهم على طاعته، فإنَّ حرية الناس واختيارهم أمام الفرائض الإلهية، وفي النتيجة الثواب والعقاب، تكون لغواً وعبثاً. فالإمامة لطف هدفها الهداية الإرادية للإنسان الحرِّ والعقل والمُختار<sup>(٢)</sup>.

(١) - يوسف آيش، الإمام والإمامة عند الشيعة، دار الحمراء، بيروت، ١٩٩٠، ص ٨. وأيضاً: العلامة الحلي، السابق، ص ٢٥ فما بعد، وصبحي، السابق، ص ٨٩ فما بعد.

(٢) - خواجه نصير الطوسي، رسالة الإمامة، به كوشش محمد تقى دانش پژوه، دانشگاه تهران، تهران، ١٣٣٥، ص ١٦-١٨.

## ٥. منهجية الاجتهاد في عصر الغيبة

تُبرز الفقرة السابقة الأسس الاستمولوجية للمعرفة السياسية الشيعية، فعلماء الشيعة في تأييد «نظرية الإمامة» وتقويتها أوردوا أيضاً أدلةً نقليةً من القرآن والسنة النبوية، وتبعاً لذلك فإن عناصر الخطاب في الفكر السياسي الشيعي تمايزت كلياً عن مجتمع أهل السنة<sup>(١)</sup>.

ترسم الأدبيات الشيعية صورة عن الدولة الدينية، إذ تقوم فيها الحياة السياسية

(١) - يشير عباس حسن إلى أربع آيات وأربعة أحاديث نبوية أيضاً يحتج بها المفسرون الشيعة وبعض علماء السنة حول نظرية الإمامة لدى الشيعة، ولا سيما إمامة علي عليه السلام وهي:

أ- الآيات القرآنية:

أولاً، آية الولاية: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ». (المائدة/ ٥٥).  
ثانياً، آية التطهير: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً». (الأحزاب/ ٣٣).  
ثالثاً، آية الطاعة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ». (النساء/ ٥٩).  
رابعاً، آية المودة: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى». (الشورى/ ٢٣).

ب- الأحاديث النبوية:

أولاً: حديث يوم الدار.

بعد أن مضت ثلاث سنوات على اليوم الذي بعث فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، كلفه الله تعالى بأن يبلغ رسالته لأبناء قبيلته، وذلك عندما نزل قوله عز وجل (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) فجمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم رؤوس بني هاشم وقال: «يا بني عبد المطلب إني والله ما أعلم شاباً في العرب جاء قومه بأفضل ممّا قد جئتمكم به إني قد جئتمكم بخير الدنيا والآخرة وقد أمرني الله تعالى أن أدعوكم إليه فأتيكم يؤازرني على هذا الأمر يكون أخي ووصيي ووزير خليفتي فيكم؟». ولقد كرّر النبي صلى الله عليه وآله وسلم العبارة الأخيرة ثلاث مرّات، ولم يقم في كلّ تلك المرّات إلا الإمام علي عليه السلام الذي أعلن عن استعداده في كلّ مرّة لمؤازرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونصرته، وفي المرّة الثالثة قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إن هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فأسمعوا له وأطيعوا».

ثانياً، حديث المنزلة:

اتفق الشيعة والسنة على أن صدور هذا الحديث متعلق بغزوة تبوك في السنة التاسعة للهجرة عندما غادر النبي صلى الله عليه وآله وسلم المدينة للغزو في تبوك وأمر علياً أن يبقى في المدينة، علماً منه بما استبطنه المنافقون من العيب والفساد في المدينة. فأرجف المنافقون بعليّ وقالوا: «ما خلفه إلا تشاؤماً به واستثقلاً له، فبلغ ذلك علياً فأخذ سيفه وسلاحه ولحق برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالجرف - على ثلاثة أميال من المدينة - فقال له رسول الله: ألم أخلفك على المدينة؟ قال: نعم، ولكنّ المنافقين زعموا أنك خلفتني تشاؤماً بي! فقال الرسول: كذب المنافقون يا علي! أما ترضى أن تكون أخي وأنا أخوك، بمنزلة هارون من موسى، إلا أنّه لا نبيّ بعدي».

ثالثاً، حديث الثقلين:

من الأحاديث النبوية المتواترة التي تروى عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وفيها أوصى المسلمين بالقول: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً...».

رابعاً، حديث الغدير:

«من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه».

للاطلاع على وجهات النظر المختلفة حول الآيات والأحاديث السابقة انظر:

حسن عباس حسن، الصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي، دار العالمية، بيروت، ١٩٩٢، ص ٢٥٥ - ٢٩٤.

على محور إمام معصوم وحاكم إلهي في الأرض، لكنَّ هذه القيم ستكون قابلةً للتحقق على يد المهدي الموعود، ومع غيبته الطويلة فإنَّ ظهوره قد تأخَّر لمُدَّة غير معلومة. تبعاً لذلك فإنَّ الفكر الشيعي في المواجهة مع غيبة المهدي (٢٦٠هـ)، ولا سيما في بداية الغيبة الكبرى (٣٢٩هـ)، أضحى في شروط بات فيها مضطراً إلى إعداد منهج خاص، وفي الوقت نفسه متمايز عن الفقه السياسي السني لاستمرار الحياة السياسية والفردية للشيعة<sup>(١)</sup>.

يبدأ الفكر السياسي الشيعي، كأهل السنة، من كتاب الله القرآن الكريم، لكن في شرح القرآن وتفسيره ثمة اختلاف في الأسس مع المذهب السني، ففي مقابل منهج الشافعي الذي يستعين بالسنة النبوية في تفسير القرآن وفهمه، يتمسك علماء الشيعة، علاوة على السنة النبوية، بمجموعة الروايات وأخبار الأئمة المعصومين، حيث إنها جُمعت ووثقت عبر سلسلة من الرواة المخصوصين. وخلافاً لأصول الفقه الشافعي الذي كان يعنى في تبين معاني الأحاديث بسيرة الصحابة والتاريخ السالف، ولهذا غلبت الجوانب ضد العقلية، والجوانب الحديثة والسلفية على المعرفة السياسية لأهل السنة. بينما منهج الفقه الشيعي فإنه على الأقل في القسم الأعظم من المرحلة الوسطى كانت له ميول عقلانية، واستلهاً من تجربة المعتزلة، كان يعمل على تفسير النصوص الدينية وأخبار الأئمة عقلياً.

إنَّ الشيخ المفيد، مثله مثل محدثي أهل السنة، كان يذهب إلى تقدُّم الوحي على العقل، وعدم القابلية للتفكك، وحاجة العقل إلى السمع في تلقِّي العلم والمعرفة، والاستدلال بتكاليف الإنسان. وهو ينأى عن الزيدية والخوارج ومعتزلة البصرة الذين يؤكِّدون استقلال العقل عن السمع<sup>(٢)</sup>. وبعد الإشارة إلى مكانة العقل في الحياة السياسية لمرحلة الغيبة يقول الشيخ المفيد:

«إنَّ واجبات الإمام - المنصوب لا جَلَّها - كثيرة، منها: الفصل بين المتنازعين. ومنها: بيان الأحكام الشرعية للمكلفين وأمور أخرى من مصالح الدين والدنيا. لكن الإمام إنما يجب عليه القيام بهذه الأمور كلّها بشرط التمكن والقدرة على إنفاذ كلمته، وبشرط الاختيار. ولا يجب على الإمام شيء لا يستطيعه، ولا يجب عليه الإيثار

(١) - لمزيد من الاطلاع على بعض وجهات النظر النقدية حول المهدوية والغيبة انظر:

أحمد الكاتب، تطور الفكر الشيعي؛ من الشورى إلى الولاية، دار الشورى للدراسات والإعلام، لندن، ١٩٩٧.

والواقع أن هذه الدراسة مختلفة عن أسس جمهور الشيعة الإمامية.

(٢) - الشيخ المفيد، أوائل المقالات، السابق، ص ٤٤.



مع الاضطرار. وثالثاً: إن الإمام إذا كان في ظروف التقية والاضطرار، فليس ذلك من فعل الله تعالى، ولا من فعل الإمام نفسه، ولا من فعل المؤمنين من شيعته. بل ذلك من فعل الظالمين من أعدائه الغاصبين للخلافة والحكم على المسلمين الذين أباحوا دمه، ونفوا نسبه، وأنكروا حقه، وغير ذلك من التصرفات التي أدت إلى عدم ظهوره. فالتائج المؤسفة المترتبة على الغيبة من تضييع الأحكام، وتعطل الحدود، وتأخر المصالح، وعروض المفاسد، كل تلك الأضرار تقع مسؤوليتها على عاتق أولئك الأعداء الظالمين. والإمام والمؤمنون بريئون عن ذلك كله، فلا يحاسبون به! وأما المبتلى بالحوادث الواقعة فيجب عليه الرجوع إلى العلماء من فقهاء الشيعة، ليعلم من طريقهم أحكام الشريعة المستودعة عندهم. ومع عدم المرجع للأحكام، أو عدم النص في مقام الحكم المبتلى به، فالمرجع في ذلك هو حكم العقل، ببيان أنه لو كان حكم شرعي سمعي - في المقام - لتعبدنا الله به، بابلاغه، وإظهاره، فعدم الدليل عليه، دليل على عدم حكم شرعي خاص في مورده، بل المرجع هو حكم العقل. وهكذا المتخاصمون: يرجعون إلى الأحكام الواردة عن الشارع من خلال الرجوع إلى فقهاء الشيعة، ومع عدم النص فالمرجع إلى أحكام العقول المقبولة عند الاعراف. والحادث الذي لا يعلم بالسمع بإباحته من حضره؟ فإنه على «أصل الاباحة». (١).

يعقد الشيخ المفيد في هذه الرسالة مقارنة بين واقع «الاجتهاد» في الفكرين السني والشيعة، ويرى أن أهل السنة عامة التزموا بالاجتهاد في الأحكام، والتجؤوا إليه بعد عصر النبي صلى الله عليه وآله بعد السنة الحادية عشرة للهجرة. بينما الشيعة بعد عصر الأئمة عليهم السلام، ولا سيما بعد الغيبة الصغرى (٣٢٩هـ) أقبلوا على الاجتهاد في الأحكام؛ و«نحن وإن اضطررنا، لمكان الغيبة، إلى اللجوء إلى الاجتهاد، بهذا الشكل، لكن مع ذلك ملتزمون بوجود إمام لعصرنا» (٢). وقد بين ابن المعلم (٣) [المفيد] منهجه الخاص على النحو الآتي:

(١) - الشيخ المفيد، الرسالة الأولى في الغيبة، تحقيق علاء آل جعفر، مؤتمر المفيد، قم، ١٤١٣ هـ، ج ٩، مجموعة مؤلفات الشيخ المفيد، ص ٢٨.

(٢) - نفسه، ص ٨.

(٣) كان والده معلماً لذلك لُقّب الشيخ المفيد بـ«ابن المعلم»، وكذلك لُقّب بالعكبري والبغدادي. (ظ: الشيرازي، گذری بر حیات شیخ مفید، ص ٧-٨).

«اعلم أن أصول الأحكام الشرعية ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه، وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده صلوات الله عليهم وسلامه. والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة: أحدها: العقل، وهو السبيل إلى معرفة حجّة القرآن ودلائل الأخبار. والثاني: اللسان، وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام. وثالثها: الأخبار، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة، وأقوال الأئمة عليهم السلام. والأخبار الموصلة إلى العلم بما ذكرناه ثلاثة أخبار: خبر متواتر، وخبر واحد معه قرينة تشهد بصدقه، وخبر مرسل في الإسناد يعمل به أهل الحق (الشيعة) على الاتفاق»<sup>(١)</sup>.

من واضح أن «العقل» في منهج الشيخ المفيد ليس منبعاً مستقلاً، بل إن دوره إلى جانب علم اللسان هو تقييم محتوى المصادر أو الأصول الثلاثة وتوضيحه. وعلى الرغم من هذه الواقع كان العقل البشري في منهج ابن المعلّم على الدوام أحد أهم أدوات البحث العلمي واستنباط الأحكام الشرعية. فوفقاً للمفيد إن إنكار دور العقل في استخراج الحكم الشرعي ليس ممكناً، ولكن العقل في القيام الصحيح لدوره يحتاج إلى عامل أو عوامل أخرى تكمله أو تساعد.

إن دليل هذا الاحتياج هو تفاوت موجود بين عقل العالم وعقل الجاهل؛ العقل هو العقل، وهو واحد في العالم والعامّي، لكن الفرق كامن في العوامل المكملّة والمساعدة، إذ إنه يتدخل في عملية نمو العقل، وكيفية فهمه، وتبعاً لذلك فثمة تفاوت بين العقل الذي يستعين بالتعاليم الدينية (الوحي)، والعقل الذي يتغذى من نظام من القيم الأخرى. يوضح الشيخ المفيد وجهة نظره حول ضرورة ارتباط العقل بالوحي بقوله:

«فأما القول في الحظر والإباحة فهو أن العقول لا مجال لها في العلم بإباحة ما يجوز ورود السمع فيها بإباحته، ولا يحظر ما يجوز وروده فيها بحظره، ولكن العقل لم ينفك قط من السمع [إباحة وحظر]، ولو أجبر الله تعالى العقلاء حالاً واحدة من سمع، لكان قد اضطربهم إلى مواقع ما يقبح في عقولهم من استباحة ما لا سبيل لهم إلى العلم بإباحته من حظره، وألجأهم إلى الحيرة التي لا يليق بحكمته»<sup>(٢)</sup>.

(١) - الشيخ المفيد، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق مهدي نجف، مؤتمر المفيد، قم، ١٤١٣هـ، مجموعة مؤلفات الشيخ المفيد، ص ٢٨.

(٢) - نفسه، ص ٤٣، وكذلك: أوائل المقالات، ص ٤٤ - ٤٥.

هذه النظرية المتأتية من رؤية الشيخ المفيد لموضوعة الإمامة، وضرورة جريان علم الإمام في حياة الشيعة، أثّرت على نحو كبير في الفكر السياسي الشيعي في مرحلة الغيبة. ومن الصحيح أنّ العقل من الأدوات الأساسية للحياة السياسية في الفكر الشيعي، ولا يُستنبط في وضوحه كثير من الفروع الشرعية فحسب، بل كثيرٌ من أمور «ما لا نصّ فيه» أيضًا ومما أُهمل في الشريعة، بالنظر إلى الحكمة التي يملكها وتبعًا لرضا الشارع، فقد أُودع إلى عهد العقل؛ ولكن ليس كل عقل مصون من الخطأ، فالعقل أو العقول التي لها شرعية وقيمة هي فقط تلك التي تَمّت مساعدتها وتقويتها من طرف السمع (الوحي).

تبعًا لذلك فإنّ العقول في مرحلة الغيبة تُقسم قسمين؛ عقل العامة، وعقل العلماء ممن يحملون المعرفة الدينية.

وفي خطاب الشيخ المفيد، تبعًا لذلك، حيث يستند عقل النوع الثاني على فهم للكتاب والسنة، هو في الواقع يحظى بالأفضلية، كما أنه محصول عقل المجتهدين في الحياة السياسية ويكتسي أيضًا لباسًا من الشرعية.

وللشيخ المفيد بحث قصير نسبيًا حول الإجماع بوصفه الأصل الرابع من أدلة الأحكام الشيعية؛ فهو في المخالفة مع الإجماع في الفقه السنّي يستبعد كل إجماع لا يشمل على الإمام المعصوم، فتحت عنوان «القول في الإجماع» يقول:

«إنّ إجماع الأمة حجة لتضمنه قول الحجة، وكذلك إجماع الشيعة حجة لمثل ذلك دون الإجماع. والأصل في هذا الباب ثبوت الحق من جهته بقول الإمام القائم مقام النبي (ص)، فلو قال وحده قولًا لم يوافقه عليه أحد من الأنام لكان كافيًا في الحجة والبرهان. وإنما جعلنا الإجماع حجة به وذكرناه لاستحالة حصوله إلا وهو فيه، إذ هو أعظم الأمة قدرًا، وهو المقدّم على سائرهما في الخيرات ومحاسن الأقوال والأعمال، وهذا مذهب أهل الإمامة خاصة...»<sup>(١)</sup>.

بَسَطَ السيّد المرتضى علّم الهدى (٣٥٥ - ٤٣٦هـ)، التلميذ المرموق للشيخ المفيد، وجهة نظر أستاذه، وعرض تفسيرًا للإجماع ينسجم تمامًا مع تفسير الشيخ المفيد لمكانة العقل والاجتهاد في الحياة السياسية الشيعية.

(١) - أوائل المقالات، السابق، ص ١٢١، والتذكرة، السابق، ص ٤٥، وأيضًا: مكدموت، السابق، ص ٣٨٠.

والواقع أن الشريف المرتضى (أو السيد المرتضى علم الهدى) هو أكبر منظرٍ لـ «الإجماع» في الفقه الشيعي. والإجماع من وجهة نظره هو اتفاق تمّ بين جميع الإمامية على مسألة خاصة، وهذا الاتفاق كاشفٌ لرأي الإمام عليه السلام في تلك المسألة، وذلك لأنه إذا كان للمعصوم نظرة خاصة تخالف اتفاق علماء الشيعة فإنه في الواقع يُظهر وجهة نظره.

إن الإجماع من وجهة نظر علم الهدى ليس له اعتبار مطلق، بل يمكن مراجعته والاستناد إليه في مواضع خاصّة، إذ لا يكون حكم من ظاهر الكتاب (القرآن) أو النقل المتواتر<sup>(١)</sup>، وهو يرى أنه كلما حصل إجماع لدى الفرقة الحقة (الشيعة) فهذا الإجماع يكون حجة:

«وليس علينا أن نعلم دليلهم الذي أجمعوا لأجلهما هو بعينه، فإن ذلك عنا موضوع، لأن حجتنا التي عليها نعتمد هي إجماعهم لا ما لأجله كان إجماعهم»<sup>(٢)</sup>.

وقد بيّن الشريف المرتضى وجهة نظره بقوله:

«والصحيح الذي نذهب إليه أن قولنا (إجماع) إما أن يكون واقعاً على جميع الأمة، أو على المؤمنين منهم، أو على العلماء فيما يراعي فيه إجماعهم، وعلى كل الأقسام لا بدّ من أن يكون قول الإمام المعصوم داخلاً فيه، لأنّه من الأمة، ومن أجل المؤمنين، وأفضل العلماء»<sup>(٣)</sup>.

إن النصّ السابق يشير إلى أن السيد المرتضى، ومن دون أن يشير إلى وجود تمايز بين المؤمنين، يرى نوعاً من الملازمة بين إجماع الأمة أو المجتمع الشيعي، وضرورة موافقة المعصوم، ومن خلال هذا التلازم يحكم على مشروعية الإجماع في حياة الشيعة.

إن كلام السيد المرتضى علم الهدى حتى الآن يمكن إيجازه على النحو الآتي: حيثما اتفقت الأمة أو الشيعة أو العلماء في موضوعات وأجمعت عليها، فلا شكّ في أن ذلك موافق لرأي المعصوم، وفي خلاف هذه الحال يجب على الإمام أن يُظهر رأيه ويعلنه. ولا شكّ في أنّ فكرًا كهذا له رؤى مختلفة عن تفسير الشيخ المفيد لمكانة العقل والعلماء في الحياة السياسية.

(١) - الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، السابق، ج ١، ص ١٢-١٣.

(٢) - الشريف المرتضى، التباينات، في مجموعة رسائل الشريف المرتضى، نفسه، ج ١، ص ١٩-٢٠.

(٣) - الذريعة إلى أصول الشريعة، السابق، ج ٢، ص ٦٠٤، ورسائل المرتضى، نفسه، ج ١، ص ١٣.

إن الشيخ المفيد كما مرَّ معنا، وعبر تعريفه للعقل العامي وعقل العالم، وضع العلماء في موضع أرفع من بقية الشيعة، فبداية يبدو أن منطق «الإجماع» في نظرية الشريف المرتضى يقوِّض الأسس في عناصر تمايز العقول، وتبعاً لذلك فهو يمتلك رؤية ديمقراطية وغير نخبويّة. لكن الإيضاحات المتممة للشريف المرتضى لا تكتفي بعدم تقوية تصوُّر السالف، بل إنها تؤكِّد أساساً على الفكر النخبوي للشيخ المفيد في تمايز العقول والتصنيف العمودي للمؤمنين إلى عالم وعاميّ. يقول الشريف المرتضى:

«و بعد، فالإجماع الموثوق به في الفرقة المحقة، هو إجماع الخاصة دون العامة، والعلماء دون الجاهل... ألا ترى أن علماء أهل كل نحلة وملة في العلوم والآداب، معروفون محصورون متميزون، وإذا كانت أقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة، والإمام لا يكون إلا سيد العلماء وأوحدهم، فلا بد من دخوله في جملتهم، والقطع على أن قوله كقولهم»<sup>(١)</sup>.

يقلِّص الشريف المرتضى دائرة حجّية الإجماع أكثر، فهو يؤكّد مرّة أخرى على أن «إجماع الإمامية على قول أو مذهب لا يكون إلا حقّاً، لأنهم لا يجمعون إلاّ وقول الإمام داخل في جملة أقوالهم، كما أنهم لا يجمعون إلاّ وقول كلّ عالم منهم داخل في جملة أقوالهم...»<sup>(٢)</sup>.

يذهب الشريف المرتضى تبعاً لذلك، إلى أنّ مشروعية إجماع الإمامية ليس في استقلالها، بل من حيث إنه يشمل أساساً «إجماع العلماء الشيعة».

وقد خصَّ الشريف المرتضى في تنمّة كلامه العلماء الإمامية، وحدد وقيد مشروعية الاجماع بإجماع مشهور العلماء الشيعة:

«ليس المشار بالإجماع الذي نقطع على أن الحجة فيه إلى إجماع العامة والخاصة والعلماء والجاهل. وإنما المشار بذلك إلى إجماع العلماء الذين لهم في الأحكام الشرعية أقوال مضبوطة معروفة، فأما من لا قول له فيما ذكرناه - ولعله لا يخطر بباله - أي إجماع له يعتبر»<sup>(٣)</sup>.

(١) - التباينات، السابق، ص ١٤ - ١٥.

(٢) - نفسه، ص ١٥ - ١٦.

(٣) - نفسه، ص ١٧.

وتبعاً لذلك قسّم الشريف المرتضى علّم الهدى، مثله مثل المفيد، المجتمع الشيعي قسمين؛ علماء وعامة، ومن ثمّ قسّم المجتمع العلمي للشيعّة إلى علماء من أصحاب النظر في الأحكام الشرعية وآخرين، وقد حدّد مشروعية الإجماع أساساً في عدد محدود من العلماء أصحاب الرأي في الأحكام الشرعية لا يتجاوزون أصابع اليد، يقول:

«فأمّا الدليل على أن قول الإمام في هذا البعض الذي عيناه دون غيره فواضح، لأنه إذا كان الإمام (عليه السلام) أحد العلماء بل سيّدهم، فقلّوه في جملة أقوال العلماء»<sup>(١)</sup>.

واضح أن هذه النظرة -التي تشكّلت في منهج الشيخ المفيد والسيد مرتضى، واتسعت من المرحلة الوسطى حتى الآن- قد حظيت بمكانة رفيعة لدى المجتهدين في الحياة السياسية الشيعية، وفي مرحلة الغيبة؛ فالحياة السياسية بحاجة إلى العلم والتعلّل والإجماع والاتفاق، لكن أيّ نوع من العلم والإجماع لا يحظى بشرعية إلا بحضور جمع من مجتهدي الدين. تبعاً لذلك حلّ الاجتهاد في مركز الحياة السياسية للشيعّة، وظهر بوصفه أهم مفهوم في الفكر السياسي في عصر الغيبة. وعلى الرغم من هذه الواقع، كان الشيخ المفيد والسيد المرتضى اللذين عاشا في القرن الأول من الغيبة الكبرى ما يزالان يكرهان استخدام لفظ «الاجتهاد».

والواقع أن مفهوم الاجتهاد قد تحوّل إلى مفهوم إيجابي في المعرفة السياسية الشيعية بعد قرون من حياة المفيد والمرتضى، واستخدمه فكر العقلانيين في المرحلة الوسطى من الحياة السياسية<sup>(٢)</sup>.

ووفقاً لذلك فإن لفظ الاجتهاد بداية كان يُنظر إليه على نحو سلبي في الفكر الشيعي، إذ استعمله قبل الشيعّة فقهاء أهل السنّة، وكان قد قُبِلَ بمثابة قاعدة فقهية على أساس هذه القاعدة: «الفقيه السنّي في استنباط الحكم الشرعي كلّما كان يفتقد إلى نصّ من الكتاب والسنّة كان يعود إلى اجتهاده».

(١) - نفسه، ص ١٨.

(٢) - لمزيد من الاطلاع حول تحول مفهوم الاجتهاد في الفقه الشيعي انظر:

أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة، العدّة في أصول الفقه، تحقيق محمد رضا أنصاري القمي، ستاره، قم، ١٣٧٦ش، ج ١، الحاشية ١، ص ٨-١٠، نقلاً عن محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ١٥٤-١٥٧.

إن الاجتهاد في هذا التعبير هو نفسه الفكر الشخصي، إذ إنه في أثناء فقدان النص في الفكر السنّي كان منبعاً لصدور الأحكام الشرعية من جانب علماء أهل السنّة، وأصبح بسط هذا المنهج الفكري سبباً في ظهور مدارس كبيرة كالمذهب الحنفي ومدرسته الفقهية.

كان الإمام الباقر، وكذلك سائر أئمة الشيعة المعصومين، يخالفون هذا المنهج من إصدار الحكم الشرعي، وتبعاً لذلك ذمّوا الاجتهاد في أخبار وروايات كثيرة، وانتقدوا مفهوماً من الاجتهاد كان يعدّ وجهة النظر الشخصية منبعاً للحكم<sup>(١)</sup>.

ومتابعة لعلماء الشيعة أيضاً في المرحلة الوسطى، ولا سيما حتّى القرن الرابع والخامس الهجري، فقد خصّصوا مؤلفات كثيرة لنقد الاجتهاد السنّي؛ فالشيخ المفيد يمتنع صراحةً عن تسمية هذا المنهج بالاجتهاد على الرغم من أنه يحكم علناً بالاستفادة من العقل في استنباط الأحكام الشرعية، وفي نهاية أوائل المقالات يقول تحت عنوان «القول في الاجتهاد والقياس»:

«إن الاجتهاد والقياس في الحوادث لا يسوّغان للمجتهد ولا للقائس، وإن كل حادثة ترد فعليها نص من الصادقين -عليهم السلام- يحكم به فيها، ولا يتعدى إلى غيرها، بذلك جاءت الأخبار الصحيحة والآثار الواضحة عنهم صلوات الله عليهم»<sup>(٢)</sup>.

كما أن هذا الموقف في باب الاجتهاد يمكن مشاهدته أيضاً لدى الشريف المرتضى، فهو في الذريعة يقول عبر الهجوم على الاجتهاد الشائع وفق المصطلح السنّي: «إن الاجتهاد باطل، وإن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا الاجتهاد»<sup>(٣)</sup>. كما أن الشيخ الطوسي يمتلك هذه الرؤية أيضاً، يقول: «أما القياس والاجتهاد فعندنا (الشيعة) أنهما ليسا بدليّين، بل محظور استعمالهما (في الشريعة)»<sup>(٤)</sup>.

(١) - محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، آل البيت، قم، بلا تاريخ،

ج- الباب السادس، من أبواب صفات القاضي.

(٢) - الشيخ المفيد، أوائل المقالات، السابق، ص ١٣٩.

(٣) - الشريف المرتضى، الذريعة، نقلاً عن الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، السابق، ص ٩.

(٤) - الشيخ الطوسي، العدة، نفسه، ج ١، ص ٨، وأيضاً: ج ٢، ص ٧٣٨-٧٥١.



وعلى أية حال فالفكر سالف الذكر حول المبدأ الفقهي للاجتihad استمر حتى أوائل القرن السابع، وتبعاً لذلك فإن استعمال لفظ الاجتهاد ظلّ مترافقاً في الذهنية الفقهية الشيعية بنوع من النفور والكرهية.

أما كلمة الاجتهاد فتعرّضت تدريجياً لتغيير أساسي في اصطلاح الفقهاء الإمامية. ويوضح السيد محمد باقر الصدر أن هذا التحول المفهوم بدأ من المحقق الحلّي (٦٠٢-٦٧٦هـ) وكتابه معارج الأصول.

يقول المحقق الحلّي تحت عنوان «حقيقة الاجتهاد»:

«الاجتهاد: افتعال من الجهد، وهو في الوضع: بذل المجهود في طلب المراد مع المشقة، لأنه يقال: «اجتهد» في حمل الثقل، ولا يقال ذلك في حمل الحقيّر. وهو في عرف الفقهاء: بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهداً، لأنها (تبتنى) على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، وسواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد. فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه (إيهام) من حيث إن القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثنى القياس كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس»<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم مما في الخطاب السابق من هواجس فإنّه يُظهر تحوّل مفهوم الاجتهاد في ذهنية الشيعة، وعلى منوال هذا الانقطاع يضع الفقهاء الإمامية بصراحة في زمرة المجتهدين.

مع هذا التحول، يبدو أن عناصر الخطاب العقلي الشيعي الذي كانت قد تكوّنت أجزاء منه في عقلية ونظرية إجماع الشيخ المفيد والشريف المرتضى، كمّل بعضها بعضاً، والآن ظهر بوصفه نظرية اجتماعية-سياسية، إذ يمتلك انسجامه المنطقي ومنهجه الخاص.

إن نظرية الاجتهاد ومكانة المجتهدين في الحياة السياسية هي خطاب ظهر في المرحلة الوسطى، وبوصفه علماً خاصاً فسّر وبين التاريخ السالف لحياة الشيعة

(١) - المحقق الحلّي، معارج الأصول، إعداد محمد الحسيني الرضوي، آل البيت، قم، ١٤٠٣هـ، ص ١٧٩-١٨٠.

وحاضرهم ومستقبلهم.

## ٦. ماهية الاجتهاد

عُرِضَتْ تعاريف عدّة حول الاجتهاد في الفكر الشيعي، أما مفهومه فلم يشهد أي تغيير منذ عصر المحقق الحلي (٦٠٢ - ٦٧٦ هـ) حتّى الآن. يعرف المحقق الحلي الاجتهاد بقوله:

«بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً»<sup>(١)</sup>.

وأما محمد رضا المظفر (١٣٢٢ - ١٣٨٣ هـ) فيقول مع حفظ هذا التعريف:

«الاجتهاد هو: النظر في الأدلّة الشرعية لتحصيل معرفة الأحكام الفرعية التي جاء بها سيّد المرسلين (صلى الله عليه وآله)، وهي لا تتبدّل، ولا تتغيّر بتغيّر الزمان والأحوال «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة». والأدلّة الشرعية هي: الكتاب الكريم، والسنة، والإجماع، والعقل، على التفصيل المذكور في كتب أصول الفقه»<sup>(٢)</sup>.

تبعاً لذلك فإن الاجتهاد خطاب خاص، فهو مع الربط المنتظم بين العناصر الأربعة السابقة يقوم كآلة بإنتاج وإبداع أحكام الحياة وقواعدها، وطبعاً الحياة السياسية للشيعّة؛ إنّ نوع من النتائج الفكري، إذ إنه من خلال العبور من النظام المعنوي الذي أوجد، يولّد الأحكام المشروعة والملزمة للحياة السياسية الشيعيّة، ولا جرم في أنه يضع «شروط الإمكان» والنتائج الخاصة في الفكر والعمل السياسي للشيعّة.

في السطور السابق أشرنا بإجمال إلى مقولة الإجماع والعقل في فقه الشيعّة، وفي تلك الإشارات أكدنا أنّ مؤسّسي الفقه الشيعي في المرحلة الوسطى عرضوا تفسيراً لقيمة العقل والإجماع، إذ إنّهم في الواقع وضعوا كليهما في يد علماء الدين.

والآن ومع بيان علاقة العقل والإجماع بالكتاب والسنة في «منظومة الاجتهاد» سنعمل على تقييم منهج الفقه السياسي الشيعي في مرحلة الغيبة. وسنسعى إلى

(١) - مسفّذ، ص ١٧٩.

(٢) - محمد مرتضى المظفر، عقائد الإمامية، تحقيق محمد جواد الطريحي، مؤسسة الإمام علي (ع)، قم، ١٣٧٥، ص ٢٤١.

التأمل القريب في عناصر الاجتهاد بوصفه نظامًا معرفيًا، ومن ثمّ سنسعى إلى بحث آثاره السياسية في حياة الشيعة.

إن المنهج الاجتهادي للشيعة تشكّل أساسًا في المرحلة الوسطى، وبالموازاة مع تجربة الغيبة. كان الشيعة يعتقدون أن الأئمة المعصومين هم مصدر الأحكام الإلهية القطعية، وذلك لأنّ الإمامة استمرار للنبوّة وأصل من أصول الدين، ولهذا فإنّ الأئمة هم بشر معصومون، ولهم علم خاص، وقولهم وفعلهم هو حكم الله، ولأنّ الإمام لا يجتهد فهذا يفترض أيضًا عدم حاجته إلى منهج اجتهادي.

وقد تناول الشّيخ محمد رضا المظفّر عقيدة الشيعة حول علم الإمام، يقول:

”أمّا علمه؛ فهو يتلقّى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات من طريق النبي أو الإمام من قبله. وإذا استجدّ شيء لا بدّ أن يعلمه من طريق الإلهام بالقوة القدسية التي أودعها الله تعالى فيه، فإنّ توجّهه إلى شيء وشاء أن يعلمه على وجهه الحقيقي، لا يخطئ فيه ولا يشبهه، ولا يحتاج في كلّ ذلك إلى البراهين العقلية، ولا إلى تلقينات المعلمين“<sup>(١)</sup>.

وفي الفكر الشيعي؛ الأئمة المعصومون هم حجّة الله في الأرض، وهم القيم والمفسّر لمعاني القرآن وسنّة النبي<sup>(٢)</sup>. وبناءً على ذلك يملكون علمًا يقينيًا وشاملاً، وقد ورد في الحديث الذي نقله هشام بن الحكم عن الإمام الصادق «أنّ الله لا يجعل حجّته في أرضه يُسأل عن شيء فيقول لا أدري»<sup>(٣)</sup>.

وثمة حديث آخر عن الصادقين يقول: «نحن ولادة أمر الله، وخزنة علم الله وعبية وحي الله»<sup>(٤)</sup>.

وثمة حديث آخر تبعًا لذلك لا يبيح جريان الأحكام الشرعية الإلهية إلا من منبع الأئمة، ولا يُجيز أخذ الأحكام والاطمئنان إلى فراغ الذمّة من التكليف إلا عبر الرجوع إلى هؤلاء؛ «بل نعتقد: أنّ أمرهم أمر الله تعالى، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، ووليّهم وليّه، وعدوّهم عدوّه»<sup>(٥)</sup>.

(١) - نفسه، ص ٣١٤.

(٢) - محمد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي، تهران، ١٣٨٨ ش، ج ١، ص ١٦٩، الحديث ٢.

(٣) - نفسه ١٧٧.

(٤) - نفسه، ص ١٩٢.

(٥) - المظفّر، السابق، ص ٣١٩.

وطبيعي أن الشيعة مع وجهة النظر هذه لا يرون ضرورة لمنهج الاجتهاد وكشف سبله في مرحلة الحضور، وبعمامة بعد الغيبة الصغرى (٣٢٩هـ) إذ تفتح باب الاجتهاد، وتعمل على تدوين منهجية خاصة لها.

إن المقصود بالاجتهاد في مصطلح المتأخرين هو السعي لاستنباط الأحكام الشرعية عبر الطرق الظنية المعتبرة (غير القطعية للولي).

إن الفكر السياسي الشيعي عبر الاتكاء على المقدمتين المعينتين يحكم بوجود الاجتهاد وحضور المجتهد في الحياة السياسية؛ أولاً: اشتراك التكاليف الدينية-السياسية (في مرحلة الحضور والغيبة)، وثبوت هذه التكاليف إلى يوم القيامة، وثانياً: غيبة الإمام المعصوم وعدم إمكانية تلقي الحكم من الشارع بلا واسطة، وفي النهاية «انسداد باب العلم» تجاه الأحكام الشرعية السياسية غالباً في مرحلة الغيبة. تبعاً لذلك فإن طريق تحصيل الأحكام الشرعية-السياسية واستنباطها، هو في الغالب منحصر في "الظن"<sup>(١)</sup>.

يقول الوحيد البهبهاني (١١١٧-١٢٠٥هـ):

«واعلم: أن غالب طرق معرفة الأحكام في أمثال زماننا هذا ظنية، وقد أشرنا إليه، ونشير إليه أيضاً فنقول: كل واحد من الأصول مثل أصل البراءة أو التوقف أو الاستصحاب ونظائرها لو كان حجة يكون ظنية قطعاً كما لا يخفى على المطلع، وكذا الإجماع المنقول بخبر الواحد، وأمّا الكتاب فظني الدلالة كما هو ظاهر ومسلّم، وستعرف حاله من حال الخبر. وأمّا الخبر وهو العمدة في ثبوت الأحكام عندنا، فهو ظني السند، كما هو ظاهر، وسنثبته عند بيان الحاجة إلى الرجال في غاية البسط، ومع ذلك ظني الدلالة أيضاً، وهو وإن كان ظاهراً أيضاً، إلا أنه نثبته مشروحاً؛ لما ستعرف وجهه في طي الكلام. فنقول: طريقة مكالمات الشارع وتفهمه؛ طريقة أهل العرف، كما هو ظاهر من التتبع، وثابت من الأدلة وأهل العرف سيّما العرب منهم؛ كثيراً ما يبنون التفهيم على القرائن الحالية أو المقالية، ويحصل بسبب التفطن وعدمه تغيير الفهم، حتى أنه ربما نشاهد أهل مجلس واحد، يتشاجرون في فهم كلام صدر عن شخص في ذلك المجلس، فما ظنك بالأخبار الواردة في كتب الحديث بالنسبة إلينا، ولذلك ترى الأفهام السليمة، والسلائق المستقيمة، شديدة الاختلاف،

(١) - محمد باقر وحيد البهبهاني، الرسائل الأصولية، مؤسسة وحيد البهبهاني، قم، ١٤١٦هـ، ص ٦-١٩.

كثيرة الاضطراب في فهم الأخبار»<sup>(١)</sup>.

ويوضح البهبهاني قائلاً:

«عند سدّ باب العلم لا نجزم بحجية كل ظنّ حتى الظنّ الذي يحصل في بادئ النظر، ولعله بعد بذل الجهد يرتفع أو ينقلب أو يحصل ظنّ آخر مساوٍ له أو أقوى يعارضه أو يحصل اليقين بخطأ ذلك الظنّ، وأنه ما أسوأ حاله لو كان يعمل به كما مرّ الإشارة إليه، بل وغير معلوم جواز الاكتفاء به مع التمكن من الأقوى، أو تحصيل زيادة القوة فيه، أو لعله يحصلان؛ إذ الظنّ في نفسه ليس بحجة، بل منهيّ عنه أيضاً كما عرفت، والدليلان المذكوران لا يدلّان على حجية كل ظنّ.

أمّا الإجماع فظاهر؛ إذ لا نعلم بالبدية ولا بالإجماع ذلك، لو لم نقل بالإجماع على خلافه، وأنّ الظنّ الذي هو حجة، هو ظنّ المجتهد الحاصل بعد بذل جهد»<sup>(٢)</sup>. ويلخص البهبهاني قوله:

«فظهر ممّا ذكرنا وجه ما ذكره المجتهدون من أنّ الظنّ الذي ثبت اعتباره شرعاً، إنّما هو ظنّ المجتهد بعد بذل جهده، وكذا وجه اعتبارهم في الاجتهاد العلوم المعهودة والأمور المعروفة»<sup>(٣)</sup>.

كما أن الشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥ هـ) يرى تحقق الاجتهاد مشروطاً بمعرفة المقدمات الستة، أي: علم الكلام، وأصول الفقه، والنحو، والصرف، واللغة العربية، وشروط الأدلة من طرف أول، وكذلك الأصول الأربعة؛ الكتاب والسنة والإجماع والعقل من طرف ثانٍ<sup>(٤)</sup>.

وهو في مكان آخر، بالإشارة إلى كثرة المسائل الاجتهادية حول كيفية استدلال المجتهدين، يقول:

(١) - نفسه، ص ٢٨-٢٩.

(٢) - نفسه، ص ٣٩.

(٣) - نفسه، ص ٤١ و٩٧.

وحول الاستدلالات المختلفة عن دلائل حجية "ظن المجتهد" انظر: الأخوند الخراساني، كفاية الأصول، آل البيت، قم، ١٤٠٩ هـ، ص ٣٠٨-٣١٥. وقد عُرِضَتْ وحُلِّتْ هذه السطور المقدمات الخمس لـ "دليل انسداد باب العلم".

(٤) - زين الدين بن علي العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ١، ص ٢٣٦، نقلاً عن: محمد بحر العلوم، الاجتهاد؛ أصوله وأحكامه، دار الزهراء، بيروت، ١٩٩١، ص ٥١. والشهيد الثاني في رسالة الاقتصاد يرفع هذه العلوم إلى تسعة، ويعد المنطق والرجال والحديث والتفسير جزءاً من العلوم الضرورية من أجل الاجتهاد. رسالة الاقتصاد، ص ١٦٦.

«فطريق معرفة الأحكام التي لا تكون ضرورية أن يراجع أولاً الكتب الفقهية، فما ذكروا فيه بالإجماع فهو إجماعي، وما اختلفوا فيه فلا بدّ من رده إلى أصله ومأخذه، فإن ثبت حكمه من الكتاب العزيز بطريق النصّ أو بطريق الاجتهاد فهو المراد، وإلا فليرجع إلى السنّة النبويّة أو الإماميّة.

ولا فرق بينهما إلا أنّ السنّة النبويّة يُعمل بأقسامها الثلاثة: من القول، والفعل، والتقرير مطلقاً؛ لعدم جواز التقيّة على النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم. وأمّا السنّة الإماميّة، فيفرّق بين حال التقيّة وغيرها؛ لوجوبها عليهم، عليهم السلام. فإنّ وُجد الحكم فيها صريحاً فهو المراد، وإلا فقد يُستنبط ويُستخرج بضرب من العمل؛ لما رواه زرارة وأبو بصير في الصحيح عن الباقر والصادق عليهم السلام، أنّهما قالّا: «علينا أن نُلقي إليكم الأصول وعليكم أن تُقرّعوا»، وإن لم يوجد الحكم في الكتاب ولا في السنّة؛ لا صريحاً ولا بالاجتهاد والتفريع، فيرجع إلى أدلّة العقل من براءة الذمّة والأصل والاستصحاب»<sup>(١)</sup>.

وقد عرضنا الفقرة السالفة على الرغم من طولها لبيان منهج علماء الشيعة في استنباط أحكام الحياة، وكذلك الحياة السياسية.

إن المعرفة السياسية الشيعية بالاتكاء على المنهج السابق تقسم المجتمع الشيعي بوصفه «المكلّف النوعي» إلى قسمين؛ العالم القادر على فهم الأحكام، والعامّي العاجز عن معرفة الأحكام<sup>(٢)</sup>.

وكما أنه يجب على الأول الاجتهاد والتعهد بمسؤولية الحياة العامة للشيعة، فعلى عامة الشيعة واجب أيضاً هو تقليد المجتهدين في جميع الأمور، ومن جملة ذلك السياسة<sup>(٣)</sup>. تبعاً لذلك فمفهوما الاجتهاد والتقليد يقعان في مركز الفكر السياسي الشيعي في مرحلة الغيبة.

إن منهج الاجتهاد، الذي تقوم على أساسه الآن المعرفة السياسية الشيعية، يمتلك كلياً أربع خصائص أساسية هي:

(١) - زين الدين بن علي العاملي، رسالة الاقتصاد والإرشاد إلى طريقة الاجتهاد، السابق، ص ١٨٩.

(٢) - نفسه، ص ١٨٤.

(٣) - نفسه ١٨٢.

أولاً: وكما مرَّ معنا، بُنيَ على الظنِّ الخاص، إذ هو «الظنُّ الاجتهادي»، وثانياً: تأتي من العقلانية الخاصة، والفهم البشري غير المعصوم، وثالثاً: وطبقاً للأساس الشيعي، فما هو إنساني قابل للخطأ وفرضيٌّ، إذ إنه حتى «إشعار آخر» له قيمة شرعية. ورابعاً: هو أنَّ الفكر السياسي الشيعي، تبعاً لذلك، يقسم المجتمع السياسي إلى أكثرية عامة ومقلّدة، وجماعة معدودة من المجتهدين، وتبعاً لـ «المعرفة الاجتهادية» يظهر علماء الدين في مكانة سياسية-ثقافية متميزة وممتازة، والفكر والمعرفة «سلطويّة»، وفي الأقلّ «نخبويّة».

وعلى أية حال، وعلى الرغم من أن هذه الخصائص، وكما طُرِحَتْ أيضاً في السطور السابقة، فإننا هنا بسبب أهميتها، سنقيّمها مع قليل من التفصيل، ومن ثمّ سنتناول نتائج هذه المعرفة وثمارها في الحياة السياسية الشيعية.

#### أ- اجتهاد الظن

أشرنا إلى أنَّ المحقق الحلي، صاحب كتاب معارج الأصول كان أول فقيه شيعي في المرحلة الوسطى، قد قبل «الاجتهاد» بنظرة إيجابية، ومن ثمّ حاز مكانة أفضل في منهج الشيعة وأصول فقهم.

يقال إنَّ المحقق الحلي متأثر بالكتب الأصولية لأهل السنّة، ولا سيما البرهان لإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ)، والمحصول للفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، والمستصفى لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)<sup>(١)</sup>. وهو يعرف الاجتهاد على نحو يبدو فيه التفاوت بين عناصره، أي «الظن الشرعي» و«الاعتبارات النظرية» والقياس والرأي السنّي. وهو يعدُّ الاجتهاد قائماً على الاعتبارات النظرية، إذ إنها لا تُدرك من ظواهر النص. يعطي المحقق الحلي عنواناً ووجهاً شرعياً لهذا الاجتهاد، إذ يؤدي إلى توليد الظن الشرعي<sup>(٢)</sup>.

(١) - أحمد كاظمي موسوي، دوره های تاریخی تدوین وتحول فقه شیعه، السابق، ص ٢١-٢٢.

إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، طبعة الدكتور ديب، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٣٢.

فخر الدين الرازي، المحصول، الرياض، ١٩٧٩، مجلدان، المجلد الأول، الجزء الأول، ص ١٠٢، والمجلد الثاني، الجزء الثالث، ص ٧، ٣٦، و٥٥، و٩٧.

أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، طبعة بولاق، بلا تاريخ، ص ٣٥٠-٣٥١، ٣٨٧، ٣٩٠.

(٢) - المحقق الحلي، معارج الأصول، السابق، ص ١٧٩.



أمّا الشهيد الثاني فيضع تفاوتاً بين المجتهد والمفتي، من حيث ضرورة الاتكاء على الاعتبارات النظرية والظنية. ووفقاً له فإن الشخص الذي «يستدل» على الأحكام الشرعية الفرعية بهذه الطريق، يُسمّى مجتهداً، في حين يظهر المفتي للآخرين حكماً فقط، ولهذا فإن حفظ أحكام الدين وتبليغها للمكلفين لا يمكن أن يتم إلا بالاجتهاد الظني، ويوجب ألا يخلو يوم من حياة الشيعة من المجتهد.

ومع التأكيد على وجوب الاشتغال الجمعي للناس في كل زمن بتحصيل العلوم ومقدمات الاجتهاد، يضيف الشهيد الثاني:

«إن الشريعة والدين عبارة عن المسائل والتصديقات، فلا يبقى ظاهراً بدون مَنْ يَعْلَمُهَا؛ لأنَّ بقاء العلم بدون العالم، والحكمة بدون الحكيم غير معقول. ولا جائز أن يكون مقلداً؛ لاحتياج الناس إلى الأحكام الحادثة المتجددة التي لم يذكرها أحد من السابقين، ولا احتياج الناس إلى الحاكم والمفتي، ولا يجوز له الحكم ولا الفتوى بالإجماع»<sup>(١)</sup>.

إن الشهيد الثاني، ومن قبله المحقق الحلي، يعرف «المعرفة الاجتهادية» التي هي بحسب تعريف البهبهاني «إن طرق معرفة الأحكام كادت أن تنحصر في الظني»<sup>(٢)</sup>، على نحو تمنح فيه علاقة أوضح بين اقتدار المجتهدين وولاية الإمام عليه السلام. يقرب المحقق الحلي، باستخدام عبارات من قبيل «مَنْ له الولاية استحقاقاً»، و«مَنْ له الحكم»، مقام المجتهد والفقهاء على نحو أوضح إلى مفهوم الحاكم السياسي<sup>(٣)</sup>.

أمّا الشهيد الثاني يعدُّ حضور المجتهد في حياة الشيعة أمراً ضرورياً في استمرار فلسفة النبوة والإمامة. وهو يرى أن وجود العالم العادل وحضوره في مرحلة الغيبة أمر ضروري، إذ يرجع إليه الناس في الأحكام الشرعية أكثر من العبادات والمعاملات والسياسات، وفي خلاف هذه الحال ستعرض أحكام الشريعة للاختلاف، وتتعلّل الحكمة الإلهية<sup>(٤)</sup>.

(١) - الشهيد الثاني، الاقتصاد والإرشاد...، السابق، ص ١٩٣.

(٢) - وحيد البهبهاني، الاجتهاد والتقليد...، في مجموعة الرسائل الأصولية، السابق، ص ٣٦.

(٣) - أحمد كاظم الموسوي، السابق، ص ٢٢، نقلاً عن المحقق الحلي، شرائع الإسلام، تهران، ١٣٣٦، ص ٣٥.

(٤) - الشهيد الثاني، السابق، ص ١٩٣.

وبالإشارة إلى التقدير الإلهي في «وجود المجتهد وظهوره» في حياة الشيعة يقول الشهيد الثاني:

«وأقول: كما أنَّ النقل والعقل دلالة على وجود المجتهد، كذلك الأخبار والآثار والحكمة والمصلحة تدلُّ على وجوده وظهوره في كلِّ قطر من الأقطار وكلِّ بلد من البلدان، وكلِّ زمان وأوان، والمنكر مكابر لا يُلتفت إليه، والله أعلمُ بسرائر الأمور»<sup>(١)</sup>.

### ب- العقلانية

إن المعرفة السياسية الشيعية التي تقوم على «الاجتهاد الظني» هي معرفة عقلانية. وإن معظم فقهاء المرحلة الوسطى، ولا سيما علماء القرن الرابع والخامس الهجريين، لا يشكُّون أبدًا فيما يتعلق بعدم تناهي موضوعات القضايا الفقهية التي تمتلك ضرورة الاجتهاد العقلي.

وعلى الرغم من أن كثيرًا من مفكِّري هذه المرحلة ومن جملتهم الشيخ المفيد والطوسي، عدُّوا لفظ الاجتهاد مساويًا للقياس السنِّي، ورفضوا مشروعيتَه، كان استعمال الاجتهاد العقلي عمليًا أمرًا واقعيًا، ولا يمكن تجنُّبه منذ أوائل سنوات مرحلة الغيبة.

يؤكد إبراهيم الأنصاري في حاشية القول ١٥٦ من أوائل المقالات للشيخ المفيد عن الاجتهاد أن المفيد نفسه له اجتهادات كثيرة في الفقه<sup>(٢)</sup>.

وضمن مقارنته وضعية التعقُّل والاجتهاد في المرحلة الوسطى والقرن الرابع عشر الهجري يقول الأنصاري:

«ولكنَّ المهم في عصرنا هذا أعني القرن الرابع عشر قلة التفقُّه، وتغيير معنى الاجتهاد إلى الاجتهاد الأخباري، بحيث كلما أراد أحد الدقة والتحقيق في معنى الرواية ينسب إلى القياس والاستحسان.

(١) - نفسه، ص ١٩٤.

(٢) - الشيخ إبراهيم الأنصاري الزنجاني، التعليقات على أوائل المقالات، ملحق "أوائل المقالات"، الشيخ المفيد، السابق، ص ٤٠٦-٤٠٧.

وقد أفرطوا في التمسك بكلمة (التعبد بالنص) حتى صار فقه عصرنا غالباً لا يشبه أصلاً بفقه الفقهاء الماضين إلا في أصل الانتساب إلى الشيعة، وابتعدوا عن طريقة الشيخ الأنصاري وصاحب الجواهر والشيخين والشهيدين والفاضلين وغيرهم، مع أن (التعبد بالنص) نفسه خلاف التعبد بالنص، إذ لا توجد هذه الكلمة في نص وإنما توجد (التفقه في النص) في القرآن والحديث، وما أكثر من يجعل الأخذ بالترجمة اللفظية للآية أو الحديث من دون نظر إلى لوازم المعنى وملزوماته، ومناسبة الحكم والموضوع، وغيره من الأمور التي بها يختلف حال المتعبد بالنص عن المتفقه فيه فقهاً واجتهاداً، وصاحبه مجتهداً، ولكن هيهات وقد اشتهر عن الشيخ الطوسي في مبسوطه كثرة العمل بالقياس، ومن راجعه يرى أنه من قبيل ما ذكرنا من التفقه في مقابل الجمود باللفظ من دون تفقه، فالاجتهاد الأصولي الشيعي تفقه ثم تعبد، والاجتهاد الأخباري تعبد على تعبد، يعني عند الأصولي في مقام فهم الحكم لا تعبد أصلاً بل ينظر إلى غاية ما يمكن أن يفهم وأعمقها وأدقها ثم يتعبد به، وأما الاجتهاد الأخباري فالتعبد بمعنى سد باب الفهم والمنع عن التدبر والتفقه. والصحيح أن ابن الجنيـد [الاسكافي (ت ٣٨١هـ)] أيضاً إنما نسب إلى القياس لأنه وصل من التفقه إلى مرتبة لم يكن أهل زمانه ومن قرب من زمانه أهلاً لهذه التحقيقات الفقهية<sup>(١)</sup>.

وعلى أية حال إن الاجتهاد الأصولي للشيعة في المرحلة الوسطى كان له أساس عقلائي، وكما يشير الأنصاري ففي مقام فهم الحكم لم يكن لديه تعبد أصلاً، وبعد أن كان يستخدم غاية الدقة والتعقل حينئذ راح يتعبد بها، «فالاجتهاد الأصولي تفقه ثم تعبد»<sup>(٢)</sup>.

يقول الشريف المرتضى علم الهدى في إيضاحه مكانة العقل في منهج الشيعة، واستنباط أحكام المسائل غير المتناهية من النصوص المتناهية:

«قلنا: نصوص القرآن وإن كانت متناهية، فقد تدل ما يتناهى في نفسه على حكم حوادث لا تتناهى. ألا ترى أن النص إذا ورد بأنه لا يرث مع الوالدين والولد أحد من الوارث إلا الزوج والزوجة. فقد دل هذا النص وهو محصور على ما لا ينحصر من الأحكام، لأنه يدل على نفي ميراث كل نسب أو قريب بعداً من ذكرناه وهم لا يتناهون.

(١) - نفسه، ص ٤٠٧.

(٢) - نفسه.

ولما قال الله تعالى: "وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ" استفدنا من هذا اللفظ وجوب ميراث دون الأبعد، والأبعد لا يتناهون، فقد استفدنا من متناهٍ ما لا يتناهى.

وعلى هذا معنى الخبر الذي يروى عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: علّمني رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ألف باب، فتح لي كل باب منها ألف باب. فعلى هذه الجملة لا تخلو الحادثة الشرعية التي تحدث من أن يكون حكمها مستفاداً من نصوص القرآن، إما على جملة أو تفصيل، أو من خبر متواتر يوجب العلم، وقلما يوجد ذلك في الأحكام الشرعية. أو من إجماع الطائفة المحقة التي هي الإمامية، فقد بينا في مواضع أن إجماعها حجة. فإن فرضنا أنه لا يوجد حكم هذه الحادثة في كل شيء ذكرناه، كنا فيها على حكم الأصل في العقل، وذلك حكم الله تعالى فيها إذا كانت الحال هذه<sup>(١)</sup>.

وفقاً للشريف المرتضى فإن كل واحدة من الأدلة الأربعة السالفة هي سبل معرفة الحق في جميع أحكام الشرع، وضروري أن تكون أحكام حياة الشيعة قد استندت إلى دليل من ظاهر الكتاب وحكم العقل وأمثاله<sup>(٢)</sup>.

ويضيف أن حكم الأصل في العقل على الإباحة، وإذا ادّعى شخص حكماً زائداً على ما في العقل ينبغي عليه إظهار دليل موجب للعلم<sup>(٣)</sup>.

وأما شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي (٣٨٥-٤٦٠ هـ) فيذهب إلى التفصيل في حكم العقل في حياة الشيعة، فهو كالشيخ المفيد يرى أن كل فعل يعلم جهة قبحه بالعقل على التفصيل، فلا خلاف بين أهل العلم المحصّلين في أنّه على الحظر، وذلك نحو الظلم، والكذب، والعبث، والجهل، وما شاكل ذلك. وما يعلم جهة وجوبه على التفصيل فلا خلاف أيضاً أنّه على الوجوب، وذلك نحو وجوب ردّ الوديعة، وشكر المنعم، والإنصاف، وما شاكل ذلك. وما يعلم جهة كونه ندباً، فلا

(١) - السيد مرتضى علم الهدى، رسائل الشريف المرتضى، السابق، ج ١، ص ٣١٧-٣١٨، وقد عُرِضَ هذا البحث في الصفحة ٢١٠ من هذه المجموعة في رسالة "جوابات المسائل الموصليات الثالثة"، وكذلك في رسالة "مناظرة الخصوم وكيفية الاستدلال عليهم" في الجزء الثالث من مجموعة رسائل الشريف المرتضى، ص ١١٨-١١٩.

(٢) - نفسه، ج ٣، ص ١١٨.

(٣) - نفسه، ص ١٢٩، والذريعة، السابق، ج ٢، ص ٨٠٨-٨٠٩.

خلاف أيضًا أنّه على النّدب، وذلك نحو الإحسان، والتّفَضُّل. وإنّما كان الأمر في هذه الأشياء على ما ذكرناه، لأنّها لا يصحُّ أن تتغيّر من حسن إلى قبح، ومن قبح إلى حسن. واختلفوا في الأشياء التي ينتفع بها؛ هل هي على الحظر، أو الإباحة، أو على الوقف؟ وذهب كثير من البغداديين، وطائفة من أصحابنا الإماميّة إلى أنّها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء. وذهب أكثر المتكلّمين من البصريّين، وهي المحكيّ عن أبي الحسن وكثير من الفقهاء إلى أنّها على "الإباحة"، وهو الذي يختاره سيّدنا المرتضى رحمه الله.

وذهب كثير من النّاس إلى أنّها على "الوقف" ويجوز كلّ واحد من الأمرين فيه، و ينتظر ورود السّمع بواحد منهما، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله وهو الذي يقوى في نفسي.

والذي يدلّ على ذلك أنّه قد ثبت في العقول أنّ الإقدام على ما لا يؤمن المكلف كونه قبيحًا، مثل إقدامه على ما يعلم قبحه، ألا ترى أنّ من أقدم على الإخبار بما لا يعلم صحّة مخبره، جرى في القبح مجرى من أخبر مع علمه بأنّ مخبره على خلاف ما أخبر به على حدّ واحد، وإذا ثبت ذلك وفقدنا الأدلّة على حسن هذه الأشياء قطعًا ينبغي أن نجوز كونها قبيحة، وإذا جوّزنا ذلك فيها قبح الإقدام عليها.

فإن قيل: نحن نأمن من قبحها، لأنّها لو كانت قبيحة لم تكن إلّا لكونها مفسدة، لأنّه ليس لها جهة قبح يلزمها مثل الجهل، والظُّلم، والكذب، والعبث وغير ذلك، ولو كانت قبيحة لمفسدة لوجب على القديم أن يعلمنا ذلك وإلّا قبح التّكليف، فلمّا لم يعلمنا ذلك علمنا حسننا عند ذلك، وذلك يفيدنا الإباحة<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من التفصيل السابق في أحكام العقل العملي لا تتفاوت القاعدة العملية التي التزم بها كلا الفقيهين السالفين كثيرًا عن أساس السيد المرتضى حول الأصل العقلي لد "الإباحة".

إن قاعدتها العملية هو أن كل ما هو سيئ حُرّم ونهي عنه على نحو خاص بالشرعية، وما لم تحرّمه الشريعة فهو حلال طبعًا.

ويوضّح الشيخ المفيد أنه بعد استقرار الشرائع فالقاعدة هي أنه كل ما لم يرد نصّ

(١) - الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، السابق، ج ٢، ص ٧٤١-٧٤٢، والشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، السابق، ص ٦٩، ومكدر موت، السابق، ص ٣٩٣.

في حرمة لا مانع من فعله، وذلك لأن الشرائع تُقرّر الحدود، وما هو حرام تميّزه ببيان حرمة. تبعاً لذلك فالحكم هو أنه كل ما عدا هذه المحرّمات فهو بخلافها وحلال<sup>(١)</sup>.

وعلى أية حال فإن التقييم السابق يُظهر حضور العقل في المعرفة، وبناء على ذلك حضوره في المعرفة السياسية الشيعية في المرحلة الوسطى.

إن الشيخ المفيد (٣٣٦-٤١٣ هـ)، والشریف المرتضى (٣٥٥-٤٣٦ هـ)، وشيخ الطائفة الطوسي (٣٨٥-٤٦٠ هـ)، كانوا ثلاثة من العلماء الكبار والمؤسسين، ومع الانقطاع عن المنهج الحديثي / الروائي الشائع، الذي كان يضع الحديث عموداً للمباحث الشيعية في الفقه والأصول والتفسير... إلا أنه أسس في الواقع منهجاً جديداً أو قَوَاه.

ومع إيراد عنصر العقل والأدلة العقلية في منهج الشيعة لم يُكتفَ بعدم التقليل من أهمية النقل في عمليات الاستنباط فحسب، بل أدّى ذلك إلى تصفية تعارضات الروايات والنصوص وإزالتها<sup>(٢)</sup>.

من جملة نتائج هذا الانقطاع المنهجي الاعتماد أكثر على العقل والتفسير العقلي لدلالة الروايات، وتطوير أصول الفقه، إذ إنّه في أثناء مراحل تكامله ترك تأثيراً قاطعاً في الفكر السياسي الشيعي.

إن العقل في المرحلة الوسطى من وجهة نظر الفكر السياسي، وبالموازاة مع بناء السلطة في هذه المرحلة، كانت له ماهية سلطوية، كما أنّ المعرفة السياسية الشيعية أيضاً، وباستعمال هذا العقل في خطابه الجديد، كانت قد حَلَّت في ظروف أدّت حقاً إلى العمل على إعادة إنتاج السلطة.

في السطور الآتية سنبحث هذه السمة الأساسية في الفقه السياسي الشيعي. وهنا نشير إلى مفهوم العقل في منهجية الشيعة لكي نستطيع تقييم دوره في المعرفة السياسية الشيعية.

(١) - نفسه، نقلاً عن تصحيح الاعتقاد، الصفحة نفسها.

(٢) - الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، السابق، ج ١، المقدمة، ص ٣٣-٣٤.

## مفهوم العقل

مع قليل من التأمل يتبيّن أن الفقه السياسي الشيعي مع قبول الفرضيات يبحث عن العقل، وإذا حُلِّت تلك الفرضيات جيّدًا فسوف يكون لها تأثير كبير في فهم «قواعد الاجتهاد»، ومن ثَمَّ المنظومة الفكرية السياسية للشريعة.

إن أهمية هذا التحليل مردّها إلى أنها تكشف عن وجه من منهج الاجتهاد الذي أنتج، وما زال ينتج، نتائج واسعة في الفكر والحياة السياسية للشريعة.

والواقع أن ما هو مهمّ في البحث الحالي هو تناول دور العقل في «عمل الاجتهاد» أو «عملية الاجتهاد» كي يمكن من خلال ذلك إظهار العمل الذي كوّنه العقل في خطاب الاجتهاد مع الخصائص التي يمتلكها في المرحلة الوسطى، أو إظهار الحادثة التي جرت في مسار الاجتهاد الشيعي، إذ إنه في نتيجة هذه العمليات أسس وأنتج الفكر الحالي الحاكم على حياتنا السياسية، ودعمًا له نهّيء وندوّن قواعد السلوك والأسس اللازمة لحياته السياسية.

وعلى أية حال فإن التأملات السابقة في مؤلفات الشيخ المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي، تظهر الحضور البارز للعقل في «منهج الاجتهاد»، هذا الحضور الذي اتسع أيضًا في مؤلفات المتأخرين، ولا سيما في مجال السياسة إذ تكون النصوص الدينية قليلة، اكتسب أهمية مضاعفة.

كما أنه في السطور الماضية كان ثمة ملاحظتان أيضًا:

الأولى أن «العقل» في المرحلة الوسطى قد استعمل في مفهومين متفاوتين، الأول هو تعريف العقل بوصفه أحد الأدلة الشرعية، ودليلاً متميزًا عن الكتاب والسنة، والآخر هو «دليل العقل» بوصفه جزءًا من الأصول العملية من قبيل البراءة والاستصحاب وغيره القابلة للاستفادة العملية. هذان المفهومان لدليل العقل أو حكم العقل، كانا يترافقان على الدوام لدى المتقدمين من نوع الاختلاط والتمازج.

والملاحظة الثانية هي أنه كما أن الفقه يدلّ على أحكام عمل المكلفين فالعقل في الفقه وكذلك الفقه السياسي الشيعي، هو في الواقع بمعنى «العقل العملي»، إذ إنه يقوم أساسًا على مدار الحسن والقبح العقلي، وملازمته مع الحكم الشرعي. وكما مرّ معنا فإن الشريف المرتضى عدّ حكم العقل حكمًا لله بشرط ألا يوجد حكم من



الكتاب والسنة أو الإجماع<sup>(١)</sup>.

أما العالم الشيعي المعاصر الشيخ محمد مرتضى المظفر فيعرّف الدليل العقلي بقوله: «كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي»، أو «هو كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي»<sup>(٢)</sup>.

تبعاً لذلك فإن المقصود من العقل في الفكر الشيعي هو المُدركات والآراء العقلية العملية (في مقابل العقل النظري)، فمن خلال الاستناد إلى الحسن والقبح العقليين، ومن خلال الاستقلال أو عدم الاستقلال، ينتج الحكم الشرعي في «تدبير المدن» والحياة السياسية الشيعية.

وعن أسباب حكم العقل العملي عن الحسن والقبح في حياة الشيعة ثمة وجهات نظر مختلفة؛ فالشيخ المظفر يعدد خمسة أشياء بوصفها أسباب حكم العقل العملي على الحسن والقبح، وهي:

«(الأول) أن يدرك أن هذا الشيء كمال للنفس أو نقص لها...

(الثاني) أن يدرك ملائمة الشيء للنفس أو عدمها إما بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلًا للمصلحة أو دفعًا للمفسدة...

(الثالث) ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح (الخلق الإنساني) الموجود في كل إنسان على اختلافهم في أنواعه، نحو خلق الكرم والشجاعة. فإن وجود هذا الخلق يكون سبباً لإدراك أن أفعال الكرم - مثلاً - مما ينبغي فعلها، فيمدح فاعلها، وأن أفعال البخل مما ينبغي تركها فيذم فاعلها...

(الرابع) ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح (الانفعال النفساني)، نحو الرقة والرحمة والشفقة والحياء والأنفة والحمية والغيرة... إلى غير ذلك من انفعالات النفس التي لا يخلو منها إنسان غالباً.

(الخامس) ومن الأسباب (العادة عند الناس)، كاعتيادهم احترام القادم - مثلاً - بالقيام له، واحترام الضيف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم وإطعام الضيف. والعادات العامة كثيرة ومتنوعة، فقد تكون العادة تختص بأهل بلد

(١) - السيد المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، السابق، ج ١، ص ٣١٨.

(٢) - محمد مرتضى المظفر، أصول الفقه، دار النعمان، النجف، ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م، ج ١، ص ٢٣٧.

أو قطر أو أمة، وقد تعم جميع الناس في جميع العصور أو في عصر...»<sup>(١)</sup>.  
ومن ثم يلخص الشيخ المظفر رؤية الشيعة بالقول:

«ليس كل حسن وقبح بالمعنى الثالث موضوعاً للنزاع مع الأشاعرة، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحو كلي، وما كان سببه إدراك ملاءمته، أو عدمها على نحو كلي أيضاً من جهة مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية، فإن الأحكام العقلية الناشئة من هذه الأسباب هي أحكام للعقلاء بما هم عقلاء، وهي التي ندعي فيها أن الشارع لا بد أن يتابعهم في حكمهم»<sup>(٢)</sup>.

تظهر الفقرة السابقة وجهة نظر المظفر تجاه التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع في منهج الشيعة. والمقصود بالتلازم العقلي هو أنه إذا حكم العقل بالحسن أو القبح على شيء فهذا عقلاً يستلزم أن الشرع أيضاً يتضمن حكماً مطابقاً للعقل.

يرى المظفر أن معظم الأصوليين يقبل بهذا التلازم خلافاً للأخباريين. والحق أن هذه الملازمة موجودة؛ «فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كمالاً للنفس كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعية كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني. فهذا الإدراك إنما يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء. وكذا في إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصاً للنفس كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعية كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك، ويستتبع ذمّاً من جميع العقلاء. فهذا المدح والذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين، فإنه يعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضع النزاع. وهو معنى الحسن والقبح العقليين الذي هو محل النفي والإثبات.

وتسمى هذه الأحكام العقلية العامة "الآراء المحمودة" و "التأديبات الصلاحية". وهي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس ومنهم الأشاعرة...، ومن هنا يتضح لكم جيداً أن العدلية إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين يريدون أن الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة

(١) - نفسه، ص ٢٢٣-٢٢٧.

(٢) - نفسه، ص ٢٢٨.

المعدودة من التأديبات الصلاحية، وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أي أن واقعها ذلك. فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أن فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم والجهل أن فاعله مذموم لديهم<sup>(١)</sup>.

يتبين من الإشارات السابقة أن فقهاء الشيعة الأصوليين يرون أن العقل قويٌّ في جعل المصالح والمفاسد على نحو أنه في المستقلات العقلية يقصرون حكم الشرع على تأييد حكم العقل وتأكيد، وليس تأسيس المصالح والمفاسد<sup>(٢)</sup>.

وتبعاً لهؤلاء العلماء يكون إدراك حسن الأفعال وقبحها مهمة العقل العملي، فهو قادر على الحكم على حسن فعل وفعله بصرف النظر عن الفاعل، ومن ثمَّ استحقاق مدحه وذمّه؛ سواء أكان فاعله هو الله أو الإنسان. ولذلك يكون العقل العملي «حاکماً» أيضاً في حسن الأفعال السياسية وقبحها، وليس «حاکياً» و«كاشفاً» للرأي والحكم الشرعي<sup>(٣)</sup>.

على أية حال إن الخطاب السابق يُبرز مكانة العقل في المنهج والفقه السياسي الشيعي، ويؤكد على «دليل العقل» مصدرًا مستقلًا وملازمًا للحكم الشرعي في المعرفة السياسية.

إنَّ أهمية عرض مفهوم العقل في خطاب الاجتهاد مردها إلى أنَّ الدور الغالب للعقل في إيجاد الأعمال الشائعة والمسألة لخطاب يُعدُّ صانعاً للفهم والإدراك السياسي للشيعة في المرحلة الوسطى، وهو كذلك حتى يومنا هذا، ويبدو أن المحرِّك الأصلي للفقه الشيعي يكمن في تسييس الاجتهاد ومكانة المجتهد/الفقيه.

(١) نفسه، ص ٢٣٧، وكذلك: الشيخ محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، طبعة حجرية، بلا اسم ولا عنوان، ص ١٢٩ - ١٣٠، بحث في قاعدة الملازمة، وقد ترجم هذه المقالة صادق لاريجاني، وطبعت في مجلة نقد ونظر:

مجلة نقد ونظر، السنة ٤، العدد ١٠٢، شتاء وربيع ١٣٧٦ - ١٣٧٧، ص ١٢٩ - ١٥٤.

(٢) - المظفر، السابق، وأيضاً: محمد رشدي عرسان عليان، حدود ووظائف عقل در فقه شيعه، لُخصت ونشرت في تقرير فلسفه فقه سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامي (رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية)، شتاء، ١٣٧٦ ش.

(٣) - تقرير مرجع فلسفة الفقه السابق، ص ٢٤٨.

وعلى الرغم من أن العقل في المرحلة الوسطى قد عُرضَ بصراحة أكبر في الكلام، وعلى نحو أقل في الفقه السياسي للشيعة أظهرت تلك الخصائص العقلية الكلامية بناءً مؤسَّسًا من المعاني في المرحلة الوسطى كلّها. ولا شكّ في أنه قاد الفكر والعمل السياسي الشيعي في اتجاهات ومسارات خاصة وصل إلينا ميراثها اليوم.

وليس عبثًا أن يقوم كثير من الاستدلالات الفقهية المعاصرة حول عمل خصائص الولاية السياسية للفقيه وحدوده على أساس التراث العقلي للمرحلة الوسطى، من جملة ذلك قاعدة اللطف، وقاعدة النظم وأمثالهما. وكلما استدّلوا أيضًا بأدلة أخرى من قبيل «الرواية» أو «الإجماع» يقوم ذلك أساسًا على استظهارات وظنون فقهية، إذ إنها نشأت عن منابع العقل السياسي في المرحلة الوسطى، وعلى نحو عام فهم المجتهد الاجتماعي للنصوص الدينية الحاكمة.

وسوف نفصّل لاحقًا المسائل السابقة في أثناء عرض ثمار العقل السياسي الشيعي في المرحلة الوسطى ونتائجه.

ومن أجل تقييم أفضل لأسس «اجتهاد الشيعة» سنتناول السمة الثالثة لهذا المنهج، وهي «القابلية للخطأ» والقول بـ«التخطئة»، والذي عمل بوصفه القوة المحركة في مسار تحوّل الفقه السياسي.

### ج- التخطئة في الاجتهاد

إن اجتهاد الشيعة الذي قام على أساس «الظن» و«العقل» هو علم «قابل للخطأ» أو التخطئة. وهذه السمة أدّت من جانب أول إلى التزلزل السياسي في المعرفة السياسية الشيعية، وجعلت المجتمع الشيعي يواجه الولادة والزوال المستمر والدائم للاجتهادات -النظريات الاجتهادية- ومن جانب آخر أضحت سببًا لحكم المنهج الشيعي بالانفتاح الدائم و«انفتاح الاجتهاد» خلافًا للسنة، ومع انحصار الاجتهاد بمؤسّسي عدد من المدارس أدّت إلى عدم إغلاق باب الاجتهاد والنقد بوجه اللاحقين أبدًا<sup>(١)</sup>.

(١) - لمزيد من البحث عن جذور البحث حول الاجتهاد «من وجهة نظر أهل السنة» راجع مقالة: وائل حلاق؛ «ريشه هاي بحث درباره وجود مجتهد و باب اجتهاد»، ترجمه احمد كاظمي موسوي، مجله تحقيقات اسلامي؛ نشر به بنياد دايرة المعارف اسلامي، سال ٥، شماره ١، ٢، سال ١٣٦٩، ص ١٢٣ - ١٣٥.

والواقع أن التزلزل في الاجتهاد ليس مُطلقاً، بل له مدى وحدود خاصة في دائرة العقل السياسي في المرحلة الوسطى. وعلى الرغم من هذه المحدودية وعلى الرغم من أن حضور العناصر القابلة للخطأ (عناصر التخطئة) في المعرفة الشيعية، وعدم القابلية للخطأ أو التصويب في الخطاب السنّي<sup>(١)</sup> يُبرز الاختلافات الموجودة بين التقليديين السياسيين الرئيسيين في العالم الإسلامي، إلا أنها تعرض أيضاً قيمة الفهمين البديلين عن السياسة. وتبعاً لذلك فإنها تدعونا إلى الملاحظة المحددة لخطاباتها السياسية والخاصة وبحثها من وجهة نظر المصادر التي تُسخرها، ونقاط القوة والضعف التي توزّعها.

وفيما يتعلق بالتخطئة أو التصويب في الأحكام الاجتهادية ثمة وجهات نظر متفاوتة بين العلماء الإسلاميين<sup>(٢)</sup>، وبغض النظر عن أفراد قلّة يبدو أن الشيعة والسنة يتفقون على التخطئة في الأحكام العقلية، لكنّ تفاوتاً واضحاً واقع بين المذهبين في الأحكام الشرعية؛ فكثير من المتكلمين وفقهاء أهل السنة يفكّرون في التخطئة والتصويب في آراء المجتهدين، وفي المقابل فإن علماء الشيعة يؤكّدون على التخطئة في الأحكام الاجتهادية<sup>(٣)</sup>.

إن الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) حيث يُقال إنه كان له في أساس و«أصول الفقه» والقواعد المنهجية للشيعة، دورٌ مماثل لـ«الشافعي» بين أهل السنة<sup>(٤)</sup>، تناول وجهة نظر المتكلمين وفقهاء أهل السنة الكبار حول نظرية التصويب، فهو يشير إلى أن كثيراً من المتكلمين المعتزلة، وكذلك أبو حنيفة والشافعي وآخرين، كانوا يرون أن جميع المجتهدين في اجتهادهم وحكمهم مصيبون وغير قابلين للخطأ على الرغم من الاختلاف في التعبير. وسبب ظهور هذه النظرية أيضاً موجود في منهجهم، ولا سيما القول بالقياس والعمل بالخبر الواحد<sup>(٥)</sup>.

(١) - عن نظرية التصويب في المعرفة السياسية لأهل السنة ونتائجها راجع الباب السادس لهذا البحث، ولا سيما آراء أبي الحسن الأشعري.

(٢) - لمزيد من التفصيل والبحث انظر: محمد بحر العلوم، الاجتهاد؛ أصوله وأحكامه، السابق، ص ١٩٩ - ٢١٢.

(٣) - آخوند الخراساني، كفاية الأصول، السابق، ص ٤٦٨ - ٤٧١.

أبو علي، علي بن أحمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١٦٠ - ١٧٠.

(٤) - هزارة ي شيخ طوسي (مجموعه مقالات)، به كوشش علي دواني، أمير كبير، تهران، ١٣٦٢، ط ٢، ص ٣٣٦ - ٣٣٧، و ٣٤٠ - ٣٥٩.

(٥) - الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، السابق، ج ٢، ص ٧٢٣ - ٧٢٦.

ومن ثمَّ يعرض الشيخ الطوسي وجهة نظره ويقول:

«والذي أذهب إليه، وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين، وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى «قدس الله روحه»، وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله، «أنَّ الحقَّ واحد» وأنَّ عليه دليلًا؛ من خالفه كان مخطئًا فاسقًا»<sup>(١)</sup>.

وقد أوضح السيّد محمد تقي الحكيم العبارة السابقة تحت عنوان القول بالتخطئة وحجّيته، إذ يقول عنه:

«وهو الذي ذهب إليه الشيعة وجمهور من المسلمين من غيرهم، وربما كان هو الرأي السائد اليوم. وفحواه أن الأحكام الواقعية المجعولة من قبل الشارع لما كانت مستوعبة لجميع أفعال المكلفين، وكانت الطرق والأمارات والأصول المحرزة المجعولة من قبله لا وظيفة لها إلا تنجيز متعلقها، أو التماس المعذرية لمن قامت عنده كان قيام الأمانة وغيرها كعدمه لا يبدل في الواقع ولا يغير، والواقع يبقى على حاله، فإن أصابه المجتهد كان مصيبًا، وإلا فهو مخطئ معذور»<sup>(٢)</sup>.

إن أساس التخطئة أو التصويب في الاجتهاد، مع عرض مسألتين أخريين، ترك آثارًا وعواقب مهمّة في الحياة السياسية للمسلمين؛ الأولى إمكانية انسداد باب الاجتهاد أو انفتاحه، والثانية ضرورة وجود أو إمكانية خلوِّ عصرٍ من المجتهد.

إن منهج أهل السنّة، الذي كان إلى بداية القرن الرابع بسيطًا جدًّا وفرعيًّا، كان يبدو من خلال عرض أسس القياس والتصويب في النظريات الاجتهادية أن جميع مسائل المجتمع الإسلامي فيه قد بُحِثَ بالتفصيل، وأن أصول الفقه السنّي قد قدّمت طريق الحلّ اللازم للمسائل الجديدة.

هذا الفهم منطقيًّا قد هيأ إمكانية سدّ باب الاجتهاد، وتبعًا لذلك ولأنه لم يمتلك أي اجتهاد مكتسباتٍ تزيد عن الماضي، فإنه عرض إمكانية خلوِّ العصر من المجتهد.

ومع تناول المسائل السالفة، وعلى الرغم من أن الفكر السنّي لم يهَمَّش علماء الدين، بل إنه عمليًّا كان يوليهم أهمية كبيرة في الحياة العامة، فمن وجهة النظر

(١) - نفسه، ص ٧٢٥-٧٢٦.

(٢) - سيد محمد تقي حكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٣، ص ٦٢٣. وأيضًا: بحر العلوم، السابق، ص ٢٠٨ فما بعد.

المتعلقة بالبحث الحاضر كان العلماء من دون المجتهدين يتمتعون بقيمة محدودة، ولا سيما في الحياة السياسية في المرحلة الوسطى.

ولما كان العلماء حملةً للأحكام الإلهية لم يكن المجتهدون مشاركين في هذه المسؤولية فحسب، بل كانوا الأشخاص الوحيدين اللائقين لتوعية المجتمع والنظام السياسي ويقولون - في الحوادث الطارئة - أي شيء لائق ومشروع أو غير ذلك. وكانت أمور الشروع بالحرب، ووضع الضرائب الإضافية، ومنح الألقاب والشرعية لقادة الجيش والحكام، وكثير من المسائل الأخرى، بحاجة إلى الكلام المجوّز (فتوى المجتهد)<sup>(١)</sup>.

وفقاً لتعبير فوكو؛ إنّ المجتهد هو وحده فقط الذي كان في المرحلة الوسطى قادراً على بيان الحقائق الجدّية حول الإنسان والمجتمع، وله الحق في أداء المعنى الجدّي، والحكم على أي شيء هو واجب ويجب التعامل معه بجدّيّة<sup>(٢)</sup>.

وتبعاً لذلك لا جرم أن القول بـ «إمكانية خلو العصر من المجتهدين»، قد أعفى العلم السياسي السني من التأمل مجدّداً في الدور السياسي للمجتهد، وعموماً حذف مفهوم «الاجتهاد والمجتهد» من الهيئة التأليفية لتفكيرهم السياسي.

أمّا منهج الشيعة في المرحلة الوسطى فكان له مسار معكوس؛ فالأصوليون بالاستناد إلى تخطيط الاجتهاد كان لهم نظر مخالف لأهل السنّة وجماعة الأخباريين الشيعة، سواء من حيث إمكانية سدّ باب الاجتهاد أو إمكانية خلو العصر من المجتهد. فالعلماء الأصوليون لم يكتفوا بالقبول صراحة بأنه من أجل جميع المسائل السياسية الجديدة، ثمة أحكام شرعية يجب تحصيلها من قبل الفقهاء والمجتهدين المحققين للشروط، بل من حيث إمكانية الخطأ في المنهج إنّ جميع الاجتهادات والطرق السابقة والحاضرة أيضاً قابلة للنقل والتقييم وتجديد النظر الأساسي.

تبعاً لذلك فإنّ الفكر الشيعي، ومع الأخذ بالعلم ضرورة الفتح المستمر لباب الاجتهاد، ذهب إلى ضرورة وجود المجتهد في كل عصر وزمان، وأدّى إلى ظهور المجتهدين المؤسسين من قبيل الشيخ المفيد، والشريف المرتضى، وشيخ الطائفة في المرحلة الوسطى، بعد غياب إمام الزّمان. وإن المجتهدين في القرنين الرابع

(١) - وائل حلاق؛ ريشه هاى بحث درباره وجود مجتهد وباب اجتهاد، السابق، ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٢) - هيوبرت دريفوس وبيل راينو، ميشيل فوكو، فراسوى ساختگرایى وهرمنیوتی، السابق، ص ١٧٨ - ١٨٧.



والخامس، بوصفهم أمناء للمجتمع والدين، يُعدُّون رسل الإسلام، إذ إنهم وحدهم جديرون بنقل رسائل المعصومين في شروط غياب الإمام الثاني عشر، وفي المراتب النازلة لمقام الإمامة.

بالنسبة إلى الشيعة في المرحلة الوسطى، كان علم الاجتهاد يُعدُّ بديلاً لعلم الإمام في مرحلة الغيبة، ومن أجل إدارة المجتمع. وقد كان العلماء فاقدى ملكة الاجتهاد -الذي كان يدعو إلى منهج حديثي- يُعدُّون مجرد مقلدين يحظون بصعوبة بالغة بمقام أسمى من مرتبة نقل الحديث وآراء السابقين؛ إذ كانت مهمة حمل أحكام الشرع مع جميع مسؤولياتها وعواقبها في عهدة المجتهدين. وفي ظروف كهذه، حيث إن المجتهدين هم وحدهم من يمتلك صلاحية صدور الأحكام المشروعة والجائزة، كانت المجتمعات الشيعية تشخّص جيداً أن ظهور هذا النوع من الفقهاء قد بدأ، وأن مؤسسة الاجتهاد كالنيابة العامة للإمام الغائب هي في حال الظهور.

إن المجتمع الشيعي في المرحلة الوسطى، ومن دون أن يكون له حاجة إلى بحث تفصيلي عن أدلة حضور المجتهد في الحياة السياسية، أمضى سنوات طويلة في تقوية مؤسسة الاجتهاد بوصفها البديل الوحيد المشروع في شروط فقدان التقيّة، وتبعاً لذلك فقد مهّدوا مقدّمات نظريّة توسّعت لاحقاً بوصفها السلطة أو الولاية السياسية للفقهاء.

إن الملاحظات السالفة حول ماهية اجتهاد الشيعة وعناصره، والتي أُشير إليها تحت ثلاثة عناوين هي: الاجتهاد الظنّي، والعقلانية، والقابلية للخطأ (التخطئة)، تعكس نظاماً معرفياً أو نظاماً خطابياً خاصاً، فمن خلال الاستناد إلى الأسس الكلامية والعقائد والمفاهيم التي تمتلكها، تكون مبدعةً للعقل السياسي الشيعي في المرحلة الوسطى. هذا النوع من الخطاب السياسي الذي جعل المجتهدين في مركز السلطة السياسية، ورفعهم إلى أعلى المناصب الاجتماعية، كان مرتبطاً بالخطوات السياسية الاجتماعية، وعلى نحو عام ببناء السلطة في المرحلة الوسطى، بحيث إنه نفسه بات جزءاً من تلك الخطوات والأسس. بناء على ذلك وعلى الرغم من أن مسألة الاجتهاد لها جذور في الأسس الكلامية الشيعية، يجب للإجابة عن هذا السؤال: لم وكيف ظهر هذا الأمر في القرن الرابع والخامس، واكتسب فاعلية عامّة؟ البحث في الخارج عن النظام الكلامي الشيعي في ذلك الزمان.

وعلى أية حال، إن تغير الوضع السياسي في القرن الرابع والخامس، كان له دور مهم في تقوية هذه العقيدة، وكذلك في قبول المجتهدين بوصفهم الزعماء الوحيدين الشرعيين والمتبقيين للأمة، والحاملين الوحيدين لـ«العلم». ومنذ أواسط القرن الرابع الهجري، وبالتزامن مع بدء الغيبة الكبرى (٣٢٩هـ) فإن سقوط الخلافة السنية قد أضحى أمرًا واقعيًا، والشيعية إلى جوار بقية المسلمين كانوا شاهدين على تجزئة الإمبراطورية العباسية، وتمزق نظام الخلافة واتساع الصراعات الداخلية في بغداد نفسها. والخليفة في الغالب لم يكن أكبر من رمز مذهبي، وهو أيضًا لغير الشيعة، إذ إن قدرته وسلطته لم تكد تصل إلى بغداد.

إن مجتمع المسلمين بعامة ومجتمعات المدن بخاصة كانت تفتقد إلى نوع من النظام السياسي والحقوقى الشامل، وفي ظل غياب قدرة دار الخلافة فقد استقر النظام العام على أساس نوع من المؤسسات الاجتماعية، إذ إنه كان يستقي من المؤسسات المذهبية والعلمية.

تبعًا لذلك فإن علماء الدين، ولا سيما علماء الشيعة، ظهوروا على هيئة القوة الوحيدة الموحدة للمجتمع المذهبي في تلك الأيام.

إن زعامة هؤلاء قبّلت تقريبًا من طرف أجزاء المجتمع كلها في القرنين الرابع والخامس الهجريين، وكان نفوذهم في الغالب ممتدًا إلى الزعماء العسكريين والسياسيين<sup>(١)</sup>.

إن المجتمع الشيعي الذي لم يكن أيضًا يؤمن بشرعية الوضع الموجود، هو في الواقع ذا وضعية خاصة، فلا شك في أن علماء الشيعة تحولوا إلى أهم عامل في الحياة العامة للشيعة بسبب طبيعة الوظائف التي تعهّدوا بها؛ فهؤلاء، وعلاوة على أنهم كانوا المستشارين المذهبيين والحقوقيين للشيعة، كانوا يُعدّون مديري الأمور المالية والإدارية والقضائية والثقافية للشيعة.

وفي شروط كهذه يبدو أن عدم الانسجام بالمتولّد عن بناء السلطة في الحضارة الإسلامية في المرحلة الوسطى، قد جعل ظهور «فكر الاجتهاد» أمرًا ضروريًا، كما أنتج وجودًا مشهورًا من أوائل «مجتهدى الشيعة»<sup>(٢)</sup>.

(١) - جوتل كرم، احياء فرهنگي در عهد آل بويه، السابق، ص ٦٧-٨٦.

(٢) - للاطلاع عن سبب عدم الانسجام الموجود في روابط السلطة في المرحلة الوسطى انظر: عبد الهادي حائري، ايران وجهان اسلام، آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٦٨ ش، ص ١٢-٥٥.

إن سبب النجاح في هذا الخطاب الذي بات على نحو تدريجي أساسياً في إطار الثقافة الإسلامية هو قدرته على تبين أزمة الخلافة السنيّة، ومشرب أهل الحديث، والأساس الضيق لابن بابويه، وفي الوقت نفسه إظهار نموذج بديل لكليهما. إن السعي لعرض نظرية الاجتهاد وحضور المجتهدين في الحياة العامة بات مؤثراً لأنّه شغل نفسه بمسائل ومشكلات كان الناس يواجهونها طيلة سنوات أزمة الخلافة.

إن نظرية اجتهاد الشيعة التي كان لها علاقة معكوسة مع النظام السياسي للخلافة، قد نمت واتسعت تدريجياً بالموازاة مع ازدياد الأزمات الداخليّة للخلافة، وثبتت على نحو قاطع مع سقوط خلافة بغداد على يد المغول (٦٥٦هـ)، إذ حظي علماء الدين بمكانة ومنزلة<sup>(١)</sup>.

وليس عبثاً أن نجد نجم الدين المحقق الحليّ (٦٠٢-٦٧٦هـ) صاحب «شرائع الإسلام» لأول مرة في هذه المرحلة يعرض تفسيراً إيجابياً عن «مفهوم الاجتهاد»، وبعدها أطلق لفظ الاجتهاد على خطاب وفق المختصات سالفه الذكر (الاستنباط الظني، والعقلانية والتخاطبة)، إذ تأسس على يد المفيد والمرتضى وتلامذتهما<sup>(٢)</sup>.

هذه الإشارات تدلّ على أن «مشروع الاجتهاد» ومع إيجاد روابط من المباشرة والغيرية نجح في تأسيس حدود سياسية جديدة في المجتمع الإسلامي في المرحلة الوسطى، بين أولئك الذين تعرّضوا للمساءلة عبر خطاب الاجتهاد؛ (المدرسة الحديثية الشيعية)، وأولئك الذين كانوا في حال زوال وحذف (السلطة السنيّة)؛ وتبعاً لذلك فإنّه قاد النظام الاجتماعي السنيّ الموجود - ولكنه مأزوم - إلى مأزق، وأسقطه على نحو خاص، ولا سيما في حوزة التمدن الإيراني، وقضى عليه.

إن «الاجتهاد» مع فعل عمل كهذا استطاع إيجاد سلطة في دوائٍ مهمّة من قبيل «الناس»، و«الخواص»، و«المقلّد»، و«المجتهد»، و«العلم/الفقه»، و«الولاية» وغيرها، وقد عاشت عبر مرحلة الخلافة الطويلة تحت ظلّ التقية، ونجح في نفي دوائٍ مثل «القرشيّة» و«السلفيّة» و«الصحابيّة» و«الخلافة» وغيره، إذ إنها كانت تمتاز

(١) - شيرين بياني (إسلامي ندوشن)، دين ودولت در ايران عهد مغول، مركز نشر دانشگاهي، تهران، ١٣٧١ ش، ج ٢، ص ٥١٧-٥٢٢، و ٥٧٠ فما بعد.

(٢) - المحقق الحلي، معارج الأصول، السابق، ص ١٧٩-١٨٢، الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، السابق، ج ١، الحاشية ٨-١٠.

بأهمية محورية في البناء الاجتماعي-السياسي القديم، وهمّشها. في السطور الآتية سنتناول بعض ثمار هذه المعرفة ونتائجها في الحياة السياسية الشيعية.

## ٧- المكتسبات والنتائج

كما مرّ معنا يشير خطاب الاجتهاد إلى جميع العناصر المختلفة وتركيبها في هوية جديدة تشكلت في المرحلة الوسطى، وسنسعى في هذا الفصل إلى فهم هذا معنى والتقاطه، وقد ظهر من سمة الربط في هذه النظرية، ومن خلال تركيب وتبيين العناصر التي كانت من قبل مفككة وغير منسجمة، وتحوّل إلى خطة جديدة للتدبير في الحياة السياسية الشيعية في مرحلة الغيبة، ومن ثمّ وبالتدرّج، من البداية إلى الآن، أظهر طاقته الكامنة وأعلنها.

أضحت أسس التحليل الخطابى لـ«الاجتهاد» معرفة البرنامج السياسي لهذه النظرية بسهولة، وإعادة التعرف على أسئلته الأساسية.

ويبدو أن كل شكل من أشكال تفسير الوجه السياسي لـ«مشروع أو خطة الاجتهاد» يقوم على تصوّر خاص لدور «المعرفة»، و«القيادة» في المرحلة الوسطى. وفي هذه المنظومة يبدو عنصر المعرفة والعقلانية أساسياً على نحو يؤدي إلى «علم القيادة» المطلق. وتبعاً لذلك لا يمكن تصوّر علم من دون عالم، وحكمة من دون حكيم، واجتهاد في الشريعة من دون مجتهد، والناس أيضاً بحاجة إلى حاكم<sup>(١)</sup>.

إن المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى تعرض «أصل القيادة»، وبالتأكيد يواجهها سؤال هو: أي شخص يمكنه حكم المؤمنين إذا كانت الحكومة إلزامية؟ فواضح أنه كلما طُرح السؤال من ينبغي أن يحكم فإنه من الصعوبة تجنّب الإجابة عنه بأنه فقط «أفضل المؤمنين»، أو «أكثرهم معرفة»، والشخص أو الأشخاص الماهرون في «فنّ استنباط أحكام الشريعة»؛ «فلا بدّ من عارف عادل ظاهر يرجع الناس إليه في الأحكام الشرعية في زمن الغيبة»<sup>(٢)</sup>.

تبعاً لذلك إن العقل السياسي للمسلمين في المرحلة الوسطى، ولا سيما الشيعية، يعد السلطة والحكومة أمراً ضرورياً، إذ يضع «العلم والاجتهاد» معياراً لتقسيم

(١) - زين الدين علي بن أحمد العاملي، الاقتصاد والإرشاد في طريقة الاجتهاد، السابق، ص ١٩٣.

(٢) - نفسه.

الحكّام إلى شرعي وغير شرعي، أو سلطان العدل وسلطان الجور<sup>(١)</sup>، والكلام غير المعلن يرى أن السلطة السياسية غير مقيّدة «في ماهيتها»؛ هذا النوع من التعقّل السياسي من حيث كونه يعدّ المراقبة المنتظمة والخارجية من قبل الناس المقلدين على الحكام المجتهدين أمرًا غير متصوّر، يؤكد السلطة السياسية للمجتهدين بديلاً للسلطان الجائر من غير شك.

يقول المحقق النراقي (١١٨٥ - ١٢٤٥هـ) الذي بسط «مشروع الاجتهاد» إلى أعلى درجة بعد تأسيس فكر الاجتهاد في المرحلة الوسطى، وحصل نتائجه السياسية<sup>(٢)</sup>، في ديوانه المثنوي المسمّى طاقديس:

«... إنّ الشيخ (القائد) هو الذي يستمدّ قيادته من الله (وليس من الخلق)، ونور الحق يهديه في كلّ مكان. وقيادته كانت من النص الإلهي، وعلمه إلهام ربّاني»<sup>(٣)</sup>.

إن أصل الزعامة كامن في نظرية الاجتهاد، فمنذ المرحلة الوسطى إلى الآن، يجدد باستمرار المسائل الأساسية ويعيد إنتاجها؛ فهي كلّها سلطويّة.

إن الرئاسة الاجتهادية ولا سيما من حيث كونها فاقدة للعصمة والعلم الإلهامي، وغير قابلة للتخطة الموجودة في الإمام المعصوم، تضع حملاً وظيفياً على عاتق المؤسسات السياسية، فهي في الغالب تتجاوز ما يُمكن توقعه عادة من المؤسسات السياسية، أي وظيفة كشف قادة المجتمع أو اختبارهم، إذ إن معيارها مسألة اجتهادية إلى حدّ كبير، وتقع في يد المجتهدين، ولا تنعقد أبداً بنصب العوام والرعيّة<sup>(٤)</sup>.

ولبيان المسألة السالفة لا بد من العودة إلى ماهية الاجتهاد وسماته العقلانية، فكما مرّ معنا إن اجتهاد الشيعة، خلافاً للخطاب السياسي لأهل السنّة، علم يؤمن بالعقل، لكن هذا الإيمان بالعقل في الاجتهاد الشيعي سيف ذو حدّين؛ إذ إن له طبيعة تؤمن بالعدالة والناس. وذلك لأنّ الاجتهاد يمكن تعليمه لكل شخص، كما

(١) - شيخ الطائفة الطوسي، النهاية: في مجرد الفقه والفتاوى، انتشارات قدس محمدي، قم، بلا تاريخ، ص ٣٠٢، ٣٦٥ - ٣٥٧، نقلاً عن مجموعه متون فقهي دربارہ ی بحث ولایت فقیہ، معاونت اندیشہ اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک، قم، ١٣٧٣، ص ٢٩ - ٣٦. وأيضاً: أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، تحقيق رضا استادي، مكتب إمام علي، أصفهان، ١٣٦٢، ص ٤٢٢ فما بعد.

(٢) - ملا أحمد نراقي، عوايد الأيام، قم، طبعة حجرية، عايدہ ی ٥٤، ص ١٨٧ فما بعد.

(٣) - ملا أحمد نراقي، مثنوي طاقديس، باهتمام حسن نراقي، امير كبير، تهران، ١٣٦٢، [١٩٨٣]، ص ٣٤.

(٤) - جمال الدين مقداد بن عبدالله الحلبي، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، باهتمام سيد محمود مرعشي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ج ٤، ص ٢٣٨.

يمكن لكل شخص تعلّمه. ولذلك إن العلم الاجتهادي من حيث كونه ظنيًا وقابلًا للتخطئة يكون دومًا في موضع الامتحانات والاستدلالات الانتقادية.

كما أن لفكر الاجتهاد أيضًا وجهًا آخر، إذ يُظهر اتجاهات نخبويّة شديدة، واعتماده على الحاجة إلى المعرفة بالعلم والتعلم وتقسيم المجتمع إلى صنفين؛ الخواص المجتهدين، والعامة المقلّدين، يملك بوضوح ميولًا تجاه التفاسير السلطوية في الحياة السياسية.

وبعامةٍ إن عقيدة «الرسالة التعليمية للمجتهدين هي في الوقت نفسه رسالة سياسية أيضًا» تصل بسهولة إلى البرهان المُقنع وهو أن «كل نوع من المراقبة العامة على العلماء أصحاب العمل السياسي هو عمل خاطئ بل وضيع»، إذ كيف لمجتهدين تكمن وظيفتهم ومهارتهم في التبليغ وتعليم الشريعة أن يقعوا في سهام حكم الجاهلين بأحكام الدين في الحياة السياسية؟ وكيف يمكن مراقبة المجتهدين من قبل المقلّدين؟

إنّ هذا التصوّر عن الحياة السياسية الذي يفترض مرجعية المجتهد أو المجتهدين العلماء ومقدرتهم يوجب إخراج عناصر العدالة والشعبوية وانتقادات خطاب الاجتهاد من دائرة العامة المقلّدين، ووضعها في حلقة المجتهدين الصغيرة، وعدّ «انتقادات المجتهدين» هي وحدها أحكام الحجة والكلام الجدّي.

تبعًا لذلك فإن منهج الاجتهاد، مع الأخذ بالعلم السمات الثنائية المذكورة، له قدرات موازية وواحدة من أجل بسط منهجي حب السلطة والنفور منها في الحياة الشيعية؛ ففي الأول لا يكون الاجتهاد عين المعرفة بل البحث عن المعرفة، إذ إنه قابل للنقد في كل مرحلة ومن أي شخص. أما في الآخر فالاجتهاد هو عين المعرفة، وبناء على ذلك يتطلّب سلطة وحجّة مطلقة.

عمليًا يميل منهج الاجتهاد إلى الوجه الثاني، ويتوسّع في طريق السلطة المنبسط، ومن ثمّ السلطة السياسية. وإنّ علّة هذا التوسّع السلطوي لا يعود إلى المنطق الداخلي ومنظومة الاجتهاد، بل يجب ملاحظته في بناء السلطة ولا سيما النظام المعرفي الناجم عن روابط السلطة في المرحلة الوسطى.

والواقع أن هذا النظام المعرفي أنجز الأشكال المعرفية والعلم السياسي، ولعله أنجز كذلك نظام الاجتهاد من خلال إيجاد مجموعة من الروابط التي كانت في المرحلة الوسطى موحّدة لأفعال الخطاب لدى المسلمين، وأدّى إلى ظهور عقل

الأرضية أو عقل المحيط (المكوّن)<sup>(١)</sup>، إذ إنه كان مهيمناً على خطة الاجتهاد كلها. بناء على ذلك فكلما تناولنا علاقة العقل والاجتهاد في الحياة السياسية كان من الضرورة وضع حدود بين هذين النوعين أو التعريفين للعقل:

الأول هو العقل المحيطي والمكوّن الذي كان يتحكم بمشروع الاجتهاد كلّهُ، وكان يُشكّل أساس «الفهم» الاجتماعي-السياسي<sup>(٢)</sup> للمجتهد، وعلى نحو عام أساس «استظهارات» المجتهدين في جميع الأدلة ومصادر استنباط الأحكام الشرعية. والثاني هو العقل أو «دليل العقل» بوصفه أحد المصادر الأربعة للأحكام، وعلى امتداد الكتاب والسنة.

إن التأكيد على تمايز مفهومين للعقل تبعاً لذلك، يكون من حيث إن المجتهدين الشيعة في البحث عن «دليل العقل» ينظرون نوعياً إلى الوجه الفطري والعام والمشارك للعقل في كل إنسان، بغض النظر عن المكانة المحيطية للبشر.

أما الذي يتداعى عن العقل المحيط أو المكوّن فهو تأثير الثقافة والحضارة والمنهج والمرجعيات الخاصة التي وجّهت العقل في المرحلة الوسطى، وتحكمت به من أجل إنتاج المعرفة السياسية.

من وجهة النظر هذه يبدو أن نظرية الاجتهاد قد تكوّنت على بنية هيكلية من العقل، إذ إنها تشكلت على أساس البيئة الثقافية-السياسية في المرحلة الوسطى، وعلمت المجتهدين تقصّي عقل محدد في العقلانية وأدوات خاصّة في الوصول إلى أهداف سياسية.

ولأن البيئة الثقافية السياسية في المرحلة الوسطى جرّبت السلطة لم يكن خطاب الاجتهاد أيضاً يستطيع الانفصال عن الجذور التجريبية لعصره، وتبعاً لذلك فقد تدرج في طريق السلطة المنبسط بالترافق مع روابط السلطة في هذه المرحلة.

وفي شروط كهذه إذ إن العقل السياسي في المرحلة الوسطى لم يكن له بديل عن «السلطة» فإنه عرض «نظرية الاجتهاد» أيضاً في مواجهة سلطة الحاكم الجائر والجاهل، و«سلطة المجتهد» بوصفه نائباً للإمام الأصل، ومأذون السلطان العادل.

(١) - عابد الجابري، عقلانية وهوية، مجلة نامه ي فرهنگي، شماره ٢٨، ص ١٢٤-١٢٥.

(٢) - سيد محمد باقر صدر، فهم اجتماعي نصوص ديني، تقرير مرجع فلسفه فقه، السابق، ٥١-٦٢.



وعلى الرغم من أن نظرية ولاية الفقيه في أوائل المرحلة الوسطى لم تُظهر جميع وجوها وضروراتها المنطقية (وهذا أمر طبيعي لكل مشروع نظري)، ظهرت منذ السنوات الأولى لظهور خطاب الاجتهاد كثير من عناصر هذه النظرية.

يطلق الشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣ هـ) على المجتهدين اسم «الناظر في أمور المسلمين»، ويقول:

«وليس للوصي أن يوصي إلى غيره إلا أن يشترط له ذلك الموصي، فإن لم يشترط له ذلك لم يكن له الإيصاء في الوصية، فإن مات كان الناظر في أمور المسلمين يتولى إنفاذ الوصية على حسب ما كان يحب على الوصي أن ينفذها، وليس للورثة أن يتولوا ذلك بأنفسهم، وإذا عدم السلطان العادل فيما ذكرناه من هذه الأبواب كان لفقهاء أهل الحق العدول من ذوي الرأي والعقل والفضل أن يتولوا ما تولاه السلطان، فإن لم يتمكنوا من ذلك فلا تبعة عليهم فيه، وبالله التوفيق»<sup>(١)</sup>.

يشير الشيخ المفيد في بحث إقامة الحدود أيضًا إلى أن الأمور العامة والقضائية للشريعة قد فوّضت إلى الفقهاء، وهؤلاء موظفون بالقيام بها في حال القدرة، وعدم الخوف على الدين والروح<sup>(٢)</sup>.

يعدُّ أبو الصلاح الحلبي (٣٧٤ - ٤٤٧ هـ) المجتهدين «النائب عن الإمام في الحكم من شيعته»<sup>(٣)</sup>، وهؤلاء الذين يمتلكون «التكامل» في العلم والعقل والرأي وبقية الشروط يقومون بـ«تنفيذ الأحكام الشرعية والحكم» في المجتمع الشيعي<sup>(٤)</sup>.

إن الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) الذي اضطر إلى الفرار إلى النجف سنة (٤٤٨ هـ) مع سقوط حكم البويهيين وتسلم طغرل السلجوقي حكم بغداد سنة (٤٤٧ هـ)، تعهّد في تلك المدينة الصغيرة برئاسة المجتمع الشيعي في ظروف الاضطراب والتقّيّة، وقد بسط أفكار<sup>(٥)</sup> الشيخ المفيد حول وظائف الفقهاء ومكانتهم الاجتماعية، وهو ضمن تقسيم الحُكّام إلى سلطان الحق وسلطان الجور يبيّن شروط حياة الشيعة وأحكامها في نوعي الحكومة السابقين.

(١) - الشيخ المفيد، المقنعة، نفسه، ص ٦٧٥.

(٢) - نفسه، ٨١٠ - ٨١٢.

(٣) - أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، السابق، ص ٤٢١.

(٤) - نفسه، ص ٤٢١ - ٤٢٣.

(٥) - الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، السابق، ج ١، المقدمة، ص ٣١.

إن شيخ الطائفة الذي كان نفسه يعيش في عصر التقيّة واستيلاء سلطان الجور، يؤكّد أن الأمور العامة والقضائية للشيعة قد فوّضت إلى المجتهدين والفقهاء الشيعة في حال التمكن وعدم الخوف من الضرر<sup>(١)</sup>.

وعلى أية حال إن فكر ولاية المجتهدين كان فكراً مسلطاً في جميع المؤلفات الفقهية للمرحلة الوسطى من خلال سمتين خاصتين هما: أولاً؛ من دون أن يتم استدلال فقهي واسع على حجّيتها وشرعيتها، وثانياً؛ من دون أن يصرّح حول الولاية السياسية.

يؤكّد العلامة الحلي (٦٤٧-٧٢٦هـ) بالإشارة إلى مكانة المجتهدين أن مساعدة الناس لهم أمر واجب، وكلّما راجعوا حُكّام الجور يرتكبون إثماً وذنباً.

ويضيف العلامة الحليّ أيضاً أن العلماء فاقدون شروط الاجتهاد أو بعض شروط الاجتهاد لا يحلّ لهم تسلّم المسؤولية القضائية والماليّة العامة للشيعة<sup>(٢)</sup>.

وقد بيّن المحقق الكركي (؟ - ٨٤٠هـ) بالإشارة إلى الإجماع واتفاق النظر السابق أنه:

«اتفق أصحابنا (رضوان الله عليهم) على أن الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى (صلوات الله وسلامه عليهم) في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل - وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود مطلقاً - فيجب التحاكم إليه، والانقياد إلى حكمه، وله أن يبيع مال الممتنع من أداء الحق إن احتيج إليه، ويولي أموال الغياب والأطفال والسفهاء والمفلسين، ويتصرف على المحجور عليهم، إلى آخر ما يثبت للحاكم المنصوب من قبل الإمام (عليه السلام). والأصل فيه ما رواه الشيخ في التهذيب بإسناد إلى عمر بن حنظلة، عن مولانا الصادق جعفر بن محمد (عليهما السلام) أنه قال: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا ولم يقبله منه فإنما بحكم الله استخف وعلينا رد، وهو راد على الله، وهو على حد الشرك

(١) - الشيخ الطوسي، النهاية؛ في مجرد الفقه والفتاوى، السابق، ص ٣٠٠-٣٠٣، وأيضاً: ص ٣٥٦-٣٥٧.

(٢) - العلامة الحلي، قواعد الأحكام، طبعة حجربة مجهولة الاسم والعنوان، المقصد الخامس، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

بالله، وإذا اختلفا فالحكم ما حكم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما»، وفي معناه أحاديث كثيرة. وقد استخرج الأصحاب الأوصاف المعتبرة في الفقيه المجتهد من هذا الحديث ونحوه، وضبطوها في ثلاثة عشر شيئاً... والمقصود من هذا الحديث هنا أن الفقيه الموصوف بالأوصاف المعينة، منصوب من قبل أئمتنا (عليهم السلام)، نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه مدخل بمقتضى قوله: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً»، وهذه استنباط على وجه كلي<sup>(١)</sup>.

وصحيح أن المحقق الكركي عرض بعض الاستدلالات الفقهية للولاية السياسية للمجتهدين في مرحلة الغيبة، لكن علاقة المعرفة الاجتهادية / الولاية السياسية، بوصفها مسألة فقهية عُرِضَتْ لأول مرة عبر الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١١٥٤ - ١٢٢٧ هـ)، ومن ثمَّ أوضحت على نحو مستقل موضوع الدراسات العلمية والفقهية.

وعلى الرغم من أن كاشف الغطاء لم يفتح بحثاً مستقلاً ومجزئاً حول «الولاية السياسية للمجتهدين»، يؤسس عند البحث عن «الموضوع الكلي للولاية» سواء أكانت ولاية الفقهاء والآخرين، أصلاً مهمّاً، إذ إنه ولّد نتائج مهمة من وجهة نظر بحثنا الحالي؛ ففي البحث التاسع والثلاثون من كشف الغطاء يقول:

«في أن الأصل أن لا يكون لأحد بعد الله تعالى سلطان على أحد؛ لتساويهم في العبوديّة. وليس لأحد من العبيد تسلُّط على أمثاله، بل ليس لغير المالك مطلقاً سلطان على مملوك من دون إذن مالكه. فمن أعاره السلطنة في نبوة أو إمامة أو علم، أو علقه نسب أو مصاهرة، أو توسَّط عقد أو إيقاع أو حيازة أو إرث أو نحوها، كان له ذلك، وإلا فلا»<sup>(٢)</sup>.

وفي البحث الثاني والأربعون من الكتاب نفسه يكرّر القول:

«في أن الأصل أن لا يلي أحد على مال أحد، ولا على منافع بدنه؛ لأنَّ حالهم واحد في صفة العبوديّة، وليس لأحدهم على غيره مزية؛ فوجوب النفقات، وجواز المارة، وأكل التسعة، وتسلُّط الأولياء على المولّى عليهم، ونحوها، على خلاف

(١) - المحقق الكركي، رسائل المحقق الكركي، إشراف السيد محمود المرعشي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، المجموعة الأولى، رسالة صلاة الجمعة، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(٢) - الشيخ جعفر النجفي كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، انتشارات مهدي، أصفهان، بلا تاريخ، ص ٣٧.

القاعدة. ومن تثبت له ولاية فلا بدَّ فيها من الاقتصار على المورد المتيقَّن، والشروط المقرَّرة. والمتيقَّن من ولاية الأئمة الطاهرين عليهم السلام والأوصياء والمحتسبين، ما كانت منوطة بالمصلحة»<sup>(١)</sup>.

إن كاشف الغطاء تبعًا لذلك يعدُّ «العلم والمعرفة» أحد العوامل الموجودة والخالقة للولاية، ويضعها بالموازاة مع «النبوة»، و«الإمامة»، و«الميراث».

إنَّ «العلم» هنا المرادف لـ «الفقه» هو من جملة الاستثناءات التي يوجد «دليل» على استثنائها وفقًا لشيخ المجتهدين، لكنَّ الشيخ جعفر لا يصرِّح أبدًا بهذا «الدليل» أو الأدلَّة، ولكونها في مقام بيان الأصل فقد وردت على نحو مجمل.

وعلى الرغم من ذلك أضحى الأصل التأسيسي لكاشف الغطاء أساسًا لمباحث مستقلة حول ولاية الفقيه، وقد عرَّضها ووَسَّعها العلماء اللاحقون له حتى الآن.

تناول الفقهاء بعد كاشف الغطاء وجهات نظر مختلفة حول شرعية ولاية الفقيه وحدودها، ولا سيما الولاية السياسية للفقهاء، ودعمًا لمذهبهم المختار فقد تمسَّكوا بأدلَّة من السنَّة والإجماع، ولا سيما «دليل العقل».

إنَّ كاشف الغطاء نفسه أيضًا، كما يبدو من بعض إشاراتهِ<sup>(٢)</sup>، له وجهة نظر تجاه الولاية السياسية للمجتهدين. والواقع أنَّ هذا الكلام لا يعني أنَّ الولاية السياسية للمجتهدين قد ظهرت بعد كاشف الغطاء، أو كما هو مشهور بعد تصنيف المحقق النراقي بعنوان قاعدة مستقلة، ووردت الفقه السياسي للشيعة، بل مقصوده على نحو قاطع هو أنَّ الولاية السياسية للشيعة وبعمامة الولاية الكامنة في «خطاب الاجتهاد» للمرحلة الوسطى قد وصلت إلى مرحلة في إبان شروط استقرار القاجارية (عصر كاشف الغطاء والنراقي) يستطيع فيها تحرير جميع طاقاته المخزَّنة، وإبراز مفاهيمه الخلَّاقة وعالمه المعنوي، وإظهارها.

إنَّ إقدام كاشف الغطاء على تأسيس أصل في باب ولاية المجتهدين، ووضعها بمثابة «مسألة» في معرض الحكم الفقهي العلني، لا يعدُّ على أية حال إضافة على خطاب الاجتهاد، بل إنه منهج للإظهار والإيضاح، إذ إنَّه مع إسقاط كل شكل من

(١) - نفسه، ص ٣٨.

(٢) - نفسه، ص ٣٩٤، ٣٩٦، و٤٢٠-٤٢١.

الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٣٦٧ ش، ج ٢٢، ص ١٥٦.

أشكال النقاب ولباس "التقية" عن جسد الاجتهاد يقود مكتنزاته الداخلية كلها نحو الصراع مع مستلزمات الحياة السياسية وضرورتها، وبناء على ذلك تكون نقطة الأوج وذروة ارتقاء خطاب الاجتهاد.

إن الذي يظهر منهج الإفصاح هذا «عظيمًا» لا يعني أن هذا المنهج صحيح أو خاطئ، فجميع الخطابات، ومن جملتها خطاب الاجتهاد يمكنها في الواقع «الظهور» بعنوان تجهيزات ينبغي الاستفادة منها واستثمارها.

إن أهمية هذا المنهج من الإفصاح التي قد تمت تدريجيًا منذ عصر الشيخ المفيد إلى كاشف الغطاء والراقي مرده أولاً إلى أن هذا المنهج، على الرغم من الملاحظات المتسمة بالتقية، هو الشكل الأكثر جرأة للإظهار؛ النأي عن الميول تجاه إبقاء عناصر خطاب الاجتهاد وعوالم وجوده في حالة من النظريات، والحركة تجاه إيجاد هذه الإمكانية بحيث إن العناصر الوجودية للاجتهاد تستطيع إبراز ماهيتها الحقيقية وإظهارها.

وثانيًا إلى أن هذا المنهج في الإفصاح الذي كان يُظهر قدرة المجتهدين بوصفها النظرة المعقولة الوحيدة في الحياة السياسية، يُصبح مانعًا من ظهور كل شكل من الإمكانيات الأخرى لإظهار عناصر النفور من السلطة ومفاهيمها، إذ يمكن أن يكون موجودًا في قلب النصوص الدينية وإظهارها<sup>(١)</sup>.

تبعًا لذلك إن الولاية السياسية هي آخر مرحلة الإفصاح، إذ امتدت على جميع عناصر الشيعة وأمورهم، وألقت بشعاع سلطتها على جميع ظواهرهم الاجتماعية، ولا سيما اللغة الدينية.

إن المجتهد في هذا الفكر حلّ في رأس جميع المؤمنين والشيعة المتعارفين، كما أنه في معرفته وقدرته يمثل شكلاً من الإمامة ونيابة الإمام على الرغم من أنه ليس معصومًا.

إن المجتهد المثالي في المرحلة الوسطى قريب من المعرفة المطلقة والقدرة المطلقة للإمام الأصل، فهو "فقيه-سلطان"، وتبعًا لمعرفته الاجتهادية يحمل

(١) - عن عناصر ومفاهيم الشعبية والنفور من السلطة في النصوص الدينية، علاوة على المتون القرآنية حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر انظر: الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، نفسه، ص ٤٩-٥٠، ١٣٦، ١٩٤، ١٩٥، ٢١١، ٢٤٨، ٣٢٢، ٣٦٣، ٣٦٧، ٤٤٥-٤٤٦.

استطاعة، ومن ثمَّ يملك شرعية الحكم<sup>(١)</sup>.  
وكما يشير الشهيد الثاني، وبدليل الدور الذي يحمله في حياة الشيعة، فإنَّ النقل والعقل والحكمة والمصلحة تحكم بوجود وجوده وظهوره في كل عصر ومصر<sup>(٢)</sup>، وذلك لأنَّ الحياة السياسية من دون وحي وشرعية، وكذلك من دون قائد عالم بالوحي، ليست ممكنة.

وإذا كان تجديد الوحي والشرعية، مع حفظ أصل ذلك، لا ضرورة له، لكن من أجل عنصر فاعل في المجتمع، إذ إنه على نحو مباشر أو غير مباشر يكون حافظاً للشرعية ومطبّقاً لها، فإن تصوّر النائب أو الممثل أمر ضروري<sup>(٣)</sup>.

وعلى الرغم من وجود القيم سالفة الذكر لم تشهد أيّ بيئة اضطرابات بمقدار ما شهدته البيئة السياسية للمرحلة الوسطى من اختلاف واضطراب بين الرغبات الأصولية للفقهاء والظروف الواقعية للحياة واضطراب الشيعة.

في رؤية الحضارة الإسلامية في المرحلة الوسطى كانت أوضح مسألة وأكثرها قناعة هي أنه في إطار النفوذ السياسي يكون إيجاد التوازن بين الحلم والواقع غير ممكن، وتبعاً لذلك فكلّما بدت الفجوة بين الحلم والواقع غير قابلة للردم فلا جرم في أنهم كانوا يتركون عوالم الحلم، ويتجهون نحو مجالات خاصة، حيث كانت قابلة للتحمل من أجل بناء السلطة في المرحلة الوسطى.

إن خطاب الاجتهاد في مواجهة هذه المشكلة أظهر خطّين متفاوئين على طول المدى؛ الأول: هو جواز العمل والتعاون مع السلطان الجائر، والثاني: هو مسألة الإذن للسلطان الذي كان يمنح الشرعية للسلطين.

في السطور الآتية سنتناول بالإجمال هذين المنهجين، ومن ثمَّ سنبحث إعادة إنتاج المعرفة السياسية الشيعية.

#### أ- العمل والتعاون مع السلطان

إن المعرفة السياسية للشيعة تقسم السلطان إلى قسمين: الحق والعادل، والباطل الظالم والمتسلّط الجائر.

(١) - المحقق الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ج ٢، ص ٣٧٥.

(٢) - الشهيد الثاني، زين الدين العاملي، الاقتصاد والإرشاد، السابق، ١٩٤.

(٣) - عبدالله جوادى أملى، پيرامون وحى ورهبرى، انتشارات الزهراء، قم، ١٣٦٨، ص ١٣٢.

إن المقصود بالسلطان العادل هو الإمام المعصوم عليه السلام، والمجتهدون بعنوان النواب العام للإمام في نظرية الاجتهاد.

إن الشيعة يرون أن الحكام من غير هذين الصنفين هم مصداق سلطان الجور، ووفقاً للاعتقاد المذهبي يقسمون الحكّام الجائرين إلى ثلاث طوائف هي:

- ١- السلطان الجائر الشيعي / الموافق، كسلاطين البويهية والقاجارية ...
- ٢- السلطان الجائر السني / المخالف: مثل سلاطين السلاجقة والخوارزمشاهية وكذلك الخلافة السنية ...
- ٣- السلطان الجائر الكافر، كبعض سلاطين المغول، ومن جملتهم هولاكو وآخرون.

إن المعرفة السياسية للشيعة في المرحلة الوسطى، من حيث غيبة المعصوم عليه السلام وفقدان الشروط الممكنة للحكومة العادلة، كانت على الدوام تواجه مسألة جواز العمل مع السلطان الجائر، أو حرمة ذلك، وكانت تضعه بوصفه استراتيجية أساسية للتقييم الفقهي.

إن المؤلفات الفقهية المتبقية عن المرحلة الوسطى كانت تُعنى بهذه "المسألة" على الدوام، وكانت تؤكد إلى حدٍّ ما جواز التعاون مع السلطان الجائر، وسُبل هذا التعاون وحدوده.

يوصي الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) ضمن منع المشاركة في الأعمال السلطانية، عبر الإشارة إلى حديث عن الإمام الرضا عليه السلام «إنَّ لله مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه»، أنه في حال الورود إلى بلاط السلطان الجائر يجب الاهتمام بتحقيق الحاجات المشروعة للناس<sup>(١)</sup>.

كما أن الشيخ المفيد يرى أيضاً أن قبول المناصب الولائية من جانب السلطان مشروط بالتقيّة والسعي لحفظ أهل الإيمان «الشيعة» ومساعدتهم<sup>(٢)</sup>.

---

(١) - الشيخ الصدوق، المقنع في الفقه، نقلاً عن مجموعه متون فقهى دربارہ ی بحث ولایت فقیہ، معاونت اندیشہ اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک، السابق، ص ١.

(٢) - الشيخ المفيد، المقنعة، السابق، ص ٨١١-٨١٢.



لكنَّ الشريف المرتضى علم الهدى في رسالة مستقلة دُوِّنت سنة ٤١٥ هـ فصل أكثر وجهات نظر الشيعة حول التعاون مع السلطان الجائر<sup>(١)</sup>.

إنَّ الشريف المرتضى علم الهدى يقسم قبول الولاية من جانب السلطان المتغلب إلى وجوه متعددة مثل الواجب والمباح والقبيح والمحظور أو الممنوع. ووفقاً له فإنَّ الورود إلى بلاط السلطان الجائر وخدمته هو في الواقع واجب إذا كان يؤدِّي إلى إقامة الحق ودفع الباطل. وإذا كان العمل مع السلطان بهدف دفع الأذى المالي وبقية الأضرار، فحينئذ سيقون من جملة المباحات في تلك الأحوال.

استند الشَّريف المرتضى ضمن تأييد وجهة نظره حول وجوب التعاون مع السلطان بهدف نصرته الحق وإحقاق حقوق الناس، إلى مثالين هما: النَّبي يوسف في القرآن، والإمام علي في صدر الإسلام، يقول:

«وقد نطق القرآن بأن يوسف -عليه السلام- تولَّى من قبل العزيز وهو ظالم، ورغب إليه في هذه الولاية، حتى زكَّى نفسه فقال: «اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ»، ولا وجه لحسن ذلك إلا ما ذكرناه من تمكنه بالولاية من إقامة الحقوق التي كانت يجب عليه إقامتها. وبعد: فليس التولي من جهة الفاسق أكثر من إظهار طلب الشيء من جهة لا يستحق منها وبسبب لا يوجبه.

وقد فعل ما له هذا المعنى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لأنَّه دخل في الشورى تعرضاً للوصول إلى الإمامة، وقد علم أنَّ تلك الجهة لا يستحق من مثلها التصرف في الإمامة، ثم قبل اختيار المختارين له عند إفشاء الأمر إليه، وأظهر أنه صار إماماً باختيارهم وعقدتهم. وهذا له معنى التولَّى من قبل الظالم بعينه للاشتراك في إظهار التوصل إلى الأمر بما لا يستحق به ولا هو موجب لمثله.

لكننا نقول: إنَّ التصرف في الإمامة كان إليه بحكم النص من رسول الله صلى الله عليه وآله على أمته، فإذا دفع عن مقامه وظن أنه ربما توصل إلى الإمامة بأسباب وضعها الواضعون لا تكون الإمامة مستحقة بمثلها، جاز بل وجب أن يدخل فيها ويتوصل بها حتى إذا وصل إلى الإمامة، كان تصرفه فيها بحكم النص لا بحكم هذه الأسباب العارضة. ويجري ذلك مجرى من غصب على وديعة، وحيل بينه وبينها،

(١) - سيد مرتضى علم الهدى، مسألة في العمل مع السلطان، في مجموعة رسائل الشريف المرتضى، السابق، ج ٢، ص ٨٩-٩٧.

وأظهر غاصبها أنه يهبها لصاحبها، فإنه يجوز لصاحب الوديعة أن يتقبل في الظاهر هذه الوديعة، ويظهر أنه قبضها على جهة الهبة، ويكون تصرفه حينئذ فيها بحكم الملك الأول لا عن جهة الهبة...».

وحول مكانة المجتهدين في الحكومة الظالمة يضيف السيد المرتضى:

«ولم يزل الصالحون والعلماء يتولون في أزمان مختلفة من قبل الظلمة لبعض الأسباب التي ذكرناها، والتولي من قبل الظلمة إذا كان فيه ما يحسنه مما تقدم ذكره، فهو على الظاهر من قبل الظالم، وفي الباطن من قبل أئمة الحق، لأنهم إذا أذنوا في هذه الولاية عند الشروط التي ذكرناها فتولاها بأمرهم فهو على الحقيقة وإلّا من قبلهم ومتصرف بأمرهم»<sup>(١)</sup>.

فالسيد المرتضى يختار جميع النصوص الدينية ويفسرها، سواء القرآن الكريم أو نهج البلاغة والسيرة السياسية للإمام علي عليه السلام في سياق خطاب الكلام والاجتهاد، وعلى نحو عام العلم السياسي الشيعي في المرحلة الوسطى، ونفى العناصر والمفاهيم غير المنسجمة لهذه النصوص وفق الخطاب والعلم المذكور، وعمل على تهميشها، وإنّ التعاليم السابقة تسري على جميع المؤلفات الفقهية والفكر السياسي الشيعي في المرحلة الوسطى.

وإنّ الشيخ الطوسي يعدّ حصول المجتهد على الأموال والهدايا من سلطان الجور جائزاً، يقول:

«ومتى ما تولّى شيئاً من أمور السلطان من الإمارة والجباية والقضاء وغير ذلك من أنواع الولايات، فلا بأس أن يقبل على ذلك الأرزاق والجوائز والصلوات. فإن كان ذلك من جهة سلطان عادل، كان ذلك حلالاً له طلقاً. وإن كان من جهة سلطان الجور، فقد رخص له في قبول ذلك من جهتهم، لأنّ له حظاً في بيت المال»<sup>(٢)</sup>.

إنّ هذا الفكر يعدّ مجتهد في مرحلة الغيبة، بنحو خاص المتولّين الشرعيين للشأن العام (أو على الأقل أقسام من الشأن العام مثل القضاء والنظام الاجتماعي العام)، وفي شروط خاصة يجيز لهم التعاون الصوري مع السلطان الجائر، فإنّه أدّى إلى بسط نوع من النظام السياسي-الاجتماعي، وقد عُرف لاحقاً بعنوان "السلطة

(١) - نفسه، ص ٩٢.

(٢) - الشيخ الطوسي، النهاية، السابق، ص ٣٥٧.

المزدوجة“ في المجتمع الشيعي.

هذا الفكر الذي كان يميز بالمواجهات الثنائية بين السلطان/ الفقيه، والظاهر/ الباطن، هيّا المقدمات اللازمة لحضور المجتهدين في الحكومات السنية والمغول ومن ثمّ الصفوية، والتعاون معهم.

إنّ القاضي عبد العزيز بن برّاج الطرابلسي (٤٠٠ - ٤٨١ هـ) يعدّ خلافة السلطان الجائر وإقامة المجتهدين الحدودَ أمراً جائزاً في حال كان يعتقد من قبل أنّه يحكم من طرف الإمام العادل وبإذنه، وليس السلطان الجائر، ففي تلك الشروط فقط تكون طاعته ونصرته واجبة على المؤمنين<sup>(١)</sup>.

كما أنّ ابن البرّاج، علاوة على الشرط الاعتقادي السابق، يرى أنّ جواز التعاون مع السلطان الجائر مقيّد بالعلم أو الظنّ الغالب للمجتهد على الآثار الإيجابية لهذا التعاون في الحياة العامة للشيعية، وقد عدّ إمكانية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإحقاق حقوق المؤمنين والتوزيع الصحيح لبيت المال من جملة الدلائل على هذا التعاون. ويضيف أنّ تعاون التقيّة مع السلطان الجائر ممكن إلى حدٍّ لا يؤدّي إلى القتل وسفك الدماء بالظلم والحرام، فإنّه «لا تقيّة في الدماء»<sup>(٢)</sup>.

وعلى أيّة حال إنّ الفكر السياسي الشيعي في المرحلة الوسطى يفسّر السلطان العادل بالإمام المعصوم عليه السّلام، ويعدّ المجتهد «نائب الإمام» في حال الغيبة، إذ إنّ من باب التقيّة، وطبقاً للمصالح السابقة يستطيعون أو يجب عليهم التعاون مع سلاطين الجور. والواقع أنّ هذا التعاون هو أولاً ظاهريٌّ ومؤقت، وثانياً هو باعتبار النيابة عن المعصوم<sup>(٣)</sup>.

وواضح أنّ وجهة النظر هذه تقصر إطار التعاون مع السلطان الجائر على مقياس الحدود وشروط «التقيّة»، وتبعاً لذلك فإنّ فكر «السلطة المزدوجة» يدور في «مدار التقيّة».

(١) - عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، المذهب، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نقلًا عن: موسوعة سلسلة البناييع الفقهية، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧، ج ٩، ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٢) - نفسه، كتاب المتاجر، نقلًا عن: موسوعة سلسلة البناييع الفقهية، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧، ج ١٣، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٣) - العلامة الحلي، نهاية الإحكام في معرفة الحكماء، تحقيق سيد مهدي رجائي، إسماعيليان، قم، بلا تاريخ، ج ٢، ص ١٤.

إن علماء الشيعة عرضو على نحو عام وجهتي نظر حول التقية في مرحلة الغيبة وفصلوا فيهما، وهما:

أ- التقية الزمانية.

ب- التقية الخاصة.

رأى بعض مفكري الشيعة أن زمن الغيبة هو زمن تقيّة، وتبعًا لذلك كانوا يدّعون أنه حتى في المكان والزمان الذي لا توجد فيهما "تقية خاصة" ينبغي تبعًا لـ "التقية الزمانية" الحكم بالتعاون والتعايش مع السلطان الجائر<sup>(١)</sup>. وهذه الطائفة من العلماء لا يكتفون فقط بـ "السلطة المزدوجة" لتاريخ الشيعة على نحو دائم، بل إنهم أحيانًا يعدون ولاية المجتهدين قائمة على فقدان السلطان الجائر.

وخلافًا لوجهة النظر السابقة لا يرى بعض الفقهاء الشيعة أية خصوصية لمرحلة الغيبة في مسألة التقية، وبناء على ذلك يفكرون بـ "التقية الخاصة"<sup>(٢)</sup>.

إن المقصود بالتقية الخاصة أن ملاك التقية هو الخوف من الأضرار الفردية والعامة المحتملة سواء في عصر المعصوم أو في مرحلة الغيبة، وحيثما انتفى هذا الاحتمال تنتفي التقية أيضًا، ولن يكون ثمة دليل على استمرار «الحاكمية المزدوجة».

هذا الفكر يرتبط في الغالب بالمرحلة المتأخرة وشيوع مذهب الشيعة وسلطتهم، وقد عُرِضَ «حل» آخر لمرحلة الغيبة التي لا تحكمها الآن تقيّة خاصة، وسنشير إليها بإجمال.

### ب- الإذن وشرعية السلطان

إن مسألة «الإذن» والإجازة هي حلٌّ آخر لدى نظرية الاجتهاد من أجل تحقيق الارتباط بين الحلم والواقع، وإنَّ المقصود بالإذن هو أن مجتهد كل عصر له ولاية عامة إذ كان نائب الإمام، وإعطاء الإجازة إلى سلطان الزمان يؤدي إلى شرعية سلطنته.

هذا المنهج عُرِضَ وانتشر تدريجيًّا مع استقرار سلطة الصفويّة وانتشار المذهب الشيعي في المعرفة السياسية الشيعية.

(١) - الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، السابق، ج ٢٢، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٢) - نفسه، ص ١٩٧.

إنَّ الشاه طهماسب (٩٣١ - ٩٨٤هـ) في خطابه إلى المحقق الكركي (٩٤٠هـ)؛  
المجتهد العربي في ذلك العصر يؤكد له:  
«أنت أحق بالملك لأنك النائب عن الإمام، وإنَّما أكون من عمالك أقوم بأوامرك  
ونواهيك»<sup>(١)</sup>.

وأضاف طهماسب في حكمه الذي يبدو أنه أصدره في محرَّم سنة ٩٣٦هـ:  
«فما هو الالايح الواضح أنَّ مخالفة حكم المجتهدين الذين هم حفظة شرع سيِّد  
المرسلين تتَّحد مع الشرك في الدرجة، فكلُّ من خالف خاتم المجتهدين، وارث  
علوم المرسلين، نائب الأئمة المعصومين، لا زال كاسمه عليًّا عاليًّا، ولم يكن بصدد  
متابعته فهو غير شائبة وشكِّ ملعون ومردود ومطرود عن هذه العتبة المحروسة  
بحفظ الملائكة، وسوف تناله السياسات العظيمة، والتأديبات البليغة، ويؤخذ بها  
أخذًا شديدًا»<sup>(٢)</sup>.

أما مؤلف كتاب نجوم السماء، ففي إشارته إلى العقيدة الشائعة حول سلطة  
المجتهد وشرعية السلطان عن طريق إذن المجتهدين، وفي العصر الصفوي، يقول:  
«وفي الطريقة الإمامية الحقَّة هو أنَّ صاحب المُلك يعدُّونه إمام الزمان، ولا  
يصل شخص في ملك الإمام بلا إذن، أو أنَّ إذن نائبه يتدخل ويتصرَّف. ففي هذا  
العصر حيث إنَّ إمام الزمان (ع) غائب فإنَّ المجتهد العادل جامع الشروط، كائنًا  
مَنْ كان، يكون نائبًا لتلك الحضرة كي يكون بين المسلمين حافظًا للحقوق الإلهية.  
ولأنَّ ملك الأموال والعسكر لا يكون من فضلاء ومجتهدي ذلك الزمان، يجعل كل  
ملك المجتهد المعظم في ذلك الزمان نائبًا لنفسه، فيهيَّئه ويتوجَّه ويرفعه على عرش  
السلطنة، وذلك الملك يشعر نفسه نائبًا له كي يكون تصرُّفه في الملك وحكومته على  
الخلق نيابة عن الإمام، ويمتلك صورة شرعية»<sup>(٣)</sup>.

إنَّ الفقرة السالفة تشير إلى أنَّ إذن المجتهد يخرج السلطان من مصاديق سلطان  
الجور، وتمنح حضوره القهريَّ شرعية، وهذه الفكرة وردت إلى المتون الفقهية-

(١) - محمد باقر أصفهاني الخوانساري، روضات الجنات، مكتبة إسماعيليان، قم، بلا تاريخ، ج ٤، ص ٣٦١،  
نقلًا عن: رسول جعفریان، دین و سیاست در دوره ی صفویه، انتشارات أنصاریان، ١٣٧٠ ش، ص ٣٣.

(٢) - نفسه، ص ٤١١، روضات الجنات، نفسهن ص ٣٦٢-٣٦٣.

(٣) - میرزا محمد علي کشمیری، نجوم السماء، بصیرتی، قم، بلا تاریخ، ص ١١١، نقلًا عن جعفریان، السابق،  
ص ٣٣.

الاستدلالية الشيعية في العصر القاجاري.

يقول صاحب الجواهر مع إسناد هذا البحث إلى أستاذه الشيخ جعفر كاشف الغطاء:

«في شرح الأستاذ أنه لو نصب الفقيه المنسوب من الإمام بالإذن العام سلطاناً أو حاكماً لأهل الإسلام لم يكن من حكام الجور»<sup>(١)</sup>.

عن فكرة الإذن وعرض الاستدلالات الفقهية حول أساس جوازها أو تحريمها الفقهي ثمة وجهات نظر متفاوتة تشكلت في الفقه السياسي للشريعة من كاشف الغطاء إلى الآن، لكن على الرغم من اختلاف وجهات النظر في جواز الإذن وتسليم الأمور السياسية للمسلمين إلى السلطان أو إلى الناس أنفسهم (كما في نظام الحركة الدستورية في إيران) يرى كاشف الغطاء وآخرون أن بعض الصلاحيات في المجال العام من قبيل القضاء والمناصب الثقافية هي كذلك منحصرة في المجتهد.

ووفقاً لكاشف الغطاء إنه من غير اللائق العودة في أمور القضاء والفتوى إلى شخص غير مجتهد. كما أنه من أجل رئيس المسلمين (السلطان) لا يجوز تعيين القاضي أو شيخ الإسلام من دون إذن المجتهد، وتبعاً لذلك فإن كاشف الغطاء يتوصل إلى نتيجة مفادها أنه على الرغم من جواز الإذن ومشروعية السلطان في الشأن السياسي فإنه يجب على جميع المكلفين أن يقووا المجتهد ويساعدوه، من أجل القيام بالوظائف سالفة الذكر وغير القابلة للتفويض<sup>(٢)</sup>.

إن هذا التأكيد يعني أن خطاب الاجتهاد ضمن الشرعية التي يمنحها للسلطان عن طريق الإذن، وبناء على بعض وجهات النظر الفقهية، فإن كثيراً من وظائف الحياة الجمعية للشريعة هي كذلك موضوعة في متناول المجتهد، كما أنه أيضاً يؤكد وجوب وجود المجتهد في كل عصر ومكان.

تبعاً لذلك، ففي حين يكون السلطان هو منفذ الأحكام الشرعية ورأي المجتهد تبقى الزعامة الفكرية والاجتماعية للشريعة في متناول المجتهد. وبعمامة لا يمكن تحقق أي عمل مهم في مجال حكم المؤمنين من دون تحديده الصلاحية<sup>(٣)</sup>.

(١) - الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، السابق، ج ٢٢، ص ١٥٦.

(٢) - الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء، السابق، ص ٤٢٠ - ٤٢١.

(٣) - أنجلبرت كامبفر، رحلة كامبفر، ترجمة كيكاووس جهاندراي، انتشارات خوارزمي، تهران، ١٣٦٣، ص ١٢٥.

إنَّ مكانة المجتهد، ولا سيما في النظريات المخالفة للجواز الشرعي للإذن للسلطان، وتنصيبه من قبل الفقيه المحرز للولاية الشرعية، أرفع بكثير<sup>(١)</sup>. وعلى أية حال ففكر الاجتهاد، يُظهر أن وجوب علماء الدين في المجتمع، ووجودهم في الأحوال كلها هو أمر لا يمكن اجتنابه. في السطور الآتية سنتناول بعض عواقب «الاجتهاد» وآثاره في الحياة السياسية الشيعية.

## ٨- المآلات وإعادة الانتاج

كما مرَّ معنا، إنَّ فهم كثير من المظاهر العمليَّة للاجتهاد من قبيل المؤسسات الثقافية والقضائية، والنظام التعليمي والانضباط عمومًا، يصبح ممكنًا فقط في حال التوجُّه إلى نظرة خطابها إلى الحياة والعقل والدين.

إن الاجتهاد بخاصَّةٍ يمنح نظام الحكومة الشيعية سمات، إذ إنه ينشأ عن النظام الفكري الموجود في المرحلة الوسطى، ومع مرور الزمان يُظهر عناصر وأسسًا.

تبعًا لذلك إنَّ الاجتهاد ليس مفسِّرًا للشرعية ومشرعًا للقوانين ومؤسسًا للمؤسسات فحسب، بل إنه يربِّي الحياة المعنوية ويروِّجها. وإن هدفه لا يقتصر على قولبة الصورة المختلفة للحياة السياسية، بل هو كذلك يمنح شكلاً لمحتوى الحياة السياسية والإنسان وشخصيته، وتبعًا لذلك إنَّ الاجتهاد ينشر الانضباط ويستعمل مرجعيته وسلطته، ويرد في الأذهان ويأمر الأبدان.

إنَّ البسط التاريخي للاجتهاد في مقام «خطابٍ مستقل» في الظاهر يُظهر في نفسه مركزين مستقلين برزا من بناء السلطة في المرحلة الوسطى؛ الأوَّل هو نظرية ولاية المجتهدين، والآخر هو العلاقة مع السلطنة والسلطان الموجود.

وليس ضروريًا أن نعدَّ هذين المركزين يناقض أحدهما الآخر أو أن كلاً منهما مستقل عن الآخر، بل إنَّ الذي يحظى بأهمية من وجهة بحثنا الحالي هو معرفة الحد الذي يصله المركزان السالفان في انفصالهما، إذ إنَّ الأوَّل يمنح الثاني الأفكار النظرية، ويتعلَّم أشياء كثيرة ويودعها في وعاء الذهن.



هذا الانفصال مهم من تلك الجهة، حيث إنّ بناء السلطة في المرحلة الوسطى يحرك الأداة المعرفية الشيعية والتأملات الاجتهادية ويوجهها، وتبعاً لذلك إن حضور السلطة في إبراز العناصر الاجتهادية أمر رئيسي، وذلك لأنّ الاجتهاد في المرحلة الوسطى كان يرى نفسه على الدوام في مرآة السلطة ويعيد بناءها من دون أن يحذف أصل الملك والسلطنة، أو أن يستطيع حذفها، والهدف الذي ينشده هو من الشخص الذي يتصدى للسلطنة والملك، وفي أية شروط؟ وتبعاً لذلك يكون «السلطان» عادلاً أو جائراً<sup>(١)</sup>.

إنّ «النظام السلطاني» المفروض لخطاب الاجتهاد يكون في تقسيم الحكم إلى سلطان الحق وسلطان الجور، ولذلك هو أمر مهم جداً لبقاء الاجتهاد واستمراره في المرحلة الوسطى، وإنّه في حال خروج خطاب الاجتهاد من حال التقيّة وتهميشه السلطنة الظالمة، وحذفه السلطة، يظلّ حافظاً للوجود الذهني للسلطنة في نظام خطابه، ويعيد إنتاج النظام السلطاني، فالإنسان العالم يجب أن يخضع للشرعية.

إن طلب الاجتهاد من أجل رئاسة المجتهد تثير مسألة اختيار الزعماء المجتهدين، وتعليمهم وتربيتهم، ويتم إنتاج مؤسسات خاصة لهذا الهدف. وإنّ المؤسسة التي ينبغي لها أن تكون في خطاب الاجتهاد خادماً لزعماء المستقبل هي القسم التعليمي للمجتمع الشيعي.

إنّ مؤسسة «الحوزات العلمية» من وجهة النظر السياسية المحضّة هي أهم مؤسسة داخل المجتمع الشيعي، إذ إنّها بهدف التربية وتنمية أوصاف «الفقيه الغائب في عصر الغيبة»<sup>(٢)</sup>، تحافظ على مفاتيح الحصول على السلطة، ولهذا السبب فقط يجب أن يكون معلوماً أنّه على الأقل في المراحل الأفضل يجب أن يكون التعليم بأكمله في متناول المجتمع الجامع للشروط وتحت إشرافه، إذ إنه فرضاً يصل إلى الغرض الحقيقي للشارع المقدس، وكذلك القوانين الصحيحة في الحياة السياسية أكثر من الآخرين.

تبعاً لذلك يعني الكلام السابق أنه في خطاب الاجتهاد يمكن تسليم المجتهدين جامعي الشروط فقط، والذين هم أكثر معرفة بين علماء الشريعة، والذين هم نائب

(١) - على الرغم من أن خطاب الاجتهاد لا يهدّد النظام السلطاني، ومن بعد ذلك أصل الملك والحكم، فإنه يوضح فقط نية شخص لا يملكه قنطلسلاو. رطنا: لوسر نيلرغعج، قنطلسلا، ص 33 لمفلسع.

(٢) - المحقق الكركي، رسائل المحقق الكركي، ج ١، ص ١٦٧ فما بعد.

الإمام في مرحلة الغيبة وظيفة تعليم علماء المستقبل لفهم الأسرار الكامنة في النصوص الدينية.

إن الرغبات الأساسية للاجتهاد حول صورة التعليم الأفضل هذه هو فن الاستنباط الظني، وكذلك اكتساب بقية أوصاف المجتهد نائب الإمام (ع) في مرحلة الغيبة. أما أبو الصلاح الحلبي (٣٧٤ - ٤٤٧ هـ) فيلخص «شروط النائب عن الإمام في الحكم من شيعته، وهي: العلم بالحق في الحكم المردود إليه، والتمكن من إمضائه على وجهه، واجتماع العقل والرأي، وسعة الحلم، والبصيرة بالوضع، وظهور العدالة، والورع، والتدين بالحكم، والقوة على القيام به ووضعه مواضعه»<sup>(١)</sup>. وأما المحقق الكركي فيرى أن صفات الفقيه النائب في زمن الغيبة ثلاث عشرة صفة هي:

«الأول: الايمان، لأن العدالة شرط، وغير المؤمن لا يكون عدلاً.

الثاني: العدالة، لوجوب الثبوت عند خبر الفاسق.

الثالث: العلم بالكتاب.

الرابع: العلم بالسنة.

الخامس: العلم بالإجماع، لأنه أحد المدارك، وللتحرز من الفتوى بخلافه.

السادس: العلم بالقواعد الكلامية التي تستمد منها الأصول والأحكام.

السابع: العلم بشرائط الحد والبرهان، لامتناع الاستدلال من دونه.

الثامن: العلم باللغة والنحو والصرف...

التاسع: العلم بالناسخ والمنسوخ وأحكامهما، وكذا أحكام الأوامر والنواهي والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والبيان، والعلم بمقتضى اللفظ شرعاً وعرفاً ولغة، ونحو ذلك مما يتوقف عليه فهم الخطاب.

العاشر: أن يعلم أحوال التعارض والترجيح.

الحادي عشر: العلم بالجرح والتعديل وأحوال الرواة.

(١) - أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، السابق، ص ٤٢١ - ٤٢٣.

الثاني عشر: أن له نفساً قدسية وملكة نفسانية يقتدر معها على اقتناص الفروع من الأصول، ورد الجزئيات إلى قواعدها، وتقوية القوي، وتضعيف الضعيف، والترجيح في موضع التعارض، فلا يكفي العلم بالأمور السالفة بدون الملكة المذكورة، وكذا لا يكفي الاطلاع على استدلال الفقهاء وفهم كلامهم من دون أن يكون موصوفاً بما ذكرنا، بحيث ينفق مما أتاه الله ولا يكون كلاً على مَنْ سواه.

ولا بد في ذلك من ممارسة أهل الصنعة، واقتباس التدريب في ذلك منهم، وظهور الاستقامة على صفحات أحواله بينهم على وجه لا يكاد يدفع، فلا يجوز لمن يخاف عذاب الآخرة وتتلون وجنتاه بالحياء أن يقدم على القول على الله ورسوله وأئمة صلوات الله عليه وعليهم لمجرد اعتقاده في نفسه فهم المراد، وظنه سلوك نهج السداد، ومطالعة عبارات الأولين، فإن خياطة ثوب وإصلاح طعام مع كونه من الأمور الحسية لا يتم بدون التوفيق، فما ظنك بالشرعية المطهرة التي قرع نبينا وإمامنا صلوات الله عليهما وآلهما لأجلها رؤوس جماجم قريش، وأضرب عن كونهم واسطة قلادة الرحم، والمتحرمين بحرمة ذلك الحرم.

ومن خفي عليه ما قلناه فليستمع إلى قوله عليه السلام: (خذ العلم من أفواه الرجال)، وقوله عليه السلام: (لا يغرنكم الصحفيون) أي: الذين يأخذون علمهم من الصحف والدفاتر.

الثالث عشر: أن يكون حافظاً، بحيث لا يغلب عليه النسيان فيختل تصرفه في الصناعة..»<sup>(١)</sup>.

إن تنبيه المحقق الثاني على حفظ سند العلم وسلسلة المراتب العلمية في تحصيل الاجتهاد أساسي، ولذلك يمكن القول إن «نظرية الاجتهاد» كانت مبنى مدارسنا وحوزاتنا العلمية وإبداعها، وذلك لأن البرنامج السياسي لخطاب الاجتهاد قبل أن يكون انطباعاً شخصياً هو مؤسسة، ويؤمل ضبط التغير السياسي بمعونة المراقبة المؤسسية على الخلافة في رئاسة مرحلة الغيبة.

إن الرقابة عبر طريق النظام التعليمي على أساس رؤية تؤمن بالواقعية والسند وسلسلة مراتب إذ تتم عبر حجة «إنسان جامع الشروط»، وهذه الخصلة الكامنة في خطاب الاجتهاد تمنح سلطة كبيرة للمجتهدين في المجتمع الشيعي، لأن الشيعة

(١) - المحقق الكركي، رسائل المحقق الكركي، ج ١، ص ١٦٧ - ١٧٠.

يرون أنفسهم ملزمين بتقليدهم في أحكام الحياة.

ولذلك إن تصديق علماء الشيعة على تخطئة التأملات الاجتهادية التي تقوم من حيث النوع على الاستنباطات الظنيّة، تؤدي في النهاية إلى زيادة كبيرة في سلطتهم على الأمور العملية والحياة السياسية<sup>(١)</sup>.

لكن هذه السلطة التعليمية والسياسية التي أوجدها خطاب الاجتهاد في المرحلة الوسطى، حينما تواجه مهمّة التعليم واختيار قادة المستقبل ومجتهديه، تجد المؤسسة التعليمية مترافقة مع فعل متناقض، وذلك لأنّ المؤسسات التعليمية مع الأخذ بالحسبان ما لديها من نظام سلسلة المراتب والمرجعية، تميل دائماً إلى إلغاء الابتكار والأصالة، وبعمامة السمات التجديدية وغير المتعارفة. إنها تدفع التلامذة الجدد إلى الإحاطة بعلم مثل هذا، إذ إنه يبدو مشروعاً للزعماء الحاليين، وينظر إليه على أنه المعيار الوحيد لإثبات العلم وارتقائه. وبالتالي نادراً ما نجد أحداً من المجددين يصل إلى رأس السلطة؛ وحتى إذا كنا نجد أصحاب مجتهد مترعّم ما يخلفونه بنفس القدر من القوة والزعامة إنّما هو استثناء يؤكّد هذه القاعدة.

وليس عبثاً أن يقال إن الفقه، ومن ثمّ الفقه السياسي الشيعي، مثل أهل السنّة، أصيب بنوع من الجمود والإخبارية، وحلّ في دائرة تقليد السابقين، وغاص في طريق الحواشي المنبسط.

إن الشهيد مرتضى مطهري، العالم المعاصر المجدّد، أشار إلى أن كل فقيه ومجتهد ظهر بعد الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) إلى نحو مئة عام، كان عملياً مقلّداً للشيخ الطائفة، ويضيف:

«لا شك في أننا من الناحية الفقهية والاجتهاد نعيش في عصر شبيه بعصر الشيخ الطوسي، إذ يخيم علينا نوع من الجمود والإعراض عن مواجهة المسائل الضرورية في عصرنا، ونحن لا نريد أن نتجشّم عناء السير في الطرق الجديدة التي ظهرت أمامنا.

إننا جميعاً نرغب بالمضي في الدروب المطروقة، ونقطع طرقاً ممهدة منبسطة... بينما الحال أنّ لدينا اليوم مئات الشبهات أهم وأكثر أصالة، وأقرب إلى حياتنا

(١) - ويلفرد مادلونج، مكتب ها وفرقه هاى اسلامى در سده هاى اسلامى، ص ١٩١.

وعلى الرغم من أن الفقرة السابقة قد وردت قبل أكثر من أربعين عامًا، وقبل انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية، وأن الحوزات العلمية في العقود الثلاثة الأخيرة قد جربت تحولات أساسية، لكنها تعبر عن القاعدة الذاتية لخطاب الاجتهاد وتحولاته الدورية، وحينئذٍ إذ تتحمل أيضًا وظيفة الاختيار الأساسي للرؤساء لا تضع حياة العلم في دائرة التكرار والتقليد، بل الحياة السياسية أيضًا.

إن الحوزات العلمية الشيعية بعامةٍ كان لها سمتان أساسيتان وما زالتا، إذ أثرتا كثيرًا في المجتمعات الشيعية هما:

أولاً؛ هو أن حوزات المرحلة الوسطى في الغالب قصرت القدرة الفكرية والمالية للمجتمع الشيعي على نفسها، وتبعًا لذلك، ومن أجل مواجهة الحداثة الغربية بوصفها المركز الوحيد لإنتاج الثقافة والعلم، قامت بتوحيد الثقافة العامة والسياسية.

وثانيًا؛ مع انتشار الحوزات العلمية وازدياد خريجي هذه المدارس وقعت المناصب القضائية والإدارية والمالية والثقافية للشيعية في يد التلاميذ وأصحاب هذه المدارس، وهيأت أرضية الوحدة والانسجام المذهبي - الاجتماعي، وفي النهاية السياسي في إيران.

هؤلاء التلاميذ الذين تصادموا بشدة مع السلطة في المجال العام [الشأن العام] في حكومات العصر كالمغول والتموريين والصفويين والقاجاريين، أدوا دورًا مؤثرًا في حفظ الحوزات العلمية واستمرار فعاليتها.

إن علماء تخرجوا في الحوزات الشيعية، من المرحلة الوسطى إلى الآن، وصلوا جميعًا إلى مناصب حكومية واجتماعية رفيعة من قبيل الوزارة ورئاسة الوزراء والقضاء والفتوى والزعامة المذهبية، والتدريس في المدارس العلمية، والخطابة والوعظ. وفي ظل هؤلاء الأفراد المتنفيين ظلت الحوزات الشيعية محفوظة من المصائب والاضطرابات على الرغم من الأزمات السياسية-الاجتماعية الكثيرة، وظلت تُنتج الأفكار وأفكار مؤسسي خطاب الاجتهاد.

(١) - مرتضى مطهرى، "الهامى از شيخ طوسى"، در مجموعه مقالات هزاره شيخ طوسى، السابق، ص ٣٥٨ - ٣٥٩.

إن استمرار الحوزات والتربية والإنتاج المتواصل والدائم للتلاميذ حافظاً على مسألة الشرعية في الحياة السياسية على الدوام بوصفها أهم هواجس الشيعة والمجتهدين، وقاد الحوزات العلمية إلى تحدي السلطة السياسية.

كما مرَّ إن ثلاثة حلول هي: التعامل مع السلطان الجائر، والإذن للسلطان من قبل المجتهدين، والسلطة المباشرة للفقهاء، هي وجهات النظر الأساسية للخطابات الثلاثة لخطاب الاجتهاد الكبير، إذ إنه منذ المرحلة الوسطى وإلى الآن، وصَّحت علاقة الاجتهاد بالسياسة.

إنَّ جميع هذه التفاسير، من دون أن تغير أوجه تسلُّط النظام السلطاني، كانت تهدف على نحو خاص إلى استبدال السلطان الجائر، وإحلال سلطة سلطان عادل ومشروع، وبناء على ذلك كانوا أنفسهم سلطويين.

إنَّ السلطوية لا تتعلَّق بخطاب الاجتهاد في الفكر الشيعي أو الفقه السياسي السني، بل تشكِّل السمة العامة للعلم والعقلانية السياسية للمسلمين في المرحلة الوسطى، وإلى الآن؛ فعلاوة على الاجتهادين السني والشيعي، كان للفلسفة السياسية، وبنحو عام المعرفة الفلسفية للمسلمين في المرحلة الوسطى، أساس سلطوي أيضاً. وفي الفصل القادم سنتناول التسلُّط الكامن في الفلسفة السياسية للمسلمين على نحو مجمل.

\*\*\*\*\*

## الفصل الثامن

### الفلسفة السياسية

#### ١ - العلم التجملي

إن الأفكار هي انعكاس للوضعية الاجتماعية التاريخية إلى حدٍّ ما، وتبعًا لذلك ولأنها تملك علاقة مع شروط ظهورها فهي أمر تاريخي، لكن هذه الأفكار حين تضع موضوعًا للتفكير تصبح «تجريدًا»، وتبعًا للأساس النظري الذي أنجزته فإنها تظهر حياة وكيانًا مستقلًا.

إن المشكلة الأساسية في بحث أي شكل من أشكال «الفكر النظري» هو أنها على الدوام تفرّ من شروطها التاريخية - الاجتماعية، ومع إخفاء مختصّاتها الزمانية - المكانية تميل نحو الحياة في العالم السرمدى واللازماني للأفكار.

ولذلك إن كل شكل من تقييم ماهية الأفكار له وظيفة ثنائية هي: تحليل الأساس المنطقي والنظام الداخلي للفكر، وتحليل الوضعية التاريخية للمجتمع، إذ مهّد البناء الأساسي لهذا النظام الفكري.

وتوجد هذه المشكلة أيضًا في الفلسفة السياسية - الإسلامية في المرحلة الوسطى، فالفلسفة السياسية شكل من أشكال إنتاج الفكر، وهي كالفقه السياسي تعبّر عن بناء السلطة وروابطها في المرحلة الوسطى، وتعكس آمال ذلك العصر ومثله. وللفلسفة السياسية في الوقت نفسه تعقيدات خاصة، فهي تميل أكثر من الفقه السياسي تجاه التجريد والاستقلال، وعلاقتها مع البناء السياسي التاريخي نوع «بالواسطة وغير المباشر»، وهي تتمتع بقدرة أكبر على إخفاء مضمونها الأيديولوجي.



إن الفلسفة السياسية، بل فروع الفلسفة الإسلامية كلّها، تُظهر أنها نأت عن المنازعات السياسية الاجتماعية في المرحلة الوسطى. ويصرُّ الفكر الفلسفي على تمزيق شرنقة الزمان والمكان والتغلب على العوائق التاريخية للفكر.

لكن هل ثمة إمكانية لذلك؟ هل «الفيلسوف» أو أي مفكر آخر قادر على اجتياز الزمان والمكان؟

وفي ذلك يجيب محمد عابد الجابري:

«كلّا، إنّ الفيلسوف الذي لا ينتج الإيديولوجيا هو أخطر فيلسوف. إنه يعيد إنتاج إيديولوجيا سابقة، ولكن، لا بوصفها إيديولوجيا، بل بوصفها «فلسفة تقدّم نفسها، لا كتعبير عن صراعات اجتماعية أو مطامح قومية، بل كنظرة «مجرّدة» إلى الكون والإنسان تدعي أنها «نتاج» الوعي المعرفي، لا غير. والفلسفة التي من هذا النوع هي من أخطر الفلسفات، لأنها إذ تعيد إنتاج إيديولوجيا سبق لها أن أدت دورها التاريخي، إنما تنتقل إلى عصرها مفاهيم وتصورات فقدت وظيفتها الإيديولوجية الأصلية، وأصبحت مستعدة للقيام بأية وظيفة تملّوها عليها ظروف العصر وطبيعة الصراع فيه»<sup>(١)</sup>.

ولذلك إنّ ما يحظى بأهمية من وجهة نظر البحث الحالي هو ملاحظة مسألتين أساسيتين في الفلسفة السياسية في المرحلة الوسطى هما:

الأولى؛ أن هذا العلم، تبعاً للعلاقة مع بناء السلطة في المرحلة الوسطى، تناول المضمون السلطوي لهذه المرحلة في أساسه النظري.

الثانية: تعود إلى مسألة «الوساطة»، وماهية هذه الوساطة، إذ إنّ الفلسفة السياسية الإسلامية تبحث عن طريقها انعكاس بناء سلطة العصر في العلم الفلسفي.

إنّه لمن المهم جدّاً كون الفلسفة السياسية في العالم الإسلامية لم ترد أبداً على نحو «مباشر» في الحياة السياسية للمسلمين، وكانت تعمل على الدوام بـ«واسطة الشريعة»، أي إنّ التسلُّط الكامن في الفلسفة الإسلامية، عبر التفسير التسلُّطي للشريعة الذي مرّ في الفصلين السابقين، قد جرى في الحياة السياسية للمسلمين.

(١) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، بيروت ١٩٩٣، ص ١٤٩ - ١٥٠.

أمّا الفيلسوف المسلم حين يضع التدبير السياسي في متناول أصحاب الفقه والشرعة، فيؤكّد نظرياً وعملياً انزواءه وتهميشه، وذلك لأنّ عدم الورد «المباشر» للعقلانية الفلسفية في بلورة تصوّر مدّني عن الحياة السياسية هو دليل واضح على أنّ الفلسفة لم تردّ أبداً كاملةً في النسيج الثقافي-الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية. وتبعاً لذلك ولأنّ الفلسفة ذات أهمية ثانوية تجاه الفقه السياسي، فقد حلّ الفلاسفة في مرتبة أبعد من الفقهاء في الحياة السياسية. وإنّ ورود الفلسفة إلى الثقافة الإسلامية لم يكن بسبب ضرورة الحياة السياسية، بل كان على نحو خاص وأساسي عبر الطب<sup>(١)</sup>.

إنّ حاجة الحكّام والأشراف في المرحلة الوسطى إلى علم الطبّ الذي يضمن سلامة أبدانهم، أدّى إلى تقدير الأطباء في بلاط الخلفاء والأمراء، ولأنّ الطبّ كان فرعاً من الفلسفة، وكان الطبيب «حكيماً»، أي هو فيلسوف إلى حدّ ما، فقد نقلوا تدريجياً بقية العلوم الفلسفية، و«النظام العام» للفلسفة إلى المجتمع الإسلامي.

منذ عهد الطبيب حنين بن إسحق (ت ٢٦٠هـ) الذي عيّنه المأمون رئيساً لـ«بيت الحكمة» في بغداد، إلى أبي نصر الفارابي (٢٥٧ / ٩ - ٣٣٩هـ)، والشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨هـ)، تُرجم العلم الفلسفي واتسع في ظلّ الخلفاء والأمراء المسلمين. لكنّ هذا النظام الفكري الذي يضع الإنسان في مركز الوجود، ويعرض تفسيراً خاصاً لمبدئه وحركته وغايته، ولا سيما في الحكمة العمليّة والعلم المدني، كان على تضادّ مع الخطاب الديني الحاكم على المرحلة حول الإنسان والمعاد. إن سعي الفلاسفة من أجل هذ التضاد والقول ب«التوفيق» بين الدين والفلسفة، على الرغم من أنه كان جواز السفر، سهّل انتقال الفلسفة النظرية إلى العالم الإسلامي، لكن الحكمة العمليّة مع الأخذ بالحسبان «وساطة الشريعة»، ظلّت دوّماً في مأزق العزلة.

إنّ الفلسفة المدنية في الثقافة الإسلامية، قبل أن تكون علماً بقواعد السلوك السياسي الجمعي «العامة»، أضحت في الواقع علماً تجملياً ومنحصرّاً بالخواص والأعيان، وتبعاً لـلغتها المعقّدة كان على الدوام بحاجة إلى الدعم المستمر من

(١) - دليسي اوليري، انتقال علوم يوناني به عالم اسلامي، ترجمه احمد آرام، مركز نشر دانشگاهي، تهران، ١٣٧٤، ص ٢٧٢-٢٤١.

## الحكّام<sup>(١)</sup>.

إنَّ مشكلة الفلسفة في الميدان العلمي والاجتماعي في العالم الإسلامي هي أنها بناء على طبيعتها علم نخبوي، وبخلاف المعارف الدينية ليس لها أيّ امتداد طبيعي في المجتمعات الإسلامية. تبعاً لذلك كان الفلاسفة دوماً بحاجة إلى رعاية أهل السلطة، وحماية الحكّام من أجل بسط أفكارهم.

ومما لا شكّ فيه أنه في مجتمع تملك فيه الفلسفة ارتباطاً إلزامياً مع السلطان لا تستطيع الفلسفة السياسية أيضاً أن تضع عوالم بعيدة عن قدرة السلطان هدفاً لتأملاتها. وقد أوضح أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ماهية علاقته بالسلطان وصادقته معه فقال:

«فإنّي لم أصحب السلطانَ صحبة حامل السلاح ولا متولي أعماله، بل صحبته صحبة متطبب ومنادم يتصرف بين أمرين: أمّا في وقت مرضه فعلاجه وإصلاح أمر بدنه، وأمّا في وقت صحّة بدنه فإنّاسه والمشورة عليه - يعلم الله ذلك منّي - بجميع ما رجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته»<sup>(٢)</sup>.

وواضح أنّ طبيعة هذه المشورة تتعلّق بعالم السلطة، وعلى الرغم من ذلك كانت الفلسفة في مجال الفكر السياسي، ولا سيما في قضيتي «الإمامة» و«شرعية نظام الحكومة» بحاجة إلى وساطة الفقه والشرعية، وحينئذ إذا ورد إلى الوسط شرعية سلوك الدولة كان الفلاسفة يتركون المجلس لمجالسة «الحكّام والفقهاء».

وتبعاً لذلك كان كلامه يُسمع في السياسة المدنية حين تترك السياسة المدنية إلى تدبير الفقهاء، وكان فقط في هذه الحال يكتسب الحديث عن المدينة الفاضلة للفيلسوف معنى المحصّل.

إنّ الفيلسوف المسلم مع فكرة أنّ العقل والشرع لهما منشأ ومقصد واحد حكّم بتلازم الفلسفة والنبوة. كما أن الفلسفة الإسلامية حين حكمت بعجز العقل عن إدراك جزئيات أحكام الحياة حصرت من غير شك إدراكات الفلسفة العملية ولا سيما الحكمة المدنية في «دائرة الكليات»، وتركت أحكام جزئيات الحياة السياسية

(١) - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٦٩ - ١٧٥.

(٢) - أبو بكر محمد بن زكريا رازي، رسائل فلسفيه، تحقيق پول كراوس، بي نا، بيروت، ١٩٣٦، ص ١٠٩ - ١١٠، نقلاً عن: علي أومليل، پيشين، ١٧٦ - ١٧٧.

إلى علم الفقه-الفقه السياسي<sup>(١)</sup>.

وفي الواقع إن النظرة السابقة الحاكمة على النظام العام للفلسفة الإسلامية تُظهر الفلسفة المدنية فاقدة لـ«الشروط الممكنة» اللازمة للورود إلى الحياة السياسية، ولهذا السبب لم يبالِ الفلاسفة بعد الفارابي كثيرًا بالفلسفة المدنية، وركّزوا في الغالب على بسط موضوعات المنطق والحكمة النظرية.

يقول الدكتور رضا داوودي: إذا كان الفلاسفة بعد الفارابي لم يُعنوا بتفصيل (الفلسفة المدنية) فإنَّ مردَّ ذلك إلى أن الفارابي لم يُعنى كثيرًا بالسياسة العملية، أو على الأقل إنَّ غرضه من عرض سياسة الوصول إلى النتائج لم يكن عمليًا، بل إنَّ قصده كان تأسيس الفلسفة، ولأنَّ قصده قد تحقق فإنَّه قلما عُني الفلاسفة المسلمون بالمباحث السياسية، ومع وجود الشريعة لم يكونوا يستشعرون حاجة أيضًا للورود إلى هذا البحث<sup>(٢)</sup>.

هذا التفسير لمكانة الفلسفة المدنية في المجتمع الإسلامي، أدَّى إلى أمرين؛ إمَّا أنَّ الفلاسفة المسلمين لم يبالوا أبدًا بالفلسفة السياسية، أو أنَّهم إذا تحدَّثوا عن «المدينة الفاضلة» لم يكونوا يقصدون تحقيقها واقعيًا.

إنَّ مشروع المدينة الفاضلة قبل أن يتأمل في الموضوع السياسي الواقعي كان يفهم نوعًا من الحلول الفكرية-النفسية للنخب العارفين بالفلسفة. و«السياسة» لدى هؤلاء هي قطعًا من تدبير الحياة الفردية للفيلسوف في مجتمع لم يكن ملتزمًا بالفلسفة، إذ إنَّه وفقًا لتعبير ابن باجة (ت ٥٣٣هـ) بدا الفلاسفة غرباء في ذلك المجتمع، ومن أجل تعويض غربتهم كانوا يخوضون في التأمّلات الفلسفية<sup>(٣)</sup>.

إن كتاب تدبير المتوحّد لابن باجة هو جواب فيلسوف أندلسي عن العجز المتوالي للفلاسفة المسلمين في مواجهة «السياسة العملية»؛ عجزٌ ناجم عن استمرار نظريات انقطعت عن واقع الحياة مدَّةً طويلة. ويسعى كتاب تدبير المتوحّد على نحو ما إلى تقبُّل مأساة هزيمة الفلسفة السياسية عند المواجهة مع الواقع وإلحاقها بحوزة «المثُل»<sup>(٤)</sup>.

(١) - أبو نصر الفارابي، الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨، ص ٥٢-٤٦.

(٢) - رضا داوودي، فارابي، طرح نو، تهران، ١٣٧٤، ص ١٣٥.

(٣) - أبو بكر محمد ابن باجة، تدبير المتوحّد، تحقيق معن زيادة، دار الفكر الإسلامي، بيروت، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.

(٤) - نفسه، مقدمة المحقق، ص ١٧.

إنَّ «متوحّد» ابن باجة هو ذلك الفيلسوف النخبويّ الأوحد، أو الفلاسفة المتعدّدون والمتفرّقون الذين كانوا يعيشون في مُدن غير الفاضلة بعيداً عن الآخرين. إنّه إنسانٌ عالمٌ كان يرى جميع البشر والمحيط حوله على نحو غير طبيعي، وفي الوقت نفسه كان النَّاس العاديون يرونّه أيضًا «غير عادي». وفي تلك الشروط لم يكن أمام الفيلسوف من حلٍّ سوى التأمل الفلسفي من أجل إصلاحه الفردي.

وقد أشار ابن خلدون إلى هذا التفسير لـ «السياسة المدنية»، يقول:

«وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما من ذلك بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وإنما يتكلمون عنها على جهة الفرض والتقدير»<sup>(١)</sup>.

إنَّ ابن خلدون أبعد الفلاسفة المسلمين عن السياسة العمليّة، ودفعهم إلى الانزواء على نحو ما، إذ إنّه في الظاهر أضحى استغناؤهم عن الحكومة سبباً في عدم مبالاتهم بالحكّام والحكومة.

تبعاً لذلك غيرت الفلسفة السياسية لدى الفلاسفة المسلمين في المرحلة الوسطى ماهيتها تجاه نوع من التأمل الأخلاقي والفردي، ومن دون أن تتأمل في سياسة المجتمع تحوّلت إلى ثقافة فلسفية-أخلاقية، إذ كان هدفها تدبير النفس الإنسانية من أجل حفظ عزّة الإنسان وسكنته في المجتمع الغريب.

بعبارة أخرى إنّ الفلسفة السياسية، ومن دون أية علاقة بتحوّلات الحياة السياسية، كانت تبدو بمثابة نظرية فلسفية وغير عمليّة في السياسة، إذ كانت تنتقل شفاهياً بصورة مجرّدة من المواد والواقعيّات السياسية، من المتقدّمين إلى المتأخرين.

تبعاً لذلك كانت الفلسفة السياسية في العالم الإسلامي علماً بلا موضوع، ولم يترك خطاب الفلسفة المدني تأثيراً في الحياة السياسية.

(١) - عبد الرحمن ابن خلدون، المقدّمة، الترجمة الفارسية: پروين گنابادی، ط: الثامنة، منشورات: شركت انتشارات علمی و فرهنگی، طهران، ۱۳۷۵ ش، [۱۹۹۶]، ج ۱، ص ۵۹۰.

إنَّ الفلاسفة المسلمين لم يَظهروا أبدًا في مجال السياسة، وهؤلاء لم يبذلوا أيَّة مساع أو اجتهادات في ميدان السياسة، كما أنهم كانوا بعيدين عن المنافسة والاحتجاج مع الفقهاء في المسائل السياسية وشرعية الحكومات.

وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة من قبيل ابن سينا وابن باجة قد وردوا أيضًا إلى ميدان السياسة العمليَّة، لم توجد أيَّة رابطة بين الفلسفة السياسية والتجربة السياسية لدى هؤلاء كما يستدلُّ علي أوَمليل، وكما تظهر رسالة الطير لابن سينا، وتدبير المتوحد لابن باجة كان الفلاسفة دومًا يركِّزون على محاسن العزلة عن المجتمع والسياسة<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من ذلك فإنَّ النظريات السياسية للفلاسفة كلها ذات بناء سلطوي من حيث كونها انتزاع بناء السلطة في المرحلة الوسطى.

## ٢. الفارابي؛ السلطة في مدينة الفيلسوف

يُعَدُّ الفارابي أكبر فيلسوف في المرحلة الوسطى، إذ إن أفكاره من وجهة نظر «الفلسفة المدنية» هي أول المساعي وأهمها التي تهدف إلى تأسيس نظام من الفكر العقلي في سياسة المرحلة الإسلامية وتدوينه.

ويوجد حول فكر الفارابي، وكذلك الفلسفة السياسية الإسلامية، مؤلفات كثيرة<sup>(٢)</sup>، لكنَّ الذي يحظى بأهمية في بحثنا الحاضر هو تقييم علاقة هذا الفكر ببناء السلطة في المرحلة الوسطى، وبناء على ذلك انعكاس تسلطها ومعالجته في الفكر السياسي للفلاسفة في هذه المرحلة.

كان الفارابي (٢٥٩ - ٣٣٩ هـ)، هو عالم غير سياسي كما أورد المؤرِّخون، بعيدًا عن أزمة البلاط السياسي؛ خيره وشره. وتبعًا لذلك فإنَّ فيلسوفًا كان لأول مرة

(١) - علي أوَمليل، السابق، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(٢) - انظر: داوَّري، السابق، وأيضًا:

سيد جواد طباطبائي، زوال اندیشه سیاسی در ایران، كوير، تهران، ١٣٧٤ [١٩٩٥].

فرناز ناظر زاده كرمانی، اصول و مبادئ فلسفه سیاسی فارابی، انتشارات دانشگاه الزهراء، تهران، ١٣٧٦ [١٩٩٧].

- Ian Richard netton، Al - Farabi and His school (London: Roatlledge، 1992).

- the political Aspects of Islamic philosophy' Edited by; charls E.

- Butterworth) london: cambridge، 1992).

قد تحدث في تاريخ الفلسفة الإسلامية عن المدينة الفاضلة وخصائص المجتمع المدني، كان يهرب هو نفسه من ضوضاء المدينة وفوضى المجتمع، ويلتجئ إلى العزلة للتأمل في البساتين وضفاف الأنهار. فأَيُّ معنى سيكون لِكلامه عن «المدينة الفاضلة» وهو على تلك الحال؟

ببساطة لا يمكن الحكم أنَّ «المدينة الفاضلة» هي على نحو خالص عالم بناه الفيلسوف بمساعدة الخيال كي يلتجئ إليها من الحياة الواقعية. وحقيقة لا يمكن رؤية مدينة الفيلسوف بناءً معلقاً في فضاء الفكر المجرد، وغير مرتبط بالحياة والزمن. إذ أن هذه المدينة على الرغم من كونها مجردة، منتزعة من بناء السلطة وروابطها في المرحلة الوسطى.

إنَّ الفارابي أيضاً كبقية العلماء والأفراد في المرحلة الوسطى يقف «في نهر الزمان»، وتبعاً لذلك حيث هو محصور في الشروط التاريخية يستطيع فقط أن يظهر الشروط الممكنة وعوائقه في هيئة فلسفته<sup>(١)</sup>.

إنَّ فيلسوف المسلمين حين يتساءل عن ماهية «المدينة الفاضلة» هو في الواقع يشير هذه المسألة حيث نحن أنفسنا، وتبعاً لبناء السلطة في المرحلة الوسطى، ما الوضعية التي نملكها ومَن نكون؟

تبعاً لذلك لفلسفة الفارابي والفلسفة الإسلامية كلّها هي فلسفة سياسية وتاريخية من دون توقُّف، فلسفة المرحلة الوسطى سياسة الحال والحاضر في تاريخ الإسلام، وفي الوقت نفسه هي التاريخ الضروري والمفروض للسياسة والسلطة في المجتمع الإسلامي، ولذلك لا تخلو من الوجه الإيديولوجي على الرغم مما لديها من فجوة فاصلة عن التاريخ الإسلامي.

في هذه السطور لا مجال لدينا لعرض جميع الأبعاد الإيديولوجية والسلطوية لفلسفة الفارابي وبحثها، ونكتفي هنا بملاحظات لا غنى عنها لكلِّ قارئ لمؤلفات الفارابي عن الإحاطة بالمدلول السلطوي لفلسفة الإسلامية في المرحلة الوسطى، لكن من حيث إنَّ السياسة المدنيّة في فكر المعلّم الثاني جزء من النظام العام لفلسفته، يوجب كل نوع من الإشارة حول «المدينة الفاضلة» أن يسري أيضاً على

(١) - ناظرزاده كرمانى، پيشين، ص ١٠٥. به نقل از: ارنست كاسيرر، ((فلسفه و سياست))، مجله سياست خارجى، ترجمه مهدي واجد سميعي، شماره ٣، مهر و آذر ١٣٦٥، ص ٤٢٥-٤٢٦.



أركان فلسفة الفارابي جميعها؛ فالفارابي يعرض السياسة المدنية في أفق فلسفة الوجود. ومع الأخذ بالحسبان فهمه للمراتب الهرمية للموجودات وكيفية صدورها وارتباطها مع السبب الأول، فإنه يتناول استنتاج الوجود المدني للإنسان والمرتبة الوجودية لمدينته<sup>(١)</sup>.

إنَّ المعلم الثاني بناء على ذلك يورد الملاحظات الآتية في الفلسفة السياسية:

١. مزج الإلهيات والسياسة في منظومة فلسفية واحدة بالالتكاء إلى الوحدة ومنهج الاستدلال يعمم نتائج أحدهما على الآخر. يقول الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة:

«فإنَّ السبب الأوَّل نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها»<sup>(٢)</sup>.

كما أنَّه في الخلق حدثت جميع الموجودات عن الوجود الأول، وانتظمت عبر ذلك، فوجود المدينة كان مرتبطاً أيضاً بوجود الرئيس الأول، وانتظامها مدين له، وللمدينة نظام مطابق لنظام العالم؛ «فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض، ومؤلفة بعضها مع بعض، ومرتبطة بتقديم بعض وتأخير بعض، وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبدئ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والأسطقسات، وارتباطها وائتلافها شبيه بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها، ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات»<sup>(٣)</sup>.

٢. ومع الأخذ بالحسبان اندماج الإلهيات والسياسة، وحيث إن ترتيب المدينة يشبه ترتيب العالم، ورئيسها يشبه الله، وأجزاؤها يجب أن تحذو حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب، يخطو الفارابي خطوة مهمة أخرى، فهو أولاً يلحظ نوعاً من سلسلة المراتب الهرمية في الموجودات الطبيعية، ومن ثمَّ يعمم أيضاً هذا النظام من سلسلة المراتب المفروض في عالم الإلهيات والطبيعة على عالم

(١) - سيد جواد طباطبائي، زوال اندیشه سیاسی در ایران، السابق، ص ١٢٢.

(٢) - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، تحقيق علي أبو ملحم، دار الهلال، بيروت، ١٩٩٥، ص ١١٧.

- اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه سيد جعفر شهیدی، طهوری، تهران، ١٣٦١، [١٩٨٢]، ص ٢٦٢.

(٣) - أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ص ٨٤.

الإنسان والسياسة. ففي الباب الثامن من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، وتحت عنوان «القول في مراتب الموجودات» يقول الفارابي:

«الموجودات كثيرة، وهي مع كثرتها متفاضلة. وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود)، كان كاملاً أو ناقصاً. وجوهره أيضاً جوهر، إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه. فيبتدئ من أكملها وجوداً ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلاً، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً، فتقطع الموجودات من الوجود»<sup>(١)</sup>.

ومن ثمَّ يشير الفارابي إلى نظام الكائنات الطبيعية وما «تحت القمر»، يقول:

«وترتيب هذه الموجودات هو أن تقدم أولاً أحسّها، ثم الأفضل فالأفضل، إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه. فأحسّها المادة الأولى المشتركة؛ والأفضل منها الأسطقسات ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه»<sup>(٢)</sup>.

إن الفارابي متابعٌ لتحليل السابق حول مراتب الموجودات وفلسفة الوجود يؤكّد الشبه والوحدة في بناء العالم والنفس الإنسانية من طرف أول، وسلسلة رتب أجزاء المدينة من طرف آخر، ويعدّ هذه الرتب الثلاث للوجود ذات أحكام واحدة. ووفقاً له، فمثلما أنّ مركز التحليل في إيضاح بناء العام هو مبدأ الموجودات والسبب الأوّل، كذلك مركز تحليل وجود الإنسان وقلب تحليل المدينة ومركزها هو رأس هرم الحياة السياسية، أي الرئيس الأول للمدينة<sup>(٣)</sup>.

وفي المعرفة الإنسانية لدى المعلّم الثاني فإن «القلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر، ويليهِ الدماغ، فإنه أيضاً عضو ما رئيس، ورئاسته ليست رئاسة أولية، لكن رئاسة ثانية، وذلك لأنه يرأس بالقلب، ويرأس سائر الأعضاء؛ فإنه يخدم القلب في نفسه، وتخدمه سائر الأعضاء»<sup>(٤)</sup>.

(١) - الفارابي، آراء، السابق، ص ٤٨. ترجمه فارسی، ص ١١٩-١٢٠. طباطبائی، السابق، ص ١٢٢.

(٢) - الفارابي، السابق، ص ٥٩، ترجمه فارسی، ص ١٣٨.

(٣) - طباطبائی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ١٢٢.

(٤) - الفارابي، آراء، ص ٨٧. ترجمه فارسی، ص ١٩٤-١٩٥.

كما أنَّ الفارابي في الباب السابع والعشرين الذي عنوانه "القول في العضو الرئيس" يقارن بين القلب ورئيس المدينة، والسبب الأول (أي الله) في سلسلة مراتب الموجودات، يقول:

«وكما أنَّ العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله؛ ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورئاستها دون رئاسة الأول، وهي تحت رئاسة الأول ترأس وترأس؛ كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله. ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين.

وكما أنَّ القلب يتكوَّن أولاً، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها، فإذا اختلَّ منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها؛ وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله.

وكما أنَّ الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم من الأفعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف، وما هو دونها من الأعضاء يقوم بالأفعال بما هو دون ذلك في الشرف، إلى أن ينتهي إلى الأعضاء التي يقوم بها من الأفعال أخسها؛ كذلك الأجزاء التي تقرب في الرئاسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإرادية بما هو أشرف، ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف، إلى أن ينتهي إلى الأجزاء التي تقوم من الأفعال بأخسها.

وخسَّة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها، فإن كانت تلك الأفعال عظيمة الغناء، مثل فعل المثانة وفعل الأمعاء السفلى في البدن؛ وربما كانت لقلَّة غنائها؛ وربما كانت لأجل أنها كانت سهلة جداً؛ كذلك (الحال) في المدينة. وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع، فإن لها رئيساً حاله من سائر الأجزاء هذه الحال. وتلك أيضاً حال الموجودات. فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها. فإن البريئة من المادة تقرب من الأول، ودونها الأجسام السماوية، ودون السماوية الأجسام الهولانية.

وكل هذه تحتذي حذو السبب الأول وتؤممه وتقتفيه؛ ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته. إلا أنها إنما تقتفي الغرض بمراتب، وذلك أن الأخس يقتفي غرض ما هو فوقه قليلاً، وذلك يقتفي غرض ما هو فوقه، وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه، إلى أن تنتهي إلى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً. فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الأول. فالتى أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر، فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده، فعادت وصارت في المراتب العالية. وأما التي لم تعط من أول الأمر كل ما به وجودها، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي تتوقع نيله، وتقتفي في ذلك ما هو غرض الأول. وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة: فإن أجزاءها كلها ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب»<sup>(١)</sup>.

إنَّ أهم نتيجة يخلص إليها الفارابي من هذه المقدمات، وفي حوزة الفلسفة المدنية هو تقسيم أعضاء المدينة إلى أجزاء غير متساوية، وفرض «نظام سلسلة مراتب وعمود» على أجزاء المدينة، إذ إنَّ قوام كل واحد من تلك الأجزاء ودوامه هو بالرئيس الأول، ففي نظام المراتب هذه:

«كل جزء من أجزاء المدينة فيه رئيس لا رئيس فوقه من أهل تلك الطائفة، وفيه مرؤوس ليست له رئاسة على إنسان أصلاً، وفيه من هو رئيس لمن دونه ومرؤوس لمن فوقه»<sup>(٢)</sup>.

يقدم الفارابي تبعاً لذلك رئيس المدينة على المدينة، ومع الاستناد إلى المقدمات التي يمتلكها فإنَّ فكره السياسي مضطّرٌّ إلى التوقف في رأس الهرم الاجتماعي السياسي، وهو تبعاً لذلك إذ يرى القدرات الإنسانية أو فطرة هؤلاء متنوعة ومتفاوتة يرى العلاقة بين البشر علاقة تراتبية بين الناقص والكامل، وليس العلاقة بين الأفراد الأحرار والمتساوين، ولا جَرَمَ في أنَّه يسوِّغ الرئاسة القهرية لبعض الأفراد على الآخرين.

وفي هذا الصدد فما يبقى للفارابي، أو الذي يحكم منظومته الفلسفية، ليس تحليل ماهية المدينة بل إيضاح جزئيات أوصاف الرئاسة وخصائص أنواع الرؤساء الشرعيين، حيث إنَّ «الحكمة والعلم» أهم هذه الأوصاف.

(١) - نفسه، ص ١١٦-١١٨. وفي الترجمة الفارسية لكتاب الفارابي: ص ٢٦٠-٢٦٢.  
(٢) - الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، بلاتا، ص ٦٧.

ومع الأخذ بالحسبان هذا الفهم بيّن «رضا داوړي» تمامًا أن «الفارابي قد اكتفى ببيان آراء أهل المدينة ومقام الرئيس الفيلسوف»<sup>(١)</sup>.

٣. إن إبراز أهمية العلم في المعرفة السياسية والإصرار على سلطة الرئيس الأول في اجتياز العالم الحسي، وتلقي الوحي عن طريق سلسلة مراتب العقول عن العالم الإلهي، يضيف سلطةً واسعة لرئيس المدينة الفاضلة.

إن الفارابي بتشبيهه النظام السياسي بنظام الوجود، وارتقاء الإنسان الحاكم إلى ملكوت الله، إنما يعرض نظريةً للعقل، إذ إنها تؤدي دورًا أساسيًا في تشكل نظام السلطة في الحياة السياسية. إذ أن نظرية العقل لدى الفارابي بُنيت على أساس مفهوم ارتباط العقل الإنساني مع العقل المفارق للمادة بواسطة العقل الفعّال. وإن عمل العقل الفعّال، باستثناء إعطاء المعرفة وإيصال العقل بالقوة إلى العقل المستفاد، هو إعطاء مبدأ وقوة، فالإنسان يتصف بصفات الله، ويهيئه للرئاسة في المدينة<sup>(٢)</sup>.

هذه النظرية مع إثارة سؤال أساسي هو: هل الإنسان عالم أم جاهل؟ أقامت النظام السياسي على أساس تفاضل علم البشر وجهلهم، ومع منح الرئاسة إلى العلماء فإن إطاعة الآخرين لهم كان يُعد أمرًا إلزاميًا، وتبعًا لذلك يضع المدينة الفاضلة في مواجهة مع «مضاداتها».

في فكر الفارابي، وبسبب أن العلم والجهل، أو المعرفة وعدم المعرفة، لها درجات، فإن جميع الحياة السياسية وفي جميع المُدن، سواء أكانت المدينة الفاضلة أو مضاداتها لها نظام تراتبي وغير متساو؛ فعدم العدالة في المجتمعات هو أصل أساسي ومشروع، وقد أقام الفارابي تلك الحالة من عدم المساواة على أساس درجات من المعرفة والجهل، وتمايز استعداد البشر وفطرتهم في اكتساب تلك الدرجات، يقول:

«وليس كل إنسان يفطر معدًا لقبول المعقولات الأول، لأن أشخاص الإنسان تحدث بالطبع على قوى متفاضلة وعلى توطئات متفاوتة، فيكون منهم من لا يقبل بالطبع شيئًا من المعقولات الأول؛ ومنهم من يقبلها على غير جهتها مثل المجانين، ومنهم من يقبلها على جهتها، فهؤلاء هم الذين فطرتهم الإنسانية سليمة، وهؤلاء

(١) - رضا داوړي، فلسفه مدنی فارابی، شوراى عالی فرهنگ، تهران، ۱۳۵۶، صص ۱۱۰-۱۱۱.

(٢) - ناظرزاده کرمانی، السابق، ص ۱۸۰.

خاصة دون أولئك يمكن أن ينالوا السعادة.

والناس الذين فطرتهم سليمة لهم فطرة مشتركة، أعدوا بها لقبول معقولات هي مشتركة لجميعهم، يسعون بها نحو أمور وأفعال مشتركة لهم. ثم من بعد ذلك يتفاوتون ويختلفون فتصير لهم فطر تخص كل واحد وكل طائفة، فيكون فيهم من هو معد لقبول معقولات ما آخر، ليست مشتركة بل خاصة يسعى بها نحو جنس ما، وآخر معد لقبول معقولات آخر تصلح أن تستعمل في جنس ما آخر، من غير أن يشارك الواحد منها صاحبه في شيء مما هو به مخصوص، ويكون الواحد معداً لقبول معقولات كثيرة تصلح لجميع ما في ذلك الجنس. وكذلك قد يختلفون أيضاً ويتفاضلون في القوى التي يستنبطون بها الأمور التي أن يعسر جداً تغييرهم عما فطروا عليه، بل عسى أن لا يمكن في كثير منهم، وذلك بأن يعرض لهم من أول مولدهم مرض وزمانة طبيعية في أذهانهم»<sup>(١)</sup>.

ويضيف الفارابي أنه كما يتفاوت طبع البشر على أساس أنواع الصناعات والعلوم ومراتبها، فإنه توجد في داخل كل جنس وفرع من الصناعات والعلوم أيضاً سلسلة من المراتب كهذه. تبعاً لذلك فإن الشخص القادر على استنباط جنس خاص من العلوم والصناعات، له الرئاسة على الشخص الذي يفتقد تلك القدرة، كما أن الأشخاص الذين لديهم تعاليم وتجارب أكثر من الآخرين في داخل ذلك الجنس، سيكون رؤساء عليهم.

ولأنَّ الهدف من وجود الإنسان هو الوصول إلى السعادة، ولأنَّ فطرة البشر ليست بنفسها تدرك السعادة، وتحصل أدوات العمل بها، فلا شكَّ في أنَّ البشر إلى حدٍّ ما بحاجة إلى معلّم ومرشد في الحياة السياسية.

يبين المعلّم الثاني أن أكثر البشر كانوا بحاجة إلى تعليم وإرشاد، وبناءً على ذلك فقد كانوا بحاجة إلى الرئاسة على نحو ما، وذلك لأنَّ البشر تبعاً للقدرة على كسب المعرفة، والقدرة على تطبيقها في المجتمع، ينقسمون إلى أقسام متعددة، وأكثرية الناس فقط يستطيعون العمل عبر تقليد علم الآخرين. هؤلاء، ومن دون أن يكون لهم نصيب من الرئاسة، مطيعون دائماً وفي الحالات كلها.

(١) - الفارابي، السياسة المدنية، ٧٤-٧٦.

وإنَّ جمعًا آخر في الوقت الذي هم فيه مقلِّدون لمعلم ومرشد، قادرون على تطبيق تعاليم المرشد ومشرِّفهم العالم، بل إنَّهم يجبرون الآخرين أيضًا على تطبيقها. وفقًا للفارابي إنَّ هذا النوع من البشر لهم نصيب من الرئاسة، وكما أنَّهم مرؤوسون للرئيس الأول فإنَّهم أيضًا رؤساء الآخرين. وتبعًا لذلك يسمِّيهم الفارابي الرئيس الثاني<sup>(١)</sup>.

وعن العلم ومكانة الرئيس الأول يقول الفارابي:

«الرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلاً أن يرأسه إنسان، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل، ولا تكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده، وتكون له قدرة على جودة إدراك شيء شيء مما ينبغي أن يعمل من الجزئيات، وقوة على جودة الإرشاد لكل من سواه إلى ما يُعلِّمه، وقدرة على استعمال كل من سبيله أن يعمل شيئاً ما في ذلك العمل الذي هو معدُّ نحوه، وقدرة على تقدير الأعمال وتحديدتها وتسديدها نحو السعادة، وإنما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة الفائقة التي اتصلت نفسه بالعقل الفعَّال، وإنما يبلغ ذلك بأن يحصل له أولاً العقل المنفعل، ثم أن يحصل له بعد ذلك العقل الذي يسمى المستفاد، فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال على ما ذكر في كتاب النفس. وهذا الإنسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء، وهو الذي ينبغي أن يقال فيه إنه يوحى إليه...»<sup>(٢)</sup>.

إنَّ الفارابي، علاوة على التحليل السابق، إذ عدَّ الإنسان العالم والمرشد الرئيس الأول للمجتمع السياسي، ومع تقدُّمه على بقية رئاسات المجتمع الإنساني، يعدُّ هذه المدينة أو الأمة فقط «فاضلة».

إنَّ الاستدلال الآخر أيضًا قد عرضه على «رئاسة المعرفة» في الحياة السياسية أن المعلم الثاني، وتقليدًا لأفلاطون، حيث يشبِّه رئيس المدينة بالطبيب الحاذق، فيقوم بمعالجة الأبدان على أساس معرفته، فإنَّه في الواقع يبيِّن السمة السلطوية لمدينة الفيلسوف، إذ ترك مهمَّة تشخيص مصلحة المدينة إلى الحاكم العالم، ومن دون أن يكون ثمة حاجة إلى نظر المواطنين، فإنَّ الناس من المهد إلى اللحد، يقفون تحت

(١) - نفسه، ص ٧٧-٧٨.

(٢) - نفسه، ص ٧٩.



الإشراف الدائم وأحادي الجانب لرئيس المدينة.  
وفقاً للفارابي إنَّ:

«المعالج للأبدان هو الطبيب، والمعالج للأنفس هو الإنسان المدني أو يُسمَّى أيضًا الملك، غير أن الطبيب ليس قصده بعلاجه للأبدان أن يجعل هيئاتها هيئات تفعل بها النفس خيرات أو سيئات بل إنما يقصد أن يجعل هيئاتها هيئات تكون بها أفعال النفس الكائنة بالبدن وأجزائه أكمل، كانت تلك الأفعال سيئات أو حسنات. وأن الطبيب الذي يعالج البدن إنما يعالجه ليجوّد بطش الإنسان به، سواء استعمل ذلك البطش الجيد في الحسنات أو في السيئات.

والذي يعالج العين إنما قصده أن يجوّد بها الأبصار، سواء استعمل ذلك فيما ينبغي ويحسن أو فيما لا ينبغي ويقبح. فذلك ليس للطبيب بما هو طبيب أن ينظر في صحة البدن وفي مرضه على هذا الوجه للمدني وللملك، فإن المدني بالصناعة المدنية والملك بصناعة الملك، يقدر أين ينبغي أن يستعمل وفيمن ينبغي أن يستعمل وفيمن لا يستعمل، وأي صنف من الصحة ينبغي أن يفيد الأبدان، وأي صنف منها ينبغي ألا يفيدها»<sup>(١)</sup>.

«كما أنَّ الطبيب الذي يعالج الأبدان يحتاج إلى أن يعرف البدن بأسره، وأجزاء البدن، وما يعرض لجملة البدن، ولكل واحد من أجزائه من الأمراض، ومما يعرض، ومن كم شيء، وما الوجه في إزالتها، وما الهيئات التي إذا حصلت في البدن وفي أجزائه كانت الأفعال الكائنة في البدن كاملة تامة.

كذلك المدني والملك الذي يعالج الأنفس يحتاج إلى أن يعرف النفس بأسرها وأجزائها، وما يعرض لها ولكل واحد من أجزائها من النقائص والرذائل، ومما يعرض، ومن كم شيء، وما الهيئات النفسانية التي يفعل بها الإنسان الخيرات وكم هي، وكيف الوجه في إزالة الرذائل عن أهل المدن، والحيلة في تمكينها في نفوس المدنيين ووجه التدبير في حفظها عليهم حتى لا تزول. وإنما ينبغي أن يعرف من أمر البدن مقدار ما يحتاج إليه في صناعته، كما أن الطبيب إنما يحتاج أن يعرف من أمر البدن مقدار ما يحتاج إليه في صناعته، والنجار من أمر الخشب، والحدّاد من أمر

(١) - الفارابي، فصول منتزعة، السابق، ص ٢٤ - ٢٥.

الحديد مقدار ما يحتاج إليه في صناعته فقط»<sup>(١)</sup>.

وعلى أية حال إنَّ تمثيل الطبيب ورئيس المدينة للفكر السياسي للفارابي يحمل أهمية كبيرة؛ فأولاً: هو الشخص الوحيد القادر على إصدار حكم قاطع وكلام جدِّي حول سلامة كلِّ واحد من أجزاء المجتمع ومرضه. وثانياً: هو الشخص الوحيد الذي يستطيع استنباط معيار «المتوسط والمعتدل» في أخلاق أهل المدينة وأفعالها. ومع الأخذ بالحسبان الشروط والطبائع فقد أجاز أوامر خاصة. وثالثاً: كما أن الطبيب يعلم مريضه تعاليم حفظ سلامة البدن، فإنَّ رئيس المدينة يحمل وظيفة أيضاً تتمثل في تعليم أهل المدينة وإرشادهم. ومن وظائفه المهمة إعطاء ضابطة تشخيص الخير والشر وتمييزه، إلى أجزاء المدينة عبر التعليم<sup>(٢)</sup>. وبعمامة إن مصير المجتمع يرتبط على نحوٍ مصيري بسمات رئيس المدينة وخصائصه، ولا سيما معرفته، وهو الذي يشخص «مصلحة المدينة».

### ٣- سياسة الفيلسوف في المجتمع الإسلامي

كما مرَّ معنا إنَّ مركزية تفسير الشأن السياسي لدى الفارابي يقع في رأس هرم السلطة، وهذه المسألة تبعاً لمقدماته وأسس فلسفته، توجب ضرورات خاصة بالفكر السياسي للفارابي.

إنَّ هدف الفارابي هو بحث فلسفة الأزمة التي خلَّفت هزَّة في أركان مؤسسة الخلافة - في المرحلة الوسطى - وضِيعت الهوية السياسية للمسلمين.

أمَّا الفارابي واستناداً إلى ما كان لديه من مقدمات، لم يستطع أبداً أن يقود بناء السلطة السياسية ومنطقها السلطوي إلى ميدان النقد والإشكاليات، بل إنه مع حفظ ذلك البناء والاستناد إليه، والذي كان قائماً على أساس «نظام السلطنة»، عرض مشروعا فلسفياً لحكومة العلماء، وهو في إجابة عن سؤال قديم هو: أي شخص ينبغي له أن يحكم؟ أجاب: إذا كانت السلطة خيراً، وإذا كان منشأ الفساد في الحكومة والمدينة هو الأشخاص الجاهلون، فإنَّ طريق حلِّها هو أن يكون الشخص الحكيم والعالم في رأس الدولة:

(١) - نفسه، ص ٤٢-٤٣.

(٢) - نفسه، فصل ٢٧، ص ٤٤. ناظرزاده كرماني، السابق، ص ٢٢٦-٢٢٧.

«ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أيّ انسان اتفق، لأنّ الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدّاً لها، والثاني بالهيئة والملكمة الإرادية. والرئاسة تحصل لمن فطر بالطبع معدّاً لها. فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها في المدينة، وأكثر الفطر هي فطر الخدمة. وفي الصنائع صنائع يرأس بها ويخدم بها صنائع أخرى، وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يرأس بها أصلاً. فكَذلك ليس يمكن أن تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أية صناعة ما اتفقت، ولا أية ملكة ما اتفقت»<sup>(١)</sup>.

وضع الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة اثنتي عشرة سمة للرئيس الأول، وهو طبقاً لأسسه يعد العقل والوحي، والفلسفة والنبوة، طريقين مطمئنين من أجل الاتصال بالفيض الإلهي عبر العقل الفعّال. وتبعاً للشريعة أو الحكمة يعدّ رئيس المدينة فيلسوفاً أو نبياً، يقول:

«وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله عز وجل، يوحى إليه بتوسّط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى، إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسّط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفاً ومتعلّفاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن (عن) الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة. وتكون نفسه كاملة متّحدة بالعقل الفعّال على الوجه الذي قلنا. وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس»<sup>(٢)</sup>.

وقد أشرنا إلى أن رئيس المدينة في فكر المعلّم الثاني كان مُقدّماً على المدينة، وأن وجود المدينة واستمرارها قائم عليه؛ «متى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم

(١) - الفارابي، آراء، السابق، ص ١١٨-١١٩، ترجمه فارسي، ص ٢٦٤-٢٦٥.

(٢) - نفسه، ص ١٢١. ترجمه فارسي، ص ٢٦٩-٢٧٠.

يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك»<sup>(١)</sup>. لكن من ناحية أخرى فالفارابي مع رفعه الفيلسوف وإلحاقه بمقام النبي، على الرغم من أنه من الناحية العقلية يطرح إمكانية استمرار النبوة الفلسفية، لكن مع الأخذ بالحسبان مسألة «ختم» النبوة والشرعية الإسلامية، فإنه يقود المدينة الفاضلة نحو مأزق الاستحالة والأفق المستحيل، وذلك لأنه مع إغلاق دائرة النبوة في الفكر الإسلامي، وكذلك ملاحظة أن تحقق فيلسوف في مستوى شأن النبي هو تعليق بشيء محال، ما يجعل الفارابي مضطراً إلى أن يسحب يده من النظام السياسي الذي ينشده في هذا العالم، ويتجه نحو عالم المجردات العقلية.

وخلافاً لأفلاطون إن مأزق عدم تحقق المدينة الفاضلة ليس آخر كلام للفارابي في السياسية، فهو بوصفه حكيمًا سخر فكره كله في طريق نفي التسلط، جمع الفلسفة اليونانية مع الإمامة الشيعية، وأسس سياسة، ودونها حيث إن بناءها الداخلي - كما يرى الطباطبائي - ينسجم مع البناء والمنطق الداخلي للتشيع<sup>(٢)</sup>.

والواقع أن الفارابي في شروط يعد فيها الرئيس الأول للمدينة الفاضلة أفقاً لا يمكن بلوغه، ليس مضطراً إلى قبول التسلط في كل عمل سياسي خلافاً لأفلاطون. وهو بعرض مستويات من رؤساء الفاضلة، إذ إن كل واحد يمتلك إلى حد ما سهماً من الحكمة والفضيلة، يفتح طريقاً ينتهي في خاتمة المطاف في إطار الفكر الشيعي بإمكانية العمل بالفضيلة، ونيل السعادة في الحياة السياسية.

إن الفارابي، مع الأخذ بالحسبان تلازم العقل والشرع من جهة أولى، وكذلك الوحدة أو تعدد الحكام من جهة ثانية، يقسم رؤساء المدينة الفاضلة إلى أربعة أصناف هي:

الرئيس الأول، والرؤساء الأفاضل، ورئيس السنة، ورؤساء السنة؛ وفي ذلك يقول الفارابي: «رؤساء هذه المدينة ومدبروها يكونون على أربعة أصناف: أحدهم الملك في الحقيقة وهو الرئيس الأول، وهو الذي تجتمع فيه ست شرائط: الحكمة والتعقل التام وجودة الإقناع، وجودة التخيل والقدرة على الجهاد ببدنه، وألا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية. فمن اجتمعت فيه هذه كلها فهو الدستور والمقتدى به في سيره وأفعاله، والمقبول أقاويله ووصاياه، وهذا إليه أن

(١) - نفسه، ص ١٢٦، ترجمه فارسي، ص ٢٧٧.

(٢) - سيد جواد طباطبائي، زوال اندیشه سیاسی در ایران، السابق، ص ١٤٠.

يدبر بما رأى وكيف شاء.

والثاني ألا يوجد إنسان اجتمعت فيه هذه كلها، ولكن توجد متفرقة في جماعة بأن يكون أحدهم يعطي الغاية، والثاني يعطي مما تؤدي إليه الغاية، والثالث تكون له جودة الإقناع وجودة التخيل، وآخر يكون له القدرة على الجهاد، فتكون هذه الجماعة بأجمعها تقوم مقام الملك، ويسمون الرؤساء الأخيار وذوي الفضل، ورئاستهم تسمى رئاسة الأفاضل. والثالث أن لا يوجد هؤلاء أيضًا فيكون رئيس المدينة حينئذ هو الذي اجتمع فيه إن كان عارفًا بالشرائع والسنن المتقدمة التي أتى بها الأولون من الأئمة ودبروا بها المدن. ثم أن يكون له قدرة جودة تميز الأمكنة والأحوال التي ينبغي أن تستعمل فيها تلك السنن على حسب مقصود الأولين بها، ثم أن يكون له قدرة على استنباط ما ليس يوجد مصرحًا به في المحفوظة والمكتوبة من السنن القديمة، محتذيًا بما يستنبط منها حذو ما تقدّم عن السنن. ثم أن تكون له جودة رأي وتعقل في الحوادث الواردة شيئًا شئًا، مما يسهل أن تكون في السير المتقدمة مما يحفظ به عمارة المدينة، وأن يكون له جودة إقناع وتخيل ويكون له مع ذلك قدرة على الجهاد. فهذا يسمى ملك السنّة ورئاسته تسمى ملكًا سنّيًا. والرابع ألا يوجد إنسان واحد تجتمع فيه هذه كلّها، ولكن تكون هذه متفرقة في جماعة فيكونون بأجمعهم يقومون مقام ملك السنّة، وهؤلاء الجماعة يسمّون رؤساء السنّة<sup>(١)</sup>، وقد تكرر هذا التقسيم لدى نصير الطوسي في كتابه الأخلاق الناصرية<sup>(٢)</sup>.

وعلى الرغم من أن الفارابي في كتاب فصول منتزعة، وكذلك خواجه الطوسي، قد قدّم أنواع رئاسة الحكمة على رئاسة السنّة، رجّحًا تبعًا لذلك الفلسفة على السنّة، لكن الفارابي في كتاب الملة قد حكم بصراحة على وحدتهما والمساواة في قيمتهما. وهو بعامة يعدّ الفلسفة جزءًا ضروريًا في رئاسة المدينة، وفي حال عدم وجود إمكانية لرئاسة فيلسوف واحد فإنّه يتطلّع إلى نوع من القيادة الجماعية إذ تكون الفلسفة حاضرة فيها.

لكن الفارابي حين يتناول المجتمع الإسلامي، وتبعًا لذلك حيث كان يفكر بجمع الدين والفلسفة والمطابقة بينهما، يعدّ نبيّ الإسلام الرئيس الأول للمدينة الفاضلة

(١) - الفارابي، فصول منتزعة، السابق، ص ٦٦ - ٦٧.

(٢) - خواجه نصير طوسي، اخلاق ناصري، تصحيح مجتبى مينيوي وعليرضا حيدري، خوارزمي، تهران، ١٣٦٩ ش، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

في الحضارة الإسلامية، والذي يعادل الرئيس الفيلسوف في المدن غير الدينية.

إنَّ الفارابي مع تطبيق بناء ولوازم «مدينة الفيلسوف» ونقلها إلى «أمة النبي» يضيف عناصر جديدة إلى الفلسفة السياسية اليونانية، إذ إنَّ هذه الإلزامات المنطقية لهذه الزيادات في الوقت نفسه تحذف شرط الحكمة عن رئاسة المدينة/ الأمة الإسلامية، وتهمّش الفلسفة الإسلامية كلياً.

يتناول الفارابي في كتاب الملة التقييم الفلسفي للحياة السياسية في المجتمع الإسلامي، ويقسم الرئاسة الفاضلة إلى ضربين: الأول هو الرئاسة الأولى، والثاني هو الرئاسة التابعة للأولى، إذ إنه مع وضع المقررات والسنن الجديدة، نقل الأمة من السَّير والتقاليد الجاهلية إلى السنن والسَّير الفاضلة.

وأما القائم بالرئاسة التابعة فيسمَّى «رئيس السنَّة وملك السنَّة» ورئاسته هي الرئاسة السَّنيَّة، والمهنة الملكيَّة الفاضلة الأولى تلتئم بمعرفة جميع الأفعال التي بها يتأتَّى تمكين السير والملكات الفاضلة في المدن والأمم، وحفظها عليهم، وحياطتها وإحرازها عن أن يداخلها شيء من السير الجاهلية، فإن تلك كلّها أمراض تعرض للمدن الفاضلة»<sup>(١)</sup>.

إنَّ رئيس السنَّة الذي ينبغي له الإحاطة بجميع تصريحات واضع الشريعة وأحكامه وقوانينه، من أجل استنباط أحكام الحياة «يضطرُّ حينئذ إلى صناعة الفقه»<sup>(٢)</sup>. وتبعاً لذلك إنَّ الفقه أيضاً كالفلسفة، له قسمان؛ نظريّ وعملي، وتبعاً لوحدة حقيقة الفلسفة والدين إنَّ ماهية أحكام الفقيه والفيلسوف هي واحدة، وإن مكانة الفقهاء في المجتمع الإسلامي ستكون شبيهة للفيلسوف المفكر ببقية المجتمعات.

وفي نهاية المطاف يخلص الفارابي إلى نتيجة مفادها أن الفقيه كونه تبعاً للشريعة الخاصة (الشريعة الإسلامية) إذ تكون مبادئ استنباطه ومقدماته نوعاً «نقلية»، ويأخذ آراءه من مصدر «الملة» والشريعة، لن يكون في رئاسة المجتمع الإسلامي بحاجة إلى الفلسفة، «وأما التابعة لها، التي رئاستها سنيَّة، فليست تحتاج إلى الفلسفة بالطبع»<sup>(٣)</sup>.

(١) - الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص ٥٦.

(٢) - الفارابي، الملة، ص ٦٠.

(٣) - ابن سينا، السياسة، ص ٢.

تبعاً لذلك فإنَّ الفارابي الذي يُعدُّ أولَ فيلسوف كبير في العالم الإسلامي، ومؤسس الفلسفة السياسية في العالم الإسلامي، مع ترك رئاسة الأمة الإسلامية وتدبير حياة المؤمنين السياسية إلى الفقيه وأصحاب الشريعة، يترك تمامًا عالم السياسة المتلاطم.

إن فيلسوف المسلمين الذي ترك مسؤولية الحياة السياسية كُلِّها بما فيها من إلزامات وعقبات إلى الفقهاء الشرعيين، ليس لديه أسباب كثيرة لاستمرار التأمّلات الفلسفية في سياسة المدن، ولهذا فإنَّ الفلسفة الإسلامية بعد مؤسسها، أُسِّست في ميادين غير سياسة المدن، ولا سيما في الأخلاق الفرديّة والإلهيات والفلسفة الأولى، وهذا التحوُّل ستناوله في الفقرة الآتية في فكر ابن سينا.

#### ٤. ابن سينا؛ السياسة والنبوة

مع ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ)، والارتباط الذي تمَّ في فكره بين النبوة والسياسة، فإنَّ فلسفة مشرق الحضارة الإسلامية بعامة سارت في اتجاه توقف البحث الفلسفي حول سياسته، وكما مرَّ إنَّ الفلسفة الإسلامية مع الأخذ بالحسبان تلازم العقل والشرع، ونزول الشريعة الإسلامية، لم تكن ترى ضرورةً للبحث الفلسفي في النظام الإسلامي، بل إن المسألة الأصلية تتجلى في الاستعانة بالفلسفة في فهم الشريعة وتفسيرها.

إن ابن سينا، مع الاستناد إلى تراث الفارابي الذي كان ينظر إلى السياسة من وجهة نظر النبوة والشرعية، كان في الواقع لا يرى حاجة كبيرة إلى بسط الفلسفة السياسية.

تبعاً لذلك إن البحث الفلسفي القصير لابن سينا في المقالة العاشرة من إلهيات الشفاء، نهاية إلهيات النجاة، وكذلك رسالة السياسة القصيرة، لكن المهمة، يُظهر تقليدًا للمعرفة الإنسانية والنظام السياسي، إذ إنه على نحو عام انعكاس لبناء سلطة العصر.

إن الشيخ الرئيس في رسالة السياسة يعدُّ الاختلاف والتفاضل في العقول والمراتب الاجتماعية للبشر أمرًا طبيعيًا وسببًا لبقاء الجنس البشري، يقول:

«ثُمَّ مَنْ (الله) عليهم بفضل رأفته منا مستأنفًا بأن جعلهم في عُقُولهم وآرائهم متفاضلين، كما جعلهم في أُملاكهم ومنازلهم ورتبهم متفاوتين، لما في استواء أحوالهم وتقارب أقدارهم من الفساد الدَّاعي إلى فنائهم لما يلقي بينهم من التنافس



والتحاسد، ويشير من التباغي والتظالم، فقد علم ذوو العقول أن الناس لو كانوا جميعاً ملوكاً لتفانوا عن آخرهم، ولو كانوا كلهم سوقة لهلكوا عياناً بأسرهم، كما أنهم لو استووا في الغنى لما مهن أحد لأحد ولا رقد حميم حميماً، ولو استووا في الفقر لماتوا ضراً وهلكوا بؤساً، فلمّا كان التحاسد من أطباعهم والتباهي من سوسهم، وفي أصل جوهرهم كان اختلاف أقدارهم وتفاوت أحوالهم سبب بقائهم وعلة لقناعتهم»<sup>(١)</sup>.

وتبعاً لذلك يرى ابن سينا أن «أحق الناس وأولاهم بأمل ما يجري عليه تدبير العالم من الحكمة، وحسن وإتقان السياسة وأحكام التدبير، الملوك الذين جعل الله تعالى ذكره بأيديهم أزمة العباد، وملكهم تدبير البلاد، واسترعاهم أمر البرية، وفوض إليهم سياسة الرعية ثمّ الأمثل، فالأمثل من الولاة الذين أعطوا قياد الأمم، واستكفوا تدبير الأمصار والكور، ثمّ الذين يلوّنهم من أرباب النعم وسواس البطانة والخدم، ثمّ الذين يلوّنهم من أرباب المنازل ورواض الأهل والولدان، فإن كل واحد من هؤلاء راع لما يجوزه كنفه، ويضمه رَحله ويصرفه أمره ونهيه ومن تحت يده رعيته»<sup>(٢)</sup>.

إنّ ابن سينا بهذا الفهم لطبائع البشر ونظام المدينة، إذ ربط السياسة بالبحث الأساسي للنبوة، وسعى إلى العثور على تسويغ للتعاون بين ضرورة التشريع الإسلامي وتأسيس المدينة وإدارتها، وبناء على «إلزام القياس»، نقل السلطوية الكامنة في الفلسفة الإسلامية - الأفلاطونية، إلى حوزة العلم الشرعي والفقه السياسي.

وهو من خلال هذا الإدراك للنظام السياسي فتح طريقاً أمام الفهم الفقهي للسياسة، على الرغم من كونه تاريخياً برمته، وناجم من بناء السلطة في المرحلة الوسطى، لكن من حيث قدرة التجريد والتأثير الذي أوجده في أذهان العلماء المتأخرين، خلف إبداعات مكررة في تاريخ الفكر والسلطة السياسية للمجتمع الإسلامي، ولا سيما في إيران ومشرق الحضارة الإسلامية، إذ إنها لم تحظَ بعد بالدراسة الجدّية.

إن ابن سينا، من خلال الاستناد إلى الوحدة والتشابه في أساس بناء المدينة وبناء سليلة مراتب الموجودات، رسم دائرة خاصّة لتيّار الفيض الإلهي، وقوس نزول

(١) - ابن سينا، السياسة، ص ٢.

(٢) - نفسه، ص ٣.

الوجود وصعوده، وذلك من أجل فهم فكر رئيس الفلاسفة عن السياسة، وعلاقة السياسات والنبؤات الأساسية، وقد بيّن ذلك في:

«فصل في المبدأ والمعاد بقول مجمل وفي الإلهامات والدعوات المستجابة، والعقوبات السماوية وفي أحوال النبوة، وفي حال أحكام النجوم، ويجب أن تعلم أن الوجود، إذا ابتدأ من عند الأول، لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول، ولا يزال ينحط درجات:

فأول ذلك، درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً.

ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً، وهي الملائكة العملية.

ثم مراتب الأجرام السماوية، وبعضها أشرف من بعض، إلى أن تبلغ آخرها.

ثم من بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صور العناصر.

ثم تتدرج يسيراً يسيراً، فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه، فيكون أخس ما فيه المادة، ثم العناصر، ثم المركبات الجمادية، ثم الناميات وبعدها الحيوانات. وأفضلها الإنسان، وأفضل الناس، من استكملت نفسه عقلاً بالفعل، ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية. وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة...»<sup>(١)</sup>.

إن ابن سينا تبعاً لذلك يرى المجتمع الإنساني وحياة المدينة كبقية ظواهر تحت القمر على نحو أنهما بالذات مستعدان لدخول الشر في القضاء الإلهي فيما يتعلق بها. ويؤكد أن كيفية الخلق وتمايز البشر في المدينة لا يعود إلى علّة طبيعية بل هو صادر عن مبدأ العناية الإلهية<sup>(٢)</sup>.

إن ابن سينا في علم الكون الخاص به، ومع التقسيم الثنائي؛ السماوات (عالم السموات) والأرض (تحت فلك القمر) كان يرى أن الشرّ والانحطاط خاص بعالم تحت القمر، ومن لوازم المادة.

(١) - ابن سينا، الهيات نجات، ترجمه سيد يحيى يثربى، فكر روز، تهران، ١٣٧٧، ص ٣١٠.

- الالهيات الشفاء، كتابخانه آيه الله مرعشى، قم، ١٤٠٤ ق، ص ٤٣٥.

(٢) - ابن سينا، النجاة، السابق، ص ٣١٥، الالهيات الشفاء، السابق، ص ٤٣٩.

ولذلك فالإنسان أيضًا موجود من الموجودات المادية في عالم تحت القمر، والشرُّ والانحطاط أيضًا بسبب مادية الإنسان، «وإنما يلحق الشر ما في طباعه ما بالقوة، وذلك لأجل المادة. والشرُّ يلحق المادة، لأمر أول يعرض لها»<sup>(١)</sup>.

إن علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) لدى ابن سينا مرَّكَبٌ من بُعدين؛ مادي ونفس ناطقة، ووفقًا لابن سينا إنه «لَمَّا كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما لِلصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به، بل إِنَّمَا هي ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم على أن يكون آلة لها، وحفظًا للعلاقة معها بالموت، لا يضرُّ جوهرها، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية»<sup>(٢)</sup>.

أما فطرة البشر فهي على شاكلة أن مزاج أغلبهم ليس مستعدًّا لهذا الكمال الذي هو ضرورة لاتصال عقوله بالعقل الفعال. تبعًا لذلك فالأفراد هم من جملة «الأمر الممكنة في الوجود منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلاً، ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات»<sup>(٣)</sup>.

وفقًا لابن سينا إنَّ الشرَّ من البداية يرتبط بمادة الإنسان، أو أنَّ مادة الإنسان في المراحل اللاحقة بسبب حالٍ عارضة، يقع في معرض الشر، فالشر المرتبط بالمادة نفسها هو شرٌّ ارتبط بمادة الإنسان في أول مرحلة من مراحل ظهورها.

تبعًا لذلك فأول مرحلة ظهور المادة ارتبطت بها بعض العوامل الخارجية للشرِّ، وحلَّت فيها هيئة وحالٌ أصبحت معها مانعًا لكمال الاستعداد الخاص بالإنسان، وجعلته يصاب بشرٌّ مناسب لكماله نفسه.

أما الشر الذي يحصل للإنسان بسبب أمر عارض فهو على نوعين: إمَّا مثل البرودة والحرارة الشديدة، والعوامل الجغرافية تحول دون تأثيرات العوامل المكَّملة، أو مثل الاضطرابات والفوضى الاجتماعية هي أمور مضرَّة، إذ إنها ترتبط بالمجتمع الإنساني، وتزيل كمال الأفراد وقدراتهم الخاصة، وتوقفهم في تلك الدرجة التي حصَّلوها من الكمال.

(١) - ابن سينا، الهيات شفا، پيشين، ص ٤١٦. نجات، ص ٢٨٢.

(٢) - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح خواجه نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٤١٣/١٩٩٣، الطبعة الثالثة، ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٣) - نفسه، ٢٩٩.

إنَّ الشيخ الرئيس يستنبط من علم الإنسان سالف الذكر، ودخول الشر في الطباع البشرية نتائج مهمة وواسعة في سياسة المدن وعلاقة السياسة والنبوة، وهو يؤكد أنَّ الإنسان يختلف عن بقية الحيوانات من حيث إنه لا يستطيع بمفرده أن يمتلك حياة مطلوبة، ولا يستطيع تحقيق حاجاته الضرورية من دون التعاون والمشاركة مع الآخرين، يقول:

«من المعلوم أنَّ الانسان يفارق سائر الحيوانات، بأنه لا يحسن معيشته، لو انفرد وحده شخصًا واحدًا يتولى تدبير أمره، من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته وأنه لا بد من أن يكون الإنسان مكفيًا بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضًا مكفيًا به وبنظيره، فيكون مثلًا هذا ينقل إلى ذاك، وذاك يخبر لهذا، وهذا يخطط للآخر، والآخر يتخذ الإبرة لهذا، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيًا. ولهذا ما اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات.

فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدنية، وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط؛ فإنه يتخيل على جنس بعيد الشبه من الناس، عادم لكمالات الناس. ومع ذلك، فلا بد لأمثاله من اجتماع، ومن تشبه بالمدينين.

وإذا كان هذا ظاهرًا، فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة. ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له. ولا بد في المعاملة من سنة وعدل، ولا بد للسنة والعدل من سائر معدّل. ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس، ويلزمهم السنة. ولا بد من أن يكون هذا إنسانًا. ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك، فيختلفون، ويرى كل منهم ما له عدلًا، وما عليه ظلمًا.

فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده، أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار، وعلى الحاجيين، وتقدير الأخص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء، بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء. ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن، كما سلف منا ذكره. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع، ولا يقتضي هذه التي هي أسها. ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة يعلم ذلك، ولا يعلم هذا. ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الأمر الممكن وجوده، الضروري حصوله، لتمهيد

نظام الخير، لا يوجد. بل كيف يجوز أن لا يوجد، وما هو متعلق بوجوده، مبني على وجوده موجود. فواجب إذن أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً. وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به منهم، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها. فهذا الإنسان إذا وجد، وجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً بإذن الله تعالى وأمره ووحيه، وإنزاله الروح المقدس عليه...»<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من طول الإشارات السابقة عرضناها للتأكيد على سياق استدلال الشيخ الرئيس في الارتباط بين السياسة والنبوة.

عَرَض ابن سينا هذه العلاقة بالاستعانة بنظرية «العناية الإلهية»، وتبعاً لذلك فإنه استعمل جميع النظام السينائي لإثبات ضرورة النبوة والشرعية، وهو الذي في السنته الأفلاطونية اقتفاءً بالفارابي يعدُّ الرئيس الأول للمدينة علّة وجود المدينة ودوامها، واستعان بنظرية العناية من أجل الحيلولة دون العواقب القهرية لورود الشر إلى النظام السياسي، والانحطاط الطبيعي للمدن والجوامع الإنسانية.

«وابن سينا، كأفلاطون، لا يجد بُدّاً من التسليم بوجود الشر، وكيف لا وهو يراه بعينه، ويسمعه بأذنه. ويذهب إلى أن الشرور متنوعة: فمنها الأمراض والآلام، ومنها الذنوب والمعاصي، ومنها القحط والجذب. وكم يذكرنا هذا بتلك القسمة الثلاثية التي قال بها ليبنتز بعده بنحو سبعة قرون، وتقوم على تقسيم الشرور إلى ثلاثة أقسام: طبيعية، وأخلاقية، وميتافيزيقية»<sup>(٢)</sup>.

إذن فكيف يمكن الجمع والربط بين هذه الشرور، والاعتقاد بوحدة الله الذي يستلزم القول بخير العالم، وصدور جميع الوجود عن منبع العناية الإلهية حين يحل الشر في الحياة الجمعية؟

إن ابن سينا من أجل إيضاح كيفية التوفيق بين الشرور والعناية الإلهية في المجتمع الإنساني يبدأ بجهود واسعة تنتهي ببرهان وجوب النبوة، وعلاقة النبوة والسياسة.

في الواقع إن فكرة الألوهية والتوحيد هي أهم نقطة تفصل فلسفة ابن سينا عن الفكر الأفلاطوني، وابن سينا أيضاً كأفلاطون كان يفكر على نحو أن الطبيعة

(١) - إلهيات الشفاء، ص ٤٤١-٤٤٢، النجاة، ص ٣١٩-٣٢٢.

(٢) - إلهيات الشفاء، نفسه، مقدمة إبراهيم مدكور، ص ٢٤.

الاجتماعية والسياسية للحياة أُسست على طبع الفرد البشري، ولأنَّ الإنسان له وجه ماديّ ومستعدٌّ لِلشَّرِّ والانحطاط، يمكن القول إنَّ بذرة السقوط والزوال كامنة في داخل المجتمعات والمدن الإنسانية.

إن تفاوت ابن سينا وأفلاطون يكمن في أنَّ الفيلسوف اليوناني أولاً يعدُّ أن وجود الشرور والفساد في الحياة البشرية أمر ذاتي وذو طبيعة قهرية، وثانياً كان يفكر أنه في النهاية يمكن كسر قانون الزوال بمساعٍ بشرية ورغبة أخلاقية، إذ تكون قوة العقل الإنساني داعمة لها، وبجهود التعقل والفلسفة يمكن إنهاء عجلة الزوال الساسي.

لكن خلافاً لأفلاطون إنَّ القول بالوجود القهري الشرير في الحياة الجماعية وطبع البشر في ثقافة تؤمن بالرؤية التوحيدية، وتعدّ تمام الوجود، ومن جملة ذلك الإنسان، مخلوقاً إلهياً حكيمًا وقادرًا مطلقًا، له عيوب كثيرة، فهذه هي الضرورات وواجبات الفكر التي يسوقها ابن سينا إلى نظرية العناية، ووجوب إرسال النبي لتنظيم الحياة السياسية.

ويرى ابن سينا أن الله «فاعل بالعناية»، وبيانًا لذلك يقول:

«فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام، وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكلّ متبع لفيضان الخير في الكل»<sup>(١)</sup>.

واستنادًا إلى هذا الفهم للعناية والخير في العالم، يقول ابن سينا:

«ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم، وأجزاء السماوات، وأجزاء الحيوان والنبات، مما لا يصدر ذلك اتفاقًا، بل يقتضي تدبيرًا ما»<sup>(٢)</sup>.

وعلى أية حال إنَّ مفهوم العناية الإلهية الذي هو بمعنى العلم الإلهي على نظام الخير في الوجود، يولّد نتائج ثنائية في علم السياسة لدى ابن سينا، فمن جهة أولى، وبالتأكيد على هيمنة الخير في حفظ النوع البشري وبقائه، وإنَّ الشرور الحقيقية لا

(١) - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، السابق، ص ٢٩٨-٢٩٩.

(٢) - ابن سينا، إلهيات الشفاء، السابق، ص ٤١٥. النجاة، السابق، ص ٢٧٩-٢٨٠.

تصيب أكثر أفراد النوع البشري، فإنَّها تهْمُش الشرور والفساد، و(خلافًا لأفلاطون الذي يرى النوع في الفساد)، ويقصرها على الأشخاص والأوقات المحدودة في مجموعة من البشر؛ ومن جهة أخرى إنَّ التدبير في التوقف أو ضبط الشرور في المجتمعات الإنسانية لا يكون بقوة العقل الإنساني (كما كان يقول اليونانيون)، بل يدعه إلى ذلك التدبير والعلاقة الإلهية. إذ كيف يمكن للعناية الإلهية أن تغفل عن هذا الأمر الضروري. أي ضبط شرِّ المجتمع وفساده عن طريق القانون والمشرع الذي يرتبط به أساس جميع الأشياء والكمالات، وكمال أشرف المخلوقات؟

إنَّ ابن سينا وفقًا لذلك يضع وجوب وجود النَّبي وإرسال الوحي والشرعية في مركز تأملاته السياسية من حيث إنَّ تحققها أمر ضروري لبناء نظام الخير في الحياة المدنية، ويكون ملازمًا للعلم الإلهي مع نظام الخير في الوجود، وواضح أنَّ ابن سينا يستفيد من فكر أفلاطون من أجل فهم النبوة وتفسيرها، ولكن مع الأخذ بالحسبان إلزاعات الوحي والتوحيد يدخل تغييرات في النظام الأفلاطوني، وهذه التغييرات التي تجري في فلسفة ابن سينا تفصل طريق الفلاسفة المسلمين عن أسلافهم اليونانيين، وعن تفسير الحكومة المطلوبة.

إنَّ الحكومة المطلوبة في فلسفة ابن سينا أمر «يتحقق» على الرغم من وجود النبي، وهي في فلسفة أفلاطون أمر مطلوب فحسب<sup>(١)</sup>.

هذه المقدمات أجبرت ابن سينا على رؤية السياسة في الإلهيات ولا سيما في إطار نظرية العناية والنبوة.

إنَّ العناية الإلهية توجب أنَّ السياسة لا يمكن عرضها سوى عبر مجرى القانون والشرعية التي وضعها النَّبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وتبعًا لذلك إنَّ ابن سينا في الفصل الثالث من المقالة العاشرة لإلهيات الشفاء، وضمن تقسيمه بحث السياسة إلى قسمي السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة، أي رئاسة المدينة والنبوة والتشريع، يتناول على نحو خاص ضرورة الشرعية الإلهية من أجل تأسيس المدينة الإسلامية واستمرارها.

(١) - سيد جواد طباطبائي، زوال اندیشه سیاسی در ایران، السابق، ص ١٩٤ - ١٩٥.



إنَّ الشيخ الرئيس حينئذٍ بالعبور من النبوة العامة إلى إطار النبوة الخاصة، يعمل على إيضاح النبوة والشرعية في خصوص الحضارة الإسلامية، وبالإشارة إلى فكر «الختم» في الفكر الإسلامي يقول:

«ثم إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت، فإن المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الأمزجة، فيجب لا محالة أن يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد دبر لبقاء ما يسُنُّه ويشعره في أمور المصالح الإنسانية تدبيرًا عظيمًا»<sup>(١)</sup>.

إنَّ فائدة بقاء الشريعة تتجلى في أن يبقى الناس في معرفة الخالق والمعاد، وألا ينسوا شريعة النبي بعد عبور مرحلة حياته. تبعًا لذلك هذا يستلزم وجود أحكام وعبادات وتقاليد في الشريعة، إذ إن الالتزام بها وتكرارها يبقي الشريعة حيَّة في ذهن البشر وفكرهم.

ويقول ابن سينا في الفصل الرابع من المقالة العاشرة لكتابه الشفاء:

«فيجب أن يكون القصد الأول للسان في وضع السنن وترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة: المدبرون، والصنَّاع، والحفظة، وأن يرتب في كل جنس منهم رئيسًا يترتب تحته رؤساء يلونه، يترتب عنهم رؤساء يلونهم، إلى أن ينتهي إلى إفناء الناس. فلا يكون في المدينة إنسان معطل ليس له مقام محدود، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة، وأن تحرم البطالة والتعطّل، وألا يجعل لأحد سبيلًا إلى أن يكون له من غيره الحظ الذي لا بدّ منه للإنسان»<sup>(٢)</sup>.

إنَّ ابن سينا بهدف تحقيق الترتيبات السابقة في المدينة، يعدد وجوهًا مختلفة لوظائف الشريعة، ومن ثمَّ يعمل كأفلاطون، على تفصيل البحث في ضرورة تنظيم الزواج بوصفه أحد التدابير الأساسية في سياق الهدف السالف؛ أي تحقق نظام سلسلة مراتب وسلطة في المدينة.

وهو علاوة على آداب الزواج وقواعده، والتي يعدّها كأفلاطون، أفضل أركان المدينة، إذ ترتبط بها بقية أهداف المدينة ومقاصدها، لا يفصل في الواقع كثيرًا في البحث السياسي.

(١) - ابن سينا، إلهيات الشفاء، السابق، ص ٤٤٣. النجاة، ص ٣٢٥-٣٢٦.

(٢) - ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص ٤٤٧.

إنَّ إشارات ابن سينا فيما أورده في آخر فصل إلهيات الشفاء حول الخلافة والإمامة يدل على بيانه النهائي، وإيضاحاته حول منشأ الدولة ومزاج السلطة القائم على الوحي والشرعة، يقول:

«ثم يجب أن يفرض السان طاعة من يخلفه، وألا يكون الاستخلاف إلا من جهته، أو بإجماع من أهل السابقة على من يصحّحون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة، وأنه أصيل العقل حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير، وأنه عارف بالشرعة حتى لا أعرف منه تصحيحًا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع، ويسن عليهم أنهم إذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل، أو أجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله. والاستخلاف بالنص أصوب فإن ذلك لا يؤدي إلى الشعب والنشأ والاختلاف، ثم يجب أن يحكم في سنته أن من خرج فادعى خلافته بفضل قوة أو مال، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقاتله، فإن قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به، ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد أن يصحح على رأس الملائك ذلك منه، ويجب أن يسن أنه لا قربة عند الله تعالى بعد الإيمان بالنبي أعظم من إتلاف هذا المتغلب، فإن صحح الخارجي أن المتولي للخلافة غير أهل لها، وأنهم مُنُوا بنقص، وأن ذلك النقص غير موجود في الخارجي، فالأولى أن يطابقه أهل المدينة»<sup>(١)</sup>

تبعًا لذلك زالت مع ابن سينا إمكانية البحث الفلسفي واستقلاله عن السياسة، كما كان قد بدأ في الحضارة الإسلامية مع الفارابي، وبات الفكر الإسلامي في إيران ومشرق الحضارة الإسلامية محصورًا على نحو دائم لدى فقهاء الدين وعلماء الشريعة.

وهذا التحول، علاوة على أنه أبعد الفلسفة الإسلامية عن الحياة السياسية للمسلمين، وضع الإلهيات الإسلامية في حلقة هذه المنظومة الفلسفية، إذ إنه حاز بناء سلطويًا وقهريًا، بما يتناسب وطبيعة السلطة في المرحلة الوسطى.

(١) - نفسه، ص ٤٥١-٤٥٢.

إنَّ الأسئلة والاستنتاجات التي أثارها ابن سينا حول طبيعة السلطة السياسية، وفي داخل منظومة من الفكر الفلسفي تتسم بأهمية كبيرة:

أولاً؛ أن ابن سينا، مع الأخذ بالحسبان بناء السلطة في المرحلة الوسطى من جهة أولى، والتقليد الفلسفي والأفلاطوني من جهة أخرى، أسَّس مخطَّطاً فلسفياً عن المدينة وعلاقة الإنسان والسلطة السياسية فيها، إذ إنه يحمل أساساً وطبيعة سلطوية.

وثانياً: مع ارتباط النظام الفلسفي سالف الذكر مع الإلهيات الإسلامية، وضع الفكر الديني، ولا سيما في إطار الإنسان والسياسة، في مأزق تسلُّط الحاكم على منظومته الفلسفية. وهو مع بسط المفاهيم الأساسية للوحي الإسلامي، من قبيل التوحيد والعناية الإلهية والنبوة، على عناصر ما بعد الطبيعة، وعلم الإنسان والمدينة الأفلاطونية، وسَّع قراءة النصوص الإسلامية، فالتسلُّط المكنون فيها قبل أن يكون منبعثاً من النصوص الدينية، كان في الواقع بمثابة إعادة البحث الخاص لبناء السلطة في المرحلة الوسطى.

تبعاً لذلك يعكس الفكر السياسي لابن سينا تفسيراً سلطوياً للنصوص الدينية على أساس فلسفي، فهو نفسه أقام بناءها الرفيع المتين، وفي ظل العظمة والجاذبية المتناسبة مع شروط القدرة في ذلك الزمن همَّش بقية التفاسير.

لقد بدأ ابن سينا ألفيةً في علاقات السلطة والفكر السياسي، إذ أعاد الفلاسفة والفقهاء من دون أن يحققوا ويدققوا في بناء السلطة القائم في المرحلة الوسطى، إنتاج السلطة والحكومة الفردية في قالب ذلك البناء. هؤلاء كانوا يسعون من دون أن يمزِّقوا نظام السلطة إلى إظهار السلطان العادل في أفضل حالٍ بدلاً من السلطان الظالم والجائر.

وعلى الرغم من أن الفلسفة الإسلامية وضعت أسس تطبيق نظام السلطة في تناول النبي والشرعية، كانوا على الدوام يدافعون عن تلك السياسة المتسلطة التي كانت تستقي شرعيتها من التأملات الفقهية.

إنَّ التأكيد الثنائي لابن سينا على سلسلة المراتب الأفلاطونية في نظام المدينة، وكذلك مركزية الشريعة في المجتمع الإسلامي، هو أول حلقةٍ من السلسلة المتوالية

في الفلسفة السياسية لابن سينا، فعلاوة على أنها نشأت من التجربة التاريخية لمرحلة الوسطى، خلقت نتاجاً في الفكر والسياسة، وهو بعد تثبيت الموضوعات الثنائية السالفة، راح يعمل على إيضاح الوظيفة السياسية - الاجتماعية للشريعة. ووفقاً لابن سينا إنَّ النبي والنبوة لا يستمرَّان، لكن الوجود الاجتماعي للأمة والمدينة الإسلامية يقتضي عناية النبي بمستقبل الدين وبأمنته. تبعاً لذلك إنَّ ابن سينا يصل إلى «الشريعة الجامعة والشاملة»، التي تتضمن القيم الفكرية والعملية، ولا سيما في مجال السياسة، وتكون الشرط الأساسي من أجل استمرار الهوية والارتباطات الاجتماعية للأمة<sup>(١)</sup>.

إنَّ ابن سينا بعد البحث في الوظيفة الاجتماعية للشريعة، يتناول ضرورة تحليل هذا البناء الاجتماعي - السياسي، فهو قادر على قبول هذه الشريعة في نفسه، ويواصل حياته الاجتماعية في ظلّها. وتبعاً لذلك إنَّ أفراد هذا المجتمع ينقسمون من حيث علم المعرفة إلى العامة (الجمهور)، والخاصة. ويقسمهم ابن سينا من حيث الوظيفة والرتب الاجتماعية ثلاث طوائف هي: المدبرون (الحكّام)، والصنّاع، والحفظة. واقتفاءً بالفارابي وأفلاطون يكتفي فقط بتحليل شروط رئيس المدينة في مجتمع محور الشريعة، إذ إنّه بناء على الفرضية الفلسفية تكون أولى وظائفه خلق هذه السلسلة من الرتب السلطوية في ترتيب المدينة.

إنَّ الطريقة الفلسفية لابن سينا تركت تأثيراً واسعاً في الفكر والحياة السياسية للمسلمين، وقد تحوّل كتاب عظيم ككتاب الشفاء إلى أسطوانة قويّة في الفلسفة الإسلامية من القرن الخامس إلى الآن، وقد كان لقسمة (الإلهيات) أكبر تأثير، وأضحى محور المباحث العلمية في العلوم المعقولة.

إنَّ مؤلفات ابن سينا، على الرغم من أنها أثارت تهافت منتقدين كبار من مثل أبي حامد الغزالي، لكنها تركت تأثيراً كبيراً في مجموعة الفكر الإسلامي، ولا سيما خطاب الشيعة.

ألّف الفخر الرازي (٥٤٣ / ٤ - ٦٠٦ هـ) المباحث المشرقية وفق منهج شفاء ابن سينا<sup>(٢)</sup>، كما أنَّ الخواجه نصير الدين الطوسي (٥٩٦ - ٦٧٢) كان التلميذ المُخلص الذي شرح آراءه وفسّرّها في «الإلهيات»، وتبعاً لذلك سخرَ فلسفة ابن سينا من أجل

(١) - رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دار أقرأ، بيروت، ١٤٠٨ / ١٩٨٦، ص ٢١٠.

(٢) - الفخر الرازي، المباحث المشرقية، بيدار، قم، ١٤١١ هـ، المجلد ٢، ص ٥٢٣ - ٥٢٤.

الحماية النظرية لأسس «الاجتهاد الشيعي»<sup>(١)</sup>.

وفي المرحلة الفاصلة بين الخواجه نصير الطوسي حتى ظهور صدر الدين الشيرازي (٩٧٩ - ١٠٥٠ هـ) إذ تثبت الاجتهاد الشيعي بضرورة بناء السلطة في إيران، فإنّ الفلسفة الإسلامية أيضًا تحدّثت بصراحة أكبر حول مكانة المجتهدين في الحياة المدنية.

إنّ صدر الدين الشيرازي الذي كان يعدّ حاملًا لإرث منظومة ابن سينا في الجمع بين الفلسفة والنبوة، والسياسة والشريعة، أعدّ مزيجًا من آراء الفارابي وابن سينا من أجل إيضاح اجتهاد الشيعة، وفسّر روابط السلطة والفكر السياسي الشيعي في عصره، وقد خصص المشهد الخامس من كتاب الشواهد الربوبية إلى البحث في النبوات والولايات، ومع عرض روابط الشريعة والسياسة أوضح مكانة المجتهدين في الحياة السياسية.

إنّ صدر المتألّهين الشيرازي في معظم مباحثه حول السياسة، لم يمض أبعد من تكرار وتجديد سنّة الفارابي وابن سينا، فهو يذكر رأي الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة، ويعدد الصفات الاثني عشرية للرئيس الأول، وفي قالب «إلهيات الشفاء» يتناول ضرورة وجود النبي والشريعة في الحياة السياسية.

وفي مقارنة بين الشريعة والسياسة يقول صدر الدين الشيرازي [ملاً صدرًا]<sup>(٢)</sup>:

«الفرق بين النبوة والشريعة والسياسة نسبة النبوة إلى الشريعة كنسبة الروح إلى الجسد الذي فيه الروح والسياسة المجردة عن الشرع كجسد لا روح فيه. وقد ظنّ قوم من المتفلسفة أنه لا فرق بين الشريعة والسياسة وبين أفلاطون الإلهي، فساد قولهم في كتاب النواميس وأوضح الفرق بينهما بوجوه أربعة من جهة المبدأ والغاية والفعل والانفعال.

فقال أما المبدأ فلأن السياسة حركة مبدؤها من النفس الجزئية تابعة لحسن اختيار الأشخاص البشرية ليجمعهم على نظام مصلح لجماعتهم.

(١) - لمقارنة آراء فخر الدين الرازي وخواجه نصير الطوسي في شرح إلهيات ابن سينا، انظر:

هاني نعمان فرحات، مسائل الخلاف بين فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي، الغدير، بيروت، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.

(٢) - صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تحقيق وتقديم: سيد جلال الدين آشتياني،

(مشهد: جامعة مشهد، ١٣٦٠ ش، [١٩٨١ م])، ص ٣٦٤ - ٣٦٦.

والشريعة حركة مبدؤها نهاية السياسة لأنها يحرك النفوس وقواها إلى ما وكلت به في عالم التركيب من مواصلة نظام الكل، لأنها تحركها وتذكرها معادها إلى العالم الإلهي وتزجرها عن الانحطاط إلى الشهوة والغضب وما يتركب عنهما ويتفرع عليهما.

فإنَّ النفس إذا أعطت أحدهما غرضه سلكت بها في مسالك بعيدة عن غايتها ومستقرها وعسر عليها طاعة الحق والإقامة على ما وكلت به.

وأما النهاية [الغاية] فنهاية السياسة هي الطاعة للشريعة، وهي لها كالعبد للمولى تطيعه مرة وتعصيه أخرى. فإذا أطاعته انقاد ظاهر العالم باطنه وقامت المحسوسات في ظل المعقولات، وتحركت الأجزاء نحو الكل، وكانت الرغبة في القنينة الفاعلة والزهادة في القنينة المنفعلة التي يخدمها المغرور بفضل راحته وإتباع فضيلته، ويكون حال الإنسان عند ذلك الراحة من المؤذيات والفضيلة المؤدية به إلى الخيرات المكتسبة بالعادات المحموده، وكان كل يوم يمضي عليه في هذه الهدنة أفضل من أمسه، وإذا عصت السياسة للشريعة تأمرت الإحساس على الآراء، وأزال الخشوع للأسباب البعيدة العالية ووقع الإخلاص للعلل القريبة. ورأي الملوك أن بها وبأفعالهم نظام ما ملكوه ونفعاً في بقاء ملكهم، ولم يعلموا أنهم إذا أهملوا إقامة الناموس وبذلوا جهدهم للمحسوس، ومنعوا نصيب الجزء الأشرف يتحرك عليهم قيم العالم ليرد ما أفسدوا من نظامه، ويعيد ما حرفوا وبدلوا إلى مقامه. (ملاً هادي السبزواري يكتب في حاشية هذا القسم أن نهاية الشريعة هي العودة إلى عالم أفضل، حيث مكان الأرواح القدسية والطاهرة)<sup>(١)</sup>. وأما الفرق بين الشريعة والسياسة من جهة الفعل فأفعال السياسة جزئية ناقصة مستبقة مستكملة بالشريعة وأفعال الشريعة كلية تامة غير محوجة إلى السياسة.

وأما الفرق بينهما من جهة الانفعال فإن أمر الشريعة لازم لذات المأمور به، وأمر السياسة مفارق له. مثاله أن الشريعة تأمر الشخص بالصوم والصلاة فيقبل ويفعله بنفسه فيعود نفعه إليه، والسياسة إذا أمرت الشخص تأمره بقرعه الملبوس وأصناف التجميل، وإنما ذلك من أجل الناظرين لا من أجل ذات الملبس».

(١) - ملا هادي السبزواري، تعليقات على الشواهد الربوبية، تصحيح سيد جلال آشتياني، مصدر سابق، ص ٨١٧.

إنَّ الفقرة السالفة التي هي في الغالب تفسير إسلامي لنواميس أفلاطون تعكس بوضوح استقلال الشريعة عن السياسة، وكذلك حاجة السياسة إلى الشريعة كحاجة الجسد إلى الروح، ويبدو في بيان ملاً صدرًا مسائل ظريفة ومهمّة؛ فأولاً في الحكمة المتعالية لا يبدو أثر لموازنة العقل والشرع في الحياة السياسية كما كان قائماً لدى الفارابي، وثانياً إن ارتباط الشريعة والتصوف في الحكمة المتعالية قد بسط أبعاداً فرديةً وغير اجتماعية للشريعة. ومع عرض إمكانية العمل بالشريعة، وكسب السعادة في خارج المدينة، يفسد الأساس والطبقة المدنية للسعادة. وثالثاً وهو أهم من كل شيء أن صدر الدين الشيرازي، وسعيًا لتفسير فلسفي عن الشريعة، إذ بدأ بآبَن سينا، ثبَّت المكانة السياسية للمجتهدين، وبعامّة خطاب الاجتهاد في الفلسفة الإسلامية. وتبعًا لذلك هيّا مقدمات عرض الأدلة العقلية في إطار ولاية المجتهدين. يقول صدر المتألهين في آخر «إشراق» من شواهد الربوبية مشيرًا إلى نتائج ختم النبوة والرسالة:

«إنَّ النبوة والرسالة منقطعتان عن وجه الأرض كما قاله خاتم الرسل. اعلم أنهما منقطعتان بوجه دون وجه، كما قاله بعض العارفين انقطع منها مسمى النبي والرسول، وانقطع نزول الملك حامل الوحي على نهج التمثيل، ولهذا قال: «ولا نبي بعدي»، ثم أبقى حكم المبشرات وحكم الأئمة المعصومين عن الخطأ عليهم السّلام وحكم المجتهدين وأزال عنهم الاسم، وبقي الحكم، وأمر من لا علم له بالحكم الإلهي أن يسأل أهل الذكر كما قال تعالى: «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، فيفتونه بما أدى إليه اجتهادهم، وإن اختلفوا كما اختلف الشرائع قال «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً»، وكذلك لكل مجتهد جعل له شرعة من دليله ومنهاجًا، وهو ما عين دليله في إثبات الحكم، وحرّم عليه العدول عنه وقرر الشرع الإلهي ذلك.

فالنبوة والرسالة من حيث ماهيتهما وحكهما ما انقطعت وما نسخت، وإنما انقطع الوحي الخاص بالرسول والنبي من نزول الملك على أذنه وقلبه، فلا يقال للمجتهد ولا للإمام إنه نبي ولا رسول<sup>(١)</sup>. ومن ثمّ يضيف صدر الدين الشيرازي إلى خطابه السابق:

(١) - صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية، السابق، ص ٣٧٦ - ٣٧٧.



«وأما الأولياء فلهم في هذه النبوة مشرب عظيم، لا سيما قد روي أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم: إن لله عبادًا ليسوا بأنبياء يغطهم النيون، وقال إنَّ «في أمتي محدثين مكلمين»، وقال: «إن من حفظ القرآن قد أدرجت النبوة بين جنبيه»، فإنها له غيب، وهي للنبي شهادة، فهذا هو الفرقان بين النبي والولي في النبوة، فيقال فيه نبي، ويقال في الولي وارث، والولي والوارث هما اسمان إلهيان، و«اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا»، والله «خَيْرُ الْوَارِثِينَ»، فالولاية نعت إلهي، وكذا الوراثة، والولي لا يأخذ النبوة من نبي إلا بعد أن يرثها الحق منه، ثم يلقيها إلى الولي ليكون ذلك أتم في حقه، وبعض الأولياء يأخذونها وراثة من النبي «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»، وهم الذين شاهدوه كأهل بيته عليهم السَّلام، ثم علماء الرسوم يأخذونها سلفًا عن خلف إلى يوم القيامة فيبعد السند»<sup>(١)</sup>.

يشير الحاج الملا هادي السبزواري (١٢١٢ - ١٢٨٨ هـ) في تعليقه على خطاب صدر الدين الشيرازي إلى أنَّ الولي والوارث (أي الإمام والمجتهد) هما علامات إلهية (اسمان إلهيان)، فانقطاعها غير ممكن عقليًا؛ وذلك لأنَّه ينبغي أن يكون لاسم الإلهي مظهر في هذا العالم. واستنادًا إلى هذا الأساس يقول السبزواري: «والمجتهدون مظاهر النبوة بما هي هي»<sup>(٢)</sup>.

وعلى أية حال، ومع صدر الدين الشيرازي وحكمته المتعالية، إنَّ السعي الذي كان قد بدأه ابن سينا في الجمع بين الفلسفة والشريعة، قد بلغ مداه، وراح يتناول ولادة النتائج الكامنة في الفكر والعمل.

إنَّ جهود صدر المتألهين في إدغام المشارب الفكرية المختلفة، وتطبيق المعارف الفلسفية مع الشريعة والدين، ربما كانت أهم حادثة في تاريخ الفلسفة السياسية في إيران الإسلامية، والتي قامت لآخر مرة باعادة تنظيم التراث الفكري الذي كان قد ظهر تاريخيًا في المرحلة الوسطى. وعلى الرغم من أن إيضاح نتائج هذه الجهود لم يكن سهلًا دائمًا، يمكن ذوقيًا أن نعرف أن الفلسفة الصدرائية قد خلَّفت تأثيرًا قاطعًا في القرون الثلاثة الأخيرة للفكر والسياسة.

إنَّ ملا صدرا، بالاستناد إلى عناصر أقام عليها منظومته الفكرية، أدَّى من جهة إلى سريان السلطوية الملحوظة في الفلسفة الأفلاطونية بفهم ديني للسياسة، ومن جهة

(١) - نفسه، ص ٣٧٨.

(٢) - هادي السبزواري، السابق، ص ٨٢٣.

أخرى جعل البحث الفلسفي والانتقادي للسياسة تترك مكانها الخاص على نحو دائم لـ«الاجتهاد الشرعي».

إنَّ الفلسفة الإسلامية لا تتحدَّث أبدًا عن جزئيات الاجتهاد، لكن مع الأخذ بالحسبان أن «المدينة» الإسلامية من حيث حضور الشريعة، بحاجة إلى الاجتهاد في كلِّ عصر وزمان، فإنَّ وظيفة إدارة المجتمع على أساس الشريعة يضعها في عهدة الفقيه.

إنَّ ملا صدرا كان يفكر على نحو أنَّ العقل بمفرده، ما لم يُنور بنور الشريعة، ليس قادرًا على بلوغ درجات من المسائل المرتبطة بالإلهيات والحقائق المتعلقة بالخلق والقيامة، «ولهذا السبب فإنَّ الشريعة المحمَّدية تشتمل على إشارات وكنيات ولطائف ونصوص كثيرة، تدلُّ على ضرورة تكميل العقل النظري والعملي»<sup>(١)</sup>.

إنَّ صدر المتألهين يقرُّ بأنه «ونحن نعجز عن العلم بجملته ما يفيدنا الشرائع الحقَّة، ونعلم أن ما بقي علينا من لطف الحكمة فيها شيء غامض لا نسبة له إلى ما بلغ إليه أفهامنا، إلا أنا نعلم يقينًا بما منحنا واهب العلوم وملهم الحقائق أن غرض واضع النواميس في إصلاح جزئنا الشريف وقصده إلى تهذيب جوهرنا الباقي»<sup>(٢)</sup>.

بناء على ذلك لا ينبغي فقط إيداع سياسة المدن إلى الفقهاء، بل إنَّه يجب الخلود إلى حياة في ظلِّ تفسير فقهي للشريعة على نحو خاص. وتبعًا لذلك فإنَّ الفلسفة الإسلامية هيأت أدوات عقلية مهمَّة من أجل البحث الكلامي في ضرورة وجود المجتهدين، وساعدت في قبول المجتهدين بوصفهم الرؤساء الوحيدين المتبقين للأمة، والحاملين الوحيدين لـ«المعرفة» في المجتمع الإسلامي.

إنَّ الفرضية الفلسفية لضرورة المجتهد، والامتناع العقلي لفقدان المجتهدين في المجتمع الإسلامي، علاوة على أنَّها سلَّمت وظيفة حمل أحكام الحياة للمجتهدين، وأتاحت إمكانية التفسير الشرعي للصرف للنصوص الدينية، قد وضعت عملية تقييم الأسس الاجتهادية للأحكام السياسية في عهدة الفقهاء وأصول الفقه.

إنَّ الحكمة المتعالية حين تمنع الفيلسوف المسلم من التحليل الانتقادي في المنهج، وبعمامة من «عملية الاجتهاد»، فإنها تفسد في واقع الأمر إمكانية التفلسف

(١) - سيد جلال الدين آشتياني، مقدمه الشواهد الربوبية، السابق، ص ١٧- ١٨.

(٢) - صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٣٧٠- ٣٧١.

من نوع «الفلسفة التحليلية». وتبعاً لذلك، ومع إيجاد الانقطاع الكامل بين الفلسفة والسياسة، أزلت أي نوع من الصلاحية وأدوات التقييم الفلسفي للحياة السياسية أيضاً؛ وذلك أشمل من تأسيس قواعد السياسة أو التقييم الفلسفي لذلك العلم (الفقه السياسي)، إذ يتعهد بمسؤولية إنتاج الأحكام السياسية، وربطت جميع الآفاق الممكنة للنظرية الفلسفة - الانتقادية تجاه السياسة.

إنَّ الحكمة المتعالية، بعرضها نظرية الاجتهاد، وامتناع الفهم العقلي لأمّهات أحكام الشريعة، هيأت مقدمات لوضعية تضطرُّ فيها الحكمةُ السياسية - من دون أن يكون بمقدورها التحقق العملي - إلى أن ترتضي الغياب - الزاخر بالمعاني - عن مجموعة العلوم الإسلامية. أما سلطويتها المكنونة فتركته موروثاً في طيّات خطاب الاجتهاد.

لقد بحثنا في السطور الماضية بالتفصيل عواقب خطاب الاجتهاد وعناصره من وجهتي النظر الشيعية والسنية.

\*\*\*\*\*

## الخاتمة

### الخلاصة وبعض النتائج

لم تكن الدراسةُ الراهنةُ بتاريخ السلطة أو الفكر السياسي في الحضارة الإسلامية، بل تناولت حقولاً من المعرفة والعقلانية السياسية على نحو خالص، إذ إنه، مع الأخذ بالحسبان بناء السلطة في المرحلة الوسطى (من القرن الثالث إلى القرن الثامن الهجري)، ظهر في داخل الثقافة الإسلامية، وخلق نتائج وآثاراً خاصة في التاريخ، ووصل إلينا الآن.

ومع النأي عن المنهجين الشائعين؛ التقليدي والاستشراقي، فقد تجلّى منهج بحثنا في توظيف «منهج تحليل الخطاب»، مع الأخذ بالحسبان طبيعة الأفكار السياسية في المرحلة الإسلامية الوسطى. وقد عمدنا بإظهار تلك الطائفة من الأفكار والعلماء المسلمين الذين أكدوا تقدّم السلطة على المعرفة، وربط هذه الأفكار بمنهج ميشيل فوكو، إلى تبين أن المعرفة السياسية لدى المسلمين هي بمثابة نظام من الخطاب على نحو خاص، وتناولنا كيفية تكوّنها وعملها في إطار شروط إمكانها وتحقيقها.

تبعاً لذلك فإن العلاقة بين السلطة والمعرفة السياسية كان الموضوع الأصلي لهذه الدراسة، وثمة وجهات نظر متفاوتة بين العلماء المسلمين لروابط السلطة والمعرفة. إذ أورد ابن الطقطقي (٦٦٠ - ٧٠٩هـ) مؤلف الفخري في الآداب السلطانية ثلاث وجهات نظر أساسية حول روابط السيف والقلم، فهو يرى أن «المملكة تحرس بالسيف، وتدبّر بالقلم. واختلفوا في السيف والقلم أيهما أفضل وأولى بالتقديم؛ فقوم يرون أن يكون القلم غالباً للسيف، واحتجوا على مذهبهم لأنّ السيف يحفظ القلم، فهو يجري معه مجرى الحارس والخادم، وقوم يرون أن يكون السيف هو الغالب، واحتجّوا بأنّ القلم يخدم السيف لأنه يحصل لأصحاب السيوف أرزاقهم فهو كالخادم له. وقوم قالوا: هما سواء ولا غنى لأحدهما عن الآخر»<sup>(١)</sup>.

(١) - ابن الطقطقي، تاريخ الفخري، السابق، ص ٦٦.

وقد ركّزنا في هذه الدراسة على وجهة النظر الثانية، ومن هذه الزاوية، وتبعاً لـ «أساس السلطة» في المرحلة الوسطى، قيّمنا العقلانية السياسية وانتظام القوى والمعرفة السياسية في الحضارة الإسلامية.

وفي الظروف الحالية يمكن القول إن إعادة النظرة الانتقادية وتدوين تاريخ هذا العلم، هو أحد أهم ضرورات الثقافة الإسلامية. وتبعاً لذلك إنّ الكلام عن المعرفة السياسية الإسلامية، وكذلك شروط تحققها ونتائجها ما يزال في أول الطريق، ويجدر بحثه من زوايا مختلفة.

تمثّل الدراسة الراهنة إحدى هذه المساعي الأولية، ورغم أنّها لا تزعم فتح طريق جديد في تحليل المعرفة السياسية للمسلمين، يبدو أنها بالفعل قد واجهت بعض المسائل الأساسية في الفكر السياسي الإسلامي، والتي من شأنها أن تكون مبدأً لتفكير جدّي في هذا الباب.

وقد نظرنا إلى بعض الآفاق الخاصة التي على الأقل في موضوعنا في الحضارة الإسلامية تُثار لأول مرة. والواقع، كما يُظهر متن البحث، ما يزال هناك الكثير من الآفاق غير المطروقة، والجوانب غير المدروسة، ولهذا، وتبعاً لضرورة المزيد من الإيضاح حول «الجانب النظري»، الذي توخينا في هذه الدراسة، خصصنا القسم الأول منها للمسائل النظرية ومناهج دراسات الفكر السياسي الإسلامي.

وقد سعينا في الفصل الأول إلى إظهار أن المعرفة السياسية الإسلامية، مع الأخذ بالحسبان انتظام القوى والمعرفة العامة للمسلمين في المرحلة الوسطى، تأسست مرةً واحدة وفي هذه الحقبة. تبعاً لذلك فإن «تاريخ» الفكر السياسي في الثقافة الإسلامية كان على الدوام تكررًا وتأكيّدًا لذلك التاريخ الذي تناوله أجدادنا في المرحلة الوسطى. كما أن الكتّاب المسلمين، مع الأخذ بالحسبان الضرورات التاريخية، كانوا يركّزون في الغالب على تاريخ الفِرَق والطبقات، وعلى نحو عام دوّنوا تاريخ التنوع والاختلاف في الرأي؛ وليس تاريخ نشوء وظهور المعرفة السياسية؛ من ثمّ يمكن القول إنّ جميعهم يحملون صبغة أيديولوجية.

هذا النوع من تاريخ الفكر السياسي الذي هو ميراثنا من الماضي، هو في الواقع، ذلك «التاريخ والفكر» الذي جرى إنتاجه إلى الآن بأشكالٍ مختلفة، وحدّد فكرنا وعملنا الحالي.

هذا النوع من الفكر حين ينفصل عن خلفيته وسياقه التاريخي ويتحوّل إلى أسباب هويتنا وأصالتنا يتصبح في الواقع نظامًا وتقليدًا خاصًا وذاتي الإدارة، إذ حاز أدوات دفاعية خاصة، واتخذ موقفًا تجاه كلّ شكل من التقييم العلمي والانتقادي.

تبعًا لذلك إنّ ما يحتاجه تاريخ فكرنا السياسي لا يقتصر على مسألة إعادة التدوين، بل يحتاج إلى أبحاث وتفسير أكثر جدّة، كي تستطيع بحث الفروع المختلفة للمعرفة السياسية الإسلامية، من خلال الكلّ، ومشتركاتها المعرفية، والقيام ببحث الأساس الداخلي وليس المظاهر الخارجية لهذه الأفكار وإبرازها، وذلك من خلال العبور إلى الوحدة الكامنة خلف هذا التعدد.

تكمن أهمية هذا النوع من الدراسات في الأدوار الآتية:

أولاً؛ إنها تكشف الشروط الممكنة والأسس المعرفية والاجتماعية لتكوين العقل السياسي في الحضارة الإسلامية وتقييمها مع الأخذ بالحسبان ماهية هذه المعرفة ومنبعها وإطارها وقيمة ادعائها.

ثانيًا؛ حين تناول [هذه الدراسات] الفروع والأقسام المختلفة للأفكار السياسية للمسلمين، فإنها تراها -خلافًا للنماذج التقليدية والاستشراقية- ليست أجزاءً مستقلة ومنفصلة على نحو كامل، بل عضوًا من نظام معرفي، فينبغي إظهار جوانب اتصالها وارتباطها، ولهذا السبب ركّزنا على المعرفة السياسية الإسلامية، ومن هذه الزاوية نقدنا امتيازات واخفاقات كلا النموذجين الشائعين؛ التقليدي والاستشراقي، في دائرة الفكر السياسي الإسلامي.

إنّ الضعف الأساسي للدراسات الاستشراقية هو أن نقدها ليس نقد الداخل، بل هي مقولة انبثقت من الحداثة الأوروبية من مكان خارج عن الفكر السياسي الإسلامي، ومن ثمّ هي مفهوم فُرِضَ من الخارج على هذا «التقليد».

إنّ منهج الاستشراق لا ينظر إلى فروع الفكر السياسي للمسلمين بوصفها جزءًا من نتاج أفرزته الحضارة والثقافة الإسلامية، بل يعدّها استمرارًا محرّف ومضطرب للاثراث اليوناني والروماني وإيران القديمة.

ولأنّ أدوات هذه النظرة الذاتية نشأت تمامًا من «الغرب»، فمن الممكن أن ينطوي «التقليد المصطنع» من قبل الاستشراق على انحرافات كثيرة أيضًا، ووأن يكون تقليدًا مصنوعًا ومتغيّرًا وغير أصيل، وقد أظهرنا هذا الانحراف في الأبحاث المرتبطة بكتب الفكر السياسي [التي تُسمّى «سياسة نامه»].

إنّ منهج الاستشراق التقليدي له مشكلاته الخاصة أيضًا، وإنّ المفسّرين التقليديين وضعوا الاعتقاد بأفضلية المتقدّمين ومرجعيتهم أصلًا أساسيًا في تحقيقهم وتفكيرهم، وعلى أساس هذا الأصل كانوا يرون أن فضل تقدّم القدماء دليل على تقدّم فضل هؤلاء، إذ إنهم بالضرورة كانوا يفهمون على نحو أفضل من المتأخرين، وكذلك أفراد زماننا.

إنّ المنهجية التقليدية كانت تفكّر على نحو أن فهم المتقدمين هو أفضل فهم للنصوص الدينية، وإنّ المؤسسين، سواء في الفلسفة أو الفقه السياسي السنيّ والشيعي، هم الأكثر معرفة بالمسائل، وتفسيرهم الأقل خطأ من بين تفاسير الأبعاد السياسية للنصوص الدينية.

إنّ الصورة المثالية التي ينشدها هذا المنهج يجدها في الماضي، إذ إن الزمن هو عامل تزلزله وأفوله، ويصرّ على أنّ كلّ نمط من الإحياء والاستذكار في الفكر الديني لا يجري إلا بالعودة إلى آثار الأعلام الأولين.

إنّ السّلَفية والنزعة الماضوية، والميل إلى التوحد مع الدين، وكذلك علم الإنسان الخاص الذي يؤدّي إلى السلطة في الحياة السياسية، من جملة أهم السمات والمشكلات التي تجعل الفهم التقليدي عاجزاً عن البحث الانتقادي في تاريخ الأفكار السياسية في الإسلام. إذ أن الفهم التقليدي كان على هذا النحو يرى أن النصوص الإسلامية لها معنى واحد وثابت، فكشفت مرّة واحدة وعلى نحو دائم في العصر الوسيط، ولا تأثير لعوامل فيها من قبيل مرور الزمان، واختلاف المجتمعات. وتبعاً لذلك إنّ كل شكل من المخالفة مع «التقليد المصطنع» في العصر الوسيط، كان يعدّه «بدعة»، وكان يُقابل بالرفض أو التكفير.

وفي هذا الدراسة، وضمن الإشارة إلى نتائج المنظورين التقليدي والاستشراقي، سعينا أولاً إلى توظيف منهج «تحليل الخطاب»، مع الأخذ بالحسبان مضمون علم السياسة في العصور الوسطى، وثانيًا؛ قمنا بإصلاحات مناسبة للموضوع في



«تحليل الخطاب» مع الأخذ بالحسبان حضور النصوص الدينية والطبيعة العامة لعلم السياسة في الحضارة الإسلامية. ولذا يمكن القول إن التحليل الراهن يقوم على أنموذج معدّل من «تحليل الخطاب»، ولا سيما من المنظور الفوكوي. ومع إثارة سؤال يستفهم عن سبب وكيفية تأسيس علم السياسة في العصور الوسطى بوصفها «الخطاب الخاص»، وكيفية تفسير النصوص الدينية في قالب نظام خطابها الخاص، راحت الدراسة تقيّم انتظام السلطة وقوى المعرفة السياسية في الحضارة الإسلامية، موضحةً واقعنا الراهن.

إن نموذج تحليل الخطاب الذي وظفناه في هذه الدراسة، يضع النصّ الديني على الدوام في مركز دائرة الثقافة السياسية للمسلمين، ومن ثمّ، مع الأخذ بالحسبان بنية السلطة وجينالوجيتها، يحلل المعرفة السياسية وأدوات هيمنتها في الحضارة الإسلامية. ذلك أنّ النصوص الدينية في المجتمعات الإسلامية متنّ أساس ومولّد، إذ أفرزت وعالجت جميع أشكال المتون والأفكار السياسية أو أغلبها، والتي تعجّ ثقافتنا بها. ولكن من بين الإمكانيات والتمثيلات المختلفة؛ لماذا تبدّل الوجه السّلطويّ لهذه النصوص فقط إلى العقلانية الأساسية لتاريخنا؟ إنّه سؤال لعلّ التحليل الخطابي يستطيع إضاءة بعض زواياه المظلمة، ويفكك دائرة من دوائر السلطة الممتدة والمعقدة في الإلهيات التقليدية؛ وذلك لأنّ معرفتنا السياسية هي أيضًا بمثابة «خطاب» يمتلك خصائص سردية كبيرة ومهيمنة، وجوهرية وأساسية، وإنّ التحليل الخطابي قادرٌ على الكشف عن كيفية ظهورها وعملها ونتائجها.

على أية حال تم الاستناد إلى تصوّر عن «الخطاب» في هذه الدراسة بوصفه المفهوم الأساسي بالاستناد إلى هذا الفهم لتحليل الخطاب، إذ عُرِضَت أمهاته في متن الدراسة. ونعتقد أن الاستناد إلى هذه الفلسفة في تحليل المعرفة السياسية الإسلامية مُسوِّغ في هذا الجانب، إذ إنّ متنّها ينطوي على قراءة أساسية حول التمييز بين السرديتين الرئيسيتين اللتين يعرضانهما التراث والحداثة، وإنّها (أي هذه الفلسفة المعتمدة في تحليل المعرفة السياسية الإسلامية) تقرأ كلتا السرديتين من الخارج ومن بعيد. وبعبارة أخرى في شروطنا الحالية، حيث إن كلّ شكل من أشكال البحث في التراث والتحديث هو من دون شك ينتهي بالمواجهة في المواقف السياسية والإيديولوجية، ومع الانسحاب نحو «السلفيّة» أو «الحداثة» أصبح حائلًا دون نقد الحداثة من جهة أولى، والعودة النقدية إلى التراث من

جهة أخرى. واتخاذ هذا الموقف الفلسفي هو أمر أساسي من المنظور المعرفي والمنهجي، ويمكن له تقييم ميتافيزيقا السلطة في ضوء حركة السلطة في تاريخ الثقافة والحضارة الإسلامية.

وبتوظيف هذا المنظور الفلسفي والمنهجي تناولنا في الفصل الثاني موضوع السلطة والمعرفة في الفكر الإسلامي، وفي معرض تقييمنا خصائص المعرفة السياسية والعقل العملي في المجتمع الإسلامي عمدنا إلى بحث وجهات نظر المسلمين حول روابط السلطة والمعرفة، ولا سيما الحكمة العملية، ومن جملة ذلك المعرفة السياسية. وفي ضوء المنظومة الاستمولوجية لأبي نصر الفارابي (٢٥٥-٣٣٩هـ) التي اتسعت نطاقها على يد ابن سينا والآخرين وترسّخت في الحضارة الإسلامية، رحنا في هذا الفصل نقسّم المعرفة السياسية لدى المسلمين على قسمين رئيسيين هما الفلسفة السياسية والفقه السياسي، وبالنظر إلى الشقاق الكلامي-الفقهي بين الشيعة والسنة، قسّمنا الفقه السياسي أيضًا على فرعين متميّزين. وبهذا تناولنا في هذا الجزء من الدراسة التنظيم الثنائي وذا التقسيم الثلاثي للمعرفة السياسية في الحضارة الإسلامية وهي: الفلسفة السياسية، والفقه السياسي السني، والفقه السياسي الشيعي. وقد أكّدنا أن العلماء المسلمين في دراساتهم الاستمولوجية كانوا يعتنون بـ«علم مدني عام» ينقسم قسمين هما «الفلسفة المدنية» و«الفقه المدني»، كما أن الفقه المدني قسّم أيضًا تبعًا لتغايرات الكلامية والأصولية إلى المدرستين السنية والشيعة. تبعًا لذلك، وخلافًا للاستشراق، وجدنا أن النصوص المعروفة باسم «رسائل السياسة» [سياسة نامه] ليست بمثابة علم أو تيار مستقل عن الفلسفة والفقه السياسي، بل هي بمثابة ثمرة تحولاتهما، وبموازاة تحوّل السلطة في المجتمعات الإسلامية. ومن هنا قيّمنا المنطق الحاكم على رسائل السياسة [كتب الـ«سياسة نامه»] داخل نظام الخطاب ومنطق تحولات هذين الفرعين من العقل العملي.

وقد سعينا أن نوضح أن الوجوه الثلاثة للمعرفة السياسية للمسلمين كلّها قد دُوّنت وظهرت في عصر التدوين، ومنذ المرحلة الوسطى حتى الآن ومن دون أن يكون لها إضافة مهمة، أعادت إنتاج نتائج خطابها وتوليدها. وقد أشرنا أيضًا إلى أن علاقات السلطة ومسارات العمل في المرحلة الوسطى، حرّكت مؤسسات المعرفة السياسية بالضرورة، وفتحت أفقًا خاصًا أمام الحكمة العملية، وعلى أساس «أفق

الانتظار» هذا هيأت شروط التحقق، وقيوداً خاصة للمعرفة السياسية للمسلمين. وقد وظّفنا في هذه الدراسة آراء ومعالجات مفكرين من أمثال الجاحظ وابن خلدون وفوكو، لتعرّف على مجموعة من الروابط التي وُحِّدت (في المرحلة الإسلامية الوسطى) ممارسات الخطاب المؤلّدة لمعارفنا وأنظمتنا الفكرية-السياسية.

إنّ بُنية السلطة وروابطها في المرحلة الوسطى كانت تمثّل ذلك الجزء من الخطاب موضع الدراسة الذي تجسّد في نظام حديثنا السياسي ومعرفتنا السياسية. إنّ هذه البُنى هي تصنيفات تاريخية لتلك السلطات المؤسّساتية والمثبّته، التي عملت في إطار العمران والحضارة في العصر الوسيط وعلى صعيد النظم الاجتماعي-السياسي، وبنحو عام عبر المعرفة السياسية للمسلمين، لتقوم بترسيخ المعركة وديمومة السلطة، وذلك عبر انتقالها إلى «وعاء الذهن». إنّ طبيعة البُنى في المرحلة الوسطى بتأسيسها وتكديسها طبقات وترسّبات خاصة من التعبير، أدّت إلى خلق تفكّر خاص في باب السياسة، وهيأت مقدّمات ظهور ذلك العلم السياسي-الإسلامي، الذي كان في الوقت نفسه وبنحو خاص يعرض صورةً وتفسيرًا خاصًا للنصوص الدينية.

إنّ أهمّ مؤسسات السلطة في المرحلة الوسطى، أي الخلافة والسلطنة، كانت قد ظهرت من داخل مجموعة من القوى المحليّة والمعارضة؛ ومع ظهور هذين من باطن آلاف المساومات والصراعات في تاريخ الإسلام، فقد تبلورت إمكانية وضع قواعدٍ للتحكيم وتعيين حدود المعرفة السياسية قد ظهرت أيضًا على نحو كليّ.

إنّ السلطة التي كانت قد ظهرت على هذا النحو في المرحلة الإسلامية الوسطى لم تكن منسجمة أصلاً، وعندما راحت تعمل على أساس حقّ يتعدّى دائرة النزاعات المختلفة والمحلية أخذت تبني علمًا في باب السياسة كان يفتقد للوحدة بالمقدار نفسه. لكن هذا التعدد والتشتت، على الرغم من أنّه كان يبدو توليفةً غير منتظمة، وكان ينطوي على عناصر من الحرية ونبذ السلطة والسلطوية، تلاشى في نهاية المطاف لصالح خطاب السلطة الكبير في الحياة والسياسة، إذ طُويت صفحته وذهبت في طيّ النسيان نُسي. لم تعنى هذه الدراسة بهذه الأصوات المخنوقة والمنخفضة، ورغم الإشارة إليها فقد تناولنا في الغالب مسارات ولادة وظهور خطاب السلطة في سياسة ومعرفة المرحلة الوسطى.

ومن أجل إيضاح أكبر لهذا الواقع خصصنا القسم الثاني من دراستنا لموضوعه جينالوجيا السلطة، وتلك الطائفة من التطورات التاريخية في علاقات السلطة، التي أدت إلى تكوين بُنية السلطة في المرحلة الإسلامية الوسطى.

وفي الفصل الثالث، وبالإشارة إلى السبب المزدوج للسلطة في الحضارة الإسلامية، وصعوده من التقاء نموذجي القبيلة العربية وسلطنة الشرق الرعوية، برزنا التباين بين هذا النمط من علاقات السلطة عن النموذج اليوناني، وتبعاً لذلك أكدنا الاختلاف الأساسي للمعرفة السياسية في الإسلام والغرب. ومن ثم، وبالاستناد إلى روابط الوحي والقبيلة في مدينة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكذلك تعامل خلافة المدينة مع السلطنة الإيرانية، سعينا إلى بحث الخصائص الهيكلية للسلطة الإسلامية في داخل مثلث من الوحي والقبيلة والسلطنة الإسلامية. وقد كان تصوّرنا في ذلك قائماً على أن إدراك الأبعاد السياسية للأمة الإسلامية وتحليل ذلك، وكذلك [فهم] مثل هذه المعرفة السياسية التي تولدت في باطن هذه الأمة، يستحيل تحقيقه من دون الاعتناء بتجربة القبيلة وتراثها، ومن دون الاعتناء بالسلطنة الإيرانية.

هذا الفهم للحياة والمعرفة السياسية في الأمة الإسلامية يبرز دور تعبير العلماء ونشطاء النظام السياسي في المرحلة الوسطى، وأفق توقعاتهم. إذ أن المسلمين في المرحلة الوسطى كانوا في موقف تأويلي (هرمنيوطيقي) خاص، إذ تأتى من تحول السلطة من دولة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى خلافة قريش، وكذلك من التمازج التدريجي للخلافة والسلطنة في عصر بني أمية وبني العباس. وفي النهاية ظهور السلطنات المطلقة في المرحلة الوسطى. ولذا فإن مساعي المسلمين في الفهم والعمل على أساس النصوص الدينية كانت لها نتيجة محدودة. فكل واحدة من الأفكار والقرارات السياسية للمسلمين بوصفها «فعلاً» كان لها مقدّمات وأساس ومظاهر محددة، حيث إنه مع الأخذ بالحسبان نوعاً من «كينونة مسلمي ذلك العصر» فإنه جعل ميدان عمل المسلمين وفكرهم تحت تأثيره المباشر، ووسع أفقاً كي يتاح ويظهر فيه تفسير خاص للنصوص الدينية فقط.

إن علماء المرحلة الوسطى، من أجل إيجاد تفسير للنصوص الدينية والاستناد إليه، كان ينبغي لهم امتلاك «قصديّة» / Intentionality خاصة، وبعبارة أخرى كانوا يصفون شيئاً على النصوص الدينية؛ وإنّ هذه «القصديّة»، أو إعطاء معنى إلى «النصوص» من أجل كشف معناها، كانت تجري في مكانة تعبيرية خاصة، إذ إن

المفكرين المسلمين كانوا أسرى لها بحكم حال اللاوعي في القبيلة والسلطنة. وبناء على هذه الرؤية نظّموا المعرفة السياسية في المرحلة الوسطى، إذ إنها تحوّلت الآن إلى تقليدنا السياسي.

إن المجتمع الإسلامي في المرحلة الوسطى، وعلى أساس القبيلة والسلطنة نفسها، كان قد أظهر بناءً خاصاً، فلم يكن له خيار سوى التوجيه النظري للسلطة التي ابتلي بها عملياً.

إن السلطان - سواء أكان جيّداً أو سيّئاً، شرعياً كان أو غير شرعي، عادلاً كان أو جائراً - كانت له مكانة في فكر المرحلة الوسطى، بنحو لا يصحّ الدين في غيابه، ولا يُعدّ الناس أسوياء. إذ أن المجتمع الإسلامي لم يتلکأ في حل التصديّ لعقبة حل المسألة والبحث عن "بدائل" مثل السلطنة الإيرانية والنموذج الأفلاطوني والخلافة المثالية، ولا سيما الإمامة الشيعية، لكن أيّاً منها لم يستطع أن يكون علاجاً للسلطة الموجودة فعلياً، التي كانت لأزمة تسير في منعطف جور السلطان وقدرته. فعلى العكس من ذلك وظّفت السلطنة في المرحلة الإسلامية مثلاً بديلة أيضاً لتسوية حضورها، ومع منظومة من المعرفة السياسية التي أوجدتها، فلا جرم في أنها أعادت إنتاج القوة بنحو مضاعف، وألغت الأسس والمضامين التحررية والعقلية الخاصة والكامنة في الوحي الإسلامي.

وقد سعينا في هذه الدراسة إلى إظهار أن المعرفة السياسية للمسلمين التي ظهرت الآن بمثابة تقليد حيّ ومولّد في فكرنا وعملنا، لها سمتان أساسيتان: الأولى؛ هو أن فروع هذا العلم واتجاهاته المختلفة تقوم على نوع من «الاستناد للوحي»، ولهذا السبب تماماً نجد التأمّلات العقلية والفلسفة الإسلامية في المجتمع الإسلامي قد خُتِمَ بنوع من المعرفة النقليّة، وفي أحسن الأحوال تبدّلت إلى فلسفة الفقه السياسي في المرحلة الوسطى. والثانية؛ أن تفسير هذه الأفكار من الوحي الإسلامي قد انتظم في إطار ذهني وأفق خاص، إذ يقوم على بناء السلطة وروابطها في المرحلة الوسطى. وتبعاً لذلك يمكن القول إن معرفتنا السياسية متناظرة مع البناء السياسي في المرحلة الوسطى، وذلك لأنّ المعرفة السياسية الإسلامية أيضاً، كما هو شأن كل نظام علمي آخر، قد توقّرت لها «إمكانية الظهور والتدوين» في ظروف كانت علاقات القوى في الميدان العسكري والسياسي أصبحت في حال من «التوازن النسبي»، وكانت قد انتفت إمكانية حذف كل واحدة من القوى الشيعية والسنيّة، وكذلك الإيرانية

والعربية، من ميدان السياسة والسلطة. من الطبيعي أن تنتقل المنازعات في المجتمع الإسلامي من مستوى السيف إلى ميدان القلم، إذ تشكّلت فروع مختلفة للمعرفة السياسية في الحضارة الإسلامية.

تبعاً لذلك إنّ الفروع المختلفة لمعرفتنا السياسية هي إفرزات لغوية وثقافية، إذ إنها تشكّلت مع الأخذ بالحسبان الشروط المتاحة الناجمة عن بناء السلطة وعلاقاتها في المرحلة الوسطى. وتبعاً للسمة الذاتية للعلوم كانت تملك إمكانية الإنتاج وإعادة الإنتاج.

إنها نتائج ظهرت وتشكّلت تاريخياً، لكن منذ تلك اللحظة من الولادة، ومع الاستفادة من قوانين إنتاج الدلالة، شاركت في تغيير الثقافة واللغة السياسية للمسلمين وتشكيلهما، واستطاعت إنتاج الثقافة السياسية «المعيارية» في المجتمع الإسلامي وتعيينها. ولذلك، ومن أجل فهم جذور مفاهيمنا السياسية اليوم، والكشف عن المعنى الذي ينتج هذه المفاهيم، فإننا مضطرون إلى التعرف على الخفايا العائدة إلى بناء السلطة في المرحلة الوسطى، وكذلك جذور هذه المعرفة وفروعها في ماضي المجتمع الإسلامي وحاضره، لأنّه يبدو أن النظام المعرفي في المرحلة الوسطى قد نشر بُنية مترسخة من المعاني في أرجاء معرفتنا السياسية، ولا شك في أنه وجّه الفكر والسلوك السياسي للمسلمين في اتجاهات ومسارات خاصّة، والذي ورثناه الآن. ولعلّه ليس عبثاً أن كثيراً من الاستدلالات السلطوية المعاصرة تتكئ أساساً على التراث العقلي في المرحلة الوسطى، ومن جملة ذلك قاعدة اللطف والنظم وأمثالها. وكلّما استدلت بأدلة أخرى من قبيل «الرواية» أو «الإجماع» أيضاً، تكون أساساً قد استندت إلى «الاستظهارات»، والظنون الفقهيّة، التي نشأت هي الأخرى من منابع العقل السلطوي في المرحلة الوسطى، وخطّت في «وعاء ذهن المجتهد». وبصورة عامة أضحت مهيمنة على المجتهد وعلى «فهمه الاجتماعي» للنصوص الدينية.

لذلك يمكن القول إن السلطوية الموجودة في بعض الأفكار الإسلامية المعاصرة لا تُعد زيادة بأي شكل على خطاب المرحلة الوسطى، بل منهجاً من الإظهار، إذ إنها مع إسقاط كل نوع من الأقنعة ورداء «التقية» عن جسد المعرفة السياسية للمرحلة الوسطى، تدعو جميع مكنوناتها الداخلية إلى خوض تحدٍ مع الضرورات السياسية المعاصرة، وتظهر مفاهيمها الخلّاقة، وتبرز عالمها المعنوي.

إذن إنَّ المشكلة الأصلية لا تتعلق بتحليل صحة وجهات النظر السلطوية وسقمها في الفكر الديني المعاصر، إذ إنه نقد ظاهري ولا طائل منه. بل يجب إيضاح سبب إنتاج هذا النوع من الأفكار في داخل الفلسفة والفقه السياسي للمسلمين، ومع الأخذ بالحسبان «النظام المعرفي» الذي تشكّل السلطاتُ أسسَه، فإنه يقوم بطريقةٍ ما بإعداد وتهيئة العلوم الإسلامية، إذ يصعب مشروع الحرية في الفكر الديني.

هذه الملاحظة تشير إلى أن أي نوع من الجهود لتجديد بناء الفكر السياسي في الإسلام بحاجة إلى بحث مُجدّد في النصوص الدينية من جهة، ونقد الخطاب السياسي في المرحلة الوسطى ونظامه المعرفي والانقطاع عنه من جهة أخرى. وفي هذه الصورة فقط يمكن أن يكون خطوة مؤثرة نحو تأسيس لاهوت تحرري، ومتجدد ورافض للهيمنة. لكن في وضعنا الحالي: هل تتوافر «الشروط الممكنة» والمقدّمات النظرية لهذا التحول في مجموعة التفكير واستعدادات قوى الإلهيات الإسلامية؟

إنَّ إثارة هذا السؤال وتقييم جوانب إمكانية التحوّل أو عدم إمكانيته في المعرفة السياسية والإلهيات الإسلامية هو موضوع بحث آخر، وأسأل الله المنان أن يُيسّر لي أسباب ذلك. والله أعلم.

\*\*\*\*\*



## المصادر العربية والفارسية

- الأخوند الشيخ محمد كاظم خراساني، كفاية الأصول، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٩ هـ.
- آرتور كريستن سن، إيران در زمان ساسانيان، ترجمه [للفارسية] رشيد ياسمي، تهران، دنيای کتاب، ١٣٧٤ ش.
- آشوري، داريوش، ما ومدنيت، تهران، صراط، ١٣٧٦ ش.
- آمدي، أبي على بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، طبعة الحلبي، ١٩٦٧ م.
- آمدي، سيف الدين أبو الحسن، غاية المرام في علم الكلام، القاهرة، ١٩٧١ م.
- ابراهيمي ديناني، غلامحسين، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ١٣٧٦ ش.
- ابن اعثم كوفي، الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفى هروي، تصحيح غلامرضا طباطبائي مجد، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٧٤ ش.
- ابن الأزرقي، أبو عبد الله، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، بغداد، دار الحرية، ١٩٧٧.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد، الكامل في التاريخ، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩.
- ابن باجة، أبو بكر محمد، تدبير المتوحد، تحقيق معن زيادة، بيروت، دار الفكر الإسلامي، ١٣٩٨ ش، ١٩٧٨ م.
- ابن البراج الطرابلسي، عبد العزيز، المهذب، طبعة قديمة.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الجمهورية العربية المتحدة، دار الكتب، ١٩٧١ م.
- ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف، ١٣٥٧ ش.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، العبر؛ تاريخ ابن خلدون، ترجمه عبد المحمد آيتي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگی، ١٣٦٣.
- -----، مقدمة، ترجمه پروين گنابادی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ١٣٧٥ ش.
- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح خواجه نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، بيروت، مؤسسة النعمان، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م.
- -----، إلهيات الشفاء، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ.
- -----، إلهيات النجاة، ترجمة سيد يحيى بژي، تهران، فكر روز، ١٣٧٧ ش.

- -----، «رسالة في أقسام العلوم العقلية»، من مجموعة تسع رسائل، مصر، مطبعة هندية، ١٩٠٨م.
- ابن طقطقي، محمد بن علي بن طباطبا، تاريخ فخري، ترجمه محمد وحيد گلبايگاني، تهران، بنگاه ترجمه ونشر كتاب، ١٣٦٠ش.
- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣م.
- ابن الفراء، أبو يعلى محمد بن حسين، الأحكام السلطانية، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٠٦هـ.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، الإمامة والسياسة: تاريخ الخلفاء، القاهرة، الحلبي، ١٩٦٣م.
- ابن المقفع، عبد الله، الأدب الصغير والأدب الكبير، بيروت، ١٩٦٠م.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٥م.
- أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.
- -----، الاتجاه العقلي في التفسير، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٢.
- -----، الخطاب الديني، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٢.
- -----، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦.
- أركون، محمد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ترجمه هاشم صالح، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.
- -----، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمه هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، ١٩٩٧.
- أرسطو، سياست، ترجمه حميد عنايت، تهران، خوارزمي، ١٣٦٥ش.
- الزركشي، بدر الدين محمد، البرهان في علوم القرآن، بيروت، دار المعرفة، ؟.
- الأسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، قم، دار النشر لأهل البيت، بلا تا.
- أشبولر، برتولد، تاريخ ايران در قرون نخستين اسلامي، ترجمه جواد فلاطوري، تهران، علمي و فرهنگي، ١٣٦٤ش.
- -----، تاريخ مغول در ايران، ترجمه محمود مير آفتاب، تهران، علمي و فرهنگي، ١٣٧٤ش.
- الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فؤاد حسين محمود، القاهرة، دار الأنصار، ١٣٩٧ش.
- -----، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة زكي غرابه، القاهرة، ١٩٥٥.
- الأصفهاني، الشيخ محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، طبعة حجرية، بلا مؤلف ولا تاريخ.

- الأصفهاني، محمود بن محمد، دستور الوزارة، تصحيح رضا انزابی نژاد، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴ ش.
- افتخار زاده، محمود رضا، شعوبیه؛ ناسیونالیسم ایرانی، قم، نشر معارف اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، القاهرة، ۱۹۸۰.
- الإمام الخميني، الرسائل، قم، مكتب إسماعيلي، ۱۴۱۱ هـ.
- الإمام علي بن أبي طالب (ع)، نهج البلاغة، تحقيق صبحي صالح، قم، هجرت، ۱۳۹۵ ش.
- أولبري، دُلَيْسي، انتقال علوم يوناني به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴ ش.
- أومليل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۶ م.
- آييش، يوسف، الإمام والإمامة عند الشيعة، بيروت، دار الحمراء، ۱۹۹۰.
- بحر العلوم، محمد، الاجتهاد؛ أصوله وأحكامه، بيروت، دار الزهراء، ۱۹۹۱ م.
- البحراني الأصفهاني، شيخ عبد الله، عوالم العلوم والمعارف والأحوال، قم، بنياد فرهنگي امام مهدي (عج).
- البحراني، يوسف بن أحمد، الدرر النجفية، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، چاپ سنگي وبلا تاريخ.
- بدوي، عبد الرحمن، تاريخ اندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه حسين صابري، مشهد آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴ ش.
- بدیع، برتران، دو دولت، ترجمه أحمد نقيب زاده دست نوشته، در حال انتشار.
- البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، القاهرة، ۱۹۵۹ م.
- هزاره ی شيخ طوسی، مجموعه مقالات، به کوشش علي دولتي، تهران، امیر کبیر، ط ۲، ۱۳۶۲ ش.
- بياني (اسلامی ندوشن)، دين ودولت در ايران عهد مغول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱ ش.
- پتر برگر، توماس لوکمان، ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فريبرز مجیدی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- پيرسون، کيت آنسل، هيچ انگار تمام عيار، مقدمه ای بر اندیشه سياسي نيتشه، ترجمه محسن حکيمي، تهران، خجسته، ۱۳۷۵ ش.
- -----، نامه تنسر گشنسب، ترجمه ابن إسفنديار، تصحيح مجتبى مينوى، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴ ش.
- التوحيدى، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ۱۹۳۹ - ۱۹۴۴.
- الثعالبي، عبد العزيز، سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية، تحقيق حمادي الساحلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ۱۹۹۵ م.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق علي أبو ملحم، بيروت، الهلال، ۱۹۸۷ م.

- ----- رسالة في الثابتة، في مجموعة رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية، بيروت، الهلال، ١٩٨٧.
- ----- "مناقب الترك"، في مجموعة رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية، بيروت، الهلال، ١٩٨٧.
- ----- التاج في أخلاق الملوك، تحقيق فوزي عطوي، بيروت، الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٧٠ م.
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رشيد رضا، قم، أوفست، ١٤٠٤ هـ.
- جعفریان، رسول، دین و سیاست در دوره ی صفویه، قم، انتشارات أنصاریان، ١٣٧٠ ش.
- جوادى آملى، عبدالله، پیرامون وحى و رهبرى، قم، انتشارات الزهراء، ١٣٦٨ ش.
- حائري، عبد الهادي، ايران وجهان اسلام، مشهد، آستان قدس رضوى، ١٣٦٨ ش.
- الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم، آل البيت، ؟.
- الحكيم، سيد محمد تقى، الأصول العامة للفقهاء المقارن، بيروت، دار الأندلس، ١٩٦٣ م.
- حلاق، وائل، "ريشه هاى بحث درباره وجود مجتهد وباب اجتهاد"، ترجمه أحمد كاظمى موسى، مجله تحقیقات اسلامى؛ نشریه بنیاد دایرة المعارف اسلامى، سال ٥، شماره ١، ٢، سال ١٣٦٩ ش.
- الحلبي، أبو الصلاح، الكافي في الفقه، تحقيق رضا استادى، أصفهان، مكتب الإمام علي (ع)، ١٣٦٢ ش.
- الحلبي، جمال الدين مقداد بن عبد الله، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، تحقيق سيد محمود مرعشي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ؟.
- الخضري، محمد، الدولة الأموية، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٧ م.
- خليل أحمد خليل، العقل في الإسلام، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٣ م.
- الخنجي، فضل الله بن روزبهان، سلوك الملوك، تصحيح محمد علي موحد، تهران، خوارزمي، ١٣٦٢ ش.
- خواجه نصير طوسی، رسالت امامت، به كوشش محمد تقى دانش پژوه، تهران، دانشكاه تهران، ١٣٣٥ ش.
- ----- اخلاق ناصري، تصحيح مجتبى مینوى، علي رضا حيدرى، تهران، خوارزمي، ١٣٦٩ ش.
- ----- سير الملوك؛ سياست نامه، به اهتمام هيوبرت دارك، تهران، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٦٣ ش.
- خوري، فؤاد إسحاق، السلطة لدى القبائل العربية، بيروت، دار الساقى، ١٩٩١.
- الدارابي الكشفي، سيد جعفر، ميزان الملوك والطوائف، به كوشش عبدالوهاب فراتى، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٥ ش.
- داوری، رضا، فلسفه ی مدنى فارابى، تهران، شورای عالى فرهنگ، ١٣٥٦ ش.

- -----، فارابی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ ش.
- دریفوس، هیوبرت، و پل رابینو، میشل فوکو، فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶ ش.
- دکنس، عبد الأمير عبد الحسيني، الخلافة الأموية؛ عصر عبد الملك، بيروت، دار النهضة العربية، ۱۹۷۳.
- دلوز، جیل، المعرفة والسلطة؛ مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، بيروت، المركز الثقافي العربي، ۱۹۸۷.
- دواليبي، محمد معروف، الوجيز في الحقوق الرومانية وتاريخها، دمشق، جامعة دمشق، ۱۹۵۹.
- دهخدا، علي أكبر، لغتنامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، ؟.
- الرازي، أبو بكر محمد بن زكرياي، رسائل فلسفية، تحقيق بول كراوس، بيروت، بلا ناشر، ۱۹۳۶.
- الرازي، أبو علي ابن مسكويه، تجارب الأمم، ترجمة أبو القاسم إمامي، تهران، سروش، ۱۳۶۹ ش.
- الرازي، فخر الدين، المحصول، الرياض، ۱۹۷۹ م.
- رحيميان، سعيد، "شيوه ي اكتشاف لاك وتأثير آن در تغيير احكام"، مجله نقد ونظر، سال ۲، شماره ۵، ۱۳۷۵ ش.
- رشدی محمد، عرسان عليان، العقل عند الشيعة الإمامية، بغداد، دار السلام، ۱۹۷۳.
- زكي، أحمد كمال، الجاحظ، مصر، الهيئة العامة للكتاب، ۱۹۷۷ م.
- الزرشكي، بدر الدين محمد، البرهان في علوم القرآن، بيروت، دار المعرفة، ۱۹۷۲ م.
- الزنجاني، الشيخ عبد الكريم، الفقه الأرقى في شرح العروة الوثقى، النجف، مطبعة العرى الحديثة، بلا تاريخ.
- زيعور، علي، الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرقي، بيروت، مؤسسة عز الدين، ۱۹۹۳.
- -----، التوثيق في آراء السلطة والقيادة، بيروت، رشاد برس، ۱۹۹۰.
- سرور، محمد جلال الدين، الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية خلال القرنين الأول والثاني، القاهرة، دار الفكر، ۱۹۷۵.
- سروش، عبد الكريم، قصه ارباب معرفت، تهران، صراط، ۱۳۷۳ ش.
- السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، بيروت، دار المكتب العلمية، ۱۹۹۴.
- -----، صون المنطق، تصحيح س.ع. عبد الرزاق، القاهرة، ۱۹۷۰.
- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت، دار المعرفة، بلا تاريخ.
- سيد، رضوان، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت، دار اقرأ، ۱۴۰۸هـ / ۱۹۸۶ م.
- السيوطي، الإثنان في علوم القرآن، تحقيق مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، دار الشروق، ۱۹۵۱.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، المكتبة العلمية، بلا تاريخ.

- الشریف المرتضی، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، الذريعة إلى أصول الشريعة، به كوشش أبو القاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش.
- -----، الشافي في الإمامة، طهران، مؤسسة الصادق، ۱۴۰۷ هـ.
- شكوري، أبو الفضل، فقه سياسي اسلام، قم، بلا ناشر، ۱۳۶۱ ش.
- شوالیه، جان جاك، تاريخ الفكر السياسي؛ من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمه عن الفرنسية: محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية، ۱۹۹۳.
- شهابی، محمود ادوار فقه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۳۶۸ ش.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: محمد سعيد الكيلاني، بيروت، دار صعب، ۱۹۸۶.
- الشيخ الصدوق، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ۱۳۷۱ ش.
- شيخ الطائفة الطوسي، النهاية؛ في مجرد الفقه والفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدي، بلا تاريخ.
- الشيخ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، العدة في أصول الفقه، تحقيق محمد رضا أنصاري قمّي، قم، ستاره، ۱۳۷۶ ش.
- الشيخ المفيد، أوائل المقالات، تحقيق إبراهيم الأنصاري، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ۱۴۱۳ هـ.
- -----، الرسالة الأولى في الغيبة، تحقيق علاء آل جعفر، قم، مؤتمر المفيد، ۱۴۲۳ هـ.
- -----، التذكرة بأصل الفقه، تحقيق مهدي نجف، قم، مؤتمر المفيد، ۱۴۱۳ هـ.
- -----، تصحيح الاعتقاد، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ۱۳۷۱ ش.
- -----، المقنعة، قم، انتشارات اسلامي، ؟.
- الشيرازي، قطب الدين، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين آشتياني، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۰ ش.
- -----، درة التاج، تصحيح سيد محمود مشكوة، تهران، حكمت، ۱۳۶۹ ش.
- صبحي، أحمد محمود، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، بيروت، دار النهضة العربية، ۱۹۹۱ م.
- طباطبائي، سيد جواد، ابن خلدون وعلوم اجتماعي، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ ش.
- -----، خواجه نظام المللك، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵ ش.
- -----، زوال اندیشه سياسي در ايران، تهران، كوير، ۱۳۷۵ ش.
- -----، درآمدی فلسفی بر تاريخ اندیشه سياسي در ايران، تهران، كوير، ۱۳۷۲ ش.
- طباطبائي، سيد محمد حسين، تفسير الميزان، ترجمه سيد محمد باقر موسوي همداني، قم، انتشارات اسلامي، ۱۳۶۳ ش.
- الطبرسي، محمد بن علي، مجمع البيان، بيروت، دار الإحياء، ۱۳۷۹ هـ.
- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري؛ تاريخ الرسل والملوك، ترجمه ابو القاسم پاينده، تهران، انتشارات اساطير، ۱۳۷۵ ش.

- الطروشى، محمد بن وليد، سراج الملوك، تحقيق جعفر البياتي، لندن، ١٩٩٠م.
- عابد الجابري، محمد، نحن والتراث، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.
- -----، العقل السياسي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م.
- -----، التراث والحدائق، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م.
- -----، تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤م.
- ]] -----، "عقلانيت وهويت"، مجله نامه فرهنگي، تهران، ١٣٧٦م.
- العامري، أبو الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، ترجمه: احمد شريعتي وحسين منوچهرى، تهران، نشر دانشگاهي، ١٣٦٧ش.
- العاملي، زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، أصفهان، مكتبة أمير المؤمنين، ١٣٦٤ش.
- -----، الاقتصاد والإرشاد إلى طريقة الاجتهاد، ملحق حقايق الإيمان، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٩هـ.
- عبد الحسن علي بن أحمد، موقف الخلفاء العباسيين من أئمة أهل السنة الأربعة، قطر، دار قطري بن الفجاءة، ١٩٨٥م.
- عبد الرزاق، علي، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ١٩٩٢م.
- عبد السلام، محمد الشريف العالم، نظرية السياسة الشرعية، بنغازي، جامعة قاريونس، ١٩٩٦.
- عبد الشهيد صموئيل، الروح العلمية عند الجاحظ، [في كتاب الحيوان]، بيروت، دار الكتاب، ١٩٧٥.
- عبد الكريم خليل، الإسلام؛ بين الدولة الدينية والدولة المدنية، القاهرة، مركز سينا للنشر.
- العلامة الحلّي، نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، تحقيق سيد مهدي رجائي، قم، إسماعيليان، بلا تاريخ.
- -----، الألفين الفارق بين الصدق والمين في إمامة علي (ع)، النجف، طبعة حجرية، بلا تاريخ.
- -----، قواعد الأحكام، طبعة حجرية، بلا مؤلف ولا عنوان.
- علم الهدى، سيد مرتضى، رسائل الشريف المرتضى، به كوشش سيد احمد حسيني، قم، دار القرآن، ١٤٠٥هـ.
- -----، "الأصول الاعتقادية"، نفائس المخطوطات، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، بغداد، المعارف، ١٩٥٤م.
- -----، جمل العلم والعمل، النجف، الأدب، ١٣٨٧هـ.
- عميد زنجاني، عباسعلي، فقه سياسي، تهران، امير كبير، ١٣٦٦ش.
- الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، بغداد، مكتبة الشرق الجديد، بلا تاريخ.
- -----، فضائح الباطنية، المستظهر، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٦١م.



- -----، تهافت الفلاسفة، ترجمه علي أصغر حلبی، تهران، زوار، ۱۳۶۳ ش.
- -----، نصیحة الملوك، تصحيح جلال الدين همای، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷ ش.
- -----، میزان العمل، تصحيح سليمان دنيا، ترجمه علي أكبر کسمایی، تهران، سروش، ۱۳۷۳ ش.
- -----، إحياء علوم الدين، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
- -----، المستصفی من علم الأصول، طبعة بولاق، بلا تاريخ.
- -----، الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، نشر الجندی، ۱۹۸۶ م.
- غليون، برهان، نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۰ م.
- -----، نقد السياسة؛ الدولة والدين، بيروت، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ۱۹۹۳ م.
- الفارابي، أبو نصر، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
- -----، إحصاء العلوم، مقدمة عثمان محمد أمين، مصر، مطبعة السعادة، ۱۹۳۱ م.
- -----، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، تحقيق علي أبو ملحم، بيروت، دار الهلال، ۱۹۹۵.
- -----، فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجّار، بيروت، دار المشرق، بلا تاريخ.
- -----، السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجّار، بيروت، دار المشرق، ۱۹۹۳.
- -----، فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجّار، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ هـ.
- -----، "كتاب الملة ونصوص أخرى"، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ۱۹۶۸.
- -----، الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ۱۹۹۰.
- -----، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه سيد جعفر سجادی، تهران، طهوری، ۱۳۶۱ ش.
- -----، كتاب الحروف، تصحيح محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ۱۹۶۹.
- -----، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر آباد دکن، دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۴۶ هـ.
- -----، الألفاظ المستعملة في المنطق، محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ۱۹۶۸ م.
- الفخر الرازي، المباحث المشرقية، قم، بيدار، ۱۴۱۱ هـ.
- فراتی، عبد الوهاب، زندگی وگزیده اندیشه سیاسی کشفی در تحفة الملوك، فصلنامه علوم سیاسی، مؤسسه آموّش عالی باقر العلوم (ع)، ش ۱۲، پاییز ۱۳۷۴ ش.
- فرای، ریچارد، تاریخ ایران، از اسلام تا سلاجقه، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳ ش.
- -----، بخارا؛ دستاورد قرون وسطی، ترجمه محمود محمودی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.
- فرحات، هانی نعمان، مسائل الخلاف؛ بين فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي، بيروت، الغدير، ۱۴۱۸ هـ / ۱۹۹۷ م.

- فولادوند، عزت الله، خرد در سیاست، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ ش.
- فیرحی، داود، «فرد و دولت در فرهنگ سیاسی اسلام»، فصلنامه نقد و نظر، سال دوم، شماره ۳ و ۴، قم، ۱۳۷۵ ش.
- فؤاد ابراهیم، الفقیه والدولة؛ الفكر السياسي الشيعي، بیروت، دار الکنوز الأدبية، ۱۹۹۸.
- قادری، حاتم، تحول مبانی مشروعیت خلافت، تهران، بنیان، ۱۳۷۵ ش.
- قلعه جی، محمد رواس، قراءة سياسية للسيرة النبوية، بیروت، دار النفائس، ۱۹۹۶.
- مجموعه متون فقهی درباره ی بحث ولایت فقیه، قم، معاونت اندیشه سیاسی مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۳ ش.
- القمی، میرزا أبو القاسم، إرشاد نامه، تحقیق حسن قاضی الطباطبائی، مجله علوم اسلامی دانشگاه تبریز، ج ۲۰، شماره ۳، سال ۱۳۴۸ ش.
- کاسیرر، ارنست، «فلسفه و سیاست»، مجله سیاست خارجی، ترجمه مهدی واجد سمیعی، شماره ۳، مهر و آذر ۱۳۶۵ ش.
- کاتب، أحمد، تطور الفكر الشيعي؛ من الشوری إلى ولاية الفقیه، لندن، دار الشوری للدراسات والإعلام، ۱۹۹۷ م.
- کاشف الغطاء، شیخ جعفر، کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء، اصفهان، انتشارات مهدوی، ؟.
- الکاندهلوی، محمد یوسف، حياة الصحابة، تقديم أحمد أسامة، بیروت، دار الفكر، ۱۹۹۲.
- کدیور، محسن نظریه های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷ ش.
- کرمر، جوئل، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ ش.
- کسای، نور الله، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳ ش.
- کشمیری، میرزا محمد علی، نجوم السماء، قم، بصیرتی، بلا تاریخ.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الأصول من الکافی، تهران، ؟، ۱۳۸۸ هـ.
- کمپفر، انگلبرت، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس، جهاننداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳ ش.
- کوربن هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، کویر، ۱۳۷۳ ش.
- کوزنزهوی، دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات گیل و روشنگران، ۱۳۷۱ ش.
- گارده، لوئی، و أرغون، محمد، اسلان، دیروز- فردا، ترجمه محمد علی اخوان، تهران، نشر سمر، ۱۳۷۰ ش.
- گرجی، أبو القاسم، تاریخفقه وفقها، انتشارات سمت، ۱۳۷۵ ش.
- گولد، جولیس، زکزلب، دیلیام بی، فرهنگ علوم اجتماعی، تهران، مازیار، ۱۳۷۶ ش.
- لاکلاو، ارنستو، «گفتمان»، ترجمه حسینعلی نودری، فصلنامه گفتمان، تهران، بهار ۱۳۷۷، شماره صفر.

- لواتي، محمد رضا، المعرفة والنفس والألوهية في الفلسفة الإسلامية، بيروت، الساقی، ۱۹۹۴.
- لمبتون، آن، تداوم وتحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر نی، ۱۳۷۲ ش.
- مادلونگ، ویلفرد، فرقه های اسلامی، ترجمه أبو القاسم سري، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷ ش.
- -----، مکتبها وفرقه های اسلامی در سده های میانه، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ ش.
- الماوردی، أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، قم، دفت تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶ هـ.
- -----، تسهیل النظر وتعجیل الظفر، تحقیق رضوان السید، بیروت، دار العلوم العربية، ۱۹۸۷ م.
- -----، قوانین الوزارة، تحقیق رضوان السید، بیروت، دار الطلیعة، ۱۹۷۹ م.
- -----، نصیحة الملوك، تحقیق فؤاد عبدالمنعم أحمد، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ۱۹۸۸ م
- مجتبابی، فتح الله، شهر زیای افلاطون و شاهي آرمانی در ایران باستان، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲ ش.
- مجتهد شبستری، محمد، هرمنیوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵ ش.
- مجلسی، علامه محمد باقر، عین الحیوة، تهران، اسلامیة، ۱۳۴۱ ش.
- محقق حلی، معارج الأصول، إعداد محمد حسینی رضوی، قم، آل البيت، ۱۴۰۳ هـ.
- -----، شرایع الإسلام، تهران، ۱۳۳۶ ش.
- المحقق الکرکی، رسائل المحقق الکرکی، إشراف سید محمود المرعشي، قم، مکتبة آية الله المرعشي، بلا تاریخ.
- -----، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ؟.
- مدرسی طباطبایی، حسین، زمین در فقه اسلامی، تهران، ؟، ۱۳۶۲.
- مسعودی، أبو الحسن بن حسین، التنبيه والإشراف، ترجمه ابو القاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.
- -----، مروج الذهب، ترجمه ابو القاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.
- مطهری، مرتضی، اسلام ومقتضیات زمان، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۵ ش.
- مظفر، محمد رضا، السقیفة، بیروت، مؤسسة الأعلمي، ۱۹۹۳ م.
- -----، عقائد الإمامية، تحقیق محمد جواد الطریحي، قم، مؤسسة الإمام علي (ع).
- -----، أصول الفقه، النجف، دار النعمان، ۱۳۸۶ هـ / ۱۹۶۶ م.
- المقریزی، تقي الدين أحمد بن علي، النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم، ليدن، ۱۸۸۸ م.
- مکدموت، مارتین، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه أحمد آرام، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.

- منتظري، حسينعلي، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه وتقرير محمود صلواتی، کیهان، ۱۳۶۷ ش.
- المنقري، نصر بن مزاحم، وقعة صفين، القاهرة، ۱۳۶۵ هـ.
- -----، موسوعة سلسلة الينايع الفقهية، بيروت، دار الفكر، ۱۹۹۷ م.
- موحد، محمد علی، ابن بطوطة، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
- موسوی، احمد کاظمی، ”دوره های تاریخی تدوین وتحول فقه شیعه“، مجله تحقیقات اسلامی، سال ۵، شماره ۱، و ۲، ۱۳۶۹ ش.
- میلانی، سید علی حسینی، شرح منهاج الکرامة في معرفة الإمامة، تألیف العلامة الحلّي، قم، میراث مکتوب هجرت، ۱۳۷۶ ش.
- ناظرزاده کرمانی، فرناز، اصول ومبادئ فلسفه سیاسی فارابی، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء، ۱۳۷۶ ش.
- نجفی، شیخ محمد حسن، جواهر الکلام، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۷ ش.
- نراقی، ملا احمد، مثنوی طاقدیس، به کوشش حسن نراقی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲ ش.
- -----، عوائد الأيام، قم، مرکز النشر لمکتبة الإعلام الإسلامي، ۱۳۷۵ ش.
- نصار ناصف، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، بيروت، أمواج، ۱۹۹۲ م.
- نوري، شیخ فضل الله، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات وروزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، به کوشش محمد ترکمان، تهران، ؟، ۱۳۶۲ ش.
- نیکفر، محمد رضا، ”در ضرورت تهافت دیگر“، مجله نگاه نو، شماره ۲۵، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- وحید بهبهانی، محمد باقر، الرسائل الأصولية، قم، مؤسسة وحید بهبهانی، ۱۴۱۶ هـ.
- هاجسن، ام، جی، دولت اسماعیلی، در مجموعه: تاریخ ایران کمبریج، به کوشش ریتشارد فرای، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۶ ش.
- هولاب، رابرت، یورگن هابرماس؛ نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۵ ش.
- هویدی، فهمی، القرآن والسلطان، القاهرة، المركز الثقافي العربي، ۱۹۸۸ م.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ ش.

\*\*\*\*\*

## المصادر الإنكليزية

- Arent, Hanna. Between past and Future, New York: Viking press, 1971.
- Atkinson, R.F. Knowledge and Explanation in History, New York: Cornell university press, 1978.
- Beardsworth, Richard. Derrida and the Political, London: Routledge, 1996.
- Crease, Robert. P. "Science as Foundational?" in: Questioning as Foundations, ed by: H. J. Silverman , London: Routledge press, 1993.
- Dabashi, Hamid. Authority in Islam, New Jersey: Transaction – Publishers, 1989.
- Dancy, Jonathan. An Introduction to Contemporary Epistemology; London: Oxford, 1991.
- The Political Aspects of Islamic philosophy, Edited by; Charles E. Butterworth, 1992.
- Endress, G. "the Debate between Arabic Grammar and Greek Logic in classical Islamic thought": journal for the History of Arabic science, Aleppo, N1 1977; 339- 40.
- Flynn, Bernard. Political philosophy at the closure of metaphysics, New Jersey: Humanities press, 1992.
- Foucault Michel. Discipline and punish, tr. Alan Sheridan Howmonds worth: Penguin, 1979.
- Foucault Michel. The Order of Things, London: Routledge, 1994.
- Foucault Michel. The Archaeology of Knowledge, Translated from the French by Sheridan Smith, London: Routledge, 1994.
- Gare, Arran E. Postmodernism and the Environmental crisis, London: Routledge, 1995.
- Giddens, Anthony. Living in a post Traditional society, London: Routledge, 1994.
- Gibb, Hamilton, A. R. Studies On the Civilization of Islam, New Jersey; Princeton

University press, 1982.

- Howarth, David."Discourse Theory" in the Theory and methods in political science, Edited by D. Marsh and G. Stokes ,London: macmillan Press, 1995.
- Kantorowics, Ernst. The King,s tow Bodies: A study in medieval Political Theology, Princeton: N. g: Princeton University press, 1957.
- Laclau, E. and C. mouffe, Hegmony and socialist strategies, Landon: verso, 1985.
- Locker, Andero " Aristole: The Politics" in The Politcal Clssics; a Guide to the Essential Texts From Plate to Rousseau, ed. By M. Forsyth and M. Keens- soper , New York: Oxford University press, 1992.
- Watt, Montgomery Islamic Political Thought, Edinborgh: University press, 1968.
- Netton, Ian Richard. Al- Farabi and school, London, Roatlledge, 1992.
- O'connor, D. g. and B. Carr, introduction to Theory of knowledge, Brington: Harvester Press, 1989.
- Rosenthal, Erwin I. g. Political Thought in medival Islam, London Cambridge, press 1962.
- Rosenthal, Franz. The muslim consept of freedom, London: Leiden Brill, 1960.
- Rouse,Joseph. Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of science ithana: cornell University Press, 1987.
- Said , Edward w. Orintalism, New York: 1979.
- Walzer , R. Aspects of islamic political thought: Alfarabi and Ibn Haldun, in Orients, London: 1986.
- Walzer, R. Greek into Arabic, London: Oxford, 1962.
- Watt, Montgomery. Islamic Political Thought, Edinborgh: University Press, 1968.

\*\*\*\*\*