R.E. Denton, Jr. “Political Communication Ethics: An Oxymoron”, in R.E. Denton, Jr. (ed*.), Ethical Dimensions of Political Communication*. (New York: Praeger Publishers, 1991).

Suʿayyid, Aḥmad bin Rāshid, *ʾAlā Man Taʿarraḍa al-Ṣuwar: Dirāsah fī Maʾsāt al-Būsnah* (London: al-Muntadā al-Islāmī, 1992).

W. R. Roberts. “Rhetorica”, in W. P. Ross, M. A. (ed.), *The Works of Aristotle*. (Oxford: The Clarendon Press, 1924).

www.3ar.wikipedia.org/wiki

مدخل إلى الفلسفة السياسية *

** محمد الطاهر الميساوي

تقديم

وصل إلي في أحد أيام شهر رمضان من عام 1431 (أغسطس 2010) كتابٌ من منشورات دار الفكر بدمشق ومعه خطابٌ من مديرها العام الأستاذ محمد عدنان سالم جاء فيه: "وسيكون لما تقدمونه لنا من ملاحظات [حول الكتاب]، أو تكتبونه عنه من نقد أو تقريظ أثـرٌ كـبير في مساعدتنا على تطوير عملنا نحو الأفضل." وموضوع الكتاب فلسفة السياسة، أما مؤلفه فهـو أستاذي الدكتور محمد وقيع الله أحمد، أستاذ العلوم الساسية بجامعة أم درمان الإسلامية وجامعات أخرى، والكاتب ذي الجولات في شؤون السودان خاصة وشؤون الحركة الإسلامية وقـضايا الفكر الإسلامي عامة.

ولما عزمت على مراجعة الكتاب، أخبرت المؤلف فأجابني: "أسديتَ معروفًا لكتـابي بمجرد قراءتك له، وسيكون معروفُك أوفى بنقده وتبصير صاحبه ولو بـالإغلاظ عليـه"! فتضافر على إنفاذ عزمي دعوةُ ناشرٍ يقدر صناعة الكتاب ونشره خيرَ تقدير وسماحةُ مصنف يؤمن بأن الأفكار والرؤى إنما تنضج وتبلغ غايتها في تزكية الوعي وإحداث التغيير بالتفاعل معها وتقويمها ونقدها.

---

* الدكتور محمد وقيع الله أحمد، دار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى، 2010/1431 (350 صفحة).

** أستاذ مشارك بقسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية – الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. البريد الإلكتروني: mmesawi@iium.edu.my أو mmesawi@hotmail.com

دواعي تأليف الكتاب ومهاده الفكري المنهجي

وصف الأستاذ وقيع الله في المقدمة (ص13-17) كتابه بأنه "مجرد مدخل أولي لدراسة الفلسفة السياسية... ينطلق من وجهة نظر إسلامية مرنة تعترف بفضائل الآخرين ولا تغمط الناس حقوقهم." وقد كان الداعي إلى الكتابة في هذا الموضوع ما عاناه هو شخصيًّا – قبل ربع قرن – من صعوبات في تحديد المادة العلمية المناسبة لمقرر في الفكر السياسي أُسنِد إليه تدريسُه لطلبة المرحلة الجامعية الأولى، إذ إن "معظم المراجع والكتب الدراسية المتاحة تقتصر على تقديم ترجمات ونقول مختصرة ومبتسرة عن الكتب التي تدرس في الجامعات الغربية." وقد كانت تلك المعاناة في كنف "إحدى الجامعات الإسلامية العريقة التي نيط بها – قبل غيرها – أن تتولى معالجةَ الخلل الثقافي الفكري الجلل، وذلك من خلال تفعيل المشروع الكبير الذي أُعلن لتشذيب المعرفة، وتهذيبها، وصقلها، وتأصيلها في إطار التصور الإسلامي."

ولذلك سعى المصنف في تدريس المقرر المذكور إلى تحقيق مقاصد أساسية نجملها فيما يأتي. المقصد الأول هو النفاذ "إلى جذور المشكلات السياسية العصية التي تعاني منها البشرية"، والتي "ترتد في جذورها بعيدًا في الكينونة الإنسانية". وهذا المقصد لا يتسنى بلوغُه بواسطة علمَيْ الاجتماع والسياسة وحدهما، وإنما هو من "مهمة الفلسفة السياسية في المقام الأول." ولكن المؤلف يلاحِظ أن هذا الفرع من العلوم السياسية قد هُمِّش في الجامعات الغربية، الأمر الذي يُخشى امتدادُه إلى الجامعات العربية تقليدًا كما هو شأنها غالبًا، فيضر بقدرات الطلاب على التبصر بالأصول البعيدة للمشكلات السياسية الداخلية والخارجية على حد سواء. أما المقصد الثاني فيتمثل في تربية ملكة "التأمل الفكري، واستبطان المسائل السياسية الشائكة" بعقل ناقد قوامه التحليل والمقارنة والاستنتاج، بعيدًا عن "الأسلوب التعليمي السكوني" القائم على "الحفظ والاستظهار". وثالث تلك المقاصد "تقديم نماذج الفكر الفلسفي العام من وجهة نظر نقدية إسلامية"، لا تكتفي تقف عن تلخيص ذلكم الفكر وعرضه. وهو بذلك يسعى ليكون كتابه مختلفًا عن مصنفات كثيرة تحمل عناوين مثل "الفكر السياسي الإسلامي" و"الفلسفة السياسية الإسلامية" والنظرية السياسية الإسلامية".

أما المقصد الأخير فهو تمليك الطلاب مفاتيح للبحث في الفلسفة السياسية، "وذلك بتعريفهم بالتصورات الفلسفية السياسية الكبرى" عبر العصور.

ولتحقيق هذه المقاصد، سلك المؤلف نهجًا موضوعيًّا بتخصيص كل فصل من فصول الكتاب لموضوع معين بالتركيز على "أعمال فيلسوف بعينه" نظرًا لاهتمامه الخاص بذلك الموضوع. ولما كان هذا النهج الموضوعي (والتاريخي في الوقت نفسه) لا يستوعب كلَّ المفكرين الذين تناولوا قضايا فلسفة السياسة، عمل المؤلف على جبر هذا النقص بعقد فصل خاتم للكتاب أجمل فيه أمهات القضايا في فلسفة السياسة وناقشها على نحو سمح له بالوقوف عند فكار فلاسفة لم يتم التعرض لهم في سائر الفصول.

وبين يدي الفصول الخمسة عشرة (من الثالث حتى السابع عشر) التي أودع فيها المصنف مادة الكتاب، جاء الفصلان الأول والثاني (ص19-45) بمثابة تمهيد تاريخي ومنهجي في تطور علم السياسة وماهيته من حيث تعريفه ومناهجه، ابتداءً من الحضارة الصينية في القرن السادس قبل ميلاد المسيح باعتبارها تقدم أقدم تراث فكري مكتوب في علم السياسة، ومرورًا بالتراث اليوناني في القرن الثالث قبل الميلاد، ثم عبورًا بالتراثين الإسلامي والمسيحي وما جاء بعدهما خلال عصر النهضة في أوروبا، ووقوفًا عند ما آل إليه النظر في قضايا السياسة في الفكر الأوروبي الحديث (حيث صار علم السياسة مصطلحًا خاصًّا بدراسة الظاهرة السياسية في أبعادها النظرية والعملية المختلفة) والأطوار التي مر بها بتأثير التحولات التي حصلت في مفاهيم العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها (وخاصة في إطار المدرسة السلوكية)، وانتهاءً بما قدمه المفكرون المسلمون من اجتهادات وتنظيرات في الموضوع (المودودي وأسد وآخرون).

وفي هذا السياق عرض الكاتب لجملة من المسائل الجوهرية ذات صبغة معرفية ومنهجية، منها مدى علمية دراسة الظاهرة السياسية خاصة والظواهر الاجتماعية عامة وما تتميز به من صعوبات في السيطرة عليها والإحاطة بها بسبب تعقيدها وتشابك العناصر المكونة لها والعوامل المؤثرة فيها، ومنها مشكلة القيم وما يتصل بها من تحيز في دراسة موضوعات السياسة تحليلاً، وتقويمًا، تحيزًا منشؤه عدمُ قدرة الباحث على التجرد الكامل من القيم التي يؤمن بها وتوجه فكره، مما يقدح في موضوعية الأحكام التي ينتهي إليها. وكذلك من المسائل التي تضمنها هذا

التمهيد العلاقة بين مصطلحات الفكر السياسي والفلسفة السياسية والنظرية السياسية، ومدى ما بينها من تداخل وتمايز. وقد اختار المؤلف أن يستخدم – بشيء من التسامح – مصطلحَيْ "الفكر السياسي" و"الفلسفة السياسية" استخدامًا متقاربًا، تمييزًا لهما عن مصطلح "النظرية السياسية". فالنظرية السياسية — في رأيه — نتيجة لما يقوم به الدارس للظواهر السياسية بملاحظتها كما هي في الواقع (what is) ملتزمًا "بمتطلبات البحث الموضوعي [و]مبتعدًا عن إقحام آرائه الشخصية القيمية (what ought to be)"، من أجل صياغة "نظرية سياسية (علمية) الطابع تسهم في تفسير الظواهر الأخرى الشبيهة بالظاهرة موضوع البحث." أما الفلسفة السياسية فغايتها "اكتشاف الحكمة والحقيقة المتعلقة بالمبادئ الأصولية للحياة السياسية، ومعرفة علاقات هذه المبادئ بعضها ببعض، وعلاقات المبادئ السياسية بمبادئ الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية." (ص40 و42).

وينبه المؤلف في خاتمة هذا التمهيد إلى سبب اختياره الطريقة التي سلكها في تأليف الكتاب. فبدل التركيز على "قضايا سياسية محددة" عرضًا وتحليلاً، فضَّل تناول فلاسفة ومفكرين بعينهم للوقوف على "زبدة إنتاجهم الفكري"، وذلك بحسبان هذه الطريقة أنسب بدارسين لم يتبحروا بعد في قضايا الفكر السياسي مما ييسر عليهم فهمَ ما يُعرض عليهم من أفكار. (ص44 -45).

من الأخلاق إلى المدينة الفاضلة

يتناول الفصلان الثالث (ص47-58) والرابع (ص59-72) من الكتاب كلاً من كونفوشيوس (551-479 ق.م) وأفلاطون (427-347 ق.م) تركيزًا على ما يميز فكر كلٍّ منهما. عاش كونفوشيوس في عصر اضطراب اجتماعي وتدهور خلقي وفوضى سياسية، شهد ظهور تيارات فكرية تساير هذه الأوضاع المهتزة، بل تسوغها ضروبًا من التسويغ. من ذلك الدعوة "إلى التخلي عن الأخلاق والفضائل باعتبارها لا تتصل بأحوال السياسة" وإدارة الشؤون العامة، مقررين في الوقت نفسه أن قوام الدولة إنما هو "القوة الاقتصادية والعسكرية" التي بها تستطيع الحكومة أداء وظائفها في المجتمع.

وفي مواجهة هذه الأوضاع التي أوشكت أن تودي بالحضارة الصينية العتيدة، انبرى كونفوشيوس مؤكدًا أن لا قيمة لعمل ولا بلوغ لغاية إلا بالتزام قيم الأخلاق، سواء في ذلك

الساسة والحكام وغيرهم من سائر أفراد المجتمع، "فالغايات المنوط تحقيقها بالدولة لا يجمل تحقيقها إلا بوسائل أخلاقية شريفة." وينطلق الفيلسوف الصيني في هذا من مقولة أساسية، وهي أن "حسن الخلق أساس طبيعة الإنسان الأولى (state of nature)، فمتى فسد خُلقُ الإنسان افتقد طبيعته الأولى واضطرب سعيُه وتاه في مهمهٍ لا هادي له فيه." ولذلك قرر كونفوشيوس أن الدولة ومؤسساتها ليست مجرد مجال للقوة والبطش، وأن السياسية ليست مجرد تعبير عن علاقات القوة وأن لا تعارض بينها وبين قيم الأخلاق. فهو يرى أن "الدولة نتاجٌ لمؤسسة البر والرحمة الأولى في المجتمع الإنساني، وهي الأسرة"، ومن ثم فإن مهمتها الأولى "هي حفظ النوع البشري من الانقراض، وذلك بإنشاء الحضارة الإنسانية على أسس تتماشى مع التوجيهات الإلهية وقوانين الطبيعة." ولصبغ مؤسسات الدولة وأعمالها صبغة خلقية وتوجيه فن السياسة والحكم وفق ما تقتضيه قيم الأخلاق، كان التعليم هو القاعدة التي رأى المنظِّر الصيني ضرورة الانطلاق منها، الأمر الذي دعاه – بعد أن ترك منصبه في دولة "لو" (Lu) – إلى إنشاء "أكاديمية لتكوين شباب ناضج" يتولى إدراة شؤون البلاد في المستقبل. و لم يكن التعليم في هذه الأكاديمية مقتصرًا على أبناء الطبقة العليا في المجتمع، بل كان منحازًا إلى "أبناء الطبقات المعدمة"، خلافًا لأفلاطون "الذي كان يزدري أبناء العامة من أصحاب المهن والحرف."

ويلاحظ المؤلف أن نزعة كونفوشيوس الخلقية المفرطة وتعويله على التعليم في معالجة قضايا السياسة والحكم جعلاه يهمل القانون، "متوهمًا أن التكوين الأخلاقي والعقلي السليم للإنسان يكفي لترشيد سلوكه الاجتماعي والسياسي"، كما أن ربطه الدولة بالأسرة جعله يبالغ في الدعوة "إلى طاعة الحكام وتوقيرهم"؛ إذ نزلهم منزلة "الآباء في الأسرة." و لم يكتف هذه المفكر بالدعوة إلى ضرورة التزام الفعل السياسي وإدارة الحكم بالفضائل والمثل الخلقية العليا، بل تطلع إلى أن يكونا كذلك أداة لإشاعة تلك الفضائل والمثل وترسيخها في المجتمع.

وفي رصد ما كان لفكر كونفوشيوس من أثر امتد وتغلغل في حياة أهل الصين عبر خمسة وعشرين قرنًا، يقرر الأستاذ محمد وقيع الله أنه قد أسيء استغلالُ تعاليم هذا المفكر الداعية إلى "توقير الأسلاف وتوقير الحكام" من قبل حكام الصين أسوأ استغلال، حيث "فرضوا بموجب تفسيراتهم لتلك التعاليم وصايةً قهرية على الشعب، صادروا بها حرياته وحقوقه في المشاركة

السياسية، حتى ليصدق اليوم أن يقال إن الصين لم تشهد في تاريخها المكتوب كله أي فترة للممارسة السياسية الديموقراطية."

وكما كان فكرُ الفيلسوف الصيني استجابة لأوضاع مضطربة، كذلك كان الحال مع أفلاطون. فقد شهد هزيمة أثينا أمام إسبرطة في حرب البولوبونيز (Peloponnesian War)، كما روعه إعدامُ أستاذه سقراط على أيدي حكامها الديموقراطيين، فدعاه ذلك إلى النظر في كيفية إصلاح تلك الأوضاع وتجديد روح أثينا من أجل "توجيه حياة الأثينيين في المسار الصحيح." وفي تحليل أنظمة الحكم وتصنيف الدول، انتهى الفيلسوف اليوناني إلى أن هناك أربعة أصناف حكم عليها كلها بالفساد، وهي "التيموقراطية" التي يتولى الحكم فيها عساكرُ جاهلون بمبادئ السياسة المثلى، و"الأوليجاركية" التي تحكمها طبقة من الأغنياء المستغلين، و"الديموقراطية" التي تقوم على حكم الأغلبية الذين هم من الفقراء والعوام، و"الطاغوتية" ذات النزعة العدوانية التي تدفعها إلى شن الحروب على شعبها وعلى غيرها من الدول.

ويربط أفلاطون فساد الدولة بغفلة الحكام عن "إدراك الأوقات المناسبة التي يحسن أن يتناسلوا فيها"، فصاغ من أجل ذلك "قانونًا معقدًا" لتحديد "الأوقات المناسبة للإنجاب" وضبط أوان التزاوج بين الذكور والإناث وتعيين مَنْ يكون بينهم التزاوج، وذلك لتفادي إنجاب أطفال لا مواهب طبيعية ولا قدرات عقلية لهم، حتى لا تسند شؤون الحكم إلى جيل ضعيف من الحكام يعيثون في المجتمع فسادًا ويستمرئون مصادرة أموال الناس ويجعلون الثروة هي المعيار الأعلى لتقويم قدر الأشخاص والأساس لتولي الحكم، ويضربون بالفضائل عرض الحائط.

ومن الجهل بهذا القانون أو تجاهله — في رأي أفلاطون – يتسلسل الفساد ويستشري الظلم والقهر، فيفضي ذلك إلى بزوغ وعي جديد عند مَن وقع عليهم الظلم والقهر من الفقراء والمستضعفين الذين يثورون على الحكام ويستولون على السلطة واضعين للحكم والسياسة معايير جديدة "قوامها المساواة التامة بين الناس، وهي مساواة عشوائية متطرفة تجعل المتساوين وغير المتساوين على صعيد واحد." وهكذا يصاب المجتمع والدولة بداء جديد؛ إذ يتخلصان من قبضة الطبقة المحتكرة للسلطة والمال ليقعا في فوضى "الحرية المطلقة [التي] تصبح آفة الديموقراطية"، حيث يرفض الناس "أي نوع من أنواع القانون أو الضبط أو الضغط"، ولا

"يعرفون قدرًا للفضائل ولا المزايا الفردية"، ولا يكترثون بقيمة سوى "المساواة والحرية المطلقة." وينجم عن ذلك – حسب أفلاطون – أن يسعى الحكام إلى إرضاء رغبات الجماهير لكسب ودها وتأييدها، فيتحولون إلى "خطباء مفوهين"، وتتحول الجماهير إلى قطيع يهتف باسمهم، الأمر الذي يطغى على كل صوت معارض لأولئك الحكام الذين يصيبهم الغرور "فيندفعون إلى التنكيل بالناس وسفك دمائهم وينشئون جيشًا ضخمًا من الحراس" لحمايتهم من "الشعب الساخط عليهم."

هكذا يصور أفلاطون – حسب عرض المؤلف – مأساة الحكم والدولة والمجتمع. فما المخرج منها؟ إن المخرج هو أن يتولى الحكمَ "الملك الفيلسوف" الذي لا بد من استنباته عبر مسار طويل من التربية والتعليم وإعداده على نحو يجعله حائزًا رجاحةَ العقل وسلامةَ الطبع بحيث "يسلك في رعيته مسلك الفضيلة والخير." ولكن المشكلة التي واجهت فيلسوفَ أثينا هنا هو أنه يعهد إلى الدولة بتنفيذ قانونه في التناسل لضمان "صحة النسل وسلامة بنيته العامة وصفاته الوراثية" من خلال "إنجاب أطفال أقوياء نجباء" يؤخذون من آبائهم ويربون "تربية جماعية" خاصة. ومن غير المنطقي طبعًا أن تتولى أصنافُ الدول الفاسدة التي رفضها هذه المهمة، ولذلك كان إنشاء "الأكاديمية" هو السبيل إلى استنبات الحاكم المثالي المرتجى الذي يستبطن من الحكمة ما يمكنه من "القول الفصل في كل أمر يعرض له"، ويكون على عاتقه تأسيس "المدينة الفاضلة".

ومهما يكن من أمر هذه المفارقة، فإن أفلاطون الذي يلتقي (في كتاب "الجمهورية") مع كونفوشيوس في تقدير أثر التعليم والتربية في إيجاد حكام صالحين لم يؤدِّ به ذلك إلى تجاهل أهمية القانون وضرورته، وهو ما أفرد له كتاب "القوانين" الذي "أسرف فيه كثيرًا في تفصيل مواد القوانين وترتيب الجزاءات على مخالفتها". وهنا بدا أكثرَ واقعية وأقل طموحًا؛ إذ اكتفى بالدعوة إلى بناء نظام سياسي "من العناصر الصالحة في النظام الاستبدادي الفارسي، والنظام الديموقراطي الأثيني، وذلك حتى تتحقق غايات الحرية والوحدة والحكمة." وطبقًا لذلك جعل أفلاطون "الدستور – لا الملك – هو أساس الحكومة"، وكأنما يئس من تحقق حلمه في الملك الفيلسوف والمدينة الفاضلة.

المجتمع الإنساني وضرورة الدولة

أما أرسطو – تلميذ أفلاطون – الذي خصص له المصنفُ الفصلَ الخامس (ص73-94)، فقد اهتم بدراسة ظاهرة الدولة من حيث موقعها في بنية المجتمع البشري، منطلقًا في ذلك من فهمه للطبيعة الإنسانية التي يميل البشر بمقتضاها إلى العيش الجماعي. ولئن التقى صاحبنا مع كونفوشيوس في ربط أصل نشوء الدولة بالأسرة بوصفها "أول اتحاد لازَمَ الجنسَ البشري" من البداية، إلا أنهما يفترقان فيما رتبه كلٌّ منهما عليه. فهو يرى أن مميزات الإنسان الفطرية (مما جُبل عليه من عقل وفضائل خلقية) غير كافية في "ذاتها لترشيد حياة الإنسان"، ولذلك قرر الحاجة للدولة التي أناط بها مهمة تنمية تلك الخصال الفطرية "حتى تنمو وتتطور وتكتمل وتصل بالإنسان إلى تحقيق السعادة الوجودية"، فلا يتردى إلى مرتبة الحيوان والحياة الوحشية. وبذلك جعل أرسطو "خير الأفراد وسعادتهم" مترتبين ومتوقفين "على وجود الدولة"، وإلا فالإنسان الذي يعيش خارج نطاقها ليس أكثر من وحش مفترس.

وفي سياق هذه المقاربة الاجتماعية الواقعية، اهتم أرسطو اهتمامًا خاصًّا بموضوع القانون الذي ينبغي السير عليه والوقوف عند حدوده، واعتبر العرف "المصدر الأصيل المستقل للقانون"، متصديًا بذلك للفلاسفة السوفسطائيين الذين انتهضوا لنقد "الثوابت الاجتماعية والعمل على تقويض أسسها" ورهنوا السلوك الإنساني لما تمليه على المرء خُويصةُ نفسه ومصالحه الذاتية مهما تعارضت مع المصلحة العامة للمجتمع. وكذلك عُني أرسطو بمسألة "التكييف الدستوري للدول المختلفة"، وانتهى إلى تقرير تمايزها حسب "العلاقات بين سلطاتها الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية." وفي تقدير المصنف، فإن معلم الإسكندر الأكبر كان "أول من أشار إلى نظام فصل السلطات في تاريخ العلوم السياسية والدستورية" وإحداث التوازن بينها، منبهًا بذلك على "ضرورة عدم تركيز القوة السياسية في يد حاكم واحد."

ولكن الدولة عرضة للفساد والانحراف في تقدير أرسطو، مهما ارتقى نظامها السياسي في مدارج الرشد والصلاح. فمع تقادم العهد بها تجنح "إلى أن تتآكل مبادئها الأساسية" وتبتعد عن النموذج المثالي لتتخذ شكلاً متطرفًا إما أوليجاركيًّا قاهرًا أو ديموقراطيًّا متسيِّبًا. وهكذا تتهيأ الأوضاع للثورة وتغيير نظام الحكم، وإن كانت الحكومات الديموقراطية أقل تعرضًا لذلك.

ونفورًا من الانقلابات السياسية الشديدة التي تهز أركان المجتمع والدولة، وحرصًا على الاستقرار والأمن، وضع أرسطو جملة من النصائح التي من شأن العمل بها أن يجعل الرعية لا يثق بعضُهم في بعض، فيقنعون بالوضع الراهن ولا يفكرون في تغييره خوفًا من وقوع ما هو أسوأ منه. وهي نتيجة غريبة انتهى إليها — كما ينبه المؤلف – بحكم مقدمته في "ضرورة وجود الدولة للفرد والمجتمع، وذلك بحسبانها أهم أدوات الرقي والنضج الإنساني والأخلاقي." ولا ننسى أن نذكر هنا أن أرسطو إنما نظَّر لقضايا السياسة والحكم في إطار دولة المدينة (city state) التي قصر الأمرَ فيها على الرجال الأثينيين الأحرار دون سواهم من النساء والعبيد، فهم وحدهم مواطنو هذه الدولة المعتبرون.

ويختم الأستاذ وقيع الله عرضه لأفكار أرسطو بالإشارة إلى أن كتابه "السياسة" الذي حوى تلك الأفكار لئن كان "كثيرٌ من تفصيلاته لا تناسب العصر الحديث"، إلا أن بعض الأفكار الأساسية فيه استمر تأثيرها في الفكر السياسي الحديث، "ولا سيما مبدأ حكم القانون" والموازنة "بين مبادئ الحرية والنظام والاستقرار."

ونتجاوز هنا الترتيب الذي سار عليه المؤلف في عرض الأفكار حسب التتابع الزمني لأصحابها حيث خصص الفصلين السادس والسابع لكل من الماوردي وابن خلدون، فنقفز إلى المفكرين الأوروبيين الذين أسهموا في تطوير دراسة قضايا فلسفة السياسة في العصر الحديث، وذلك لما بين الأطروحات السابقة وهؤلاء المفكرين من وشائج نظرية وتاريخية، ثم نعود إلى ذينك العالمين المسلمين فيما بعد فنجمع – في سياق واحد – بينهما وبين المفكرين المسلمين المحدثين الذين عرض لهم المصنف.

القوة هي الأساس

وهكذا نتخطى العصور الوسطى لأوروبا لنخطو في أعتاب عصورها الحديثة من خلال "عصر النهضة" وقوفًا عند مفكرها السياسي الأشهر نيقولو ماكيافيللي (1469-1532م) الذي خُصص له الفصل الثامن (ص144-148). ولئن افترق هذا المفكر الإيطالي عمن عرضنا لهم في الرؤية والمنهج والنتائج في تناوله لقضايا السياسة والحكم، فإنه يلتقي معهم في كونه عاش هو أيضًا في زمن اضطراب وانهيار لجمهوريات إيطالية عامة وجمهورية فلورنسة خاصة حيث ولد

ونشأ، فكانت نتيجة تفاعله مع تلك الأوضاع ما أودعه كتابه "الأمير". وبعيدًا عن الانشغال بالبحث في أصل الدولة وفي خصال الحاكم وصفاته، محض ماكيافيللي فكرَه للنظر في وسائل الإمساك بالسلطة وشروط الاحتفاظ بها، فكانت مقولة "النبي المسلح" في مقابل "النبي الأعزل" هي النتيجة التي انتهى إليها. إن القوة هي القيمة العليا التي ينبغي "للأمير" (أو الحاكم) أن يستند إليها، مستعملاً لذلك أي وسيلة مهما كانت بصرف النظر عن خلقيتها أو عدمها، طالما هي خادمة لغايته في توطيد سلطانه وبسط نفوذه وضمان خضوع الرعية، فهي إنما تستمد مشروعيتَها من تلك الغاية. وهكذا استدعى مفكرُ فلورنسة ما دعا إليه بعض الفلاسفة السوفسطائيين الذين تصدى لهم سقراط وأفلاطون باسم الفضيلة والمثل، وزاده تأصيلاً وتفصيلاً، واضعًا المهاد النظري الأساسي لما عُرف بـــ"التيار الواقعي في علم السياسة"، لا فقط على مستوى التنظير للدولة وشروط بقائها في الداخل، وإنما أيضًا في علاقاتها الخارجية والدبلوماسية بسائر الدول.

العقد الاجتماعي: جذورًا وتفعيلاً وتأصيلا

تناول المؤلف موضوع العقد الاجتماعي في الفكر السياسي الأوروبي الحديث من خلال أعمدته الثلاثة: الإنجليزيَيْن توماس هوبز (1588-1679م) وجون لوك (1632-1704م) والفرنسي جان جاك روسو (1712-1778م)، مخصصًا لهم – على التوالي – الفصول التاسع (ص149-163) والعاشر (ص165-175) والحادي عشر (ص177-198). عاش هؤلاء الفلاسفة في عصر المخاض الكبير الذي مرت به أوروبا عامة وبلداهم خاصة، بما وقع فيه من صراعات وحروب دينية وغير دينية وما نجم من قوى اجتماعية وسياسية متوثبة وما بزغ فيه من نزعات فكرية جديدة، تضافرت جميعًا على إحداث التحولات أو الثورات الكبرى التي تولدت عنها أوروبا الحديثة بعلومها وحضارتها ومؤسساتها الجديدة.

انطلق هوبز في تنظيره للسياسة من كون الطبيعة الإنسانية تتحكم فيها نزعتان: الرغبة والكراهية، وبسبب ذلك لابد من أن يصطدم أفراد المجتمع بعضهم ببعض، إذ لا أحد منهم "يضع اعتبارًا لقيم أخرى تعلو على قيم القوة والخير الشخصي." فطالما يتصرف الناس وفقًا لتينك النزعتين المتأصلتين في طبيعتهم، فإنه لا يمكن تجنب الصراع الدائم بينهم أو "حرب الكل ضد الكل"، حيث القوة والخداع

هما الوسيلتان الشرعيتان الوحيدتان. ومع ذلك اعتقد هوبز أن الخروج من هذه الحالة ممكن لأمرين اعتبرهما من قوانين الطبيعة الأساسية: أولهما أن "كل إنسان يجب أن يسعى للسلام، طالما أن هنالك أملاً في الحصول عليه." والثاني أن على الإنسان "أن يسعى إلى السلام طالما سعى إليه الآخرون"، وأن يتخلى "عن حقه في استخدام القوة طالما أن الآخرين تخلوا عن هذا الحق." وهذا هو مقتضى العدل في نظره، وليس الأمر مرتهنًا بأية حوافز للخير بواسطة المثل والقيم العليا (*summon bonum*) بقدر ما هو منوط بتخويف الإنسان من الشر الأكبر (*summon malum*) وهو الموت. فلا بد إذًا من توصل أفراد المجتمع إلى اتفاق يتعاهدون بمقتضاه على "التنازل عن الحق الطبيعي في استخدام القوة"، وهو أمر يمليه عليهم العقل الذي ينبغي أن يكون هو الحَكَم في تنظيم الناس لقواهم وتنسيق رغائبهم لكي لا تتصادم فيسقطون في الحرب الدائمة.

بيد أن مراعاة مثل هذا الاتفاق وغيره من العقود وتنفيذها لا يحصل غالبًا إلا بوجود حكومة قوية تعاقب كل مخل بها، إذ "المواثيق بلا سيف هي مجرد كلمات، ولا قوة لها يمكن أن تؤمن بها الناس من شر الناس"، كما يقول هوبز. وقد اختار لهذه الحكومة اسم "التنين"، كنايةً عن قوتها الضاربة وسلطانها المطلق المحيط. ومع الإقرار بأن السلطان المطلق الذي ينبغي أن يتولى الحكم ليس طرفًا في ذلك الاتفاق أو العقد الاجتماعي، إلا أنه يرى أن الضرورة والعقل يستلزمان تنازل الجميع وتسليمهم له. وعليه فهو الجهة الوحيدة المنوط بها مهمة سن القانون وتطبيقه، حتى يستتب الأمن وتُستأصل الفوضى. ومهما تكن الصبغة الاستبدادية لهذا "التنين"، فالعقلاء – في نظر هوبز – لا بد لهم من العيش تحت سلطانه "مهما كان رهيبًا مرعبًا؛ لأن نتائج الفوضى والعيش" بغير حكومة "أفضع من ذلك بكثير." لكن هذا لا يعني عدم التمرد على الحاكم وخلعه، وذلك في حالة واحدة يقتضيها منطق العقد الاجتماعي نفسه، وهي إخفاقه "في بسط الأمن والسلم والاستقرار في المجتمع"، إذ هذه هي الغايةُ من العقد الاجتماعي والمسوِّغ لوجود الدولة.

وكما يبين المؤلف، إن الفلسفة هوبز الساسية القائمة على إعلاء شأن الحكم المطلق فضلاً عن كونها تجسد النفور من أوضاع عصر مظلم بما فيه من فوضى واحتراب، فهي كذلك تعبير خاص "عن تطلعات الطبقات البورجوازية" التي كانت في طور التكون "تنشد أكثر ما تنشد مناخًا اجتماعيًّا وسياسيًّا مستقرًّا يساعد على تسديد خطا الصناعة والتجارة

والاستثمار الاقتصادي." وقد أحدثت بمنهجها ومنطلقاتها تجاوزًا وتحديًا للفكر السياسي الغربي المتراكم من التراث اليوناني والروماني والمسيحي، الأمر الذي جعل ماركس يحتفل بها احتفالاً خاصًّا بقوله عن هوبز: "إنه أبونا جميعًا نحن المفكرين الماديين."

وإذا كان هوبز واضع اللبنة الأولى لفكرة العقد الاجتماعي أساسًا لسلطان الدولة، فسيكون على عاتق جون لوك — "فيلسوف الليبرالية الأكبر" كما وصفه المؤلف – أن يعدل ما انطوت عليه من تشريع للحكم المطلق، مبتدئًا من النقطة نفسها التي انطلق منها سلفه، ولكن بتقدير مختلف وفي اتجاه معاكس. فالإنسان عنده "خيِّرٌ بطبيعته"، ولذلك فهو "متى كان حرًّا تصرف في حدود الخير الخاص والعام." إلا أن لوك يرى أن الطبيعة الخيِّرة للإنسان "يشوبها بعض النقص والقصور"، وهي من ثم "قابلة للتحسين والسير بها في مدارج الكمال"، كما "يمكن تشويهها ومسخها" وإفسادها. وهذا ما يفسر في رأيه سعي المجتمع البشري لتجاوز "حالة الطبيعة" بحثًا عن "حالة أفضل من أحوال التمدن والعيش الجماعي"، الأمر الذي حدا بأفراده إلى التعاقد فيما بينهم بغرض "إنشاء سلطة عليا يتخلون لها عن سلطاتهم الذاتية، ويوكلون إليها أمر رعايتهم وسياستهم." إلا أن هذا التنازل ليس مطلقًا، فقد قرر لوك أن العقد الاجتماعي إنما يهيئ الإطار لحكم نيابي تمثيلي تتولى الأغلبية الحكم بمقتضاه، ويوكل سن القوانين لسلطة تشريعية عليا، بينما تكون مهمة السلطتين التنفيذية والقضائية تطبيق تلك القوانين. وعلى الرغم من تأكيد الفيلسوف الإنجليزي مبدأ الحرية الشخصية وحق الملكية الفردية وتصرف الأشخاص في أموالهم بحرية، إلا أنه لم يكن مشايعًا لفكرة التعويل على قوانين السوق لإحداث التوازن الاقتصادي، "بل كان يؤمن بمبدإ الحماية" وتدخل الدولة "لإصلاح شأن الاقتصاد."

على الرغم من كون "الناس محافظين بطبيعتهم" حسب لوك، إلا أنه يقر بإمكانية الثورة على الحكومة عند تقصيرها في أداء واجباتها والتعدي على حقوق الرعية، ولكنه يقصر الثورة على "تغيير شخص الحاكم" وإحلال من هو أفضل منه مكانه، لا "تغيير نظام الحكم أو فلسفته من الأساس."

وفي تقدير المصنف، شكلت أفكار لوك "المرجعية العامة للتجارب السياسية البريطانية والأمريكية والفرنسية، وللفكر الليبرالي بشكل عام"، ولذلك فإن أثره حاصل بصورة مباشرة أو غير مباشرة "في أي معالجة حديثة لقضايا الفكر الليبرالي."

وعلى الضفة الأخرى من "المانش" كان روسو ينسج بطريقته خيوط العقد الاجتماعي في محاولة منه لاستعادة الطبيعة البشرية في أصالتها ونقائها الأول. فقد قرر – على عكس هوبز – أن "الإنسان ليس فاسدًا بطبيعته" وأنه فُطر على الطيبة والنزوع للاجتماع والتعاون على الخير"، وأن الفساد أو الانحراف الذي أصابه إنما نتج عن "المدنية والتقدم في سبل العيش ونشوء الدول" فضلاً عن الإفراط في التعويل على العقل والعلم. وتلك هي الأغلال التي يقصدها بقوله: "ولد الإنسان حرًّا، إلا أنه مكبل في كل مكان بالأغلال." ولتأصيل مفهوم الاجتماع السياسي وفكرة العقد الاجتماعي يستند روسو إلى الأسرة كما فعل كونفوشيوس وأرسطو من قبل، فهي – حسب عبارته – "النموذج الأول للمجتمعات السياسية"، حيث يتخذ الزعيم أو الحاكم صورة الأب بينما يتخذ الشعب أو الرعية صورة الأبناء.

وتأسيسًا على هذا كانت رؤية روسو للعقد الاجتماعي تختلف عما ذهب إليه هوبز، "فهو لا يقوم على أساس التنازل عن الحريات والحقوق لصالح تنصيب السلطان المطلق"؛ وذلك لأن واجبات الإنسان نحو غيره إنما تمليها عليه "دوافعه الداخلية وعواطفه التي تمنعه من إيذاء الغير"، لا مجرد نصائح الفلاسفة والحكماء. ولذلك فالأفراد – في نظره – إنما يتنازلون عن حقوقهم وحرياتهم للمجتمع بأسره وليس للحاكم، الأمر الذي ينشأ عنه ما سماه بالإرادة العامة العليا والشخصية المعنوية للشعب، اللذين تتسلسل منهما الهيئة السياسية أو الدولة. وهنا يوشك أن يلتقي مع سلفه حين يقرر أن العقد الاجتماعي الذي ينقل البشر من حالة الطبيعة الساذجة إلى حالة المدنية المعقدة، تحدث بمقتضاه "تحولات جذرية في حياة الإنسان فيكتسب وجودًا مستقرًّا آمنًا، عوضًا عن الوجود القلق المضطرب الذي كان عليه في حالة الطبيعة." ذلك أنه بينما يفقد الإنسان حريته الطبيعية وحقه المطلق فيما يميل إليه ويمكنه تحقيقه، فإنه يتحرر من العبودية لشهوات النفس ونزواتها، وتكون طاعته للقانون هي ذاتها ممارسة للحرية، فيكتسب بذلك "الحرية المدنية".

والإرادة العامة – كما يتصورها روسو – هي بمثابة "روح عامة تسري في الشعب"، وتتمثل في مجموع القيام والمثل الخلقية والآمال السياسية التي تضافر أفراده على "اعتناقها وتثبيتها." ولذلك فهي وحدها مصدر القوانين؛ لأنه – كما يقول – "عندما يضع كلُّ الشعب قواعدَ لكل الشعب، فإنه لا ينظر إلا إلى نفسه"، أي أنه ينظر إلى المصلحة العامة للجميع. وعلى ذلك ليست الحكومة

عنده إلا جهازًا تنفيذيًّا يترجم "إلى عالم الواقع ما تقرره الإرادة العامة من سياسات وقوانين"، مع "المحافظة على الحرية المدنية والسياسية" للأفراد. أما ما شكل الحكم الأفضل الذي ينبغي إرساؤه، فرسُّو يرى أنه أمر نسبي وتتحدد أفضلية شكل الحكم حسب ملاءمته لظروف البلدان والشعوب، ولكنه لا يتردد في القول بأن النظام الديمقراطي هو أكثر أشكال الحكم تعرضًا للاضطراب.

وعلى الرغم من أهمية إسهام روسو في تطوير الفكر السياسي عامة وتأصيل مقولة العقد الاجتماعي خاصة، فإن فكره لم يسلم – كما بين المؤلف – من جملة من الثغرات أهمها أن فكرة الإرادة العامة يكتنفها الكثير من الغموض جعلها أقرب إلى الخيال. بل إنه جرى استغلالها "من قبل كثير من الحكام الطغاة الذين زعموا خلال الثورة الفرنسية وبعدها أنهم المعبرون الحقيقيون عنها"، وضربوا عرض الحائط بكل قيم الديمقراطية والشرعية وحقوق الإنسان.

الاقتصاد والسياسة

ومن فكرتي القوة والعقد الاجتماعي – كما تبلورتا في التاريخ الأوروبي الحديث – أساسًا لتفسير الظاهرة السياسية والتنظير للدولة، ينتقل المصنف إلى ضرب آخر من التفسير والتنظير قوامه عنصر الاقتصاد كما تجلى في فكر كارل ماركس (1818-1883م). وقد صاغ هذا الفيلسوف الألماني أفكاره في ظل ما شهده من هيمنة النظام الرأسمالي الذي استوى خلال القرن التاسع عشر ممتطيًا صهوة الثورة العلمية والصناعية، الأمر الذي مكن أصحابَ رأس المال من السيطرة على مقدرات المجتمع وتحويل العمال إلى "مجرد أدوات وآلات للإنتاج"، فاغترب العامل بذلك عن قوة عمله وثمرته في الوقت نفسه مما يتناقض مع "حالة الطبيعة" حيث يكون العمل وسيلة "لتحقيق إنسانية الإنسان" وإشباع حاجاته. وقد ربط ماركس اغتراب الإنسان عن عمله في إطار النظام الرأسمالي الاستغلالي باغتراب آخر رأى – متابعة للفيلسوف المادي الألماني فيورباخ – أن الإنسان وقع فيه، هو الاغتراب بسبب الدين. فبسبب الخرافة والجهل بأسرار الطبيعة والخوف منها شعر الإنسان بالحاجة إلى قوة تحميه وتشعره بالأمان، فتصور ذاتًا أضفى عليها كل صفات الجلال والكمال بما يجعلها جديرة بالركون إلى جنابها والخضوع لسلطانها، فكان ذلك – في نظره – منشأ فكرة الإله وجذور التدين. وهكذا فسر ماركس الدين تفسيرًا نفسيًّا ماديًا أدى به إلى إنكار ما

وراء الطبيعة والإلحاد. ولتجاوز هذا الاغتراب الناجم عن الدين دعا ماركس إلى ضرورة استعادة "حالة الطبيعة الإنسانية الأولى" حيث يحتل الإنسان مركز الكون ويسترجع "صفات القوة والقدرة والفاعلية النافذة" التي جرد نفسه منها وأضفاها على الإله.

وقد سُبكت هذه الأفكار وغيرها بواسطة منهجية شاملة في تفسير حركة المجتمع والتاريخ والفكر تقوم على دعامتي المادية الجدلية والمادية التاريخية حيث يحتل صراع الطبقات وما يشتبك فيه من أنماط الإنتاج وعلاقاته التي يعبر كل منها عن مرحلة معينة من تطور المجتمع الإنساني وتمثل الملكية الاقتصادية أُسَّ المشكلات فيها. وقد قرر ماركس ضرورة استئصال الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج؛ لأنها "هي الآفة الحقيقية التي تنشأ عنها الشرور والمظالم كافة." ولما كانت الطبقة الرأسمالية المهيمنة لا يمكن أن تتنازل من تلقاء نفسها عن نفوذها الاقتصادي وسيطرتها على وسائل الإنتاج، فإن السبيل لتخليص المجتمع من شرور الملكية الخاصة إنما هو ثورة العمال أو "البروليتاريا" من أجل "إرساء علاقات إنتاج جديدة" قوامها العدل، وذلك تمهيدًا لإقامة مجتمع "الشيوعية الحقة".

وبذلك ربط ماركس قضايا السياسة والحكم بالاقتصاد ربطًا قويًّا، بحيث لا يمكن التفكير فيها وتغييرها إلا من خلال فهم البنية الاقتصادية للمجتمع وتفكيكها وإعادة تركيبها. وقد كان لمقولات ماركس وتحليله الاجتماعي والاقتصادي للرأسمالية الأوروبية في القرن التاسع عشر أثر كبير وبالغ في مجريات الوقائع السياسية، ليس فقد في أوروبا بل خارجها، فقامت بإلهام منها ثورات سياسية واجتماعية كبرى، كالثورة البلشفية في روسية والثورة الصينية.

ومهما كان من نقد فلسفي ومعرفي لمنظومة أفكار ماركس مما ليس هنا مجال الكلام فيه، فإن فكرة "اغتراب العامل والعامل" تبقى — في نظر الأستاذ وقيع الله — "واحدة من أعمق الإبداعات الفكرية الحديثة"على الرغم من أنها "لم تحظ بقدر من التجديد أو التعميق أو التفصيل على يد خلفه الذين تواطأوا على "إخفائها أو طمرها"، خوفًا من مصادمتها "للدعاوى المادية الصرفة."

وظيفة الدولة في الإسلام وقيام الدول وسقوطها

وإذ نَجَز عرضُ ما قدمه المؤلف بشأن الفكر السياسي منذ بواكيره الأولى في الصين واليونان وحتى بدايات الربع الأخير القرن التاسع عشر في أوروبا، آن لنا العود إلى المجال

الإسلامي في قرونه الأولى وعهوده الوسطى من خلال الوقوف عند كل من أبي الحسن الماوردي (364-450هـ) وأبي زيد عبد الرحمن بن خلدون (732-808هـ) اللذين خُصص لها الفصلان السادس (ص95-115) والسابع (ص117-131) على التوالي.

ينبه الأستاذ وقيع الله إلى اختلاف السياق الذي صاغ فيه كلٌّ من هذين العالمين المسلمين أفكاره: فبينما كان الماوردي ينظر في الأحكام الدستورية ووظائف الدولة والولايات المختلفة بروح متفائل بحكم ما كانت عليه دولةُ الإسلام في عهده من قوة وازدهار، كان ابن خلدون بعده بحوالي ستة قرون يعيش "لحظات الغسق في التاريخ الإسلامي" ويرى علامات أفول تلك الدولة فانصرف همه إلى البحث في أسباب قيام الدول وانهيارها. وإذ كان قيام الدولة ومنصب الإمامة أمرًا واجبًا ومتقررًا عند الماوردي بحكم الإجماع بين العلماء مهما كان من اختلاف حول أساس ذلك الوجوب، فقد جرد النظر في شرائط من يتولى منصب الإمامة وما يتفرع عنها من ولايات دينية وغير دينية وفي المهام التي على الدولة في الإسلام أن تنهض بها.

وجماع شروط الإمام أو الحاكم الأعلى في الدولة أربعة: العدالة، والعلم، وسلامة الجسد، والشجاعة. إلا أنه مهما كان مستجمعًا لهذه الصفات، فإنه محكوم بدستور أعلى لا يمكنه تجاوزه، ولا مجال له لأن يَدَّعيَ أو يُدَّعَى له مقامًا كمقام الملك الفيلسوف الذي حلم به أفلاطون. أما وظائف الدولة فيمكن إجمالُ تفصيلها في ستة أمور: 1. حفظ الدين على أصوله المستقرة، 2. تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وإقامة الحدود، 3. حماية حياة الناس وتحقيق الأمن العام، 4. تحصين الثغور وجهاد الأعداء، 5. إدارة الشؤون المالية وتحقيق الرفاهية، 6. استكفاء الأمناء والنصحاء ومباشرة شؤون الرعية. وتندرج هذه الوظائف في سياق المهمة الرسالية للدولة المتمثلة في تحقيق مقاصد الشرع في الخلق: جلبًا للصلاح والنفع، ودرءًا للفساد والضر، وقيامًا بالحق والعدل، ورفعًا للباطل والظلم.

وفي تقدير المصنف، كان الماوردي بكتابه "الأحكام السلطانية" رائدًا ليس فقط في الفقه السياسي الإسلامي، وإنما في "الفقه السياسي الدستوري الإنساني" عامة، مجتهدًا في تحقيق معادلة النظر "إلى المثل العليا وإلى الدين نفسه على مقتضى الواقع" دون إخلال بنصوص الشريعة أو إهدار

لمعانيها. وبذلك أرسى حجر الزاوية في الفكر السياسي الإسلامي تأصيلاً وتعميقًا وتحديدًا لماهية الدولة الإسلامية ووظائفها، مما سيتولى العلماء بعده – كالغزالي وابن تيمية – تطويره وتفصيله.

وفي "نهاية الألق الحضاري الإسلامية" جاءت مقدمة ابن خلدون حاملة لزبدة دراسته وتأمله الطويل "في فلسفة التاريخ والسياسة" وما استخلصه من قوانين العمران البشري نتيجة تحليل عميق "للطبيعة الإنسانية، والسببية التاريخية"، و"أسباب نشوء الدول وانهيارها." وإذا كان نظر ابن خلدون في نشوء الدولة قد حكمته ثنائية البداوة والحضارة وما يرتبط بذلك من فكرة العصبية، فإنه يضرب بعرق أصيل في فلسفة للوجود الإنساني قاعدتها استخلاف الله تعالى البشرَ في الأرض لعمارتها بالاجتماع والتعاون فيما بينهم على ما به تُحقق ضروراتُ حياتهم ويُحفظ نوعُهم ويقطع التهارج بينهم. ولذلك كان لا بد من وجود وازع يمنع ما يمكن أن يثور من التنازع والتظالم والتقاتل الذي يصدر عن الجانب الحيواني من طبيعتهم. والحاجة إلى هذا الوازع أصلُ قيام الدولة ومؤسساتها التي ينبغي أن تتمحور وظائفها حول تحقيق ما به صلاح البشر وأمنهم على أساس العدل الذي تقتضيه قوانين الشرع ونواميس العقل. فإذا اختل هذا الأساس وحل الظلم، خرب العمران البشري، وانهار المُلك وسقطت الدولة، وذهب الوازع وعاد الناس إلى حالة الفوضى والتهارج.

وعلى أهمية ما جاء به ابن خلدون من أفكار ومنهجية رائدة في دراسة المجتمع والتاريخ، وما استنبطه من قوانين تحكم قيام الدول وانهيارها وازدهار الحضارة وذبولها، إلا أن ذلك – كما يلاحظ الأستاذ وقيع الله — لم يجر تطويره من قبل العلماء المسلمين بعده، حتى انتبه إليه الغربيون ووظفوه وفق منطلقاتهم الفلسفية ومقاصدهم الفكرية. ويلخص المؤلف الأثر الباقي لصاحب المقدمة في كونه أنزل "الفلسفة من عليائها وجعل منها علمًا اجتماعيًّا واقعيًّا حيًّا"، مستخدمًا "منهجًا استقرائيًّا رشيدًا مؤطَّرًا في نطاق التصور الإسلامي العام للإله والكون والحياة."

الدولة الإسلامية: أصولها، وشكلها، ووظائفها، ومنهجية الفقه السياسي في العصر الحديث

تناول المؤلف هذه المسائل من خلال أعمال أربعة مفكرين مسلمين، وهم أبو الأعلى المودودي (1903-1979)، ومحمد أسد (1900-1992)، والتيجاني عبد القادر (1951-)، ولؤي

صافي (1955-)، مخصصًا لهم – على التوالي – الفصولَ الثالث عشر (ص213-237) والرابع عشر (ص239-253) والخامس عشر (ص255-282) والسادس عشر (ص283-303).

ويجمع هؤلاء جميعًا، مثل كثيرين آخرين، كونُهم واجهوا إشكالية الدولة وقضايا الفكر السياسي في سياق تاريخي عام أقل ما يقال فيه إن المسلمين واقعون تحت أثر الحضارة الغربية، وخاصة على الصعيد الفكري والمفاهيمي حيث تمثل إشكالية العلاقة بين الدين والدولة محورًا أساسيًّا لكثير من الجدل النظري والنزاع العملي. ولذلك كان لا بد من جهد علمي كبير في معالجة هذه الإشكالية وما يتفرع عنها من القضايا تأصيلاً وتفريعًا. على هذا المنوال سار المودودي في تناول موضوعات السياسية، منطلقًا "من مدخل نظري أصولي" يُدرج تلك الموضوعات "في سياق التصور الإسلامي العام"، وذلك بتحليل جملة من المفاهيم الرئيسة التي يقوم عليها التصور الإسلامي (Islamic world-view) – وهي الإله والرب والعبادة والدين – وتجلية معانيها وبيان أبعادها وآثارها ومقتضياتها الفكرية والعملية في حياة الإنسان. ومن ذلك التحليل والبيان خلص الداعية الكبير إلى مفهوم الحاكمية الإلهية بوصفه القاعدة التي تقوم عليها شؤون الحياة الإنسانية وعلاقاتها ونظمها الاجتماعية والسياسية، بما في ذلك الدولة ومؤسساتها. فلا حاكميةَ لأي شخص أو مؤسسة تعلو على ما شرعه الله سبحانه في كتابه وبينه رسوله في سنته، فالقرآن هو الدستور والمرجع الذي تستقى منه القوانين والمعايير لتنزيلها على الوقائع والتصرفات حكمًا عليها وتقويمًا لها.

وفي هذا الإطار تنفسح مجالات الاجتهاد وتتسع دائرته حسب تحول أوضاع الحياة لاجتراح الحلول وتطوير الوسائل وبناء النظم والمؤسسات المناسبة لتحقيق مقاصد الدين وإقامة مصالح. وإذ ليست الدولة إلا مجالاً من تلك المجالات تخضع مثلها لأحكام الشرع، فلا مكان لحاكم مطلق تعلو سلطته على سلطان الشرع، أو يتميز على غيره من الناس بأية أمتيازات أو حقوق خاصة. بل الجميع متساوون في ميدان السياسة كما في غيره من ميادين الحياة، وهذا هو أصل "الديمقراطية الإسلامية" التي قوامها حرية الرأي والشورى والعدل، وإجراء الحكم على أساس التكريم الإلهي للإنسان وتزكية قيم الأخلاق وترسيخ روح التعارف والتعاون بين البشر تجاوزًا لأية نزعات تميز بينهم.

ويرى الأستاذ وقيع الله أن المودودي – الذي يُعدُّ "إمامًا للفكر السياسي الحديث" بلا منازع – قد حملت أعماله "نفسًا تجديديًّا منخلعًا من ربقة التقليد والانحطاط"، كما اتسمت "بالجرأة الاجتهادية والديناميكية العقلية." ولذلك كان أثره "ضخمًا ومتوسِّعًا ومتزايدًا"، ليس فقط في مسيرة الفقه السياسي، وإنما في الفكر الإسلامي عامة.

ويتواشح مع تأصيل المودودي لقضايا الدولة والسياسة ويطوره ما قدمه التيجاني عبد القادر تحليلاً للظاهرة الاجتماعية من منظار القرآن، وبيانًا للمفاهيم التأسيسية التي تقوم عليها الرؤية الإسلامية للوجود الإنساني، وفقهًا للأبعاد السياسية لتجارب الرسل، وجدالاً مع النظريات الفلسفية الكبرى التي سعت لتقديم معالجات لإشكالية الحكم والسلطة في المجتمع الإنساني منذ أفلاطون حتى العصر الحديث. وقد انتهى عبد القادر من ذلك كله إلى تقرير جملة من الأصول الكبرى هي التي تقوم عليها الدولة في الإسلام. فهي أولاً "دولة توحيدية تحريرية" غايتها تحرير البشر من سائر الولاءات الأرضية المتشاكسة، لتمحض ولاءهم وتوحده لله تعالى وحده الذي خلقهم واستخلفهم، كما توحد حياتهم في وجودهم الدنيوي ومآلهم الأخروي. أما الأصل الثاني فهو أن الدولة الإسلامية "دولة لكل الناس"، ذلك أن القرآن أُنزل للبشر كافة لا للمسلمين خاصة. ومن ثم فالحكم بالعدل فيها شامل لمواطنيها جميعًا، من آمن بالإسلام ومن لم يؤمن. وثالث تلك الأصول أن الدولة في الإسلام "دولة قانون"، إذ يخضع الجميع – حكامًا ومحكومين – لقواعد الشريعة وأحكامها ومعاييرها التي لا تحابي أحدا. أما الأصل الرابع والأخير فهو أن الدولة الإسلامية ليست "ثيوقراطية"، فلا مكان فيها لطبقة من الكهنة أو "رجال الدين" الذين يحتكرون السلطة ويتحكمون في رقاب الناس تحت أي اسم كان. فخطاب القرآن موجه إلى الجميع ليستجيبوا لأمر الله ويعبدوه، وليحتكموا للشورى في إدراة شؤونهم.

وبما قدمه التيجاني عبد القادر من تحليلات وتقريرات، وما قام به من نظر في معاني النصوص القرآنية والوقائع التاريخية للمرحلة المكية وإعادة تركيب لها، استطاع – كما ينبه المؤلف – أن يبرهن على عمق الأصول والمبادئ السياسية في الإسلام وعلى قوة تغلغلها في تاريخ الأديان السماوية، كما أمكنه أن يثبت سعة "انفتاحها على تجارب الفكر البشري"، بحيث تستخلص وتستوعب منها "كلَّ ما ينسجم مع أصولها ومقاصدها وما يفيد الناس في أنواع الخير كافة."