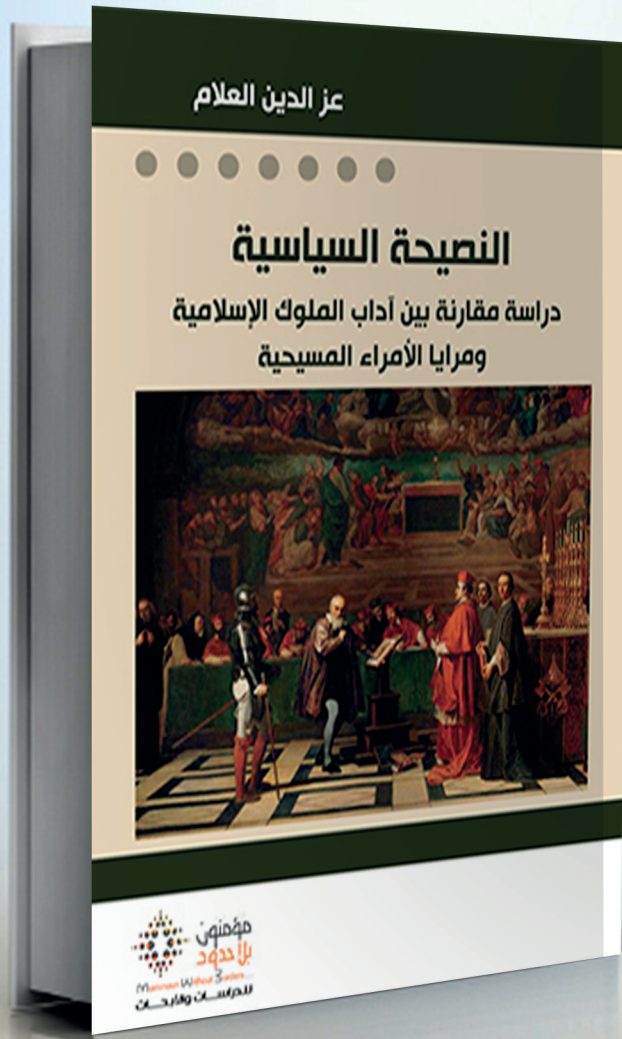


# النصيحة السياسية

## للدكتور عز الدين العلام



بمشاركة:  
د. مراد زوين  
د. نبيل فازيو

مؤمنين بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث  
www.mominoun.com

## مدارسة كتاب:

«النصيحة السياسيّة؛ دراسة مقارنة بين آداب الملوك  
الإسلاميّة ومرايا الأُمراء المسيحيّة»  
للدكتور عزّ الدين العلام

صالون جدل الثقافي - الجمعة 07 أبريل 2017

## قسم الندوات

إشراف / د. مولاي أحمد صابر  
التسييق العلمي للملف / د. عبد النبي الحري

## قراءة في كتاب «النصائح السياسية»<sup>(1)</sup>

لعزّ الدين العلام

د. مراد زوين / المغرب

كلّ قراءة لنصّ ما؛ هي تأويل وفهم خاصّين بذات القارئ، لهذا؛ ستكون قراءتنا لهذا الكتاب محاولة وتفكيكاً لمضامينه وقضاياه، من منظور نقديّ تحليليّ يسعى إلى الموضوعيّة.

كتاب «النصيحة السياسيّة»، من الكتب التي يصعب تصنيفها في مجال معرفيّ محدّد؛ فهو أقرب - كما يقرّ المؤلف - إلى العلوم السياسيّة منه إلى أيّ مجال معرفيّ آخر، فالباحث في تناوله لموضوعات الكتاب، لم يتعامل معها كإشكاليّات نظريّة أو مفاهيميّة؛ بل تعامل معها كقضايا تخصّ حقلين ثقافيين، وحضارتين مختلفتين، تشتركان في مجموعة من القضايا، وتختلفان في المرجعيّة والمسار التاريخيّ، في فترة زمنية دأبنا على تسميتها (القرون الوسطى)، حضارة تعيش بداية نهضتها، وحضارة تعيش بداية انحطاطها.

يعدّ الكتاب من الدّراسات النّادرة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة التي اهتمّت بموضوع «النصيحة»، التي غابت عن اهتمام المؤرّخين والكتّاب المسلمين طيلة القرون الماضية، إلّا من بعض الدّراسات المحسوبة على رؤوس الأصابع، لهذا؛ نجد المؤلف يسهب في تناول موضوع النصيحة عند المسيحيين، لكثرة الكتابات والدّراسات، ويوجز في تناوله عند المسلمين.

كتاب «النصيحة السياسيّة»، سهل في قراءته، ليس لأنّه بسيط وعاديّ في مضامينه؛ بل لأنّ الكاتب تعمد تسهيل الفهم، وتقريب القارئ من قضاياها، كأسلوب بيداغوجيّ وحسّ تربويّ، يتّبعه في محاضراته أستاذ جامعة، يمكن فهم الكتاب واستشراق مضامينه وأسئلته من مقدّمته، ويمكن استيعاب نتائجه من الخلاصات التي وصل إليها من خاتمته؛ بل نجد نفس المنهجية يشعّها في كلّ فصل من فصوله؛ حيث يبدأ بطرح الأسئلة لتوجيه القارئ حول قضية من القضايا المطروحة، ويعطي خلاصات واستنتاجات في فقرة أو فقرتين في نهاية كلّ فصل.

يتّضح موضوع الكتاب من عنوانه «النصيحة السياسيّة»، دراسة مقارنة بين آداب الملوك الإسلاميّة ومرايا الأمراء المسيحيّة»، وهو قراءة نقديّة متأنّية ودقيقة لنصوص إسلاميّة ومسيحيّة، اهتمّت بمجموعة

1- "النصيحة السياسيّة؛ دراسة مقارنة بين أدب الملوك الإسلاميّة ومرايا الأمراء المسيحيّة"، الناشر "مؤمنون بلا حدود"، الطبعة الأولى، 2017م.

من النصائح الأخلاقيّة - السياسيّة، بهدف حسن تدبير المملكة أو الإمارة، بطرح السّؤالين: كيف يجب على الملك أن يحكم؟ ماهي الواجبات الأخلاقيّة للملوك؟ من هنا، يأتي تعريف النصيحة السياسيّة، كونها إساءة النصّح السياسيّ والأخلاقيّ لأولي الأمر، وهو نفس الهاجس الذي طبع مؤلّفات المسيحيين والمسلمين من حيث الموضوع، والعناوين، والاستعارات، ... إلخ.

### المرجعيّات:

في هذه القضيّة، ينتقل بنا الباحث من التعريفات إلى المرجعيّات، إلى المنظومة المتحكّمة في نصائح «أداب الملوك» ونصائح «مرايا الأمراء»، وقد قسّم الأستاذ الباحث المنظومات المرجعيّة إلى: مرجعيّة دينيّة، ومرجعيّة دنيويّة (اصطلاحية)؛ فالمرجعيّة الأولى - بالنسبة إلى الباحث - هي نفسها لدى المسلمين والمسيحيين، تعطي الأولويّة للسلطة الدنيويّة على حساب السلطة الزمنيّة.

### 1 - المرجع الدينيّ:

يستدلّ الباحث - في تناوله المرجعيّة الدنيويّة عند المسلمين - بكتابات تمثّل الفترة الكارولنجيّة، ومن أبرز كتابها: جوناسدورليان، وسماراد، وأغوبار.

إنّ كتابات هؤلاء، أتجهت - جميعها - إلى جعل الأولويّة للسلطة الدنيويّة على حساب السلطة الدنيويّة، والنتيجة - في نظر المؤلّف - أنّها جعلت من السياسة ذات قيمة أدنى، تابعة للدين وأوامره. أمّا الترجمة الفعلية لهذا التّصوّر؛ فتتمثّل في اعتبار الإمبراطور خاضعاً للسلطة البابويّة!

وسارت في نفس الاتّجاه: كتابات سيديليو سسكوتيس و(smar)؛ ذوات الرّؤية اللاهوتيّة للسلطة السياسيّة، وهي كتابات مرتبطة بفكرة «الخلاص» لملاقة الله في العالم الآخر، كانت السياسة في هذه الكتابات في نظر (Le Salut) الكاتب غائبة، نتيجة الحضور الطّاعي للتمثّل الدينيّ؛ فلا حديث عن قوانين، ولا حديث عن جيش، ولا عن سلوك سياسيّ بعده كذلك<sup>2</sup>.

يقسّم المؤلّف كتابات المرايا المسيحيّة إلى عهدين:

العهد الكارولنجيّ (Capetien)، والعهد الكابسيانيّ (Carolingien)، ورغم الانتقال من عهد إلى عهد، بقي التّأثير الدينيّ حاضرًا - بقوة - في الكتابات الموالية.

1- المرجع نفسه، ص 73

2- المرجع نفسه، ص 82

إن الحديث عن المرجع الديني دفع المؤلف إلى التمييز بين ثلاث مراحل في "المرايا المسيحية": الأولى؛ يسميها المرحلة "الأخلاقية"، هيمن فيها المرجع الديني هيمنة مطلقة، وأهم نموذج يمثلها، هو (جوناسدورليان)، والثانية: يسميها المرحلة "السياسية"، توارى فيها المرجع الديني لصالح المرجع الفلسفي العقلاني، كانت فيها محاولات التوفيق بين المرجعيتين، ويمثلها جيل دوروم، أما المرحلة الأخيرة: هي المرحلة التي حيد المرجع الديني نهائياً مع الثورة الفرنسية، وفلاسفة الأنوار، ويمثلها كل من (Mably) و(Condillac).

إن تداخل الديني والسياسي، وصعوبة الفصل بينهما، لا تخص المرايا المسيحية وحدها؛ بل في نظر الباحث تنطبق تمام الانطباق على نظيرتها الإسلامية، من حضور النص الديني من الكتاب المقدس والحديث النبوي في النصائح الإسلامية، كان له أكبر تأثير في تصور العلاقة بين الدين والدولة<sup>1</sup>.

يكتفي المؤلف - في مقارنته بين "مرايا المسيحية" و"آداب الملوك" - بالوقوف على الاختلاف النوعي الذي يتجلى في تمكين الغرب المسيحي من تأويل الدين في اتجاه عقلي طبيعي، بخلاف آداب الملوك التي بقيت على حالها دون تغيير؛ فهي تلتقي مع المرايا في العدل، وتختلف معها في مشروعية السلطة السياسية.

تدفعنا هذه الخلاصة إلى طرح السؤال الآتي: هل التحول في عقلية الكنيسة، كان اضطراراً أم اختياراً؟ هل مسار الفهم الديني وتأويله كان رغبة ذاتية لرجل الدين أم عوامل موضوعية ارتبطت بالتحولات والقطائع التي عرفها تاريخ أوروبا منذ القرن الثالث عشر على الأقل؟

## 2 - المرجع الدنيوي (الاصطلاح):

تنبني التجربة الإسلامية - حسب الباحث - على حضارة الفرس، وشيء من حضارة اليونان، وغياب التأثير الروماني، في حين حضر في التجربة المسيحية الامتداد الروماني والتأثير اليوناني، وغاب التأثير الفارسي كلياً<sup>2</sup>، وهذا الفرق سيكون له انعكاس على طبيعة الدولة في التجريبتين؛ فآليات الاشتغال السياسية عند الفرس تميل إلى الاستبداد، بينما عند الرومان تميل إلى وضع القوانين.

ورث المسلمون - في نظر الباحث - النظام السياسي الفارسي، مستشهداً بكتابات الجابري المتعلقة بالعصر العباسي الأول، الذي أصبحت فيه عملية الانتقال من دولة الدعوة والخلافة، إلى دولة السياسة والسُلطان، كما استشهد المؤلف بباحثين آخرين ساروا في هذا الاتجاه، مبرزين هيمنة الأثر الفارسي في

1- المرجع نفسه، ص 72

2- المرجع نفسه، ص 88

تكوين الدولة الإسلامية، بينما في كتابه "مفهوم الدولة" يرى عبد الله العروى أنّ الدولة الإسلامية، هي جهاز مركّب من ثلاثة عناصر: العربيّ والإسلاميّ والآسيويّ، يقول العروى: "إننا ندرك بدهاءة العناصر المكوّنة لما نسمّيه الدولة الإسلامية: الدهريّة العربيّة، الأخلاقيّة الإسلاميّة، والتنّظيم الهرميّ الآسيويّ"<sup>1</sup>، بهذا الطّرح تكون الدولة الإسلاميّة - حسب العروى - قد أنشئت على أسس ثلاثة:

- الأخلاقيّة الإسلاميّة: تمثّلها دولة الخلفاء الرّاشدين، والدهريّة العربيّة: تمثّلها الدولة الأمويّة، والتنّظيم الهرميّ الآسيويّ: تمثّله الدولة العبّاسيّة، والسؤال الذي يمكن أن نطرحه، بخصوص التّأثير الفارسيّ في التجربة الإسلاميّة، هو: ألا يمكن عدّ تأثير الفكر السياسيّ الفارسيّ في التجربة الإسلاميّة حصيلة غياب نظريّة إسلاميّة واضحة في الحكم والتّدبير السياسيّ، إضافة إلى امتداد الإمبراطوريّة الإسلاميّة، وحاجتها إلى استلهام التجارب الأخرى في الحكم والتنّظيم؟

إذا كانت النّصائح الإسلاميّة تتأثّر بالتّجربة الفارسيّة، (نصائح ابن المقفع، وعبد الحميد الكاتب - والماوردي - والطّروطوشي - وابن الحداد -... إلخ)؛ فإنّ التّجربة الرّومانيّة - حسب المؤلّف - تحضر في «نصائح مرايا الأمراء المسيحيّة»، وقد استعملت النّصائح المسيحيّة روح القوانين الرّومانيّة، بخلاف العرب الذين استلهموا السياسة الفارسيّة<sup>2</sup>، إضافة إلى البعد العالميّ في التّجربة الرّومانيّة، بدمج كلّ وافد عليها تحت يافطة نظام سياسيّ وقانونيّ، بخلاف البعد العالميّ في التّجربة الإسلاميّة التي كان الوافد عليها يندمج تحت المعيار الدّينيّ<sup>3</sup>، من هنا، يستنتج الباحث الفارق بين التّجربتين الإسلاميّة والمسيحيّة: استبداد الفرس وقوانين روما، حكم الإمبراطور الواحد، وحكم المجالس والقناصل<sup>4</sup>.

أمّا تأثير الفكر اليونانيّ في التّجربة الإسلاميّة والمسيحيّة، وكيف تعاملنا معه كتراث سياسيّ، سيلخص الباحث إلى هذا التّعامل في (ص98) من الكتاب، يقول: «تعامل الفكر السياسيّ المسيحيّ مع هذا التّراث كان على مرحلتين: مرحلة أولى «هيلينيّة»؛ وهي مشتركة مع الفكر السياسيّ الإسلاميّ، ومرحلة ثانية: عاد فيها إلى أصول الفكر السياسيّ اليونانيّ، لا سيّما منه فكر أرسطو السياسيّ، وفي المقابل، لم يتجاوز تعامل «آداب الملوك» مع التّراث السياسيّ اليونانيّ مرحلته الهيلينيّة، فكان الفارق شاسعاً بين مسار حضارتين»، كانت «مرايا الأمراء» تتوخّى تأسيس دولة قادمة، بينما كانت «آداب الملوك» تتوخّى الحفاظ على دولة سلطانيّة قائمة.

1- عبد الله العروى، "مفهوم الدولة"، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1983م، ص 92

2- المرجع نفسه، ص 95

3- المرجع نفسه، ص 96

4- المرجع نفسه، ص 97

المسلمون - في نظر المؤلّف - لم يتعاملوا مع الفكر اليونانيّ الحقيقيّ؛ بل تعاملوا مع الفكر المنحول، بخلاف المسيحيّين الذين استلهموا فكر أرسطو الحقيقيّ، ممّا ساعد العديد من كتاب المرايا في صياغة نقد واضح للنظام الاستبداديّ<sup>1</sup>.

إنّ مسار المرايا المسيحيّة - حسب المؤلّف - عرف تطوّرًا منذ العهد الكارولنجيّ وصولًا إلى القرن الثالث عشر الميلاديّ، يقول المؤلّف: «وتطوّرت صورة الأمير بتأثير من أرسطو، وما نتج عن ذلك من ملامسة المجال السياسيّ ككلّ، وفي شموليّته»<sup>2</sup>.

سؤالنا حول هذه الخلاصة: هل مسار أيّ فكر أو حضارة وتطوّرهما، يمكن أن يؤثّر فيه شخص واحد وكتاب واحد (أرسطو وكتاب «في السياسة»؟)

نلمس في قراءتنا: أنّ المؤلّف يجعل من الدولة الحديثة في الغرب امتدادًا وتحوّلًا سلسًا عرفه الفكر الدينيّ المسيحيّ، وعرفته النظم السياسيّة الغربيّة، في غياب الصّراعات والثورات التي عرفتها أوروبا منذ القرن الثالث عشر الميلاديّ، وكانت حركة التّاريخ - في نظر المؤلّف - تمشي في خطّ مستقيم، لم يعرف منحرجات ولا انحناءات ولا قطائع، جعلت اللاحق مخالفًا اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا عن السّابق.

إنّ ما يمكن أن يقف عنده أيّ باحث؛ هو أنّ الفترة الممتدّة بين القرن الثالث عشر الميلادي والثورة الفرنسيّة، كانت فترة القطائع: استقلال الجامعات عن الكنيسة، وهيمنة رجال الدّين، وبداية ظهور المثقّف الحديث، وفصل السياسة عن الأخلاق مع مكيافيلي، والقطيعة مع التّراث في «مسح الطاولة» مع ديكرت، وفصل السّلطات مع متسكيو، والعقد الاجتماعيّ مع هوبز وروسو، والإصلاح الدينيّ والحركة الإنسانيّة - خاصّة - في الشّعركوليارديّ، والفصل مع التّصوّر القديم للكون مع الثورة الكوبرنيكيّة والغاليليّة، إضافة إلى القطائع والتّحوّلات الكبرى التي طرأت على الميادين الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة... الخ.

هذه التّحوّلات والقطائع الجوهريّة؛ هي التي بني عليها مسار الدولة الحديثة في الغرب وتطوّرها، وإذا أردنا أن نقارنها بالتّجربة العربيّة الإسلاميّة، لن نجد في نفس الفترة قطائع تذكر عرفتها بنيات المجتمعات العربيّة والإسلاميّة؛ حيث لم تعرف خلخلة كبرى إلاّ بعد انهيار الدولة العثمانيّة وبداية دخول الاستعمار الغربيّ في القرن التاسع عشر الميلاديّ.

1- المرجع نفسه، ص 105

2- المرجع نفسه، ص 108



## الأخلاق والدين:

في موضوع الأخلاق والدين والعلاقة بينهما، يسرد لنا الباحث مجموعة من المؤلفات لكتاب تلك الفترة التي تناولت هذه العلاقة من التاريخ الإسلامي والمسيحي، ففي النصيحة الإسلامية، اعتمد المؤلف على نصوص؛ الماوردي، والطّروشّي، وابن رضوان، واعتمد في النصيحة المسيحية على نصوص كلّ من؛ جونسدورليان الذي يمثّل الجيل الأوّل، وفانستاندوبوفي الذي يمثّل الجيل الثّاني.

إنّ المفاهيم القيّمة - بالنسبة إلى المؤلف - هي نفسها في التّراثيين: فضائل الملك تتمثّل في التقوى والعدل والرّحمة، ورتائل الملك تتمثّل في الكفر والجور والقسوة.

بدأت الأمور تتغيّر في الغرب - حسب الباحث - منذ القرن الثّاني عشر الميلاديّ، فأصبحت وظيفة الملك أكثر تقنيّة، ومع جيل دوروم يتّخذ هذا التطوّر شكلاً أكثر اكتمالاً؛ حيث ستعرف «مرايا الأمراء» منعطفاً حاسماً في التّفكير السياسيّ الأوربيّ في كتاب «حكم الأمراء»، وأهميّة هذا الكتاب - يضيف المؤلف - تكمن في إهماله المرجعيّات الدينيّة والأخلاقيّات اللّاتينيّة<sup>1</sup>، وهذا سيتأكّد مع أغلب مدوّني مرايا (Les Valois)؛ الذين سايروا هذا الانتقال من تصوّرات أخلاقيّة - دينيّة إلى تصوّرات سياسيّة، ومن كونيّة المسيحيّة إلى دين الوطن المحدّد والموحد<sup>2</sup>.

## الدين والسياسة:

يجد الكاتب - في قراءته كتاب جونس - أنّ الكنيسة لم تعد توجد في الدّولة؛ بل على العكس؛ إذ أصبح رجل الدّولة حامي الكنيسة، وبهذا تعطيّ الأسبقية للسلطة الدينيّة على الرّمنيّة، فبالنسبة إلى جونس؛ رجال الدين مسؤولون عن «خلاص» الملك، والملك مسؤول عن «خلاص» رعاياه، وفي هذا تأكيد واضح على أولويّة السلّطة الدينيّة عند المسيحيّين، بالتّالي، أسبقية الكنيسة على الدّولة.

ولا تقتصر هذه الخاصيّة - بالنسبة إلى الباحث - على مكانة رجال الدين المسيحيّين؛ بل نجد في آداب الملوك الإسلاميّة نفس الخاصيّة؛ من ضرورة احترام رجال الدين (العلماء)، والاعتراف بدورهم، انطلاقاً من المبدأ القائل «الدين النصيحة»، ورغم ذلك - في نظر المؤلف - فعلاقة رجال الدين برجال السياسة، لم يكتنفها الوضوح - دائماً - في الآداب الإسلاميّة أو في المرايا المسيحيّة<sup>3</sup>؛ بل ما كان يتحكّم في هذه العلاقة هو ميزان القوى - يضيف الباحث - تارة لصالح هذه، وأخرى لصالح تلك.

1- المرجع نفسه، ص 130

2- المرجع نفسه، ص 132

3- المرجع نفسه، ص 141



يورد المؤلف نصوصاً من المرايا ومن الآداب، تؤكد على أنّ سلطة الملوك مستوحاة من الله وليس من البشر؛ ففي المرايا يعود الباحث إلى كتابات جونا سوفانستان، وفي الأدب يورد نصوصاً من الآداب السلطانية تتماشى وكتابات المرايا المسيحية، من قبيل نصوص أبي الربيع والغزالي وغيرهما، وهي نصوص تؤكد - في نظره - على المماثلة بين «الحاكم» و«الله»، بالتالي، وجوب طاعة الحاكم، ويخلص المؤلف إلى أنّ الخلاف الموجود بين الطاعة في المسيحية وفي الإسلام: هو أنّ الطاعة في التجربة الأولى طاعة مشروطة بوفاء «الملوك بالتزاماتهم»، بينما في التجربة الثانية (الإسلامية): «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»<sup>1</sup>؛ فالحكام في الإسلام هم «ظلّ الله في الأرض»، وهم «حماة الدين من البدع»، وهم «عماد العمران»، «وأولياء الفقراء واليتامى وضعاف الرعايا»، وهذه المكانة ستحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم في التجربتين: ففي رأي الباحث؛ إنّ الصورة المشتركة بين المرايا والآداب تتمثل في مركزية الحاكم أو ذات الحاكم المطلقة، ومن أهم الآليات لضبط السلطة الملكية والحدّ من إطلاقيتها، تتمثل في آلية «الردع الأخلاقي» و«القانون»؛ فإذا كانت هناك فوارق طفيفة - في نظر المؤلف - في الصورة الأخلاقية بين النصائح المسيحية والنصائح الإسلامية؛ فالاختلاف يكاد يصبح نوعياً حين يتعلّق الأمر «بالقانون».

عرف الغرب المسيحيّ - في نظر المؤلف - تطوراً نتيجة إحياء القوانين الرومانية، إضافة إلى تطوّر القانون الكنسيّ (Droit Canonique)، ما أدّى إلى نوع من «دنونة»

(Secularisation) الحياة المدنية في الكثير من أوجهها الاجتماعية، في المقابل، حين تطرح مسألة «القانون» في التجربة الإسلامية، يقول المؤلف: «لا يمكن أن يقفز إلى ذهننا غير «الأحكام الشرعية» بخلفياتها الدينية، لنفتتح - إذن - بأن «أحكام» الشرع هي ما يقابل «القوانين» في صيغتها الغربية-المسيحية»<sup>2</sup>، يستنتج الباحث - من هذا - أنّ آداب الملوك لا تقبل أيّ تقنين «مدنيّ» خارج ما نصّ عليه الشرع، ويغيّر ها المؤلف من مجموع العوائق التي حالت - أولاً - دون تبلور البوادر الأولى للدولة الحديثة، نتيجة هيمنة آليات السياسة الفارسية - الساسانية، وثانياً: حالت دون التطوّر نحو «دنونة» المجال المدنيّ، نتيجة احتكار الشريعة لكلّ التّنظيمات المدنية، مشكلة بذلك أهمّ عائق نحو التطوّر من «مجمع الرعايا» إلى آفاق اجتماعية مفتوحة<sup>3</sup>، بهذا، يتبين للمؤلف الفارق بين سلطة مطلقة تتوخّى الحفاظ على ما هو «قائم»، وسلطة مطلقة تعمل على ما هو «قادم»، ممهّدة طريق بناء الدولة الحديثة، ليخلص - في مقارنته بينهما - إلى أنّهما «مسارين مختلفين لا يزال أثرهما بادياً إلى الآن»<sup>4</sup>.

1- المرجع نفسه، ص 148

2- المرجع نفسه، ص 176

3- المرجع نفسه، ص 177

4- المرجع نفسه، ص 194

ينهي الباحث عمله - قبل تساؤلاته الختاميّة - بمقارنة بين نقد ابن خلدون لنصائح آداب الملوك الإسلاميّة، ونقد مكيافيلي لنصائح مرايا الأمراء المسيحيّة؛ فإذا كانت مرايا الأمراء قد تمكّنت من تحديد نفسها؛ فإنّ آداب الملوك - في نظره - ظلّت تستنسخ نفسها، وإذا كان كتاب الأمير نثويجا لمرايا الأمراء ونقله، توعية بضرورة تأسيس الدّولة الحديثة؛ فإنّ «مقدّمة» ابن خلدون كانت لحظة كشف عن أو هام مدوني نصائح الملوك، وإعلاناً عن تاريخ مسدود!

إنّ هذا العمل الضّخم الذي أفادنا كثيراً بمعطياته، قد يكون تمهيداً ومقدّمة لعمل قادم، وهذا ما نستشفّه من تساؤلات الباحث في الصّفحة (280) من الكتاب؛ حيث يقول: «أسئلة كثيرة ظلّت عالقة في ذهني، وأنا أضع نقطة نهاية للفصل الأخير من هذه الدراسة: كيف تمكّنت مرايا الأمراء الغربية - المسيحيّة من تطوير نفسها؟ كيف نجحت تدريجيّاً - بشكل أو بآخر - في تكييف تصوراتها الأخلاقيّة مع ما يتطلّبه الحكم السّياسيّ من «خبرات» و«تقنيّات»؟ كيف تمكّنت - في النّهاية - من ملائمة القيم الدّينيّة مع مستجدّات السّلطة السّياسيّة؟ كيف وفّقت في استغلال الإرث «الرّومانيّ» و«الإغريقيّ» في تجديد فكرها السّياسيّ؟ كيف حدث أن تصوّر رجال دين مسيحيّون المجال السّياسيّ شيئاً «طبيعيّاً»؛ بل صاغوا مؤلّفات خالية من كلّ «رهينة» أو إحالات دينيّة؟ كيف نجحت في التّخلّص التّدرجيّ من «شخصنة» السّلطة للتّفكير بالدّولة في فضاء مستقلّ؟ وأخيراً؛ كيف مهّدت الطّريق لمكيافيلي كي يسير في اتّجاه مغاير مؤسساً بذلك فكراً سياسياً جديداً؟

## التراث والاستبداد

### مراجعة نقدية لكتاب «النصيحة السياسية»<sup>(1)</sup>

د. نبيل فازيو / المغرب

إن كتاب «النصيحة السياسية» ليس أول مؤلف لعز الدين العلام في موضوع الفكر السياسي الإسلامي، ولا المناسبة الأولى التي يهتجس فيها بقضية العقل السياسي العربي/الإسلامي، وتجذره في رؤية استبدادية ما تزال تُلقى بظلالها على وعينا السياسي المعاصر؛ فالرجل صاحب مساهمة مهمة في تفكيك بني الاستبداد الحاكمة للفكر السياسي الإسلامي، ذلك في دراسته التي أفردها للموضع بعنوان «الآداب السلطانية؛ دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي»<sup>2</sup>، وقد مثل عمله هذا - إلى جانب ما كتبه مفكرون عرب في هذا الباب - أمثال: عباس إحسان، ومحمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، ورضوان السيد، وكمال عبد اللطيف، وعبد المجيد الصغير، ومركم عباس، جانباً من الجهد النقدي الذي ما انفك الفكر العربي المعاصر يجابه به معضلة الاستبداد التي فرضت نفسها على الفكر العربي، منذ أن أعاد النهضويون العرب اكتشاف الأنا العربية في مرآة الغرب المتفوق<sup>3</sup>، لذلك؛ يمكن عد أعمال المفكرين المعاصرين العرب في مجال دراسة التراث السياسي الإسلامي، استمرارية لاقتناع رُسخ عند المؤسسين الأوائل للخطاب النهضوي، مفاده: إنَّ علّة التخلف والتأخر تكمن في الاستبداد، ومفعوله السلبي في الذات والحضارة العربيين<sup>4</sup>.

كتاب «النصيحة السياسية» للعلام؛ محاولة فهم المسافة النظرية والتاريخية التي فصلت بين خطابين في السياسة ظلاً متشابهين ومتقاربين، رغم الاختلاف الجوهرية الذي فصل التجربة السياسية والحضارية التي أنجبت كل واحد منهما، وهما - بذلك - خطابان متوازيان - من حيث الموضوع والغايات - لم يكن بإمكانهما أن يتطابقا ولا أن يلتقيا، بحكم البون التاريخي والحضاري الفاصل بينهما.

يدرس العلام الآداب السلطانية ونصيحة الملوك في الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي، وعينه على رصد التشابهات التي يُمكن أن تجمعها بخطاب مرابيا الأمراء؛ الذي مثل أرسيفاً في القول السياسي، يمكن

1- قدمت هذه الورقة بمناسبة قراءة علمية في كتاب «النصيحة السياسية؛ دراسة مقارنة بين آداب الملوك الإسلامية ومرابيا الأمراء المسيحية»، بيروت، مؤنون بلا حدود، وذلك في يوم الجمعة 8 نيسان 2017م، في مقر المؤسسة بالرباط المغرب.

2- عز الدين العلام، «الآداب السلطانية؛ دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي»، الكويت؛ سلسلة عالم المعرفة، عدد 324، شباط 2006

3- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2004م، ص 25

4- عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 2007م، ص 81

استثماره لوضع اليد على تقلبات المفاهيم السياسيّة المنتظمة للفكر السياسيّ الغربيّ الوسيط، يذهب بعيداً في التّقيب عن تجلّيات ذلك التّشابه، غير أنّه لا يركن إلى أحكام مطلقة في الموضوع، ولا يجازف بالمهاة بين هذا وذاك؛ لأنّه على بيّنة من أمر الفارق التّاريخيّ الذي يفصل كلّ واحد من الخطابين عن الآخر، وما كان صدفة أن يختار في تقييمه لهذا التّراث الفكريّ السياسيّ مفكرين يمثّلان رمزين لأفقيّن تاريخيّين مختلفين، وأن يقرأ تراث الآداب والنّصيحة في عيون ابن خلدون، وتراث المرايا في عيون مكيافيلي؛ إذ إنّ للرّجلين كثافتها الرّمزيّة التي جعلت فكر ابن خلدون علامةً على وعي مأزوم بأفول لحظة انهيار الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وجعلت مكيافيلي علامةً على وعي إيجابيّ بمسار جديد دخلته الدّولة الوطنيّة في أوروبا، مؤدناً بتفقّ مفهوم الدّولة، وهو ما تبدّى على نحو أوضح في أعمال اللّاحقين عليه الذين تلقّفوا المفهوم ذاك وارتفعوا به - شيئاً فشيئاً، إلى مستوى المطلق الذي يتجسّد بالعقل في التّاريخ - على حدّ تعبير هيجل<sup>1</sup> - بين نصيحتنا ونصيحتهم، بين سلطاننا وسلطانهم، تنتصب مسافةً تاريخيّة هي عينها التي كان المفهوم الحديث للدّولة في حاجة إليها ليتبلور حتّى في أبسط أشكاله في رحم كتاب «الأمير»؛ الذي خرج بالمفهوم ذاك من العصور الوسطى، كما يخرج نور الفجر من عتمة اللّيل، لذلك؛ كانت المقارنة، هنا، خير وسيلة للنّفاذ إلى فهم طبيعة كلّ واحد من خطابيّ النصيحة الإسلاميّة والمسيحيّة، من هنا، ينبغي الاعترافُ بنجاح العلام في تجنّب مألّ المهاة بين الخطابين، على نحو ما جرت عليه عادة بعض الباحثين في هذا الباب، عرباً ومستشرقين، ممّن لم ينتبهوا إلى الفرق القائم بين نصيحة الملوك ومرايا الأمراء، فلم يفتنوا إلى ما تتضمّنته ترجمة عبارة الآداب السلطانيّة/نصيحة الملوك، بعبارة (Les miroirs des rois) من خطورة سرعان، ما تأتي على فريدة كلّ خطاب وتعلّق ما ينضح به من جدليّات حكم رؤيتها إلى العالم وبناءها المفاهيمي، واضح أنّ المقارنة ليست مجرد بحث في مظاهر التّشابه والتّباين بين خطابين في السياسة، متباينين من حيث النّشأة والسّياق التّاريخي، بقدر ما هي محاولة لفهم تراثنا السياسيّ بالتّموقع فيه وفي مرآته؛ إنّها محاولة للاتّصال به دون الدّوبان فيه، والاتّصال عنه قصد تقييمه منعاً لأيّ حكم يصدر عن الجهل به ومكوّناته.

ما يزيد هذه النّقطة أهمية أنّ الكتاب ليس من وضع مؤلّف ينتسب إلى النزعات التّقليديّة بمختلف صنوفها؛ فهو صاحب موقف واضح فيما يتعلّق بمسألة الحاجة إلى الحداثة ودولة الحقّ والمؤسّسات، لا يراوغ في الإعراب عنه ولا يدّخر جهداً في البرهنة على وجاهته، وهو - بذلك - واحد من المثقّفين المغاربة الذين اختاروا الاصطفاف إلى جانب الاختيار الحداثي، على النّحو الذي روج له مفكّر كعبد الله العروي في دفاعه عن الحداثة، بعدّها ضرورةً يفرضها تقدّم التّاريخ الكوني، لا مجال للتّقايس إزاءها<sup>2</sup>، وما كان صدفة أن يحضر طيف العروي في كتاب العلام، رغم أنّه ليس ممّن أسهبوا في دراسة الآداب السلطانيّة، ولا أفردوا

1- Hegel, *introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Poche, 2011, p 51

2- عبد الله العروي، "العرب والفكر التّاريخي"، بيروت، المركز الثقافيّ العربي، الطّبعة الرّابعة، 1998، ص 42. انظر أيضاً: عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة، بيروت، المركز الثقافيّ العربي، الطّبعة الثّانية، 1999م، ص 192

لها مؤلفاً من مؤلفاتهم؛ فالعروي يحضر هنا كموقف، وكنظرة إلى التاريخ والتراث، حتى عندما استدعى العلام صاحب «مفهوم العقل» للوقوف على رأيه في موضوع الآداب السلطانية؛ فإنه لم يكن في حاجة إلى كثير بيان لموقفه؛ لأن كتاب «النصيحة السياسية» - في مختلف فصوله - كان استمرارية لموقف العروي في هذه الآداب، ما يعنينا من هذا المعطى؛ أثره في تمثّل العلام للتراث السياسي الإسلامي عامّة، ومن حيّزه السلطاني على وجه التحديد؛ كيف يمكن أن نتفهم هذا التراث، ونحن نصدّر عن رؤية عدمية تجاهه، تعدّه - في جملة ما - قد ولّى عليه الدهر، وأنت عليه رياح الحداثة؟ أشير بهذا السؤال إلى الحيّز الأكاديمي من المسألة؛ لأنني أتفق مع العلام، والعروي، والجابري<sup>2</sup>، والعظمة، وكمال عبد اللطيف، فيما يخصّ موقفهم الإيديولوجي من هذا التراث السياسي، موقف الدعوة إلى ضرورة القطع معه، والخروج من أفقه التاريخي صوب مجال نظرية الدولة<sup>3</sup>، لكن - مع ذلك - لا بدّ من التساؤل: ألم يؤثر هذا الموقف في تصوّر العلام لموضوع بحثه «الآداب السلطانية»؟ ألم يصدر عن رؤية تقدّمية للتاريخ، ما كان لها إلا أن تنزّل هذا التراث في موضع الماضي المتجاوز من طرف نموذج ذهني يُطلّ منه على كلّ ما سبقه في الموضوع؟

على أنّ هذه الملاحظة لا تطعن في قيمة كتاب العلام، ولا في قدرته الفريدة على مراجعة كثير من الأحكام المسبقة التي باتت في جملة البديهيات الموجهة إلى عمل الباحثين في الموضوع، نذكر من ذلك - على سبيل المثال لا الحصر - أنّ كتابه يعدّ أول محاولة جادة لتحليل القول السياسي الغربي الوسيط من خارج دائرة الخطاب الفلسفي، فوجدناه يقارع نصوص المؤلفين الوسيطيين في النصيحة، على ندرتها وصعوبتها، دون أن يكتفي بما هو معروف من مواقف الفلاسفة في مجال السياسة منذ كتاب «مدينة الرب» لأغستين؛ كما أنّه نصّ يتكئ على معرفة جيّدة بتراث النصيحة في التقليد الإسلامي، لذلك؛ تجد صاحبه ينتقل بين تلك النصوص، باحثاً عن المشترك بينها الذي استطاع اختراق الزمن، وصار من ثوابت القول فيها؛ كتصوّرها للسلطان والرعية، وارتفاع منسوب الاستبداد في تصوّرها عامّ للوجود والعالم،... إلخ، وإذا ما استثنينا ما كتبه رضوان السيد وكمال عبد اللطيف في الموضوع<sup>4</sup>، فإنّ ما نتوقّف عليه من دراسات في موضوع الآداب السلطانية، لا يقدم عدّة نظرية ومنهجية تكفي للتصدّي لتلك الأسئلة التي حاول العلام الإجابة عنها في ما ألفه في هذا الموضوع، وهنا، يمكن عدّ كتابه الجديد إقداماً على خطوة كئنا في مسيس الحاجة إليه؛ النظر إلى تراثنا السلطاني من خارج مداراته دون السقوط في محاكمته من منظور الفلسفة السياسية، أو الفقه السياسي، أو علم الكلام (اللاهوت في التجربة الغربية) أو المعرفة التاريخية، سواء تلك التي أنتجت الثقافة الإسلامية، أو التي أبنعت في رحم الوعي الغربي، وهو يخوض مغامرته صوب الحداثة السياسية، علاوة على ذلك؛

1- العلام، النصيحة السياسية، ص 270

2- محمد عبد الجابري، «العقل السياسي العربي؛ محدثاته وتجلياته»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، 2007م، ص 363

3- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 125

4- كمال عبد اللطيف، «في تشريح أصول الاستبداد؛ قراءة في نظام الآداب السلطانية»، بيروت، دار الطليعة، 1999م.

يكشف العلام عن أن حاجتنا إلى نقد التراث السلطاني قائمة، خلافاً للثقافة الغربية التي صفت حسابها مع تراث المرابا، مستوحياً في ذلك نموذج الدولة الغربية الحديثة - دولة المؤسسات - في نقده ذلك التراث؛ فهو يرى أنه «إذا كان هذا النوع من النقد متجاوزاً فكرياً وعملياً بالنسبة إلى الغرب المسيحي - بدليل واقعه الراهن - وبحجة أن هذا التصور الحديث هو - أصلاً - من إنتاجه؛ فإنه يظل ساري المفعول حتى إشعار آخر، في سياق مجتمعات يصعب القول إنها تخلّصت - تماماً - من ثقافتها السلطانية»<sup>1</sup>، وهو - بذلك - يجعل مواصلة نقد الفكر السلطاني المستشري في ثقافتنا السياسية مهمة عاجلة ينبغي مواصلة إنجازها، لاسيما في لحظة تعرف عودة متوحشة للقاموس السلطاني المتلفع في نزعات إسلاموية، تعيد تموقعها في جغرافيا الوعي السياسي العربي المعاصر؛ بل ويبيّن لنا العلام أن المسافة التاريخية التي بات تفصل مكتسبات الحداثة السياسية عن أفق تقليد آداب الملوك ونصيحتهم، كانت نتيجة تحوّل تاريخي كبير أشر عليه كتاب «الأمير» لمكيايلي الذي أفرد له الكاتب حيزاً مهماً من عمله، ولا يمكن أن نغفل تنبيه الكتاب إلى ضرورة مراجعة الحكم السلبي على العصور الوسطى المسيحية؛ التي كانت عادة كثير من الباحثين على اعتبارها مجرد عصور ظلام وجهل<sup>2</sup>.. إلخ.

كلّ هذه الأمور لا يمكن لأحد أن يغفل قيمتها أثناء قراءته كتاب العلام، ويبدو لي أن أهميتها تكمن في ما تفتحه من آفاق أمام القارئ العربي لبلورة رؤية مغايرة لموضوع العقل السياسي العربي، ولعلي لا أبالغ إذ أرى في كلّ واحدة من تلك النقط ورشات عمل مفتوحة، تنتظر من يكمل العمل فيها قصد سدّ جزء من الخصائص التي تُعانيها المكتبة العربية في مجال دراسة الفكر السياسي الإسلامي، تحت وطأة الأعمال الغزيرة والمكرورة في الموضوع.

### في المرجعية الخلدونية:

لا يستطيع أحد أن يجادل في أهمية المقارنة كمنهج يسعفنا بإمكانية التّوقع في أكثر من زاوية، لبلورة فهم مركّب للموضوع المدروس، وقد أبان العلام في كتابه تملكه لهذا الضرب من الدراسة، بعدما أمسك بتمفصلات موضوع النصيحة هنا وهناك، فاسحاً المجال - بذلك - أمام تدخّل نقد هذا الخطاب من طرف ابن خلدون هنا، ومكيايلي هناك، من أجل إثبات فكرة أن «الفكر السياسي الحديث - بدءاً من مكيايلي - كان جواباً نهائياً عن مرابا الأمراء، وكان التأسيس الفعلي للدولة - الأمة الضربة القاضية للمرتكزات الأخلاقية والدينية، التي شكّلت عصب المرابا»<sup>3</sup>، نفهم من هذا الكلام أن الضربة القاضية التي تلقاها خطاب المرابا، لم تأت من الخطاب نفسه؛ إنّما من واقع تاريخي أزال عنه الغطاء وفضح محدوديته، وعجزه عن فهم واقع

1- العلام، النصيحة السياسية، ص 235

2- المصدر نفسه، ص 277

3- المصدر نفسه، ص 277



سياسي أخذ يفرض نفسه على الوعي السياسي، ويحفزه على مغادرة شواطئ خطاب المرايا، وهو الواقع عينه الذي لم يتوفر لابن خلدون الذي وقف «مكتوف الأيدي أمام المستقبل»<sup>1</sup>، كانت المشكلة - إذن - في الواقع لا في الذهن، والتّمزقات التي عاشها هذا الأخير، وحملته على إبدال المرايا بقول مغاير لها في السياسة، أنته من الواقع الذي ما عادت المرايا قادرة على فهمه، لا بدّ - هنا - من التساؤل عن قيمة دراسة هذا التراث السلطاني، إذا كنا سنسائر نقد ابن خلدون له الذي كان قائماً على إظهار انحسار رؤية الآداب السلطانية أمام هول شرطها التاريخي، الذي أفضى بكتّاب كاطرطوشي إلى كتابة «سراج الملوك» في مرحلة متقدمة من عمر الدولة - على حدّ تعبير صاحب «المقدمة» - «بعد التمهيد واستقرار الملك في النّصاب واستحكام الصبغة لأهله»<sup>2</sup>؛ لأنّ في هذا التفسير اختزال للبنية المفهومية لخطاب الآداب السلطانية، قد لا يخدم كثيراً رغبة العلام في التّعامل معه كنوع<sup>3</sup>، ولأنّ الرؤية التي يصدر عنها ابن خلدون تأبى إلا أن تصهر الخطاب في حركة دوران التاريخ، تحت وطأة العصبية ومفعولها، فتجعله (الخطاب) غير قادر على استشراف آفاق جديدة يمكن الدفع بالواقع ليسير نحوها في المستقبل، فتكون النتيجة محو كل آثار النظرة المعيارية ومفعولها في توجيه الفكر السياسي، وقد زاد من حدّة وعي ابن خلدون المأساوي بالتاريخ؛ إدراكه أنّ حركة التاريخ أوصلت الحضارة العربية إلى مرحلة الهرم الذي لا رادّ له، وهذا يفسّر كثيراً من نبرته المتشائمة من مسألة الإصلاح الذي فضّل تجنّب الخوض في مشكلتها، من باب الإمعان في توصيف حتمية الانهيار والفساد الذي رأى فيه «سنّة الله التي لا تبدل لها»، صادراً - في ذلك - عن إيمانه بأن «لكلّ أجل كتاب»، على حدّ تعبير الآية القرآنية الكريمة<sup>4</sup>.

يعني هذا - في جملة ما يعنيه - أنّ النقد الخلدوني قد لا يمثّل زاوية نظر مناسبة تسعفنا بتفهم أكبر وأعمق لخطاب النصيحة في الإسلام؛ بل ولغيره من صنوف القول في السياسة التي أسست مشهد الخطاب السياسي الإسلامي، خاصّة، وأنّه شارك أهل النصيحة قاموسهم المفاهيمي، عندما طفق يؤسس لنظريته في الدولة والمُلك<sup>5</sup>، وعندما يسجل ابن خلدون أنّ الطّروطوشي لم ير إلا سلطاناً مستبدّاً بالملك، فأطلق القول في ذلك، ولم يتفطن لكيفية الأمر منذ أوّل الدولة<sup>6</sup>؛ فإنّ نقده هذا لا يمكن أن يُعمم على ما ذهب إليه الماوردي في

1- الصّفحة نفسها.

2- ابن خلدون، المقدمة، بيروت؛ دار الكتب العلميّة، 1993م، ص 123

3- العلام، النصيحة السياسيّة، ص 239

4- ابن خلدون، المقدمة، ص 230

5- تصوّره لمفهوم الرّعية يبقى العلامة الفارقة في هذا الباب؛ إذ يرى أنّ "حقيقة السّلطان أنّه المالك للرّعية القائم على أمورهم؛ فالسلطان من له رعية، والرّعية من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إضافته إليهم؛ هي التي تسمّى (الملكة) [خلافًا لما ورد في النّصّ المشكول (الملكة)]، وهي كونه يملكهم"، ابن خلدون، المقدمة، ص 149

6- المصدر نفسه، ص 124



«نصيحة الملوك»<sup>1</sup> و«تسهيل النظر»<sup>2</sup>، من حديث عن نشأة الدولة وتشبيه تطورها بالثمرة، وهو تشبيه ذو نفسٍ طبيعيٍّ يعيد ترتيب أوضاع تصوّرنا للمضمون المعياريّ لرؤية الماورديّ، وقد لاحظ العلام اختلاف تحليل ابن خلدون للوظائف السلطانية عن تحليل الأديب السلطانيّ، رغم التشابه الحاصل بينهما على مستوى طرح المشكلة<sup>3</sup>، وهو يردّ ذلك إلى أنّ ابن خلدون يتناول موضوعه في سياق تحليله العمرانيّ الذي أسسه، في حين يكتب الأديب بـ «الرؤية العملية» المتمثلة في ذكر الوظيفة وطرح صفاتها وشروطها<sup>4</sup>، يبدو أنّ الأمر أعقد من هذا بكثير؛ فابن خلدون صاحب موقف سلبيّ من تراث الفرس في السياسة، رغم أنّه على بينة من حجم حضوره في تاريخ دولة المسلمين، وقد كان لهذا الموقف أثره في تصوّره لخطاب الآداب والنصيحة، مثلما كان لموقفه من التراث الفلسفيّ اليونانيّ أثره في تصوّره للسياسة المدنيّة ومدينتها الفاضلة<sup>5</sup>، وهذا نصّه؛ إذ يقول: «ثم إنّ السياسة العقلية التي قدّمناها على وجهين؛ أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم، ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص، وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة، وقد أغنانا الله تعالى عنها في الملة وعهد الخلافة؛ لأنّ الأحكام الشرعية يُستغنى عنها في المصالح العامّة والخاصّة والآداب، وأحكام الملك مندرجة فيها، والوجه الثاني: أن يراعى فيها مصلحة السلطان، وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامّة في هذه تبعاً، وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر، إلا أنّ ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلاميّة حسب جهدهم؛ فقوانينها - إذن - مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعيّة، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية، والاقتران بها بالشرع أولاً، ثمّ الحكماء في آدابها، والملوك في سيرهم»<sup>7</sup>، يكشف لنا هذا النصّ وجهاً آخر لنقد ابن خلدون لخطاب النصيحة؛ إذ يعرب فيه عن موقفه من التراث الفارسيّ، وعن امتعاضه من نظرته الطبيعيّة إلى الملك التي تنتهي إلى خدمة مصالح السلطان دون سواه، وهو - بذلك - لا يختلف عن البيانيّين من الفقهاء؛ الذين امتعضوا من هذا التقليد، ولا عن أولئك الذين أقدموا على تطعيمه برؤية معيارية شرعية كما فعل الماوردي، يضاف إلى ذلك كلّه؛ وعي ابن خلدون بطبيعة الملك في التجربة السياسيّة الإسلاميّة، وطبيعته التركيبيّة التي جعلته يتلوّن

1- الماوردي، نصيحة الملوك، القاهرة؛ مكتبة الفلاح، 1983م، ص 67

2- الماوردي، تسهيل النظر وتعميل النظر، تحقيق: رضوان السيّد، بيروت؛ المركز الإسلاميّ للبحوث، 1987م، ص 202

3- العلام، النصيحة السياسيّة، ص 246

4- الصفحة نفسها.

5- من الصّعب فصل موقفه من السياسة المدنيّة التي عدّها مجرد فكرة حاملة لا أمل في تحقيقها في الواقع، (ابن خلدون، المقدّمة، ص 238) عن موقفه العام من الفلسفة، كما بيّنه في الفصل الذي حمل عنوان "في إبطال الفلسفة وفساد منحلّيها"، وسيكون على الباحثين أن يقفوا مطوّلاً على هذا الفصل؛ لتبيين أثره في تصوّرنا للتراث الفلسفيّ السياسيّ في الإسلام.

6- قارن موقفه من الفلسفة عندما رام إبطالها، معتمداً على مفارقة نتائجها العملية للمقدمات التي يصدر عنها الفلاسفة، كما للأقيسة المعتمدة في براهينهم، كل ذلك حمل ابن خلدون على دعوة الناظر فيها إلى ضرورة "الامتلاء من الشرعيّات والاطلاع على التفسير والفقّه" (المقدّمة، ص 445). انظر أيضاً: موقفه من العلوم العقلية وعلاقته بالشريعة في الفصل الذي خصّصه لها بعنوان "العلوم العقلية وأصنافها".

7- ابن خلدون، المقدّمة، ص ص 238-239

بكل تلك الألوان وفق ما تقتضيه الحاجة في الشريعة ومقتضياتها، كما في الآداب الخلقية والقوانين الطبيعية للاجتماع، بما تقتضيه من شوكة وعصبية.

موقفٌ مبدئيّ من التراث الفارسيّ يزكّيه واقع دولة المسلمين، هذا ما حكم نقد ابن خلدون للآداب السلطانية. أمّا حديثه عن قوّة حضور الوظائف السلطانية في هذا الطور أو ذلك من أطوار تطوّر الدولة، فمسألة لا تتجاوز حدود الوصف لمسار تطوّر الدولة، وتطوّر حاجتها الطبيعية إلى هذه الوظيفة أو تلك، وفق ما تستلزمه نظرية ابن خلدون في العمران<sup>1</sup>، هذا ما نستشفّه من موقف ابن خلدون من الرؤية الشرعية إلى السياسة، لقد أشهر ورقة الشريعة في وجه السياسة العقلية ومضمونها الطبيعي للملك والسلطان، عاداً الأحكام الشرعية مغنية عنها، غير أنّ ذلك لم يحمله على تبني المنظور الشرعيّ للدولة، كما نجده عند فقهاء السياسة والأحكام السلطانية، بسبب أن ما يعني ابن خلدون من الدولة وتطوّرها أثر طبائع العمران فيها، والملاحظة نفسها تنسحب على موقفه من الخطابات السياسيّة الأخرى، وتكمن المفارقة - هنا - في أن ابن خلدون لم يكن مقتنعاً بالخطابات التي أنتجها الفكر الإسلاميّ في موضوع السياسة؛ بل ويشعر القارئ بأنّ الرجل يرغب في تأسيس نظريته في الدولة على أنقاض أصناف القول التي سبقته؛ من سياسة مدنية (الفلسفة)، وعقلية (حكمة الفرس والروم)، وسياسة دينية/شرعية (فقه السياسة)، في كلّ مرّة يعيد ابن خلدون التّشديد على ضرورة مراعاة أحوال العمران وطبائعه، حتّى عندما طرق موضوع الشرع الذي شدّد على قوّة حضوره في التجربة السياسيّة للمسلمين، الذي استبعد باسمه السياسة العقلية، فإنّه سرعان ما أعرب عن بُرمه من منظور الفقيه الذي لا بدّ له «من النّظر في جميع ذلك - يقول ابن خلدون - لما قدّمناه من انسحاب حكم الخلافة الشرعية في الملة الإسلامية على رتبة الملك والسلطان»، مفضّلاً - في مقابل ذلك - تناول هذه المسألة «بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنسانيّ»<sup>2</sup>، فما كان له إلا أن يصهر القول الفقهيّ برمّته - في السياسة - في مفهوم «السياسة الدّينية»<sup>3</sup> معلناً تحفّظه عليه، مراعاةً لطبيعة العمران.

يبدو أنّ صاحب «المقدمة» يتحمّل جزءاً كبيراً من مسؤوليّة صهر خطاب الفقه السياسيّ في المنظور الدّينيّ، الذي يعدّه قولاً يماهي بين السياسة والدّين؛ فهو الذي رسّخ تعاملنا معه كقول في «السياسة

1- انظر تحليله لمفهوم الوزارة وعلاقتها بخطتي السيف والقلم، في المصدر نفسه، ص 186

2- المصدر نفسه، ص 185

3- فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها، كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرّها ويشرّعها، كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة"، المصدر نفسه، ص 150.

الدينيّة»، مستنداً بذلك إلى سنة جرت عليها عادة الدارسين الذين تلقّوا حكم ابن خلدون، بعدّه بداهة لا فائدة من مناقشتها<sup>1</sup>.

الملاحظة عينها تقال عن تعاملنا مع تراث الآداب السلطانية، ونظرتنا إليها بعدّها خطاباً استبدادياً لا يرمي إلا إلى تكريس مركزية الحاكم وتراتبية النظام الاجتماعي، على النحو الذي تصوّرتّه الثقافة الفارسية في هذا الباب، كما سنرى في مقام لاحق من هذه الدراسة، ومهما يكن من أمر، فإنّ الثابت أنّ العلام تلقف موقف ابن خلدون من تراث النصيحة في الإسلام، واتكأ عليه في تقييمه له، وهذا ما يحملني على القول: إنّ النظرة السلبية التي يصدر عنها في حديثه عن آداب النصيحة لم تكن، فقط، سلبية اندراج عمله في المسار العام الذي اتّخذته الفكر العربي المعاصر في سبيل نقد الاستبداد؛ إنّما كانت نتيجة تشبع هذا الفكر بحكم ابن خلدون على التراث السياسي في الإسلام.

صحيح أنّ لهذا التشبع أسبابه التي سنأتي على بيانها في موطن لاحق، غير أنّ ما يميّز كتاب العلام أنّه كان محاولة استثنائية للدفاع عن هذا الموقف، لدرجة يشعر فيها القارئ بمشروعية التساؤل؛ عمّا إذا كان العلام يقرأ التراث السياسي السلطاني ليحكم عليه أم ليثبت حكماً مسبقاً في حقّه؟ وعندما يقول: إنّ «من المؤكّد أنّ الجمع بين الدين والدولة لا يمكن أن ينتج عنه، كما تؤكّد وقائع التاريخ، غير الاستبداد السياسي»، وإنّ الفارق كبير بين استبداد «شرقي» بكلّ تفرّعاته، لا يتوخّى أكثر من الحفاظ على السلطان، وبين «أوتوقراطيّات» ملكيّة، كما عرفتها أوربا، سعت - أساساً - إلى مركزة سلطتها<sup>2</sup>، فإنّ حكمه هذا لا يأتي بأيّ جديد إذا ما نحن قارناه بما قاله ابن خلدون عن المضمون الاستبداديّ لهذا الخطاب، ويستوقفنا - هنا - السؤال الآتي: ما المقصود بالاستبداد تحديداً؟ هل تدافع تلك النصوص عن محور الرعيّة كلّها أمام الملك؟ هل ترتفع به إلى مستوى الإله المتعالي عن العالم أو المنسحب منه؟ هل تنصح الملك بإذلال الرعيّة ومحوها كلياً من مشهد السياسة؟ ما المضمون الذي تعطيه للاستبداد؟ هل هو انفراد بالسلطة والمُلك أم تحريض على الجور والظلم؟ هل روجت تلك النصوص للاستبداد بعدّه طغياناً وجوراً أم من حيث هو علامة على قوّة الدولة وحاجة الاجتماع السياسيّ إلى سلطة موحّدة وقويّة، تضمن له الحد الأدنى من الأمن والاستقرار؟ تبدو هذه الأسئلة مجانية، متى نظرنا إليها من زاوية الأحكام المسبقة التي رسّخت في ذهننا عن هذا التقليد، لكنّها تبدو مهمّة متى عقلنا تلك الأحكام، وحاولنا فهم هذا التراث على ضوء شروطه التاريخيّة المنتجة له.

1- اعتقد أنّ اقتناع ابن خلدون بالطبيعة الدينيّة لخطاب الفقه السياسيّ؛ هو ما يفسّر التعديل الذي أجراه على تعريف الماوردي للخلافة، ومن المعلوم أنّ صاحب «قوانين الوزارة» عدّ «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا» (الأحكام السلطانية والولايات الدينيّة، بيروت؛ دار الكتب العلميّة، ص 5)، في حين عدّ ابن خلدون- في المقتمة- أنّها «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعيّ في مصالحهم الأخرويّة والدينيّة الرّاجعة إليها؛ فهي- في الحقيقة- خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»، رغم اقتران عبارة موضوعة بالوضع عند الماوردي؛ فإنّ إضافة كلمة «به» من طرف ابن خلدون، أرجعت تصوّر الفقيه الشافعيّ إلى حاضرة التّصورات الدينيّة للإمامة، تساءل الباحثون عمّا إذا كان الاختلاف بين المفكرين مرتبباً باختلاف في نصّ الماورديّ الذي قرأه ابن خلدون، عمّا إذا كانت عبارة «به» قد سقطت من النصّ الذي نملكه اليوم من كتاب الماوردي، لكن يبدو أنّ المسألة أكبر من ذلك بكثير؛ فالاختلاف جوهرّي؛ لأنّ ابن خلدون يصنّف القول الفقهيّ في خاتمة السياسة الدينيّة، فكان من الطبيعيّ أن يضيف كلمة «به» حتى يستوي أمر تعريفه للخلافة على مقضى سياسة الدنيا بالدين.

2- العلام، النصيحة السياسيّة، ص 154

## ثانيًا: الخطاب السلطاني؛ قول في الاستبداد:

نسبة الاستبداد إلى الآداب السلطانية ونصيحة الملوك<sup>1</sup>، كنسبة المدينة الفاضلة إلى الفلسفة السياسية في الإسلام، وهما من مقوماتهما الذاتية - على حدّ زعم كثير من الباحثين - فما الذي نعينه بالاستبداد هنا؟ وهل من حقنا الحديث عن وحدة الخطاب كما دافع عنها الباحثون في هذا الباب، وأن نذهب إلى حدّ القول بموت المؤلف في خطابٍ استطاع أن يكرّر نفسه، عبر كلّ المؤلّفات التي عقدت في مجاله كما يرى عزّ الدين العلام<sup>2</sup>؟

أ - نُبادر إلى القول: إنّ الاستبداد لا يعني الطغيان<sup>3</sup> المقترن بالعسف والجور في الرّعيّة، وهذا ما يؤشّر إليه حضور الدّعوة إلى العدل في كلّ كتب الآداب السلطانية<sup>4</sup>؛ بل ويمكن أن نزع من أنّ هذا الخطاب كان أكثر نظم القول اهتمامًا بمفهوم العدل السياسيّ، إن نحن قارناه بما ألفه الفقهاء والفلاسفة في هذا الباب<sup>5</sup>، سيُقال: إنّ العدل لا يتجاوز - هنا - مفهوم النظام المُقابل للفتنة والفضوى، في مستواه الفرديّ (أخلاق النَّفس)، كما في مستوى الاجتماع السياسيّ (تدبير الملك)، وأنّ التّضايّف الحاصل بينه وبين العقل يبقى العلامة الفارقة على ذلك<sup>6</sup>، ورغم مشروعية مثل هذا الاعتراض؛ فإنّ مشكلته في الاختزال الذي يمارسه على تصوّر الآداب السلطانية لفكرة العدل، فالى أنّه يجعله حبيس التّصوّر الأخلاقيّ لاعتدال النَّفس؛ فإنّه يصهره في التّصوّرات الفلسفية التي اعتمدت فكرة انسجام قوى النَّفس معيارًا وشرطًا للعدالة، على الطّريقة الأفلاطونية والفارابية في هذا الباب<sup>7</sup>، ثمّ يكرّس التّقابل القائم بين التّصوّر الأدبيّ للعدالة وتصور الفقهاء للعدل، الذي عدّوه تنزيلاً لمقولات الشّرع، وقد كان على خطاب الآداب السلطانية أن يبلور رؤيةً واضحةً عن النَّفس ونظام تراتب قواها وأخلاقها، حتّى يتبيّن معنى العدالة من حيث هي قيمةٌ تنجم عن نوع من التّناغم بين مختلف قوى النَّفس، قد يختلف هذا الأديب عن ذاك في تصوّرهم لطبيعة هذا التّناغم، غير أنّ الثّابت بينهم جميعًا؛ التسليم المسبق بتماهي العدالة - من حيث هي قيمة من قيم النَّفس التي يحصل بها تقدير الأمور بعد أن يتحصّل بالعقل تدبيرها - على حدّ قول الماوردي - مع التّناغم والانسجام، من هذا المنظور؛ يدرك

1- انظر، على سبيل المثال؛ كمال عبد اللطيف، في تشریح أصول الاستبداد، بيروت؛ دار الطليعة، 1999م، ص 201

2- عزّ الدين العلام، الآداب السلطانية، ص 35

3- Leo Strauss, *La tyrannie* Paris, Gallimard, 1954, p. 53

4- ولعلّ أعلاها في هذا الباب كتاب "التّبر المسبوك في نصيحة الملوك" للغزالي.

5- ونستثنى- هنا- ما كتبه المنكّمون- المعتزلة منهم على وجه التّحديد- عن العدل الإلهيّ بحكم اندراج مقاربتهم ضمن أفق سؤال الاختيار الذي كان مداره على علاقة الإنسان بالله.

6- إذ بالعدل يكون ظهور رجحان العقل، كما يقول ابن الأزرق، انظر: ابن الأزرق، "بدائع السّلك في طبائع الملك"، تحقيق: علي سامي التّشار، بغداد، منشورات وزارة الإعلام، 1977م، ص 231، كما يعدّ ابن تيمية العدل ممّا تختاره الفطرة السّليمة التي هي (العقل)، انظر: ابن تيمية، "الحسبة في الإسلام" أو "وظيفة الحكومة الإسلامية"، بيروت؛ دار الكتب العلميّة، د. ت، ص 29

7- انظر في شأن مسألة انسجام قوى النفس وعلاقتها بالعدالة، علاوة على ما أورده الفارابي في هذا الباب، ابن سينا، رسالة في السياسة، ضمن؛ "السياسة الشّرعية"، مجموعة رسائل، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2003، ص 111. وانظر أيضًا: مسكويه، "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"، القاهرة، مكتبة الثقافة الدّينية، د. ت، ص 184

أصحاب الآداب السُّلْطَانِيَّة العَدَالَة بأنَّها قيمة أخلاقية تحتاجها نفس الملك - أوَّلاً - حتَّى تصير معتدلة، كما تحتاجها سياسة المُلك - ثانيًا - حتَّى تتحقَّق شروط العدل في الرَّعِيَّة، بذلك يكون العدل ضماناً حسن سياسة المُلك من طرف المُلك، ليس حباً في الرَّعية، ولا خوفاً على حقوقها الطَّبيعيَّة من التَّلف والمصادرة، تحت وطأة ضعف الدَّولة ولجوء السُّلْطَان المزمِن إلى التَّسلُّط في مواجهة الأخطار المداهمة له من كلِّ اتِّجاه؛ إنَّما طمَعاً في دوام الملك الذي يمثِّل الغاية القصوى بالنَّسبة إلى أديب كالتَّعالبي، وعندما يقرُّ الشَّيرزي بأنَّ «من حَسَنَت سياسته، دامت رئاسته»<sup>2</sup>؛ فإنَّه يجعل من السياسة العادلة ضماناً لاستمرار الملك، فلا أحد يملك أن ينكر أنَّ الغرض الرَّئيس من العدل، هنا، هو خدمة مصلحة السُّلْطَان، لكنَّ السَّؤال الذي ينبغي أن نطرحه بشيءٍ من الجديَّة: ألم يشترط هذا الموقف العدل في الرَّعية، وارتفع به إلى مستوى ما يضمن استمرار الملك ودوامه؟ ليس المهمُّ أن يكون العدل غاية في ذاته، فهذا مما لا يمكن المطالبة به في جوِّ من الاستبداد والصِّراعات التي لا تنقطع عن السُّلْطَة؛ بل المهمُّ أنَّ الجميع كان على وعي بأنَّ الحفاظ على الملك لا بدَّ له أن يمرَّ من العدل في الرَّعية.

ما المضمون الذي يعطيه أصحاب الآداب السُّلْطَانِيَّة للعدل؟ هل يقصدون به عدل الفلاسفة، كما استوحوه من جمهورية أفلاطون التي حاولت أن تعكس نظام الكوسموس المتناغم<sup>3</sup>؟ أم يقصدون به عدل الفقهاء الذي لم يتجاوز حدود تنزيل مقولات الشَّرع على الرَّعية<sup>4</sup>؟ أم يقصدون عدل المتكلِّمين المقترن بنظرية الأفعال الإنسانيَّة وقدرتها على الاختيار؟ من الصعب صهر تصوُّر الآداب السُّلْطَانِيَّة للعدل في أيِّ واحد من هذه الرُّؤى التي عَجَّت بها الثقافة السِّيَاسِيَّة والأخلاقِيَّة في الإسلام (الكلاسيكي)؛ فالعدل عند التَّعالبي ليس فقط أفضل أخلاق الملوك؛ بل هو: تجنُّب الظُّلم ودرء كلِّ السَّبَل المفضية إليه، وفي مقابل ترويح الطرطوشي لقيمة الصَّبر، وتمسُّكه بمبدأ (كما تكونوا يولَّى عليكم)<sup>5</sup>، نجده يذكر الملك قائلاً: «من طال عُدوانه، زال سُلْطانه»<sup>6</sup>، ورغم أنَّ التَّعالبي لم يفرد باباً من كتابه «آداب الملوك» للنَّظر في وضعيَّة الرَّعية ومقامها من الملك؛ فإنَّه ما انفكَّ يذكرُّ الملك بضرورة العدل في سياسته، ويقصد بالعدل - هنا - تجنُّب الشُّطط في معاملته، لاسيَّما فيما يتعلَّق بجبي الخراج؛ كي «لا يظلم أحداً، ولا يغضب ضيعة، ولا يؤذي جاراً، ولا

1- أوَّل ما أوصيك به في هذا الباب: أن تأخذ نفسك بالاعتدال في جميع الأحوال؛ في مطعمك، ومشربك، وملبسك، ومنحكك، ونومك، ويقظتك، وتعبك، وراحتك". المرادي، كتاب "السياسة في تدبير أو الإشارة في تدبير الإمارة"، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 2003م، ص 24

2- نقرأ للشَّيرزي ما يلي: "لما اقتضت الرِّعية في تدبيرها إلى تدبير الملك، وكان الأدب مجموع خلال حميدة وخصال جميلة، افتقر إليها الملك ضرورة لتصدر عنه تصاريح التدبير في المملكة على قانون العدل، الذي به دوام المملكة، فقد قيل: (من حسنت سياسته، دامت رئاسته). الشَّيرزي، "النَّهج المسلوك في سياسة الملوك"، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 2003م، ص 80

3- كتب الفارابي: تبقى العلامة الفارقة على ذلك؛ حيث يتناسب نظام الكون مع نظام المدينة، سواء في كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"، أو في كتاب "مبادئ الموجودات".

4- انظر: الفصل الذي خصَّصناه لمفهوم العدل في القول الفقهي السِّيَاسِي في "دولة الفقهاء"؛ نبيل فازيو، بحث في الفكر السِّيَاسِي الإسلامي، بيروت، منتدى المعارف، 2015م.

5- الطرطوشي، سراج الملوك، ص 289

6- الصَّفحة نفسها.



يعنت شريكاً، ولا يُصادر رعية<sup>1</sup>، وهذا ما يلخصه الماوردي بقوله: «ربما ظن من تسلط بالسطوة من الولاة أنه بالجور أقدر وأقهر، وأن أمواله بالحيف أكثر وأوفر، ويخفى عنه؛ أن الجور مستأصل، يقطع قليل باطله كثير الحق في الآجل، ثم إلى زوال يكون المال»<sup>2</sup>.

كيف نفهم - إذن - وصف الخطاب السلطاني بالاستبداد من طرف ابن خلدون؟ المشكلة - على ما يبدو - ليست في ابن خلدون؛ إنما في فهمنا - نحن - لكلمة الاستبداد، وتعني هذه: الانفراد بالملك ومنع الآخرين من التطاول عليه، لذلك؛ عدّ النظام الاستبدادي قائم على وحدة السلطة، وعلى مركزية الحاكم الذي يستبد بالسلطة منعا لتوزيعها على مراكز أخرى، وهذا ما يعني؛ أن عملية التوزيع تلك كانت تعني - حتماً - تشتيتها وصعوبة استرجاعها مرة أخرى، وهذا ما يفتح الباب أمام الفتن والفوضى التي أرقت المفكرين السياسيين بمختلف مشاربهم، وقد سبق لابن المقفع أن بيّن أن من بين أسباب ضعف تجربة المسلمين في السياسة - علاوة عن حداثة عهدهم بها - ضعف مركزية الحاكم الذي يفتح الباب على مصراعيه أمام تشتت السلطة، وهو ما يدفع إلى الخروج على السلطان، الذي - غالباً - ما ينطلق من الهوامش<sup>3</sup>، وأمام مثل هذا الوضع، كان من الطبيعي أن يكون الاستبداد قرين السعي إلى سلطة موحدة، قادرة على الخروج بالأمة من مستوى الفتنة إلى مستوى الاستقرار<sup>4</sup>، ونجد هذا الهاجس عند كل الذين فكروا في السياسة، عند الفقيه كما عند الفيلسوف والأديب، وما كان بمقدور هؤلاء جميعاً أن يتصوروا وضعا يكون فيه اشتراك السلطة سبيلاً إلى تقويتها وتثبيت دعائم الملك، وهذا هو مدلول تمسكهم بتركيز السلطة في يد الحاكم، خليفة كان أو ملكاً أو سلطاناً.

الاستبداد - إذن - هو: مفهوم يدرك من هذه الجهة، ولا علاقة له بما بتنا نفهمه منه اليوم، بعده قرين الطغيان والبطش بالرعية، لذلك؛ ينبغي الانتباه إلى أن الموقف من الاستبداد هو ما يحدّد الاختلاف بين هذا الأديب عن ذلك، ففيما يذهب البعض إلى تسويق سلطة الملك اعتماداً على نظرة طبيعية إلى الملك، قائمة على حتمية التغالب والقهر<sup>5</sup>، نجد موقف الماوردي الساعي إلى تسوير الحكم ببعض المقترضات ذات النفس الشرعي، رغم اعترافه المرير بإمكانية تأسيس الملك على أسس أخرى غير الدين - كالقوة والمال<sup>6</sup> - وهو ما يلقي بظلاله على تصور كل واحد منهم لأخلاق الملك، ومدى تمييزها عن أخلاق العامة والخاصة من

1- الثعالبي، آداب الملوك، ص 216

2- الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص 226

3- ابن المقفع، "رسالة الصحابة"، بيروت؛ دار البجار، 2009م، ص 124. انظر - بشأن قضية العلاقة بين المركز والهوامش في التجربة السياسية الإسلامية؛ رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة؛ دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، بيروت؛ جداول، 2011م، ص 131

4- يقول الجويني: "فلو انتفض الدهر عن إمام ذي استقلال وقيام بمهمات الأنام، ولا خبال في عالم الله يبرهن على التظام الرّاع والطّاعة، وهمج العوام، ولو جرت فترة في بعض الأعوام، وخروج الأمور عن مسالك الانتظام، للقي أهل الإسلام أهوالاً واختلالاً، لا يحيط بوصفه غايات الإطناب في الكلام، ولأكل بعض الناس بعضاً، وارتجت الممالك، واضطربت المسالك طولاً وعرضاً"، الجويني، "غياث الأمم في التياث الظلم"، بيروت، دار الكتب العلميّة، ص 150

5- Makram Abbés, *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 2009, p. 47.

6- الماوردي، "تسهيل النظر وتعجيل الظفر"، ص 241

النَّاس؛ ففيما يتحدَّث الثَّعالبي عن الغضب والكتمان والسَّخاء والعفو<sup>1</sup>، بعدّها أخلاقاً تضمن للملك استقرار نفسه وتناغم مكوناتها، وتمكّنه من سياسة خاصّته وعامّته؛ فإنّ الماوردي يتحدَّث عن أخلاق أخرى، معتمداً منطق التَّقابل؛ فنجدّه يذكر أخلاق الرِّقَّة والرَّحمة في مقابل قيم الغلظة والقسوة، وقيم السَّماحة والعطاء في مقابل البُخل والإمساك<sup>2</sup>.

لا يكمن الفارق بين منظومتَي القيم اللتان يدافع عنهما كلٌّ من الأديبين، بالتفصيل البسيط؛ خلف قيم الثَّعالبي يكمن تصوّر طبيعيّ للسلطة، يكون فيه الملك ذاتاً فريدة تتعالى عن كلّ أصناف المعايير التي يمكن اعتمادها على الحكم على مشروعيتّه، في حين تسعى قيم الماوردي إلى موقعة الملك ضمن رؤية معيارية، بقدر ما ترسخ مركزيتّه، فإنّها لا تفوّت فرصة تسوير سلطته بمعايير أخلاقية ذات نفس شرعيّ، وبين هذا وذاك، يثوي تصوّر مختلف لذاتية الملك، ما دلالة هذه الذاتية؟ وكيف عمل الخطاب السلطانيّ على الارتفاع بها إلى مستوى مركز المجال السياسيّ؟ ما هي شروط صلاحية (حقيقة) هذه الذاتية، قياساً بمكونات المجال السياسيّ الذي تصفه كتب النصيحة والآداب؟ متى أخذنا هذه الأسئلة في الحسبان، أدركنا أنّه من الضّروريّ أن نراجع حكمننا السلبيّ على التراث السلطانيّ، خاصّة، وأنّ بعض أعلامه لم يصدروا عن الرؤية الهرميّة للمجال السياسيّ؛ كالمورديّ الذي تبنّى منظوراً للملك، أقرّ فيه بضرورة عدّ مكانة الرّعية عنصراً من عناصر الملك؛ بل عدّ سرورها شرطاً لا محيد عنه لسياسته.

كيف نفهم حكم الباحثين بالاستبداد - اليوم - بالاستبداد على الآداب السلطانية؟ نلاحظ أنّ الحكم لم يكن مرتبباً بالباحثين العرب وحدهم<sup>3</sup>، بيد أنّ الجزم في أمر هؤلاء يبقى مسألة صعبة؛ فهل كان غرضهم من ذلك دفع شبهة الاستبداد عن العنصر العربيّ - الإسلاميّ الأصيل في التجربة السياسيّة للدولة الإسلاميّة، بالقول: إنّ العنصر ذلك اقترن بفكرة المساواة التي كرّسها الإسلام القائم على فكرة المساواة أمام الله والشرع، وهو ما يعني - بالتالي - إسقاط تهمة الاستبداد عن التجربة الإسلاميّة<sup>4</sup> ونسبته إلى المكوّن الفارسيّ؟ بصرف النظر عن بعض الدلالات الإيديولوجية لهذا السؤال<sup>5</sup>؛ فإنّ الإجابة عنه بالإيجاب تتضمن اعترافاً ضمناً بأنّ واقع الدولة التي اكتشفها المسلمون بعد تمدّد ملكهم في الأراضي الفارسيّة، ما كان له إلا أن يفرض إيقاعه على تصوّرهم للسياسة والدولة، وهذا ما أشار إليه ابن المقفع عندما عدّ حادثة عهد العرب بالدولة والملك؛ هو ما يجعل استلهاهم التجربة الفارسيّة أمراً عاجلاً بالنسبة إلى الخليفة المنصور.

1- الثعالبي، آداب الملوك، ص 213

2- الماوردي، "تسهيل النظر وتعجيل الظفر"، ص 176

3- jocelyneDakhliia, *L'empire des passions, l'arbitraire politique en Islam*, Paris, Aubier, 2005, p. 16. Voiraussi; *Le divan des rois, Le politique et le religieux dans l'Islam*, Paris, Aubier, 1998, p 227.

4- يقول العروي: "إنّ الدولة التي يكون فيها الحاكم خليفة الله في الأرض، دولة أسبوعية، دولة داريوش والإسكندر ونبيرون، لا دولة محمّد عليه السلام؛ لأنّ الدولة الإسلاميّة (أي مقاصد الشريعة) غريبة فيها ومهجورة، ولا نجد بين المؤلفين المسلمين من يقول عكس ذلك"، العروي، مفهوم الدولة، ص 121

5- الذواقع القومية الثاوية وراء هذا الموقف واضحة من هذه الجهة.



ومهما يكن من أمر؛ فإنّ الثابت - في النهاية - أنّ الباحثين العرب اليوم لا يختلفون عن ابن خلدون، في تقييمهم لتراث النصيحة والآداب السلطانية؛ بل يجعلون تصفية الحساب معه جزءاً من عملية تصفية الحساب مع إرثنا الاستبداديّ نفسه، ولئن كانت هذه الخطوة ضرورية من أجل خلخلة بنى الاستبداد الثاوية في الثقافة السياسيّة العربيّة الإسلاميّة؛ فإنّ الذّهل عن قوّة حضور قيمة العدل في خطاب الآداب والنصيحة، من شأنه أن يضيّع فرصة الانتباه إلى الكيفيّة التي أصّل بها بعض مفكرينا القدامى لفكرة العدل، حتّى من داخل دوائر الاستبداد نفسه، وهنا، يتبدّى الفارق بين أصحاب الآداب والنصيحة والفقهاء من جهة، وابن خلدون من جهة ثانية؛ ففيما اكتفى هذا الأخير بوصف حركيّة التّاريخ مستنقجاً منها حتميّة فساد الملك وهرم الدولة<sup>1</sup>، وفيما اكتفى بالتنبيه إلى أنّ الظلم مؤذن بفساد العمران<sup>2</sup>؛ فإنّ الكتاب والفقهاء حاولوا التّنقيب عن إمكانيّة إنقاذ الملك، حتّى وهو في آخر لحظات انهياره، كما هو واضح من فكر الماوردي وابن تيمية<sup>3</sup>.

ب - ينقلنا هذا المعطى إلى العنصر الثّاني من مشكلتنا، المتعلّق بما تحدّث عنه العلّام من وحدة الخطاب الحاكم للقول السلطانيّ في الإسلام الكلاسيكيّ، ولم يكن الرّجل الوحيد الذي تبنّى هذه الرّؤية؛ إنّما شاركه فيها آخرون، أمثال: كمال عبد اللّطيف<sup>4</sup>، وعبد المجيد الصّغير<sup>5</sup>، تبدو نصوص الآداب كأنّها تعيد نفسها؛ بل وتعيد ترتيل كلام ابن المقفّع بمختلف الطّرائق الممكن اعتمادها في مجال وصف المُلْك والمَلِك، وتمكينه من استراتيجيّات عمل لحفظ ملكه، لذلك؛ سيذهب الماوردي إلى حدّ الحديث عن تأسيس الملك وسياسته في تمييز فريد بين لحظتين يحتاجهما الحاكم لضمان استمراريّة مملكته، بأيّ معنى تكون هذه النّصوص خاضعة لوحدة الخطاب؟ بسط العلّام القول في هذا سؤال في كتابه «الآداب السلطانيّة»، غير أنّ الملاحظ في كتاب «النصيحة السياسيّة»: أنّه كان محاولة لتعميم محدّدات الخطاب السلطانيّ ومعاييرها على خطاب المرابا، وهو ما دفع المؤلّف إلى البحث عن مزيد من الثّوابت في نظام القول السلطانيّ، وسرعان ما آل به إلى تعميم خصائصه حتّى على القول الفقهيّ، والعلّام يدرك جيّداً الفوارق القائمة بين الآداب السلطانيّة والفقّه السياسيّ<sup>6</sup>، غير أنه يرى ذلك لا يعني «الإقرار بوجود انفصام بين الشّرع الذي يتشبّث به الفقهاء، والسّلطنة التي يدافع عنها أدباء الملوك، ذلك أنّ الواحد منهما لا يستبعد الآخر، ولا ينفر منه، وكل واحد

1- ابن خلدون، المقدّمة، ص 133

2- وهذا ما يعني؛ أنّ الظلم من طبائع العمران عندما تدرك الدولة مرحلة الهرم، بالتالي، نحن أمام تسويغ الظلم والجور، يعتمد طبائع العمران نفسها.

3- يقول الماوردي: "فإنّ ظفر منهم بظهور الأمل، وإلا فهو بمرصادٍ من بُعي قد استولى، ومُلْك قد تولى، إلا أن يمده الله- تعالى- بلطفٍ غير مرتقب، وعوّن غير محتسب"، "تسهيل النظر وتعجيل الظفر"، ص 258. وفي هذا السّياق نفسه، يمكن أن نفهم تأسيس ابن تيمية رؤيته السياسيّة على فكرة الجهاد وذاتية الإنسان المسلم، القادر على النهوض بهذه المهمّة، بعد أن خبا لهيب التّولة وأفل نجمها. في الأحوال جميعها، تبقى فكرة الإصلاح المحرّك الذي يوجّه ذهن الفقيه والكاتب.

4- يقول كمال عبد اللّطيف متحدّثاً عن كتاب سراج لملوك لطرطوشي: "وقد لا نجازف إذا ما اعتبرنا هذا النّص بمثابة ذاكرة عجيبة، خليط من القول والحكاية والنظم والحادثّة والموعظة، صحيح أنه نص في "تدعيم الاستبداد"، تدعيم دولة القهر والغلبة، حتّى عندما تجور وتظلم، إلا أنّه- قبل ذلك- نمط متميّز بما أطلقنا عليه (الاستواء النّصيّ واكتمال النّمطيّة)، كمال عبد اللّطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص 94

5- عبد المجيد الصّغير، "المعرفة والسّلطة في التّجربة الإسلاميّة"، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة؛ رؤية للتوزيع والنشر، 2010م، ص 95

6- العلّام، النصيحة السياسيّة، ص 78

يسبح في فلكه، دون الإقرار بهذا التساكن، كيف لنا أن نستوعب سلوك فقيهٍ متشبع بالدين وعلومه، يدون في الصباح ما أمرت به الشريعة، أو ما تصوّره كذلك، ليتحوّل في المساء إلى أديبٍ مسامرٍ للسلطان، محدثاً إيّاه عن مقتضيات التدبير السياسي الناجح؟ كيف نفسر أن جلّ من كتبوا عن الملوك هم من الفقهاء؟ أكانوا يعيشون انفصاماً في شخصيتهم، أم كانوا يهضمون ازدواجيتهم متساكنين مع طرفيها بشكل لا يشعرون معه بأيّ نشاز - بالأحرى - تناقض؟!<sup>1</sup>

لا نملك أن ننكر أن التجاور - إن لم نقل التعايش - بين الآداب السلطانية والفقهاء السياسي داخل وعي المفكر الواحد، يطرح أكثر من صعوبة على الباحث<sup>2</sup>، غير أن العلام دفع بالمشكلة لأن تصير علامة على وحدة الخطابين تجبّ الفوارق المنتصبة بينهما، وهذه مسألة من الصعب التسليم بها بحكم الطبيعة المعيارية للقول الفقهي من جهة، والأساس الطبيعي الذي يقيم عليه القول السلطاني تصوّره للسلطة، كما لاحظ مكرم عباس، عن حقّ في هذا السياق<sup>3</sup>، كيف نفهم ذلك التجاور إذن؟ هل يتعلّق الأمر بعدم وعي المفكرين بالتعارض الحاصل بين الخطابين؟ من الصعب ادّعاء ذلك؛ لأنّ الذين كتبوا في الآداب السلطانية من موقع الفقه، انتهوا إلى ضحّ نفس المعيارية الفقهية في خطاب النصيحة، ولعلّ الماوردي يبقى النموذج الأكثر دلالة في هذا السياق، ومن المعلوم أنّه كتب في مجال الفقه موسوعته «الحاوي في الفروع»، كما كتب تلخيصها «الإقناع» بطلب من الخليفة العباسي، هذا علاوة على كتابه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»؛ الذي حاول أن يدشن فيه القول الفقهي النسقي في مجال فقه الدولة وأحكامها الشرعية<sup>4</sup>، غير أنّه سيؤلّف - أيضاً - في مجال النصيحة والتدبير كتباً على قدر كبير من الأهمية؛ «تسهيل النظر وتعجيل الظفر»، «نصيحة الملوك»، «قوانين الوزارة وسياسة الملك»<sup>5</sup>.

هل عاش الماوردي حالة الانفصام والتمزق الذهني بحكم أنّه فضّل المشي على خطين متقابلين متوازيين؟ لا يبدو الأمر كذلك؛ لأنّه حاول تطعيم خطاب النصيحة والآداب بنفس القول الفقهي ورؤيته المعيارية، لذلك؛ تحضر في أدبه السياسي روح المقاربة الفقهية المعيارية، وهذا ما يجعله أكثر أصحاب الآداب السلطانية تشديداً على العدل، وأعمقهم تنظيراً له.

1- المصدر نفسه، ص 79

2- صعوبة لا تقل أهمية عن تجاور الفقيه والفيلسوف في ذهن شخص واحد كابن رشد.

3- M, Abbes, *Islam et politique à l'âge classique*, p. 41

4- كتب أبو يعلى الفراء كتاباً يحمل عنوان «الأحكام السلطانية»، ضمّنه نظرة الفقه الحنبلي إلى أحكام الدولة ووظائفها السلطانية، غير أن نجم هذا الصنف من الكتابة سرعان ما سيأفل، بعد أن شقّ اللاحقون من فقهاء الشافعية درباً جديدة في التأليف الفقهي في السياسة، مثل له كتاب الجويني «غياث الأمم في التياث الظلم»، وعندما نقرأ ما ألفه الفقهاء فيما بعد، من الغزالي إلى ابن القيم الجوزية، فإننا ندرك أنّ جنس الأحكام السلطانية لم يكتب له الاستمرار في الثقافة الفقهية السياسية.

5- إضافة إلى كتاب «أدب الوزير» المنسوب إليه.

لسنا - إذن - أمام خطاب واحد وموحد رغم وجود «ثوابت» تحدده، فالبحث عن وحدة الخطاب لا ينبغي أن تحجب عنا الديناميات التي كانت تعتمل بداخله وهو يخوض مجازفة بلورة فهم معقول للواقع؛ بل ويمكن أن نذهب أبعد من هذا فنتساءل؛ هل بالفعل نحن أمام خطاب واحد؟ هل يمكن أن نطابق بين كلام الماوردي وكلام ابن المقفع؛ إن على مستوى الشكل أو المضمون؟ مرة أخرى نؤكد على أن التعميم كان نتيجة حكم ابن خلدون على هذا التراث، وكل ما فعله اللاحقون هو إثبات الحكم، بوعي حيناً، وبغير وعي أحياناً - خاصة - عندما طفق الباحثون المعاصرون يطبقون مناهج الدراسات اللغوية والتحليل الألسني على الخطاب السياسي، وبعد أن ضحَّ فوكو مفهوم الخطاب في دراساته للنظم المعرفية ولعلاقة الحقيقة بالسلطة، غدا البحث عن المشترك والمتشابه العنوان الأبرز لمختلف الدراسات التي اعتنت بنظم القول السياسي في الثقافة العربية الكلاسيكية، وقد كان من نتائج ذلك: إهمال الفوارق الثأوية في تضاعيف كل خطاب على حدة، وتضخم هذا الأمر في حقبة المشاريع الفكرية الكبرى؛ التي أسست مشهد الفكر العربي المعاصر منذ أن ألف تيزيني الجزء الأول من مشروع قراءته المادية للتراث العربي الإسلامي، وقد اتسمت تلك المشاريع برغبتها الجامعة في تحليل بنیان العقل العربي/الإسلامي، كما هو واضح عند كل من أركون والجابري، وعندما طفق هؤلاء يبحثون في الثأبت في العقل السياسي (التراثي)؛ كان من الطبيعي أن تهمل الجزئيات والفوارق الثأوية في هذا الخطاب أو ذاك، بحكم النفس الشمولي لمفهوم العقل نفسه.

لا يمكن أن ننكر أن كتاب العلام استطاع الانسلا من شمولية فكرة العقل السياسي، وأن توظيفه مفهوم «النوع» سمح له بالتعامل مع خطاب الآداب السلطانية من جهة فرادته وتميزه، غير أن رغبته الجامعة في عقد مقارنة بينه وبين خطاب المرابا، سرعان ما انتهت به إلى التعميم من جديد، وهذا ما يستشف من حديثه عن دلالة الإعلاء من مكانة الملك «إلى حد القول: إنه ظلَّ الله في الأرض، وأنَّ حكمه إنما يجري باسم الله»<sup>1</sup>، عدَّ المؤلف هذا الإعلاء علامة فارقة في الاتجاهين المختلفين اللذين سلكما كل من القول السلطاني وخطاب المرابا؛ حيث انتهت الآداب السلطانية إلى الإقرار بأنَّ للملك أساساً إلهياً، وهو ما يستوجب - في نظر العلام - طاعة الملوك اللذين نصَّبههم الله<sup>2</sup>، بذلك تكون المماثلة بين الملك والله علة هذا التمسك بالطاعة الكلية والمطلقة، وقد لاحظ العلام أن كتاب النصيحة والآداب ظلوا متمسكين بوجوب الطاعة<sup>3</sup>، منعاً للفتن وتفرقة كلمة الإسلام، هذه ملاحظة يكاد أن يجمع عليها جلُّ الدارسين، غير أنه سيكون من المفيد أن نلاحظ؛ أنَّ الخوف من شبح الفتنة لم يكن وراء إنتاج فكرة وجوب الطاعة عند أصحاب الآداب والنصيحة فقط؛ إنما عند كلِّ الباحثين في مجال الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي، ويبقى كتاب «غياث الأمم في التياث الظلم» خير دليل على ذلك، وبانتمائنه إلى نظام القول الفقهي في السياسة؛ فإنه قدّم طريقة فريدة في تسويغ الحاجة

1- العلام، النصيحة السياسية، ص 142

2- المصدر نفسه، ص 145

3- المصدر نفسه، ص 146

إلى الطاعة، اعتماداً على فرضية الفتنة، والخوف على بيضة الإسلام من أن تكسر، لكن - رغم ذلك كله - لا يمكن أن نذهل عن سعي القول الفقهي - خاصة - إلى تسوير سلطة الحاكم، اعتماداً على مفهوم الشرع، وهو ما يفسر تفشي العبارة القائلة: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» عند الفقهاء، ومفهوم «طاعة الظاهر» في خطاب الآداب والنصيحة!

ما يعنينا من هذه الملاحظات، ليس تدقيق النظر في القضايا الجزئية التي تطرحها؛ إنما ما تتضمنه من إشارات إلى الاختلافات التفصيلية التي ينضح بها خطاب الآداب السلطانية في التقليد الإسلامي، ويبدو لي أن الحاجة أمست أكثر - اليوم - إلى دراسته دراسة «أفقية» تلحظ تلك الاختلافات، وتعمل على وصلها بالأغراض التسويغية والمعيارية التي تضمنتها رؤية كل مفكر على حدة، بعد أن مكنتنا دراسات العلام وغيره من الباحثين من رؤية بانورامية، وضعت تحت تصرفنا الثابت والمشارك بين مختلف النصوص المكونة لهذا الخطاب.

### خاتمة:

### نحن والاستبداد:

بحق للمراء أن يتساءل عن قيمة ما يؤلف اليوم من كتب ترمي إلى مراجعة التراث السياسي الإسلامي بمختلف مشاربه ومكوناته، وعمّا إذا كان هذا الصنف من المراجعات مفيداً في تعبيد الطريق أمام بناء فكر سياسي حديث، يمثل التربة المحتضنة لمفهوم الدولة الحديثة نفسه، وعمّا إذا لم يكن من الأليق بنا - بدل تبديد كل هذا الجهد والوقت في قراءة نصوص تراثية عتيقة و(ميتة) - أن ننفق الجهد والوقت للتعريف بالفكر السياسي الحديث، وتحفيز الباحثين على الخوض فيه ونشر رؤيته في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة، فلا يمكن أن ننكر حاجتنا إلى الترويج للفكر السياسي الحديث ما تزال قائمة، رغم كل ما أنجز في هذا الباب من طرف الباحثين، غير أن ذلك وحده يبقى عملاً غير كافٍ، بحكم رسوخ التراث السياسي في الوعي العربي المعاصر، واحتلاله مواقع مهمة في الثقافة السياسية المعاصرة، لذلك؛ تبدو الحاجة إلى نقد هذا التراث قائمة هي الأخرى، وهنا - تحديداً - تركّز عمل العلام. خلف العمل يثوي سؤال يورق الفكر العربي منذ نهاية القرن الثامن عشر: ما علاقتنا بالاستبداد إذا كان - هذا الأخير - علّة رئيسة من علل تأخرنا وانحطاطنا؟ وهل تكون القطيعة مع تراثنا الاستبدادي شرطاً قبلياً للخروج من هذا الانحطاط وتحصيل أسباب الحدّثة السياسية عندنا؟ كان اختيار العلام واضحاً في هذا الباب، وهو نفسه اختيار الجابري والعروي والعظمة: لا بدّ من تجاوز لحظة النصيحة والآداب السلطانية ومضامينها الاستبدادية، ولا بدّ من طي صفحته - وفق

1 - انتبه العلام إلى هذه المسألة، وأشار إليها في الهامش الثالث من الصفحة (148) من كتاب "النصيحة السياسية"، لكن ذلك لم يدفعه إلى التساؤل عن مفعول هذا المبدأ في تمثل الوعي السياسي الإسلامي الكلاسيكي لفكرة الطاعة، من حيث هي مدار جدلية العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

عبارة العروي الشهيرة<sup>1</sup> - لكن، ما العمل إذا كان فعل طيّ الصفحة أمرًا غير ممكن، بحكم تحجّر هذه الرؤية في الثقافة السياسيّة اليوم؛ بل وتغلغها في أعماق تأويلنا للمفاهيم السياسيّة الحديثة والمعاصرة؟ هل يكفي الامتناع من هذا التراث والدعوة إلى القطع معه، أم أننا سنكون في مسيس الحاجة إلى تفهمه، كونه تعبيرًا عن وعي مأزوم بالزّاهن؟

كان كتاب العلام محاولة لفهم نظام القول السلطانيّ، غير أنّ الموقف العامّ الذي صدر عنه، والمرجعيات النظرية التي وجّهت فعل قراءته له، ما كان لهما أن يسمحا ببناء رؤية تفهميّة لهذا التراث، رغم أنّ عمله كان صيحة قويّة في وجه ما ينضح به تراثنا من استبداد.

---

1- عبد الله العروي، "مفهوم العقل؛ مقالة في المفارقات"، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1997م، ص 10

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun\_sm



مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com