الفكر السّياسي الإسلامي في العصر الوسيط والقطيعة الإبستمولوجيّة: "قراءة فلسفية"

Islamic political thought in the medieval age and epistemological rupture

أ. د. محمود محمد علي

كلية الآداب

جامعة أسيوط

mahmoudali@aun.edu.eg

الفكر السّياسي الإسلامي في العصر الوسيط والقطيعة الإبستمولوجيّة: "قراءة فلسفية"

أ. د. محمود محمد علي

ملخّص:

سعينا في هذا الفضاء إلى الإجابة عن سؤال رئيس وهو: هل هناك قطيعة إبستمولوجيّة لتفسير الفكر السّياسي الإسلامي في العصر الوسيط؟ وقد مكّنتنا هذه الدّراسة من الكشف عن وجود قطيعة إبستمولوجيّة تبيّنّا معالمها بوضوح عبر تتبّعنا لمراحل التّفسير الإبستمولوجي، والمتمثّلة في: المرحلة الوصفيّة، والمرحلة التجريبيّة، والمرحلة الاستنباطيّة، بيد أنّ النتائج التي أسفرت عنها الدّراسة أثبتت في نهاية الأمر بأنّ هذه القطيعة منقوصة لكونها لم تتخلّ نهائيّا عن التّمسك بآليّات الفكر السّياسي السّابق على الفكر السّياسي الإسلامي.

الكلمات المفاتيح: القطيعة الإبستمولوجيّة- الفكر السّياسي الإسلاميّ – المراحل الارتقائيّة - الميكافيليّة

Abstract

The current study seeks to reveal a main question, which is: Is there an epistemological rupture in the interpretation of Islamic political thought in the medieval age, and we have clearly revealed the features of that rupture, by revealing the stages of the epistemological interpretation, represented in: the descriptive stage, the experimental stage, and the deductive stage, however The results eventually revealed that this rupture has become incomplete because it has not completely abandoned adherence to the mechanisms of political thought that preceded Islamic political thought.

Keywords: epistemological rupture - Islamic political thought - evolutionary stages- Machiavellianism.

1- تقديم:

مازلت أؤمن، ربّما أكثر من أيّ وقت مضى بحكم تخصّصي في فلسفة العلم، بأنّ مفهوم القطيعة الإبستمولوجيّة هو النّقلة الكيفيّة من إطار معرفي إلى إطار آخر. على أنّ هذا المفهوم لا يعني القطيعة المطلقة والتّامّة، ذلك أنّه لا يمكن تصوّر أنّ خيط التّطوّر ينقطع أو يتجمّد عند لحظة معيّنة من التّاريخ، بل إنّ القطيعة المعرفيّة في مفهومنا هي منعطف ثوريّ ننتقل بموجبه من مرحلة إلى مرحلة أخرى متقدّمة ينفتح فيها طريقٌ كان مسدودا، أو كان يبدو مسدوداً لفترة طويلة. لقد تحرّك العلم والفلسفة واللاّهوت، أي الأطر المعرفيّة كلّها، في العصر القديم حول النّظام الفلكيّ الذي شيّده "بطليموس" منذ ما يقارب الألفي سنة، والذي يقول إنّ الأرض هي مركز الكون، إلى أن جاء "كوبرنيقوس" (1472-1543)، وقلب نظام الكون، وقال بحركة الأرض حول الشّمس، فدخل بذلك علم الفلك منعطفًا جديدًا. وقد كان العالم القديم يعتبر الأجرام السّماويّة كائنات روحانيّة، تختلف عن عالم الأرض، أي عالم الفساد، فجاء جاليليو (1546- 1642) وأكّد ماديّة الأجرام السّماوية، وقضى على تصوّر تقسيم العالم إلى عالم روحانيّ علويّ وعالم سفليّ ماديّ فاسد. بل وخرج بنظريّة "كوبرنيقوس" من حيّز الرياضيات إلى حيّز الوجود الطبيعيّ وأثبتها تجريبيّا من خلال تلسكوبه الفلكيّ الذي اكتشف به عددا من النّجوم وهضاب القمر ووديانه. ولقد اهتمّ جاليليو بالبحث عن العلاقات التي تربط بين الظّواهر وترك جانبًا (البحث عن المبادئ والأسباب الميتافيزيقيّة التي استحوذت على الفكر القديم، وبذلك أحدث قطيعة بين الفكر الجديد والفكر القديم، قطيعة لم يعد من الممكن بعدها العودة إلى أساليب التّفكير القديمة والتّصورات الأرسطيّة والوسطويّة التي كانت تشكّل أساس العلم والمعرفة) [1].

كما تعني القطيعة أيضا الانتقال الجذريّ من تصوّر خاطئ أو قاصر إلى تصوّر آخر يفتح الطّريق أمام معرفة موضوعيةّ، وليس من الضّروريّ أن يكون صحيحًا مائة بالمائة. فما فعله "فرويد" مثلاً في علم النّفس يعتبر نقلة كيفيّة بمعنى القطيعة مع كلّ التّصوّرات القديمة حول النّفس الإنسانيّة، وإن كان علم النّفس ذاته لم يقف عند تحليلات " سيجموند فرويد"(1856—1939) ولم يتجمّد حيالها. كما أنّ الانتقال من جاليليو إلى نيوتن ومن "نيوتن" إلى "أينشتين" لم يكن انتقالاً هادئًا ولا معبدًا، بل كان انتقالاً كيفيًّا، أو قطيعة معرفيّة جعلت بريق القديم أقل لمعاناً مما يقدّمه الجديد. فالقطيعة الإبستمولوجيّة التي أحدثها "أينشتين" و"ماكس بلانك "، هي قطيعة لعلم "نيوتن" و"جاليليو"[2].

إنّ القطيعة المعرفيّة التي نتغيّاها في هذه الدّراسة ليست هي القطيعة التي أخبرنا عنها بعض الباحثين بأنّها ذلك "... التّغير الجذريّ الثوريّ، بحيث لا نجد أيّ ترابط أو انفصال بين القديم والجديد، (وإنّ) ما

1- أنظر عبد الهادي عبد الرحمن: الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط والقطيعة الإبستمولوجية، دراسات عربية، العدد1، السنة السابعة والعشرون، تشرين الثاني، نوفمبر، 1990، ص 54-55.

2- المرجع نفسه، ص 55.

قبل وما بعد، يشكّلان عالمين من الأفكار كلّ منهما غريب عن الآخر"[1]، وإنّما هي القطيعة التي تعني التّعبير عن التّحوّل الواعي والهادف في مجال العلم والمعرفة العلميّة، حيث لا تمارس القطيعة عملها من خارج العلم، بل من داخله، ذلك أنّ العلم في تطوّره ينشئ القطيعة من أجل المراجعة والنّقد المستمرّين لأسس ومناهج ومفاهيم وتصوّرات العلم أو المعرفة العلميّة السّابقة. وهنا يمكننا القول إنّ القطيعة ليست نبتة غريبة عن حقل العلم أو المعرفة العلميّة، إنمّا هي نبتة أصيلة، تنبع أصالتها من داخل العلم ذاته، لأنّها تدعم وتقوّي العلم وتدفعه للأمام عن طريق النّقد والمراجعة، وإعادة البناء المستمرّ له. لهذا فإنّنا نستخدم القطيعة هنا بالمعنى الذي أخبرنا عنه أحد الباحثين بأنّه":" إعادة بناء ماضي العلم والمعرفة العلميّة لا من أجل مهاجمة ونقد العلم والمعرفة العلميّة ذاتها؛ بل من أجل تأسيس حاضر العلم وتقدّمه في المستقبل، وبالتّالي تكون القطيعة هي التّجاوز النّشط المسئول للماضي، والمبدع الخلاّق للحاضر، فلا تعود اللحظة تكرارًا كميًّا للتّاريخ بل هي عمل دؤوب، إنجاز الحداثة، بل الجدّة "[2].

وهذا المفهوم للقطيعة الإبستمولوجية هو نفس ما نادى به أستاذنا الدكتور "حسن عبد الحميد" حين ذهب إلى أنّها "لا تعني هنا الحدّ الفاصل الزّمني اللّحظي، أو هذا التّغيّر السّريع الذي ينتج عنه أمر جديد كلّ الجدّة، بل عبارة عن مسار معقّد ومتشابك الأطراف، تنتج عنه مرحلة جديدة ومتميّزة في تاريخ العلم [3].

وتكمن القطيعة الإبستمولوجية كما أكّد بعض الباحثين" في هذا الطّابع الجدليّ الذي يطبع تاريخ العلم، فلا يمكن أن نتخيّل وفقًا لهذا التّعريف تاريخًا للعلم تنقطع فيه الصّلة بين ماضيه وحاضره، ومن ثمّ لا تفهم القطيعة إلاّ على أرضيّة من الاستمراريّة والاتّصال؛ علاوة على أنّه لا يوجد تقدّم قائم على قطيعة كلية لكلّ ما سبقه، فليس ثمّة قطائع نهائيّة جذريّة بين حاضر العلم، والذي يمثّل أعلى مرحلة يصل إليها التّقدم العلميّ ، وبين ماضيه، بل توجد قطائع بمعان معيّنة بين فيزياء جاليليو، وفيزياء نيوتن، أو بين نظريّة النّسبيّة لأينشتين والميكانيكا النيوتونيّة. إنّها قطائع تصويبيّة تحاول حلّ المشكلات التي عجزت النّظريّة السّابقة عن حلّها. وإنّ وجود حصيلة من الإخفاقات المعرفيّة النّظرية في مجال ما من مجالات العلوم، ووجود سلسلة من العوائق المعرفيّة التي تؤدي بدورها إلى هذه الإخفاقات والعوائق يأذن بوجود قطيعة معرفيّة تعني في هذا السياق، التّحول الإبستمولوجي في هذا المجال أو ذاك من مجالات العلوم الطبيعيّة. ولا يتمّ هذا التّحول بطريقة جذرية؛ بمعنى أن يستوعب تدريجيًّا، الإسهامات المعرفيّة

1- أنظر د. محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، الجزء الأول "تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص 37.

2- أنظر د. يمني طريف الخولي: القطيعة المعرفية والفكر العربي المعاصر: مناقشة، التراث والتجديد نموذجاً " ضمن كتاب: قضايا فكرية، الكتاب الخامس والسادس عشر: الفكر العربي علي مشارف القرن الحادي والعشرين: رؤية تحليلية نقدية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1995، ص240، وأنظر خالد قطب: نفس المرجع، ص 85-86.

3- أنظر د. حسن عبد الحميد: التفسير الإبستمولوجي، لنشأة العلم الحديث، ضمن دراسات في الابستمولوجيا، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، 1992، ص 187.

والاكتشافات العلميّة والنّظريّات السّابقة، وأن يسقط من حسابه تدريجيًّا أيضًا، تلك العوائق والإخفاقات التي أعاقت نموّ العلم وتقدّمه وتطوره" [1].

قد لا يرضى البعض (وخصوصا الراديكاليين) عن مفهوم القطيعة لكونه كما يرونه " يخفي وراءه فكرًا تقليديًّا، حيث يشير هذا التّعريف إلى وجود عنصر الاتّصال بين النّظريّات العلميّة السّابقة واللاّحقة، وحيث يمثّل هذا الاتّصال أحد الصّفات التي تميّز التّقدّم في العلم بمعناه التّراكميّ، وإن كان الاتّصال هنا يفهم بمعناه الجدلي؛ بمعنى أنّ النّظريّات العلميّة المتعاقبة (أو القضايا والإشكاليّات الفلسفيّة) لا تسير في خطّ متّصل متراكم؛ بحيث أنّ كلّ نظريّة تفضي حتما إلى التي تليها، ومن ثم لا يوجد قطيعة أو ثورة أو تجاوز، وإنّما عنصر الاتّصال هنا بين النّظريّة العلميّة المتقدّمة وبين النّظرية السّابقة عليها، يتحدّد في أنّ النظرية العلميّة المتقدّمة لا تلغي النّظريّة السّابقة، بل تحتويها وتبرز عناصر النّجاح التي حقّقتها [2].

ولذلك فإنّنا نُشِيد هنا بأهميّة هذا التّصور للقطيعة المعرفيّة ومحاولة تطبيقه ليس فقط في العلم، ولكن أيضًا في الفلسفة، وبناء على ما تأسّس، فإنّ توجّهنا في هذا البحث هو نفس توجّه لوي ألتوسير L. Althusser (1918-1990)، حين استعان بمفهوم القطيعة المعرفيّة من أجل تناول الماركسيّة تناولاً علميًّا دقيقًا. فقد كانت مهمّته كما أكّد بعض الباحثين" تأسيس تصوّر للعلم يكون له دعامة قويّة، ولإنجاز هذه المهمّة تناول إشكالية" التّعيين" Demarcation، فلم يؤكد ألتوسير على الشّروط الكافية أو الضّروريّة للعلم، ولم تكن نيّته متّجهة نحو التّمييز بين العلم واللاعلم، بل كان اهتمامه موجّها نحو التّحوّلات العميقة داخل العلم ذاته... ولهذا شرع "ألتوسير" يقرأ كتاب "رأس المال"، قراءة إبستمولوجيّة بعد أن استعار مقولة القطيعة المعرفيّة من "جاستون باشلار"، ليشير إلى أنّ ماركس قد أحدث قطائع معرفيّة على طول حياته الفكريّة، حيث أحدث قطيعة مع أفكاره السابقة، وتبنّى كلّا من فلسفة "كانط" و"فشته"، وذلك في عام 1840 إلى 1842، وكان في هذه الفترة يؤمن بالحريّة كجوهر للإنسان ولكن سرعان ما هجر هاتين الفلسفتين، وأحدث قطيعة معهما ليتّجه إلى "فيورباخ" والنّزعة الإنسانيّة. وبحلول عام 1845، أحدث قطيعة ثالثة مع الاتّجاه الإنساني الفيورباخي لصالح الاتّجاه الهيجلي الأيديولوجي، ثم أخيراً أحدث قطيعة مع الاتّجاه الهيجليّ ليؤسّس الماركسية العلميّة إلى العلم"[3].

ومن هذا المنطلق، نعلن أنّنا عمدنا في هذا البحث إلى تطبيق المبدأ الإبستمولوجي، الذي أعلنه "الدكتور حسن عبد الحميد" في كتابه: "التّفسير الإبستمولوجي لنشأة العلم الحديث"، والذي يقول فيه "إنّ المقال في المنهج لا ينفصل عن المقال في العلم في أيّة مرحلة من مراحل تطوّر العلم"، ومعنى هذا المبدأ ببساطة، أنّ الحديث عن المنهج في أيّ علم من العلوم بمعزل عن المسار الذي يسلكه العلم في تطوّره، هو ضرب من التّبسيط المخلّ "بالتّجربة العلميّة"، والتّزييف المتعمّد للروح التي ينبغي أن تقود العلم وتوجّهه؛

1- د. خالد قطب: ضمن كتاب: قضايا فكرية، الكتاب الخامس والسادس عشر: الفكر العربي علي مشارف القرن الحادي والعشرين: رؤية تحليلية نقدية، مرجع سابق، ص 84-85.

2- المرجع نفسه، ص 85.

3- المرجع نفسه، ص 105-106.

فالمراحل الأساسيّة التي يمرّ بها العلم ترتبط ارتباطًا عضويًّا بمراحل تطوّريّة تناظرها في المنهج، أو المناهج المستخدمة في العلم نفسه.

والخلاصة المعقولة التي ننتهي إليها مع أستاذنا الدكتور "حسن عبد الحميد": "هي أنّه آيًّا كان معنى العلم وطبيعته، فإنّ فكرة وجود المنهج المستخدم فيه تعني التّصحيح والتّطوير المستمرّين لقواعده. ولم لا نقول مع الأستاذ نيوتن سميث بأنّ العالم ينجز من المكتشفات في ميدان المنهج كما يحقّق من المكتشفات في ميدان العلم سواء بسواء. بل لم لا نقول مع جاستون باشلار إنّ المكتشفات العلميّة نفسها رهن بما يمرّ به العلم من عقبات إبستمولوجية. وأنّ العقبة الإبستمولوجية هي في التّحليل الأخير عبارة عن عقبة منهجيّة؟ ومعنى هذا ببساطة أنّ انتقال العلم من مرحلة إلى مرحلة أخرى أكثر تطورا وارتقاء يفترض أنّ العلم قد غير ليس فقط من نظريته ومفاهيمه، ولكن أيضا من مناهجه التي كانت مستخدمة في المرحلة الأخيرة.

إنّ ما نودّ تأكيده هنا هو أنّ ارتباط المنهج بموضوع العلم نفسه، ارتباطٌ عضويٌّ لا انفصال فيه في أيّ مرحلة من مراحل تطوّر العلم، وهو أيضًا ارتباط جدليّ ارتقائيّ بمعنى أنّ هناك علاقة تأثير متبادلة بين النّتائج التي يتمّ انجازها على مستوى موضوع العلم، وبين تقدّم المناهج المستخدمة داخل ميدان هذا العلم نفسه، وأنّ انتقال العلم من مرحلة إلى مرحلة أخرى أكثر ارتقاء لا يلغي الوسائل المنهجيّة التي كانت مستخدمة في المرحلة السّابقة، بل تبقى هذه الوسائل تلعب دورها بطريقة أقلّ فعاليّة من الوسائل الجديدة التي يستخدمها العلم في مرحلته المتقدّمة "[1].

والسّؤال الآن: هل هناك قطيعة معرفيّة في تراثنا العربيّ السياسيّ، والذي بدأت بواكيره الأولى قبل الإسلام (العصر الجاهلي)، وانتهت مرحلته في نهاية القرن التّاسع هجري؟

نعتقد أنّ الفكر السّياسيّ الإسلامي قد شهد قطيعة معرفية، وقد تجسّدت هذه القطيعة في ثلاث مراحل إبستمولوجية: المرحلة الوصفيّة، ثمّ المرحلة التّجريبيّة، وأخيرًا المرحلة الاستنباطيّة. وهذه المراحل الثّلاث التي اهتمّ بها الفكر السّياسي الإسلامي، ترتبط ارتباطًا عُضْوِيًّا بمراحل تطوّريّة تناظرها في المنهج، أو المناهج المستخدمة في الفكر نفسه[2].

1- أنظر د. حسن عبد الحميد: التفسير الابستمولوجي، مرجع سابق، ص 168.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- المرحلة الوصفية:

إنّ أهم ما تتميّز به المرحلة الوصفيّة، والتي هي المرحلة الأولى في تاريخ كلّ علم أو فكر، هو أنّها مرحلة التّراكم المعرفيّ الأوليّ، الذي تنطلق منه في بناء العلم. والعمل العلميّ الأساسيّ في هذه المرحلة هو عمل تصنيفيّ. فالتّعامل "مع الظّواهر الجزئيّة التي لا تنتهي لا يمكن أن يتوقّف إلا إذا قام العلماء بتصنيف هذه الظّواهر داخل فئات مبدئيّة أو فرعيّة، حتّى ولو لم تكن نهائيّة، بحيث يسهل التّعامل معها مستقبلًا"[1].

وهذه المرحلة تمثّل الخطوة الأولى للفكر السّياسيّ الإسلاميّ في نشوئه وبداياته، كما تعكس "نوع الممارسة اليوميّة التّلقائيّة التي يغلب عليها الطّابع الإيديولوجي، وهذه الممارسة قائمة على الإدراك الحسيّ المباشر الذي لا يتطلّب أيّ نوع من أنواع الاستدلال، ولا يقتضي استصدار أحكام من أيّ نوع، فهي مرحلة لم تصل بعد إلى الصّياغة النّظرية للقواعد الأساسيّة. ومن ثم تعدّ المرحلة الوصفيّة مجرّد مرحلة قاصرة على جمع البيانات عن كلّ الحالات الجزئيّة لموضوع دراسة العلم، كما تعدّ أيضًا قاصرة على محاولة إحصاء، ووصف، وتصنيف البيانات نفسها" [2].

وقد اتّخذت المرحلة الوصفيّة صورًا وأشكالًا مختلفة بوصفها المرحلة الأولى في نشأة الفكر السّياسيّ الإسلامي، ونستطيع أن نتبيّن أحد أشكالها الأقل أهميّة بالنسبة إلى موضوعنا في القرآن الكريم نفسه؛ وبالذّات في هذا الوصف المفصّل لحياة الأمم السّابقة على الأمّة العربيّة، ولأحوالها وطرائق أنظمتها السّياسية. فلقد اعتمد الفكر السّياسي الإسلاميّ في أولى مراحل تكوينه وفي حياة الرّسول نفسه على "استعارة" بعض الأحكام الفقهيّة من العرف القانونيّ والسّياسيّ الذي كان معمولاً به قبل الإسلام، وذلك بجوار مجموعة الأحكام التي جاء بها القرآن ونصّت عليها السّنّة الصّحيحة. فالثّابت تاريخيًا أنّه كان للعرب قبل الإسلام عرف قانونيّ وسياسيّ يحتكمون إليه حين يختلفون. ولم يكن هذا العرف موحّدًا في الأحكام، بل كان يختلف من قبيلة إلى أخرى، ومن مدينة إلى مدينة كاختلاف أعراف مكّة عن أعراف يثرب، واختلطت عادات العرب، وتقاليدهم قبل الإسلام بعادات وتقاليد أصحاب الشّرائع السّابقة للإسلام، وكان منها ما هو صالح وما هو فاسد. وجاء الإسلام ووقف من عادات العرب قبل الإسلام مواقف مختلفة، فأقرّ بعضا منها وألغى بعضها الآخر، كما عمد إلى الإبقاء على أصول بعض الأعراف مع التّعديل من حكمها. ويمكننا أن نفترض أنّ عملية قبول الأحكام، ورفض بعضها الآخر، وتعديل البعض الثالث، تتطلب أن "يقوم " المشرّع " بعمليّة إحصاء وصفي لمختلف أضرب السّلوك التي تنضوي تحت شكل أو فئة واحدة، فيقرّ بعضها ويرفض البعض الآخر"[3].

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- حسن عبد الحميد: مستويات الخطاب المنهجي في العلوم العربية الإسلامية، مؤسسة نبيل للطباعة، القاهرة، 2003م، ص 266.

3- المرجع نفسه، ص 268.

ومن جهة أخرى، فقد كان الفكر السّياسي الإسلامي بشهادة الكثير من الباحثين والدّارسين، "خلال القرن الأول والثاني للهجرة، شَفَهِيًّا متمثّلًا ومتضمنًا إلى جانب بعض آيات القرآن الكريم، وأحاديث الرّسول أفكارًا سياسية حوتها بعض كتب التاريخ، وكتب الأنساب، والطّبقات، والتّراجم والسّير، وكتب الأدب والمعارف، وكتابات أصحاب الفرق الكلاميّة، والتي يمكن أن نطلق عليها بأنّها تمثّل أحد أهمّ المصادر المهمّة"[1]، والتي ينبني من خلالها الفكر السّياسي الإسلامي في تلك المرحلة الوصفيّة.

3- المرحلة التّجريبيّة:

ذكرنا في المرحلة السّابقة أنّ الفكر في نشأته وتطوّره، يمرّ بالمرحلة الوصفيّة، فالمرحلة التّجريبيّة، وينتهي إلى المرحلة الاستنباطيّة. وبيّنّا أنّ المرحلة الوصفيّة لنشأة الفكر السّياسي الإسلامي، استمدّت مشروعيّتها من خلال التّراث السّياسي الإسلامي المتمثّل في كتابات المؤرّخين، وأصحاب التّراجم، وأنصار الفرق الكلاميّة والعقديّة، والشّعر، والأدب السّياسيّ، وقد ناقش هذا التّراث من خلال أحداث الواقع السّياسي ثلاث قضايا مهمّة شغلت الفكر السّياسي الإسلامي في مرحلته الوصفيّة وتجسّدت في استعارة بعض القضايا السياسية في العصر الجاهلي، ثم إشكاليّة نشأة الدّولة الإسلامية، والنّظام السّياسي، وقضيّة الخلافة، وقد بدأت هذه المرحلة الوصفيّة منذ دعوة الرّسول واستمرت حتى أواخر القرن الثّاني، وأوائل القرن الثّالث هجري، لتبدأ بعد ذلك مرحلة جديدة بدأ فيها التّدوين السّياسي، وانتقل من خلالها الفكر السّياسي الإسلامي، من مصنّفات أدبيّة وإخباريّة، على هيئة مواعظ ونصائح، وأساطير مقتبسة من تجارب الإنسان، وتقاليد الأمم، إلى مرحلة ثانية هي مرحلة المصنّفات المستقلّة الخاصّة به، ولكن على غير يد الفقهاء، ومن مرجعيّة غير إسلاميّة بدأت تستعين بالفكر السّياسي الفارسي واليوناني، وذلك للاستفادة من مضامين كلّ منهما من أجل تنظير الفكر السّياسي الإسلامي، لمعالجة مستجدّات الواقع وقد شملت هذه المرحلة كبار المفكّرين والفلاسفة المسلمين من أمثال "الفارابي"، و"ابن سينا"، و"أبي حيان التوحيدي"، و"أبي سليمان السجستاني"، و"الصاحب بن عباد"، و"أبي علي مسكويه"، و"ابن العامري"، و"إخوان الصفا"...إلخ، وقد شكّلت هذه الحقبة الزّمنيّة قمّة نمو الفلسفة السّياسية في الإسلام [2].

وننتقل هنا إلى المرحلة التّجريبيّة في تاريخ العلم أو الفكر، وهي المرحلة التي تلي في التّطور المرحلة الوصفيّة. وتقوم هذه المرحلة على الاستقراء بوصفه عمليّة عقليّة منطقيّة، ونحن نفهم الاستقراء هنا بمعنى واسع للغاية، فهو "لا يعني فقط – وكما هو شائع – تلك العلاقة السّببيّة التي توجد بين ظاهرتين، وإنّما يعني أيضًا قدرة العقل على تحديد شكل من الأشكال، أو مسار من المسارات، أو دالّة من الدّالات الرّيّاضيّة. وبعبارة أخرى فإنّ الاستقراء لا يعني فقط تعميم خاصيّة مباشرة يمتلكها بعض أعضاء الفئة على كلّ الأعضاء، ولكنه يعني أيضا استخلاص مجرّد فكرة تمكّننا من فهم الإدراكات المتفرّقة وغير

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الدّقيقة، التي حصّلناها عن الأشياء. والسّبب الذي جعل معنى الاستقراء يرتبط في أذهان بعض العلماء بالتّعميم، هو أنّ العالم متاح لملاحظاتنا الحسّيّة في صورة فئات واقعيّة. ولكن حينما ننتقل – وعلى نحو دقيق – من تحديد العلاقة بين أعضاء الفئة إلى فكرة الفئة نفسها في ميدان علم الكيمياء – مثلًا- فإنّنا نجد أنفسنا مضطرّين إلى تعريف الاستقراء – أولاً – عن طريق العلاقات التّكوينيّة التي توجد بين الأشياء ذاتها"[1].

إنّ المعنى الذي نحدّده لمفهوم الاستقراء هنا قريب من المعنى الذي أعطاه له الفيلسوف الألماني "ليبنتز"، كما ذكره أحد فلاسفة العلم المعاصرين: "ومعنى الاستقراء عند "ليبنتز" يتساوى – دون تمييز- مع المعرفة التي حصلنا عليها عن طريق التّجربة، على أن يكون مفهوم "التّجربة " هنا عامّا للغاية، بحيث تدخل فيه كلّ الأبعاد الحدسيّة، وكذلك تلك الخاصّة بالمحاولة والخطأ، والتي تصاحب تطوّر المعرفة بحكم طبيعة المرحلة التي نتحدّث عنها"[2].

ومن هذا المنطلق برزت المرحلة التّجريبيّة في الفكر السّياسي الإسلامي كأهمّ عنصر يمثّل نقلًا من التّراث الفارسيّ عقب انتصار الثّورة العبّاسيّة، واحتلال عناصر من أصل فارسيّ مواقع مهمّة في الدّولة، كتّابًا ووزراء ومستشارين؛ بينما ظهر الصّنف الثّالث، في أوّل الأمر، في صورة نصوص منحولة لبعض فلاسفة اليونان، كنوع من ردّ الفعل على هيمنة الأدبيّات السّلطانيّة الفارسيّة على ساحة التّفكير السّياسي في أوساط النّخبة، ثم كجزء من فلسفة توفيقيّة تدمج الدّين في الفلسفة مع الفارابي بصفة خاصة.

لذلك فالمرحلة التّجريبيّة هي التي انتقل فيها الفكر من مصنفات أدبية وإخبارية على هيئة مواعظ، ونصائح، وأساطير، مقتبسة من تجارب الإنسان، وتقاليد الأمم، إلى مرحلة المصنّفات المستقلّة الخاصة به؛ ولكن على غير يد الفقهاء ومن مرجعية غير إسلامية. فقد كانت أولى المصنفات فيه ترديدًا للفلسفة الإشراقيّة، هنديّة وصينية وبابليّة وآشوريّة وفارسيّة ويونانيّة، وكان ذلك على يد الفارابي المتأثر بالآراء السياسيّة لأفلاطون وأرسطو، حيث تناول الفلسفة السياسيّة في عدة مؤلّفات منها: " رسالة تحصيل السّعادة "و" السّياسة المدنيّة "و "رسالة السّياسة "و" الفصول المدنيّة "و" آراء أهل المدينة الفاضلة ".

وينطلق الفارابي في فكره السّياسي من منطلق آخر مختلف ومخالف تمامًا عمّا كانت عليه المرحلة الوصفيّة، ألا وهو منطلق "علم الكلام" في الإسلام، فهو يبدأ بـ "القول في الموجود الأول" (الله)، و"القول في نفي الشريك عنه"، و"القول في نفي الضّد عنه"، والقول في "نفي الحد عنه"، و"القول في أنّ وحدته عين ذاته وأنّه تعالى عالم وحكيم وأنّه حق وحي وحياة"، و"القول في عظمته وجلاله ومجده تعالى"، حتى إذا

1- المرجع نفسه، ص 270.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

استوفى القول في بابي "الذّات والصّفات" انتقل إلى ثالث أبواب علم الكلام، باب "الأفعال" الذي موضوعه الأساسي هو خلق الله للعالم والعلاقة بين الله والإنسان[1].

ويستمرّ القول في الموجودات السّماوية والأرضيّة، الرّوحانية والجسمانيّة، إلى أن نصل إلى الإنسان "والقول في أجزاء النّفس الإنسانيّة وقواها"، والقول في خصائص هذه القوى التي منها القوّة النّاطقة، والقوة المتخيّلة، والقوة النّزوعيّة، لنصل إلى "القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتّعاون"، ومنه إلى "القول في العضو الرئيس" لهذا الاجتماع، و"القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة"، ومنه إلى "القول في مضادّات المدينة الفاضلة"، التي تصنّف هي الأخرى حسب آراء أهلها: إلى مدينة جاهلة، لم تسمع قط بـ"الآراء الفاضلة"(وهي الآراء السّابقة في السّبب الأول، والعقول الفلكيّة وصدور الموجودات...إلخ، وهي أصناف، هي في الجملة، تلك التي ذكرها أفلاطون، وعرّفها اليونان)، ويضيف الفارابي من عنده المدينة الفاسقة، وهي التي تعلّم الآراء الفاضلة كلها، ولكن أفعال أهلها أفعال غير فاضلة (والفسق مصطلح إسلامي)، والمدينة الضالة، وهي التي "تعتقد في الله، وفي الثواني، وفي العقل الفعال، آراء فاسدة ... ويكون رئيسها الأول، ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك"... إلخ[2].

ومن الملاحظ أنّ السّياسة في رأي الفارابي تعدّ قسمًا من الفلسفة، أو حلقة في مجموعة مترابطة ومنسجمة، يطرحها الفيلسوف ضمن منظومته الفلسفية، ويدور الحديث في السّياسة حول ما يجب أن يكون، وعن سلوك الإنسان في المجموع. أمّا (ما يجب أن يكون) محاطًا بالحقائق ومسبوقًا بأوامر موجودة فهو السّياسة في إطار نظام من القيم الموجودة أيضًا، إلا أنّها ضمن نظام الوجود المعقول. ويمكن أن يقال: إنّ مبادئ السياسة لدى الفارابي هي: نتيجة مترشّحة عن مقدّماته في معرفة العالم ورؤيته الكونيّة، لذا فإنّ أي خلل في تلك المقدمات، سيظهر أيضًا في نظامه السّياسي العظيم وقد اعتمد الفارابي خلال طرحه للفكر السياسي على تراث كبيري فلاسفة اليونان وفلاسفة التاريخ البشري- أفلاطون وأرسطو، والتصورات السياسية لفيلسوف المسلمين، كأفكاره عن معرفة العالم التي هي منسوخة من الفلسفات اليونانية. ويعتبر الفارابي، تواضعًا وعرفانًا بالجميل أفلاطون وأرسطو أئمّته في الفكر، بل أئمّة جميع الحكماء[3].

وإذا انتقلنا إلى "ابن سينا" وجدنا أنّ الكثير من الباحثين قد أغفلوا دراسة الموضوعات السّياسيّة التي أثارها الرّجل، انطلاقًا من قلّتها قياسًا بالكمّ الهائل من الموضوعات السينويّة في الأبواب الفلسفية الأخرى. ومن الملاحظ أنّ ابن سينا في كتابٍ له بعنوان: "السّياسة" كان متأثرًا بأستاذه الفارابي، حيث يُظهر ابن

1- محمد عابد الجابري: الجديد في الفكر السياسي، مجلة نقد وفكر، ص 12، وأنظر أيضا كتابيه: العقل السياسي العربي، وتكوين العقل العربي، المغرب، 1988.

2- المرجع نفسه، ص 12.

3- الفارابي، أبو نصر، السياسة المدنية، منشورات الزهراء، 1987 م، ص210.

سينا في هذا الكتاب كما يذكر البعض "عبقريّة عالية، في فهم الأسس الجوهرية، التي يقوم علها الخطاب السياسي، بمعناه الفلسفي العميق، لكن السياسة من وجهة نظره قائمة على الوجود"[1].

ولذلك نراه في الكتاب لا يعترف بأيّة رئاسة على الإطلاق إلاّ برئاسة الفيلسوف، والفيلسوف هو الملك، والدّليل على ذلك أنّ ابن سينا ينبّه في إلهيّات الشّفاء إلى أنّ معيار اختيار الخليفة هو عقله فقط. كما يشدّد على أهميّة تدبير الإنسان لأوضاع منزله. وفي واقع الأمر فإن تدبير المنزل علم قائم بذاته قام أرسطو بتأسيسه بشكل تام. كما يشدد ابن سينا أيضا بذكاء حاد على أنّ أحق الناس بالمشورة وأحوجهم إليها هم الرّؤساء [2].

وفي منتصف القرن الرابع هجري - العاشر الميلادي (373 هـ / 983 م)، ظهرت الكتابات السياسية لجماعة " إخوان الّصفا وخلاّن الوفا "، متأثّرة بالمؤثّرات نفسها. وكانت السّياسة بالنّسبة إليها تمثّل علمًا مُسْتَقِلًا بذاته، له خمسة أقسام: السّياسة النّبوية، والسّياسة الملوكيّة، والسّياسة العاميّة، والسّياسة الخاصيّة، والسّياسة الذاتيّة.

ويدور الفكر السّياسي عند إخوان الصفا حول المدينة الفاضلة التي هي غاية الاجتماع السّياسي. وتنحصر أنواع الاجتماعات عند إخوان الصّفا في ثلاثة أنواع هي: المدينة، الأمّة، الدّولة العالميّة. ويرون أنّ المدينة، تمثّل مركز وحدة اجتماعيّة متكاملة، متأثّرين بآراء أفلاطون وأرسطو، إلا إنّهم يعتبرون أنّ هناك وحدات اجتماعية أكبر من المدينة، تتمثّل في الأمة، والدّولة العالميّة، وهو شيء لم يخطر على بال فلاسفة اليونان، الذين اغترفوا كثيرًا من فلسفاتهم، ونظريّاتهم على الأرجح، ولعلّ ذلك يرجع إلى تأثّرهم بتعاليم الدّين الإسلامي الذي يهدف إلى إخضاع العالم كلّه إلى حكومة واحدة [3].

وننتقل إلى ابن رشد في القرن السّادس الهجري في كتابه "الضّروري في السياسة"[4]، الذي حاول من خلاله أن يدشّن قطيعة معرفيّة مع كلّ من "الفارابي" و"ابن سينا"، حيث أنّ ابن رشد وخلافًا لما شاع وذاع، لم يعمل على التّوفيق بين الدّين والفلسفة بدمج الدّين في الفلسفة كما فعل الفيلسوفان المشرقيّان، بل على العكس من ذلك عمل على الفصل بينهما، وهنا نستشهد بقول الدّكتور "محمد عابد الجابري" إنّ: "ابن رشد يرى أنّ للدين مبادئ وأصولًا خاصة، وأنّ للفلسفة كذلك مبادئ وأصولًا خاصة، الشيء الذي ينتج عنه حتمًا اختلاف البناء الدّيني، عن البناء الفلسفيّ، ولذلك كان من غير المشروع في نظره دمج أجزاء من هذا البناء في البناء الآخر، أو قراءة أجزاء من هذا البناء بواسطة أجزاء من ذلك. إنّ النتيجة ستكون ... تشويه تلك الأجزاء والتّشويش على البنائين معًا [5].

1- الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا: السياسة، تقديم وتعليق على محمد إسبر، بدايات للطباعة والنشر، سوريا، 2007م، ص 5.

2- المصدر نفسه، ص 34-36.

3- محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند أخوان الصفا، تقديم عز الدين فوده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982م.

4- محمد عابد الجابري: مجلة نقد وفكر، مرجع سابق، ص 12.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فلا شكّ في أنّ ابن رشد في كتابه "الضّروري" قد قطع مع نوع "الكلام" الذي تكلّمه الفارابي في السّياسة والمدينة الفاضلة،" ليدشّن خطابًا جديدًا في العلم المدني، يواجه السّياسة بموقف سياسي صريح وشجاع، وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا والذي مارس فيه ابن رشد نقدًا صريحًا وجريئًا للحكم في عصره، مفضّلا ترك الأمثلة التي يعطيها أفلاطون عن زمانه ومكانه، ليعطي هو أمثلة أخرى معاصرة له: عن زمانه هو ومكانه هو"[1].

ويذكر ابن رشد أنّ كتاب "السياسة" لأرسطو غير متوفّر لديه، لذلك يلجأ إلى تلخيص كتاب السّياسة لأفلاطون[2].

4- المرحلة الاستنباطيّة:

وهي المرحلة التي أفضى فيها التّراكم المعرفيّ الذي حقّقه تطّور العلم أو الفكر في المرحلتين الوصفيّة والتّجريبيّة، إلى تغيّر كيفيّ على ثلاثة مستويات محدّدة: مستوى الوسائل العقليّة المنهجيّة من جانب، ومستوى مفاهيم العلم أو الفكر ومبادئه من جانب آخر. أمّا المستوى الثّالث، فهو مستوى نظريّة العلم أو الفكر، التي تحدّد البنية أو الشّكل الذي سيكون عليه العلم أو الفكر في هذه المرحلة. وفي المرحلة الاستنباطيّة يتمّ صياغة الحدّ الأدنى من قواعد العلم ومبادئه، التي تمكّن المختصّين من الانتقال من مبدأ، أو أكثر داخل العلم أو الفكر، إلى مبدأ جديد، كما هو الحال في المنطق، والرّياضيات، أو تمكّنهم من التّنبّؤ بما سيحدث مستقبلًا – بحسب مبدأ عام مستقرّ – كما هو الحال في العلوم الطبيعيّة، أو تؤهّلهم أخيرًا لاستنباط أحكام معيّنة من قواعد عامّة لحلّ مشكلات اجتماعيّة جزئيّة معيّنة، وهذا هو مثلًا شأن علم القانون[3].

تمثّل المرحلة الاستنباطيّة، التي تسعى إلى قطع الصّلة بالمرحلة التّجريبيّة التي قام بها الفارابي، وابن سينا، وإخوان الصّفا، وابن رشد؛ والتي ثبت فشلها، بعد أن تبيّن أنّها غير مقنعة ولا ترضي كل الأطراف، نوعًا من القطيعة المعرفية، أو المغايرة النّسقيّة.

والقطيعة الإبستمولوجية هي "التّغير الذي ينتج عنه أمر جديد كلّ الجدة، ولكنّها عبارة عن مسار معقّد متشابك الأطراف تنتج عنه مرحلة جديدةً متميّزة في تاريخ العلم"[4]؛ ويمكن تتبّع معالم القطيعة المعرفيّة على ثلاثة مستويات كما ذكرنا: مستوى لغة العلم من جانب، ومنهجه من جانب آخر، ومستوى نظريّة العلم من جانب ثالث[5].

1- ابن رشد، محمّد ابن أحمد: تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت، 1998م، ص66.

2- المصدر نفسه، ص 68.

3- حسن عبد الحميد: التفسير الابستمولوجي لنشأة العلم الحديث، مرجع سابق، ص -188

4- المرجع نفسه، ص 205.

5- المرجع نفسه، ص 205

ويمكن تطبيق هذا المبدأ الإبستمولوجي على "السّياسة الشّرعيّة" التي لجأت إليها كلّ طوائف الفقهاء والعلماء عوضًا عن السّياسية المدنيّة، والسّياسة النّفسيّة، التي لجأ إليها الفلاسفة في المرحلة التّجريبيّة. فإذا كانت السّياسة المدنيّة هي" تدبير شؤون الجماعة على وجه ينتظم بها أمرها، أي على وضع من الأوضاع، بقطع النظر عن موافقة هذه الأوضاع للشّرائع السّماويّة أو عدم موافقتها، وبقطع النظر أيضا عن كونها سببًا في نجاة الجماعة في الآخرة أو عدم نجاتهم"[1]. وإذا كان هدف السّياسة النّفسيّة هو" تهذيب نفوس النّاس واستصلاح بواطنهم بتطبيق قواعد الأخلاق والتزام النّاس بتهذيب أنفسهم وأخلاقهم بدون سائس، في ما يعرف "بالمجتمع الفاضل"، والمكان الذي يقيمون فيه" بالمدينة الفاضلة"، فإنّ هذا أمر بعيد الوقوع، والكلام فيه على سبيل الفرض والتّقدير كما قال ابن الأزرق[2].

ولما ثبت أنّ السّياسة المدنيّة، والسّياسة النّفسيّة اللّتين لجأ إليهما الفلاسفة في المرحلة التّجريبية فاشلتين في تحقيق أغراضهما، ولا تواكبان مستجدّات الواقع الإسلامي خلال القرن السّادس، والسّابع، والثّامن الهجري، فإنّ العلماء والمفكرين قد لجؤوا خلال تلك المرحلة إلى السّياسة الشّرعيّة، والآداب السّلطانيّة، ونصائح الملوك المتأثرة بالفقه والشّريعة الإسلاميّة، وحاولوا أن يضعوا لها لغة ومنهجًا ونظريّة مختلفة عمّا كان متداولًا في المرحلة التّجريبيّة، حيث تلاشت في تلك المرحلة فكرة الحاكم الفيلسوف وفكرة المدينة الفاضلة، التي يجب أن نسعى إلى تطبيقها على الأرض، بالرجوع إلى الواقع نفسه، ومعالجة مستجدّاته السياسيّة تبعًا للعقيدة والشريعة الإسلاميّة، لذلك وجدنا في تلك المرحلة الكثير من الفقهاء يكتبون كتبًا مفردة تعالج نظم الدّولة الإسلاميّة، على أساس فقهي، ومنها الأحكام السّلطانيّة للقاضي الشافعي "أبي الحسن علي الماوردي"، وكتابًا آخر بنفس الاسم للقاضي الحنبلي "أبي يعلى محمد بن الفراء" (ت: 458هـ). وأعقب ذلك في زمن لاحق كتاب الإمام تقيّ الدين أحمد بن تيمية (ت: 728هـ) " السّياسّة الشّرعيّة"، الذي تظاهره كتابات متعدّدة أخرى تتّصل مباحثها بالدّولة والحكم ومنها "الحسبة " و"الجهاد " وغيرهما. فمثلًا نجد كتاب "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام"، كذلك كتب الإمام ابن قيم الجوزيّة (ت: 751هـ) خاصّة كتابه المتميّز "أحكام أهل الذمة"، وعرضه للسّياسة الشرعية في كتابه: "إعلام الموقعين"، ومؤلّفه " الطرق الحكميّة في السّياسة الشّرعيّة "الذي اتجه أساسًا لبحث "الحكم" بمعناه الأخص وهو القضاء وعني فيه بإيضاح البيّنات والقرائن في الدّعاوي والأقضية[3].

وعُني بعض المؤرخين كذلك بتتبّع تطور نظم الدّولة الإسلامية على أرض الواقع التّاريخي، مثل الجهشياري (ت: 330هـ) في كتابه "الوزراء والكتاب"، والصابي (ت: 448هـ) في كتابه "تاريخ الوزراء"، والكندي (ت: 350هـ) في كتاب "الولاّة" وكتاب "القضاة"، وابن طباطا المعروف بابن الطقطقي (ت: 709هـ)

1- انظر عبد العال أحمد عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1993م، ص 18-19.

2- انظر أبو عبد الله ابن الأزرق، بدائع السلك في نظام الملك، ج1، ص 293.

3- محمد فتحي عثمان: من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م، ص 35.

في "الفخري"، هذا إلى جانب مؤلّفات متفرقة في كتب التاريخ والتّراجم. وقد جاءت مقدمة ابن خلدون (ت: 808هـ) المعروفة، جامعة بين جانبي التّأصيل الفقهي والتّطور التّاريخي في عرض نظم الدّولة الإسلاميّة[1].

وفي هذه المرحلة سار الفقهاء والمتكلّمون على نهج تشريعيّ، لما ينبغي، وما يجب وما يجوز، وما لا يجوز في نظام الخلافة وتدبير أمر الدّولة. واستوفت أبحاثهم نظم الملك، والوزارة، والإدارة، والقضاء، والحسبة، والأموال، وتنظيم الجيوش، والعلاقات مع داري الحرب والمهادنة. كما بذلوا جهودًا جبّارة من أجل تبرير تصرّفات الملوك وإضفاء الشّرعية عليها، وإرشادهم إلى ما يحفظ عروشهم ويحببهم إلى الرّعيّة[2].

علاوة على أنّه في هذه المرحلة التي بدأت تتشكّل فيها القاعدة، من حيث هي حكم كليّ ينطبق على جميع جزئياته أو أكثرها، لتعرف أحكامها منها، ظهرت القاعدة الفقهية لكثير من القضايا السّياسية[3]، ومن أمثلتها:" الأمور بمقاصدها"، و"العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني"، و"الأصل في الكلام الحقيقة"، و"إذا تعذرت الحقيقة يُصار إلى المجاز"، و "لا يُنسب إلى ساكت قول"، وأيضا "لا اجتهاد في مورد النص"، و"اليقين لا يزول بالشك"، و"الأصل براءة الذمة"، و"المشقة تجلب التّيسير"، و"الضرورات تبيح المحظورات"، و"الضرورات تُقدر بقدرها"، و "لا ضرر ولا ضرار، درء المفاسد أولى من جلب المصالح"، و"البينة حجة متعديّة والإقرار حجة قاصرة"، و"الغرم بالغنم"، و"الحدود تُدْرَأ بالشّبهات"، و"إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام"، و"الأصل في الأشياء الإباحة"، و "ما لا يتم به الواجب فهو واجب"، و"الإسلام يجُب ما قبله، للأكثر حكم الكل"،... إلى غير ذلك من القواعد الفقهية التي كان تأصيلها نتيجة استقراءات الفقهاء والمجتهدين[4].

والقاعدة الفقهيّة كما نلاحظ هنا هي "المبادئ العامّة للفقه الإسلاميّ التي تتضمّن أحكاما شرعيّة عامّة تنطبق على الوقائع والحوادث التي تدخل تحت موضوعها، أمّا النّظريات الفقهيّة فهي المفاهيم الكبرى التي يُؤلّف كلّ منها على حدة نظامًا حُقُوقِيًّا مَوْضُوعِيًّا ينبثق من الفقه الإسلامي ومُتحكمًا في كلّ ما يتّصل بموضوعه[5]. والفرق بين القاعدة الفقهيّة والضّابط الفقهي هو أنّ: القاعدة تجمع فروعًا من أبواب شتّى، والضّابط يجمعها من باب واحد[6]. من أمثلة الضّوابط في السّياسة الشّرعيّة "تصرف الولاّة منوط بالمصلحة "[7]، و"العقوبة لا تكون إلاّ على ذنب ثابت أمّا المنع والاحتراز فيكون مع التّهمة" [8]، و"ضبط

1- عبد العال أحمد عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 13-14.
2- المرجع نفسه، ص14
3- المرجع نفسه، ص15.
4- خالد الفهدوي: الفقه السياسي الإسلامي، دار الأوائل، دمشق، سوريا، 2003م، ص 38-39.
5- عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص 90؛ وانظر محمد سلام مدكور: المدخل للفقه الإسلامي، ص 187
6- خالد الفهدوي: الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 38.
7- فوزي عثمان صالح: القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 2011، ص433.
8- المرجع نفسه، ص 451.

المصالح العامة واجب ولا ينضبط إلا بعظمة الأئمة في نفس الرعية"[1]، و"يجوز في الجهاد ما لا يجوز في غيره، يراعي في كل ولاية الصلح لها"[2]، و" الجهاد مشروع في الجملة ويمنع منه في مواضع"3(46)، و "لا يجوز الإفتاء على الأئمة وأصحاب الولايات فيما يخصّهم [4]، و"الأصل في الدماء العصمة" [5].

وبعد أن تشكّلت القاعدة الفقهيّة لكثير من القضايا السّياسيّة، أضحت السّياسة الشّرعيّة علما له لغته ومنهجه الخاص به، حيث يعرّف بأنّه هو "علم يُبحث فيه عن الأحكام والنّظم التي تدبّر شؤون الدّولة الإسلامية التي لم يرد فيها نصّ أو التي من شأنها التّغير والتّبدّل، بما يحقّق مصلحة الأمة، ويتّفق مع أحكام الشّريعة وأصولها العامّة [6]، أو "العلم الذي يُبحث فيه عن الأحكام والنّظم التي تدار بها شؤون الأمّة بما يحقّق مصلحتها ويكون متفقًا مع أحكام الشّريعة وقواعدها العامّة. وهذا يقتضي وجود سائس وهو الحاكم، سواء كان خليفة، أو ملكًا، أو أميرًا، أو واليا، ويقتضي وجود مسوس، وهم أفراد الرّعية المحكومون، وشيء تساس به الأمّة، وهو النّظم والأحكام التي تدبّر بها شؤون هؤلاء المحكومين في إطار ولايات متمايزة، يختص كل ولاية بمرفق من مرافق الدّولة، مثل الوزارة، والإمارة على الأقاليم والبلدان، وإمارة الجيش وولاية المظالم، وولاية الحسبة، وولاية القضاء، وغيرها من الولايات التي أوصلها الماوردي في كتابه "الأحكام السلطانية" إلى ثماني عشرة ولاية"[7].

وبناء على ذلك تكون مباحث السّياسة الشرعية وموضوعاتها على النّحو الآتي:

1- الوقائع المرتبطة بعلاقة الحاكمين بالمحكومين وبتحديد سلطة الحاكم، وبيان حقوقه وواجباته، وحقوق الأفراد وواجباتهم، وبيان السّلطات المختلفة في الدّولة من قضائيّة، وتنفيذيّة، وغيرها، وهذه المباحث أُطلق عليها اسم: نظام الحكم في الإسلام، ويطلق عليها بعض المعاصرين: السّياسة الدّستورية الشّرعيّة، ويقابلها في القوانين الوضعيّة القانون الدّستوري[8].

2- الوقائع المرتبطة بعلاقة الدّولة الإسلاميّة بغيرها من الدّول في حالتي السّلم والحرب. وقد أطلق على هذه المباحث اسم: النّظام الدّولي في الإسلام، ويسمّيها بعض العلماء المعاصرين باسم: السّياسة الخارجيّة في الإسلام، ويسمّيها البعض الآخر باسم: السّياسة الدّوليّة في الإسلام، ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعيّة القانون الدّولي العام[9].

1- المرجع نفسه، ص 471.
2- المرجع نفسه، ص 479.
3- المرجع نفسه، ص 487.
4- المرجع نفسه، ص 531.
5- المرجع نفسه، ص 539.
6- انظر عبد العال أحمد عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 94
7- المرجع نفسه، ص 93-94
8- المرجع نفسه، الصفحات نفسها
9- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

3- الوقائع المتعلّقة بالضّرائب، وجباية الأموال وموارد الدّولة ومصارفها، ونظام بيت المال. وقد أطلق على هذه المباحث اسم: النّظام المالي في الإسلام، ويسمّيها البعض باسم: السّياسة الماليّة في الإسلام، ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعية: القانون المالي، أو علم الماليّة[1].

4- الوقائع المتعلّقة بتداول المال، وكيفيّة تنظيم استثماره، وتدخّل الدولة في ذلك، والآراء والنّظم الجديدة، كالاشتراكية، والشّيوعية، والرّأسماليّة، وقد أُطلق على هذه المباحث اسم: النّظام الاقتصادي في الإسلام، ويسميها البعض باسم: السّياسة الاقتصاديّة في الإسلام، ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعيّة: علم الاقتصاد [2].

5- الوقائع المتعلّقة بالنظم القضائيّة وطرق القضاء والإثبات، وقد أطلق على هذه المباحث اسم: السّياسة القضائيّة في الإسلام، ويسميها البعض باسم: علم القضاء. ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعيّة: قانون المرافعات، وقانون الإثبات، وبعض مباحث القانون الدّستوري[3].

5- الخاتمة:

وختاما، أودّ أن أتساءل: هل نجح الفكر السّياسي الإسلامي في العصر الوسيط من خلال تقسيمه إلى ثلاث مراحل تطوّريّة وإبستمولوجيّة في الوقت ذاته، كما تبيّن لنا من خلال المرحلة الوصفيّة، ثم المرحلة التّجريبيّة، وأخيرا المرحلة الاستنباطيّة، في أن يقطع صلته بالفكر السّياسي السّابق عليه سواء لدى اليونان والفرس أو لدى غيرهما؟

أتصوّر بداية أنّ الإجابة ترتبط بمدى التّغيّر الجذريّ الذي يمارس به المفكّر السّياسيّ دوره في الحياة السّياسيّة في عصره، ومدى الأثر العميق الذي يحدثه في مجرى الحياة السّياسيّة التي ينتسب إليها، من حيث قدرته على خلخلة الثّوابت الجامدة وزعزعة الأفكار السّياسيّة السّائدة، وتأسيس نوع من الانقطاع الإبستمولوجيّ بين المعارف السّياسية القديمة من جانب، والمعارف السّياسية الجديدة من جانب آخر، مستهلاً الجديد الجذريّ الذي يطرح سؤال المستقبل بقوّة على العلم السّياسيّ، نفيًا لتقاليد الأتباع وتأسيسًا لقيم الابتداع.

وتتجسّد في حضور هذا النّوع من علماء السّياسة نقاط تحوّل حاسمة في تاريخ الفكر السّياسي، حيث لا توجد استمرارية في المناهج المستخدمة في هذا الفكر بقدر ما توجد قطائع واستحداثات لا تنتهي.

هذا النّوع من علماء السّياسة يهبّ على مجتمعه بما يشبه العاصفة الجائحة التي تتغلغل في كلّ الأركان، فلا تبقي شيئًا على حاله حتى في دائرة القوى والتّيارات المناقضة والمناوئة للتّحوّل والتّغيّر. فحدّة العاصفة التّجديديّة التي تندفع بها رؤية هذا العالم لا تقل عن الاتّساع الممتدّ لتجلّياتها والأثر العميق

1- المرجع نفسه، ص 95-96.
2- المرجع نفسه، ص 97.
3- المرجع نفسه، ص 98.

لمتوالياتها والتّغلغل الناتج لنوافذها، خصوصًا إذا كانت اللّحظة التّاريخيّة مهيّأة للتّغيّر الجذريّ، دافعة إليه ومتجسّدة في الرّؤية الشّاملة للعالم ومتحقّقة بها في الوقت نفسه.

عندئذ يكون الأثر التّجديديّ لإنجاز هذا العالم السّياسيّ شبيها بالزّلزال، الذي يحدث تأثيرًا جذريًّا في صميم بنية العلم السّائدة، وتكون حدّة الاستجابات المتعارضة لهذا الإنجاز السّياسيّ التّجديديّ في تتابعه المتّصل أو تصاعده المستمرّ متوازية مع عمق الأثر الذي يتركه في مجالات كثيرة، تصل بين دوائر عديدة وتشمل المجتمع السّياسي بأسره.

وبقدر عمق الأثر الذي يحدثه هذا الإنجاز من حيث جذريّته ونفاذ تأثيره إلى صميم الأنساق والأنظمة والعلاقات في بنية العلم السّياسي السّائدة، يظلّ هذا العالم السّياسيّ حيًّا في الذاكرة العامة، باقيًا عنصرا مستفزًّا للوعي، مثيراً للأسئلة التي لا يتوقّف سيلها على امتداد العقود، والتي لا تكفّ عن وضع هذا العالم السّياسيّ موضع المساءلة بالقدر الذي لا تكفّ به عن إعادة قراءة إنجازاته وتأويلها، أو تفسيرها بما يتيح نوعًا جديدًا من الأجوبة التي لم تخطر ببال أحد.

وقد كان "ميكافيلي" Machiavelli على سبيل المثال واحدًا من هؤلاء السّياسيين ذوي الحضور العاصف الذي أقام الدّنيا ولم يقعدها مرات ومرات، وذلك حين طرح كثيرًا من تصوّراته حول ما يجب أن يكون عليه السّياسي شخصيًّا وما ينبغي عليه ممارسته عمليًّا، إذا أراد النجاح في حقله هذا، بغضّ النّظر عن النّتائج الاجتماعية وردود الفعل الأخلاقية، حيث "الغاية تبرّر الوسيلة". وقد كرّسَ ميكافيلي جلَّ مؤلّفاته لإنتاج مفهوم جديد للسّياسة بصفتها علمًا وضعيًّا منفصلاً عن الدّين والأخلاق، إذ كان ببساطة ينزع إلى تخليص السّياسة من أيّ اعتبار خارجيّ، وإلى جعلها علمًا مستقلاً بذاته. ورغم تعدّد مؤلّفاته وتنوّعها، إلا أنّ أبرزها هو كتاباه،" الأمير" و"المطارحات".

ولأن هذه الأطروحات التي نادى بها ميكافيللي انشغلت بأسئلة المستقبل، وطرحت على نفسها أسئلة العهد السّياسي الجديد التي استبدلتها بأسئلة العهد السياسي القديم، فإنها ظلّت عنصرًا تأسيسيًّا من عناصر العهد السّياسي الآتي الذي هو صيرورة دائمة من التّحول، كما ظلّ محلّ رعاية من الأزمنة اللاّحقة التي تطلّعت إليها هذه الأطروحات، تطلّع الاستشراف، والتّرقب، والإرهاص، والبشارة، والتّحذير في آن واحد، وذلك هو السّر في تعدّد الاستجابات اللاحقة إلى إنجازات "ميكافيلي" سواء في تباينها أو تعارضها أو تصارعها الذي يكشف عن عمق الإشكاليّات التي تنطوي عليها الأطروحات أو تثيرها.

وهذا هو السّبب الذي جعل معظم مؤرخي العلم والفكر السياسي يربطون اسم "ميكافيلي" بأحداث مهمّة في تاريخ العلم والفكر السياسي الحديث. إلى جانب تَدْشِينه لطريقة جديدة في الكتابات السياسيّة، تمتاز عن طرائق الآخرين بميزتين أساسيّتين: الأولى هي تركيز اهتمامه على معطيات العالم السّياسي الواقعيّ، وإهمال أي حديث عن إقامة جمهوريّات أو إمارات مثاليّة. والثّانيّة هي عدم الاكتراث بمقولات علماء الأخلاق عمّا يجب فعله، بل الاهتمام بما يُعمل حقًّا، بما يفعله الأمراء بصورة خاصة للحفاظ على سلطتهم، علاوة على اعتماده على اختبار الأفكار، وذلك بعرضها على مختبر التّاريخ، وملاحظة تكرار

وقوعها، واستقصاء النتائج الحسنة أو السيّئة التي تترتّب عنها بالنسبة للحاكم أو الدّولة، ثم استقصاء طبيعة السّلوك الذي أدى إلى هذه النّتيجة أو تلك.

وقد كان مفكرونا وفلاسفتنا السّياسيون في العصر الوسيط، مثل "ميكافيلي"، متمرّدين على الأفكار السّياسية- القديمة والجامد، والتي تفرض منطق الأتباع، بدليل أنّ كتاباتهم السّياسية تؤكّد أنّهم كانوا يبحثون في مشكلات وقضايا سياسيّة، أظهرت نتائج خاطئة في الوقت الذي تكشف فيه تلك القضايا أنّه بُحث منذ سنوات خلت في المسائل السّياسية ذاتها، وتمّ التّوصل إلى نتائج جديدة صائبة بشأنها.

بل وأكثر من ذلك أكّد الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط على أهميّة هذا النشاط العقلي الذي يضمّ آراء ومبادئ وأفكارا لمجموعة بشريّة معيّنة هم المسلمون، منذ أن نشأ لهم مجتمع سياسي وتكوّنت للإسلام دولة منذ عهد الرّسول حتى عصرنا الحالي، بما يعني أنّ هذا الفكر له مراحله، وله تاريخ يشمل هذه المراحل ويضمّ كتابات حول الأفكار والمبادئ والنّظريات التي تخص حياة وأهداف المسلمين السّياسية والقواعد التي تحكم وتنظّم ما يطلق عليه سياسي ويخص المسلمين كأمة ومجتمع سياسي، وذلك لكونه يمثّل حقلا إبستمولوجيّا ينطوي على دلالات إبستمولوجية هي خلاصة مفهوم مركّب من ثلاثة مفاهيم فرعية: الموصوف، وهو الفكر وصفتان له: السياسي والإسلامي، وكلّ مفهوم منها تختلف تعريفاته بقدر ما تتشابه، وتتنافر بقدر ما تتجاذب.

علاوة على أنّ النّظام السّياسيّ الإسلاميّ في العصر الوسيط بدأ يتشكّل بصورة مغايرة عن المنظومة السّياسية للعرب في الجاهليّة، حيث كانت المنظومة القبليّة، هي رمز السّلطة في المجال السّياسي. بينما جاء الإسلام بمفهوم أوسع من المحدّد القبليّ كمدخل للنّظام السّياسي، واتجه إلى صهر المنظومة القبليّة في إطار أوسع وسمه الرّسول بـ"الأمة"، حيث أنّ أوّل ظهور للسّلطة السّياسيّة في المجال الإسلامي كان بعد الهجرة إلى المدينة والاستقرار بها، وكان مستندًا على وثيقة الصحيفة أو دستور المدينة، والذي سعى من خلاله الرسول إلى إنشاء جماعة سياسيّة مدنيّة فوق القبيلة متخطّية للكثير من أعرافها السّياسيّة، تعتمد العلاقات داخلها على حفظ السّلم، والأمن. وسُمّي هذا التّشكيل "بالأمّة". ومن هنا، فإن مصطلح "الأمة" رؤية أخرى وصورة أكثر شموليّة لفهم النّظام السّياسي في الفكر الإسلاميّ.

وليس من الضروري أن نعدّد الجوانب التّجديديّة في الفكر السّياسيّ الإسلامي في العصر الوسيط، كما أنّنا لسنا بحاجة إلى تأكيد تعدّد أدواره في العلوم الأخرى، فكلّ ذلك تأكيد للأثر الجذريّ الذي يصله بأبناء جيله.

ومع ذلك، فإنّ فكرة القطيعة الإبستمولوجية تعدّ فكرة منقوصة قياسا لما نجده في الفكر السّياسي عند ميكافيلي وغيره من كبار فلاسفة السياسة المحدثين والمعاصرين من الأوربيين، ولعل ذلك يرجع إلى عدة أسباب من أهمّها على سبيل الذّكر لا الحصر:

السّبب الأول: أنّه ليس في كتابات "الفارابي" و"الماوردي" و"ابن أبي الربيع"، وغيرهم فكرًا سياسيًّاً جديدًا كلّ الجّدة، بل كانت كتاباتهم تعكس أفكارًا سياسية قديمة مستقاة من الفكر السّياسي اليونانيّ والرّوماني والفارسي. ومن ثمّ كان حال أغلب المفكرين السّياسيين المسلمين في العصر الوسيط هو حال عالم ومفكر

سياسي يبتكر جديدًا، فكتاباتهم السّياسية تعكس ما كان قائمًا بالفعل عند المفكرين السّابقين عليهم من أمثال "أفلاطون" و"أرسطو" وغيرهما.

السّبب الثاني: أنّ كتابات الفلاسفة المسلمين في الفكر السّياسي، كانت تهتمّ على الدّوام بكافة القضايا السّياسية وكان شغفهم بها يزداد على مر الزّمن، ولقد أدّى بهم ولعهم بقضايا السّياسة إلى الانشغال عن بعض أعمالهم المهمّة، فكان أن خلّفوا وراءهم تحفًا وأفكارًا سياسية لم تكتمل بعد.

السبب الثّالث: أنّه حتى لو كانت كتابات الفلاسفة المسلمين في الفكر السياسي تعكس بالفعل أفكارًا سياسيّة مبتكرة ونظريّات أصيلة، فإنّها تظلّ بعيدة عن احتلال مرتبة مهمةً في تاريخ العلم والفكر الحديث والمعاصر.

والأهمّ، في تقديرنا، هو مواجهة السّؤال الذي فرض نفسه في البداية، ولا بدّ أن يفرض نفسه في النهاية، أعنى السّؤال الذي يرتبط بانتقاص تطبيق فكرة القطيعة المعرفيّة بالقياس إلى بحوث ميكافيلي السياسيّة على سبيل المثال.

نحسب أنّ الإجابة أصبحت الآن واضحة من حيث ارتباطها بدرجة الثّورة الجذرية التي لم تصل إليها أعمال كتابات الفلاسفة المسلمين في الفكر السياسي بالقياس إلى ميكافيلي، حين اكتشف أسس الفلسفة السّياسية الحديثة التي كان لها كبير الأثر في تاريخ أوربّا الحديث والمعاصر، وكان كتابه "الأمير" أوّل محاولة لنزع القدسيّة عن السّلطة السّياسية، وبيانًا إنسانيًا لنظام سياسيّ جديد، ووصفا لنظام حكم جمهوري ديمقراطي، حيث دعا إلى تكوين دولة قويّة لإقامة الوحدة بين الشعوب... إلخ.

وعلى أيّة حال نحن لا ننكر أنّ كتابات المفكّرين والفلاسفة المسلمين في مجال السّياسة في العصور الوسطى فيها من الإيجابيات ما يذكر لها بالقطع، ولكنّنا إذا وضعناها تحت مجهر الإبستمولوجيا المعاصرة، وخاصة إبستمولوجيا "جاستون باشلار" القائمة على فكرة القطيعة الإبستمولوجية، نجد أنّها لا تستطيع أن تخلّف لنا الأثر الجذريّ الذي تركته أعمال ميكافيلي، ولذلك ظلّت بحوثهم السّياسية بعيدة عن خلق قطيعة إبستمولوجيّة كتلك التي أحدثها كتابه "الأمير". وخلاصة القول أنّ المفكرين والفلاسفة المسلمين قد أخذوا من ملاحظات السّابقين وتجاربهم في السياسة، واهتموا بالرّجوع إلى المدينة الفاضلة والدّين اهتمامًا خاصًا، ولكنّهم ظلّوا في المنطقة الهادئة من الفكر والإبداع، تلك المنطقة التي لا تعرف الجذريّة في رفض القديم، ولا الجذرية في التجديد، فكانوا نموذجا للوسطيّة التي لا تثير العواصف ولا تهيّج البراكين ولا تتحوّل إلى زلزال، وإنّما تمضي في يسر إلى هدفها الذي يكمّل مهمّة غيرها.

هذا هو تفسيرنا الإبستمولوجيّ لأسباب عدم نجاح فكرة القطيعة الإبستمولوجيّة في بحوث الفلاسفة المسلمين وكتاباتهم في مجال السياسة، وهو أنّهم لم يتخلّصوا كليّة من فكر السّابقين في نهجهم السّياسي، ولم يحقّقوا التّغيير الجذري كما حقّقه العلماء اللاحقون، وبالأخص ميكافيلي، ولم تبرح بحوثهم وكتاباتهم السّياسية أرض تاريخ العلم والفكر السّياسي الحديث والمعاصر، لتحدث قطيعة أو ثورة على الفكر السياسي القديم كلّه.

المراجع:

1- أحمد عطوة (عبد العال): المدخل إلى السياسة الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1993م.

2- ابن الأزرق (أبو عبد الله): بدائع السلك في نظام الملك، ج1.

3- الجابري (محمد عابد): الجديد في الفكر السياسي، مجلة نقد وفكر، ص 12، وأنظر أيضا كتابيه: العقل السياسي العربي، وتكوين العقل العربي، المغرب، 1988.

4- الجابري (محمد عابد): مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، الجزء الأول "تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.

5- حجاب (محمد فريد): الفلسفة السياسية عند أخوان الصفا، تقديم عز الدين فوده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982م.

6- الخولي (يمني طريف): القطيعة المعرفية والفكر العربي المعاصر: مناقشة، التراث والتجديد نموذجاً " ضمن كتاب: قضايا فكرية، الكتاب الخامس والسادس عشر: الفكر العربي علي مشارف القرن الحادي والعشرين: رؤية تحليلية نقدية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1995.

7- ابن رشد (محمّد ابن أحمد): تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت، 1998م.

8- زيدان (عبد الكريم): المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص 90؛ وانظر محمد سلام مدكور: المدخل للفقه الإسلامي.

9- ابن سينا (أبو علي): السياسة، تقديم وتعليق على محمد إسبر، بدايات للطباعة والنشر، سوريا،2007م.

10-صالح (فوزي عثمان): القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 2011.

11-عبد الحميد (حسن): التفسير الابستمولوجي لنشأة العلم الحديث، ضمن دراسات في الابستمولوجيا، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، 1992.

12-عبد الحميد (حسن): مستويات الخطاب المنهجي في العلوم العربية الإسلامية، مؤسسة نبيل للطباعة، القاهرة، 2003م.

13-عبد الرحمن (عبد الهادي): الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط والقطيعة الابستمولوجية، دراسات عربية، العدد1، السنة السابعة والعشرون، تشرين الثاني، نوفمبر، 1990.

14- عثمان (محمد فتحي): من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م.

15-الفارابي (أبو نصر): السياسة المدنية، منشورات الزهراء، 1987.

16-الفهدوي (خالد): الفقه السياسي الإسلامي، دار الأوائل، دمشق، سوريا، 2003م.