جامعة الجزائر ـ 3 ـ

كلية العلوم السياسية و الإعلام
قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية

الأصول السياسية و الفكرية لكتاب "الجوهر النفيس في سياسة الرئيس" لابن الحداد محمد بن منصور بن حبيش

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية تخصص رسم السياسات العامة

إعداد الطالب :
عبد الله حرابي

تحت إشراف الأستاذين :
أ. د / منصور بارنب
أ. د / محمـد مجدان

الموسم الدراسي
2010 ـ 2011

الإهداء

- إلى الوالدين الكريمين , و جميع أفراد عائلتي .
- إلى كل من علمني في هذه الحياة حرفا , خاصة معلمي في سنتي الأولى " عبد الجبار لعمورة "
- إلى جميع أحبائي و أصدقائي .

إلى هؤلاء جميعا ... أهدي هذا العمل .

شكر وتقدير

يتقدم بالشكر والعرفان و بأسمى عبارات التقدير والامتنان للأستاذ المشرف الأستاذ "**محمد مجداني**" الذي جاد و أفاد بإرشاداته وتصائحه , فكان هذا العمل المتواضع ثمرة جهدين الواحد الفهار يوفي لما يحب ويرضى كما يتقدم بالشكر كل من ساهم في انجاح هذا العمل من قريب أو من بعيد .

ترحم و ذكرى

" يمكن الرجال و يبقى الأثر " , لا يسعني بهذه المناسبة و مهما الذكرى لرحيل فاجعتنا الفادح الدكتور " منصور بلرابح " الذي التحق بالرحمة لروحه الزكية , راجين من المولى الشفور الرحيم أن يتغمده برحمته الواسعة , و أن يدخله جنته , و أن يجعله من بين الشهداء و الصديقين .

بسم الله الرحمان الرحيم

مـــــقدمـــــة

مـــقـــدمـــة :

لقد عرف العالم العربي و السياسي الإسلامي تحولات كبرى على جميع الأصعدة الدينية و الثقافية و الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية ، و التي كان لها الأثر البالغ على الحياة السياسية و الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية ، و التي لا تزال آثارها إلى يومنا هذا .

و قد كان الفكر السياسي الإسلامي و الحياة السياسية في العالم العربي و الإسلامي ، و في المغرب الأقصى على وجه الخصوص ، قد عرف تحولات كبرى و عميقة ، و التي كان لها الأثر البالغ على الحياة السياسية و الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية ، و التي لا تزال آثارها إلى يومنا هذا ، و التي كان لها الأثر البالغ على الحياة السياسية و الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية ، و التي لا تزال آثارها إلى يومنا هذا .

و قد كان الفكر السياسي الإسلامي و الحياة السياسية في العالم العربي و الإسلامي ، و في المغرب الأقصى على وجه الخصوص ، قد عرف تحولات كبرى و عميقة ، و التي كان لها الأثر البالغ على الحياة السياسية و الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية ، و التي لا تزال آثارها إلى يومنا هذا ، و التي كان لها الأثر البالغ على الحياة السياسية و الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية ، و التي لا تزال آثارها إلى يومنا هذا .

و قد كان الفكر السياسي الإسلامي و الحياة السياسية في العالم العربي و الإسلامي ، و في المغرب الأقصى على وجه الخصوص ، قد عرف تحولات كبرى و عميقة ، و التي كان لها الأثر البالغ على الحياة السياسية و الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية ، و التي لا تزال آثارها إلى يومنا هذا ، و التي كان لها الأثر البالغ على الحياة السياسية و الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية ، و التي لا تزال آثارها إلى يومنا هذا .

و قد كان الفكر السياسي الإسلامي و الحياة السياسية في العالم العربي و الإسلامي ، و في المغرب الأقصى على وجه الخصوص ، قد عرف تحولات كبرى و عميقة ، و التي كان لها الأثر البالغ على الحياة السياسية و الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية ، و التي لا تزال آثارها إلى يومنا هذا ، و التي كان لها الأثر البالغ على الحياة السياسية و الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية ، و التي لا تزال آثارها إلى يومنا هذا .

ĬJǫ NJdžɹIɹl "ΣɹFƧIl سياسة ŎƼ ΣɹƼɹlJl ƧNjgɳJl " NJƼJƋdž ɹIɹσIl LJhl ϒſſ. ɹII
ldž IIJR ĬJǫ ŎLjIɹσ ĭRJl LJIſ" : NJhlſſ. yIƱdž ŎƼ ýgIɹ gnjƼ "ƋJƋJ LJɹIɹl ƧɹIh" ƧɹdžŪl

سعد ... Ƨɹhſſl ƧɹdžŪl ĬJgdžl IƧɹ LJmσ LJdž ɹIhɹl LJɹh ƧnjkTl ldžg ɹIIhl ŎƼ ƧTkLjl
الدليا والدولة ŎJǫ الدولة الدولية و ƬJ الدولة الدولية " . و ŎJǫ الدولة الدولية ƧɹdžŪl gNj
LJIdžƧl LJdž ɹogI yhƧŎ ĬIɹ يɹɹد ldž ýƬgdžl IIIdž ĭRJl ƋJƋJ LJɹIɹl ƧɹIh ƧɹdžŪl
(ùNj 657 , ùNj 615) LJIjɹdž ϒƧƐ yIſ ŎſJl ɹIƧاقية العƧIqLjɹ LJIjɹdž lnjLjǫ مσ ,
ýƬgdžl ýIdžT الواقعة Ƨdžɹ LJhl IƧɹƧn LJIjɹdž و , (م1240 Ü ùNj 638) ýƬgdžl
ldž yIſ ŎſJl IƧIŪLjdžl يات الƬPT ăqgŌ يلةوŪ IɹdƵ ŎIh ɬɹσh , (م1250, ùNj648)
ɹIƧɹƧnJ LJɹh و الƧات ɹIƧɹdžƧgŌ ɹIsم ɹƧ ةيkIƧɹ .

Ůّ ţɹhσ LJh ƧgƬLjdž LJh ɹdžσdž ɹɹاσJl LJhl gNjg ϒſſJl ϒσlƬ LJD LJɹσ ŎƼ
: ýIq ldžɹLjɹ NJkJIsƧ ɹdžkIP ŎƼ NJsƼLj LJɹ IjƧJR ldž Ƨɹɛ , lhɹƧIk ĊŎT NJLjɹ ƵƧɹɛ
ƧgƬLjdž LJh ɹdžσdž ĬJIɹek ŸI ɹdžσƧ ĬJǫ ƧɹIƧl NJɹdžln يد ĬɹƬ NJLjdž ƵIƧƧl ţƼIɹ..."
ŎJƧƧkJl ClƧŌdžl و ŎƼIƧƵnJl ƧJRɹ و "ɹɹاσJl LJhlh ƵgƧɹdžl Uɹاgl ţɹhσ LJh
ƵTJ " NJhlſſ. ŎƼ (م 1657 , م 1609 /ùNj 1067 , ùNj 1017) ةƼɹlP Ŏnlσ
ϒJlƵl ŎƼ NJsƼLj gNj ù ŎlƬgdžl ƧgƬLjdž LJh ɹdžσdž NJɹdžɹsɹIɹ lɹlƬgdž lhJƧ "LJgLjUJl
Ƨgɹhſſl ϒσlƬ ŎlƬgdžl Uɹاgl ɹɹاσJl LJh ƧgƬLjdž LJh ɹdžσdž" : NJLjɹ ýgIɹ ù
ƱƼhh LJgRgIɹ LJdždž LJIſ ƵJŌdžl LJD LJUJl NJɹlɹ ϒlƵƼ , " ƬdžlIdžl yɹɹh ŎƼ ƬdžlſſJl
.ɹnjIƼùkdžl ɹhɹƋkdžl LJdž gnjƼ , ƋJƋJ LJɹIɹl ƧɹIh

LJdž LJgſdž gnjƼ, Ʊsgkdžl yƱIJl LJdž ɹσƼƬ LJɹɛhƧŎ ĬIɹ يɹɹد Ůّ ƵƵƬ ϒſſJl و
: ɹdžɹIdžl ĬJǫ ɹƼlu٭Ih ϒIgh٥ IƧTɹ

الباب الأول: ýu٭Ƽ الƵR LJdž ýɹɹد العýu٭Ƽ ŎƼ.

الباب الثاني: السياسة ýu٭Ƽ ŎƼ السياسة ϒIhƧŎ LJdž.

الباب الثالث: ýu٭Ƽ ŎƼ الملم و الIŪjJl LJdž IlLjdžl الوIŮ و الوIا.

الباب الرابع: Ŏ5 ýƯ5 العـو الدǅوƔ ǀǚƫ5و.

الباب الخامس: Ŏ5 ƫǀǀƳƔ الدǅعـوƧ ǈǇǄ الدǅعـوƧ و ýǀǇǄǇوƔ.

الباب السادس: Ŏ5 الدǅكاƩǅ Ƙǀ Ǚ ƘǀǇ الدǅوƘǄ5 Ǐ ǀƘǀǇ.

الباب السابع: Ŏ5 السدǇد و الدǅعـوا ǅǇ Ƙوǅ Ǐ الǈƯ ý و الوǇǄا.

الباب الثامن: Ŏ5 الإƧǀƧ ƘǀǇ ƘǀǇ.

الباب التاسع: Ŏ5 ýƯ5 الدǅعـوا و الǈƧǀ ǅǇ Ƙوǅ Ǐ الǈƧǀ.

الباب العاشر: Ŏ5 ýƯ5 السǈƧ و الǇود الǅƯý Ŏ5 الǇود.

مبررات اختيار الموضوع :

1 ـ المبررات العملية :

ǅǇǀǇ ǀǇاية عصر الخلافة الراشدة و بداية العصر الأǅوǀ , ǅالدعوة بالدولة العباسية وƫǇ ǈǇǇ الإǅǀǇǀ الدǅولية و الدعوية و ǅǇǀǇǇ اǀǅǀ ǅǇǀƫ الإƩǀǇ Ŏ5 ǀǀǇƧاǀ

الإسلاǅǇ , Ǉǅ ǅǇǀǇ دعوة ǅǇ ǅǇǀǇ العƧǀǇ و الǅǇǀƧ السلǅǇ , ǇǇوǇǇ ǇǇǅƯ Ŏ5 الǈوǇاƧ

و Ǉǅ ǅǇاد Ǉ ǈǇوǇǇ ǈǇǅ ǅǇǇ , و ǅǇ كاǇǇ ǅǇǇǀǇǇǅ ǅǇǇ ǅǇǇ ǅǇǇ علǅ

علǅ الǀǇǅ ǀǇǅǇ Ŏ5 (61 ǇǇ , 680 م) و ǅǇ ǈǇǇǇ عليǇ ǅǇǇ ǅǇǇǇ ǅǇǅ كاǇ

ǅǇوǇ ǅǇǇǇǇ ǈǇǇ اليوم , و ǈǇǇ الǅǇǇاǇǇ Ŏ5 العصر العباǇǇ (256 ǇǇ , 270 ǇǇ

/869 م , 883 م) , ǅǇǇ الǅǇǇǇ و ǀǇǇ كاǅǇ عادǇ ǅǇǇǀاوǇǀ ǇǇǇǇ ǅǇǅ ǅǇǇ

ǅǅǅ العلǅǇ ǅǇ الوǀǇ و ǅǇ ǅǇǇǇǇ ǇǇǇ ǅǇǇǇ ǅǇǅ الدعم ǅǇǇǇǅ .

ǅǇ ǅǇǇǅǇ لعǅǇǇǅǅ الإǅǇǇǅ ǅǇǇǅǇ ǅǇ العǅǇǅǅǅ Ŏ5 ǅǇ ǅǇǇǅǇ ǅǇǇǇ ǈǇǅ

ǈǇǅǇ , و ǅǇǅ ǅǇǇǇǅ ǅǇ ǅǇǇǇǅ ǈǇǅ ǅǇǅǇ و ǅǅǅ ǅǅǇǅǅ عǅǇǅǅ .

للايام ǅǇǅǇ الǅǇوات كاǅǇ ǅǇ ǅǇǇ الوقوǅ علǅ الǅǇاوǇǇ ǅǇǇǇ , و ǅǇ ǅǇ دǅǇǇ

ǅǇوǅǇ الاǅ و الǅǇǅ , و ǅǇǅ ǅǇǇǇ و الǅǇǅ .

عǅǇ ǅǇǇǅ Ŏ5 دǅاسة ǅǇǅǇǅǇ الǅǇǇǇ الإǅǇǅǇة السياسية Ŏ5 العالم

الإسلاǅǇ ǅǇǇǅ ǅǇǅ ǅǇǇǅǇ ǅǇǅǇǅ ǅǇǅǇǇ Ŏ5 ǅǇ ǅǇǅ ǅǇǅǇ و ǅǇǅǇǅ Ŏ5

ǷƾƿƸƆƂ الإيƴƬƫƱ و ƾƫ ƢلاƟ اǗǼȂلƾ ƸƔȂŞ اليية ȀƵƔƃƹ ǐƂƔǎ , ƿƶǎ ƿƴƳ ǷƴƂƾ ƼƃƗƽƵ علǇ

ƾƫƺƂƫƺ ƨƵƿƃ ǐȂƺƃ السŎƳ ƥƃƔƾƳ اليƃƃƙƬƚƃƽ ولد اƿيƫƔƻ للعƻƶƾƽية و ƾƥƴƵ ƾƶƵƺ ƿƲƗǼƳ ǐƵǐ ǻƬƨ

ŘƯ ƳǴƔƕƸƺƕ ƹƔƾƕƿƽ ƹƔǐƺƴ اƽ اسƽƴƾƗƹ اƹƶƽƔƹ السياسŎ الƈاسد, و عليƸƺ ƧƔك ƥƔƳ ƂƿƺƬ

ǐƵǐ

ǁƔǿƸ ǁƹƗƾƲƔ للƾǼƵƔ السياسŎ الإسلاƹǼ عاƺƶǐ و الإƢلاƴƳǼ ƿƗƾƿƔ علǇ وƸƥƯ

ǃƳǁƔƬ ƹƘƯǐƔƚ ƥƳǼƿ ƹǐ العƹƾǐية الإƢلاƴƳية الƹƾƗƢƸ ǐƵ ƥƳǐƶ اǗƢالة و

. ƸƥƱديد

ƺƥƔƸƶƵƶ " ƸƗƴƟƸ ƺƔƸƗƾƳƽ " ƾƸƔƳƽƔƕ ǃƳ سياسة الƽƽƲƗƙƘ ƳǐƥƳ ƳǐƔ ƥƴƳ ƥƚƸƶ

ƾƗƫƔƶƸƸ ǃƳ ǐƶƯǐ ǐƔƘƳ ƳǐƔ ƹƸƴƶƸƶ ƹƔƳ ƹǐƳ ƳǐƔƸ ƹƷƶƸƸ ƬƳƶƸ ƳǐƔƸ ƬƳƸƳ

ƢƳƚƳƷ ƳƷƳƳ ƺƔƸƳ ƨƶƸƶƴ ƹƳƸƳƶ ƳǐƔ ƹƸƷǐƶǐ ƬƳƸƬƸƶ ƳƸƹƳƶ ƳƸƳƸƳƴǐ

ƵƴƵƳƶƶ ƳƳƸƳ ƳƳƸƳƳ ƸƳƸƳƶ ƬƳƸƳƸƶ ƳƸƳƳƶƸ ƸƳƳƶƳ ƸƳƸƳƶƸ ƳƸƳƳƶ

ƚƳƸƳ ƸƳƸƳ ƸƳƸƳƷ ƹƳƸƳƳ ƸƳƷƳƶƸ ƳƸƳƷƳƸ ƸƳƳƸƶ ƳƸƳƳƸƶ ƳƸƳƷƳ

. ƸƸƳƸƳ ǃƳ ƸƳƷƳƳƸ ƳƸƳƷƳƷƸ ƳƳƸƳ ƸƳƸƳƸƳƸ ,ƳƸƳƸƳ ƸƳƳƸƳƳ ƳƸƳƸƳ

ƺƔƸƳ ƳƸƳƸ ƺƔƸƳƸƳƷ ƳƸƳƳƶƸ و ƳƸƳƸƳƸ ƳƸƳƸƳ , ƸƳƷƳƶƸƸ ƳƸƳƸƳƸƳ و الإنعكاسات

ƸƳƸƳƸ ǃƳ ƳƸƳƸƳ ƳƸƳƳ ƳƸƳƸƳƸƳ ƳƸƳƳƶ ǃƳ ƳƸƳƷƳƸ ƳƸƳƳƶ عليƸƳ الحكم ƸƳƷƳƶƸ

. ƸƳƸƳƷƳƸ ƳƸƳ ǃƳ ƸƳƸƳƳ ƳƸƳƸƳƸƳ ƸƳƸ ǃƳƸ ƳƸƳƸƳƳ

2 ـ المبررات العلمية :

ƸƳ ƸƳƸƳƳ ƳƸƳƸƳ السياسŎ الإسلاƹǼ يعƸƳƸƳ ƸƳƸƳ ƳƸƳƸƳ ƸƳƸƳƳ ƳƸƳƸƳƸ اƸƳƸƳƸ

ƸƳƸƳƸƳ ƳƸƳƳ , ƸƳƳƸƳƸƳ اƸƳƸƳ ƸƳƸƳƸƳ ƸƳƸƳƸƳƸ ƸƳƳƸ ƸƳƸ , و ƸƳƸƳƸƳية

ƸƳƸƳƸ ƸƳƳƸƳƸƳ , ƳƸƳƸƳƸƳ ƳƸƳƸƳƸƳƸ , ƳƸƳƸƳƸƳƸ و ƸƳƸƳƸƳƸƳ , ƸƳƸ

ƸƳ ƸƳƳƸƳ ƳƸƳƸƳƸƳ ƳƸƳƸƳƸ , ƸƳƸƳƸƳƸ ƳƸƳƸƳ ƸƳƳƸƳƸƳ و اليوم

ƸƳƸƳƸƳƸ ƸƳƳ ƸƳƸƳƸƳ ƳƸƳƸƳƸ و ƸƳƸƳƸƳ و الإسلامية ƸƳƸƳƸƳ العƸƳƸƳƸƳ

ǀƘǸ ǇيويةƠ ǈǊ ƧǻǗǇ ǀǀǀƞ يǀǀǀǀة الǀƞǀƧǆǆ ǀǀǀǀǀ , و عǀǀǀ ǂ الǀوƧǆǂǀ ǀƘǸ ǇǆǄ ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ ǀǀǀǀǀǀǀيم

ǂ ǀƧǀǀ و ǀǀاسǀǀǀǀƧǀǀيǀǀǀ Ǔ ǀǀǀǀƧƞ ǀǀƞǀǀǀسǀƔ ǀǀǀǀǀيǀǀǀ ǀǀǀǀǀǀǀة ǇǆǄ ǀǀǀǀǀيǀǀǀ عǀǀ Ǐ

قدƧ ǆǀ يƧƞƴ ǀǀƦ ǀǀƘ Ǐǀ الǀǀǀǀǀǀǀوǀǀǀ ǀǀǀ يسǀǀǀǀ ǀǀǀǀǀǀ , و ǀǀǀǀ الǀǀǀدǀǀǀ Ə الǀǀǀ Ț و ƒ عليǀǀ

Ŏ5 ǀǀǀ Ț و ƒ ǀǀǀǀǀ ǀǀǀǀǀ ǇǆǄ ǀǀǀ Ɣ و سǀǀǀ , و ǀǀǀǀ Ŏǀǀǀ ǀǀǀǀ الǀǀǀǀǀƧǀ ǀǀǀǀعǀǀ ƴǆ ƴǆǀ ǀƘǸ

ǂ ǀƧǀǀ ǀǀǀƬǀƧ و Ƨǀǀǀǀ ǇǆǄ دول ǇǆǄ واسǀة , ǀ Ț د ǀǀǀيǀǀǀǀ ǀǀǀƧ ǀيǀ ǀǀǀاديǀǀǀǀ ǀǀǀ ǀǀǀǀǀ Ț ة

. ƴǆǀƬ ǀǀǀǀالسǀǀǀ و ǀǀƴǀ ǀǀǀǀǀ اليد ǀǀ ǇǆǄ Ơ ǀǀǀǀيǀǀ ǀǀ ǇǆǄ ǀǀƧƟ ǇǆǄ عيدǀǀ

أزامية المو Ț و Ʊ :

ǀǀǀ السياسية ǀǀǀǀǀ الǀǀǀǀǀ ƴ ƴ5ǀǀ Ŏسǀǀǀالسياس ǀǀǀعǀǀدǀǀ Ŏ5 ƇǀƞǀǀǀƦ سو ǀǀǀǀǀ ǀǀǀǀǀدي الإسلام ǇǆǄ

ǀǀǀ و , ǀǀǀǀǀǀالسسǀǀǀ ƴǆǀ ƴيوƱ ǀǀƧ Ț عǀǀد Ŭǀ ǀƧǀǀǀ ǀƧǀƠات الǀǀǀǀƧǀعǀǀ لم

قواعد Ǐ عǀǀ يǀǀƧƬǀǀǀ ǀيǀǀǀ الǀǀƇسǀǀǀǀ الإسǀǀǀǀǀǀǀ ǀǀǀعǀǀدǀǀ Ŏ5 Ƈǀƞ ǀǀǀ , ǀƧو ǀƬǀǀ و ƴ العدل

Ŏ5 . " **ǀǀǀǀǀ الأǀǀǀارم لأتمم بعǀǀǀǀ إنما** " : صلى الله عليه و سلم ǀǀوǀǀ ǀǀǀǀǀǀǀ ǀǀǀǀǀالاقية

السياسية ǀǀǀƧƞǀǀ ǀǀǀ ǀǀǀǀǀ يǀǀǀǀǀǀǀ الǀǀǀسǀǀǀ ǀǀوǀǀǀǀǀ عǀǀ Ǐ ǀǀǀǀǀ الǀǀǀǀ Ɣ Ŏ5 و ǀǀيǀǀǀ

ǇǊ ƴǀ الاو يǀǀǀǀǀ ƴǀ , الدǀǀوية ǇǆǄ الǀǀǀǀǀ ǀǀǀǀ الǀǀسǀǀǀ ǂ ǀǀǀ الǀǀǀǀǀ ǀǀǀ و الإسلاǀǀǀية

Ƨƺ يعƧ ǀǀ و ǀǀ ǀǀǀǀǀǀǀ ǀǀǀ سو ǀǀǀ الإسلام ǇǆǄ Ƨƺ لم الإسǀǀǀǀǀǀالإسلاǀǀǀية ǀǀǀوƧعǀǀǀ الǀǀǀƧǀ

السلǀǀǀ عǀǀ Ǐ ǀǀǀǀǀǀǀǀǀ ù ǀǀǀǀيǀǀǀǀ ǇǆǄ الكǀǀيǀǀ Ŏ5 ù دول ǇǆǄ الǀعية عǀǀ Ǐ الǀǀدود ǀǀǀǀǀǀيǀǀ

.

ǀǀǀǀǀǀ الدعوا Ǐ ǀǀǀ ǀǀǀǀǀǀǀǀسǀǀǀǀوǀǀǀǀǀǀ الǀǀǀǀ Ț ǀǀǀǀǀǀ ǀǀǀ ǀǀǀǀƧ كǀǀǀ Ơ ǀǀǀǀǀǀ ǀƘǸ ǀǀǀǀǀعǀǀǀ

.ǇǆǄ الǀǀǀǀكم Ŏ5 ǀǀǀǀ يوǀǀǀǀǀǀƧ Ț Ŏ5 ǀǀǀ Ț و ǀǀ ǀǀǀǀ كاǀǀات ǀǀǀ , الإسلاǀǀǀية السياسية الǀǀيǀǀ

, ǀǀǀǀ عǀǀ ƴǀ ǀǀ سو Ŏ5 , الكǀǀيم ǀǀǀǀǀǀ Ŏ5 ƴ ياو ǀǀǀǀǀسǀǀ ǀǀ ǇǊ و ǀǀ ǀǀǀǀǀ Ŏ5 ǀ ǀǀيǀǀ الز

عن و تنǀǀون بالمعروف و ǀǀǀǀرون للناƧ أǀǀرجت أمة ǀǀير انتم " : 110 اǀǀية Ŏ5

المنار" , ǇǆǄ ǀǀǀǀǀǀǀ ǀǀǀوǀǀǀ لعǀǀوم ǀǀǀǀǀǀǀ Ŏ5 ǀيǀǀǀ ǇǊ ǀǀǀǀǀ الإǀلاǀ Ț عǀǀǀ الǀǀسǀǀǀǀǀيǀǀǀ

LJع WƧPي Ŭ دادƠال LJhا و , مكلƠال f PT Ŏ5 ŬƨkPdž و اƧوTùƠdž ldžFادا LJاك
. ƧوTkJا اRnjJ ŎايياƠ WRgdžLj وnj5 ƮsمLjJا اRNj

ăƧوTJا , ýدعالك ةليهلjJا عيةاldžkηŬا و السياسية Ədاhdžlh مkNjD الإسلام LJD Ljiyاي
LJوSkk Ťkơ LJSJ و , LJdžlưkJا , Cلƽعưال LJع ƧŎعال , Ÿا Ŏ5 اlPlādžJا , اlاوسdžJا ,
Ʈيhكkلل ةلhقا ةيدžيULjk ƧŎD Ŏ5 Ədاhdžال ijRNj ƷاTk LJD LJdž f Ljdž Ŭ سياسة ă5اأ
ýdžTي LJD دhŬ LJاك اRę , مكơ NdžLjƧhك Σيا و الدولة و اlوLj Ŏ5 اTعdž واقعا اnjعلη
Ŏdžلاسلإا Ŏساسيال Ƨكƽال Wاkلj yhkkي LJdž LJSJ . مكơال ودواتD و ليا؈ ΘاTلإا
Ťعا مkơي ldž اRNj و سياسية ةƽسل5 مادžD NJسƽLj دηي ŎơاTلإا اليوم LJييơاTلإا يساعد LJD NJjaT LJdž ťRJا و , LJيhLjlηال LJيu ƨييdžkال LJيƧTعdžال
. ةيدžلاسلإا عاتdžkηdžال NJTيek ťRJا Ŏساسيال اdسƽال ةnjηاوdž Ŏ5 مnj5ايŎD ƧاkPlh

أدبيات الدراسة :

يعةسلƧدال LJdž NJIơ RPaي لم وnj5 , ΣوƧدž ƨيƷ اƧوdžƵdž دادơال LJhا Yاkك Ƨhkيع
و الƠليýkسlh ýيلơkJا :

1 ù dž قام Nجh عام السيد LJاوư2 RاkسÜا ودƧلسة ,Ƨ اد LJع اƧدلT , ةسلƧدال ijRNj . 1983 ةلijس وتƧيhh ƧTijJا و ةعاhŎال للةليعال ťJę ادلijkسا ت كاijJا ةسلƧدال ijRNj . 1983 ةلijس وتƧيhh ƧTijJا و ةعاhŎال للةليعال
دnjعdžh lnjLjdž ةPsLj دηوي ŧيơ , ùNj 649 عام تhkك , ƧJادžال ŎPh ةPsLj
مgƧh ýوhLjŎسlh ليƵوT ليƠ Ŏ5 دηوk ةŎوŎPdžال LJD ديu . اƧNjاIJlh تاŎوŎPdžال
. 1/2824

دادơال LJhا " LJاوLjعh ýلIdž Yاkكال IRNj تاولLjk ŎkJا اديدηال تيhدŪا LJdž و ù 2
" ŧ ơhIJ و الكاY ýلƵ ýŤيƵ" ŎjLjhIJا Yاkكال IRNj تاول , "ýوIη ýŤيƵ" ŎjLjhIJا Yاkكال
1076 , علŤ الƵوdžي :

. 15 : 02 Ŏ5Tk وقيتkh , 2010 ù 04 ù 21 : Ŏ5TkJا qيƧlk , 26sep. net .

yðž ýTg ãlT ılnµð Ö5 ãlglorðž lðžLjðg YlkKll lurSr NJlðq Ylsor LJKk lm Ökll g
SgTær ırllk mES lnjkµorLTg lnjkglh Uskork ılls lðž Ökll ãðžµıllı السياسية SlkK5Ül
yurg ãµðžLslµð ãhSnk ãTLP ÖNj ãµljærðžll SlkK5Ül . lnjLjæ LljK5lPkg mðžÜl ırllk g
SNjgnJl " YorlT LJðž g NJLÞ Orug ılı g . LJµðžLslmðžll YlkKll lor lnjklnlkLjksl
g , ĭSlurorll CLljK5ll ĬJð Lljıglı STælh ýnjnJl LJÐ LJgK NJ5Sælj lðž ıæeksLj " Σµ5Lj
g , ãðžılkðžll ã5LkPðžll mlæl ات Slurr LJæ ýlSælj Ül ĬJð YTælkll tðžSkll Lljıglı
ılorlg ãTgh ÖlPkJl LJgı lnj5 rllkl ZTLjæ LJðž ılı5Ejll lnjæðž Orlalkl LJgı ýgorı
lor gnj5 ù ZSlæðžll ýx ù ZSlæðžll Ylsxklg ýgurKl lðžÐ , Ljfklılkæðžg LjfkµgNj LJæ
Σµlg lµnnjLjðž yhSLj LJÐ Ynı lðžhSJ g .SPÜlg tlRJl ãnjnlgðž Ö5 LjfkorsmÐ mNjÐ
ljRNj mlrPksmg , lnj5 ãFıurðžll ljgnJl Urch LJðž ılı5Ejll ãıhNjRJl LjSgTæ ĬJð µ5So
.LjfkµorÖorLjðž Urch Ö5 STkLjı ĭRJl mxLIJl mlNUJl ıæhx Ö5 ljgnJl

NJLjæ Ÿl ÖurS YJlU ÖhÐ LJh Ölæ mlðžEjl LJæ ýILjı ılrorJl LJhl LJÐ OurÐ lðžx
ýlnSJl SglT LJðžg IITNj NJµÐSh shksml LJðž ": lnj5 ýgıg ãlglrkðžg ã5gSræðž ãžµlh ãðžxo

STlæðžll ĭSlurorll ýlæll ISlTksmg Nj UhurJlh NJnlkorj lðž ýælg , " lnjJgıæ lnjxSlT
Ûð IIJR mxı Ûg , lnjLjðž ılı5ksmÜl m LJðž g ã5Sræðžll ljSlgÐ Shsml lðžLjðg , ljıµIIxl Σıl
yfITJl LJUJl SNPh CÛðNjg , mnjFlSÐh LJµıhksmðžll LJæ ılæxhÜlg Orðžlsmxllh ÖlorJl Shæ
.lSTo mxorll UNh Ö5 Σılg , ãurSlæðžll ıæIlðž Ur ch Ö5 mnjµlıæ SlæLj LJÐ LJxðžµ

yðž toUlæk Ökll lðžÐ , lSTlhðž ırorJl LJhl Ylkx tJgLjk Ökll ãµhıÜl LJæ lRNj
Ösmsl السياسة Slx5ll Ö5 Yguxðž ınguı يكاد لا5 السياسة g ƒNPÜl ĭÐ Yguxðžll Σ5Lj
Ösmsl Ödžslæl g Ödžslæl Ülng ĬLæ NJLjðž ÖhSæl f gTPJl ĬLæ slo قدمة lðžµıæ g Ûrorl
ıslSrll LJðž5 , NJlµg SULjll ãgwlæ تساؤلات LJg g , Yguxðžll lRNj ljslo lðž ýλðž
:ãµıorl

1 ù ǁƾƴǈƅ ƨƦƚǈƗ .. و السياسة (دƨاسة Ŏƃ ƃلسةƃ الƠكم) للكاƅƢ ǁƾdzǈơ عاد ƖƾƳ

ƐƾƅƢ ǁƾdzǈơ , اƅƢدƨ عǈǀ ƾƸǈdz ƔƢƴƢƄƢ ƞǈǀǈƾƸdz ƽǂǈƄƢƳƔ ƨƢƐƐǈdzƦ عام 2001 . يƣƾƴƢاƽ ǁƾƴƢƐ

الكاƅƢ قواعد ƐƾƸƴǈ السياسة Ŏ اليد ƽǂƾƸƬƳ يƺǈƾƴ ƐƦƇ ƨƦƄƢƅ ƬƳƽ الإƬƸسانية ƾƳƦƸƢƳdzƾƦƾƅƢ

ƾƸdzƦƭƾƳ العƨƦƸ Ŏ و ƽƼƅ ƢƾƸ ƨƐƾǐƢ ƕƿƦƳƿǈdz . و ƢƳƸ ƭƾƸƽ ƐǈƾƴƬ ƯƾƳƾƐ ƕƾƸ Ɛƾƭ ǈƭƾƸ الايام

ƾƸƳ ƦǈƾƴƬƬƅ , ƭƾƸƽ ƐƾƐƾƴƣ ƭƦƳ ƾƳƦƸƾƳ ǂǈƾƸƽ Ƴƾƴƾƃ ǈƾƸƽ سليƾƸƳ يعƾƸƽ ƬƳƽ ƾƸƽ الƟكم ƿ

و ǁيƢ يكوƾƸ السياسة Ŏ قويا ƿ , ƿƾƸƳ ƭƦƳ ƾƳƦƸƾƳ ǂǈƾƸƽ ƾƸƳƃ ƔƢƴƗ ƠƾƸƳ ƭƾƸƽ

السياسة Ŏ و ƾƸƳ ƾƸƳǈƳ ƾƸƳƃ ƕاية Ƴƾƴƾƃ ƾƸƳ . Ŏƃ ƾƸƳǈƳ ƾƸƳ Ɛƾƭ ƾƳƦƸƾƳ ƾƸƳƾƳƾƳ

و ƾƸƳƃƾƸƳ و ƾƸƳƃƾƸƳ ƦƾƸƳ , السياسة و ƐƦƇ ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳƃƾƸƳ ƭƦƳ ƾƳƦƸƾƳ Ŏƃ ƾƸƳƃƾƸƳ

ƾƸƳƃƾƸƳ , ƾƸƳƃƾƸƳ ƾƸƳƃ ƐƦƇ ƾƸƳƃƾƸƳ سلوƾƸƳ الƾƸƳ , ƾƸƳ الƾƸƳية ƾƸƳƃƾƸƳ سلوƾƸƳ الƾƸƳعة

, و ƾƸƳ ƾƸƳية الƾƸƳ عدم الƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ الƾƸƳ دول ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ و

ƾƸƳ ƾƸƳ الƾƸƳ و ƾƸƳ ƾƸƳ . ƾƸƳ الكاƾƸƳ ƾƸƳ Ŏƃ ƾƸƳية ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ

ƾƸƳ و ƾƸƳ ƾƸƳ , ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳات ƾƸƳيدية ƾƸƳ ƾƸƳ

ƾƸƳوعة ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳو الƟكم و ƐƦƇ , ƾƸƳديد ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ

ƾƸƳ ƐƦƇ و السياسة . ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ Ŏ ƕƾƸƳ ƾƸƳ ƐƦƇ و الاƾƸƳ

(السياسة) و الديƾƸƳ Ŏƃ الƾƸƳعات الاƾƸƳية . ƾƸƳ الƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ

ƾƸƳ ƐƦƇ و السياسة Ŏƃ ƾƸƳات الƾƸƳ الاديم , ليƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ عن ƾƸƳ

ƾƸƳ الƾƸƳ اليوƾƸƳ ƾƸƳ . Ŏƃ

ƾƸƳ كاƾƸƳ الƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳوƾƸƳ الƾƸƳ السياسة Ŏ عƾƸƳ الƾƸƳ , الƾƸƳ ƾƸƳ لم يسلم

ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ و الƾƸƳ اسƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ كƾƸƳ اليوم . الƾƸƳ

السادƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ ƐƦƇ و السياسة عƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ الƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ

ƾƸƳيكيƾƸƳ . و ƾƸƳ الƾƸƳ الساƾƸƳ ليعƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ الديƾƸƳية Ŏƃ ƾƸƳ

ƾƸƳ , ƾƸƳ الƾƸƳ ƾƸƳ و الƾƸƳ اƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳ ƾƸƳات ƾƸƳية كاƐƦƇ

و السياسة Ŏƃ العلاقات الدولية .

ǑƜǀ عƼاد ƽǛƤŪǃ السياسة و " ǇǟǃǠǠƶ ƽƸƵسيƞǈǍǃ ǃǀƽǻǍ ǇǠǃǃ ǃǋƽدǍǋ ǃƽƽƦǍ ù 2 ǃƹسƠ " ǃƽƽǃǍǃ ƽƹƽواǃ " ǋومسǍ 2001 ù 2002 ƳǃƱǃǃ ǃلامǃ ǍƠǍǍ ǃǃTǃǃ ƽǃدƭ ƠƠǃت ǍƦǍ ǃƶǃǃ ǇƿǍǃƞǃ ù ǃƾƴƞǃ الدكوƽƽ ƵǃǃǃƽƦ ǑǋǃǃǍǃ ù قسم الƼلسƼة ǃƞǍƶǃ ƽƿǃƽƞǃ ù ǃƼƲǋƿ ƽǃǃƸ ǍƽƦǍǃ ǃƲǃǃǃǃƾƵ ǒǃǍ ǑǃǃǍ ǒǍǃ ǍƽƦǍǃ ǋƽǃ ǃǃƽƶǃ ǃǃǃ ǑǍǃ ǒǍǃ الإسلامǍǃ ƽƽƼƲ اللكالية ǍƦǍǃ ǃǃǃ ǃǋǃǃƞǃǃƼ ǃƽǃƽǍ ǃƽƽƦǍ, و ǑƯǃǃǃǃ ǃƽǃǃ سياسية الدراسة ǃƞƶǃ ǃǃǃ ǃǃƽƠ ƴƽƶǃ ǃǃǃ ǃǋƲ ǃǍƠ ǃǃǃǃƽǃǃǃ الإسلامǍǃ ƢƽǃǃǃƼ ǃƠƽǍ ǃƽǃ ǃǃǃǃ ǃǃǃ ǃǃ ǃǋƦǍ ƸǃƼǃǃǃ ǃǃƽǃǃ و ǑƯƼǃƼǃƽǃ الكلام و ǑǃǃǃƼǃƸ و الƼلسƼة.

ǃǃǃǃت ǃǃǃǃ ǃƽƽƦǍǃ ǃƽوƽƲ ƽǛƤŪǃ Ǒǃ العǍǃ السياسǑ , و ǃƦǍ ǃǍ وǃƵǍǃ ǃǃǃ ǃƦǍ ǃǃǃƽƼƽǃ ƼǃƽƸ الإسلام ǃǍǃ ǃǃǃǃعلǃǃǃ الكلام و ǃǃǃƼǃ ǃǃǃǃ و الƼلاسƼة, ǃƦǍ ǃǍǃ ǃǃǃ ǃǃǃǃ ǃǃǃƽǍ ǃǃǃǃƶǃǃ ǃǃǃ ǃǃƽǃ الساǃǃ عƼǃ ǃƽǃ ǃǃǃǃ السياسǑ ǃǃǃƞǃǃǃعات الإسلامǍية.

الإشكالية المطروحة:

ǃƦǍ ǃǃǃǃ ǃƶǍǃ ǃǃǃ الوǃǃƽ السياسǑ ǃǃǃ ƽǛƤ ǃǃǃǃية ƽǛƤŪǃ عƼاد الǃǃǃǃ ǃƼƲ ǃ و ǃǃǃǃ لم ǃǃǃǃ ƚǃ ǑƼǃǃƽǃǃلسوǃǃǃǃ الǃسسات الǃǃǃǃ ǃƽǃǃǃƞǃǃ ǃǃǃǃƼǃ ǃǃǃǃǃ ǃ و ǃƦǍ ǃǃǃǃǃǃǃǃǃ ǃǃǃƼ "الǃǃوǃƞǃ ǃǃƼƽƸǃ ǑƼ سياسة الǃƽƸǃ ǃ" ǃƞƦǃǃǃ ǃǃǃǃǃاولة ǃƦǃǃǃǃية, ǃƶǃǃ ǃǃǃ ǃǃǃǃ ǃǃǃ ǃǃǃǃǃǃ الكǃǃǃ ǑǃǃƲǃ قد ǃǃǃǃعد ǃǃǃ عƼǃǃ ǃǃ ƽǃǃǃية ǃǃǃǃ ǃǃǃǃǃ ǃǃǃǃǃǃ, ǑƼƼ, ǃǃǃǃǃ ǃǃǃǃǃ ǃǃǃوǃǃ ǑƼ ǃǃǃǃǃاعدǃǃ ǃǃǃ ǃƞǃ ǃǃǃ ǃǃǃǃƼ ǃǃǃǃƽ ǃǃǃǃ ǃǃǃيادǃǃ ǃǃǃǃǃǃ يǃǃǃǃǃǃǃ الǃǃǃ علǃ ǃƦǍ الǃǃǃية وǃǃǃǃ ǃƞǃǃǃǃǃǃ الدراسة و ǃǃǃǃ ǃǃ

وǃǃǃ ǃǃǃǃ عǃ ǃ ǃǃǃǃǃ ǃǃǃǃǃ لواǃǃ ǃǃƤǃ الإسلامǍية اليوم, وǃǃو ǑƼ ǃ عǃ قد ǃǃǃǃǃ ǃǃǃ كǃǃ ǃǃǃ, علǃǃǃ ǃǃǃǃǃ و الكǃǃǃǃ ǃǃǃǃƼǃ الدǃǃǃǃ ǃǃǃǃǃ ǃǃǃǃǃǃ

الƼساد الدǃǃǃ ǃǃǃǃǃǃات الإقǃǃاعية العسكرية يوǃǃǃǃ و ǃǃǃǃ و ǃǃǃǃǃ الكǃيƽǃ ǃǃǃ ǃƼقعة الإسلامǍية ǃǃǃ ǃǃǃ ǃǃǃǃǃǃ ǃǃǃǃǃ (ساوǃ ǃǃǃاد يوǃǃǃ 656 ǃǃ , 1258 م) , ǃǃǃǃ وǃǃ ǃǃǃ ǃǃǃǃ وǃǃǃǃ ǃǃǃǃǃǃ ǃǃǃ الǃǃǃǃ و ǃǃǃǃǃǃ الدǃǃǃ و

الاجتماعية و الإنسانية , سواء كان عسكريا أو سياسيا , (2001 , العدد 2003) .

و تعتبر السياسة الأمنية و الإستراتيجية أحد أهم مجالات السياسة العامة و أكثرها حساسية و تأثيرا على الدولة و المجتمع . و لا يمكن لأي دولة أن تحقق أهدافها الداخلية و الخارجية دون أن تكون لها سياسة أمنية و إستراتيجية واضحة المعالم .

و تعد الجزائر من الدول التي عانت و لا تزال تعاني من ظاهرة الإرهاب و التطرف اليوم و التي تعتبر من أخطر التحديات التي تواجه الدولة الجزائرية .

فرضيات الدراسة :

تحاول الدراسة إثبات العلاقة الارتباطية الموجودة بين الإستراتيجية الأمنية و الإستراتيجية الإعلامية و ذلك من خلال الاعتماد على الفرضيات التالية :

الفرضية الأولى :

تعتبر الإستراتيجية الإعلامية من أهم الأدوات التي تعتمد عليها السياسة الأمنية في تحقيق أهدافها و ذلك "نظرا للدور الذي تلعبه في تشكيل الرأي العام و توجيهه و التأثير على الواقع و الأحداث" .

الفرضية الثانية :

تعتبر الإستراتيجية الإعلامية من أهم الوسائل التي تعتمد عليها الدولة في مواجهة الإرهاب و التطرف و ذلك من خلال الدور الذي تلعبه في تحسين صورة الدولة و المساهمة في تحقيق الأمن و الاستقرار و التنمية , و كذا دورها في تعبئة الرأي العام و توجيهه نحو السياسة الأمنية .

الفرضية : الثالثة

تعتبر الإستراتيجية الإعلامية من أهم الوسائل التي تعتمد عليها الدولة في مواجهة الإرهاب و التطرف و ذلك من خلال الدور الذي تلعبه في تعبئة الرأي العام

العلمية و الإسلامية و العربية.

الدراسة الرابعة :

دراسة حالة الجزائر , دراسة مقارنة بين الجزائر و بعض الدول العربية و الإسلامية , مذكرة ماجستير في العلوم السياسية و العلاقات الدولية , جامعة الجزائر , سنة 2007 , من إعداد الطالبة : بن عنتر عبد الرحمان , تحت إشراف الأستاذ : بوقارة لطفي , حيث تناولت الباحثة في دراستها مفهوم الأمن الغذائي و أهميته و أبعاده و مؤشراته و أهدافه و مقوماته و مصادره و أنواعه و أشكاله و مهدداته و أسباب تدهوره و سبل تحقيقه و كذا واقع الأمن الغذائي في الجزائر و أهم السياسات المتبعة في مجال الأمن الغذائي و أهم التحديات التي تواجهه و سبل مواجهتها.

الدراسة الخامسة :

دراسة حالة الجزائر , دراسة مقارنة بين الجزائر و مصر و تونس خلال الفترة الممتدة بين سنة 1990 و سنة 2010 , مذكرة ماجستير في العلوم السياسية و العلاقات الدولية , جامعة الجزائر , سنة 2011 , من إعداد الطالبة : بن عنتر عبد الرحمان , تحت إشراف الأستاذ : بوقارة لطفي , حيث تناولت الباحثة في دراستها مفهوم الأمن الغذائي و أهميته و أبعاده و مؤشراته و أهدافه و مقوماته و مصادره و أنواعه و أشكاله و مهدداته و أسباب تدهوره و سبل تحقيقه و كذا واقع الأمن الغذائي في الجزائر و أهم السياسات المتبعة في مجال الأمن الغذائي و أهم التحديات التي تواجهه و سبل مواجهتها.

الإطار الزماني و المكاني للدراسة :

الإطار الزماني : تم تحديد الإطار الزماني لهذه الدراسة بالفترة الممتدة بين سنة 1990 و سنة 2014 , و هي الفترة التي شهدت تغيرات كبيرة على الساحة السياسية الجزائرية , و التي تميزت بالعديد من الأحداث السياسية و الأمنية و الاقتصادية , و التي كان لها تأثير كبير على الأمن الغذائي الجزائري .

الإطار المكاني : تتمثل الحدود المكانية لهذه الدراسة في الجزائر .

المناهج المستعملة :

المنهج الوصفي : و هو المنهج الذي يقوم على وصف الظاهرة و جمع البيانات و المعلومات عنها , و تحليلها و تفسيرها , و استخلاص النتائج و التعميمات منها , و هو المنهج الذي يتناسب مع طبيعة الدراسة الحالية , حيث سيتم من خلاله وصف و تحليل مختلف المفاهيم و النظريات المتعلقة بالأمن الغذائي , و كذا وصف و تحليل واقع الأمن الغذائي في الجزائر و أهم السياسات المتبعة في مجال الأمن الغذائي و أهم التحديات التي تواجهه و سبل مواجهتها.

و ليبرالية و الاشتراكية ، و الديمقراطية و الشمولية و الفاشية و النازية و غيرها ، و تعتبر دراسة الأنظمة السياسية المقارنة من أهم فروع العلوم السياسية و القانونية ، و تعتمد على قواعد علمية في دراسة مختلف الأنظمة السياسية في العالم الحديث و المعاصر .

المنهج التاريخي :

يعتمد المنهج التاريخي على دراسة الظواهر السياسية و القانونية و الاجتماعية و الاقتصادية في إطارها التاريخي ، و ذلك بالرجوع إلى الماضي و تتبع مراحل تطورها و نشأتها و العوامل التي أثرت فيها ، و ذلك بهدف الوقوف على الأسباب و العوامل التي أدت إلى ظهور هذه الظواهر و تطورها ، و كذلك الوقوف على العلاقة بين الماضي و الحاضر و المستقبل ، و يعتبر هذا المنهج من أهم المناهج التي تعتمد عليها الدراسات القانونية و السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية ، و ذلك لأن الظواهر السياسية و القانونية و الاجتماعية و الاقتصادية لا يمكن فهمها و دراستها بمعزل عن الماضي الذي نشأت فيه و تطورت ، و لا يمكن فهم الحاضر و التنبؤ بالمستقبل إلا بالرجوع إلى الماضي و دراسته و تحليله .

المنهج المقارن :

يعتمد المنهج المقارن على المقارنة بين الظواهر السياسية و القانونية و الاجتماعية و الاقتصادية في مختلف الدول و الأنظمة السياسية و القانونية ، و ذلك بهدف الوقوف على أوجه الشبه و الاختلاف بين هذه الظواهر ، و كذلك الوقوف على العوامل و الأسباب التي أدت إلى ظهور هذه الظواهر و تطورها ، و يعتبر هذا المنهج من أهم المناهج التي تعتمد عليها الدراسات القانونية و السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية ، و ذلك لأن الظواهر السياسية و القانونية و الاجتماعية و الاقتصادية لا يمكن فهمها و دراستها بمعزل عن الظواهر المشابهة لها في الدول و الأنظمة السياسية و القانونية الأخرى .

زلياﺍ الدراسة :

ﻻد قسمت الدراسة ﺇلى ﺛلاثة فصول **: الفصل الأول** تحدثنا فيه عن الأوضاع السياسية

الداخلية و العسكرية للإمارة الأموية في الأندلس زمن ملوك الطوائف (429 هـ) و

ﺍسقوط طليطلة بعد و ﺍطلاع الدولة المرابطية (ت 569) و ﺍلى الدولة

الموحدية (ت 589هـ), ليكون ﺍلتركيز على ﺍلمرحلة ﺍلمتأخرة من الدولة الموحدية

من 615 هـ ﺇلى 657 هـ ﺍلتي يعرفها ﺍلمؤرخون بعصر الضعف , كما ﺗناولنا ﺍلأوضاع

الاجتماعية و الاقتصادية و ﺍلثقافية ﺇلى ﺍلحد ﺍلذي ﺗتطلبه ﺍلدراسة , لأن ﺍلوجود

العلمي و ﺍلفكري ﺍلذي يعيشه المجتمع , و ﺍلحركة ﺍلعلمية ﺍلتي عادة ما يكون ﺍلمؤرخ

العاكسة لها و ﺍلأوضاع ﺍلاقتصادية و ﺍلأخلاقية, مما يعين على ﺍلإحاطة بالسيرة ﺍلذاتية

و ﺍلمحاولة ﺍلكشف عن ﺍلمعين ﺍلذي يغترف منه ﺍلمؤرخ على ﺍلكتابة.

أما **الفصل الثاني** ﺗناولنا فيه ﺍلسيرة الذاتية و الفكرية و الذي تطرقنا فيه ﺇلى اسمه

و نسبه و نشأته و علاقته بالسلطة و مكانته ﺍلعلمية ﺍلتي كان يتمتع بها في الوسط السياسي

الإسلامي , كما تطرقنا ﺇلى ﺍلتطور ﺍلمحلي للعلماء و ﺍلدولة ﺍلتي ﺗنسب إليها ﺍلمدرسة

, و ما يحمله من أفكار و ﺍلتي يتبناها من مبادئ , كما تطرقنا ﺇلى ما ﺗحمل

وما عليه , و ﺍلذي ﺗبنى ﺍلفكر السياسي الإسلامي بعد ﺍلتنشئة ﺍلدينية و ﺍلمؤرخ و ﺍلثقافة

ﺍلموحدية ﺍلتي كان يدور عليها ﺍلفكر ﺍلتاريخية السياسية , ﺑاعتبار أن ﺍلتاريخ الدولة

في الفكر الإسلامي يمثل منه ﺇلى ﺇلى ﺍلسياسة , ﺍلتاريخية ﺍلتي ﺗتصل و ﺍلتي لهم

ﺍلمنهج ﺍلتاريخية الوعية مع ﺍلمذاهب ﺍلسابقة ﺍلشرعية , ﺍلتي ﺍلتاريخ ﺍلمؤرخين

و كلمة " السياسة " في اللغة العربية , ﺍلتي ﺗعني ﺍلتي ساس يسوس

" و ﺍلقائم ﺍلساس ﺍلتي ﺗرعى ﺍلأمور ﺍلرعية . وﺍلحاكم يسوس ﺍلرعية ﺇلى ما في

ﺍلتدبير و ﺍلإصلاح , كما ﺗناول ﺍلمؤلف ﺍلتاريخية لم يستعمل ﺍلفكر ﺍلإسلامي

NJيƱPƙ و Nj وƊ LJƊ ýƴ ǚkǛةTǘǆǙ ǚǅǔǍ Ʀ ƧǖƘ ǛǏǍ Ǔǌǀ ǚǀǃǍ ǕƩǚǀǀ ƥǀǁǀ ǃƧǀ ǛƦǀǀ

عليNJ و سلم .

وǘǆǙ **الفصل الثاني** ǓǛǚǑ ǚǀǃǍ ǓǏǛ ƧǚǀǁƦǀ ǚǀǁǀǀ , و ǓǛǚǒ

كاǓǚ ǓǛƧ ǕǏƦ ƧǓǍ ǚǁǙ السلطة الإسلامية وǓǚ العدل و الǓǚ , و ǓǛ ǓǚǓǛيǚ

الǚǘǚǘƧسة

السياسية و ǓǛ كاǓǚ عǓǚ الǓǛاد ǚǁǘǘǘǚة ǓǛ سياسات الǓǚكم و ǚǀǁقǓ , كǚǀǁ

ǚǀǁǀǛ ǓǛƧǚǛ ǓǛ الǓǚكم ǓǛƧǚǁ , ǓǛǚǀǁǀ الǓǛاد ǓǛǚǀǁƦǀ ǚǀǁǀǀ ǚǀǁǀǀ

يǓǚǀǀ ǚǀǁǀǀ الǓǚيا السياسية ǓǛƧ ǓǛ علاقة ǚǀǁǀǀ ǚǀǁǀǀ الǓاعǓǛ و الǓعية ǚǀǁǀ ǓǛو

ǓǛ وساǓǛ ǓǛǚǀǁ . و ǓǛǚǀǁ ǓǛ ǓǛǓǛيد ǓǛǚǀǁ الكǓǛǚǀǁ السياسية لǓǛ ǚǀǁǀ الǓǛاد و

ǓǛ ǓǛ ǓǛيد ǓǛوقعǓǛ ǓǛيǓǛ ǓǛǚǀǁ السياسة ǓǛǚǀǁǀǛ .

ǓǛǚǀǁ **الفصل الرابع** ǓǛ ǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ و العواǓǛ الداǓǛلية والǓǛيǓǛية ǓǛ ǓǛعǓǛ

و ǓǛǚǀǁ الǓǛاǓǛلية الكǓǛǚǀǁ السياسية الإسلامية ǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ اعǓǛǚǀǁ السياسة عǓǛلية ǚǀǁسم

ǓǛǚǀǁ الاقية , ǓǛǚǀǁ وǓǛǚǀǁ ǚǀǁ ǓǛ عǓǛليات ǓǛ ǓǛ داǓǛ ǓǛ ǓǛǚǀǁوǓǛ ǓǛǚǀǁ سǓǛة

ليكوǓǛ ǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ الديǓǛ الإسلامǓǛ ǓǛǚǀǁ , و ǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ

ǓǛǚǀǁ الǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ السياسǓǛ اليواǓǛ ǓǛǚǀǁ ǓǛوǓǛ يǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ , و يǓǛǚǀǁ

ǓǛǚǀǁ ǓǛاولة ǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ ǓǛليات ǓǛيǓǛ السياسǓǛ ǓǛ الǓǛǚǀǁ الإسلامǓǛ , ǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ

ǓǛيǓǛ وǓǛ عدم ǓǛǚǀǁ ǓǛسسات السياسية ǓǛ الǓǛǚǀǁ السياسǓǛ الإسلامǓǛ يعǓǛǚǀǁ

الǓǛ وǓǛ الداǓǛ ǓǛǚǀǁ لم يسǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ ǓǛ ǓǛعǓǛ ǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ الǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ .

و ǓǛǚǀǁ **الخاتمة** ǓǛاد ǓǛǚǀǁ ǓǛلة ǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ ǓǛǚǀǁ ǓǛوǓǛ ǓǛليǓǛ و ǓǛǚǀǁ عǓǛ

الǓǛيات الǓǛǚǀǁ للǓǛاسة و ǓǛǚǀǁ كاǓǛ ǓǛساسا ǓǛوǓǛ الǓǛǚǀǁ الإسلامǓǛ , كǓǛǚǀǁ

ǓǛǚǀǁ علǓǛ ǓǛǚǀǁ ǓǛيǓǛ ǓǛاǓǛ السياسة ǓǛ الǓǛǚǀǁ الإسلامǓǛ , و ǓǛ يعǓǛǚǀǁ الǓǛǚǀǁ

الǓǛǚǀǁ الǓǛيǓǛ ǓǛǚǀǁ ǓǛ ǓǛǚǀǁ ǓǛيا ǓǛǚǀǁ الǓǛكيǓǛلية ǓǛ ǓǛعǓǛǚǀǁ الǓǛاية ǓǛǚǀǁ

الوسيلة .

و ǕƢǼ ƨǴƦǬ االو ǽƢƸǕ ǕƢǼ االإǫƢǳƨ ǕƢǼ ǝƢǼ ǽƢǳƾǘƦ ǉƢǴƬ ǻƅ ǽƾȇƢǼ الƨǯǂƷ الإسلاǻƅ ǽƾǟ عǄاد

الǼǴǈǴƦǼ ǾȈǴǟ ǨǏ ǾȈǴƥ ǻƢƬǠƥ ǰȈǴƥ ǥ ǵ العايدا ǩو الديǼǴ , وǼǳ ǦǸǟ الƨǯǂƷ ǾȈǴǟ ǽƢǼƦǳ

الإسلام ǻƅ ǽƾƷǶǳ السياسة , و ǰǳƢǿ ǦǸǟ ǫƢǯǂƥ الƨǯǂƷǾǴǳ الǼǴǈǴƦǼ ǩو ǽƢǧ ǾǫƢƥ

الدولة عǴǳ ǵ ǻǠǴǳ وǪǘǳǾǠǳ , ǰǟ و لو ǥاǻǟ قد اسǦǨǳدوا ǾǠǳ ǝǂǫǄ اǫǿǳǾǳǂǯ ǾǴǳ ǾǼǳ

الكƨǯيم ǩو السǼǴǏ الǼǴǷوية ƾƸǳ " ƨǯǂƷ الǶǬǳوƨǳ " ǩو قيǬǳة العدǶ "

ǵ ǾǴǳ عǴǳ ǵ ǶǟƢǫ ǽƾǿاسة ǶǌǸǟ ǻƅ ǵعوǲȇ وǶǼǳيدا و ƨǳƢǫƢǯǳ ǻƅ ǦǳƢƦǳ

الدƨǳاسات اǟǂǳǳǳ ǪȈǧ ǽƢǇ ǦǳƢǯ الكƢǴǳ ǩو ǾǋǵǴǳ .

الفصل الأول :
البيئة الجغرافية و السياسية لابن الحداد و تأثيرها على فكره

تمهيد :

إن أي عملية إصلاحية سياسية تكون نتاجا طبيعيا للظروف و البيئة المتولدة عنها , فالعملية الإصلاحية هي ثمرة مجموعة مركبة من الأسباب و الدوافع المرتبطة بالمناخ البيئي السائد حينها , و بالتالي فإنه لفهم المحاولات الإصلاحية لابد من الرجوع إلى الظروف المحيطة بها فهي حالة تفاعلية ما بين العناصر المختلفة الجغرافية و التاريخية و ما يسودها أو يحكمها من مظاهر سياسية .

فلا شك أن كتاب ابن الحداد " الجوهر النفيس في سياسة الرئيس " ينم عن تجربة حياة لكاتب عمل لإيجاد حلول فعلية تمخضت عن أوضاع المجتمع و الإمارة الموصلية أيام حكم أميرها بدر الدين لؤلؤ . الانفتاح عن تلك البيئة يعين عن إدراك أفكاره إدراكا موضوعيا , و من ثم المقدرة على إعطاء الفهم و التقييم الصحيحين لمحاولته الإصلاحية .

***أولا* : البيئة الجغرافية للإمارة الموصلية البدرية :**

ـ أ ـ أهـم مـدن الإمارة :

تعتبر إمارة الموصل الوريث الطبيعي لدولة الأتابكة و هذه الأخيرة أسسها عماد زنكي في سنة (521 هـ / 1227 م) و التي استمرت إلى غاية (631 هـ / 1233م)[1], و التي كانت فيما يعرف بالجزيرة الفراتية , فقد كان يحدها من الجنوب حاضرة الخلافة بغداد , و من الغرب إمارات الشام , أما من الشمال إمارة الأرمن و أراضي السلاجقة , أما شرقا فمملكة المغول , في حين أن الخوض في مـدن الإمارة الموصلية في كثير من الأحيان يمثل إشكالية في حد ذاته , لأن هذا الأمر قليل ما يعرف استقرارا نتيجة حملات التوسع وحالات الانكماش , سواء كان عن طريق التوسع المضاد أو عن حالات إعلان الاستقلال .

إلا أن هذا لا يمنع من وجود بعض الاستقرار في مدن عدة , كما لا يمكن استقصاء جميع المدن وعليه سيقتصر الذكر على أهمها :

ـ أ 1 ـ مدينة الموصل :

وهي مدينة دخلها الإسلام مبكرا , فما كانت لتمضي سنة 16 هـ حتى وصلت جيوش المسلمين إليها فاتحة بقيادة عتبة بن فرقد السلمي[2] , إلا أنه لم تطل ولايته عليها , فقد عزله الخليفة عمر بن الخطاب , و ولاها هرثمة بن عرفجة البارقي , أحد قادة جيش عتبة , الذي قام بإسكانها بالعرب , و بنى فيها المساجد ودار الإمارة في عهد الخليفة عثمان بن عفان[3].

إن أهمية مدينة الموصل تتضح في اتخاذها مقرا للإدارة و مركزا لتجميع الضرائب , و عاصمة إقليمية تتركز فيها الدواوين الفرعية الخاصة بإدارة أعمال

---

[1] - رشيد الجميلي , **دولة الأتابكة في الموصل** . بيروت : دار النهضة العربية للطباعة و النشر , ط 1 , 1970 , ص 29 .

[2] - إسماعيل بن علي بن كثير , **البداية والنهاية** . بيروت : مكتبة المعارف , ج 7, ص 83 .

[3] - عبد الحكيم العفيفي , **موسوعة 1000 مدينة إسلامية** . بيروت : مكتبة الدار العربية للكتاب , ط 1 , 2000 , ص ص 479 - 480 .

الجزيرة , يتضح هذا في قول ابن حوقل " بأنها مسكن سلطان الجزيرة ودواوينها ومجتبي أموالها ". في حين أن ابن كثير يصفها بأنها قاعدة ديار الجزيرة , مما يوحي بأنها كانت تعتبر أيضا المركز العسكري للأمن والدفاع عن الحدود الشمالية للدولة الإسلامية , فكثيرا ما سميت قديما ـ بالنسبة للدولة الإسلامية ـ أن بلاد الدنيا العظام ثلاثة : نيسابور لأنها باب الشرق , دمشق لأنها باب الغرب , و الموصل لأن القاصد إلى الجهتين قلما لا يمر بها .

كما قد كانت مدينة الموصل تشمل على العديد من المراكز الإدارية من القرى والرساتيق (القرى الصغيرة) التابعة إداريا لها , و إن كان من أبرز أعمالها و ضواحيها مدينة نينوى الواقعة شرق دجلة. ومن أعمالها الكبيرة الطيرهان و السن والحديثة ومرج جهينة , و من أعمالها الأخرى الكرخ , وتكريت , و باجرمي , وقردي إلى حدود أذربيجان[1] .

و لقد ازداد عدد السكان في مدينة الموصل حتى أدى إلى خروج الناس إلى الأرباض (أحياء مجاورة) , و صار بعضها يضاهي المدينة نفسها , و أشهر هذه الأرباض الربض الأعلى و الربض الأسفل , بحيث يقع الربض الأعلى في الشمال خارج سور المدينة , و الذي كان به قصور الأمراء و الولاة و أرباب الحكم . في حين أن الأسفل شيدت فيه الأسواق و المدارس و المساجد و مختلف المرافق العامة.[2]

لقد عرفت مدينة الموصل أوج ازدهارها في عصر سلطنة بدر الدين لؤلؤ , فهو لم يكتف بما ورثه من العهد الأتابكي فلقد عمل على تطويرها وتنميتها , حتى نالت مدينة الموصل مكانا مرموقا بين الحواضر المعاصرة لها , فقد اشتهرت مدارسها وعلومها حتى أمها في زمانه الكثير من العلماء والأدباء , كالجغرافي الشهير ياقوت الحموي , مع نبوغ الكثير من علمائها في العصر اللؤلؤي مثل المؤرخ أحمد ابن خلكان صاحب كتاب " وفيات الأعيان " , والأديب محمد أبو عبد الله , وابن الحلاوي

[1] - نقلا عن محمد جاسم حمادي , **الجزيرة الفراتية و الموصل (دراسة في التاريخ السياسي و الإداري)** . بغداد : دار الرسالة للطباعة , 1977 , ص 95 .
[2] - رشيد الجميلي , مرجع سابق , ص ص 265- 266 .

أحمد بن محمد الذي كان شاعر البلاط السلطاني الذي صاحبه في ذهابه إلى هولاكو[1].

لقد بلغت الموصل في حضارتها وعمرانها مبلغا لم يكن أقل مقاما من بقية العواصم المشتهرة يومها , ويعتبر قصر السلطان لؤلؤ " قره سراي " الواقع على دجلة مثالا على ذلك . فمدينة الموصل كان بها سنة 656 هـ 35 جامعا , وثلاثة آلاف مدرسة , كما اشتهرت بها المصنوعات المختلفة خاصة المنتوجات التي شاعت في أوربا باسم الموصليات من الأنسجة القطنية , ولقد وصلت الدمغة اليومية إلى عشرة ألاف درهم[2] .

ـ أ 2 ـ مدينة جزيرة ابن عمر :

يقال لها مع مدينة الموصل " بالموصلين " , و هي ضمن المدن التي تقع على نهر دجلة , وسبب إطلاق اسم الجزيرة على هذه المدينة يعود إلى أن الماء يدور حول البلد من ثلاثة جوانب , وفي رواية أنها محاط بها الوادي ولذلك سميت جزيرة , بينها وبين مدينة الموصل ثلاثون فرسخا نحو الشمال[3] .

ولقد اختطها الحسن بن عمر بن الخطاب التغلبي في أيام الخليفة المأمون , وهي مدينة لها خمس وعشرون محلة , كثيرة الدخل , كثيرة القصور, حسنة البنيان من الجص والحجر ولسورها ثلاثة أبواب و هم باب الجبل , باب الماء و الباب الجديد .

ونظرا لتموقعها بين الموصل جنوبا و أرزن و ميافرقين شمالا فإنها أصبحت مركزا تجاريا هاما , فهي تعتبر الممون الرئيسي للموصل بالمنتوجات الفلاحية[4].

مدينة جزيرة ابن عمر لها العديد من الأعمال , إلا أن أشهرها كورتان وهما بازيدي و باقردي , تقع كورة بازيدي غرب نهر دجلة من ناحية جزيرة ابن عمر , في حين أن كورة باقردي كائنة بشرق دجلة. كما أن من نواحيها جبل الهكارية فوق

---

[1] - سليمان صائغ , **تاريخ الموصل** . القاهرة : المطبعة السلفية , ج1 , 1923 , ص 228 .
[2] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 230 .
[3] - محمد جاسم الحمادي , مرجع سابق , ص 91 .
[4] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 92 .

الموصل يسكنها أكراد يقال لهم الهكارية[1] . دخلت تحت سيطرة بدر الدين لؤلؤ سنة (648هـ / 1250 م) , و قد كانت للملك مسعود بن سنجر شاه و الذي كان آخر البيت الأتابكي[2] .

ـ ب ـ من المدن الثانوية :

لقد تعددت المدن الثانوية التابعة للإمارة الموصلية , و التي من بينها :

ـ ب 1 ـ مدينة نصيبين :

تعتبر مدينة " نصيبين " مما يعرف بمدن ما بين النهرين (دجلة والفرات) , وهي من المدن الشهيرة في هذا الجزء كونها قاعدة بلاد ديار ربيعة , وهي " نسيبيس Nisibis " الرومانية , وقد سماها جغرافيو اليونان " مكدونيس Mygdonius "[3].

تقع على طريق القوافل الممتد من الموصل إلى الشام , بينها وبين الموصل ستة أيام . وهي بمثابة القاعدة العسكرية للقسم الشمالي الأوسط للجزيرة الفراتية , فهي و رغم صغرها يمكن مقارنتها بمركز الموصل . و قد كان لها نصيبها من الصراع مع الروم و الأقوام الأخرى المهاجمة لحدود الدولة الإسلامية[4].

أهلها قوم من ربيعة من بني تغلب , و قد اشتهرت بتقدمها الزراعي , لها عدة نواحي من أشهرها بلدة " طور عابدين " التي تحتل بطن الجبل المشرف عليها المتصل بالجودي .

استغل بدر الدين لؤلؤ انهزام الخوارزمية أمام الحلبيين فسار للمدينة و استولى عليها , و كان ذلك في (640هـ / 1242 م)[5] .

---

[1] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 94 .

[2] - إسماعيل بن علي بن كثير , **المختصر في أخبار البشر** , علق عليه محمود أيوب . بيروت : دار الكتب العلمية , ج 2 , ط 1 , 1997 , ص 170 .

[3] - محمد جاسم الحمادي , مرجع سابق , ص 136 .

[4] - محمد بن جرير الطبري , **تاريخ الأمم و الملوك** , تحقيق محمد أبو الفضل . القاهرة : دار المعارف , ج 8 , ص 270 .

[5] - سليمان صائغ , مرجع سابق , ص 224 .

ـ ب 2 ـ مدينة سنجار :

تقع وسط ديار ربيعة بقرب جبل يسمى " سنجار" وهي بالقرب من نصيبين والموصل , تبعد عن هذه الأخيرة بثلاث مراحل , حيث تقع سنجار من جهة الغرب والموصل من جهة الشرق , بينها وبين نصيبين ثلاثة أيام و لذلك فهي ذات موقع استراتيجي هام بالنسبة للطريق الذي يربط بين نصيبين غربا والموصل شرقا . و ليس بالجزيرة الفراتية بلد به نخيل –يومها- سوى سنجار , فالمدينة تعتبر مزدهرة بالإنتاج الزراعي[1] .

بعد وفاة الملك الأشرف (635 هـ / 1237 م) , و الملك الكامل الذي توفي بعده بستة أشهر , عمل لؤلؤ على امتلاكها من يد الملك الصالح بن الكامل , فقصد المدينة إلا أنه لم يستطع ذلك فعاود الكرة سنة (638 هـ / 1240م), فقد كانت بيد الملك الجواد بن يونس بن مودود الملك العادل الأيوبي[2] .

ـ ب 3 ـ مدينة قرقيسياء :

وهي " كركميش " الواردة في التوراة و هي تعريب " كركيسيا" التي بمعنى الحلبة المعدة لسباقات الخيول .

تقع عند مصب نهر الخابور في الفرات فهي في مثلث بين هذين النهرين , و هي مشتهرة بالفواكه الشتوية[3] .

دخلت في أملاك لؤلؤ في نفس الفترة مع مدينة نصيبين أي سنة (640 هـ / 1242 م) لأنها أيضا كانت بيد الخوازمية , و دامت بيده إلى غاية (648 هـ / 1250 م) أي قد دام سلطانه عليها عشر سنوات فقط , و هذا بسبب صراعه مع الملك الناصر يوسف صاحب حلب لأنه أبطل الخطبة التي كانت باسمه[4] .

---

[1] - نعمان ثابت , **تاريخ جبل سنجار وتطور ديانته** . بغداد : دار الرسالة للطباعة , د ت ط , ص 7 .
[2] - أحمد بن علي المقريزي , **السلوك لمعرفة دول الملوك** , تحقيق محمد عبد القادر عطا . بيروت : دار الكتب العلمية , ج 1 , 1997 , ص ص 122- 123 .
[3] - محمد جاسم الحمادي , مرجع سابق , ص ص 122- 123 .
[4] - سليمان سائغ , مرجع سابق , ص ص 225 .

ثانيا : البيئة السياسية للإمارة الموصلية البدرية .

ـ أ ـ مراحل الحكم للسلطان بدر الدين لؤلؤ :

يمكن القول بأن السلطان بدر الدين لؤلؤ باشر نوعين من الحكم على إمارة الموصل :

ـ أ 1 ـ قيامه بالحكم بالوصاية :

عند احتضار نور الدين أرسلان شاه بن مسعود بن مودود بن الأتابك زنكي منتصف سنة سبع وستمائة للهجري (607 هـ / 1210 م) عهد بالملك لابنه عز الدين مسعود وهو ابن عشرين سنة , وأوصاه أن يتولى تدبير ملكه مولاه بدر الدين لؤلؤ لما رأى فيه حسن السياسة , ولقد كان قائما بأمره منذ وفاة مجاهد الدين قايماس (594 هـ / 1197 م) , فلما توفي نور الدين بايع الناس ابنه عزالدين مسعودا و لقبوه بالقاهر فاستقر ملك الموصل و أعمالها له , و قام بدر الدين لؤلؤ بتدبير دولته[1].

بعد وفاة القاهر آخر ربيع الأول سنة خمس عشرة و ستمائة للهجري (615 هـ / 1218 م) , و ذلك لثمان سنين من ولايته , عهد بالملك لابنه نور الدين أرسلان شاه جاعلا الوصي عليه و المدبر لدولته لؤلؤا , كما كان في دولة القاهر . فأرسل لؤلؤ إلى الخليفة العباسي الناصر لدين الله في بغداد يطلب التقليد و التشريف و الذي أجابه على ذلك , كما أرسل إلى ملوك و أمراء المدن المجاورة يطلب منهم تجديد العهد لنور الدين كما كان في عهد أبيه[2] .

و كان عماد الدين زنكي بن نور الدين يطمع بأن يكون له الحكم في الموصل بعد وفاة أخيه القاهر عز الدين مسعود باعتباره كبير البيت الأتابكي في الموصل , فقد كان يرى أنه أحق بالملك من ابن أخيه القاصر إلا أن بدر الدين كان يدرك أنه ليس من مصلحته حدوث ذلك , فعمد إلى إبعاده عن حكم الإمارة .

و الحقيقة أنه لم يعد هناك أي سلطة للبيت الأتابكي في الموصل منذ وفاة نور الدين أرسلان شاه الأول , فقد انتهى بوفاته ملك البيت الأتابكي في الموصل , و لم يعد

---

[1] - عبد الرحمان ابن خلدون , **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** . بيروت : دار الكتاب اللبناني , المجلد 5 , القسم 1 , 1983 , ص ص 594 – 595 .

[2]- نفس المرجع الآنف الذكر , ص ص 595- 596 .

لخلفائه سوى الاسم , الذي اتخذ منه بدر الدين لؤلؤ ستارا يختفي وراءه إلى أن يحين الوقت المناسب و يعلن الحكم باسمه و انفراده بالإمارة الموصلية[1] .

إلا أن مدة نور الدين الملك القاهر في الحكم لم تدم طويلا حتى توفي قبل كمال السنة , فنصب لؤلؤ مكانه أخاه ناصر الدين محمد بن القاهر , و هو في الثالثة من عمره و استحلف له الجند , و أركبه في الموكب فرضي به الناس لما أبلوا بعجز أخيه عن الركوب لمرضه. و لقد عظم قدره بحيث آلت إليه الأمور كلها من عقد التحالف إلى خوض الحروب . ففي حكم آخر ملوك الموصل من البيت الأتابكي كان الحكم صوريا حتى تمكن الأمر له وقويت شوكته ثم حجز عليه وجعله في ضيق حتى قتله جوعا[2].

ـ أ 2 ـ استيلاؤه على السلطة :

كان بدر الدين لؤلؤ دائم الاتصال بالخلفاء العباسين بل كان بمثابة عينهم في المنطقة , فمن الخلفاء الذين راسلهم الخليفة الناصر لدين الله أحمد أبو العباس الذي تولى الخلافة (575 هـ , 622 هـ / 1179 م , 1226 م) , فقد كان يحيطه بتحركات عماد الدين و حليفه مظفر الدين ففي سنة (616هـ / 1220 م) أرسل له كتابا يخبره بما ألحقه عسكر الموصل من هزيمة لعماد الدين زنكي و حليفه , و الملاحظ في رسائله أنه كان لا يجد أي حرج في وصف نفسه بالعبد أو المملوك , فقد جاء في رسالة له قوله : " ... و عند ذلك جهز العبد ـ أي لؤلؤ ـ فرقة من الجند لم يحتفل بإكثارها لكن عول على اختيارها " , و في رسالة أخرى يخبره بحربه مع ابن المشطوب كتب " ... و عندما جهز المملوك طائفة من العسكر لكف عزبه و تذليل صعبه ... و أدركه المملوك في ثاني يومه " , كما أنه كان يعمل على إظهار قوته و قدرته على التسيير رغم أنه ما كان يومها إلا وصيا[3].

---

[1] - رشيد الجميلي , مرجع سابق , ص ص 227 – 230 .
[2] - إسماعيل بن علي بن كثير , **المختصر في أخبار البشر** , مرجع سابق , ج 13 , ص 136 .
[3] - نفس المرجع الآنف الذكر , نفس الصفحة .

و في سنة (631 هـ / 1233 م) وضع بدر الدين لؤلؤ حدا لحكم آخر ملوك الأسرة الزنكية في الموصل , فأعلن وفاة ناصر الدين محمود بن القاهر , و ذكر بعض المؤرخين أنه أمر بقتله خاصة بعد وفاة جده لأمه مظفر الدين صاحب إمارة إربل سنة (630 هـ / 1232 م) , فقد منع الطعام و الشراب عن ناصر الدين أياما , حتى مات كمدا و جوعا و عطشا . حينها أرسل إلى الخليفة العباسي المستظهر بالله يطلب تقليده حكم الموصل , مقدما له الهدايا الكثيرة , فأقره و وصل إليه التقليد من الخليفة العباسي المستظهر بالله ولقبه بالملك المسعود , و أذن له بذكر اسمه على المنابر ببلده , و نقشه على النقود[1] .

وقد اختلف المؤرخون في تعيين زمن وفاة ناصر الدين محمود آخر الملوك الأتابكيين , فذهب المؤرخ أبو الفداء إلى أنه توفي سنة (619هـ / 1222م) , وبعد موته استقل بدر الدين بالبلاد , وذكر أن ناصر الدين توفي سنة (631هـ /1233م) وهذا هو الأصح على اعتبار أن النقود ما زالت تضرب باسم ناصر الدين محمود إلى سنة 631هـ , ومن بعد هذه السنة ضربت المسكوكات باسم بدر الدين . ولقد استمر حكم بدر الدين على الإمارة الموصلية إلى أن توفي سنة 657هـ[2] .

و يذكر بعض المؤرخين بأن وفاته كانت يوم الجمعة ثالث شعبان على عمر يناهز ثمانين سنة وقيل مائة[3].

ـ ب ـ السياسات الداخلية والخارجية للأمير بدر الدين لؤلؤ:

إن التطرق إلى السياسات الداخلية و الخارجية للأمير بدر الدين لؤلؤ يدفع إلى الحديث عن بعض الممارسات التي تميل إلى تتبع المعاملة الشخصية , التي باشرها اتجاه رعاياه أو الجهات الخارجية . و هذا دون توقع أن هناك سياسات مخطط لها عبر هرم تنظيمي معين أو وجود إطار زمني لتنفيذها .

[1] - أبو الفدا , مرجع سابق , ج 3 , ص 137 .
[2]- يوسف بن تغري بردي , **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** . القاهرة : دار الكتب العلمية , ج7 , ط 1 , 1992 , ص 65 .
[3]- أحمد بن خلكان , **وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان ,** تحقيق إحسان عباس . بيروت : دار صادر , م 1 , ص 182 .

ـ ب1 ـ السياسات الداخلية :

إن الطريق السياسي لبدر الدين لؤلؤ و تدرجه من عبد مملوك إلى سلطان في ظل صراع دائم عن السلطة و النفوذ لدليل كاف على قدراته السياسية الكبيرة , فهو مشهود له بالحيل و المراوغة , أو بعبارة أدق كان بارعا في الفلسفة الميكيافلية حيث استطاع أن يصبح حاكما نتيجة تلاعبه بالقيم . و مع ذلك فقد كان يمتاز بالذكاء والحنكة السياسية , فاستغلها نحو الغدر و الخيانة و المساومات لتحقيق أهدافه .

لقد كان الأمير بدر الدين لؤلؤ لا يجد أي حرج في فعل ما بدى له أن ذلك يحقق له أو يقربه من هدفه , و إن أوقعه ذلك ظاهريا في تناقضات , نتيجة لهذا اختلفت الشهادات فيه , قال فيه المؤرخ بن أسعد اليافعي : " كان حازما شجاعا مدبرا خيرا , ومما يشهد له بذلك ثقة مالكه نور الدين أرسلان شاه به ولذلك عهد إليه بالوصاية"[1] .

كما أنه كان عادلا برعيته قياسا على ملوك عصره , مما جعل أهل الجبل ينفرون من عماد الدين لسوء سيرته وكثرة مظالمه , فمالوا إليه وذلك لما كانوا يسمعون عنه من حسن السيرة في الرعية والعدل , فكتبوا إليه سنة (618هـ / 1221م) يقدمون له الطاعة ويعدونه بتسليم القلاع له ويرضون منه أن يعطيهم فيها بعض الإقطاع , فقصدهم وتسلم القلاع الهكارية , الزوزان و ساوة , وعند شيوع شهرته رغب أهالي بقية القلاع في الدخول في طاعته فسلموها له إلا قلعة شوش[2] . فلقد جمع في معاملته لرعيته بين سياستي الترغيب والترهيب , فما كان منهم إلا أن أحبوه حتى لقبوه بقضيب الذهب . في حين أن المؤرخ ابن الفوطي يصفه بأنه " كان كثير القتل و التشويه و المؤاخذة "[3].

ولقد اهتم بالمظاهر السلطانية حتى إنه كان يغرم على قصاده أموالا وافرة . كما أن السلطان لؤلؤ تأثر بالملوك الأتابكيين وسار على منهاجهم في رفع منار العلم وتشييد معاهد الأدب , و زيادة على ذلك عمد إلى عيد الشعانين الذي للنصارى فاتخذه

---

[1] ـ عبد الله بن أسعد اليافعي , **مرآة الجنان وعبرة اليقظان** . بيروت : منشورات دار الكتب العلمية , ج 4 , ط 1 , 1997 , ص 113 .

[2] ـ عبد الرحمان بن خلدون , مرجع سابق , المجلد 5 , القسم 1 , ص 603 .

[3] ـ كمال الدين عبد الرزاق بن الفوطي , **الحوادث الجامعة و التجارب النافعة في المائة السابعة** , تحقيق مصطفى جواد . بغداد : د د ن , 1350 هـ , ص 134 .

يوما للاحتفال , و ليبرز مكانته السلطانية من خلال ما كان ينفق من ذهب , وما كان يصاحب ذلك من اللهو والمغاني . رغم أن سكان الموصل الغالبية العظمى من المسلمين السنة على المذهبين الحنفي و الشافعي عمد بدر الدين لؤلؤ إلى نشر المذهب الشيعي و تشجيعه , فقام ببناء المشاهد و الأضرحة لأبناء علي في داخل بعض مدارس الموصل , و اعتنى بزخرفتها , و هذه السياسة كثيرا ما لجأ إليها أمراء و سلاطين المناطق النائية عن دار الخلافة , حتى يصبح الأمر و النهي لهم وحدهم , باعتبار أن الخليفة كان سنيا . و هذا ما يمكن إطلاق عليه استغلال الدين من أجل توطين و تدعيم السلطان[1] .

أما تعامله مع الأقلية اليزيدية الذين كان أميرهم "الشيخ حسن العدوي " فقد لجأ إلى أسلوب الغش والحيلة تفاديا للمجابهة معهم , ففي سنة (644 هـ , 1246 م) احتال على شيخهم وتظاهر بحل الخلاف بالطرق السلمية , فدعاه إلى الموصل حتى حضر معه مائتين من فرسانه ، وعند وصوله هناك قتله مع فرسانه المائتين ، ثم استدعى بعد ذلك أعدادا كبيرة من اليزيديين بزيارة أميرهم وعند وصولهم قتلهم جميعا بعدما رفضوا الرضوخ له ، وكان هذا الحدث في مدينة التوية (المسماة حاليا بمدينة النبي يونس) , وبعدها هاجم بدر الدين لؤلؤ قراهم ودمرها بأكملها . أما في سنة (652 هـ , 1254 م) جهز بدر الدين لؤلؤ جيشا من أهالي الموصل وقسم من الأكراد الموالين له وتقدم نحو اليزيديين في الشيخان والتقى معهم بالقرب من باعذرة ودارت معركة شديدة أدت إلى غلبة جيش بدر الدين فقتل الكثير من اليزيدية وأسر الكثير منهم.[2]

ـ ب 2 ـ السياسات الخارجية :

إن السياسات الخارجية البدرية تنوعت حسب الظروف والمعطيات الخارجية. كما اتسمت بالمزاجية والتقلب حتى مع الطرف الواحد , إلا أن أهم جانبيها هما :

[1] - رشيد الجميلي , مرجع سابق , ص 287 .
[2] محمد عبد الحميد الحمد , **الديانة اليزيدية بين الإسلام و المانوية** . دمشق : الأوائل للنشر و التوزيع , 2002 , ص ص 73 - 74 .

- I - سياساته مع محيطه الإسلامي :

عندما خلف السلطان بدر الدين لؤلؤ بني أتابك في ملك الموصل سار على أثارهم وظل يخطب ويضرب السكة باسم السلاطين الأيوبيين , أي باسم الملك الكامل و الملك الأشرف حتى سنة 635 هـ (1237م) , فهذا الأخير قد مد لؤلؤ بفرقة من جيشه للمرابطة في نصيبين حتى تكون على مقربة من الموصل لنجدته عند الضرورة , كما أن الأمير بدر الدين أمد الملك الأشرف بمعظم جيشه بقيادة ولده عند مسيرته لنجدة الملك الصالح صاحب مصر , وفي هذه السنة لقي الملك الأشرف حتفه وتوفي الملك الكامل بعده بستة أشهر فقطع الخطبة و السكة باسم الأيوبيين[1] .

و بعد سيطرته على نصيبين ودارا وقرقيسيا لم يكن يخطب لغيره من الملوك إلا الخليفة العباسي , و مازال على ذلك إلى غاية سنة (640 هـ ،1242م) , فخضع للسلطان غياث الدين كيخسر إلى سنة (641هـ،1243م) وذلك عند وفاته. إلا أنه في سنة (646 هـ , 1248 م) أشرك فيها الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن الملك العزيز صاحب حلب[2] .

كما يعتبر لؤلؤ هو من قام بتصفية الأتابكيين (648 هـ / 1250 م) , و ذلك بقتل آخر ملوكهم الملك المسعود بن المعظم بن سنجر شاه , الذي أسره و سيره إلى الموصل ثم أمر بإغراقه ليلا في دجلة , ليعلن أنه رمى نفسه فيه[3] .

وبعد ذلك حمل عليه الملك الناصر يوسف صاحب حلب (648هـ، 1250م) ونزع منه نصيبين ودارا قرقيسيا , وبعد هذه الكسرة الكبيرة أصبح السلطان لؤلؤ يخطب له ويضرب السكة باسمه[4]. كما كانت له علاقات حرب طويلة مع صاحب إربل مظفر الدين كوكبوري , الذي كان داعما لعماد الدين زنكي صاحب قلعتي العقر و الشوش ,

---

[1] - سليمان صائغ , مرجع سابق , ص 223 .
[2] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 224 .
[3] - أبو الفرج غريغوريوس بن العبري , **تاريخ مختصر الدول** . بيروت : دار الكتب العلمية , ط 1 , 1997 , ص 228 .
[4] - سليمان سائغ , مرجع سابق , ص 225 .

الذي خاض معه الكثير من الحروب والتي لم تنته إلا بوفاة كوكبوري عام (630هـ / 1232م)[1] .

و عليه يمكن القول أن سياساته مع السلاطين المعاصرين له اتسمت ما بين الخضوع والاتباع , والذي يظهر من خلال الخطبة والسكة , وبين سياسات أو علاقات حرب متبادلة من أجل التوسع والسيطرة , إلا أن هذا لم يمنع من وجود فترات استقلال وبعض العلاقات الدبلوماسية , فلقد كانت له علاقات جيدة مع الملك المعظم بن سنجر شاه الذي زوج ابنه من بنت لؤلؤ . كما أوشك على تزويج بنتا له من السلطان المملوكي المعز أيبك التركماني , والذي قتل على يد امرأته شجرة الدر سنة (655هـ / 1257م) عندما بلغها ذلك[2] .

- II- سياسته مع المغول (هولاكو) :

بعد تحقيق مآربه بحق الأتابكة والعدويين أتجه نحو المغول , ولكن بطريقة الخضوع والولاء لهم بدلاً من التصدي والمقاومة , حيث شعر بدر الدين لؤلؤ أنه لا يستطيع تحدي المغول , مدركا بالإمكان الحصول على المكاسب من غير حروب ومقاومة ، فما كان على المغول إلا قبوله كأحد حلفائهم في المنطقة , و لذلك ورغم اجتياحهم لمنطقة الجزيرة الفراتية , فالمصادر التاريخية تؤكد بأن العمادية والعقرة والشوش لم تتعرض لاحتلال هولاكو لأن هذه المناطق كانت تابعة لنفوذه . فمن مظاهر التبعية المبكرة ورود إلى أهالي دمشق كتاب بدر الدين لؤلؤ في سنة (632هـ / 1234م) وفيه يقول : " إني قررت على أهل الشام قطعة التتر في كل سنة من الغني عشرة ومن المتوسط خمسة ومن الفقير درهم "[3] .

و لقد ساند المغول في احتلال أربيل (656هـ / 1258 م) , التي سلموها إياه فيما

---

[1] - عبد الرحمان بن خلدون , مرجع سابق , المجلد 5 , القسم , ص ص 598 – 607 .

[2] - مفيد الزيدي , **موسوعة التاريخ الإسلامي – العصر المملوكي** - . عمان : دار أسامة للنشر والتوزيع , 2003 , ص 24 .

[3] - محمد ماهر حمادة , **وثائق الحروب الصليبية والغزو المغولي للعالم الإسلامي** . دمشق : مؤسسة الرسالة , ط 3 , 1986 , ص 343 .

بعد , كما ساعدهم على اغتيال الأمير الكردي شرف الدين جلالي لتسهيل أمر المغول في احتلالهم بلاد هكاري .

وعندما عزم هولاكو على احتلال بغداد مقر الخلافة العباسية في عام (656هـ / 1258م) بعث لهم الإمدادات ليساعدهم على دخولها مرفقة بالتحف و الهدايا , و ذلك بقيادة ابنه إسماعيل , إلا أن كل هذا لم يقنع هولاكو فحمّل ابنه رسالة تهديد فما كان على بدر الدين إلا أن خرج له مباشرة بعد استيلائه على بغداد , ليدخل في طاعته مرفوقا بالأموال التي كانت من خزانته ومن مصادرة ثروة رعاياه , وقد أقام في خدمته أياما , ثم عاد إلى الموصل بعد استرضاء هولاكو , فقد كان بدر الدين لؤلؤ من الطلائع التي أتت إلى مراغة في أذربيجان ـ لأن هولاكو اتجه إليها وأتخذها مقراً لإقامته بعد احتلاله بغداد وسقوط الدولة العباسية ـ لتهنئة ومباركة هولاكو لاحتلاله بغداد [1].

بعد احتلال هولاكو العراق وإيران وأذربيجان وبلاد هكار عزم على التوجه إلى الجزيرة والشام ومصر لتصفية الأيوبيين في الشام والمماليك في مصر , و نظراً لكبر سن بدر الدين لؤلؤ لم يستطع التوجه إلى الحرب لمؤازرة هولاكو , لذا كلف ابنه الصالح إسماعيل نيابة عنه لقيادة الجيش مع هولاكو باتجاه الجزيرة والشام . (657 هـ / 1259م)[2] . وبالتالي فعلاقته مع هولاكو كانت علاقة خضوع وطاعة بل حتى مساعدة من أجل السيطرة على عاصمة الخلافة.

إلا أن هذه العلاقة المتميزة وبعد وفاة لؤلؤ تاركا على الموصل ابنه الصالح إسماعيل , وعلى سنجار ابنه المضفر علاء الدين , و على و جزيرة ابن عمر ابنه إسحاق أبقاهم هولاكو مدة ثم أزاحهم , مما اضطرهم للنزول بمصر فنزلوا على الملك الظاهر بيبرس.[3]

[1] - أبو الفرج غريغوريوس بن العبري , مرجع سابق , ص 241 .
[2] - نفس المرجع الآنف الذكر , نفس الصفحة.
[3] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 243 .

خلاصة و استنتاجات الفصل الأول :

ـ *1* ـ إن إمارة الموصل البدرية تعتبر امتدادا طبيعيا للدولة الأتابكية في الموصل إلا أنها كانت أضعف بكثير منها , مما حول دورها من مواجهة الأعداء و المنافسين إلى العمل للمحافظة عن كيانها في ظل تحديات الداخل و الخارج .

ـ 2 ـ إن تحول الإمارة الموصلية من العهد الأتابكي إلى الفترة البدرية كان عن طريق الكثير من الحنكة و المكائد السياسية و التي من أشهرها قتل آخر البيت الأتابكي .

ـ 3 ـ إن الحياة السياسية في الإمارة كانت مختزلة في شخص الأمير الذي كان يسير جميع شؤونها الداخلية و الخارجية , بل وصل الأمر إلى قيادة بعض المعارك مع قوى الجوار .

ـ 4 ـ إن الحياة السياسية في الإمارة كانت مبنية على دعامتين البطش و مصادرة حقوق الرعية من جهة و من أخرى الرضوخ إلى مطالب القوى المحيطة , و التي كانت تأخذ شكل التبعية المطلقة و مساندتها حتى لو كانت هذه خارج دائرة الإسلام و في طريقها لاحتلال دار الخلافة.

ـ 5 ـ إن الرعية في الإمارة الموصلية البدرية لم يكن حالها أفضل من حال غيرها في الإمارات الأخرى , فهي لا علاقة لها بشؤون الحكم , مصيرها ليس في يدها بل أصبحت في جملة ما يتوارثه الحكام , فهي في حالة السلم عرضة لبطش الحاكم و ضحية مصادرة أموالها , أما إذا نشبت الحروب إذا فهي وقودها أرواحا و أموالا .

ـ 6 ـ عند التدقيق في واقع الحياة السياسية تظهر خالية تماما من القوانين الضابطة للعلاقة بين الراعي و الرعية , و ذلك في ظل غياب المؤسسات التنظيمية و التي و إن وجدت كانت شكلية و تحت سيطرة الأمير .

ـ 7 ـ إن استمرار الإمارة إلى غاية 660 هـ يرجع كثيرا إلى حنكة أميرها بدر الدين

لؤلؤ , الذي استطاع أن يتحكم في الفتن الداخلية و قدرته على إنشاء تحالفات إقليمية تخدمه بالدرجة الأولى .

ـ 8 ـ إن الاطلاع على البيئة الجغرافية و السياسية لابن الحداد تظهر خالية تماما من القيم الأخلاقية , و في هذا الاتجاه يمكن اعتبار ابن الحداد قد كان يؤكد على شيء غائب تماما عن بيئته , و بالتالي هو يطالب بقيامه بطريقة ضمنية .

الفصل الثاني :
الكتابة السياسية و مركزية الحاكم في الفكر الإسلامي

تمهيد :

يهدف هذا الفصل للإحاطة بالخطوط العامة للفكر السياسي الإسلامي خلال العصور التي سبقت ابن الحداد , و التي تعتبر بمثابة الأصول السياسية و الفكرية لنتاجه السياسي .

قد يكون من باب المبالغة أن يقال إن الفكر السياسي الإسلامي القديم ـ على الأقل ما قبل ابن الحداد ـ تناول كل أوجه و موضوعات الفكر السياسي المعاصر , إن الفكر السياسي الإسلامي لا يخرج عن نموذجين من الكتابة , فالنموذج الأول يهتم بحكم الشريعة الإسلامية في المسائل السياسية المختلفة , و الذي يعرف بالأحكام السلطانية من جهة , في حين أن النموذج الثاني متعلق بالحاكم في جميع مناحي حياته السياسية أو ما بات يعرف بالآداب السلطانية ـ مرايا الأمراء ـ بل حتى المبادئ السياسية التي جاء بها الإسلام مثل العدل و الشورى درست بمنظور مرتبط تماما به أي بالحاكم .

***أولا :* أصناف الكتابة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي :**

علم السياسة عند المسلمين مدرج في باب العلوم العملية التي موضوعها الأعمال الصادرة عن البشر . و الذي أولها علم الأخلاق و الذي يختص بالفرد و ثانيها علم تدبير الأسرة , أما الأخير فموضوعه أحوال أهل البلد بجملتهم و هو علم السياسة . و قد عرف بأنه علم يتناول أنواع الرياسات و السياسات و الاجتماعات المدنية و أحوالها , أما منفعته فهي تحقيق صيغة الحكم العادل . ضمن هذا التصور وضعت مؤلفات حاولت أن ترسم الصورة المثلى للعمل السياسي بدراستها للقواعد التي يتعين الاهتداء بها في إدارة شؤون الحكم . و قد استند الكتّاب السياسيون إلى معيار المنفعة و هو معيار عملي بحت ـ ذرائعي ـ مما قد يفسر بدوره خلو مؤلفاتهم من الشروح الخاصة بفلسفة الحكم و عدم ظهور ميل قوي إلى تنظير السياسة[1] .

اشتملت الكتابة السياسية لدى المسلمين على صنفين عريضين **أولها:** الصنف الفقهي ـ الأحكام السلطانية ـ الذي تشكل في إطار اجتهاد الفقهاء في عصر التدوين و امتداداته تحت ضغط مشاغلهم و إشكالياتهم و صراعاتهم . **ثانيها :** الصنف الذي روجت له الآداب السلطانية و نصائح الملوك و كتب الأخلاق و الآداب بصفة عامة[2].

ـ أ ـ الأحكام السلطانية :

يشير هذا الاصطلاح إلى المبادئ التي كرستها الشريعة الإسلامية لتنظيم السلطة , وهي فرع من الفقه عولجت أحكامه ضمن سائر المواد الفقهية ثم أفردت له بعض المؤلفات المستقلة , إذا فهو يختص بعرض الوجه القانوني في الممارسات المتعلقة بالحكم . كما يعد كتاب الخراج لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (113 هـ , 182 هـ) أول الكتب التي استقلت بعرض هذا الموضوع , إلا أنه يعتبر الفقيه علي بن محمد الماوردي (364 هـ , 450 هـ) أشهر من كتب في هذا المجال خاصة كتابه المشهور المسمى بالأحكام السلطانية .

---

[1] ـ هادي العلوي , **في السياسة الإسلامية ـ الفكر والممارسة** – . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية , ط 1 , 1974 , ص .

[2] ـ محمد عابد الجابري , **قضايا في الفكر المعاصر** . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية , ط 1 , 1997 , ص 70 .

أ1 ـ كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف :

هذا الكتاب يعتبر باكورة الكتب التي اعتنت بالأحكام الشرعية في ما يدخل تحت سلطات الحاكم بشكل مستقل , ولقد وضعه أبو يوسف بعد تعيينه قاضيا للقضاة من قبل الخليفة هارون الرشيد الذي حكم ما بين (170 هـ , 193 هـ) .

وذكر في مقدمته أن الخليفة سأله أن يضع له كتابا جامعا يعمل به في جباية الخراج و العشور والصدقات و الجوالي ـ الجزية ـ أي أنه وضع أساسا للإلمام بالمبادئ العامة للسياسة المالية بوجه خاص . كما ذكر الهدف من كتابته قائلا : " و إني لأرجو ـ إن عملت بما فيه من البيان ـ أن يوفر الله لك خراجك من غير ظلم مسلم و لا معاهد , و يصلح لك رعيتك فإن صلاحهم بإقامة الحدود عليهم و رفع الظلم عنهم و التظالم فيما اشتبه من الحقوق عليهم "[1] .

أما عن محتويات الكتاب فهو يشتمل على الفصول التالية : الفيء و الخراج ،أحكام أرض السواد والشام و الجزيرة ، ذكر القطائع ، أحكام الأراضي التي افتتحها النبي صلى الله عليه و سلم ، موات الأرض ، الأحكام المتعلقة بأهل القرى و الأمصار ، ما يخرج من البحر ، الضرائب و الصدقات , إجارة الأرض ، أحكام الجزر في الأنهار ، الآبار و الأنهار و مياه الشرب ، المراعي ، وسائل وأسس الجباية ، أحكام حول أهل الذمة و المجوس و الوثنيين و المرتدين ، عشور التجار و العقوبات ، رواتب القضاة و العمال ، شؤون عسكرية .

يفهم من هذه العناوين أن كتاب الخراج منفرد في المقام الأول للشؤون المالية و الاقتصادية , لأن القسم الأكبر من فصوله منعقد على قضايا الزراعة والتجارة و الضرائب وبيان أحكام الشريعة في هذه الأمور , كما أنه اهتم باستقصاء الخطى التي اتبعها النبي صلى الله عليه و سلم و خلفاؤه , على أنه رجع في الأمور المختلف فيها , أو التي لم يرد فيها نص قاطع إلى رأيه الشخصي . إن انتماء أبي يوسف

[1] ـ يعقوب أبو يوسف بن إبراهيم , **كتاب الخراج** , تحقيق محمود الباجي . تونس : دار بوسلامة للطباعة والنشر , ط 1 , 1984 , ص 5.

للسلطة لم يمنع من تضمين الكتاب مقترحات جدية لإصلاح بعض الأوضاع القائمة .

فمن هذه المقترحات مسألة تقبيل السواد , و الذي يعني التزام جبايته لقاء مبلغ إجمالي يدفعه الملتزم للخليفة , مبيّنا ما ينجم عنه من الفساد و الظلم يقول أبو يوسف : " و رأيت أن لا تقبل شيئا من السواد و لا غير السواد من البلاد ...و في ذلك و أمثاله خراب البلاد و الرعية , و المتقبل لا يبالي بهلاكهم بصلاح أمره في قبالته " , إلا أنه استثنى من كراهة التقبيل ما وافق عليه أهل الأرض و اعتبروه أخف عليهم[1].

كما دعا إلى استصلاح الأنهار القديمة و الأراضي المتروكة على أن تكون نفقات العمل من بيت مال المسلمين , لما في ذلك من المصلحة العامة و من زيادة إعمار الأرض . أما عن الإصلاحات المتعلقة بانتظام الزراعة فجعل نفقات كرى الأنهار الكبيرة التي تؤخذ من دجلة و الفرات شركة بين بيت المال و أهل الخراج , أما الجداول الممتدة في أراضيهم فإصلاحها يجرى على عاتقهم , أما الأشغال التي تمس الأنهار العظيمة تكون على بيت المال وحده[2] .

أما عن كيفية ضبط عمال الخراج فقد دعا إلى التفتيش عليهم سرا , باستخدام عيون يرصدون تصرفاتهم لمحاسبتهم على ما يظهر منهم من خيانة لبيت مال المسلمين أو ظلم لأهل الخراج , و زيادة على ذلك دعا الخليفة أن ينظر بنفسه في مشكلات أهل الخراج بأن يجلس لهم كل شهر أو شهرين معددا له فوائد ذلك : " و لعلك لا تجلس إلا مجلسا أو مجلسين حتى يسير ذلك في الأمصار و المدن فيخاف الظالم و قوفك على ظلمه , فلا يجترئ على الظلم و يأمل الضعيف المقهور جلوسك و نظرك في أمره فيقوى قلبه و يكثر دعاؤه "[3] .

و في فصل العقوبات تناول أبو يوسف أحكامها في الشريعة و دعا إلى الالتزام بها , كما أعطى عدة توصيات بشأن معاملة السجناء و إصلاح السجون مثل :

ـ عدم المبالغة في العقوبة حتى لا تصبح انتقاما .

---

[1]- نفس المرجع الآنف الذكر , ص ص 109- 110 .
[2] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص ص 113- 114 .
[3] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 115 .

ـ إحصاء المساجين الذين لا يملكون مصدرا للعيش و تخصيص مبالغ شهرية تدفع لهم , و عين المبلغ بعشرة دراهم .

ـ تأمين كسوتهم , وهي في الشتاء قميص و كساء , و في الصيف قميص و إزار هذا للرجال , أما النساء فيضاف لهن في كل فصل مقنعة .

ـ إعادة النظر في المحبوسين فمن لم يكن عليه شيء خلي عنه .

ـ منع ضرب السجناء .

ـ استخدام الوسائل الاعتيادية في التحقيق , و عدم تعذيب المتهم لحمله على الإقرار فمن أقر على نفسه بالتعذيب فإقراره باطل .

ـ عدم جواز الإدانة استنادا لمعرفة القاضي الشخصية[1] .

إن كتاب الخراج لم يستوعب كل قوانين الدولة لتركيزه على الأحكام ذات الصلة بالمشكلات المالية كما يدل عليه عنوانه , إن الاستيعاب التام لهذه القوانين جاء في فترة متأخرة عنه و ذلك بظهور كتاب " الأحكام السلطانية , لمؤلفه أبي الحسن الماوردي .

ـ أ 2 ـ كتاب الأحكام السلطانية لعلي بن محمد الماوردي :

يشتمل هذا الكتاب على عشرين بابا وزعت على الموضوعات التالية : عقد الإمامة و يشمل فصولا تعالج أحكام الخلافة , تقليد الوزارة الذي يتعلق بأحكام وزارتي التفويض و التنفيذ , تقليد الإمارة على البلاد أي تعيين الولاة على الأقاليم , تقليد الإمارة على الجهاد و يختص بقضايا الحرب على الكفار , الولاية على حروب المصالح , و هي الحروب التي تخوضها الدولة ضد ثلاثة أطراف : أهل الردة و أهل البغي و هم الثائرون ضد الدولة من المسلمين . أما الطرف الثالث فهم المحاربون و يقصد بهم العابثين بالأمن كقطاع الطرق . و يلي هذه الأبواب : أحكام القضاء , ولاية المظالم , ولاية النقابة على ذوي الأنساب و يقصد بهم العلويين و العباسيين , ثم الإمامة على الصلاة , فولاية الحج و الصدقات , و باب في قسمة الفيء , و آخر

[1] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص ص 151- 154 .

في أحكام الجزية و الخراج , ثم تأتي الأبواب المتعلقة بأحكام الأراضي الزراعية , و الأسواق و الشوارع , و منازل الأسفار كالفنادق , ثم باب في الديوان , و آخر في العقوبات , أما الباب الأخير فمكرس لأحكام الحسبة[1] .

و عليه يكون هذا الكتاب مستوعبا لمختلف نشاطات الدولة من وجهة الشريعة , فهو يعتبر بمثابة دستور عام للدولة , فقد حوى الأسس التي تقوم عليها من حيث استحقاق الخلافة و شروط من يختار لها , كما تطرق للوزارة و شروطها , فالتشريع للدولة الإسلامية كان الإشكالية الأساسية عنده[2] .

إن الماوردي يأتي في مقدمة المفكرين المسلمين الذين نظّروا لعقد الإمامة بمضمون أشبه بفكرة العقد الاجتماعي عند مفكري الغرب , فعقد الإمامة عنده يتلخص في أن السلطة تنشأ بعقد و تكون هذه السلطة مقيدة بواجبات تدور في جملتها حول الالتزام بقيم و أحكام الإسلام , و من هنا ربط واجب طاعة الحاكم بحرصه على الالتزام بتلك القيم باعتبار أنهما التزامان متقابلان على مقتضى العقد لسلطة الحاكم , فبخروجه عن تعهداته سقط عن الأمة واجب الطاعة بل و أجاز عزله[3] . لكنه لا بد من الإشارة بأن الدولة الإسلامية منذ العهد الأموي لم تكن تدار على أسس دستورية , مما يعني أن وضع الكتاب جاء في سياق اختصاص مؤلفه كفقيه أكثر منه لاعتبارات عملية .

ـ ب ـ الآداب السلطانية (مرايا الأمراء) :

وهي الكتابات السياسة التي تدور حول جودة الرأي أو الدهاء , وهي عبارة عن وصايا وعهود صدرت عن الملوك أو نسبت إليهم أو ممن منشغل بعالم السياسة عموما , وفي مجملها تدور حول أخلاق السياسي وما يصاحبه من السياسة الحكيمة والوعي العمراني والتسيير الإداري لشؤون الدولة فهي الكتابة المتعلقة بفن الحكم

---

[1] - علي بن محمد الماوردي , **الأحكام السلطانية في الولايات الدينية** . القاهرة : مطبعة مصطفى الحلبي , ط2 , 1973 , ص 15 .

[2] - سعيد بن سعيد , **دولة الخلافة – دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي** - . دار البيضاء : دارالنشر المغربية , د ت ط , ص 23 .

[3] - محمد طه بدوي , **بحث في النظام الإسلامي** . الرياض : مكتب التربية العربي لدول الخليج , ج 2 , 1985 , ص 130 .

والقيادة .

ـ ب 1 ـ مصادر الكتابة للآداب السلطانية :

بدأ التأليف السياسي عند المسلمين على شكل مترجمات قام بها الكتّاب الأوائل المندحرون من أصل فارسي , وتناولت الترجمة أدبيات أساسية تدور حول الدهاء أو ما يعرف بفن الحكم والقيادة . فلقد ظهرت أول ما ظهرت مع عبد الله بن المقفع (ت142هـ) في كتابيه الأدب الصغير و الأدب الكبير , فقد حاول فيهما استخلاص قواعد لسلوك الأمراء ولفن الحكم على أسس أخلاقية , مثل ضرورة أن يراعي القائد في قيادته لمجتمعه أمورا أهمها المعرفة , وضرورة تعليم نفسه قبل غيره , و تحمل المسؤولية , و أن يكون مسيطرا عارفا بما يحيط به من أمور و تصرفات مرؤوسيه . و من كتبه أيضا كليلة و دمنة الذي سعى من خلاله توضيح الفروق بين الواقع الصالح و الفاسد بصورة غير مباشرة , كما قام بترجمة كتابين أحدهما خداينامة في السير والثاني كتاب التاج في سيرة أنو شروان . وابن المقفع معاصر للبداية الحاسمة للترجمة مما يحمل على القول بأن الترجمات السياسية سبقت ـ أو زامنت على الأقل ـ ترجمة العلوم الأخرى التي نشطت منذ الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور الذي حكم بين (136هـ /753 م , 158هـ / 774م)[1] .

وإلى جانب هذه المدونات كانت هناك حكايات متداولة عن دهائيات ملوك الفرس الساسانيين وقادتهم , كما اعتمد الكتاب السياسيون على مصدر قريب و هو تجارب صد ر الإسلام والدولة الأموية , وقد وفرت لهم معرفتهم الجيدة بتاريخ تلك الحقبة مادة سياسية ثمينة تألفت من سيرة الرسول (ص) وخلفائه وفي مقدمتهم الخليفتان عمر و علي رضي الله عنهما اللذان تشغل الأفكار المنسوبة إليهما حيزا ملحوظا في المؤلفات , ثم من سيرة الخفاء الأمويين البارزين كعبد الملك بن مروان ، و عمر بن عبد العزيز، وفي زمن متأخر دخلت سياسات العباسيين في عداد العبر المستوحاة من تاريخ الإسلام . و العنصر الأخير في الفكر الدهائي يتمثل في

[1] ـ فاضل زكي محمد , **الفكر السياسي العربي الإسلامي** . بغداد : منشورات وزارة الإعلام العراقية , 1976 , ص ص 256- 257 .

الممارسات الشخصية للكتاب وهم في الغالب من المنشغلين بالسياسية كرجال الدولة أو أعضاء في الحاشية . وليس من شك في أن معاينتهم للأحداث قد عزز قدرتهم على فهم أصول السياسة . أما عن التراث السياسي للإغريق فلقد اطلع المسلمون على بعض الآثار السياسية لهؤلاء , كبعض محاضرات أفلاطون مثل الجمهورية وتداولوا رسائل منسوبة إلى سقراط وأرسطو . أما سياسات أرسطو الحقيقية فلم تترجم , وربما كان إغفال هذه الشوؤن راجعا إلى عدم توفر أصولها اليونانية أو السريانية ، فإذا ترك الفلاسفة جانبا لم يكن لسياسات الإغريق تأثير كبير في المؤلفات الدهائية[1] .

فالفكر اليوناني تأخر حتى مجيء أبي يوسف الكندي(ت252هـ) و تأليفه لكتاب "بوليطيقي" أي المدني الذي عرض فيه لأراء أرسطو السياسية كما هي , إلا في بعض المواضع التي حاول فيها التوفيق بين الإسلام وهذه الفلسفة . و أبي نصر محمد بن محمد الفارابي (ت 339هـ) والذي من بين مصنفاته " أراء أهل المدينة الفاضلة " و الذي كان على منوال جمهورية أفلاطون[2] .

ـ ب2 ـ نموذج عن الكتابة في الآداب السلطانية (عهد لأشتر) :

يعتبر عهد الأشتر نموذجا للكتابة الدهائية إلا أنه يتميز بعدة خصائص ينفرد بها , فهو منسوب إلى الخليفة علي بن أبي طالب أملاه على مالك بن الحارث الأشتر النخعي حين ولاه مصر و أعمالها حين اضطرب محمد بن بكر , إذن فهو ـ إن صحت النسبة ـ من أحد الخلفاء الراشدين إلى أحد عمّاله و بالتالي فهو من بواكير الكتابة الدهائية . كما أن ظهوره المبكر لم يمنع من تناول فئات المجتمع باختلافها :

ـ I ـ الرعية : يبدأ عهد الأشتر بقوله " هذا ما أمر به عبد الله علي أمير المؤمنين مالك بن الأشتر في عهده إليه حين ولاه مصر جباية خراجها , و جهاد عدوها , و استصلاح أهلها , و عمارة بلادها, أمره بتقوى الله و إيثار طاعته , و اتباع ما أمر في كتابه من فرائضه و سننه التي لا يسعد أحد إلا باتباعها... فإنه جل اسمه قد تكفل

[1] ـ هادي العلوي , مرجع سابق , ص ص 155- 158 .
[2] ـ إبراهيم شلبي , **علم السياسة** . بيروت : الدار الجامعية , 1985 , ص ص 21- 39 .

بنصر من نصره , و إعزاز من أعزه "[1]. ثم يلي ذلك بالمقدمة المعتادة للوصايا الإسلامية و هي الأمر بتقوى الله و اتباع تعاليمه , وإلجام النفس عن شهواتها , وأن سيرة الحاكم تعرف من كلام الناس عنه لقوله : " و إنما يستدل على الصالحين بما يجري الله لهم على ألسن عباده "[2] , و لابد أن المقصود بكلام الناس ما يعبر عن ردود الفعل تجاه سياسة السلطة , ويشكل بالتالي الانطباع السائد عن الوضع السياسي أي ما يعتبر الوقت الحاضر ضمن مفهوم الرأي العام , و قد تضمنت كلمة تنسب إلى الخليفة عمر بن الخطاب هذا المفهوم بطريقة مقاربة حيث يقول في وصية لأحد عماله (اعتبر منزلك عند الله بمنزلتك عند الناس)[3] .

يأتي هذا التعليم كمقدمة عامة تسبق تفصيل السياسة الواجبة اتباعها مع الرعية و هنا يقول كاتب الأشتر: " أشعر قلبك بالرحمة للرعية , و المحبة لهم , و اللطف بهم و لا تكونن سبعا ضاريا تغتنم أكلهم...فأعطهم من عفوك و صفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه و صفوه... و لا تندمن على عفو ولا تبجحن بعقوبة "[4] . إن الطبيعة القمعية للدولة تقوم على العنف تتجسد هنا في صورة بشعة تظهر في شخص الحاكم على صورة حيوان ضار , يؤلف القمع سلوكه اليومي و بدافع مقته لهذه الصورة يطلب كاتب العهد من عامله أن يجعل الحب منطلقا للتعامل مع رعيته , والكاتب يدعو لهذه المعاملة كونهم لا يخرجون عن إحدى الصفتين يشتركون بها مع الوالي , فهم بين أخ في الدين أو مشارك له في الإنسانية و تبعا لذلك فإن صاحب السلطة لا يملك ميزة تجعله فوق رعاياه , فهو يقول: " فإنهم صنفان ـالرعية ـ أخ لك في الدين أو نضير لك في الخلق "[5] .كما ينبهه إلى شيء مهم و هو عدم العصمة لأحد حيث يشترك الناس كلهم في الاستعداد لاقتراف الذنوب سواء كان ذلك بداعي الخطأ

[1] - علي بن أبي طالب , **نهج البلاغة** , شرح محمد عبده . صيدا : المكتبة العصرية للطباعة والنشر , ج 3 , 2005 , ص ص 365 - 366 .
[2] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 266 .
[3] - محمد بن جرير الطبري , مرجع سابق , ج 3 , ص 6 .
[4] - علي بن أبي طالب , مرجع سابق , ص 366 .
[5] - نفس المرجع الآنف الذكر , نفس الصفحة .

أو حتى العمد , و عليه فإن الأساس الذي تنهض عليه سياسة التنكيل بالناس يصبح لاغيا .

و في هذا السياق وفي إحدى الفقرات الأخيرة من العهد قام الكاتب بنهي عامله عن القتل الاعتباطي بسفك الدماء بغير حلها ـ ثم يردف نهيه عن القتل بتعداد محاذيره على جهة التغليظ , فيعتبره مؤذنا بزوال الدولة مستجلبا لغضب الله , و هو يؤكد في أثناء ذلك أن أول قضية جزائية ينظر فيها يوم القيامة هي القتل , لينبهه أن السلطة لا تقوى بالقتل و إنما تضعف و تكون قصيرة العمر , " إياك و الدماء و سفكها بغير حلها فإنه ليس شيء أدعى لنقمة و لا أعظم لتبعة ... من سفك الدماء بغير حقها , و الله سبحانه مبتدئ بالحكم بين العباد فيما تسافكوا من الدماء يوم القيامة , فلا تقوين سلطانك بسفك دماء حرام فإن ذلك مما يضعفه و يوهنه بل يزيله و ينقله "[1] .

كما يدعو الكاتب إلى جعل الرعية قاعدة الحكم فهذا ما تدعو إليه الفقرات التالية " ليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق , و أعمها في العدل و أجمها لرضى الرعية فإن سخط العامة يجحف برضى الخاصة , و إن سخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة " و يقول : " إنما عمود الدين و جماع المسلمين و العدة للأعداء العامة من الأمة فليكن صغوك لهم و ميلك إليهم "[2] . في هذه الوصية يمكن الإشارة إلى النزعة الديمقراطية للكاتب المتمثلة في الدعوة إلى اتباع سياسة تحوز على رضا الأكثرية .على أن الكاتب رغم وضوح انحيازه للأكثرية لم يضع أسسا لكيفية الاعتماد عليها أو تجسيد إرادتها , فإذا وضع هذا النقص في الحساب فإن التوصية بالاعتماد على العامة لا يمكن أن تتعدى التأكيد على مبدأ يتوقف العمل به على شخص الحاكم , و الضابط الوحيد هو نزاهته المبدأية .

كما يحذره من التجسس عن الرعية , و عن البحث لعيوبها بل يأمره بالوقوف عند الظاهر منها و ترك كشف عوراتها " فلا تكشفن عما غاب عنك منها فإنما عليك تطهير ما ظهر لك و الله يحكم ما غاب عنك ". و لقد دعاه

[1] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , ص 368 .
[2] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , نفس الصفحة .

إلى حسن الظن برعيته " و أعلم ليس شيء بأدعى إلى حسن ظن راع برعيته من إحسانه إليهم "[1] .

II – ***وزراء الحاكم و أعوانه :*** بعد تقرير السياسة الواجبة مع الرعية ينتقل كاتب العهد إلى بيان كيفية اختيار الأعوان و الوزراء , و أول ما يبدأ به هو المستشار فيحذره من البخيل والجبان والحريص " و لا تدخلن في مشورتك بخيلا ...و لا جبانا ...و لا حريصا ... فإن البخل و الجبن و الحرص غرائز شتى يجمعها سوء الظن بالله " , كما يوصي عامله بتجنب الأشخاص الذين عملوا للولاة السابقين من الأشرار , لأنهم شركاؤهم في آثامهم . فإذا ما كان هناك ما يدعو إلى استخدامهم بسبب كفاءاتهم فإن كاتب العهد يؤكد أن الكفاءة ليست وقفا على الطغاة فلن يعدم الحاكمون بالعدل أعوانا يشبهونهم في الصلاح و الاستقامة , و يملكون من الكفاءة ما يغني عن الاستعانة بأعوان الظلمة[2] . إن هذا التعليم المتشدد يصدر عن نفس موقف علي من الأشخاص غير المستقيمين وهذا نقيض مبدأ الخليفة عمر الذي طبق شعار " نستعين بقوة المنافق و إثمه عليه" , لقد كان علي يصر على الجمع بين الكفاءة و النزاهة و ربما اضطره تشدده إلى التضحية بالأولى لحساب الثانية , كما فعل عند تعيينه محمد بن أبي بكر واليا على مصر و قد كان من أتباعه الخلص لكنه كان شابا قليل الخبرة[3] . ثم اشترط عليه بعد اختيار الأعوان أن يروضهم على عدم الإطراء له , لأن كثرة الإطراء تورط الحاكم في الكبرياء و الغرور.

III – أصحاب المهن : جاء في العهد الكثير من أصحاب المهن و الحرف الذين أطلق عليهم اسم" طبقات الرعية ", فقد استعمل هذا الاصطلاح في العهد للتمييز بين الفئات الاجتماعية المختلفة على أساس الاختلاف في المهنة أو الوضع الاجتماعي كما قد سماهم بالأصناف , حيث كانت الطبقات

[1] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 368 .
[2] - نفس المرجع الآنف الذكر , نفس الصفحة .
[3] - هادي العلوي , مرجع سابق , ص ص 200- 201 .

على النحو التالي : الجنود , الموظفون القضاة , عمال الإنصاف و الرفق , أهل الجزية و الخراج , التجار و أهل الصناعات و أخيرا الطبقة السفلى و هم المساكين . وهذه الطبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض ولا يستغني بعضها عن بعض , فالجنود هم حماة الرعية والمدافعون عن الدين , و قوامهم بأموال الخراج , و قوام الخراج بالموظفين و القضاة لأنهم أدوات تنظيميه و تحصيله , و هذه الأصناف كلها تبع للتجار و ذوي الصناعات لأنهم محور النشاط الاقتصادي في عموم المجتمع[1] . ثم وصف أسلوب التعامل مع كل فئة مركزا على الصفات و الأخلاق التي يجب أن تتوفر في كل منها , فقد أوصاه في الجنود أن يستعمل عليهم رؤساء يتمتعون بالخصال التالية :

ـ العفة و النزاهة.

ـ الحلم و الأناة .

ـ الرأفة بالضعفاء و القسوة على الأقوياء.

ـ التوسط بين العنف و الضعف[2] .

في حين أن الفقرة الخاصة بالقضاة نصت على أن يكون القاضي :

ـ من أهل العلم والحلم و الورع .

ـ صارما في الحق .

ـ منزها عن الطمع .

ـ ألا يكون معتدا برأيه حتى يمكنه التراجع عن الخطأ .

ـ و أن يكون متوقفا في الشبهات . كما دعاه إلى إعطاء مقابل للقضاة يجعلهم في غنى عن الناس حتى لا يقعون في الرشوة , و هذه المسألة كثيرا ما تثار عند الحديث عن إصلاح القضاء " و أفسح له في البذل ما يزيل علته و تقل معه حاجته للناس ", كما دعاه إلى ترتيب أعوان له من الفقهاء يساعدونه في الحكم , و لعلها أقدم إشارة إلى تعدد القضاة في المحكمة الواحدة .

[1] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 370 .

[2] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص ص 370 – 372 .

ـ ***IV ـ الحاشية و البطانة :*** كما أوصاه في حاشيته و بطانته و هم الفئة القريبة من الحاكم سواء كانوا الوزراء و الموظفين أو كانوا من أقرباء الحاكم و أصدقائه , و قد نسب كاتب العهد إليهم الاستئثار و التطاول , و لكي يضع حدا لهم دعاه إلى :

ـ عدم منحهم إقطاعات .

ـ ألا يسمح لهم بأية صفقة عمل يحملون مؤونتها على غيرهم و يستقلون هم بثمرتها .

ـ تقديم ما يراه الوالي حقا على مصالحهم .

ـ أن لا يترك لعاطفته أثرا على سلوكه معهم .

ـ وفي الأخير سجل الوصايا التالية و جعلها ختاما للعهد :

ـ وجوب البحث في سنن الماضين و الاقتداء بها .

ـ مجانبة الإعجاب بالنفس و حب الإطراء .

ـ الحذر من العجلة أو التهاون .[1]

ثم يكرر وصايا سبقت فينهاه عن الاستئثار و العجرفة و السطوة .

و يختم بدعاء يسأل فيه التوفيق إلى العدل و الحصول على ثناء العباد مع الآثار الجميلة في البلاد.[2]

ثانيا : مركزية الحاكم في الفكر الإسلامي :

لم ينل موضوع في الفكر السياسي الإسلامي حيزا من الاهتمام و التنظير قدر ما ناله مركز الحاكم أو الخليفة , فهذا الأخير أثير النقاش حوله منذ اللحظات الأولى لوفاة النبي صلى الله عليه و سلم بل حتى قبل الابتداء بمراسيم الدفن . و يمكن القول بأن الفكر السياسي الإسلامي و خلال جميع مراحله لم يستطع تجاوز هذا الإشكال مما أنتج في النهاية تضخما غير متوازن على حساب أوجه النشاط السياسي الأخرى . كما تولد عن ذلك نظرة سلبية تماما عن كل شيء خارج دائرة الحاكم .

ـ أ ـ شروط حاكم الدولة و طرق توليته في الفكر الإسلامي:

[1] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , ص ص 380 ـ 381 .
[2] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , ص 382 .

- أ 1- شروط الحاكم في الفكر الإسلامي :

كان اهتمام مفكري الإسلام بتحديد مواصفات الحاكم اهتماما مبالغا فيه , فرسموا له في كثير من الأحيان صورة مثالية نموذجية ناصعة قد يندر توفرها , تجعله التجسيد الفعلي للرسول صلى الله عليه و سلم و لأصحابه عليهم السلام , مع أن اشتراط الكمال أوقع فقهاء السياسة الشرعية في مطبات ربما كانت السبب في إبعادها عن الممارسة الفعلية[1].

إلا أنه لابد أن يفرق بين الدولة الصورة المثالية الرائعة كما يستخرجها الفقهاء و المفكرون من الكتاب و السنة و بين الدولة الواقعية على نحو ما ظهرت في التاريخ الإسلامي , أي جانب التشريع النظري و التطبيق العملي . وقد اختلف الفقهاء في الشروط التي يجب أن تتوفر في الخليفة إلاّ أنه يمكن تقسيمها إلى المتفق عليها و المختلف فيها :

-I- الشروط المتفق عليها:

- 1- الإسلام :

وهو شرط بديهي في دولة عقيدتها الإسلام و قامت لإنفاذ شرائعه ، فوظيفة رئيس الدولة السعي لإقامة الدولة المسلمة الملتزمة بالنظام الإسلامي , فلا ينتظر من غير المسلم أن يقوم بذلك [2] , ولقد استدل على ذلك بقوله تعالى :" ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا "[3]. و قد نظر الفقهاء على أن الخلافة أعظم السبل .

- 2- التكليف : و هو شرط ينتظم في مسألتين :

- أولا : البلوغ : لا تجوز ولاية الصغير لقوله (ص) : " رفع القلم عن ثلاث المجنون حتى يفيق ، و عن الصبي حتى يدرك ، و عن النائم حتى يستيقظ "[1] . فالصبي غير مكلف شرعا بالتصرف لنفسه فمن باب أولى لا يجوز له التصرف في

---

[1] - راشد الغنوشي , **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** . دمشق : مركز الناقد الثقافي , ج 1 , ط 3 , 2008 , ص 287 .

[2] - أبو يعلى الفراء , **الأحكام السلطانية** , تحقيق محمد حامد الفقي . بيروت : دار الكتب العلمية , 1983 , ص 20 .

[3] - سورة النساء , الآية 141 .

شؤون المسلمين بحجم منصب الخلافة و لأن هذا المنصب يتطلب قدرة عقلية فائقة و رعاية لجميع أمور المسلمين و أهلية كاملة لا تتحقق إلا بالبلوغ . إلا أنه في التاريخ الإسلامي يوجد تجاوزات لهذا المبدأ فالخليفة هارون الرشيد عهد الحكم لابنه الأمين سنة (175 هـ) و قد كان في الخامسة من عمره[2] .

- ثانيا : العقل : لأن المعتوه قاصر عن القيام بأموره فكيف يقوم بأمور غيره , ثم إن اشتراط العقل يعتبر أساسا لشروط أخرى كالعلم و الرأي السديد[3] .

- 3 - الذكورة : اتفق جميع العلماء المتقدمين على أنه لا يجوز أن تتولى المرأة الخلافة و ذلك لطبيعة المنصب التي لا تتحملها المرأة - حسب اعتقادهم - كما استدلوا بقوله (ص) " لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة "[4] , و ذلك حينما بلغه أن أهل فارس ملّكوا " بوران " بنت كسرى بعد وفاته , بالإضافة إلى أحاديث أخرى مثل قوله صلى الله عليه و سلم : " النساء ناقصات عقل و دين "[5] . فمن الذين يرون بعدم جواز خلافة المرأة مع الإجماع المفسر محمد بن أحمد القرطبي الذي أورد هذا في تفسيره " الجامع في أحكام القرآن "[6] .

- 4 - العلم والاجتهاد :

يرى جمهور الفقهاء أنّ الاجتهاد شرط من شروط الخلافة , و هو القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية7 .

- 5 - العدالة :

و ذلك بألاّ يكون الخليفة مستهزأ بقواعد الآداب العامة , و محافظا على

---

[1] - محمد ناصر الدين الألباني , **صحيح سنن الترمذي** . الرياض : مكتبة المعارف , ط 1 , 1997 , ص 366 .
[2] - علاء الدين مغلطاي , **مختصر تاريخ الخلفاء** , دراسة وتحقيق آسيا كليبان . القاهرة : دار الفجر للنشر و التوزيع , ط 1 , 2001 , ص ص 114- 115 .
[3] - عبد الله بن يوسف الجويني , **غياث الأمم في التياث الظلم** , تحقيق فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي . الإسكندرية : دار الدعوة , ط 1 ,1400هـ , ص 91- 97 .
[4] - محمد بن إسماعيل البخاري , **صحيح البخاري** , حديث رقم 4425 . المنصورة : دار ابن رجب , ط 1 , 2004 , ص 907.
[5] - إبراهيم بن محمد الحنبلي , **المبدع** . بيروت : المكتب الإسلامي للنشر , ج 1 , 1400 هـ , ص 270 .
[6] - محمد بن أحمد القرطبي , **الجامع لأحكام القرآن** . بيروت : دار إحياء التراث العربي , ج 1 , 1995 , ص 270 .
[7] - مسعود يخلف , **مسؤولية رئيس الدولة وأثرها في الأداء السياسي** – تحت إشراف محمد عبد النبي , رسالة دكتوراه , جامعة الجزائر – كلية الشريعة – 2006 , ص 49 .

النظام العام بحيث يكون مقبول الشهادة[1] .

- 6 - الكفاية الجسمية:

و المقصود بهذا الشرط السلامة للحواس و الأعضاء مما يؤثر في الرأي و العمل و القيام بمهام هذه الوظيفة العظيمة[2] .

- II - الشرط غير المتفق عليه أو النسب القرشي :

ذهب جمهور الفقهاء قديما إلى اشتراط القرشية في الإمام مستندين إلى أحاديث تؤكد هذا المعنى و التي منها قوله صلى الله عليه و سلم " الأئمة من قريش "[3] , قال ابن حزم : " هذه الرواية جاءت مجيء التواتر بهذا المعنى عن مجموعة الصحابة رضي الله عنهم "[4].

إلا أن هناك من لا يشترط شرط القرشية و يمثل هؤلاء الخوارج و جمهور المعتزلة و المرجئة , فلقد اعترض على الرأي الأول بعدة أوجه و التي منها :

- الأحاديث التي استدل بها في معظمها جاءت في صورة أخبار آحاد لا تفيد اليقين , بالإضافة إلى قبولها التأويل و الاحتمال .

- و لقد طعن البعض في هذه الأحاديث بالضعف بسبب مصادمتها أصلا من أصول الشريعة ، ألا و هو المساواة بين المؤمنين و منع التفاضل بالأنساب و القبائل بينما أولها فريق ثالث , فابن خلدون رأى أنّ الأمر يتعلق بمصالح سياسية تهم وحدة الجماعة الإسلامية و استقرار نظام الخلافة فيها , و هو أمر يقتضي من الحاكم أن يكون مستندا إلى أقوى تكتل عصبي[5] .

---

[1] - محمد بو ترعة , **إشكالية الحكم في الفكر الدستوري الإسلامي – دراسة مقارنة** – تحت إشراف أحمد بن محمد , رسالة دكتوراه , جامعة باتنة – كلية العلوم الإسلامية – 2004 , ص 195 .

[2] - عبد الرحمان بن خلدون , **المقدمة** . بيروت : دار الفكر للطباعة والنشر , ط 1 , 2007 , ص 206 .

[3] - محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري , **المستدرك على الصحيحين** , تحقيق محمود مطرجي . بيروت : دار الفكر , ط 1 , 2001 , 5 / 2030 .

[4] - عبد الكريم بن حزم , **الفصل في الملل و الأهواء و النحل** . القاهرة : مطبعة محمد صبيح و أولاده , ج 4 , 1964 , ص 89 .

[5] - راشد الغنوشي , مرجع سابق , ص ص 207 - 208 .

ما يمكن ترجمته بمصطلحات العصر على أنه أقوى التكتلات في المجتمع مثل التكتلات الحزبية[1] .

ـ أ 2 ـ *طرق تولي الحكم أو الخلافة* :

في الفكر السياسي الإسلامي توجد عدة طرق في تعيين الحاكم , و التي هي في الأصل مستقاة من التجارب التاريخية للدولة الإسلامية أكثر منها من استقائها من مصدري التشريع الإسلامي و هما القرآن و السّنّة . و لقد حصرت في ثلاث طرق :

ـ I ـ الاختيار من الأمة عن طريق البيعة بالرضا :

مسؤولية اختيار من يتولى الحكم ترجع إلى الأمة نفسها لأنه النائب عنها , و بما أنّ أحوال أفراد الأمة مختلفة و متنوعة , فالأمة فيها العالم و الجاهل لذلك تكون المسؤولية في هذا المجال واقعة على أعناق عقلائها و فضلائها الذين يشكلون أهل الحلّ و العقد . فهذه الفئة تتحمل المسؤولية في جهة اختيار الحاكم نيابة عن أفراد الأمة . وهذا واضح أنها مستوحاة من تجربة اختيار الخليفة أبي بكر الصدّيق حيث مبايعته كانت في اجتماع سقيفة بني ساعدة أين اجتمع كبار الصحابة من دون سواهم[2] .

ـ II ـ العهد (الاستخلاف) :

و صورته أن يعهد الحاكم القائم بالخلافة إلى شخص آخر يكون هو الخليفة بعده , و يجب على الحاكم حينما يقوم بذلك أن يجهد رأيه في الأحق بها و الأقوم بشروطها , كما عليه أن يستشير فيه أهل الحل و العقد , و أن يكون الخليفة بعد المستخلف له وأن يرضى به أهل الحل و العقد ، و تبايعه الأمة بعد ذلك , و بالنظر إلى الشروط الموضوعة للاستخلاف نجد أنها في جانبها العملي الواقعي أنها عملية ترشيح أو تزكية فقط . و للإشارة فهناك أقوال عدة في إمكانية الاستخلاف للوالد أو الولد كما يمكن أن يمكن أن يكون العهد لاثنين أو أكثر على الترتيب[3] .

---

[1] - نفس المرجع الآنف الذكر, ص ص 197 – 210 .

[2] - عبد الله الدميجي , **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة** . الرياض : دار طيبة , ط 1 , 1987 , ص 169

[3] - علي بن محمد الماوردي , مرجع سابق , ص 10 .

ـ III ـ القهر و الغلبة (رياسة القوة):

قد سبق القول أن الأصل في انعقاد الرياسة أن يعقدها أهل الحل و العقد لمن يرونه أهلا لقيادة المسلمين , لكن لظروف خاصة يستولي بعض من يملك القوة و الغلبة على هذا المنصب و يفرض نفسه قسرا و قهرا على الشعب , كما يحصل اليوم عن طريق الانقلابات العسكرية و الثورات المسلحة عادة , فهل هذا الطريق يعد طريقا يثبت به الحكم للمستولي أم لا ؟ انقسم العلماء في هذا إلى مذهبين :

ـ المذهب الأول : لا يرون القهر و الغلبة طريقا لثبوت الحكم و هذا الرأي قالت به الخوارج و المعتزلة .

ـ المذهب الثاني : و هم عامة أهل السنة و الجماعة يرون انعقاد الحكم من أخذه بالقهر و الغلبة .هذا لأنهم قارنوا بين نوعين من الشر حكم المتغلب و فتنة استبداله. فاختاروا أهونها بالنسبة للأمة على أن يبقى هذا الاستثناء أساسه فكرة الضرورة , و يعبر عن هذه المرحلة بالخلافة الناقصة التي يجب تجاوزها إلى الخلافة الكاملة متى سمحت الظروف بذلك. إلا أنه بالنظر إلى واقع التاريخ الإسلامي كان هذا الاستثناء هو الأصل و المعروف به حقب طويلة من تاريخ الخلافة الإسلامية .

ـ ب ـ امتيازات الحاكم و واجباته :

ـ ب 1ـ امتيازات الحاكم :

كانت هناك عدة امتيازات امتاز بها الحاكم و حرص على المحافظة عليها حتى في أوقات الضعف و ضياع سلطة الخلافة , و قد تنوعت ما بين امتيازات عملية و أخرى شكلية .

ـ I ـ الامتيازات العملية :

و هي البيعة و الخطبة و السكة .

ـ 1 ـ البيعة : و هي العهد على الطاعة و رمزيتها تكون بمصافحة الأيدي . و الأصل تأخذ بالرضا و لكن كان الإكراه فيها هوالأكثر و الأغلب[1] .

[1] ـ علي الخربوطلي , **الإسلام والخلافة** . بيروت : دار بيروت للطباعة والنشر , 1969 , ص 49 .

ـ 2 ـ الخطبة : أبرز امتيازات الخليفة الدعاء له على جميع المنابر في أرجاء الدولة وأصل هذه العادة أنّ الخلفاء كانوا يؤمّون المسلمين في الصلاة فكانوا يختمون صلاتهم بالدعاء للرسول و صحابته ، فلما اتسعت الدولة الإسلامية و قام الولاة بإمامة المسلمين في الصلاة صاروا يدعون للخلفاء . و حرص الخلفاء خاصة في أوقات الضعف على الدعاء لهم كتعبير على امتداد نفوذهم حتى و لو كان ذلك صوريا[1].

ـ 3 ـالسكة : و ذلك بنقش اسم الخليفة على النقود باعتبار أن ذلك من مظاهر قيامه بالحكم و احتفاظه بالسلطة . و يذكر أن عمر بن الخطاب نقش : "الحمد لله محمد رسول الله و لا إله إلا الله " و نقش أيضا اسمه 'عمر'[2].

II ـ الامتيازات الشكلية :

و هي مجموعة من الشكليات و المظاهر مثل :

ـ 1 ـ البردة : و هي بردة الرسول صلى الله عليه و سلم أهداها للشاعر كعب بن زهير بن أبي سلمى فاشتراها معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه من ورثته و تناقلت ما بين الخلفاء. و يذهب بعض المؤرخين بأن قد استولى عليها المغول و هناك من يقول انتقلت إلى القاهرة أين تسلمها السلطان العثماني سليم الأول عند دخولها .

ـ 2 ـ الخاتم و القضيب :

كان للرسول (ص) خاتم من فضة نقش عليه " محمد رسول الله صاغها عند مكاتبته كسرى فارس , لأن هذا الأخير لا يقبل كتابا رسميا إلا إذا كان عليه الخاتم . ثم توارثه خلفاؤه الثلاثة حتى ضاع فصنع خاتم جديد و من ثم صار تقليدا متبعا[3] . أما القضيب فقد حرص كل خليفة على الاحتفاظ بالقضيب باعتباره علامة من علامات الخلافة .

ـ 3 ـ الطراز : اقتبس من الفرس و الروم و أول خليفة قام به هو الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان , فكان الخلفاء يطرزون ثيابهم بأسمائهم أو

[1] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , ص 50 .
[2] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , نفس الصفحة .
[3] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , ص 51 .

علامات مميزة لهم . كما كان الجيش و كبار الدولة يضعون على ثيابهم إشارات الخليفة و اسمه[1] .

- ب 2 - واجبات الحاكم :

اجتهد فقهاء السياسة الشرعية في تحديد واجبات الحاكم وحقوقه انطلاقا من نصوص الكتاب و السنة ومقاصد الإسلام العامة و تراث الحكم الإسلامي و ما اقتضاه العرف السائد في البيئة التي نشأ فيها كل فقيه وروح عصره و حاجات المجتمع . إلا أنه يمكن إجمالها في نوعين من الواجبات سلطات دينية تتمثل في إقامة الدين و العمل على نشره , و سلطات تتعلق بإدارة شؤون الدولة بما يكفل مصالحها[2] . ولقد فصلها الماوردي في حفظ الدين على أصوله المستقرة , تنفيذ الأحكام , إقامة الحدود , تحصين الثغور , جهاد المعاندين , جباية الفيء ,عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها .
ومما سبق يمكن إجمال واجبات الإمام في قيامه على جميع الشؤون الداخلية و الخارجية و العسكرية وأنه إذا فوض شيئا منها فإن ذلك لا يسقط واجبه الأصيل[3] .

و في الأخير لا بد من الإشارة بأن مفكري و منظري الفكر السياسي الإسلامي وضعوا مقابل هذه الواجبات حقوقا للحاكم , و التي في نفس الوقت واجبات على الأمة. ففقهاء الشريعة ينظرون على أن الأمة عليها أن تؤدي للحاكم حقوقه لأنه بدون ذالك يكون مكتوف الأيدي لا يقدر على شيء و لقد لخصها الماوردي في الطاعة و النصرة فهو يقول "وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق تجاه الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم و وجب له عليهم حقان الطاعة و النصرة "[4] . أما المفكر ضياء الدين الريس فقد صاغ الأمر كالتالي "مادام الإمام قائما بأمر الله , حاكما بالعدل , منفذا لأحكام الشرع , ملتزما لها في أعماله و تصرفاته , راعيا لأمانته وعهده ...وجب له

[1] - نفس المرجع الآنف الذكر , نفس الصفحة .
[2] - محمد بن صالح العثيمين , **شرح كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية .** بيروت : دار ابن حزم , ط 1 , 2004 , ص ص 66- 68 .
[3] - علي بن محمد الماوردي , مرجع سابق , ص ص 14- 15 .
[4] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 15 .

على الأمة حقان الطاعة و النصرة , والخروج عليه يعد بغيا وله في مال الأمة حق ما يكفل له مستوى متوسط من العيش وله طلب الزيادة ولأهل الحل و العقد الاستجابة أو الرفض"[1] . ولقد أورد ابن جماعة في كتاب"تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام " حقوق الحاكم فكانت بذل الطاقة ظاهرا وباطنا في كل ما يأمر به أو ينهي عنه إلا أن يكون في معصية , القيام بنصرته ظاهرا وباطنا ببذل المجهود في ما فيه من نصرة المسلمين وإقامة حرمة الدين ورد كيد المعتدين , أن يعرف له عظيم حقه وما يجب من تعظيم قدره فيعامل بما يجب له من الاحترام و الإكرام , تحذيره عند وجود الخطر , إعلامه بسير عماله الذين هو مطالب بهم , إعانته ومساعدته على ما يحمله من المسؤوليات , رد المعارضين له وهذا مخافة الفتنة[2] .

[1] - ضياء الدين الريس , **النظريات السياسية الإسلامية** . القاهرة : دار المعارف , ط 4 , 1996 , ص ص 324 .
[2] - نقلا عن راشد الغنوشي , مرجع سابق , ص ص 331- 333 .

خلاصة و استنتاجات الفصل الثاني :

ـ 1 ـ الكتابة السياسية الإسلامية , سيطر عليها خطان أو صنفان بارزان , و هما ما يعرف بالأحكام السلطانية من جهة , و من جهة أخرى ما يعرف بالكتابة الدهائية أو الآداب السلطانية .

ـ 2 ـ هناك اتفاق في الفكر السياسي الإسلامي على ضرورة التقيد بأحكام الشريعة في محاولة لتقنين تصرفات الحكام فقد كانت بمثابة أصول دستورية .

-3 ـ يعتبر أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (113 هـ , 182 هـ) أول من خصص كتابا في هذا النوع , في حين أن الماوردي بكتابه " الأحكام السلطانية " أشهر مؤلف فيه .

-4 ـ الآداب السلطانية و هي على شكل مجموعة من النصائح للحاكم تكون في صورة قواعد للسلوك و الممارسة المثالية للحاكم ليسترشد بها في تدبير ملكه .

-5 ـ الفكر السياسي الإسلامي لا يميل إلى مناقشة الكليات الفكرية المجردة , التي يغلب عليها الخيال و العزلة و الابتعاد عن الواقع , فقد كان مفكروه يركزون على الاستقراء والملاحظة المباشرة مع جمع المعلومات عن الظاهرة السياسية مع اعتماد النقل كمرجعية عقلية , مع العمل على رفع أي تعارض ظاهري بين مسلمات النقل و استدلالات أو مشاهدات العقل في بناء المعرفة لديهم .

-6 ـ لم يبحث مفكرو السياسة المسلمون على أصل الدولة و أنواع الحكومات , ذلك أنهم وعلى اختلاف مستوياتهم الفكرية فقد وجدوا أنفسهم في مجتمع له ميلاده الخاص و المعلوم أيضا , فعادة يعتبرون هجرة الرسول (ص) إلى المدينة المنورة هو بداية ميلاد هذه الدولة .

-7 ـ الفكر السياسي الإسلامي بصفة عامة يتمركز حول ظاهرة السلطة أو القيادة و يجعل من مفهوم الخلافة منطلقه الوحيد في بناء و تصور الحقيقة السياسية .

-8 ـ رغم أن جوهر الفكر السياسي الإسلامي هو الحقيقة المنزلة ـ الدين ـ مهما حاولت العقلية الفردية الارتقاء و السمو , و مهما وجدت من إطار التحرر إلا أن هناك مفارقة بين هذا التصور و الممارسة التاريخية , ففي التصور النظري ـ بناء على نصي الكتاب و السنة النبوية ـ كان مصدر السلطة من مجموع المسلمين إلى الخليفة (الإجماع , الشورى) , لكن و عبر التاريخ مع استثناء الفترة الراشدة كان مصدر السلطة هو الغلبة (نظرية العصبية) .

الفصل الثالث :
الرؤية السياسية الإصلاحية
لابن الحداد

تمهيد :

قدم النص القرآني و التجربة النبوية للمسلمين مدونة تفصيلية من التشريعات , تشمل معظم مناحي حياة الاجتماع الإسلامي , من التجارة , و البيوع , و العقود إلى المواريث و الحقوق , إلى أحكام الحدود , إلى المواثيق و العهود مع غير المسلمين ...إلخ , لكنه لم يقدم تشريعا خاصا للمسألة السياسية يرسم إطار السياسة و السلطان بحيث يحدد وظائفهما , و يرسي قواعدهما على مقتضى نصوص و تعاليم صريحة التعريف و التعيين , و قد كان لذلك الفراغ التشريعي آثار بعيدة المدى في رؤية المسلمين للسياسة و نصاب السلطة في اجتماعهم الإسلامي .

وابن الحداد في كتابه " الجوهر النفيس في سياسة الرئيس" يعطي منظوره في الإصلاح السياسي و الذي كان متمركزا حول الحاكم و ما يجب أن يكون عليه , و ذلك بمراعاة أركان الحكم الإسلامي و العمل على أخلاقيته .

أولا : مبادئ السلطة في الوجود السياسي الإسلامي عند ابن الحداد :

بدأت التجربة السياسية الإسلامية و من ثم الفكر السياسي الإسلامي جاعلة من مبدأين المحور الفكري لنظام الحكم الذي سعت لبنائه , و هما مبدأ العدل و مبدأ الشورى , بحيث يكاد لا يوجد كتاب لمفكري السياسة المسلمين يخلو من هذين المبدأين , و ابن الحداد لم يشذ عن هذه القاعدة حيث خصص لهما بابين بحيث الباب الأول من كتابه خصص للعدل , في حين كانت الشورى في الباب التاسع .

ـ أ ـ المبدأ الأول : العدل :

إذا كانت الحرية و الحريات العامة مناط الفكر السياسي الغربي , فإن العدل هو أساس الفكر السياسي الإسلامي و عليه دارت نظرياته المختلفة , و من القواسم المشتركة بين مدارسه السّنيّة و الشيعية و الخوارج , فلقد رأوا أن السلطة هي أداة لوظيفة تتضمن نوعا من الاستمرارية للكلمة الإلهية , و قد تبلورت حول شخص الرسول (ص) الذي جعل العدل هو الأصل لهذه الوظيفة , هذه الطبيعة السياسية للتصور الإسلامي سيطرت بصورة واضحة على نظام الحكم لدى الخلفاء ـ على الأقل المرحلة الراشدة ـ و هي ما انعكست بدورها على الإدراك السياسي لمفكري المسلمين[1] , حتى قال ابن خلدون مقولته الشهيرة " ***العدل أساس الملك" .*** بل يوجد إقرار بأهمية العدل عند المسلمين حتى عند أشد خصومهم , فالقائد المغولي هولاكو عند دخوله بغداد (656 هـ / 1258 م) و ليثبت أولويته على الخليفة العباسي جمع مجموعة من العلماء المسلمين ليطرح عليهم سؤاله : أيهما أفضل السلطان الكافر العادل أم المسلم الجائر ؟ فأحجم الجميع عن الإجابة إلاّ رضي الدين علي بن طاووس فقد أجاب بتفضيل السلطان العادل الكافر[2] .

ـ أ1 ـ العدل في القرآن الكريم :

العدل في القرآن الكريم و من ثم في الإسلام هو نظام الكون , النظام الذي ارتضاه الله

---

[1] ـ محمود أيوب الشناوي , **الفكر السياسي الإسلامي في القرنين الثامن والتاسع الهجريين** . القاهرة : مركز الكتاب للنشر , ط 1 , 2006 , ص 348 .

[2] ـ محمد بن علي بن طباطبا , **الفخري في الأدب السلطانية والدول السلطانية والدول الإسلامية** . بيروت : دار صادر , د ت ط , ص 17 .

لعباده و أرسل من أجل إقامته بين خلقه رسله , قال تعالى : " و السماء رفعها و وضع الميزان ألاّ تطغوا في الميزان و أقيموا الوزن بالقسط و لا تخسروا الميزان"[1] . و قال تعالى : " لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط "[2]. و الآيات القرآنية التي تحض على العدل تنوعت ما بين التي تأمر به أمرا مجملا شاملا للشؤون كلها , و أخرى جاءت تأمر به أمرا مفصّلا خاصا ببعض الأمور التي يتوقع فيها الحيف و الظلم , فمن الآيات القرآنية التي جاء فيها الأمر بالعدل على وجه العموم و الإطلاق قوله تعالى : " إنّ الله يأمر بالعدل و الإحسان و إيتاء ذي القربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغي "[3]. و قوله تعالى : " إنّ الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها و إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل "[4], و هذه الآية الكريمة أجمع المفسرون على أنّ المراد من "الحكم" في هذه الآية هو ما كان على ولاية عامة أو خاصة . و كما فرض القرآن الكريم العدل فيما بين المسلمين فرضه أيضا فيما بينهم و بين أعدائهم , حيث قال تعالى :" ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألاّ تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى "[5] , كما أمر الله سبحانه بالعدل في القول فقال : و إذا قلتم فاعدلوا و لو كان ذا قربى و بعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون "[6] .

ـ أ 2 ـ العدل في السنة النبوية و عند المفكرين المسلمين:

لقد وردت أحاديث كثيرة تمجد العدل و تذم الظلم من أشهرها قوله (ص) :" *سبعة يظلهم الله بظله يوم لا ظل إلا ظله إمام عادل...*" و قال (ص) : " *إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين العرش و كلتا يديه يمين ، الذين يعدلون في حكمهم و أهليهم و ما ولّوا* " .و قال(ص) : " *يوم من إمام عادل خير من عبادة ستين سنة* " و قال (ص) : " *إنّ أحب الناس إلى الله يوم القيامة و أقربهم منه مجلسا إمام*

[1]- سورة الرحمان , الآيات 7 – 9 .
[2] - سورة الحديد , الآية 25 .
[3] - سورة النحل , الآية 90 .
[4] - سورة النساء , الآية 58 .
[5] - سورة المائدة , الآية 8 .
[6] - سورة , الأنعام , الآية 152 .

عادل و إن أبغض الناس إلى الله يوم القيامة و أشدّهم عذابا إمام جائر " ومن الأربعة الذين يبغضهم الله قال (ص) : "*الإمام الجائر "* و قد قال (ص) : "*ما من أمير عشرة إلا يوتى به يوم القيامة مغلولا لا يفكه إلا عدله "*[1].

و العدل عند الفقهاء و المفكرين المسلمين هو الحكم بما أنزل الله تعالى فقد قال الشافعي : " العدل اتباع حكم الله المنزل"[2] و من أدلتهم في ذلك قوله تعالى : " ***و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون*** "[3] , و لقد قال الماوردي : " العدل أقوى جيش و الأمن أهنأ عيش "[4] , و العدل عند ابن السبكي من الأسباب المعيدة للنعم المبيدة للنقم فقال ناصحا للخليفة و من دونه : " إذا ولاك الله تعالى أمرا على الخلق فعليك البحث عن الرعية و العدل بينهم في القضية و الحكم فيهم بالسوية و مجانبة الهوى و الميل "[5] . أما ابن تيمية فيرى لاستقامة أمر الدنيا لابد من العدل فهو القائل : : " إن أمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل و الكفر , و لا تستقيم مع الظلم و الإيمان , فالله يقيم الدولة العادلة و إن كانت كافرة و لا يقيم الدولة الظالمة و إن كانت مسلمة "[6].

أما الفقيه السياسي أبو بكر الطرطوشي (ت 520) يعرف السياسة بأنها " إقامة القسط الذي شرعه الله تعالى لعباده , و ركوب سبل العدل و الحق الذي قامت به

---

[1] - محمد بن محمد الموصلي , **حسن السلوك الحافظ دولة الملوك ,** دراسة و تحقيق فؤاد عبد المنعم . الرياض : دار الوطن , ص ص 56- 60 .

[2] - أبو بكر بن حسين البيهقي **: أحكام القرآن للشافعي** , تحقيق عبد الغني عبد الخالق . دار إحياء العلوم بيروت : 1990 , ص 465 .

[3] - سورة المائدة , الآية 45 .

[4] - نقلا عن : محمد الهادي الحسني , " **العدل أقوى جيش** " , جريدة الشروق اليومي , الصادر بالجزائر , عدد(567) في تاريخ (11/ 09 / 2002), ص 17 .

[5] - تاج الدين عبد الوهاب السبكي , **معيد النعم ومبيد النقم** . بيروت : دار الحداثة للنشر والتوزيع , ط 2 , 1985 , , ص 13 .

[6] - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية **, الأمر بن بالمعروف و النهي عن المنكر** , تحقيق محمد جميل غازي . القاهرة : : مطبعة المدني , 1979 , ص ص 42 - 43 .

السموات و الأرض , و إظهار شرائع الدين و نصرة المظلوم و الأخذ على يد الظالم و كف يد القوي على الضعيف"[1] . لقد اهتم الدين الإسلامي بالعدل في جميع مناحي

حياة المجتمع و علاقاته حتى ما بين الزوج و زوجته[2]. والعدل و الحرية متلازمان فعندما اقتص عمر بن الخطاب إلى المصري من ابن عمرو بن العاص قال قولته الشهيرة " *متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا*" , و هنا يلاحظ كيف أن مفهوم الحرية في نظر الخليفة إنما يتحقق من خلال القضاء بالعدل وهذا يعني أن العدل هو الحياد و عدم الانحياز ومن ثم فهو وحده الذي يمكن الفرد من الحرية[3] .

ـ أ3 ـ العدل عند ابن الحداد و آثاره :

ـ I ـ العدل عند ابن الحداد :

لقد ابتدأ ابن الحداد كتابه "بالعدل" معنونا بابه "فضل العدل من ذوي الفضل" وهذا تأكيد على أهميته في نظره و حرصه على الأخذ به في علاقة السلطان بالرعية , فهو ميزان الله في الأرض , و لأن أنقص الناس عقلا من ظلم من هو دونه , والحاكم أولى به أن يكون أكملهم عقلا. و هو حالة فاخرة تزين الدنيا و تثيب الآخرة[4] الآخرة[4] , و الباب الخاص بالعدل كان وجيزا ، ركز فيه على فوائد و آثار العدل و مغبة الظلم على السلطان و رعيته . إلاّ أن "العدل" و إن خصص له بابا فهو لم يغفل عليه في أبوابه الأخرى فقد أشار إليه في أبواب لاحقة مثل باب فضل السياسة أي الباب الثاني[5] ، و في الباب الأخير[6] .

ـ II ـ آثار العدل عند بن الحداد:

---

[1] ـ محمد أبو بكر الطرطوشي , **سراج الملوك** . القاهرة : المطبعة المصرية , 1970 , ص ص 71 ـ 72 .

[2] Salah al din Almunadjdgid **, Le concept de justice sociale en Islam** . Alger : O P U , p p 29 – 36 .

[3] ـ عبد الرحمان بن الجوزي , **سيرة ومناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب** . القاهرة : مكتبة الصفا , ط 1 , 2005 , ص 102 .

[4] ـ محمد بن منصور بن الحداد **, الجوهر النفيس في سياسة الرئيس** , تحقيق رضوان السيد . بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر , ط 1 , 1983 , ص 65 .

[5] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , ص 74 .

[6] ـ نفس المرجع الآنف الذكر ص 127 .

لعدل السلطان في رعيته آثار أخروية و دنيوية فهو الموصل صاحبه إلى الجنة فيوم عادل أكبر جزاءً من عبادة ستين سنة , كما أنه تصلح البلاد و حال العباد بالسلطان العادل , فالعدل قوام العالم فبالراعي تصلح الرعية وبالعدل تصلح البرية , بالمقابل فإن فساد البلاد والعباد يكون بالسلطان الجائر, كما أن صلاح الحاكم صلاح الرعية وذلك لأن أعمال الأئمة تعلو أعمال الرعية ناهيك على أن العدل قوام الملك ودوام الدول " فمن سل سيف العدوان سلب عن السلطان " , فبه يصبح الحاكم في غنى عن كثرة الأعوان في حين أن " من طال تعديه كثرت أعاديه "[1] . ومن أسباب تشديد الحساب عن الحاكم ظلمه لرعيته في حين أن من أسباب صلاح الملك " الرفق بالرعية و أخذ الحق منهم وأداؤه إليهم عند أوانه , وسد الفروج وأمن السبل , وإنصاف المظلوم من الظالم "[2] , فمجملا العدل أساس لسائر الأساسات فقد اتفق حكماء العرب والعجم على هذه الكلمات فقالوا : " فالملك راع يعضده الجيش , الجيش أعوان يكفلهم الرزق , الرزق مال تجمعه الرعية , الرعية عبيد يستعبدهم العدل , العدل مألوف وهو قوام العالم ". والعدل وحده ليس بكاف عند ابن الحداد فليس كل النفوس تصلح بالعدل بل تطلب الإحسان وهو فوق العدل فالله سبحانه وتعالى قال : " إن الله يأمر بالعدل والإحسان"[3] . فلو وسع الخلق العدل ما قرن الله به الإحسان فالبيت الشعري :

" و الله ما حلي الإمام بحلية *** أبهى من الإحسان و الإنصاف "[4] .

الذي يستشهد به يقدم الإحسان عن الإنصاف و هذا لحرصه و تأكيده على العدل الذي بالضرورة يكون موجودا بوجود الإحسان .

ـ ب ـ المبدأ الثاني : الشورى :

هناك حقيقة لابد من تأكيدها بخصوص هذا الركن وهي أن الشورى طابع ذاتي للحياة السياسية الإسلامية ، وسمة مميزة للأمة و هذا على الأقل من الجانب النظري , ولذلك لم يخل كتاب سياسي من مفكري السياسة من تأكيد على الشورى وأهميتها في تحقيق العدالة وهي محور السلطة وغايتها .

[1] ـ نفس المرجع الآنف الذكر ,ص ص 65- 68 .
[2] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , ص 74 .
[3] ـ سورة النحل , الآية 90 .
[4] ـ محمد بن الحداد , مرجع سابق , ص 65 .

- ب 1- الشورى في القرآن الكريم :

تتجلى أهمية الشورى في الإسلام من خلال احتفاء القرآن الكريم بها , فقد سميت إحدى سوره بذلك , و العجيب أن سورة " الشورى " مكية و أنها وصفت المسلمين

بصفة مميزة لهم و هي أن " و أمرهم شورى بينهم "[1] , إن وصفهم بصفة الشورى و هم مستضعفون في مكة قبل أن يكون لهم دولة و نظام حكم يشير إشارة واضحة إلى أهمية الشورى بينهم , يقول صاحب كتاب " الظلال " السيد قطب " مع أن هذه الآية مكية نزلت قبل قيام الدولة المسلمة في المدينة فإننا نجد هذه الصفة , مما يوحي بأن وضع الشورى أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن تكون نظاما سياسيا للدولة , فهو طابع أساسي للجماعة كلها يقوم عليه أمرها , ثم يتسرب من الجماعة إلى الدولة بوصفها إفرازا طبيعيا للجماعة "[2] .

كما جاء قوله في سورة آل عمران آمرا رسوله : " **وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله** "[3]. فالآية الأولى جاءت في معرض بيان صفة المؤمنين أما الآية الثانية فيها دليل المشروعية الذي نص على جعل الأمر بين المسلمين شورى. وبهذا النص الجازم " **وشاورهم في الأمر** " يقرر الإسلام هذا المبدأ في نظام الحكم ـ حتى و الرسول (ص) الموحى له بين الجماعة المأمورة بذلك ـ وهو نص قاطع لا يدع للأمة الإسلامية شكا في أن الشورى مبدأ أساسي لا يقوم نظام الإسلام على أساس سواه . إذا فوجود سورة في القرآن الكريم باسم هذا المبدأ , وجعل الشورى من صفات المؤمنين , ثم الأمر بها صراحة في سورة أخرى دليل اهتمام الإسلام بالشورى وجعلها من الأسس التي يقوم عليها الحكم وتدبير شؤون الدولة.

- ب 2 ـ الشورى في السنة النبوية :

لقد كان عليه الصلاة والسلام في كل الأمور لا يكاد يبرم أمرا ـ من أمور الدنيا التي لم

---

[1] - سورة الشورى , الآية 38 .
[2] - سيد قطب , **في ظلال القرآن** . بيروت : دار الشروق , م 5 , ط 11 , 1985 , ص 3165 .
[3] - سورة آل عمران , الآية 159 .

ينزل عليه فيها وحي ـ إلا بعد أن يعرضه على الصحابة رضوان الله عليهم حتى إذا فحصته الشورى و أقرته الجمهرة نزل الجميع على ما رأته الأغلبية , بحيث لا يخرجون عليه و لا يخالفونه احتراما للجماعة و توحيدا للقيادة و جمعا للكلمة. فلقد كان في الأمور الدنيوية يقول :"إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا

بشر"[1]. و من صور الشورى التي تمت في عهده , استشارته في أسرى غزوة بدر حيث استشار أبا بكر وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب , حيث نزل على مشورة أبي بكر الذي أشار بالفدية دون قتلهم[2] . و كذلك من الصور ما قام به صلى الله عليه و سلم في غزوة الخندق , فإنه عندما تحالفت قبيلة غطفان مع جيش قريش , فكر بعزلها حتى ينفض الجيش القرشي , ففاوض على الخروج من الحلف مقابل ثلث ثمار المدينة , فرضيت بذلك وبقي أن يسجل الاتفاق عند هذا الحد رأى (ص) أنه ليس من حقه أن ينفرد بالقرار , فدعا السعدين زعيمي المدينة وبقية الصحابة وطرح عليهم الاتفاق وعند المناقشة كان القرار بالرفض خاصة من عند سعد بن معاذ , حينها وعلى الفور عدل النبي (ص) عن رأيه وتقبل رأي السعدين وأرسل إلى زعماء غطفان بأن الصحابة رفضوا مشروع المفاوضة , وأنه أقر رأيهم والتزم به[3] . وفي يوم أحد جاء قرار الشورى بالخروج رغم رأيه (ص) بالمقام بالمدينة .ولا بد من الإشارة بأن إحصاء مواقف الرسول (ص) الشورية كثيرة حتى شهد له الصحابة بذلك , فقد روي عن أبي هريرة أنه قال : "لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله " . و من أقواله (ص) : " لا ندم من استشار." و قوله (ص) : "ما شقي عبد قط بمشورة و ما سعد باستغناء رأي " , وقوله (ص) : " استعينوا على أموركم بالمشاورة " .وعن علي(ر) قال : " سئل رسول الله عن العزم فقال مشاورة أهل الرأي ثم

[1] ـ أحمد بن حجر العسقلاني , **هدى الساري في مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري** . دمشق : دار الفيحاء , 1997 , ج 17 , ص 113 .

[2] ـ محمد الغزالي , **فقه السيرة** . دمشق : دار القلم , ط 7 , 1998 , ص 236 .

[3] ـ صبحي عبده سعيد , **الحاكم وأصول الحكم** , . القاهرة , دار الفكر العربي , 1985 , ص 109 .

اتباعهم " , وقوله (ص) لكل من أبي بكر الصديق و عمر بن الخطاب :" لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما"[1].

انطلاقا مما سبق يفهم لم تردد في أقوال المستشرقين أن الديمقراطية في الإسلام ديمقراطية عربية , بمعنى أن الإسلام جاء بمبادئ الديمقراطية لأنه نشأ في بلاد

العرب بين أقوام من البدو الأحرار الذين لم يعرفوا طغيان الملوك أو الخضوع لسيطرة الحاكمين . و لكن هذا الطرح بعيد عن الحقائق التاريخية لأن الجزيرة العربية عرفت قبل الإسلام ضروبا من الطغيان , فقد عرفت القبائل العربية سادة و ملوكا يعتزون بالأمر و النهي بغير وازع أو معترض , مثل مملكتي الغساسنة و المناذرة[2].إن الشورى هي الأصل الثاني في النظام الإسلامي بعد النص , والشورى هي بذاتها نص , نص اشتهر بالإقرار للأمة المستخلفة بحقها في المشاركة في شؤون الحكم , بل إن ذلك من واجباتها الشرعية, إذ أن الشورى علم على دولة الإسلام وأمة الإسلام , وقد تفرد الإسلام بهذا المبدأ الأصيل وأقره سلوكا عاما في المجتمع و في إدارة الشؤون العامة , حتى أن المفسر الكبير أحمد بن محمد الأندلسي القرطبي ربط به شرعية الحكم فقال : " إن من لم يستشر العلماء فعزله واجب لا خلاف بين العلماء"[3]. و إذا لم تستطع البشرية أن تصل إلى تحقيق هذا المبدأ إلا بعد نضال مرير من خلال مئات السنين , فإنه قد جاء به الوحي مباشرة في بيئة تفخر بالعدوان والتسلط , فالباحث في تاريخ الحضارات السياسي يعجب حينما يقرأ في كتب مصادر الشريعة الإسلامية ويرى كيف أن الشورى نشأت في الإسلام نشأة مفاجئة , ولم تكن أبدا نتاج مطالبة سياسية من المحكومين[4] . فلقد قام الرسول صلى الله عليه وسلم بتطبيق المبدأ وبيان أصوله , وقد حبس عمر بن الخطاب كبار الصحابة في المدينة ليستشيرهم ويستعين بهم على أمور المسلمين , ولكن مع اتساع رقعة الدولة الإسلامية

[1] - حسن السيد بسيوني , **الدولة ونظام الحكم في الإسلام** . القاهرة : عالم الكتاب , ط 1 , 1985 , ص 77 .
[2] - محمد جلال شرف , **نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام** . الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية , 2006 , ص 37 .
[3] - محمد بن أحمد القرطبي , **الجامع لأحكام القرآن .** بيروت : دار الكتاب العربي , ج 4 , ط 3 , ص
[4] ظافر القاسمي, **نظم الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي** .بيروت : دار النفائس,ج 2, ط 4, 1974 ,ص 63 .

ودخول شعوب كثيرة في الإسلام كان لابد لهذا المبدأ أن يأخذ صورة أخرى , غير صورته التلقائية في دولة المدينة التي بدأ بها الإسلام ، كان لابد من وجود مجلس يمثل كل شعوب وفئات الدولة وأرجائها تعرض عليه كل الأمور تطبيقا لقوله تعالى: « **وأمرهم شورى بينهم** » , ويعرض عليه الحاكم أمور الرعية نزولا على أمر القرآن الكريم:« **وشاورهم في الأمر** » إلا أن هذا لم يحدث.

- ب 3 - الشورى و شروط المستشار عند ابن الحداد :

- I - الشورى عند ابن الحداد : .

لقد ذكر ابن الحداد الشورى في الباب التاسع من كتابه والذي أورد فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم : " المستشار بالخيار إن شاء قال , و إن شاء سكت فلينصح " , وقول علي رضي الله عنه : " من استبد برأيه هلك , و من شاور الرجال شاركها في عقولها " , كما ذكر فيه بعض الأقوال المتعلقة بالشورى لبعض الملوك والحكماء والشعراء العرب [1], والتي عموما ركز فيها على أهمية الشورى وما يجب أن يتوفر من شروط في المستشار .

- II - شروط المستشار عند ابن الحداد :

فلقد ذكر له عدة شروط ، فالمستشار عند ابن الحداد يجب أن يكون :

- حسن الرأي , له الشجاعة في قول رأيه .

- كما لابد أن يكون حرا .

- وأن لا يكون بخيلا أو حريصا , فهذان الخصلتان مع الجبن من سوء الظن , كما يجب ألا يكون ذا حاجة , فربما يقول الرأي الذي يراه موصله إياها دون مراعاة حسن الرأي . والمستشار لا بد أن يكون في مزاج معتدل بعيدا عن المنغصات مثل الجوع أو العطش أو في حالة رغبة في قضاء الحاجة[2] .

---

[1] - محمد بن منصور بن الحداد , مصدر سابق , ص ص 123 .

[2] - نفس المرجع الآنف الذكر , 123 - 124 .

كما يحذر ابن الحداد من مشورة الجاهل لأن مشورته ما هي إلا توريط , فهو يورد نصيحة عبد الله بن الحسن لابنه " احذر مشورة الجاهل و إن كان ناصحا ...فيوشك أن يورطك الجاهل بمشورته في إغراره "[1] . في حين أن فوائد المشورة عنده أن المستشير يتجنب الوقوع في الزلل , " لأن المقدم على رأيه يزري به أمران : تصديقه رأيه الواجب عليه تكذيبه , و تركه من المشورة ما يزداد في أمره بصيرة ".[2]

إلا أنه و مع تأكيده على الشورى ووضعه لشروط المستشار فهو لم يضع معايير محددة لمعرفته أو للوصول إليه , بل يجعل ذلك راجع إلى الفراسة و الحدس الشخصي, فهو يرى أن " العاقل لا يخفى في شكله و كلامه و هيئته[3]و بالتالي يجعل الشورى خاضعة للفراسة بعيدة كل البعد عن الشروط الموضوعة للمستشار و هذا طعن صارخ للشروط المذكورة سابقا .

ثانيا : ثنائية الممارسة السياسية عند ابن الحداد :

إن الدارس لكتاب " الجوهر النفيس في سياسة الرئيس " سرعان ما يدرك أن موضوع الكتاب ما هو إلا مجموعة من قواعد السلوك السياسي , نصح بها الرئيس ليلزمها إن هو أراد أن تستقيم أمور سلطنته , و تتدعم أركان حكمه , ويصلح حال الرعية , و ذلك باعتماد على خبراته المستمدة من معاينته لواقع عصره السياسي من ناحية و من ناحية أخرى إلى قراءاته المتنوعة , سواء تعلقت هذه المطالعات لتاريخ الحكم لدى الحضارات الأخرى حال حضارة الإغريق , الهند , الصين , الفرس و العرب الأوائل منهم خاصة , إلا أن قواعده جاءت كلها مستندة إلى القيم الإسلامية و المروءة العربية التي جعل منها نموذجا يمكن تسميته بفن السياسة الأخلاقية , و إجمالا يمكن القول أن ابن الحداد يرى العملية السياسية في شقين حيث أن كلاهما متعلق بالحاكم , الأول ما يجب أن يفعله الحاكم أو ما يعرف بسياسات التسيير , و الثاني ما يجب أن يتحلى به من أخلاق .

---

[1] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 111 .

[2] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 125 .

[3] - نفس المرجع الآنف الذكر , 123 .

ـ أ ـ سياسة الرئيس في تسيير شؤون مملكته : .

لقد أشار ابن الحداد على الأمير عدة أمور من أجل أن تكون سياسته مبنية على أسس متينة , و التي ما هي إلا « صبر على مضض السياسة »[1] . فلقد قال ابن عباس في تفسيره لقوله تعالى : « **و جعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا و كانوا بآياتنا يوقنون**»[2]. أن لا إمامة إلا بصبر , و من صار إماما احتاج إلى الصبر أكثر .

كما دعاه إلى الإخلاص لله و النصيحة إلى الرعية , كما أرشده و نبهه إلى عدة مسائل و التي يمكن إيجازها في :

- اتباع سياسة ما بين شدة و لين .
- الابتعاد عن العجلة في الأمور كلها إلا في استقبال طارق الليل , و رسول صاحب الثغر , و المنادي للصلاة و صاحب الطعام .
- احترام السلم الاجتماعي و ذلك بمعرفة منزلة الرجال بحيث حدد عوامل ذلك في الشرف و العلم و السن .
- عدم الهزل في أمور الدولة .
- قبول النصيحة .
- حسن التدبير و خاصة في الإنفاق .

كما أرشده إلى تحسين السيرة في رعيته والابتعاد عن الظلم , و لنيل طاعتها على الأمير أن يقرب الخاصة و العدل على العامة[3] .و في هذه التوصية الأخيرة لم يبين الكاتب ما يقصده " بالخاصة " , لكن هذه المفردة أطلقت في النصوص الإسلامية على نوعين من الناس: الأغنياء و المتنفذين أو أصحاب المال و الجاه , ثم رجال الفكر و لا بد أن يكون النوع الأول هو المقصود , بالنظر إلى الموضوع الذي يتحدث عنه و هو سياسي[4] , و لا شك في أن تقريب الخاصة و التي عادة ما تكون ذات صفات سلبية , و التي أقلها استغلال نفوذها في الوصول إلى مصالحها على حساب العامة ,

[1] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 70 .
[2] - سورة السجدة , الآية 24 .
[3] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص ص 70 – 77 .
[4] - هادي العلوي , مرجع سابق , ص ص 198- 199 .

و هذا بالضرورة يكون على حساب قيمة العدل و من هنا يظهر التناقض في دعواه هاته .

و في موضوع قريب دله على اتخاذ البطانة الجيدة و المقصود بالبطانة هم وزراء الحاكم و أعوانه و قادة الجيش إلى جانب أقرباء الحاكم و أصدقائه , تاريخيا هذه الفئة معروفة بالاستئثار و التطاول , و قلة الإنصاف في المعاملة و هي أشد تفاقما في الحكم الفردي , و مع ذلك لم يضع ابن الحداد أي معايير أو إجراءات تنظيمية في

كيفية اختيار هذه البطانة على أهميتها , باستثناء ذلك المعيار السطحي و الذي مفاده «من كان له منهم عبيد فأحسن سياستهم فوله الجند و من كانت له ضيعة فأحسن تدبيرها فوله الخراج»[1] , فرغم معارضة هذا المبدأ من طرف بعض المفكرين مثل ابن طباطبا فهو يقول : " و أنا لا أرى هذا لازما , فكم من عامي حسن السياسة لمنزله , ليس له قوة سياسة الأمور الكبار, وكم من ملك حسن السياسة لمملكته , ليس يحسن سياسة منزله"[2].

ـ ب ـ أخلاق الحاكم مع رعية مملكته :

ولقد جاء ذلك في ثلاثة أبواب متتالية من أصل عشرة , و ذلك في الباب السادس الذي جاء تحت عنوان:« في مكارم الأخلاق» والباب الذي يليه تحت عنوان « في السؤدد و المروة من ذي الفضل و الفتوة » و الباب الثامن و الذي معنون ب:« في حسن الخلق من الخلق » , ففي هذه الأبواب ذكر له عدة أخلاق , ففي الباب السادس ذكر قوله (ص) : « ما جبل ولي الله إلا على السخاء و حسن الخلق»[3] , في حين قد أنهى الباب الثامن بتعريفه للسيد بذكر قول الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بأن السيد هو : " الجواد حين يسأل , الحليم حين يستجهل , الكريم المجالسة لمن جالسه , الحسن الخلق لمن جاوره »[4] .

[1] - محمد بن منصور بن الحداد , مرجع سابق , ص 73 .
[2] - محمد بن علي بن طباطبا , مرجع سابق , ص 50 .
[3] - محمد بن منصور بن الحداد , مرجع سابق , ص 109 .
[4] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 122 .

و في الأبواب الثلاثة ذكر له جميع أخلاق المروءة و السيادة. بحيث وضح له بأن العرب كانت تسود على أشياء مختلفة , فإذا كانت اليمن تسود على النسب , فإن أهل الجاهلية كانت تسود على ست خصال , وهي السخاء والنجدة , والصبر والحلم والبيان والموضع , ولقد أضاف لها الإسلام خلق العفاف , و من المروءة أيضا عدم قول شيء في السر يستحى منه في العلانية , لتمتد أخلاق المروءة إلى آداب الطعام مثل مباكرته , كما ذكره بفوائد ذلك و التي أهمها أن النفس لا تشرئب إلى طعام الغير.

ومن المروءة أيضا حفظ الرجل دينه وإحراز نفسه من الدنس , وقيامه لضيفه وأداء الحقوق وإفشاء السلام[1] .

مما سبق يكون ابن الحداد دعا الأمير إلى الفتوة والمروءة بمفهومها الواسع , فإذا كانت المروءة أعم من الفتوة و أن الفتوة نوع خاص من المروءة , فالفتوة استعمال الأخلاق الكريمة مع الناس , و كف الأذى عنهم , و احتمال الأذى منهم , فالفتوة تدعو إلى نبل التصرف , و الترفع عن الصغائر , و التصون من الدنايا , و السماحة في المعاملة , و التنزه عما يستحي منه الكريم , إذا فالمروءة هي استعمال كل خلق حسن و اجتناب كل خلق قبيح , فحقيقتها تجنب الرذائل و الدنايا من الأقوال و الأخلاق و الأعمال . فمروءة اللسان حلاوته و طيبه و لينه و اجتناء الثمار منه بسهولة و يسر , و مروءة المال ببذله في مواقعه المحمودة عقلا و عرفا و شرعا , و مروءة الجاه أن يخدم به المحتاج إليه , و مروءة الإحسان تعجيله[2] .

ولذلك فإن ابن الحداد قد دعا الحاكم إلى مروءة اللسان بعبارة و جيزة حينما أرشده إلى قول محمد بن عمران التميمي " لا تقل شيئا في السر تستحي منه في العلانية "[3] .

و مروءة الإحسان , فقد أرشده إلى " إذا صنعت معروفا فعجله فإن تعجيله تهنيته ."[4]

---

[1] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص ص 117- 120 .

[2] - أحمد الشرباصي , **موسوعة أخلاق القرآن** . بيروت : دار الرائد العربي , ج 2 , ط 2 , 1985 , ص ص 72 – 74 .

[3] - محمد بن منصور بن الحداد , مرجع سابق , ص 118 .

[4] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 103 .

أما عن مروءة الجاه فيمكن القول أن ابن الحداد خصها ببابين و هما الثالث و الرابع فلقد خص ابن الحداد خلقي الحلم و العفو و هما صفتان لهما علاقة طبيعية ببعضهما البعض فالعفو يعتبر بمثابة ثمرة طبيعية إلى الحلم و الأناة , فقد قيل أن العفو غير الحلم و كظم الغيظ لأنه ثمرتهما و الثمار غير المثمرة لا محالة " و أن «الملوك تعاقب قدرة و تعفو حلما»[1] . فالحاكم ـ خاصة في ظل نظام أحادي ـ يعتبر أكبر جاه , و من ثم فأولى به أن يخدم المحتاج إليه , فالرعية في حاجة ماسة إلى حلمه و عفوه فأحسن الناس عيشا من حسن عيش غيره في عيشه .أما عن مروءة المال فقد عمد

على التنويه بها أيما تنويه فقد ذكرها في الباب السادس و السابع , كما خصها ابن الحداد بأطول باب , و هو الباب الأخير المتعلق بفضل السخاء و الجود , كما يمكن إلحاق الباب الخامس به و الذي تناول مسألة اصطناع المعروف , ففي باب اصطناع المعروف ركز على أصناف الخير المتفضلة على الآخر بجميع أوجهها , مثل الصدقة و صلة الرحم و قضاء حوائج الناس باختلافها , و كل هذه الأشياء تدخل السرور للمستفيد منها و المقصود هنا هو الرعية . أما في باب السخاء و الجود فقد بين أهميتهما , فللسخاء و الجود أهمية عظيمة عند الله كجانب أخروي وعند الناس الرعية كجانب عملي دنيوي , فكما ذكر أن السخاء من أسباب السؤدد عند الجاهلية , فللجواد أو السخي منزلة في الدنيا والآخرة ولصاحبهما حظوة عند الله ولو كان كافرا , فالله تعالى أمهل فرعون لسهولة إذنه وسخائه بالطعام[2] .

كما أن السخي تجمع عليه قلوب الناس , وهذا للملك أولى حتى يضمن محبة الرعية , وبالتالي يسهل له انقيادها , ولابد أن يذكر أن السخاء والجود بالمال يدفع عن العرض سوء القول الذي يعتبر بمثابة دعاية ضد السلطان , ولهذا كان الملوك السابقون يعملون بالسخاء حتى كان منهم من يعطي لمن جلس على بابه يوما ألف درهم , كما أن الملوك أجلوْا السخاة ورفعوا من مكانتهم , فالوليد بن عقبة والي الخليفة عثمان عن الكوفة بعث بمائة ناقة إلى الشاعر لبيد بن ربيعة دفعا له إلى السخاء

[1] - سعيد حوى , **فصول في الإمرة والأمير** . الجزائر : شركة شهاب , 1991 , ص 37 .
[2] - محمد بن منصور بن الحداد , مرجع سابق , ص 127 .

ومساعدته على ذلك[1]. ولابد من الإشارة أنه إذا كان ابن الحداد يدعو الحاكم إلى السخاء بماله فمن أولى على الحاكم عدم الطمع في مال رعيته , ناهيك عن مصادرة أموالهم .

إن ابن الحداد يرشد حاكمه إلى المروءة بدرجاتها الثلاث , فإذا كانت مروءة الإنسان مع نفسه أن يحملها على ما يسمو بها و يبعدها على ما يسيء لها , فقد دعاه إلى إحراز نفسه , أما مروءته مع ربه فقد دعاه إلى حفظ دينه , أما مروءته مع الناس ـ رعيته ـ و هي حسن معاملتهم , فقد دعاه إلى كظم الغيظ , و العفو عن

الجاني , و الحلم عن الجاهل , و احتمال المكروه , كما دعاه إلى الجود في أعلى مراتبه بإنفاق المال كله " الجواد الذي كانت الدنيا له فأنفقها لرأى بعد ذلك عليه حقوقا"[2] .

ثالثا : مفهوم طرفي الحكم في منظور ابن الحداد و موقعه بين المفكرين المسلمين :

ـ أ ـ مفهوم طرفي الحكم في منظور ابن الحداد

إن قطبي الحياة السياسية عند ابن الحداد كانت مختصرة في الحاكم الذي يملك رعية , و بالتالي فإن محاولته الإصلاحية جاءت لتضبط هذه العلاقة .

ـ أ1 ـ مفهوم الحاكم عند ابن الحداد :

بدأ ابن الحداد كتابه بالقول " الحمد لله مانح الملوك رياسة البلاد , ومولهم سياسة العباد , ومؤيدهم بالنصر على الأضداد من أهل الشقاق والعناد , و واعدهم على المعدلة حسن العاقبة في الميعاد " , وبعدها يورد قول النبي عليه السلام " إن أفضل ما يمن الله على عباده الملك الخير الفاضل "[3] , و في موضع آخر يقول " أشد الناس عذابا يوم القيامة رجل أشركه الله في سلطانه فجار في حكمه " , و التي يليها بقوله (ص) : " من استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصيحة لم يرح رائحة الجنة ..."[4] فبهذه

---

[1] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , ص ص 140 – 142 .
[2] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , ص 128 .
[3] ـ محمد بن منصور بن الحداد , مرجع سابق , ص ص 61 – 66 .
[4] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , ص 69 .

العبارات و التي تعتبر أن الحكم ما هو إلا منحة ربانية ومن ثم فإن مسؤولية الحاكم تكون أمام الله فقط , و في الحقيقة أن هذه العبارات ذات محتوى نظرية الحق الإلهي المباشر, والتي ظهرت في أوربا و اعتنقتها الكنيسة للهيمنة على الحكم بطريقة مطلقة , و التي تعتبر الحاكم هو إنسان اختاره الله و اصطفاه و منحه سيادة و سلطة على البشر , و بالتالي فمسؤوليته ليست أمام أحد إلا الله فالحكم أمانة في يده و الناس وديعة في عنقه أودعها الله عنده[1] . كما و من خلال المؤلف يكون ابن الحداد ضمنيا مع فكرة المستبد العادل فهو يركز تركيزا شديدا على الخصال الأخلاقية له , فهو يؤلف كتابا كاملا من أجل هذا الغرض و الذي يعدد له حوالي عشرين خلقا للتحلي بها بالإضافة إلى مجموعة أخرى كان عليه تجنبها , ولم يهتم باختياره لأنه يعتبر منحة ربانية منذ البداية . و لا يكتفي ابن الحداد بذلك بل يذكر أن الله سبحانه زين السماء بالشمس و القمر و الكواكب , و زين الأرض بالعلماء والمطر و السلطان العادل , إذا فالحاكم ثالث ثلاثة تتزين بهم الأرض , و إن اشترط العدل لتحقيق ذلك فهذه ليست مشكلة فحاكم ابن الحداد مشهود له بالعدل منذ البداية كما يقول : " و كان الذي حداني إلى ذلك ما انتشر في البلاد واشتهر بين العباد من حسن سيرة المولى الأمير الأسعد الأمجد العالم العادل الكامل الزاهد العابد المجاهد , أخص الخواص العامل بالإخلاص كهف الفقراء و المساكين , ملك الأمراء و المقدمين خالصة أمير المؤمنين "[2] . بل يجعله مسؤولا على إصلاح الرعية أو كما يقول أحد الحكماء " بالراعي تصلح الرعية "[3] . وابن الحداد في موضع آخر يتبنى مبدأ غريبا عن الروح الجزائية الإسلامية عندما يورد القول المنسوب إلى الفضيل بن العياض " إن الله يهلك الرعية و إن كانت هادية مهدية إذا كانت الأئمة ظالمة " ,و عند التساؤل عن سبب ذلك يكون " لأن أعمال الأئمة تعلو أعمال الرعية "[4] . وهذا يتعارض تماما مع قوله تعالى :" ولا تزر وازرة وزر أخرى"[5]. و يتعارض مع مبدأ المساواة . و الغريب أن هذا الحاكم هو من

[1] - إمام عبد الفتاح إمام , **الطاغية** . القاهرة : مكتبة مدبولي , 1997 , ص 183 .
[2] - محمد بن منصور بن الحداد , مرجع سابق , ص 62 .
[3] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 66 .
[4] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 68 .
[5] - سورة الإسراء , الآية 15 .

عند الله منحة . إن الصورة التي يحاول ابن الحداد رسمها لحاكمه هي صورة مثالية تماما تجعله لا يجمعه بالطبيعة البشرية إلا الجسد , إن هذا التصور للحاكم تكاد الصورة البارزة في الفكر الإسلامي باختلاف مشاربه.

وعند الحديث عن وزراء الحاكم فإن الكاتب يجعلهم سببا لصلاحه أو فساده " قال فما صلاح الملك قال وزراؤه و أعوانه فإنهم إن صلحوا صلح و إن فسدوا فسد "[1] و في الواقع هم كذلك إلا أنه لم يبين كيف اختيارهم أو تعيينهم أو ما الشروط التي يجب أن تتوفر فيهم .

ـ أ 2 ـ مفهوم الرعية عند ابن الحداد :

هناك سمة أساسية في البناء السياسي في الفكر الشرقي القديم , ففي هذا الفكر لم يكن هناك احتمال وجود صورة أخرى للتنظيم السياسي غير صورة الملكية المطلقة , بحيث أن الحرية السياسية كانت خارج التصور العقلي كما أن هذه الأنظمة السياسية تعتمد على السلطة الأبوية[2] , و من هذا المنطلق كان ابن الحداد متناسقا مع الفكر الإسلامي ـ الذي كان جزءا من الفكر الشرقي ـ عند تعاطيه مع الرعية , فالشعب الذي هو الرعية و الذي لا حول و لا قوة له في إدارة شؤون الإمارة , كان بمثابة الولد المحتاج إلى حماية و رعاية كافله , و في هذا السياق يذكر مقولة الخليفة الرشيد : "على الرعية المنام وعلينا القيام , و لابد للراعي من حراسة رعيته "[3] . لقد كانت الرعية في مفهوم ابن الحداد " أمانة و وديعة " في عنق الحاكم و التي عليه المحافظة عليها لا خوفا منها و إنما مخافة من الله , و هذا هو التصور الأخلاقي الديني للفكر السياسي في العصور الوسطى لنظام الحكم دون أن تكون هناك حقوق طبيعية للناس إن انتهكها الحاكم كان لهم محاسبته , فالحاكم يستمد سلطته من الله لا من الرعية و من ثم لا يكون مسؤولا أمام أحد غيره . فابن الحداد لا يرفض قتل و حرق الرعية من باب أن الحياة حق طبيعي للرعية , بل لأنه مرفوض من المنظور الديني فالرعية عاجزة تماما عن حماية نفسها , و ما تتمتع به من حق يكون هبة من الحاكم أو نزولا

[1] ـ محمد بن منصور بن الحداد , مرجع سابق , ص 74 .
[2] ـ إمام عبد الفتاح إمام , **الطاغية** , مرجع سابق , ص 131 .
[3] ـ ـ محمد بن منصور بن الحداد , مرجع سابق , ص 70 .

عند أمر إلهي , فالخليفة المعتضد الذي استمر حكمه ما بين (279 هـ / 289 هـ) لم يرد رأي وزيره الذي استشاره في قوم ظهر منهم الفساد ,فأشار عليه بقتل بعضهم و حرق البعض الآخر إلا لعلمه " أن الرعية وديعة الله عند سلطانها , و أن الله تعالى سائله عنها "[1] . كما يذكر ابن الحداد قول أحد العلماء " ما أعلم شيئا بعد الإخلاص بالله من نصيحة الوالي لرعيته"[2] . لقد جعل ابن الحداد الرعية بلا أدنى قيمة , فهو يضعها خارج معادلة الحكم , فليس لها رأي و لا مشورة , إذ يكتفي بمن رضي به

الحاكم مستشارا و ذلك على مبدأ التخمين و الفراسة , و الواقع أن الحط من قيمة " العامة " ـ أو السواد الأعظم ـ ليس سوى نتيجة منطقية مترتبة على اعتبار الحاكم الفاضل أو الراعي الصالح المثل الأعلى للناس , و أنه القدوة و النموذج الذي ينبغي عليهم أن يحتذوه . إن الرأي المنادي بإبعاد العامة ـ الرعية ـ من الخوض في المسائل السياسية هو اتجاه قديم في التجربة السياسية الإسلامية , يذكر أن الخليفة عمر بن الخطاب (ر) أراد أن يعرض أمر الشورى على الحجاج ـ الأمر في موسم الحج ـ فذكره بعض الصحابة بأن الموسم يجمع أخلاط الناس , و من لا يفهمون المقال فيطيرون به كل مطار , و أنه يجب أن يرجئ هذا إلى أن يعود إلى المدينة فيلقيه على أهل العلم و الرأي , ففعل . و لما اتجه الناس إلى علي (ر) يريدون البيعة له بعد مقتل الخليفة عثمان (ر) ردهم قائلا : " أن الأمر ليس لكم , إنه لأهل بدر . "[3] إن هذا النزوع مخالف إلى جوهر قوله تعالى : " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم "[4] , و قوله (ص) : " من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم ", هذه النصوص بينت دور إرادة الرعية في إصلاح شؤون المجتمع , و ما يرتبط بمصيره على الأقل كواجب كفائي تحت القاعدة الشهيرة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. إن هذا الاتجاه من القادة السياسيين المسلمين الأوائل قابله موقف من العامة الذين ـ عموما ـ نأوا عن الخوض في الحياة السياسية , و هذا الموقف من العامة و رغم تعارضه مع

[1] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , ص 76 .
[2] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , ص 77 .
[3] ـ أحمد شلبي , **السياسة في الفكر الإسلامي** . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية , ط 3 , 1983 , ص 63 .
[4] ـ سورة الرعد , الآية 11 .

روح الإسلام له ملابساته التاريخية , و مبرراته النفسية , فمشاركة الرعية في نظامها السياسي تستوجب مشاركتها في الحكم أو رقابتها على أعمال الحكام , و مطالبتهم بتبرير قراراتهم , شريطة توفر الأمن و عدم التعرض للمخاطر من قبل الحكام , و هذا الذي لم يكن موجودا منذ بداية التجربة الأموية , فعندما أرسل معاوية إلى الناس يطلب رأيهم في أمر البيعة ليزيد ، قام يزيد بن المقنع فلخص الموقف الأموي من الخلافة بعبارة بليغة فقال : أمير المؤمنين هذا ... وأشار إلى معاوية , فإن هلك فهذا ... وأشار إلى يزيد , فمن أبى فهذا ... وأشار إلى سيفه[1] .

إن وجود الأنظمة المتسلطة في المجتمعات الإسلامية قد أدى إلى ارتياب الناس في القضايا السياسية , كما أدى إلى تشويه رجال الدولة اجتماعيا , فانتهى الأمر إلى انصراف الناس عن المشاركة في أمورهم العامة[2] . و من ثم أصبحت مشوهة لدى المنظرين السياسيين المسلمين , فابن الحداد وعند تصفح مجمل الكتاب رسم حدود علاقة في اتجاه واحد و هي من الأعلى ' الحاكم ' إلى الأسفل ' الرعية ' , فإذا استثني قول أرسطو إلى اسكندر: " أملك الرعية بالإحسان إليها تضفر بالمحبة منها , فإن ملكك عليها بإحسان أدوم بقاء باعتسافك "[3] , فهنا إحساس و لو باحتشام أن على الملك احترام الرعية مخافة انقلابها عليه , و من ثم ضياع ملكه أما ما دون ذلك فالرعية ما هي إلا " عبيد يستعبدهم العدل "[4] .

و الرعية عند ابن الحداد مقسمة إلى طبقتين ما بين خاصة و عامة , ناصحا الأمير إلى تقريب الأولى و العدل في الثانية من أجل تحقيق الطاعة التي بها يعز الملك , و ذلك دون أدنى تحديد ما المقصود بهما . إلا أنه في موضع آخر يقسمها إلى ثلاث طبقات اعتبارا للمبدأ الأخلاقي فهو يقسمهم أبرار و أشرار في حين تتوسطهم طبقة

---

[1] - أحمد بن محمد بن عبد ربه , **العقد الفريد** . بيروت : دار الكتب العلمية , م 5 , د س ط , ص 119.
[2] - نجفقلي حبيبي وآخرون , **الإسلام والفكر السياسي** , تحرير وتقديم رضوان زيادة . بيروت : المركز الثقافي العربي , ط 1 , 2000 , ص 108 .
[3] - محمد بن منصور بن الحداد , مرجع سابق , ص 104 .
[4] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 67 .

و التي بين هؤلاء و هؤلاء , و هذا التقسيم مأخوذ عن قول أنو شروان[1] , و هذا التقسيم عادة يكون من أجل وضع السياسات المناسبة لكل طبقة.

ـ ب ـ أهداف الكتاب السياسة عند ابن الحداد و موقعه بين المفكرين المسلمين :

ـ ب1 ـ أهداف الكتابة السياسية عند ابن الحداد :

إن كتاب " الجوهر النفيس في سياسة الرئيس " خال من المواضيع التي عادة لا تخلو منها الكتب السياسية المهتمة بالأحكام السلطانية , التي تتناول الفقه الإسلامي المتعلق بالولايات العامة و على رأسها الخلافة , كما لم يهتم بأنواع السياسات رغم أنه أشار في مقدمته بأنها توزع ما بين سياسة دينية و أخرى دنيوية , و بدل البحث في

الاختلاف و التفاصيل بينها جاءت الرسالة في المشترك والذي هو العدل , و ذلك في قوله : " وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان و عمارة البلدان[2] " , كما لم يهتم صاحب الكتاب بالمواضيع التي كثيرا ما دار حولها الفكر السياسي الإسلامي و التي تتطرق إلى ما قبل الوصول إلى الحكم , مثل الصفات و الشروط و طرق اعتلاء السلطة , و ما للحاكم و ما عليه , بل الكاتب مباشرة يقفز على كل هذه المواضيع ليتعامل مع واقع معاش و الذي يومها محصور في جانبه السياسي في الحاكم , الذي لا يضبطه ضابط , فلا قوانين ولا حتى أعراف ناهيك عن وجود مؤسسات , و الرعية التي محكوم عليها بسلب الإرادة وخاضعة تماما تحت الوصاية التي أشبه بكفالة القاصر , انطلاقا من هذا تبقى حسب رؤية الكاتب عملية التغيير و الإصلاح عملية منحة أكثر منها حالة تفاعل بين طرفي العلاقة السياسية , وهي عملية ترجع أساسا إلى مزاجية و أخلاق الحاكم , و لأن الحاكم همه الأساسي المحافظة على سلطانه خاصة في ظل معطيات الواقع , الذي يتسم بالتنافس الشديد ما بين السلاطين و الأمراء من جهة , و الغزو الخارجي من جهة أخرى , فإن الكاتب يعتبر هذا هو محور أي سياسة مطبقة من طرفه , و عليه حاول ابن الحداد استثارة الخطة الإصلاحية من هذا المدخل و ذلك بإرشاده إلى ركيزتي الاستقرار السياسي ,

[1] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , ص 74 .
[2] ـ محمد بن منصور بن الحداد , نفس المرجع الآنف الذكر , ص 62 .

وهي أركان الحكم المتمثلة في العدل و الشورى من جهة و سياسات و أخلاق الحاكم من جهة ثانية , ففي الجانب الأول و عند حديثه عن العدل و لأهميته ـ كما سبق قوله ـ ابتدأ به رسالته ولأن حاكم ابن الحداد لا يخاف رعيته لم يبق له إلا دفعه إلى ذلك من الناحية الدينية و الارتباط الأخروي , و لذلك بدأ هذا الباب بالتذكير بالأجر العظيم للإمام العادل " فيوم من إمام عادل أفضل من عبادة ستين سنة " كما ذكره بقوله الرسول(ص') و الذي مفاده أن السلطان العادل هو زينة الأرض ,كما لم يغفل بالتنويه بالجانب الدنيوي و المتمثل في المصلحة العملية في أن " من عدل في سلطانه استغنى

عن أعوانه "[1] . أما في الركيزة الثانية و المتمثلة في تصرفاته و أخلاقه الذاتية , فقد ركز على توجيهه نحو سياسات بعدها النهائي يكمن في حسن السيرة مع الرعية , و الابتعاد عن الظلم و لتحقيق هذا دعاه للتحلي بأخلاق المروءة بكل أنواعها , الأخلاق التي تدفع إلى تحسين أوضاع الرعية و إن كان دائما مدخلها حسن عاقبة السلطان الأخروية , ولذلك كان ابن الحداد منتقيا في قائمة أخلاقه فلا حديث عن العقل أو العلم والشجاعة أو عن العزة بل كل الحديث عن العفو, الرفق , السخاء و اصطناع المعروف , و كأن ابن الحداد يقول أيها الحاكم بعدما أن أصبحت في الدنيا سلطانا ما عليك اليوم إلا أن تهتم بآخرتك , خاصة و أن الخطاب الديني يومها كان له حيز مهم في الخطاب السياسي العام , وبناء على ذلك جاءت كل الأبواب تبتدئ بالخطاب من هذا النوع , فحاكم ابن الحداد ملك الدنيا فهو أحد السلاطين , و بتحليه و تطبيقه للأخلاق الكريمة سينال حسن الآخرة بالإضافة إلى الذكر الحسن , ففي سعة الأخلاق كنوز الأرزاق , و حسن الخلق اكتساب محمدة و دفع ضغينة , و ما هذا الكتاب إلا ليزداد من حسن سيرته وجميل معدلته[2].

[1] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , ص 66 .
[2] ـ نفس المرجع الآنف الذكر , ص 63 .

في الأخير لابد من الإشارة أنه و رغم اتساق محاولة ابن الحداد الإصلاحية في أهدافها مع كل المحاولات التي هدفها نقد أوضاع الحياة السياسية و تحقيق الصالح العام , إلا أن نقده يفتقر إلى فكرة عن نظام سياسي جديد يضمن الوصول إلى النتائج المرجوة , من ذلك النمط الذي فكرفيه فلاسفة التنوير الغربيين , و هذا يرجع لمفهومه للحاكم و الرعية و من ثم العلاقة التي بينهما .

ـ ب 2 ـ موقع ابن الحداد بين المفكرين السياسيين المسلمين :

"الجوهر النفيس في سياسة الرئيس " كتاب جاء مضمونه يحمل مجموعة من النصائح التي على الحاكم أن يلتزم بها لاستمرار حكمه و دوام سلطانه , مما يجعل ابن الحداد يشترك مع غيره من المفكرين المسلمين السياسيين في إفراد كتاب لنصح الملوك , حال الماوردي (450هـ) في كتابه نصيحة الملوك و أيضا في كتابه تسهيل النظر و تعجيل الظفر في أخلاق الملك , و كتاب التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي (505هـ) و غيرها من الكتب . هذا الجنس الأدبي معروف في التراث الإسلامي بالآداب السلطانية أو مرايا الأمراء . إلا أن كتاب ابن الحداد صلته بذلك ضعيفة و إن تشابه في تقسيم الكتاب إلى أبواب عادة تتناول الصفات الخلقية ذاتها , لكن من حيث المضمون فمختلف عنهم لأنه يقلل من الاستشهاد من أقوال الحضارات الأخرى كالهند و الفرس أو اليونان , بل اعتمد كثيرا عن أقوال المتعلقة بمروءة العربي , كما يجب التنبيه على أنه لم يكثر بالاستشهاد بالنصوص القرآنية أو السنية فلم يذكر من الآيات سوى ثلاث فاسحا المجال للوقائع المتعلقة بالأسياد و الأمراء العرب , فغيره من المفكرين يريد تعليم الحاكم آداب و سياسات التي تنشئ تقاليد السلطة و الحكم , و تسهل على الرئيس تصريف مقاليد الأمور و الاحتفاظ بالسلطة في يده أطول مدة ممكنة , أما ابن الحداد فلا يرمي إلى شيء من ذلك فهو يحاول التذكير بقيم و مبادئ التصرف و التي يمكن تسميتها " بقيم المروءة " و مع أنه لا ينفي أن يكون اتباع هذه القيم مساعدا على بقاء السلطة , لا يعتبر ذلك همه الأول إنما يهمه أن تقوم مقارنة معينة بين سياسات المروءة و سياسات البغي , وهو يفعل كل ما بوسعه لتأتي المقارنة لصالح سياسات المروءة , و هذا هدف متواضع لكنه واقعي

بالنظر إلى ما آلت إليه أحوال السلطة في عصره[1] , ومما سبق كله يكون الرأي القائل بأن ابن الحداد ينتمي إلى مدرسة الصبر و ممن كتبوا مداراة و نفاقا للحكام رأيا مجانبا للهدف الحقيقي الموضوع له كتاب ' الجوهر النفيس في سياسة الرئيس '[2] .

والذي يميز ابن الحداد عما عداه هنا من المفكرين المسلمين السياسيين الذين قدموا نصائح للحكام هو تفرده في عدم خوضه في المسائل النظرية الكبرى كالخلافة و كيفية تداولها أو توارثها . كما نأى بنفسه من الخوض في الأحكام الشرعية المتعلقة بالحكم , بل اهتم بالجانب الممارساتي أي بجانب الممارسة العملية للعلاقة التي تربط الحاكم برعيته .

أما مصادر ابن الحداد فهي كتب السمر العربية المعروفة , و خاصة عيون الأخبار لابن قتيبة (ت 276 هـ) و كتابي الفاضل و الكامل للمبرد (ت 286 هـ) , و العقد الفريد لمحمد بن عبد ربه (ت 322هـ) , و نثر الدر للآبي (ت 421 هـ) , و القلائد للرخجي (ت475 هـ) , و التذكرة لابن حمدون (ت 562 هـ) . و عند مقارنة كتاب ابن الحداد بكتاب الآداب لصاحبه الأمير أسامة بن منقذ (ت584) , و ذلك من حيث عدد الأقوال و القصص المشتركة بينهما , فهما يشتبهان في خطة التأليف و في الكثير من الأبواب , فالأبواب المشتركة بينهما هي : السياسة , و الجود , و مكارم الأخلاق , و حسن الخلق , كما يشتركان في طريقة العرض للمادة العلمية , إذ يبدآن بالآيات و الأحاديث , ثم أقوال الحكماء , فأحوال السادة و الخلفاء و الفقهاء , إلا أنه الأمير أكثر دقة في التنظيم و أكثر استفاء في طرحه للمواضيع[3] .

من جهة أخرى يظهر ابن الحداد في اقتنائه للشواهد التاريخية أن همه من سرد الحادثة هو الحكمة التي تخدم وتدعم فكرته دون الاهتمام بالجوانب الأخرى , فهو مثلا عندما يذكر عفو الحجاج عن أحد أصحاب الأشعث فغايته من ذلك إبراز قيمة العفو حتى عند الذين لم يشتهروا بذلك , أي أن ابن الحداد في تعامله مع التاريخ يريد

[1] - نفس المرجع الآنف الذكر , ص 35 .
[2] - عادل فتحي ثابت , **الفكر السياسي الإسلامي** . الإسكندرية : دار الجامعة الجديدة , 2002 , ص 11 .
[3] - محمد بن منصور بن الحداد , ص ص 35 – 37 .

من ذلك الخروج بحكمة أو هو يبحث عن أدلة تؤكد تلك الحكمة , و عن استشهادات تؤيدها ، و هنا يتشابه مع ابن مسكويه صاحب كتاب " تجارب الأمم " في تعامله مع المادة التاريخية[1] , و من ثم فهو يؤثر القصة على المأثور الموجز , لكن لا يبدو أنه يتعمد اختيار شخصيات معينة بل يستعمل العناصر الأكثر إيحاء .

خلاصة و استنتاجات الفصل الثالث :

-1 ـ إن الفكر السياسي كانت له أهميته و ضرورته لدى المسلمين , فمن سياق موضوعات المؤلفات السياسية يكتشف أنها مرتبطة أشد الارتباط بالواقع الذي عبرت عنه بصورة تجعل من العسير فهمه و تحليله دون فهم ظروفه السياسية و الاجتماعية و التاريخية .

-2 ـ الكثير من المؤلفات السياسية الإسلامية كانت تسعى لإصلاح حال الرعية , و ذلك من خلال محاولة إصلاح الواقع السياسي و تغييره , مما أنتج تقليدا شبه دائم و هو أن يقدم المفكر مؤلفه السياسي إلى حاكم أو يؤلف بناء على طلبه لإيجاد خطة لتنظيم الوضع السياسي و تنظيمه .

-3 ـ المتابعة المنطقية و التحليلية أثبتت أن هناك علاقة ترابط ثابتة بين الفكر و النظم , و الممارسة في التراث السياسي الإسلامي , و أن محاولة فهم أي منها بصورة منفردة سيقدم صورة مشوهة للحقيقة , ذلك أن الفكر السياسي الإسلامي ما هو إلا رد فعل للممارسة و الواقع السياسي , في حين أن النظم لابد بدورها أن تعكس هذا الفكر , فالمفكر عندما يكتب يبدي موقفه منها قبولا أو رفضا .

1- Laoust Henri , La pensee et l action politique d Almawardi . Paris : Editions Geuthner , 1968 , p 11 .[1]

-4 ـ لقد سعى ابن الحداد من خلال مؤلفه تذكير الحاكم بأهمية العدل و خطورة الظلم , و ما ينبغي له أن يتحلى به من أخلاق في تعامله مع الرعية .

-5 ـ يرى ابن الحداد لإصلاح حال الرعية لابد من تغيير في أخلاق الحاكم , معددا له جملة منها , مثل العدل و الابتعاد عن الظلم , بل الحلم و العفو , الشورى , الإحسان , و الجود و اصطناع المعروف .

-6 ـ تعامل ابن الحداد مع واقعه السياسي بنوع من الذكاء و التكيف , فلقد كان منتقيا في قيمه الأخلاقية بما يخدم الرعية , كما يمكن ملاحظة تجاوز بعض الصفات على أهميتها , مثل العلم , و ذلك ربما يرجع إلى كون حاكمه ـ بدر الدين لؤلؤ ـ لا يجيد القراءة أصلا , فهو أمّي .

-7 ـ من مظاهر تكيف ابن الحداد مع واقعه الذي يحيط به أنه رغم حرصه على التنويه بالجانب الأخروي , إلا أنه يمكن اعتبار رسالته كانت تخاطب الحاكم من وجهات مختلفة , كاستنهاض جانبه الإنساني , و ذلك من خلال دعوته إلى الالتزام بأخلاق السادة و الأمراء , الذين حفل التاريخ بذكرهم .

-8 ـ بجانب الدعوة إلى الالتزام بالأخلاق و المروءة , أرشد ابن الحداد الحاكم إلى اتباع حسن السياسة مع الرعية , و التي من بينها الصبر على مضض السياسة , الشدة من غير إفراط , و لين في غير إهمال , مع إعظام ذوي الشرف و المكانة .

-9 ـ يظهر اطلاع و استفادة ابن الحداد من سابقيه , و ذلك يستشف من خلال المادة المعرفية التي استعملها , كما يدل ذكره لمصادر غير إسلامية ـ التوراة مثلا ـ و تنويهه بشخصيات ليست من البيئة الإسلامية , مدى انفتاح الفكر السياسي الإسلامي على الحضارات و الثقافات الأخرى . فابن الحداد قد تعامل مع هذه المصادر بالفهم و الاستيعاب و إعادة الإنتاج طبقا لطبيعة المنظومة الفكرية و الإسلامية و مفاهيمها .

الفصل الرابع :
العوامل الداخلية و الخارجية لأخلقة الفكر الإسلامي و أزمته التنظيمية

تمهيد :

يقول الفيلسوف برتراند رسل : " إن دراسة التاريخ منذ بناء الأهرام حتى يومنا هذا ليس فيها ما يشجع إلى الدفع نحو الحكم الأخلاقي , لقد كان هناك وفي أوقات مختلفة من أرادوا الخير و لكنهم لم يفلحوا في تغيير طابع التصرفات البشرية ...ففي الطبيعة البشرية كثير من الميولات و الانفعالات السلبية , و مثل هذه الاعتبارات تجعل تطبيق الأخلاق على السياسة عسيرا , إلى درجة أن الأمر يبدو مستحيلا أو لا فائدة فيه تقريبا."[1]

إن هذا الأمر العسير أو المستحيل ـ التوجه نحو أخلقة السياسة ـ هو السمة السائدة في الفكر السياسي الإسلامي ـ و الذي ظهر جليا عند ابن الحداد ـ ذلك على حساب ما ظل يعرف بالقانون الدستوري. إن هذا التوجه يرجع أساسا إلى أسباب داخلية ذاتية , و أخرى يمكن اعتبارها تاريخية حضارية , فالأسباب الداخلية تتمثل أساسا في تماهي و تداخل ما بين الديني والدنيوي بالنسبة للتجربة السياسية الإسلامية , فالدين الإسلامي في محصلته ما هو إلا مجموعة من الضوابط الأخلاقية التي جاءت موجهة للسلوك الإنساني , و في نفس الوقت تعرض لبعض القضايا السياسية , هذا من الناحية الداخلية الذاتية , أما من الناحية الأخرى فاطلاع المسلمين على الإرث الفكري اليوناني في شقه الفلسفي السياسي و الذي بدوره يجمع بين السياسة و الأخلاق , و خاصة فكري أفلاطون و أرسطو , جعل تصورهم للسياسة أصبح من المستحيل أن يتخيل المفاصلة بينهما . إن هذا الاهتمام و التداخل ما بين السياسة و الأخلاق يمكن القول عنه أنه كان على حساب الفكر الدستوري الذي يكاد يكون منعدما على الأقل إلى غاية مجيء ابن الحداد , و الذي بدوره لم يتطرق إليه تماما في محاولته الإصلاحية .

[1] برتراند راسل , **المجتمع البشري و الأخلاق** , (ترجمة عبد الكريم أحمد) . القاهرة : المكتبة الأنجلوسكسونية , 1960 , ص ص 138 - 139 .

أولا : العوامل الداخلية و الخارجية لأخلقة الفكر السياسي الإسلامي :

إن محصلة المحاولة الإصلاحية لابن الحداد ـ كما مر في الفصل الثالث ـ هي الدفع بالحاكم نحو تبني قيم المروءة في تسيير مملكته , أي اعتبار الأخلاق قواعد سياسية و العمل على الالتزام بها . إن جعل الأخلاق كقواعد سياسية في الفكر الإسلامي يرجع لعوامل داخلية ذاتية , و أخرى خارجية يمكن القول عنها أنها راجعة لعوامل التأثر و التأثير الحضاري المتبادل .

ـ أ ـ العوامل الداخلية (الذاتية) :

إن الجماعة السياسية في المجتمع المسلم أول ما قامت , قامت على أساس ديني و عليه ظل الدين منعكسا و متلبسا بقوة في جميع مناحي الحياة العقلية , بما فيها التفكير السياسي , و لاستيعاب ذلك لابد معرفة و فهم حضور الأخلاق في الدين الإسلامي بالدرجة الأولى .

ـ أ1 ـ الأخلاق في الدين الإسلامي :

لقد حدد رسول الإسلام الغاية الأولى من بعثته و المنهاج المبين في دعوته بقوله (ص) : " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق "[1] , و عليه فالإسلام ابتداء و نهاية هو أخلاق إيجابية , فحتى العبادات التي شرعت في الإسلام و اعتبرت أركانا في الإيمان به ليست في غاياتها القصوى إلا تمارين متكررة لتعويد المرء أن يحيا بأخلاق صحيحة , و أن يظل متمسكا بهذه الأخلاق , فالقرآن والسنة يكشفان بوضوح عن هذه الحقائق فالصلاة الواجبة عندما أمر الله بها أبان الحكمة منها فقال سبحانه : " وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر"[2] , و عن الزكاة قال تعالى : " خذ من أموالهم صدقة تطهرهم و تزكيهم بها "[3] , ولذلك توسع مفهوم الصدقة ليشمل الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر , وهكذا في سائر التعبدات الأخرى فقد قال (ص) عن

---

[1]- أحمد بن الحسين البيهقي , **سنن البيهقي الكبرى** ,(تحقيق محمد عبد القادر عطا). مكة المكرمة : دار الباز , ج 10 , 1994 , ص 191 .

[2] - سورة العنكبوت , الآية 45 .

[3] - سورة التوبة , الآية 103 .

الصوم :" ليس الصيام من الأكل و الشرب إنما الصيام من اللغو و الرفث "[1] , فالظاهر في العبادات الإسلامية إنها متباينة في جوهرها و مظاهرها ولكنها تلتقي عند الغاية النهائية ألا وهي الأخلاق . وفي الإسلام ضعف الخلق دليل على ضعف الإيمان , لذلك فإن الخطاب الأهلي عند دعواه الأمر يجعل ذلك مقتضى الإيمان , فالتعليم القرآني عادة يأتي مقرونا بقوله :" يا أيها الذين آمنوا " , ليختم ذلك بقوله ـ مثلا ـ : " اتقوا الله و كونوا مع الصادقين "[2] .

وقد وضح الرسول (ص) أن الأخلاق تكون حسب الإيمان و أن انهيارها مرده إلى ضعف الإيمان أو فقدانه فقد قال(ص) : " الحياء و الإيمان قرناء جميعا , فإذا رفع أحدهما رفع الآخر ", بل إن المفلس الحقيقي في المفهوم الإسلامي هو الذي أدى العبادات الدينية إلا أنه آذى غيره , و أن الخلق السيئ يفسد العمل , قال (ص) :" الخلق السيئ يفسد العمل كما يفسد الخل العسل " , و لذلك يقول الكاتب الفرنسي (جاك أوستروي) : " الإسلام هو نظام الحياة التطبيقية و الأخلاق المثالية الرفيعة معا و هاتان الوجهتان مترابطتان لا تنفصلان أبدا "[3] .

إن هناك أديانا تبشر بأن اعتناق عقيدة ما يمحو الذنوب لكن الإسلام لا يقول هذا إلا أن تكون العقيدة المعتنقة محورا لعمل الخير وأداء الواجب . إن الأخلاق في منابع الإسلام الأولى الكتاب و السنة هي الدين كله , فإن نقصت أمة حظا من رفعة في صلتها بالله أو في مكانتها بين الناس فبقدر نقصان فضائلها و انهزام خلقها .

مما سبق يمكن القول إن تعظيم الأخلاق في التفكير السياسي لدى المسلمين ما هو في نهاية الأمر إلا انعكاس صورتها المقدسة التي يحملها العقل المسلم المتشبع بالقيم الدينية .

---

[1] - محمد بن إسحاق بن خزيمة , **صحيح بن خزيمة** ,(تحقيق محمد مصطفى الأعظمي) . بيروت : المكتب الإسلامي , ج 3 , 1970 , ص 242 .

[2] - سورة التوبة , الآية 109 .

[3] - نقلا عن محمد الغزالي , **خلق المسلم** . دمشق : دار القلم , ط 14 , 2000 , ص 33.

ـ أ 2 ـ الأخلاق في الفكر السياسي الإسلامي ما قبل ابن الحداد:

إن الفكر السياسي الإسلامي يشتمل على مجهودات الفرق الكلامية و الفلاسفة الفقهاء,فالإشكالية السياسية المرتبطة بمشكلة الخلافة أي بمسألة التنظيم السياسي في الإسلام ظهرت عند المتكلمين أول مرة , و النموذج الذي تميزوا في دراساتهم هوالجدل و المناظرة ثم انتقلت هذه الإشكالية لتصبح موضوعا لتفكير كل من الفلاسفة و الفقهاء . النموذج الفلسفي تميز بالطرح النظري التأملي الذي يرتبط بما يجب أن يكون نتيجة التأثر بالتراث السياسي اليوناني أكثر من غيره . و أخيرا النموذج الفقهي الذي يعتمد على التشريع من خلال وضع جملة من القوانين , و الأحكام التي تمثل دستورا للدولة يتضمن الأسس التي يجب أن تقوم عليها[1] .

إن رواد الفكر السياسي الإسلامي كانوا دائما يربطون عالم السياسة بالأخلاق , و لم يتصوروا أبدا بأنه يمكن الفصل بينهما , لقد أحصي قرابة ثلاثين خلقا رئيسيا انتصبت عليه دندنة المتكلمين في أخلاق الحكام و الأمراء خلال العصور , و بعض هذه الأخلاق يمكن التفصيل فيها فيكون عدد الأخلاق الرئيسة أكثر من ذلك . كما كانوا يبتدئون بالعقل باعتباره الخلق الأساسي الذي تتفرع عنه الأخلاق كلها , و هو شرط أساسي ابتداء في تكليف الحاكم[2] .

فعمر بن بحر المعروف بالجاحظ (ت255هـ)صاحب كتاب ' التاج في الأخلاق ' رأى أن الرئيس ضروري للمجتمع السياسي , و أنه الإمام والموجه الأول للمجتمع و لابد أن يكون على قدر كبير من الحياء و التواضع و الرحمة[3] .

أما أبو نصر الفارابي (259 هـ , 399 هـ / 870 م , 950 م) الملقب بالمعلم الثاني , و الذي يعد من رواد الفكر السياسي في الإسلام قد ربط بين السياسة و الأخلاق , إذ بين أن الهدف الأسمى الذي يسعى إليه الإنسان هو تحصيل الكمالات

---

[1] - محمد الصادق بلام , **السياسة والأخلاق عند أبي الحسن الماوردي** , رسالة ماجستير , قسم الفلسفة , جامعة الجزائر , (2000) , ص 27 .

[2] - سعيد حوى , مرجع سابق , ص 22 .

[3] - عادل فتحي ثابت , مرجع سابق , ص 216 .

التي تحقق له السعادة و ذلك باقتناء الفضائل المختلفة . كان هدف الفارابي تنظيم المجتمع البشري تنظيما دينيا , فالخصال التي يريد أن يرعاها مجتمعة في رئيس المدينة الفاضلة هو " أن يكون محبا للصدق و أهله , و مبغضا للكذب و أهله ... و أن يكون بالطبع محبا للعدل و أهله , و مبغضا للجور و الظلم و أهلهما "[1] .

أما أبو حامد الغزالي (450 هـ 505هـ / 1058 م - 1111 م) فقد أعطى السياسة مفهوما أخلاقيا دينيا ينحصر في التعليم و التهذيب و الإرشاد . و هذا ما يورده الغزالي في كتابه " فاتحة العلوم حيث يقول : " الفقيه هو معلم السلطان و مرشده إلى طريق سياسة الخلق لتنتظم باستقامته أمورهم في الدنيا ... و لا يتم الدين إلا بالدنيا , و لذلك قيل الدين و الملك توأمان , و الدين أصل و السلطان حارس , و ما لا أصل له فمهدوم , و ما لا حارس له فضائع " , و الغزالي جعل من الأخلاق أساسا متينا للسياسة , حيث يشترط في الحاكم أن يكون من أهل الورع و التقوى يسوس رعيته بالعدل و الإنصاف .[2]

كما أن ابن سينا (ت 428هـ) نادى بصلاح الراعي و الرعية المؤدي إلى صلاح المجتمع , و بأن الصلاح الحقيقي يبدأ بصلاح النفس[3] .

ولقد اهتم الفكر السياسي الإسلامي بأخلاق الحاكم لاعتبارين أولا : لأن تحصيل الفضائل المختلفة إنما يتم بطريقتين أوليتين هما التعليم و التأديب , و هما لا يتمان إلا على يد معلم و مؤدب و هذا هو الرئيس أي رئيس المدينة أو من ينتدبه لهذه الغاية . والثاني : لاتساع دور الدولة في المجتمع الإسلامي أفرز تصورا خاصا عن قوة تأثيرها فهناك تفاعل بين الدولة و المجتمع يترتب عليه تغيير متناسب في أخلاق الشعب باتجاه السياسة الرسمية السائدة , بحيث يحدث التغيير من خلال أحد الشكلين , أوله : تأثير يعتمد على فكرة النموذج و القدوة فقد قال سفيان الثوري للخليفة أبي جعفر

---

[1] - أبو نصر الفارابي ، **أراء أهل المدينة الفاضلة** ، تحقيق البير نصري نادر . بيروت : دار المشرق , ط3 ،1973، ص128 .

[2] - نقلا عن علي عبد المعطي ، ومحمد جلال شرف ، **الفكر السياسي الإسلامي** . الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية , ط 1 , 1985 , ص 376 .

[3] - عادل فتحي ثابت ، مرجع سابق، ص217 .

المنصور: " إني لأعلم رجلا واحدا إن صلح صلحت الأمة , فسأله الخليفة في دهشة من هو ؟ فقال أنت :" , و قد كتب ابن الأثير أن الوليد بن عبد الملك كان صاحب بناء و اتّخاذ المصانع و الضياع , فكان الناس يلتقون في زمانه فيسأل بعضهم بعضا عن البناء , وكان عمر بن عبد العزيز صاحب عبادة , فكان الناس يسأل بعضهم بعضا عن أورادهم و مقدار حفظهم للقرآن الكريم , فابن الأثير يريد تأكيد تبعية السلوك الاجتماعي للخليفة بوصفه قدوة للرعية , و يظهر أن التبعية هنا مباشرة و بسيطة تتمثل في ملاحظة سلوك الخليفة و الاقتداء به عن وعي و قصد .[1]

و يتردد رأي في نفس المعنى يقول ابن الجوزي أن عمر كتب في جملة وصاياه إلى عماله " أن الرعية مؤدية إلى الإمام ما أدى الإمام إلى الله , فإن رتع الإمام رتعوا "[2]. و تصدر هذه الملاحظات عن فكرة القدوة فرجل الحكم إذا كان نزيها لزم الناس ـ و منهم المسؤولون الثانويون ـ جانب العفة . الشكل الثاني : فهو تكيف خارج عن الاختيار , و هنا ترتد سياسة السلطة على المجتمع فتكسبه صيغتها الخاصة , بهذا المعنى ترد عبارة تنسب إلى علي بن أبي طالب تقول : " الناس بأمرائهم أشبه منهم بآبائهم ", وقد و ضع الماوردي هذا التأثير في صيغة أخرى عندما أكد أن الجو يفسد ضمائر الخلق و أن لكل جزء من الجو قسطا من الفساد حتى يستكمل , ويفهم من السياق أنه يحدث بطريقة غير واعية , بمعنى آخر أنه غير خاضع للاختيار طبقا لمفهوم الدولة و يوضع هذا التفاعل أحيانا في صيغة العلاقة بين الرأس و الجسد .[3] يتمتع هذا الربط بين سياسة الدولة و الأخلاق العامة ـ كما تصوره المسلمون ـ بأهمية كبيرة في مضمار الفلسفة الأخلاقية فهو من جهة يؤدي إلى قلب المقولة الدينية التي تعتبر جور الحكام انتقاما إلهيا من البشر , ينتج عن سوء أخلاقهم و مخالفتهم لأوامر الله , إن انحطاط الأخلاق و الفساد الاجتماعي هما بموجب هذا التصور نتيجة و ليس سببا لجور الحكام , و هو إذ ينص من الجهة الأخرى على تبعية السلوك الاجتماعي

[1] - إسماعيل بن علي , **البداية و النهاية** , مرجع سابق ، ج 4 ، ص137 .
[2] - علي بن حسام الدين الهندي , **كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال** . بيروت : مؤسسة الرسالة , د ت ط , ج 5 , ص 765 .
[3] - نقلا عن الهادي العلوي ، مرجع سابق ، ص ص 114 - 116 .

للسياسة لابد أن ينتهي إلى جعل الإصلاح الأخلاقي جزءا من عملية التغيير السياسي , و عليه تكسب الظاهرة الأخلاقية بعدا سياسيا ما دام الإصلاح الخلقي متوقفا على إصلاح نظام الحكم .[1]

وهكذا يتضح مما سبق أنه في الفكر السياسي الإسلامي كما يتضح من فكر ابن الحداد لا مجال للفصل بين السياسة و الأخلاق , ذلك بأن سائر أمور الدنيا بما في ذلك و على رأسها أمور السياسة و سلوك الحكام يتعين أن تسير في إطار القيم الأخلاقية , التي أرسيت دعائمها في القرآن الكريم و السنة النبوية , فالحاكم في الفكر السياسي الإسلامي إنسان فاضل يتمتع بالكثير من المزايا الأخلاقية الرفيعة بعيدا أو على الأقل متباعدا عن الرذائل , فهو بجانب كونه حاكما فهو القدوة العليا في المجتمع . فقواعد الحكم الإسلامي تأتي كلها مستندة على القيم الإسلامية الرفيعة الأمر الذي جعل منها مثالا لما يمكن تسميته بفن السياسة الأخلاقي .

ومما سبق وما قيل عن الأخلاق و السياسة يأتي متناسقا مع معنى كلمة السياسة العربية و التي جمعت بينهما , يقول ابن منظور في كتابه " لسان العرب " :" أصل السياسة من السوس بمعنى الرياسة و السوس هو أيضا الطبع و الخلق و السجية , و السياسة هي القيام بأمر الناس بما يصلحه , و السياسة هي من فعل السائس يقول هو يسوس الدواب إذا قام عليها و راضها و الوالي يسوس رعيته و السوس : الطبع و الخلق ".[2]

ـ ب ـ العوامل الخارجية أو التأثر بالفكر السياسي اليوناني :

إذا كان للدين الإسلامي انعكاسه و تأثيره على العقل المسلم في ربطه الفكر السياسي الإسلامي بالأخلاق , فكذلك هناك عوامل خارجية حضارية أو ما يعرف بحضور الحضارات السابقة بالحضارة اللاحقة , فاطلاع المسلمين على الموروث اليوناني عن طريق الترجمة كان له تأثيره العظيم على التفكير السياسي لدى المسلمين

[1] نفس المرجع الآنف الذكر , ص 114 .
[2] محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** ، (تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد حسب الله وآخرون) . القاهرة : دار المعارف ، م 3 , د ت ط ، ص ص 2149- 2150 .

و خاصة الفيلسوفين أفلاطون و أرسطو , ففي الفكر اليوناني القديم الاندماج واضح بين الأخلاق و السياسة , فلا شك أن اليونانيين كانوا يدرسون علم السياسة دائما بأسلوب علم الأخلاق , فالفكر السياسي الذي يتناول بالبحث المدينة اليونانية كان لابد أن يتأثر بلون الظروف الخاصة برعاياها , فالمدينة كانت مجتمعا أخلاقيا و لهذا فعندما تناول اليونانيون علم السياسة فيما يختص بهذا المجتمع أصبح هذا العلم في أيديهم بنوع خاص و بصورة مؤكدة علما أخلاقيا , فكان أرسطو يرى أن الدستور هو الدولة ...و هو أسلوب حياة ...أو أنه روح أخلاقية و هذا في الحقيقة هو لبه و معناه الجوهري , و لهذا يجب على المفكر إذا ما تعرض للدولة أن يتناول موضوعه من وجهة نظر أخلاقية , فلا يتحدث علم السياسة بأسلوب الفقه القانوني ...بل بأسلوب الفلسفة الأخلاقية . من هنا فقد كانت الأسئلة المطروحة في البحوث و الدراسات السياسية أسئلة أخلاقية بدرجة أكبر , فهذه الدراسات لا تبحث في حقوق الفرد السياسية و لا الحقوق الشرعية , كتقسيم السلطات و هرمية السلطة ذلك لأنها تتناول بالدراسة مجتمعا أخلاقيا أكثر منه مجتمعا قانونيا , و بناء على ذلك فإن عليها مناقشة الجوانب المختلفة لحياة هذا المجتمع الأخلاقية , أي أن علم السياسة ـ في نظر هذه الدراسات ـ يتناول أخلاق مجتمع بأسره يتماسك ليحقق غاية أخلاقية مشتركة , و لهذا فإن علم السياسة ينبغي أن يحقق خير هذا المجتمع , " فاليونانيون لم يكن لديهم أي تفرقة بين السياسة و الأخلاق ".[1]

و معنى ذلك أن الفكر السياسي اليوناني يرى الدولة هيئة أخلاقية تسعى إلى تحقيق الفضيلة . وقد اعتبر هيجل السفسطائيين هم فلاسفة التنوير عند اليونان , فهم لحظة ضرورية لابد منها في تطوير الروح اليونانية نحو إدراكها لذاتها حتى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون و أرسطو .[2]

ـ ب 1 ـ الفكر السياسي الأخلاقي عند أفلاطون : .

إن الفساد السياسي و الاجتماعي في المجتمع اليوناني هو الذي دفع بأفلاطون إلى

---

1 عبد الرحمن بدوي ، **موسوعة الفلسفة** . بيروت : المؤسسة العربية، ج4 ، ط 1 , 1984 ، ص169 .

2 ـ نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام ، **الأخلاق و السياسة** . القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة , 2001 ، ص ص159-160.

العلو على هذا الواقع ليرسم معالم مجتمع مثالي جديد , حاول أكثر من مرة ليحققه على أرض الواقع , و لقد قدم هذا النموذج للمجتمع الأفضل في كتاباته المختلفة , التي فضّل أن تكون على هيئة " محاورات " مع شخصيات مختلفة افتراضية , و التي من أشهرها في شرح نظريته المتعلقة بالدولة محاورات "الجمهورية " , " السياسي " , السياسة " و " النواميس " . و لتحقيق طموحه اعتنى أشد العناية بالأبحاث الأخلاقية . فالأخلاق عنده تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي : أولا : البحث في الخير الأسمى الذي هو السعادة . و ثانيا : البحث في تحقيق هذا الخير الأسمى في جزئياته و ذلك عن طريق الفضائل , و هو ما يتحقق بالنسبة للأفراد . و ثالثا : يتجه البحث الأخلاقي إلى تحقيق الخير في الدولة , أي البحث في السياسة[1] .

إن الدولة عند أفلاطون أشبه بالكائن الحي و بالتحديد أشبه بالإنسان و نفسه و فضائله , و ما ذلك إلا لأن الإنسان هو الذي يؤسس الدولة و يبني أركان المجتمع الذي يعيش فيه . و مثال الدولة عند أفلاطون يتأسس على أساس تحقيق مثال العدالة فيها فالدولة المثالية هي الدولة العادلة , و صلاح أي دولة إنما يقوم على تحقيق العدالة المطلقة بين أفرادها , و العدالة السياسية مرتبطة عنده بالعدالة الأخلاقية في الفرد فالمجتمع . و لتداخل السياسة في الأخلاق عند أفلاطون قيل أن محاورة الجمهورية هي محاورة أخلاقية أساسا رغم حديثها عن تكوين المدينة الفاضلة , فالأخلاق و السياسة عند أفلاطون لا ينفصلان , و المدينة الفاضلة هي التي تتحقق فيها الفضائل الأربعة الرئيسية , و هي الحكمة , الشجاعة , العفة و العدالة و لتحقيق هذه الفضائل لابد أن يرأسها حاكم فيلسوف , لها جيش مقدام يتسم أهلها بالاعتدال و العفة , و تكون عادلة حين يقوم كل مواطن بالعمل المخصص له أو الذي يصلح حسب قدراته و إمكاناته أي عندما يكون الرجل المناسب في المكان المناسب.[2]

و لتحقيق ذلك و للوصول إلى الرجل الصالح ركز أفلاطون على النظام التعليمي التربوي في محاورة الجمهورية , التي رسم فيها معالم الدولة المثالية لدرجة جعلت

[1] ـ محمد صادق بلام ، مرجع سابق ، ص25 .
[2] ـ إمام عبد الفتاح إمام ، **الأخلاق و السياسة** ، مرجع سابق ، ص 164 .

المفكر جون جاك روسو يقول : " إنها لم تكن في السياسة بل كانت أهم ما كتب في نظام التربية و التعليم على الإطلاق " , فقد قسم مراحل التعليم إلى أربعة , و التي أهمها المرحلة الرابعة التي تبدأ من السن الخامسة و الثلاثين و حتى الخمسين , فهي مرحلة التدريب العملي على الحكم بحيث يزج فيها من اجتازوا بنجاح المراحل السابقة في الحياة العامة , فيتولوا المناصب الإدارية العليا في الدولة لكي يكتسبوا الخبرة العملية بالحياة السياسية , و من اجتاز هذه المرحلة بنجاح يكون مؤهلا لتولي مهام الحكم , و هنا يظهر أن الهدف النهائي من التعليم هو تخريج الحكام الصالحين , و هم الفلاسفة فهم قد عرفوا مثال العدالة , و مثال الدولة , و تدربوا على الحياة السياسية العملية , و لا هم لهم إلا إسعاد مواطنيهم في دولة يسودها النظام و العدالة .[1]

من الواضح أن أفلاطون لا يفرق بين الأخلاق و السياسة فهو يوحد بينهما ، صحيح أن الأخلاق تعبر عن سلوك الأفراد في حين تعبر السياسة عن سلوك الجماعة , لكنه يعتقد أن سلوك الجماعة هو محصلة مجموع سلوك الأفراد , و من ثم فإن سلوك الفردي الخير هو الذي يتألف منه سلوك الجماعة الخيرة , أو أن الدولة الصالحة هي التي تتألف من المواطنين الصالحين , و الفرد الفاضل لا يوجد إلا في دولة فاضلة .

مما سبق تكون فكرة العدالة التي درسها أفلاطون في الجمهورية فكرة أخلاقية أساسا و ليست فكرة تشريعية , و إذا كانت العدالة في الفرد ـ و هي الفضيلة ـ تعني انسجام وظائف الأنفس الثلاث الشهوانية و الغضبية و العاقلة , بحيث لا تطغى نفس على وظيفة نفس أخرى , و إذا كان الإنسان العادل أو الفاضل هو الذي يتحقق فيه هذا الانسجام , فإن الدولة العادلة أو الفاضلة هي الدولة التي يقوم فيها كل مواطن بالوظيفة التي تتناسب معه حسب طبقته .[2]

ـ ب2 ـ أرسطو :علم السياسة هو الذي يحقق الخير الأقصى : .

يعود أرسطو(384 ق م – 322 ق م) في الكتاب الأول من كتابه " الأخلاق إلى نيقوماخوس " إلى تلخيص القول " ما دامت كل معرفة تتجه نحو خير ما فما

[1] مصطفى النشار ، **مدخل جديد إلى الفلسفة** . القاهرة : دار قباء ، للطباعة والنشر، ط1، د ت ط ، ص ص57-62.

[2] ـ إمام عبد الفتاح إمام , **الأخلاق و السياسة** ، مرجع سابق ، ص166 .

الهدف الذي يمكن أن يكون لعلم السياسة سوى تحقيق الخير الأقصى ...؟ إن ذلك هو ما يتفق عليه معظم الناس إذا ما ذكر علم السياسة فهم جميعا ـ العامة و الخاصة ـ يذهبون إلى أن غاية علم السياسة هي السعادة , و يفهمون من تعبير أن تكون سعيدا أنه يعني أن تعيش حياة فاضلة و أن تفعل الفعل الفاضل "[1] . و هكذا يذهب أرسطو إلى أن علم السياسة هو العلم الذي يحقق الخير الأقصى للإنسان , و هو علم دولة المدينة , فعلم السياسة عند أرسطو هو العلم الذي يعمل على الكشف عن أعلى قيمة للإنسان و سلوكه الخير , يسير عليه للوصول إلى هذه القيمة و لهذا كان علم السياسة هو أول العلوم و أكثرها أهمية . و من ذلك يتضح أن مضمون علم السياسة و هدفه هو تحقيق الخير للإنسان و هو مضمون و هدف أخلاقي , و بما أن الفرد جزءا من المدينة فإن علم الأخلاق جزء من علم السياسة , الذي يتزعم سائر العلوم الأخرى و يستخدمها لتحقيق غاياته .

علم السياسة إذن هو علم السعادة و الخير الأقصى سواء كان على مستوى الفرد أو الجماعة المدنية , ولهذا سيكون من واجب هذا العلم أن يضع نظرية عن سلوك الإنسان توضح قيمة الأشياء . و من الواضح أن أرسطو يربط بين الأخلاق و السياسة بل يجعل الهدف من قيام الدولة هدفا أخلاقيا في المقام الأول , فالدولة عبارة عن جماعة تتفاعل أجزاؤها مع بعضها البعض , يروج التعاون لتحقيق ما يسمى بدولة الصداقة إنها دولة الخير و الصالح العام . يقول أرسطو في أول عبارة من كتابه السياسة " كل دولة تتألف من جماعة , و كل جماعة تقوم لتحقيق خير ما ...فإن الدولة أو الجماعة السياسية التي هي أعلى من كل تنظيم و التي تشمل جميع التنظيمات الأخرى تستهدف الخير بدرجة أعظم من أي تنظيم آخر , بل تستهدف الخير الأقصى" .[2] فالأخلاق التي تستهدف تحقيق الخير ليست سوى فرع لعلم السياسة , فإذا كان كتاب الأخلاق يعالج الأمور الخيرة للإنسان فإن كتاب السياسة يتناول بالدراسة شروط المجتمع الخير . و المدينة بوصفها جماعة منظمة في استطاعتها تحقيق الأهداف الخيرة للسلوك . و هكذا يتضح بما لا يدع مجالا للشك أن الأخلاق لا

[1] ـ نفس المرجع الآنف الذكر، ص 169 .
[2] إمام عبد الفتاح إمام ، **الأخلاق و السياسة** , مرجع سابق ، ص 172 .

تنفصل قط عن السياسة عند أرسطو , و إن كل من حاول دراسة فلسفته السياسية لابد أن يدرس كتابي السياسة و الأخلاق دراسة جيدة , ففي كتاب الأخلاق يحدد الهدف من كل نشاط بشري بأنه الخير أو تحقيق خير ما ثم ينتهي إلى أن علم السياسة هو العلم الأساس الذي يقوم بتحقيق الخير .

و يمكن إجمال ما سبق في الفكر السياسي اليوناني في قول أحد الباحثين الذي رأى أن " فلاسفة السياسة الإغريق لم يكونوا فلاسفة فحسب و إنما كان لهم من صفات الأنبياء أيضا , إنهم لم يعملوا على تنظيم الدولة سياسيا فقط , و إنما عملوا على ترسيخ منهج حياة يقوم على التبشير و يمثل مبادئ أخلاقية اعتقدوا أنها تعبر على طبيعة الإنسان الخير ".[1]

ثانيا : الأزمة التنظيمية في الفكر السياسي الإسلامي :

تعتبر المحاولة الإصلاحية لابن الحداد نموذجا حقيقيا لعمليات الإصلاح التي سبقته , فهذه المحاولات و إن كانت دائما تعمل على إحياء و تطبيق المبادئ الإسلامية , فهي بدورها تعاني من أزمة أو خلل مزمن من ناحية الأطر و النظم التي تجسد هذه المقترحات أو هذه المبادئ , فمثلا ابن الحداد عندما تحدث عن الشورى لم يتجاوز الأمر في مفهومه لها أن دعا الأمير بأن يستشير رجلا ذا هيئة لا تخطئها الفراسة .

إن المتتبع للتجربة السياسية الإسلامية يجد هناك تناقضا كبيرا ما بين المبادئ النظرية للنظام السياسي الإسلامي والواقع العملي لهذه النظريات. فالفترة التي استطاع المسلمون أن يقيموا نظاما موافقا للمبادئ لم تمتد أكثر من الصدر الأول من خلافة عثمان رضي الله عنه . ثم انقلب الأمر إلى شكل الملك الوراثي البعيد جدا عن آفاق الشورى , و ما أفرز من تبعات عظيمة و التي من أهمها استمرار الاقتتال الداخلي . ومن المفيد التوقف عند الأسباب السياسية التي أدت إلى هذا الفشل أو إلى هذا التناقص و استمراره . إن أهم هذه العوامل هو إهمال فكرة التنظيم في حياة

[1] - عبد الستار قاسم ، **الفلسفة السياسية التقليدية : أفلاطون وأرسطو** . عمان : المطبعة الأردنية ، د ت ط , ص ص14 - 15.

المسلمين , فالمتأمل في القواعد السياسية الإسلامية يجد أن الإسلام قد أتى بالقواعد العامة مثل العدل والشورى , أما كيفية تحقيق هذه المبادئ فهذا لم ينص عليه الإسلام , وهذا مفهوم لعمومية الرسالة من ناحية وديمومتها من ناحية أخرى , فهذا كله يقتضي التركيز على المبادئ دون وضع الإطار التنفيذي لها , لأن المبادئ يجب أن تكون ثابتة مع اختلاف الزمان و المكان . أما الإطار فمن الطبيعي أن يختلف باختلاف ذلك و إلا أدى ذلك إلى الجمود , ومن المؤكد أن الدولة الإسلامية قد اختلفت اختلافا شديدا من عصر إلى آخر , خاصة من حيث اتساعها و ضمها إلى شعوب مختلفة . هذا كله أصبح يحتاج من الدولة إلى تنظيم جديد لإقرار تلك المبادئ غير تلك التلقائية التي باشرها المسلمون في بداية عهدهم . كما يضاف إلى أسباب الحاجة إلى التنظيم بجانب الاتساع , ظروف العصر من حيث صعوبة الاتصالات بين أمصار الدولة المختلفة ومركز الخلافة نفسها .

ولقد شعر عمر بن الخطاب في آخر عهد خلافته بصعوبة الاطلاع على أحوال الرعية مع البقاء في المدينة , لذلك عزم على التنقل في الأمصار والبقاء في كل مصر شهرين , الجزيرة , مصر , البحرين و الكوفة فالبصرة .[1] و من المسائل التي أهمل فيها التنظيم و هما على أهمية بمكان مسألة تولية الحاكم و عزله , و إشكالية تنظيم الشورى .

ـ أ ـ تولية الحاكم وعزله :

رغم أن أول مسألة أمتحن فيها المسلمون كانت مسألة خلافة الرسول (ص) ـ فقد قبضت روحه و لم يعين خليفته ـ إلا أن هذه القضية باتت دائما مثارا للقلاقل داخل المجتمع الإسلامي , كما أن مسألة عزل الحاكم و رغم ظهورها المبكر , و التي بدأت منذ مطالبة أهالي العراق و مصر بتنحية الخليفة عثمان رضي الله عنه إلا أن بدورها لم تعرف آليات محددة لتجسيدها مع أنها مقبولة من حيث المبدأ .

[1] - عبد الرحمن بن الجوزي، مرجع سابق ، ص 120 .

- أ 1 - تولية الحاكم :

في الفقه السياسي الإسلامي تعتبر البيعة هي الطريقة المفترضة التي يجرى بها إسناد السلطة العامة في الدولة , و التي تكتسب شرعيتها من مبايعة الرعية مع توفر الرضا من الطرفين , وفقهاء أهل السنة قد ذهبوا إلى أنها عهد و ميثاق بين الناس و الخليفة , و هي عقد تبادلي و بذالك ترتب حقوقا لكلي الطرفين , و من طبيعة العقد أن تكون حالة فسخه إذا لم يقم أحد الطرفين بالتزاماته[1] , و لذلك فإن الفقيه القانوني الأستاذ عبد الرزاق السنهوري و في أطروحته التي قدمها في العشرينات " Le Califat " قال عن عقد البيعة : " إنه عقد حقيقي مستوف شرائطه من وجهة النظر القانونية و إن الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الحاكم سلطته , إنه تعاقد بينه و بين الأمة مبني على الرضا "[2] , إذًا لا شرعية في نظام إسلامي جدير بهذا الوصف غير تلك التي تتأسس على نظام واضح وصارم قائم على مبايعة صحيحة تعبر عن إرادة الأمة , و لكن هذا المبدأ النظري لم يضع له الفقه الإسلامي التنظيم العملي الذي يكفل إعماله بصورة منتظمة و مستمرة , و لم يضع له من إجراءات ميدانية تنفيذية باستثناء عملية المصافحة باليد و ذلك لقوله تعالى " إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم "[3] , و كما قال عمر لأبي بكر : " أبسط يدك أبايعك "[4] والتي فيما بعد لم تصبح شرطا يقول بدر الدين بن جماعة : " ولا يفتقر إلى المصافحة باليد بل يكتفي بالقول "[5] , في هذا الصدد يقول القاسمي :" بعد اتساع الدولة الإسلامية و صعوبة الانتقال إلى مقر المدينة أخذت البيعة أشكالا أخرى , وفقا لكل ظرف , أما عن الصيغة فلا يشترط لها أيضا ألفاظ معينة و هذا من التيسير على العباد".[6]

---

[1] - أحمد فؤاد عبد الجواد ، **البيعة عند أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث** . القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر ،1998، ص ص12 - 18 .

[2] - عبد الرزاق السنهوري ، **الخلافة** ، (ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري) . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط1 , 2001 , ص 24 .

[3] - سورة الفتح ، من الآية 10.

[4] - خالد محمد خالد ، **خلفاء الرسول** . بيروت : دار الفكر للطباعة والنشر ، ط1 ، 2004 ، ص54 .

[5] - نقلا عن أحمد فؤاد عبد المنعم ، مرجع سابق ، ص 24 .

[6] - ظافر القاسمي، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي** ، بيروت ، دار النفائس ، ج1 ، ط 3 ، د ت ط , ص ص 248- 250 .

ولكن عند التساؤل عن هذه الأشكال فإنها لا توجد , فالسنهوري يقول " ما نسميه اليوم بطريقة الانتخابات لم يعرفها العالم الإسلامي في عملية واضحة , و سبب تقصير العلماء المسلمين في كل ما يتعلق بالانتخابات هو : تحول الخلافة الشرعية إلى ملكية وراثية في وقت مبكر ", ففي الفقه السياسي الإسلامي إن اختيار الأمير راجع إلى أهل الحل و العقد , و لكن عند البحث من هم أهل الحل والعقد لا يوجد تفسير واضح , وقد يضع بعض الفقهاء كالماوردي شروطا لمن يدخل في هؤلاء كالعدالة والعلم والرأي والحكمة , ويصفهم واحد كالإمام النووي بقوله أنهم العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم , ولكن أقوال الفقهاء شيء والواقع شيء آخر , ولو أن المسلمين استطاعوا أن يضعوا تنظيما مضبوطا لأهل الحل والعقد ويكون هيئة دائمة لهم مختارة من أرجاء الدولة الإسلامية لتجنبوا كثيرا من المشاكل .[1]

و لكن هذه الهيئة بقيت وهمية و لم تحدد في وقت من الأوقات ولو أنها نظمت و اختيرت على مبدأ شروط معينة و تحددت واجباتها بالتفصيل مع كيفية عملها ,ماذا يحدث مثلا إذا اختلف حول شخص الخليفة ؟ وما هي علاقة الهيئة معه ؟ و ماذا يحدث لو خرج الخليفة عن شروط عقد الإمامة ؟ وكيف يمكن عزل الحاكم إذا خرج عن عدالته ؟ و عشرات من القضايا التي تتصل بالأمور السياسية في كل المجتمعات , والتي بطبيعة الحال يمكن أن يحدث نزاع حولها و اختلاف في الرأي . بل حتى عددهم أختلف فيه إلى درجة فقدان المبدأ إلى روحه و جوهره " قال آخرون تنعقد بثلاثة يتولاه أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكما و شاهدين قياسا على عقد النكاح , و قالت طائفة أخرى : تنعقد بواحد " .[2]

ـ أ2ـ إشكالية عزل الحاكم :

أما في مسألة العزل تعد هذه من المسائل الخطيرة في الفقه السياسي الإسلامي قديما و حتى حديثا , و تكشف بقدر كاف عن نقاط الضعف , ففي هذا الفقه هي ناتجة

[1]- راشد الغنوشي , مرجع سابق , ص 314 .
[2] - محمد جلال شرف , مرجع سابق , ص 31 .

عن كون الخلافة في الأصل للأمة و عليه ينتج عن ذلك نتيجتان ضروريتان : وجوب الرقابة على الحاكم و عزله إن هو خرج عن مقتضى عقد البيعة , فواجب الأمة في الرقابة يدخل تحت مبدأ الأمر بالمعرف و النهي عن المنكر لقوله تعالى : " و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر"[1] , و لقوله (ص) : " إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك الله أن يعمهم بعقاب "[2] . و لقد قال الخليفة عمر بن الخطاب :" إن رأيتم فيّ اعوجاجا فقوموني " فرد عليه أحد :" لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناك بسيوفنا " , فقال عمر : " الحمد لله الذي أوجد في المسلمين من يقوّم عمر بحد السيف ".[3]

فالفكر السياسي الإسلامي فصل متى يجب تنحية الحاكم من منصبه(أي فقدانه حق الطاعة و النصرة) فالحاكم لا يخرج عن منصبه إلا بشيئين أولا : جرح في عدالته , ثانيا : نقص في بدنه . أما الجرح في عدالته فهو الفسق سواء كان بسبب شهوة أو شبهة , أما الأمر المتعلق ببدنه من نقص فينقسم إلى ثلاثة أقسام أحدهما نقص الحواس , و الثاني نقص الأعضاء , و الثالث نقص التصرف و ذلك بوقوعه تحت سيطرة المقربين أو تحت الأسر .[4]

فابن حزم عمد إلى التدرج في تقويم الخليفة فهو يقول : الواجب إن وقع شيء من الجور و إن قل أن يكلم الإمام في ذلك و يمنع منه , فإن امتنع و رجع إلى الحق و أذعن للقود ـ القصاص ـ من البشرة أو الأعضاء و لإقامة الحدود عليه فلا سبيل إلى خلعه , فإن امتنع عن إنفاذ شيء من هذه الواجبات و لم يرجع , وجب خلعه و إقامة غيره مما يقوم بالحق , فلا يجوز تضييع شيء من الشرائع , فلكل مسلم الحق في هذه الرقابة ".[5] و يقول الجويني " إن الإمام إذا جار و ظهر ظلمه و لم

---

[1] - سورة التوبة ، من الآية 71 .
[2] - أحمد بن حنبل , **المسند** , شرح أحمد شاكر . القاهرة : دار المعارف , ج 1 , ط 4 , 1394 هـ , ص 168 .
[3] - عبد الرحمان بن الجوزي , مرجع سابق ، ص 56 .
[4] - محمد جلال شرف ، مرجع سابق , ص 225 .
[5] - صلاح الدين بسيوني رسلان، **الأخلاق والسياسة عند ابن حزم** ، القاهرة : مكتبة نهضة الشرق، د ت ط ،ص329 - 330 .

يسمع لزاجر عن سوء صنعه فلأهل الحل و العقد التواطؤ على ردعه , و لو بشهر السلاح و نصب الحروب". [1]

لكن الإشكال يبقى دائما في التنظيم و الخطوات الإجرائية التي تنظم ذلك , فالفكر السياسي الإسلامي لم يجب على سؤال حرج و ربما لم يتناوله تماما , ذلك السؤال الذي يمكن أن يوجهه فقيه دستوري في عصرنا الحاضر و هو من يقرر ذلك؟ و من الذي يقرر بشكل فعال أن الحاكم أصبح غير شرعي أو آثما ؟ ومن ثم فقد الحق في الحكم والمطالبة بالطاعة. إن العلماء المسلمين لم يطوروا الأشكال السلمية لهذا المبدأ المهم , و تركوه للممارسة الفردية مما لم يجد نفعا في وضع حد لجور الحكام , و دفع إلى الحلول العنيفة التي كانت في الأغلب كارثية النتائج .

فلو أن هذا المبدأ جعل له إطار تنظيمي يضبطه لجنب المجتمع الإسلامي الكثير من الممارسات المتسمة بالعنف , خاصة المتعلقة بمنصب الخلافة قال الشهرستاني " وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة , إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان " .[2]

ـ ب ـ تنظيم الشورى في الفكر الإسلامي :

ـ ب 1 ـ إشكالية تنظيم مبدأ الشورى في الفكر الإسلامي :

لقد كان مبدأ الشورى صريحا في القرآن الكريم كما سبق , وقامت التجربة النبوية بتطبيقه وبيان أصوله في حدود ما تسمح به الإمكانيات , و قد حاول الخلفاء الراشدون مواصلته حسب تصوراتهم الظرفية , فالخليفة عمر بن الخطاب منع كبار الصحابة من مغادرة المدينة مركز الحكم يومها ليستشيرهم و يستعين بهم في معالجة الأمور , و لكن مع اتساع رقعة الدولة الإسلامية و دخول شعوب كثيرة في الإسلام كان لابد لهذا المبدأ أن يأخذ صورة غير صورته التلقائية , أي لابد من وجود تنظيم أو مجلس يمثل كل شعوب الدولة و أرجائها , تعرض عليه أمور المسلمين

[1] - الجويني، مرجع سابق ،ص75- 97 .
[2] - محمد بن عبد الكريم ابن حزم، **الملل والنحل** . القاهرة : مطبعة الأزهر ، ج1، د س ط ، ص 20 .

تطبيقا لقوله تعالى : "و أمرهم شورى بينهم "[1] و يعرض عليه الحاكم أمور الرعية نزولا على أمره " و شاورهم في الأمر " .[2]

إذاً كان لابد " للشورى " من أن تنظم بشكل أكثر فعالية بحيث يتولى المجلس المختار و الممثل للأمة سلطاته مع الخليفة , فالوسائل التي تؤدي إلى إقامة الشورى تأخذ حكمها و بالتالي تصبح فرضا عينيا على أساس القاعدة الفقهية "ما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب ".[3]

إن بعض المفكرين الذين تصدوا للكتابة في هذا الموضوع قد وجدوا عند الفقهاء و المفسرين و المتكلمين الذين تعرضوا لهذا الجانب غموضا و اضطرابا , و منشأ هذا أن هذه المسألة لم تعرض في حيز التطبيق و العمل بصفة جدية , لأن الخلافة لم تكن بالتشاور و بالاختيار إلا في فترة قصيرة هي ثلاثون سنة , كان فيها أهل الشورى طائفة متميزة معروفة , وهي الفترة التي وصفها السنهوري بالخلافة الصحيحة تمييزا عن الخلافة الناقصة التي افتقرت إلى الشورى .[4]

فعند الاطلاع على كتب السياسة الشرعية و كتب الفقه الإسلامي بصفة عامة يمكن الوقوف على عدة مصطلحات مختلفة تحتاج إلى ضبط و تحديد , فهم تارة يشيرون إلى أهل الشورى , و تارة إلى أهل الحل و العقد , كما يوجد أهل الاجتهاد و الرأي , هذا على الغالب , كما يوجد مفاهيم أخرى مثل أفاضل المسلمين , أهل الاجتهاد و العدالة , الأشراف و الأعيان , أهل الرأي و التدبير , و لقد تضاربت الآراء في تحديدهم , فهناك رأي يرى أن أهل الشورى هم فئة غير محددة يمكن للحاكم الاستعانة بها في أمر من الأمور متى شاء , أما أهل الحل و العقد فتشير إلى عنصر التأثير الاجتماعي الذي يتمتع به فريق من الناس , أما أهل الاجتهاد فالأقرب إلى المنطق فهم المؤهلون لإبداء الرأي السليم في المسائل الفقهية على اختلافها , كما أنه

---

[1] - سورة الشورى ، من الآية 38 .
[2] - سورة آل عمران ، من الآية 159
[3] - محمد الغزالي ، **السنة النبوية بين أهل الفقه و أهل الحديث** ، عين مليلة ، دار الهدى، 1996 ص 148 .
[4] - عبد الرازق السنهوري ، مرجع سابق ، ص ص 119- 120 .

هناك الرأي القائل بأن أهل الشورى هم جماعة الحل و العقد . و هذا يؤدي إلى القول بأن أهل الشورى إذا ليسوا جماعة ثابتة أو نظاما إسلاميا محددا .[1]

و لو قورن الأمر على الأوضاع المعاصرة فإن تنظيمات «أهل الحل و العقد» تشبه التنظيمات ذات الطابع المدني المتخصصة , فهي الجماعات التي تنشأ تطبيقا لقوله تعالى: « و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر»[2], و بما أنه من المتصور أن تتعدد هذه الجماعات و من المتصور أن تختلف في ما بينها من ناحية التخصص و التصور للأشياء إلا أنه عن طريق هذه التنظيمات يتم متابعة العمل العام في حياة المجتمع و توجيه رأيه .[3]

و لكن في التجربة التاريخية افتقدت هذه المبادئ التي أتى بها الإسلام إلى التنظيم , و تركت ممارستها للتلقائية و العفوية و للشخصية , فلو أن السلطة التشريعية في الفكر السياسي الإسلامي مع اعتمادها على النص وضع لها نظام بانتخاب رجالها ممن تتوافر فيهم الشرائط , و حدد عددهم و اختصاصهم و التزمت الدولة بآرائهم قضاء و تنفيذا لكانت كأفضل سلطة تشريعية في حكومة دستورية , ولكفت حاجات المسلمين في مختلف العصور , و لكن ترك أمر التشريع فوضى , و بدون أدنى ضوابط تنظيمية .[4]

أما ما دون ذلك فإنه ومع غياب التنظيم وقع ما يشبه إلى إفراغ مبدأ الشورى من محتواه , فهناك من يرى أن الحاكم غير ملزم بالعمل بالشورى , و إنه لمن البديهي إذا ما أجيز للحاكم ـ منذ البداية ـ أن يستشير أو لا فإنه بغير تردد يفضل ألا يستشير , و هكذا ينهار مبدأ الشورى من أساسه , أما عن نتيجة الاستشارة فللحاكم أن يأخذ برأي الكثرة أو رأي القلة أو يجنح إلى رأيه , ولقد علق الإمام محمد

---

[1] - فتحي يكن ، **أهل الحل والعقد : من هم، وما هي وظيفتهم**، مجلة العربي، العدد260 الكويت، تموز، يوليو1980 , 73 .

[2] - سورة آل عمران ، من الآية 104 .

[3] - راشد الغنوشي، مرجع سابق ، ص ص 224 - 227 .

[4] - عبد الوهاب خلاف ، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية** . القاهرة : المطبعة السلفية ، د ت ط ، ص ص 44 - 48 .

الغزالي عن هذا بقوله : " أهذه الشورى التي قررها الإسلام ؟ فما هو الاستبداد إذن؟ ".[1]

وقد بدأت المشكلة التنظيمية أكثر إلحاحا خاصة عندما لم يصبح القتال موجها خارج دائرة المسلمين أي أنه صار ضد المسلمين أنفسهم , فعندما يسقط حاكم أو نظام مسلم بالقوة ويحل محله آخر , أصبحت الشرعية قضية محترقة ووجد الغصب والظلم استخداما سائدا أو منتشرا في الممارسة السياسية الإسلامية , فمثلا عند مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان سنة (35 هـ / 656 م) أعقبه إلى ما يشبه حرب أهلية طويلة ومريرة بين الفئات الإسلامية , ففي جانب كان هناك الذين رأوا الخليفة ظالما وأن قتله تنفيذ لحكم شرعي , ومن ناحية كان هناك الذين رأوه حاكما مستقيما واعتبروا قتله جريمة , ففي هذا الوقت بالذات ظهرت أهمية التنظيم كحاجة ملحة , ورغم ذلك استمر غيابه ومن ثم استمر الصراع بدون وجود جهة قادرة على وقفه أو على الأقل الاحتكام عندها.[2]

ـ ب 2 ـ بعض المحاولات التنظيمية لمبدأ الشورى :

و هذا التنظيم الغائب في الفكر السياسي الإسلامي يوجد له إشارة جميلة في سورة النمل في قوله تعالى على لسان ' بلقيس ' ملكة سبأ : " قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون , قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد و الأمر إليك فانظري ماذا تأمرين "[3] , فهذه القصة تصور كيف عالجت ملكة سبأ بلقيس كتاب سليمان عليه السلام , قال الإمام القرطبي : " أخذت في حسن الأدب مع قومها و مشاورتهم في أمرهم في كل ما يعرض لها "[4] . فمن خلال السياق يظهر بأن القرآن الكريم قد أشار و لو من بعيد إلى شكل تنظيمي لممارسة

[1] ـ محمد الغزالي ، **هموم داعية** ، الجزائر، منشورات دار الكتب، 1987، ص 145 .

[2] - Lewis Bernard , **Le langage politique d islam** . Paris: gallimard. 1988.p p . 145-146

[3] ـ سورة النمل ، الآيتان 32- 33 .

[4] ـ محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** . بيروت : دار إحياء التراث العربي، ج13 ، ط1، 1995، ص194 .

الشورى ,إن هذه الحادثة تسجل تطبيق هذا المبدأ في الحياة السياسية مع كيفية تنظيمه , فالحاكم يجمع الشعب أو ممثليه ليطرح عليهم الموضوع , ثم يعلن مبدأ الالتزام " ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون " , و بعد التشاور يتركون للحاكم أمر تنفيذ القرار , و يقولون له " و الأمر إليك " أي عهدنا إليك بالتنفيذ[1].

أما عن التاريخ الإسلامي ـ إلى غاية ابن الحداد على الأقل ـ فيكاد لا يوجد فيه إلا محاولتان و على محدوديتهما :

ففي ظاهرة نوعية أنشأ الخليفة عمر بن عبد العزيز عندما ولي على المدينة قبل خلافته مجلسا محليا للشورى تعلو سلطته سلطان الوالي , و أعطى له سلطة مراقبة التعدي و مشاورة الوالي الذي لا يقطع بأمر دون تلك المشورة , لكن هذه الظاهرة لم تكن متسقة و آلية إدارة الحكم بمرتسماتها و قواعدها في الحقبة الأموية , و من ثم لم يتسن لها الاستمرار. حتى أنه لما تولى الخلافة لم يذكر التاريخ أنه كررها .[2]

و هناك تجربة قرطبة الأموية و التي كانت تجربة قصيرة الزمن محدودة الأثر حيث كان بها مجلس للشورى , فالروايات تؤكد أن الدولة الأموية في الأندلس و منذ تأسيسها شهدت نظاما شوريا على أسس متينة تكاد لا تختل , و يعود الفضل في إرساء قواعده إلى عبد الرحمان الداخل مؤسس الدولة (136 هـ , 172 هـ) فلما ولي عبد الرحمان بن الحكم إمرة الأندلس (206 هـ , 238 هـ) أصبحت الشورى مؤسسة قائمة ذات حدود و رسوم مقررة , و قد تمثلت في هيئتين هيئة شورى الإمارة والتي خصصت لها دار سميت بدار الوزارة , و هيئة شورى القضاء .[3]

لكن هذه التجربة ورغم محدوديتها بقيت ميزة تتميز بها إمارة الأندلس الأموية دون الأقطار الأخرى , أما ما دون ذلك فإن السلطة في التجربة التاريخية الإسلامية كانت سلطة فردية مطلقة .

---

[1] ـ أحمد شوقي الفنجري , **كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية** . الإسكندرية : الهيئة العامة للكتاب , 1990 , ص 216 .

[2] ـ فاضل الأنصاري ، **الحاكمية بين الإسلام الرسولي و الإسلام والتاريخي،** مجلة الفكر السياسي . دمشق : العدد المزدوج ، 5- 4 ، شتاء 1998- 1999 ,ص 16 .

[3] ـ إحسان عباس ، **الشورى في الإسلام** . عمان : مؤسسة آل البيت ، 1989، ص 331 .

خلاصة و استنتاجات الفصل الرابع :

-1 - إن المناداة و اعتبار الأخلاق قواعد سياسية يجب احترامها و التمسك بها هو استجابة طبيعية لمكانة الدين فالأخلاق في التجربة السياسية الإسلامية , فما كانت السياسة الشرعية سوى توسيع أقصى لسلوك المسلم في المجتمع و بواسطة السلطة القائمة .

-2 - التأكيد على الأخلاق في الممارسة السياسية تكاد تكون الموضوع أو الرؤية المتفق عليها بين مختلف مدارس و مفكري السياسة المسلمين .

-3 - من العوامل التي أدت إلى أخلقة الفكر السياسي الإسلامي الاطلاع على فكر الحضارات الأخرى , و الذي كان بدوره يربط بين الاثنين , خاصة الفكر السياسي اليوناني.

-4 - يعتبر أفلاطون و أرسطو من أهم الفلاسفة المؤثرين , و ذلك راجع إلى ترجمة أعمالهم مبكرا .

-5 - هناك عامل ضمني كان يزيد من الاهتمام بالأخلاق , ففي الفكر السياسي الإسلامي بناء الدولة يبدأ من الأعلى إلى الأسفل , فأهم شخصية هي الحاكم , ثم تليها شخصية الوزير , ثم عمال الأمصار, فالقضاة , حيث بنقص الأطر التنظيمية , كان ضمير و أخلاق رجل الحكم هي التي تضبط سلوكه , مما جعل المفكرين يولوها أيما اهتمام .

-6 - بالرجوع إلى القرآن الكريم و السنة النبوية , فمنهما استلهم المسلمون نسقهم الفكري و التنظيمي , يتبين أنه لم يرد هناك أي نص عن الشكل التنظيمي الذي ينبغي عليهم الأخذ به , هذا في الوقت الذي وردت فيه عدة نصوص تتحدث عن الوظيفة السياسية و الاجتماعية و غيرها من وظائف للدولة .

-7 - رغم الاتفاق بأن ذلك لم يحدد لترك الشكل يكون استجابة للظروف , إلا أن هذا لم يحدث في كثير من جوانبه .

ـ 8 ـ لقد ظلت الكثير من المسائل السياسية و على أهميتها مثل تولية الحاكم و عزله , أو مسألة الشورى بدون أطر تنظيمية , مما نتج عنه المفارقة بين القيم و المبادئ السياسية من جهة , و الممارسة العملية لها من جهة أخرى .

ـ9 ـ لقد كانت محاولات على مستوى التاريخ الإسلامي لوضع أطر تنظيمية لمبدأ الشورى , لكن كانت بمجملها محدودة الأثر و الانتشار , و بغض النظر عن الملابسات التاريخية , فإنه بالمجمل كانت الشورى غائبة عن الحياة السياسية.

الــخـاتـمـة

الخاتمة :

لقد تناولت الدراسة موضوعا قديما مازال يسجل حضوره المستمر إلى غاية اليوم , و هو صورة الحاكم أو الزعيم السياسي كما يرسمها أو يعبر عنها المخيال العربي الإسلامي , فقد تناولت الدراسة صورة الحاكم كما تراءت للمسلمين الأوائل و ذلك من خلال كتاب " الجوهر النفيس في سياسة الرئيس " لابن الحداد .

لقد كانت أرضية البحث متمثلة في كون أن المؤلف عاش مرحلة مشابهة تماما لواقع الأمة الإسلامية اليوم , و للنهوض من الواقع و تجاوزه كان لابد من الالتزام بالوعي الموضوعي العقلاني بالزمن التاريخي , فمن خلال " المخيال السياسي الإسلامي " المحصور و المختزل في صورة الراعي باعتباره يمثل حاجة أساسية للناس , فهو الذي يرشدهم إلى مصالحهم الدينية و الدنيوية , فمن مهماته تنبيه الرعية و تحذيرها من الأعمال الشريرة و إيضاح الطرق المؤدية إلى الخير و الصلاح ثم محاربة الفساد , فالحاكم أو الراعي يجمع شمل الرعية و يحميها من عدوها , و يرعى مصلحتها و يدبر أمرها . فالذي ينظر في الواقع السياسي اليوم لابد أن يلاحظ ذلك الرابط الموضوعي و التاريخي بين الماضي و الحاضر , و من ثم فإن أي محاولة جادة لعقلنة الحياة السياسية للأمة الإسلامية لابد أن تمر حتما عبر الحفر المعرفي في بنية المخيال التاريخي الذي يوجه إلى حد بعيد سلوكها الذي تعيشه اليوم .

لقد حلم المجتمع الإسلامي بالراعي الطاهر من كل دنس أو ـ على الأقل ـ المترفع عن إتيان الدنايا و اقتراف الرذائل , فقد حلم بخليفة الرسول صلى الله عليه و سلم , إلا أن ذلك لم يحدث ابتداء من المرحلة الأموية . و إذا كان إبداع هذا الراعي لا يمكن أن ينزل إلى الواقع فإن المخيال الإسلامي ظل دائما ينشده .

لقد حرص الفكر الإسلامي على ثنائية " الراعي " و " الرعية " متصورا الراعي الذي توجّب الطاعة من قبل الرعية , الذي بحكم منطق هذا الفكر الأحرص على شؤونها , الأقدر على رعايتها و توجيهها . و من هنا فإن الخروج عليه يستدعي العقاب

مما جعل " الاستعارة الرعوية " تبدو متناسقة , تكشف عن رؤية للسلطة السياسية متجانسة من الصعب أن تفتح فيها ثغرات .

لقد كان ابن الحداد متسقا مع هذا المنظور أو المخيال , فقد أولى اهتماما كبيرا بالحاكم بوصفه الشخصية الرئيسية الجديرة بالرعاية , فهو المنفرد بالحكم , الحاكم المطلق المتصرف في الملك , أما بقية أصحاب السلطة لا يزيدون على كونهم أعوانا و أتباعا له , لقد أولى ابن الحداد لأخلاق الحاكم تركيزا شديدا , فالكتاب بمجمله هو مجموعة من الأخلاق التي على الحاكم الالتزام بها إن أراد لحكمه الاستمرار و الدوام , فالكتاب جاء متناولا لمجموعة عظيمة من الأخلاق , مثل العدل , الشورى , حسن السياسة , الحلم و العفو , الجود و الكرم , إذًا فابن الحداد دعا الحاكم إلى التحلي بأخلاق المروءة في معاملته للرعية .

و هكذا يتضح في ثنايا كل ما تقدم أن في الفكر السياسي الإسلامي ـ كما يتضح من فكر ابن الحداد ـ أنه لا مجال للفصل بين الأخلاق و السياسة , ذلك بأن سائر أمور الدنيا ـ بما في ذلك و على رأسها أمور السياسة و الحكام ـ يتعين أن تسير في إطار القيم الخلقية السامية , فالحاكم في الفكر الإسلامي هو إنسان فاضل , متحل بكل خلق كريم , مبتعد عن كل ما يشينه. فإذا كان يتعين على الإنسان المسلم العادي أن يكون فاضلا ملتزما بالأخلاق الكريمة , فإن الحاكم بذلك أولى و أدعى .

إن ابن الحداد قد بنى نظرته السياسية استنادا على مسلمات الفكر الإسلامي الذي يرفع من شأن الأخلاق إلى مستوى قواعد للحكم , و هذا ما يمكن تسميته بفن السياسة الأخلاقي في مواجهة المكيافيلية المعروف بها عالم السياسة في ظل القيم السياسية الغربية , التي تتبنى مبدأ " الغاية تبرر الوسيلة " , فالكاتب الإيطالي نيكولا مكيافلي (1469 - 1527 م) صاحب كتاب " الأمير " الذي يعتبر أحد أهم الكتب التي أثرت في التفكير السياسي الغربي , حتى أرّخ به لمرحلة جديدة في علم السياسة , فإذا كان

الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي عليه أن يتعامل مع الرعية بنوع من الرحمة و الرعوية في ظل من الفضائل , ففي فضاء هذا الفكر الجزاء الديني الأخروي له حضوره المتميز , فالراعي مسؤول عن رعيته , في حين أن على الحاكم الراغب في دوام سلطانه حسب مكيافيلى ألاّ يعبأ كثيرا بالأخلاق , ذلك لأن الغرض من السياسة هو الحفاظ على السلطة السياسية و تدعيمها , فذلك هو معيار نجاح السياسي من عدمه , بغض النظر عن ممارساته السياسية , و سواء أكانت قاسية , أم غادرة , أم غير مشروعة , و دائما حسب هذا المنظور, إن على الأمير ـ في علاقته برعاياه ـ أن يتعلم كيف يستخدم هذه الأخلاق أو لا يستخدمها طبقا لضرورات الأحداث التي يواجهها , فالحاكم عليه ألاّ يكترث بأي لوم يقع عليه , إذا كان من الضروري ألاّ يتخلى على هذه الرذائل .

فعند إجراء مقارنة بسيطة بين الفكرين يكتشف الاختلاف الكبير بينهما , فإذا كان ابن الحداد ـ الذي يمثل الفكر الإسلامي ـ الجواد عنده هو الذي لو كانت الدنيا له فأنفقها لرأى بعد ذلك عليه حقوقا , فإن مكيافيلي ينصح حاكمه بأن يعرف كيف يستعمل الكرم في توطيد حكمه مع الحذر بأن يقع في طائلة الفقر . و فوق ما تقدم فإنه إذا كان ابن الحداد يقول لحاكمه " إملك الرعية بالإحسان إليها تظفر بالمحبة منها , فإن ملكك عليها بإحسانك هو أدوم بقاء منه باعتسافك " , ينصح مكيافيلي حاكمه بأن يكون مهاب الجانب بدل أن يكون لينا محبوبا , ذلك لأن الناس لا يترددون في الإساءة إلى الحاكم الذي يجعل نفسه محبوبا بقدر ترددهم في الإساءة إلى من يخافونه .

و الخلاصة , فإن إذا كان الفكر السياسي الإسلامي ـ و الذي يمثله ابن الحداد ـ يرى أن الحكم ينبغي أن يقوم في المجتمع على سياسة دينية ـ و من ثم خلقية ـ نافعة في الحياة الدنيا و الآخرة , فإن الفكر الغربي الذي يمثله مكيافيلي ينصح الحاكم بأن يكون قويا باطشا كالأسد , مراوغا مخادعا كالثعلب , المداهنة و النفاق و المكر ضمن ما

يتحلى به من صفات , ففيما يتعلق بالوعود و العهود التـي يعطيها و يقطعها علـى نفسه ينبغي عليه ألاّ يراعي الضمير بصددها , إذا كان من شأن ذلك الإضرار بمصالحه .

و فـي جانـب آخـر فقد كـان ابـن الحداد علـى اتسـاق تـام مـع رؤيـة الفكـر السياسـي الإسلامي فيما يتعلق مع " الرعية " , فهاته الأخيرة لا حضور لها في الفعل السياسـي , و لا دلالـة لهـا فـي الحيـاة السياسـية , فهـي بـالمطلق تابعـة للحـاكم و إرادتـه , فـلا دور للرعيـة علـى الإطـلاق , و لا قيمـة لهـا , فواجبها الوحيد هو السمع و الطاعـة . إلا أن النظـرة السياسـية لابـن الحـداد فـي بعـدها النهـائي كانـت فـي خدمـة الطـرفين " الحـاكم و الرعيـة " , و ذلـك مـن خـلال الـدعوة لاتبـاع سياسـة و إن جـاءت فـي خدمـة الحـاكم باسـتمرار حكمـه , فهـي أيضـا لصـالح الرعيـة التـي هـي محـل هـذه السياسـة المقيـدة بالأخلاق .

إن الدعوة لأخلقة الحياة السياسية في الفكر الإسلامي كانت في أحد جوانبها مسألة عقدية , فقد كان الهدف النهائي من الوجود الدنيوي هو الاستخلاف , و من ثم الحياة الأخروية , و بناء على ذلك كان معظم المفكرين المسلمين يعتقدون أن مهمة الدولة هي العمل على إدخال الفرد إلى الجنة , عن طريق إقامة المجتمع " الصالح " أو " الفاضل " و انطلاقا من كونه " الناس على دين ملوكهم " , و من هنا انصب اهتمام المفكرين على وضع شروط الحاكم الصالح الجدير بحكم مجتمع الاستخلاف .

لقد كانت إشكالية الحكم في الفكر السياسي الإسلامي ـ إلى غاية ابن الحداد ـ هي سلوك الحاكم (الأخلاقي طبعا) , و ليس نوع الحكم القائم (أي التنظيم السياسي) , من البيّن أن القرآن الكريم مع السنة النبوية لم يقدما تشريعا تفصيليا للمسألة السياسية في جانبها التنظيمي خاصة , في حين أن الكثير من المفكرين المسلمين يرى أنه فراغ مقصود , قصد به حث المسلمين على إعمال اجتهادهم في بناء اجتماعهم السياسي بما يتوافق مع التغيرات العصرية , ولكن هذا الفراغ الذي كان يجب أن يملأ

استمر ليصبح مدعاة للمشاكل و القلاقل عبر التاريخ الإسلامي , فالمبادئ السياسية الإسلامية الكبيرة مثل العدل و الشورى بقيت مفاهيم أخلاقية ذاتية , و لم تتحول إلى قوانين تحكم و تطبق , و بالتالي رجع تطبيقها إلى أريحية و مزاجية الحاكم .

إن الفكر السياسي الإسلامي لم يستطع تجاوز مرحلة تناول مبادئه الأخلاقية في عالم المثل, و عليه لم يستطع تقنينها, و من ثم عدم استمرارها, فالمرحلة الراشدة لم تستمر أكثر من ثلاثين سنة, فبنهايتها ماتت الفضائل السياسية. ولهذا لم يكن صعبا أن يتحول الأمر إلى ملك عضوض منذ العهد الأموي , و يمكن إبداء نفس الملاحظة على المحاولة الإصلاحية التي قام بها ابن الحداد , فرغم نصحه للأمير بدر الدين لؤلؤ و دعوته للالتزام بالأخلاق إلا ذلك لم يكن ذا فائدة كبيرة , فقد استمر في حكمه دون إعطائها أدنى اعتبار .إذا فلابد من التمييز و الفصل بين الأخلاق و التنظيم , فلابد من صياغة المبادئ الأخلاقية السياسية في أطر تنظيمية , حتى تكون أكثر فعالية .

لكن من جانب آخر لابد من الاستفادة من التراث السياسي الإسلامي , فرجال التنوير الغربيين و عند بناء النهضة الأوربية عملوا على استيعاب حقيقة العلاقة بين الماضي و الحاضر على أنها ترابط و استمرارية , و على أساس فهم هذه العلاقة كان تواصلهم مع حضارة أصولهم اليونانية و الرومانية , بل تعدى ذلك إلى نزعة تمركز حول الذات الغربية التي تتحدث عن المعجزة اليونانية . فانطلاقا من هذا يمكن إعادة دراسة التراث الإسلامي السياسي , و من ثم إضفاء طابع العصر عليه , و ذلك من خلال تنقيته من الشوائب التي علقت به , و التواصل معه بما يلائم ظروف و متطلبات الواقع الحالي .

المصادر و المراجع المستعملة

المصـــــادرالمستعملة في الدراسة:

(1) **القرآن الكريم** .

(2) ابن الحداد (محمد بن منصور بن حبيش) , **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس** , تحقيق رضوان السيد . بيروت :دار الطليعة ,1983

المـــراجـــع العربية المنشورة المستعملة في الدراسة :

(3) ابن حزم (محمد بن عبد الكريم), **الملل و النحل** . القاهرة : مطبعة الأزهر , د ت ط.

(4) ابن خلدون (عبد الرحمان), **العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** . بيروت : دار الكتاب اللبناني , 1983.

(5) ابن خلكان (أحمد), **وفيات الأعيان وأبناء الزمان ,** تحقيق إحسان عباس . بيروت : دار صادر , د ت ط .

(6) ابن عبد ربه(أحمد بن محمد), **العقد الفريد** . بيروت : دار الكتب العلمية , , د ت ط.

(7) ابن كثير (إسماعيل بن علي), **البداية و النهاية** . بيروت : مكتبة المعارف , د ت ط .

(8) ابن كثير(إسماعيل بن علي) , **المختصر في أخبار البشر** ,علق عليه محمود أيوب. بيروت : دار الكتب العلمية , ج 2 , ط 1 , 1997.

(9) أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم), **كتاب الخراج** , تحقيق محمود الباجي . تونس : دار بوسلامة للطباعة و النشر ,ط 1 , 1984 .

(10) الألباني(محمد ناصر الدين) , **صحيح سنن الترمذي** . الرياض : مكتبة المعارف , ط 1 , 1997 .

(11) البخاري (محمد بن إسماعيل), **صحيح البخاري** . المنصورة : دار ابن رجب , ط 1 , 2004.

(12) بدوي (عبد الرحمان), **موسوعة الفلسفة** . بيروت : المؤسسة العربية , ط 1 , 1984 .

(13) بدوي (محمد طه) , **بحث في النظام الإسلامي** . الرياض : مكتب التربية العربي لدول الخليج , ج 2 , 1985 .

(14) بردي (يوسف بن تغري) , **النجوم الزاهرة في ملوك مصر و القاهرة** . القاهرة : دار الكتب العلمية , , ط1 , 1992.

(15) بسيوني (حسن السيد) , **الدولة و نظام الحكم في الإسلام** . القاهرة : عالم الكتاب , ط 1 , 1985.

(16) بن أبي طالب (علي), **نهج البلاغة** , شرح محمد عبده . صيدا : المكتبة العصرية للطباعة و النشر , 2005.

(17) بن الجوزي (عبد الرحمان) , **سيرة و مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب** .القاهرة : مكتبة الصفا , ط 1 , 2005.

(18) بن العبري (أبو الفرج غريغوريوس), **تاريخ مختصر الدول** . بيروت : دار الكتب العلمية , ط 1 , 1997.

(19) بن طباطبا (محمد بن علي), **الفخري في الآداب السلطانية و الدول الإسلامية** . بيروت : دار صادر , د ت ط .

(20) بن منظور(محمد بن مكرم), **لسان العرب** , تحقيق عبد الله علي الكبير , محمد حسب الله و آخرون . القاهرة : دار المعارف , د ت ط.

(21) بنسعيد (سعيد) , دولة **الخلافة ـ دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي ـ** . دار البيضاء : دار النشر المغربية , د ت ط .

(22) البيهقي (أبو بكر بن حسين) : **أحكام القرآن للشافعي** , تحقيق عبد الغني عبد الخالق . دار إحياء العلوم بيروت : 1990.

(23) ثابت (عادل فتحي), **الفكر السياسي الإسلامي** . الإسكندرية : دار الجامعة الجديدة , 2002.

(24) ثابت (نعمان), **تاريخ جبل سنجار و تطور ديانته** . بغداد : دار الرسالة , د ت ط .

(25) الجابري (محمد عابد), **قضايا في الفكر المعاصر** . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية , ط 1 , 1997.

(26) الجميلي (رشيد), **دولة الأتابكة في الموصل** .بيروت :دار النهضة العربية , ط1 ,1970.

(27) الجويني (عبد الله بن يوسف) , **غياث الأمم في التياث الظلم** , تحقيق فؤاد عبد المنعم و مصطفى حلمي . الإسكندرية : دار الدعوة , ط 1 , 1400 هـ.

(28) حبيبي (نجفقلي) و آخرون , **الإسلام و الفكر السياسي** , تحرير و تقديم رضوان زيادة . بيروت : المركز الثقافي العربي , ط 1 , 2000.

(29) حمادة (محمد ماهر), **وثائق الحروب الصليبية و الغزو المغولي للعالم الإسلامي** . دمشق : مؤسسة الرسالة , ط 3 , 1986 .

(30) حمادي (عن محمد جاسم), **الجزيرة الفراتية و الموصل (دراسة في التاريخ السياسي والإداري)** . بغداد: دار الرسالة للطباعة , 1977 .

(31) حوى (سعيد), **فصول في الإمرة و الأمير** . الجزائر : شركة شهاب , 1991.

(32) خالد (محمد خالد) , **خلفاء الرسول** . بيروت : دار الفكر للطباعة و النشر , ط 1 , 2004.

(33) الخربوطلي (علي) , **الإسلام و الخلافة** . بيروت : دار بيروت للطباعة و النشر , 1969 .

(34) خلاف (عبد الوهاب) , **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية** . القاهرة : المطبعة السلفية , د ت ط.

(35) الدميجي (عبد الله) , **الإمامة العظمى عند أهل السنة و الجماعة** . الرياض : دار طيبة , ط 1 , 1987 .

(36) راسل (برتراند) , **المجتمع البشري في الأخلاق و السياسة** , ترجمة عبد الكريم أحمد . القاهرة : المكتبة الأنجلو المصرية , 1960 .

(37) رسلان (صلاح الدين بسيوني) , **الأخلاق و السياسة عند ابن حزم** . القاهرة : مكتبة نهضة الشرق , د ت ط .

(38) الريس (ضياء الدين) , **النظريات السياسية الإسلامية** .القاهرة :دارا لمعارف,ط 4 1996.

(39) الزيدي (مفيد), **موسوعة التاريخ الإسلامي ـ العصر المملوكي ـ** . عمان : دار أسامة للنشر والتوزيع , 2003.

(40) سعيد (صبحي عبده), **الحاكم و أصول الحكم** . القاهرة , دار الفكر العربي , 1985

(41) السنهوري (عبد الرزاق), **الخلافة** , ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري . بيروت : مؤسسة الرسالة , ط 1 , 2001 .

(42) الشرباصي (أحمد) , **موسوعة أخلاق القرآن**, بيروت : دار الرائد العربي ,ط2 , 1985 .

(43) شرف (محمد جلال) , **نشأة الفكر السياسي و تطوره في الإسلام** . الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية , 2006.

(44) شرف (محمد جلال), **نشأة الفكر السياسي الإسلامي و تطوره في الإسلام** . الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية , 2006.

(45) شلبي (إبراهيم) , **علم السياسة** . بيروت : الدار الجامعية , 1985.

(46) شلبي (أحمد) , **السياسة في الفكر الإسلامي** . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية , ط 3 , 1983 .

(47) الشناوي (محمود أيوب) , **الفكر السياسي الإسلامي في القرنين الثامن و التاسع الهجريين** . القاهرة : مركز الكتاب للنشر , ط 1 , 2006.

(48) صائغ(سليمان) , **تاريخ الموصل** . القاهرة : المطبعة السلفية , 1923.

(49) الطبري (محمد بن جرير) , **تاريخ الأمم و الملوك** . القاهرة : دار المعارف , د ت ط .

(50) الطرطوشي(محمد بن الوليد),**سراج الموك** . القاهرة : الطبعة الوطنية,1965.

(51) عباس(إحسان) **, الشورى في الإسلام** . عمان : مؤسسة آل البيت , 1989 .

(52) عبد الجواد (أحمد فؤاد), **البيعة عند أهل السنة و العقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث** . القاهرة : دار قباء للطباعة و النشر , 1998.

(53) عبد الفتاح إمام (إمام), **الأخلاق و السياسة (دراسة في فلسفة الحكم) .** القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة , 2001 .

(54) عبد الفتاح إمام (إمام), **الطاغية** . القاهرة : مكتبة مدبولي , 1997 .

(55) العثيمين (محمد بن صالح) , **شرح كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية** . بيروت : دار ابن حزم , ط1 , 2004 .

(56) العسقلاني (أحمد بن حجر) , **هدى الساري في مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري** . دمشق : دار الفيحاء , 1997 .

(57) العفيفي (عبد الحكيم) , **موسوعة 1000مدينة إسلامية** . بيروت : مكتبة الدار العربية للكتاب ,.ط1 ,2000.

(58) العلوي (هادي) , **في السياسة الإسلامية ـ الفكر و الممارسة ـ** . بيروت : دار الطليعة للطباعة و النشر , ط 1 , 1974 .

(59) الغزالي (محمد) , **خلق المسلم** . دمشق : دار القلم , ط 14 , 2000.

(60) الغزالي (محمد) , **فقه السيرة .** دمشق : دار القلم , ط 7 , 1998.

(61) الغزالي (محمد) , **هموم داعية** . الجزائر : منشورات دار الكتب , 1987 .

(62) الغزالي (محمد),**السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**.عين مليلة : دار الهدى , 1996.

(63) الغنوشي (راشد) , **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** . دمشق : مركز الناقد الثقافي , ج1 , ط 3 , 2008.

(64) الفارابي (أبو نصر) , **أراء أهل المدينة الفاضلة** , تحقيق ألبير نصري نادر . بيروت : دار المشرق , ط 3 , 1973.

(65) الفراء (أبو يعلي) , **الأحكام السلطانية** , تحقيق محمد حامد الفقي . بيروت :دارالكتب العلمية , 1983.

(66) الفنجري (أحمد شوقي) , **كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية** . الإسكندرية :دار الهيئة العامة للكتاب , 1990.

(67) قاسم(عبدالستار) ,**الفلسفة السياسية التقليدية : أفلاطون وأرسطو** .عمان : المطبعة الأردنية , د ت ط.

(68) القاسمي (ظافر) , **نظم الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي** . بيروت : دار النفائس , ج 2 , ط 4 , 1974.

(69) القاسمي (ظافر), **نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي** . بيروت : دار النفائس , ط 3 , د ت ط .

(70) القرطبي (محمد بن أحمد) , **الجامع لأحاكم القرآن** . بيروت : دار الكتاب العربي , ط 3 , 1995 .

(71) الماوردي (علي بن محمد) . **الأحكام السلطانية في الولايات الدينية** . القاهرة مطبعة مصطفى الحلبي 1973.

(72) محمد (فاضل زكي) , **الفكر السياسي العربي الإسلامي** , بغداد : منشورات وزارة الإعلام العراقي , 1976.

(73) المعطي (علي عبد) و شرف (محمد جلال) , **الفكر السياسي الإسلامي** . الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية , ط 1 , 1985.

(74) مغلطاي (علاء الدين) , **مختصر تاريخ الخلفاء** , دراسة و تحقيق آسيا كليبان . القاهرة : دار الفجر للنشر و التوزيع , ط 1 , 2001.

(75) المقريزي (أحمد بن علي), **السلوك لمعرفة دول الملوك** , تحقيق محمد عبد القادر عطا . بيروت : دار الكتب العلمية , 1997 .

(76) الموصلي(محمد بن محمد) , **حسن السلوك الحافظ دولة الملوك** , دراسة و تحقيق فؤاد عبد المنعم . الرياض : دار الوطن .

(77) النشار (مصطفى) , **مدخل جديد إلى الفلسفة** . القاهرة : دار قباء للطباعة و النشر , ط 1 , د ت ط .

(78) اليافعي (عبد الله بن أسعد) , **مرآة الجنان و عبرة اليقظان** . بيروت : منشورات دار الكتب العلمية , ط1 , 1997.

المراجع غير المنشورة:

(1) بلام (محمد الصادق) , **السياسة و الأخلاق عند أبي الحسن الماوردي**, رسالة ماجستير , قسم الفلسفة , جامعة الجزائر , (2002) .

(2) بوترعة (محمد) **, إشكالية الحكم في الفكر الدستوري الإسلامي ـ دراسة مقارنة ـ** تحت إشراف أحمد بن محمد , رسالة دكتوراه , جامعة باتنة ـ كلية العلوم الإسلامية ـ 2004 .

(3) يخلف (مسعود) , **مسؤولية رئيس الدولة و أثرها في الأداء السياسي ـ دراسة مقارنة ـ ت**حت إشراف محمد عبد النبي , رسالة دكتوراه , جامعة الجزائر ـ كلية الشريعة ـ 2006 .

المجلات و الصحف:

(1) الأنصاري (فاضل) , **الحاكمية بين الإسلام الرسولي و الإسلام التاريخي** , مجلة الفكر السياسي , دمشق , العدد المزدوج 4 ـ 5 , شتاء 1998 ـ 1999 .

(2) الحسني (محمد الهادي) , **العدل أقوى جيش** , جريدة الشوق اليومي , الصادر بالجزائر ,عدد (567) في تاريخ(11/ 09 / 2002).

(3) عثمان (فتحي) , **أهل الحل و العقد : من هم ؟ و ما هي وظيفتهم ؟** , مجلة العربي , العدد 260 , الكويت , تموز ـ يوليو 1980 .

المراجع الأجنبية :

(1) Laoust Henri , **La pensee et l action politiques d Almawardi** , Editions Geuthner , Paris , 1968, P 11 .

(2) Lewis Bernard **,Le langage politique d Islam** . Paris : Gallimard , 1988 ,P P 145-146 .

(3) Mohamed Arkoun **, Essais sur la pensee islamique** .Paris : Maisonneeuve et Larose , 1973 , P P 51 – 52 .

(4) Salah al_din al_munadjdgid , **le concept de justice sociale en islam**, Alger : O P U, PP 29-36 .

مواقع على الأنترنت :

–1 – hanein.info

تاريخ التصفح : 10 /12/ 2009 , بتوقيت :13:55

–2 – 26 sept.net

تاريخ التصفح :21 /04/ 2010 , بتوقيت : 15:02

الـمـلـخـص
عربي ـ فرنسي

الـمـلـخـص :

فـي أي دراسـة و مـن أجـل الوصـول إلـى نتـائج علميـة جديـدة ينبغـي تجنـب الطريقـة الانطباعية في معالجة الموضوع المتناول و هذا ما أريد تحقيقه من خـلال محاولـة فهم الفكر السياسي الإسلامي و ذلك بتتبع الأصول الفكرية و السياسية للمحاولة الإصلاحية التي قام بها المفكر " ابن الحداد محمد بن منصور " التـي تضـمنها كتابـه " الجوهر النفيس فـي سياسـة الرئيس " .

و عليه كانت هذه الدراسة تعمل علـى الإحاطـة بـالخطوط العامـة للسياسـة الإسـلامية التـي مورس فيها الحكم باسم الدين ـ و هذا على الأقل منذ التجربـة الإسـلامية السياسية إلـى غايـة "ابن الحداد " , لقد كانت التجربة السياسية النبوية , و فترة الخلفاء الراشدين بمثابـة النمـوذج و المثال الذي سعى المفكرون المسلمون تحقيقه عبر مختلف العصور , لقد كانـت تلك الفتـرة المعيار النموذجي لميزان نظـام الإسـلام فـي جميـع منـاحي الحيـاة , و التـي من بينهـا الجانـب السياسي .

لقد كـان قيـام الجماعـة السياسية فـي الإسـلام مبكـرا و ذلـك منـذ الفتـرة النبويـة و امتـداد حضـور الـدين الإسـلامي ـ خاصـة فـي حقبـة الخلفـاء الراشـدين ـ كعامـل موجـه و حاسـم فـي الحياة الاجتماعية , ثم لأن العلاقة بين الديني و السياسي ـ من خلال تداخل الـدعوة و السياسـة في تجربة قيام المجتمع المسلم ـ فالدين الإسلامي أقام جماعة متميزة منذ البداية و هذا عكس الدين المسيحي الذي تبنته الإمبراطورية الرومانية بعد ممارسـة الاضـطهاد علـى أتباعـه لمـدة طويلة مثلا , إن هذه التجربة المتفردة ظلت تستطيع أن تفرض نفسها على الدولة الإسـلامية (كمـا نعيشـه اليـوم) , إن هـذا التـداخل مـابين الـديني و السياسـي , و منطـق السياسـة فـي ذلـك العصر هو الذي جعل المفكرين المسلمين , و ابن الحداد واحد منهم ينظرون إلى السياسة من زاوية دينية و من ثم محاولة إخضاع الجو السياسي إلى القيم الأخلاقيـة باعتبـار هذه الأخيـرة جوهره فيما يتعلق بعلاقة الإنسان مع أخيه الإنسان .

إن التوصيف الأقرب إلى الحقيقة فيما يخص الحياة السياسية في ذلك العصر هو أن الجو السياسي العام هو في مجمل مضمونه علاقة إنسانية , فالحاكم لا تحكمه قوانين أو مؤسسات

اتجاه رعيته , فما يحكمه هو مزاجه و ما يريد , لذلك و من هذا المنطلق كانت أخلاقه و قيمه الخاصة تعتبر من أهم العوامل المحددة للمناخ السياسي .

إن هذا الاهتمام البالغ بأخلاق الحاكم كان على حساب فكرة صب هذه القواعد الأخلاقية في إطار تنظيمي يحفظها من التقلبات المزاجية للحكام , و من ثم دوامها و استمرارها بغض النظر على من يكون في قمة الحكم , إن هذا الغياب يمكن ملاحظة بقائه إلى غاية احتكاك و اطلاع المسلمين على تجارب غيرهم السياسية .

الـــمـلاحـــق

خريطة 02 : مسار جيوش المغول نحو عاصمة الخلافة و مرورهم على إمارة الموصل .

مصدر الخريطة :hanein.info بتاريخ التصفح : 10/12/2009
بتوقيت : 13 : 55

فـهـرس الـمـحـتـويات

فهرس المحتويات :

مـقدمـــة: .....1 – 15

الفصل الأول :البيئة الجغرافية و السياسية لابن الحداد و تأثيرها على فكره.....16 – 32

تمهيد 17

أولا : البيئة الجغرافية للإمارة الموصلية البدرية..... 18

ـ أ ـ أهـــــم مدن الإمارة.....18

ـ أ 1 ـ مدينة الموصل..... 18

ـ أ 2 ـ مدينة جزيرة ابن عمر..... 20

ـ ب ـ من المـــدن الثـــــانوية.....21

ـ ب 1 ـ مدينة نصيبين..... 21

ـ ب 2 ـ مدينة سنجار.....22

ـ ب 3 ـ .مدينة قرقيسياء..... 22

ثانيا : البيئة السياسية للإمارة الموصلية البدرية.....23

ـ أ ـ مراحل الحكم للسلطان بدر الدين لؤلؤ.....23

ـ أ 1 ـ قيامه بالحكم بالوصاية..... 23

ـ أ 2 ـ استيلاؤه على السلطة.....24

ـ ب ـ السياسات الداخلية و الخارجية للأمير بدر الدين لؤلؤ.....25

ـ ب1 ـ السياسات الداخلية..... 26

ـ ب2 ـ السياسات الخارجية..... 27

I ـ سياساته مع محيطه الإسلامي..... 28

سياسته مع المغول(هولاكو)..... 29

خلاصة و استنتاجات الفصل الأول.....31

الفصل الثاني : الكتابة السياسية و مركزية الحاكم في الفكر الإسلامي..... 33 – 56

تمهيد 34
أولا : أصناف الكتابة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي.....35
ـ أ ـ الأحكام السلطانية 35
ـ أ 1 ـ كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف..... 36
ـ أ 2 ـ كتاب الأحكام السلطانية لعلي بن محمد الماوردي..... 38
ـ ب ـ الآداب السلطانية ـ(مرايا الأمراء)..... 39
ـ ب 1 ـ مصادر الكتابة للآداب السلطانية..... 40
ـ ب 2 ـ نموذج عن الكتابة في الآداب السلطانية (عهد الأشتر)..... 41
I-ـالرعية..... 41
II- ـ وزراء الحاكم و أعوانه..... 44
III- ـ أصحاب المهن..... 44
IV- ـالحاشية و البطانة..... 46
ثانيا : مركزية الحاكم في الفكر الإسلامي..... .46
ـ أ ـ شروط حاكم الدولة و طرق توليته في الفكر الإسلامي.....46
ـ أ1 ـ شروط الحاكم في الفكر الإسلامي 47
Iـالشروط المتفق عليها.....47
ـ II- الشرط غير المتفق عليه أو النسب القرشي.....49
ـ أ 2 ـ طرق تولي الحكم أو الخلافة.....50
I- ـ الاختيار من الأمة عن طريق البيعة بالرضا 50
ـ II ـ العهد (الاستخلاف).....50
III- ـ القهر و الغلبة (رياسة القوة)..... 51
ـ ب ـ امتيازات الحاكم و واجباته..... 51
ـ ب1 ـ امتيازات الحاكم 51
ـ I- الامتيازات العملية.....51

- II ـ الامتيازات الشكلية..... 52
ب 2 ـ واجبات الحاكم 53
خلاصة و استنتاجات الفصل الثاني.....55
الفصل الثالث :الرؤية السياسية الإصلاحية لابن الحداد.....57 ــ 84
تمهيد 58
أولا : مبادئ السلطة في الوجود السياسي الإسلامي عند ابن الحداد..... 59
ـ أ ـ المبـدأ الأول : العــدل.....59
ـ أ 1 ـ العدل في القرآن الكريم.....59
ـ أ 2 ـ العدل في السنة النبوية و عند المفكرين المسلمين..... 60
ـ أ 3 ـ العدل عند ابن الحداد و آثاره..... 62
ـ I- العدل عند ابن الحداد..... 62
-II- آثار العدل عند ابن الحداد..... . 62
ـ ب ـ المبـدأ الثــاني : الشـورى..... . 63
ـ ب 1 ـ الشورى في القرآن الكريم.....63
ـ ب 2 ـ الشورى في السنة النبوية..... 64
ـ ب 3 ـ الشورى و شروط المستشار عند ابن الحداد..... 67
-I ـ الشورى عند ابن الحداد..... 67
- II- شروط المستشار عند ابن الحداد..... 67
ثانيا : ثنائية الممارسة السياسية عند ابن الحداد.....68
ـ أ ـ سياسة الرئيس في تسيير مملكته 68
ـ ب ـ أخلاق الحاكم مع رعية مملكته 70
ثالثا :مفهوم طرفي الحكم في منظور ابن الحداد و موقعه بين المفكرين المسلمين...73
ـ أ ـ مفهوم طرفي الحكم في منظور ابن الحداد..... 73
ـ أ 1 ـ مفهوم الحاكم عند ابن الحداد.....73

ـ أ 2 ـ مفهوم الرعية عند ابن الحداد 75
ـ ب ـ أهداف الكتابة السياسية عند ابن الحداد و موقعه بين المفكرين المسلمين.....77
ـ ب 1 ـ أهداف الكتابة السياسية عند ابن الحداد.....77
ـ ب 2 ـ موقع ابن الحداد بين المفكرين السياسيين المسلمين.....79
خلاصة و استنتاجات الفصل الثالث.....82
الفصل الرابع : العوامل الذاتية و الخارجية لأخلقة الفكر السياسي الإسلامي و أزمته التنظيمية..... 84 ــ 107
تمهيد 85
أولا : العوامل الداخلية و الخارجية لأخلقة الفكر السياسي الإسلامي 86
ـ 1 ـ العوامل الداخلية (الذاتية).....86
ـ أ 1 ـ الأخلاق في الدين الإسلامي.....86
ـ أ 2 ـ الأخلاق في الفكر السياسي الإسلامي ما قبل ابن الحداد 88
ـ ب ـ العوامل الخارجية أو التأثر بالفكر السياسي اليوناني 91
ـ ب 1 ـ الفكر السياسي الأخلاقي عند أفلاطون..... 92
ـ ب 2 ـ أرسطو : علم السياسة هو الذي يحقق الخير الأقصى..... 94
ثانيا : الأزمة التنظيمية في الفكر السياسي الإسلامي..... 96
ـ أ ـ تولية الحاكم و عزله..... 97
ـ أ 1 ـ تولية الحاكم 98
ـ أ 2 ـ إشكالية عزل الحاكم 99
ـ ب ـ تنظيم الشورى في الفكر الإسلامي 101
ـ ب1 ـ إشكالية تنظيم مبدأ الشورى في الفكر الإسلامي..... 101
ـ ب 2 ـ .بعض المحاولات التنظيمية لمبدأ الشورى 104
خلاصة و استنتاجات الفصل الرابع..... 106
الخاتـمة 108

الـمـلاحـق..... 114
الملخص.....117
قائـــمة المصادر و المـــراجع المستعملة.....122
فهرس المحتويات.....131