مفهوم الدولة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ القديم
الكندي والفارابي وابن سينا نماذج

The Concept of The State in Ancient Islamic Political Thought
Al-Kindi, Al-Farabi And Ibn Sina Are Models

د. كمال بالهادي

جامعة جندوبة

تونس

Belhedi18@gmail.com

مفهوم الدولة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ القديم
الكندي والفارابي وابن سينا نماذج

د. كمال بالهادي

ملخّص:

لم يكن البحث في إشكاليّة الدّولة في الفكر الإسلامي وليد الاحتكاك بالحضارة الغربيّة النّاهضة، منذ منتصف القرن التّاسع عشر، بل إنّ الخوض في إشكاليّات السّلطة السّياسيّة وعلاقتها بالجماعة والأفراد، ولأنّ لقاء الحضارة الغربيّة بدأ مبكّرا وربّما في العصر الإسلاميّ الأوّل، إبّان نشاط حركة التّرجمة، فإنّ حضور الفلسفة العمليّة أو السّياسة كما يصنّفها أفلاطون في كتابه الجمهوريّة كانت حاضرة في كتابات الفلاسفة المسلمين الأوائل والذين خطّوا وهم متأثّرون بالتّفكير السّياسيّ اليونانيّ القديم، معالم فكر سياسيّ إسلامي لا يخرج عن دائرة ما سنّته الشّريعة الإسلاميّة، ولكنّه يضخّ فيها ما أنتجه العقل السيّاسي الإنسانيّ في ذلك الوقت فوجدنا تحديدا لشروط الرّئاسة، ولواجب الدّولة تجاه الأفراد ولمسؤوليّة الأفراد في صلاح السلطة أو فسادها. وعليه فإنّ اللقاء بين الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا والكنديّ، قد أنتج محاولة فلسفيّة يمكن أن تكون نواة للفكر السّياسيّ الإسلاميّ. وفي هذه المقالة نسعى لاستجلاء معالم هذا الفكر استنادا إلى نماذج محدّدة.

الكلمات المفاتيح: الفلاسفة، الدّولة، السّياسي، الإسلامي، القديم.

Abstract:

Research into the problem of Islamic thought was not a result of friction with rising Western civilization. since the mid-nineteenth century, even the problems of political power and its relationship with the community and individuals And because the encounter of Western civilization began early and perhaps in the first Islamic era, During the activity of the translation movement, the presence of practical philosophy or politics as categorized by Plato in his book The Republic was present in the writings of early Muslim philosophers and those who stride while influenced by ancient Greek political thinking, The milestones of Islamic political thought do not depart from the circle of Islamic sharia.

Islamism, but it injected into it what the human political mind produced at the time, we found precisely the terms of the presidency, the duty to act towards individuals and the responsibility of individuals in the good or corrupt power. Thus, the meeting between Muslim philosophers such as Al-Farabi, Ibn Sina and Al-Kindi produced a philosophical attempt that could be the nucleus of Islamic political thought. In this article, we seek to clarify this thinking based on specific models.

Keywords: philosophers - state - political - Islamic - ancient.

1- مقدّمة:

لم ينقطع الجدل الفكري حول مفهوم الدّولة منذ غادر الإنسان الكهوف والمغاور ليجتمع ضمن اتّحادات جماعيّة بشريّة، استوجبت أشكالا من التّنظّم والقيادة. وكانت الأسئلة التي تطرح حول طبيعة السلطة/ الدولة طبيعة وأشكالا ووظائف ومقاصد، هي التي تتكرّر من حقبة تاريخيّة إلى أخرى، مع اختلاف المفاهيم والمصطلحات واختلاف الأجوبة. ومازال الإنسان إلى يومنا هذا يطرح تلك الأسئلة الخاصّة بطبيعة الدّولة وصورها وعلاقتها بالفرد والمجتمع، خاصّة أنّ الدّولة في المفهوم الفلسفي من مقاصدها تحقيق السّعادة للفرد/ المواطن وللمجتمع. ولأنّها غالبا ما قصّرت في تحقيق غايات العدالة والحرّية والمساواة، فإنّ الأسئلة لم تنقطع، والبحث في إشكاليات الدّولة لن يتوقّف.

ولا تخرج الثقافة العربية عن هذه الهواجس قديما وحديثا فقد حاولت الفلسفة العربيّة الإسلاميّة تقديم إجابات لهذا المفهوم، وتعدّ مؤلفات الفلاسفة القدامى مثل الكندي والفارابي والشّيخ الرّئيس ابن سينا من المرجعيّات ذات الأهمّية في الفكر السّياسيّ الإسلاميّ القديم، بل إنّنا لا نعدم القول إنّ رأينا أنّها شكّلت أسس التّفكير السّياسي في الحضارة الإسلاميّة. ورغم أنّ الاهتمام بالشّأن السّياسيّ كان المحدّد الأوّل لمختلف اتّجاهات الثّقافة العربيّة وأهمّ عامل مؤثّر في بنية المجتمعات العربيّة، بل في مسارات السّياسة والحضارة العربيّة والإسلاميّة عامة، إلاّ أنّ دراسة مفهوم الدّولة من قبل الفلاسفة، لم يحظ بالأهمّية اللاّزمة، لذلك ارتأينا في هذه المقالة أن نهتمّ برؤية الفلاسفة المسلمين القدامى لمفهوم الدّولة، ومدى قدرة التّراث السّياسي الإسلامي على رسم حدود لذلك المفهوم، ساعين إلى رصد طبيعة الدّولة وطرق تشكّلها ووظائفها ومقاصدها، آخذين بعين الاعتبار تشتّت مدوّنة البحث، فلئن كانت مؤلفات الفارابي السّياسيّة واضحة ومبوّبة، فإنّ المؤلفات السّياسيّة للكندي وابن سينا مبثوثة في أعمالهما. وسنسعى إلى تقسيم عملنا إلى ثلاثة عناصر:

- مفهوم الدّولة في الفكر السّياسي القديم والحديث
- طبيعة "دولة الفلاسفة" ووظائفها.
- دولة الفلاسفة في الفكر السّياسي الإسلامي القديم، طرق تشكّلها ومقاصدها.

2- مفهوم الدّولة في الفكر السّياسي القديم والحديث:

نروم في هذه المبحث البحث في تطوّر المفهوم انطلاقا من الفلسفة اليونانيّة وصولا إلى مفاهيم الدّولة المتعدّدة في الثّقافة الغربيّة الحديثة، ولئن كان المجال لا يسمح باستعراض خصائص المفهوم بشكل معمّق إلاّ أنّنا سنتوقّف عند أهمّ مرتكزاته الفكريّة والفلسفيّة وصولا إلى تحديد وظائف الدّولة ومقاصده، ذلك أنّ المفاهيم المتغيّرة للدّولة تعبّر عن تطوّر المفهوم من عصر إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، إذ يلتبس المفهوم بخصوصيّة كلّ ثقافة.

2-1- مفهوم الدّولة في الفلسفة اليونانيّة:

وضع أفلاطون وأرسطو أسسا محدّدة للنظام السياسي، ومن أهمّ الأسس التي اتّفق عليها الفيلسوفان، هو مفهوم العدالة الذي يجمع بين حقلين هما الأخلاق والسّياسة. وقد امتدّ هذا التّأثير إلى الثّقافات التي ظهرت لاحقا، يقول أحمد شمس الدّين" ولعلّ أبرز هذه الموضوعات موضوع العدالة الذي ينتمي إلى الأخلاق بقدر ما ينتمي إلى السياسة"[1]. ومن هذا المنطلق فإنّ مفهوم الدّولة في الفلسفة اليونانيّة يرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم العدالة، تقول موزة أحمد راشد العبّار" ولقد تعرّض أفلاطون لدراسة نشأة الدّول وتطوّرها عبر التّاريخ لكي يكشف من خلال هذا التّطوّر، نموّ فكرة العدالة وقد انتهت به دراسته إلى تصوّر تركيب مثالي للدّولة تتحقّق فيه العدالة على أكمل وجه"[2]. وتعني العدالة حفظ التّناسب بين أفراد المجتمع وطبقاته. وينهض بهذه الوظيفة الفيلسوف الحاكم، الذي ينظّم العلاقات بين المواطنين في اجتماعهم، والذي يشترط فيه أفلاطون صفات الحكمة والشّجاعة والعفّة حتّى يستطيع أن يحقّق مفهوم العدالة، ويرى أفلاطون في المحاورات أنّ العدالة " هي القوّة التي تجعل كلّ عضو في الدّولة يقوم بعمله دون إكراه، وإنّ من واجب الحكّام أن يعملوا على ألاّ يمتلك امرؤ ما يخصّ الآخرين"[3].

نتبيّن أنّ الدّولة الأفلاطونيّة تقوم على مفهوم المشاركة، "فلكلّ فرد وظيفته التي ينهض بها والتي تساهم في استمرار الاجتماع البشريّ كما تقوم على نوع من المساواة. فمادام الجميع مشارك فيها بالقدر الذي تقتضي مرتبته، فمعنى ذلك أنّ قدرا من المساواة يتحقّق في هذه المدينة الأفلاطونيّة التي قلنا إنّ العدالة هي أسمى فضائلها. والسّعادة الإنسانيّة هي أسمى غاياتها. يقول أسعد السّحمراني" والقادة السّياسيون، وواضعوا النّظريّات الإصلاحيّة وكذلك المفكّرون الاجتماعيّون عليهم أن يوجّهوا عنايتهم إلى الخير المحقّق للسّعادة وأن يكون ذلك في ذروة أهدافهم وغاياتهم"[4]. وقد أسّس أرسطو لهذا المفهوم أي السّعادة بأن جعل كلّ مقاصد أفعال الإنسان وغاياتها هي تحقيق السعادة، والدّولة بما هي اجتماع إنساني، فإنّ فضيلتها تكمن في مدى تحقيقها لشرط السّعادة لأفرادها، يقول أرسطو" قد يظهر أنّ جميع الأشياء المطلوبة في السّعادة هي موجودة للسّعيد"[5]. وتذهب الفلسفة اليونانيّة إلى أنّ تحقيق العدالة والسّعادة لايتحقّق إلاّ في ظلّ توفّر شرط ثالث وهو الأخلاق، التي يضعها ضمن الفلسفة العمليّة ويقرنها بالسّياسة، فإذا كانت الأخلاق هي مجموعة القيم التي توجّه الفرد نحو السّلوك السّوي والحسن والخيّر، فإنّ الدّولة بما هي اجتماع إنسانيّ ومنظّم للعلاقات الإنسانيّة، أحرى بها أن تتحلّى بتلك القيم التي توجّه سلوكها وآلياتها وأدواتها نحو تحقيق الخير للجميع. تقول موزة أحمد راشد العبّار "فالأخلاق تحدّد خير الفرد أو الخير الخاصّ والسّياسة تحدّد الخير للجماعة والخير العامّ. ذلك أنّه لمّا كان الإنسان مدنيّا بالطّبع. وكان الفرد جزءا من المدنيّة كان علم

1- أحمد شمس الدين، أفلاطون سيرته وفلسفته، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990، ص113.

2- موزة أحمد راشد العبّار، البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية، دراسة تحليليّة نقديّة في فلسفة السياسة، القاهرة، منشورات جامعة الإسكندرية، سنة 2000، ص73.

3- أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة نظلة الحكيم ومحمّد مظهر، القاهرة، دار المعارف، 1963، ص18.

4- أسعد السحمراني، الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، دار النفائس بيروت الطبعة الثانية، 1994، ص65.

5- أرسطو، الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الكويت الطبعة الأولى، 1979، ص70.

الأخلاق جزءا من العلم السّياسي"[1]. وعندما ننظر في كتاب السّياسة لأرسطو نجد ربطا وثيقا بين الأخلاق والسياسة، فالأخلاق هي تعديل لسلوك الإنسان وهي تحكم قواه حتى يستطيع الانخراط في المجتمع المدني، وهي كذلك مهذّب لسلوك الحاكم الذي يحتاج للأخلاق ليحقّق العدالة عند أفلاطون والسّعادة عند أرسطو ويحقّق الخير بصفة عامة عند الفلسفة اليونانيّة القديمة. ولكنّ المشترك الإنسانيّ في الثّقافات القديمة أو الحديثة، يظلّ قائما وإن تلوّنت مفاهيمه بألوان العصر وتبدّل أحوال الإنسان والتّجمّعات الإنسانيّة.

2-2- مفهوم الدّولة في الفكر السّياسي الحديث:

تتعدّد مفاهيم الدّولة في الفكر الغربي الحديث وذلك لتعدّد زوايا نظر العلوم والمرجعيّات التي تتناول المفهوم، فعلم الاجتماع له رؤية خاصّة وعلوم القانون لها مرجعياتها وتحديداتها للدّولة وصورها والفلسفة الحديثة تنظر للدّولة من منظار خاصّ يختلف بكلّ تأكيد عن الممارسين للفلسفة العمليّة التي هي السّياسة. ويصعب حقيقة تحديد المفهوم، ولكن هناك ثوابت لا يمكن إغفالها، فعند الحديث عن مفهوم الدّولة، يمكننا القول إنّه بدأ بالظّهور في نهاية القرن الخامس عشر بعد انهيار الإمبراطوريّة الرومانيّة وظهور الدّول الأوروبيّة بشكلها الحديث، ويجمع عبد الله العروي عدة تعريفات لهذا المفهوم، إذ يقول" يعرّفها بونار في الفقه القانونيّ بكونها وحدة قانونيّة دائمة تتضمّن وجود هيئة اجتماعيّة لها حقّ ممارسة سلطات قانونيّة معيّنة على شعب أو أمّة مستقرّة على إقليم محدّد، ويعرّفها الأستاذ السويسري بلنتشلي بأنّها مجموعة مستقلّة من الأفراد يعيشون بصفة مستمرّة على أرض معيّنة بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة"[2]. ومن هذه التعريفات يمكننا أن نقف على أحد أسس الدّولة الحديثة وهو الاجتماع المجني" وهو مفهوم مستمر منذ الفلسفة اليونانيّة فوجود شعب في رقعة جغرافية يتطلّب وجود سلطة أو حاكم يحكم تلك الجماعة"[3].

وقد اختلفت طبيعة الدّولة في الفلسفة الحديثة فهي عند إنغلز " تسمّى الدّولة التاريخيّة وهي مرتبطة بالملكيّة وتكون السّلطة فيها فرديّة، أما ماركس فيعرّف الدّولة في شكلها الحديث بالدّولة الصّناعيّة"[4]. أي التي تداخلت فيها قوى الإنتاج ومراكز القرار، فلم يعد الحكم مطلقا، بل صار متحرّكا بين السلطة السّياسيّة والطّبقات الاجتماعيّة المساهمة عمليّا واقتصاديّا في استمرار الدّولة ونموّها. وعلمنا كيف عملت أفكار الماركسية في بداية القرن العشرين على تحويل "مراكز القرار" من "طبقة النبلاء " أو طبقة البرجوازيّة " إلى "طبقة العمّال" (البروليتاريا) باعتبارها الطّبقة الحيّة والنّشيطة التي تساهم فعليّا في بناء الدّولة. وطبعت الممارسة السّياسيّة أشكالا مختلفة للدّولة منذ الثّورة الفرنسيّة وظهور فلسفة الأنوار والعقد الاجتماعي ومفاهيم حقوق الإنسان وطبعت النظريّة الرّأسماليّة مفهوم الدولة بطابع خاصّ يقوم على الحرّية والمبادرة الفرديّة والأسواق المفتوحة. ويعني هذا السّرد لجملة المفاهيم السّابقة أنّ مفهوم الدّولة هو

1- موزة أحمد راشد العبّار، المرجع السابق، ص32.

2- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، الرباط، المركز الثقافي العربي، الطبعة السابعة، ص61.

3- عبد الله العروي، المرجع السابق، ص91.

4- أحمد شمس الدين، مرجع سابق، ص326.

مفهوم متحرّك يتغيّر من مجتمع إلى آخر، ولكنّ العروي يضبط لنا مستويات لهذا المفهوم يمكن أن نرتّبها في ما يلي.

- النّظام السّياسي: نظام ديمقراطي يقوم على وجود دستور يضمن المساواة بين مواطنين ويحدّد وظائف الدّولة ويحمي حقوق الإنسان ويضمن الحرّيات الأساسيّة كحرّية المعتقد وحرّية التّعبير عن الرّأي وحرّية التّنظيم السياسي. وهذا النّظام هو نظام تعدّدي، الفيصل بين مكوّناته هي المؤسّسات الدّستوريّة والقانونيّة.

- النّظام الاقتصاديّ: هو نظام يقوم على مبدأ الانفتاح أي ما يعرف باقتصاد السّوق، وهو نظام يعتمد على الإنتاج والتّخطيط والبرمجة المسبقة. بما يتيح قدرات تنافسيّة للمؤسّسات الاقتصاديّة ويدفعها لتحسين الإنتاج بصفة مستمرّة.

- النّظام التّعليمي: يختلف التّعليم في مفهوم الدّولة الحديث عن التّعليم التقليدي. فالتّعليم الحديث خلّص العلم من السّلطة الكهنوتيّة واتّجه إلى المجالات العمليّة التّطبيقيّة التي تخدم المشروع الاقتصاديّ للدّولة.

لقد تطوّر مفهوم الدّولة وتلوّنت أشكاله وطرق ممارسته غير أنّ أسسه ظلّت مشتركة، فإذا كانت الأخلاق والفضائل عند أفلاطون وأرسطو هي العدالة والسّعادة والخير، فهي في الفلسفة الحديثة عند إنغلز وماركس أو ماكس فيبر وفلاسفة الأنوار هي ذاك العقد الاجتماعي الذي يضمن الدّيمقراطيّة السّياسيّة والعدالة الاجتماعيّة والرّفاهيّة الاقتصاديّة. أوَ ليست هذه المقاصد هي الغائيّات التي كانت الفلسفة الكلاسيكيّة تحاول تحقيقها في المجتمع الأثيني؟ إنّها بالفعل ذات المقاصد ويبدو أنّ الطريق إلى تحقيقها واحد. فمادام الإنسان كائن مدنيّ اجتماعيّ بطبعه، فإنّ خصائص الاجتماع تتطلّب الاعتدال في قواه الناطقة والغضبيّة والشّهوانيّة حتى لا يقع التعدّي على حقوق الغير. ولا يحقّق هذا الاعتدال إلاّ العقل، أو الحكمة، أو الحاكم الفيلسوف الذي يراه أفلاطون "القادر على قيادة النّفوس إلى الخير بما يملك من قوّة الإدراك ومعرفة كيف يُساس الناس على أسس حكيمة. إنّه قائد وطبيب معا"[1]، ويتردّد مفهوم العقل أو الحكمة السّياسيّة عند عبد الله العروي، إذ تقوم الدّولة الحديثة عنده على أقانيم ثلاثة هي الدّولة أو السّلطة والحريّة والعقلانيّة"[2].

ولا تعني العقلانية الجانب السّياسيّ فقط، إذ يقول" فأنا لا أريد أن ألخّص العقلانيّة في الميدان السّياسي، بل إنّ العقلانيّة تعني كذلك العقلانيّة الاجتماعيّة أي تحقيق المساواة الاجتماعيّة والعقلانيّة الاقتصاديّة التي تعرف في الأدبيّات الحديثة بالتّوزيع العادل للثّروة"[3]. والعقلانيّة التربويّة الأخلاقيّة بمعنى نشر الفضائل بين النّاس قيما وسلوكا وتربية. إذن يحقّ لنا التّساؤل في هذا المستوى، هل انطلقنا من مدينة

1- أفلاطون، المرجع السابق، ص18

2- انظر، عبد الله العروي، مفهوم الدولة مرجع سابق، ص67

3- عبد الله العروي، التحديث والديمقراطية، حوار/ مجلة آفاق عدد 3-4 سنة 1992 ص160.

فاضلة لنصل إلى دولة فاضلة؟ إنّ هذا المسار لم تكن الثّقافة الإسلاميّة غائبة عنه، فالفكر السّياسي الإسلاميّ القديم، تفاعل مع الموروثات السّياسيّة القديمة وأخذ منها ما كان يتماشى وطبيعة الثّقافة والحقبة التّاريخيّة القائمة.

3-2- مفهوم الدّولة السلطانيّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة:

تنحو كثير من الآراء إلى أنّ الإسلام في جوهره كان يحمل رسالة سياسيّة تقوم على بناء دولة تحقّق العدالة والسّعادة للإنسان ونجد في الآيات القرآنية نصوصا واضحة تحدّد طبيعة الحكم وطرق تشكيل الدّولة وتنظيم العلاقات بين أفرادها.

ورغم أنّ الله "له ملك السماوات والأرض وإلى الله ترجع الأمور"[1]. فإنّه اصطفى خير عباده ليضع أسس الدّين الجديد وأسس دولة الإسلام، التي تختلف عن كلّ الأنظمة السّياسيّة التي سبقتها تاريخيّا. فالرّسول إنّما بعث للنّاس ليرفع الظّلم ويحقّ الحقّ. يقول تعالى" إنّا أنزلنا عليك الكتاب بالحقّ لتحكم بين النّاس بما أمرك الله"[2]. ويقول أيضا " فإن جاؤوك فاحكم بينهم وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إنّ الله يحبّ المقسطين"[3]. والمقسط في اللغة العربيّة هو العادل، ومعنى هذا أنّ الحقّ والعدل هما قيمتان مركزيّتان في النّصّ القرآني لحفظ كرامة الإنسان ولتحقيق سعادته في الدّنيا والآخرة. وهذه القيم الأخلاقيّة هي التي ستحكم التّشريع لمفهوم الدولة بعد ذلك - وإن لم يقع التّطبيق بصورة كاملة- ويتشدّد القرآن في هذه الدّعائم ويعتبر أنّ من لا يحكم بها فهو من فئة الكافرين والظّالمين والفاسقين[4].

ولذلك اختلفت الآراء فيمن يحقّ له قيادة المسلمين منذ وفاة الرّسول إذ انطلق الجدل حول منصب الإمامة أو الخلافة منذ حادثة السّقيفة، وتمركز الجدل الدّيني والسّياسي فيمن يستحقّ خلافة النّبوّة في "حراسة الدّين وسياسة الدّنيا"[5]. وليقود الأفراد/ المواطنين لتحقيق السّعادة المطلقة. يقول ابن خلدون في حديثه عن وظائف الحاكم أو الإمام بضرورة "حمل الكافة على مقتضى الأمر الشرعي في مصالحهم الأخرويّة والدّنيويّة الرّاجعة إليها"[6]. وقد مثّل هذا المنصب، أي منصب الخلافة أو الإمامة، محور الجدل بين الفرق والمذاهب الإسلاميّة عبر تاريخها الطّويل ولن نجانب الصّواب إن قلنا إنّ هذا المنصب مازال إلى يومنا محلّ جدل وخلافات. ولعلّ تعاقب الدّول منذ وفاة الرّسول ونهاية عهد الخلافة الرّاشدة- الذي لم يخل هو الآخر من صراعات سياسيّة – ومنذ الفتنة، هو أفضل دليل على أنّ حدّة الخلاف حول هذا المنصب السّياسيّ. وقد ادّعت الدولة الأمويّة والعباسيّة وبعدهما دويلات الموالي والسّلاطين، وكلّ فرقة ومذهب أنّها حاملة لواء

1- قرآن كريم، سورة الملك الآية1.

2- قرآن كريم، سورة النّساء، الآية 105.

3- قرآن كريم، سورة المائدة، الآية 42.

4- انظر القرآن الكريم، سورة المائدة الآيات 44 و 45 و 47.

5- ابو الحسن علي بن محمّد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، المكتبة المصرية، 2003، ص13.

6- عبد الرحمان بن خلدون، المقدّمة بيروت دار المعارف، الطبعة العاشرة دون تاريخ ص211.

الحقّ والعدل وأنّها الكفيلة بحراسة الدّين وسياسة الدّنيا. وكلّ حركة سياسية جديدة ظهرت، عبّرت عن رفضها لانحراف الدّولة عن تطبيق الشّرع الإلاهي الذي أمر به القرآن. وهي تعبير عن رفض للانحراف السّياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ من الحكّام في حقّ الرعيّة، "ولهذا نجد كلاّ من علماء الفقه وفلاسفة المسلمين يرومون بناء المدينة الفاضلة التي يعدّونها رأس الفضائل ويرون أنّ العدل هو القاسم المشترك في بناء المجتمع الفاضل، ويرون في العدل إطاعة القانون الشامل المنصف لكل أفراد المجتمع. أيّا كان عمله أو مرتبته الاجتماعيّة والسّياسيّة في ذلك المجتمع إذ يشعر كلّ فرد من الجماعة بإنسانيّته المتكاملة معيشيّا واجتماعيّا وثقافيّا"[1]. وسنعرض فيما يلي وبإيجاز نموذجين لمفهوم الدّولة في الإسلام، الأوّل هو صحيفة المدينة والتي عرفت في ما بعد بأنها أول دستور لدولة الرّسول، والثاني مظاهر الدّولة كما وردت في الأحكام السلطانيّة للماوردي.

أ -- صحيفة المدينة:

تعدّ هذه الوثيقة بمثابة أوّل دستور للدّولة الإسلاميّة، نظّم من خلالها النّبيّ/ القائد السّياسيّ علاقة المواطنين بالدّولة، ويذكر أركون في كتابه الإسلام الأخلاق والسّياسة جوانب مهمّة من أركان هذه الدّولة.

- طبيعة السّلطة: هي سلطة مقيّدة بالشّريعة الإسلامية في أحكامها وقوانينها، فالأحكام القرآنية هي الحكم الفيصل وهي الموجب للسّلطة، وهي سلطة مقيّدة باحترام حقوق الإنسان في عقيدته خاصّة.

- الاجتماع البشريّ: حدّدت الوثيقة حدود الأمّة في دولتها الجديدة بحدود أراضي جماعاتها، فهي صحيفة المدينة بمعنى أنّ تلك الوثيقة تهمّ فقط الأفراد الذين يعيشون في تلك المنطقة الجغرافيّة والذين رغبوا في الانضمام إلى سلطتها. وتضمن الوثيقة المساواة بين اليهود والمسلمين ما داموا ملتزمين بالعيش تحت سقف هذه الدّولة.

- وظائف الدّولة: يواصل أركون تحديد وظائف الدّولة المحمّديّة بمهامّ توفير الأمن لرعاياها وذلك بالالتزام بوحدة المسؤولية في الأمنين الدّاخلي والخارجي، وتوزيع الأعباء الماليّة في حالات الحرب والدّفاع قبل تكوين الخزينة المشتركة للدّولة وتنظيم العلاقات بين الأفراد ومنع التظالم والمعاقبة عليه[2].

ب- كتاب الأحكام السلطانيّة:

كتب الماوردي عدة مؤلفات تخصّ الشّأن السّياسيّ منها نصيحة الملوك وقوانين الوزارة وسياسة الملك وتسهيل النظر في أخلاق الملك وسياسة الملك والأحكام السّلطانية الذي نريد التوقّف عنده لرصد مفهوم الدّولة في الفكر السّياسيّ الإسلاميّ القديم خاصّة أن الماوردي يمثّل رمز الواقعيّة السّياسيّة في زمنه[3].

- طبيعة السّلطة: يرى الماوردي أنّ الحكم يجب أن يكون "ديمقراطيّا"، بمعنى أنّ الإمام أوالخليفة يجب أن يقع اختياره من أهل الحلّ والعقد حتى وإن كان وليّ العهد صالحا للأمانة فلا يجوز أن ينفرد بعقد البيعة

1- علي عبد الله الجباوي، الفكر الإنثروبولوجي في التراث الفكري العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ص426.
2- أنظر محمّد أركون، في كتاب الإسلام الأخلاق والسياسة، منشورات اليونسكو، معهد الإنماء العربي باريس وبيروت 1990
3- موزة أحمد راشد العبار، المرجع نفسه ص283.

لولد ولا لوالد حتّى يشاور فيه أهل الاختيار فيرونه أهلا لها[1]. والإمامة معقودة بشروط عديدة هي "العدالة والعلم وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء والرّأي المفضي إلى سياسة الشّرعيّة والشّجاعة و النّسب[2]. والغاية من هذه الشروط هي إصلاح الحاكم وإصلاح النّظام السّياسيّ بعد أن لاحظ الماورديّ انحرافا عن تلك الشّروط، لذلك ضبط الشّروط التي تفسد الإمامة وهي "الجرح في عدالة الإمام، والفسق والشّهوة والانقياد للهوى والنّقص في بدنه"[3]. ويسحب الماوردي هذه الشروط مجتمعة على أهل الحلّ والعقد الذين يتولّون تعيين الإمام، فهم عليهم التّمتع "بالعدل والرّأي والعلم"[4]، لاختيار الحاكم الأفضل والأعدل والأصلح للأمّة.

- في وظائف الدّولة: إذا ما اعتبرنا في نظام الدّولة التّقليديّ أنّ الدّولة تعني السّلطان فإنّ وظائفها هي وظائفه في حقيقة الأمر ويضبطها الماوردي في عشر وظائف:

- حفظ الدّين على أصوله المستقرّة والضّرب على أيدي المبتدعة المنحرفين، فحراسة الدّين من كلّ الشّوائب هي الوظيفة الرّئيسيّة التي يمكنه بها ممارسة بقيّة وظائفه وبطريقة عادلة.

- تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين حتّى تعمّ النّصفة (العدل)، فلا يتعدّى ظالم ولا يضعف مظلوم وهي وظيفة قانونيّة قضائيّة الهدف منها تحقيق المساواة بين الرّعيّة.

- حماية البيضة (الجماعة) والذبّ عن الحريم وهي وظيفة دفاعيّة تجعل الفرد آمنا على نفسه وأمواله.

- إقامة الحدود لتصان حرمة الله وتحفظ حقوق عباده وتدخل هذه الوظيفة مع الوظيفة السّابقة في إطار إقرار الأمن الداخلي.

- تحصين الثّغور وجهاد من عاند الإسلام بعد الدّعوة للسلم.

- الوظائف الاقتصاديّة والاجتماعيّة مثل جباية الفيء والصّدقات وتقدير العطايا وما يستحقّ في بيت المال من غير تقتير واستكفاء الأمناء من وزراء وعمّال وولاّة ليعاضدوه في القيام بمهامّه لتكون الأعمال مضبوطة والأموال محفوظة.

- أن يتولّى بنفسه مشارفة الأمور وتصفّح الأحوال لينهض بسياسة الأمور وحراسة الملّة[5].

وهكذا فإنّ كلّ وظائف السلطة أو الحاكم هي مكرّسة لخدمة الفرد/ الإنسان المسلم فمادام النبي قد جاء برسالة لإحقاق الحقّ وترسيخ العدل، فأحرى بخلفائه أن يواصلوا تلك الرّسالة السّاميّة وذلك في شكل دولة تقوم على جهود مؤسّسات مختلفة.

- أجهزة الدّولة: إذا كان الإمام أو الخليفة هو رأس الدّولة فإنّ لهذه الدّولة أجهزة أخرى تتولّى تحقيق غائيّات الدّولة.

1- الماوردي، الأحكام السلطانية، ص19.

2- الماوردي، المرجع نفسه ص14.

3- الماوردي، المرجع نفسه ص28 و30.

4- المرجع نفسه، ص14.

5- الماوردي، المرجع نفسه ص25 و26.

- مجلس الشّورى: الشّورى هي أساس الحكم في الإسلام ومصادرها القرآن والسنّة وإجماع أهل الحلّ والعقد، فإذا كان هؤلاء هم الذين يتولون اختيار أو انتخاب "الإمام" فهم أيضا يساهمون في اتّخاذ القرارات التي تهمّ مصلحة الأمة.

- السّلطة التّنفيذيّة: هي الوزارات والأمراء والعمّال فالوزارة نوعان وزارة التّفويض ووزارة التّنفيذ، فالصّنف الأوّل يساهم في التّدبير والصنّف الثّاني يتولّى تنفيذ الأوامر والقرارات ويضع الماوردي شروطا لا تقلّ صرامة لتولّي هذا المنصب منها الكفاءة والعلم والعفّة والأمانة وتنطبق هذه الشّروط أيضا على الأمراء والعمّال.

- السّلطة القضائيّة: تنهض بوظيفة فضّ النزاعات وتحقيق المساواة بين القويّ والضّعيف إضافة إلى وظائف اجتماعيّة أخرى ويشترط في أهل القضاء العقل والرّأي والفطنة والذّكاء والعدالة[1].

- الدّواوين: هي مختلف الإدارات التي تتولّى التّسيير اليوميّ لشؤون الدّولة كديوان المظالم وديوان الحجّ وبيت مال المسلمين وهي أجهزة تتفرّع وظائفها بين ما هو أمنيّ وقانونيّ واقتصاديّ واجتماعيّ.

والذي نلاحظه في خاتمة هذا المبحث، أنّ الفكر السّياسيّ الإسلاميّ التّقليديّ قد استمدّ مقوّماته من الشّريعة الإسلاميّة التي جاءت برسالة شاملة تهدف إلى تحقيق صلاح الفرد والأمّة، ولكنّ الأحداث السّياسيّة الخطيرة التي شهدها التّاريخ الإسلاميّ جعلت المصالح الدنيويّة تغلب على المصالح الأخرويّة وتشهد الأمّة انحرافا سياسيّا خطيرا. وبالتّالي تمّ العدول عن شروط الإمامة الحقّة إلى العصبيّة القبليّة يقول ابن خلدون في المقدّمة" فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحرّي الدّين مذاهبه والجري على منهاج الحقّ، ولم يظهر التّغيّر إلاّ في الوازع الذي كان دينيّا ثم انقلب عصبيّة وسيفا، وهكذا كان الأمر لعهد معاوية والأمويين والقدر الأوّل من خلفاء بني العباس إلى الرّشيد ثم ذهبت الخلافة ولم يبق إلاّ اسمها. وصار الأمر ملكا بحتا وجرت طبيعة التّغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتقلّب في الشهوات والملاذ"[2]. وكما كان هناك من الفقهاء من يبرّر هذا "الانحراف السياسي" كان هناك من يحاول العودة إلى الأصول فالدّعوة مثلا إلى "مجتمع المدينة الفاضلة والإنسانيّة الكاملة ما كان للفارابي ليتخيّلها من العجم لو لم يكن الجهل والفوضى والفرديّة والظلم الاجتماعيّ والقهر المعيشيّ والسّياسيّ حالاّ ومتجذرا في البناء الاجتماعيّ لكلّ من المجتمعات العربيّة الإسلاميّة التي عايشها وعاينها بنظره الاجتماعيّ"[3].

ولقد كانت الفلسفة الإسلاميّة، تشتغل على صياغة نظريّة سياسيّة جديدة تقطع مع الواقع السّياسيّ لتعود بالأمّة إلى صفاء رسالتها الأولى وذلك لا يكون إلاّ بالطّبقة الأسمى في الإنسان وهي القوّة العقليّة ولا يتأتّى ذلك إلاّ بنخبة المجتمع وهم الفلاسفة.

1- الماوردي، المرجع نفسه ص81.

2- ابن خلدون، المرجع نفسه، ص230.

3- علي عبد الله البجاوي، المرجع نفسه، ص390.

3- مفهوم الدّولة عند الفلاسفة المسلمين:

انتهينا في خاتمة العنصر الأوّل إلى أنّ الدّعوة للمدينة الفاضلة لم تكن مجرّد ترف فكريّ لدى الفلاسفة وإنّما هي احتجاج فكريّ على الوضع السّائد الذي لم يبق من الخلافة الحقّة فيه سوى رسمها كما ذكر ابن خلدون. وهذا الانزياح السّياسيّ الموسوم باللّذة والشّهوات والعصبيّة القبليّة والتّغلّب، هو عودة إلى عصر الجاهليّة كما يرى ذلك الأستاذ محمّد الرّحموني في مقاله "المدينة الجاهلة عند الفارابي، إذ يقول" وإذا أردنا أن نستخلص أهمّ سمات أهل المدينة الجاهلة وجدناها فيما يلي: أنهّم لا يجتمعون إلاّ اضطرارا وأنّهم مقتصرون على الضروري في حياتهم وأنّ غاياتهم هي غايات بهيميّة وأنّ كلّ الذي هم فيه هو سبب جهلهم السّعادة والطّرق المؤدّية لها، وهي ذات سمات الجاهليين في النّصّ القرآنيّ"[1]. ويبدو أنّ البحث عن مقصد السّعادة هو غاية النّصوص الفلسفيّة الأولى في الثّقافة الإسلاميّة، فالحديث عن مفاهيم العقل والعدل عند الكندي أو الفارابي وابن سينا هو في الحقيقة تثبيت فكرة استمراريّة وجود الله/الرقيب في الوقت الذي شابت فيه أفعال المسلمين شوائب تؤكّد أن الناس أفرادا ودولا قد نسوا وجود هذا الرّقيب ونسوا أن الغاية من أفعالهم إنما هي المصالح الأخرويّة قبل المصالح الدّنيوية. وهؤلاء هم الذين يهاجمهم الكنديّ قائلا "المتّسمون بالنّظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحقّ وإن توّجوا بتيجان الحقّ من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحقّ وقلّة معرفتهم بما يستحقّ ذو الجلالة في الرّأي والاجتهاد في الأنفاع العامّة الشّاملة لهم. ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانيّة التي قصروا عن نيلها بموضع الأعداء"[2]. لقد دعا الفلاسفة لنظريّة فسلفية جديدة ردّا على واقع غير سليم، فما هي طبيعة الدّولة عند الفلاسفة؟ وما هي وظائفها ومقاصدها؟

3-1- في طبيعة دولة الفلاسفة:

يرتكز مفهوم الدولة عند الفلاسفة على الرّبط بين الأخلاق والسّياسة وهاتان القيمتان تتلازمان في البناء المعرفي عند الكندي والفارابي وابن سينا. فيما توصّلوا إليه من تقسيم للعلوم. إذ نجد أنّ القاسم المشترك بينهم هو تصنيفهم للسّياسة والأخلاق ضمن باب العلوم العمليّة. فالكنديّ قسّم العلوم نوعين علوما دينيّة وعلوما إنسانيّة، ويضع الأخلاق والسّياسة في باب العلوم العمليّة. وكذلك فعل الفارابي عند تقسيم العلوم إلى علوم فلسفية عمليّة نجد فيها علم السّياسة وعلم الأخلاق. أمّا ابن سينا فإنّه يقسّم الفلسفة إلى علوم عمليّة نجد فيها علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم تدبير المدينة."[3]. ونعثر لدى الخوارزميّ وإخوان الصّفا مزاوجة بين الأخلاق والسّياسيّة حتى أنّ إخوان الصّفا يعتبرون أن علم السياسة "أشرف العلوم لأنهم جعلوا غايته صلاح الموجودات وبقائها على أفضل الحالات وأتمّ الغايات"[4].

1- محمّد الرحموني، المدينة الجاهلة عند الفارابي، الكراسات التونسية، العدد 199-200، سنة 2007، ص111.

2- الكندي، أبو علي يوسف يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد الهادي أبو ريدة، القاهرة الطبعة الثانية، ص104.

3- علي عباس مراد، دولة الشريعة، قراءة في جدلية الدين والسياسية عند ابن سينا، بيروت، دار الطليعة، سنة 1999 ص، 47.

4- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، الجزء الأول، ص314.

ويرى ابن سينا "أنّ العلوم مشتركة في منفعة واحدة، هي تحصيل كمال النّفس الإنسانيّة بالفعل مهيّئة إيّاها للسّعادة الأخرويّة"[1]. وهذا الرّبط بين الأفعال والأخلاق والسّعادة هي المرتكزات التي تقوم عليها نظريّة الدّولة في الفلسفة السّياسيّة الإسلاميّة فالسّياسة أخلاق أو لا تكون وأفعال تروم الحقّ ولا شيء غيره. ولكنّ كمال هذه المقاصد لا يمكن للفرد أن يحقّقها بمفرده "ذلك أنّ الإنسان بمفرده لايستطيع تحصيل كمالاته بنفسه ومن ثمّ يحتاج إلى معاونة أناس آخرين، لكي يتمكّن من بلوغ الكمال الذي به تكون السّعادة الدّنيا في الحياة الأولى والسّعادة القصوى في الحياة الآخرة"[2]. وهذا القول يؤكّد أحد أسس دولة الفلاسفة وهو ضرورة الاجتماع الإنسانيّ الذي نتناوله فيما يلي.

أ – في ضرورة الاجتماع الإنسانيّ:

يعتبر الفلاسفة موضوع بحثنا، أنّ الإنسان هو المخلوق الوحيد غير القادر على توفير كل حاجيّاته بمفرده، ولذلك كانت الحاجة لأخيه الإنسان. وأساس المجتمع هو التّكامل بين أفراده حتّى يقوم كلّ فرد بما عليه من واجبات تجاه المجموعة، والانخراط الطّوعي للفرد لخدمة المجموعة والتّخلّص من شوائب النّفس كالأنانيّة ووعي بقيمة الاجتماع الإنسانيّ. ويقول الفارابي " والإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتمّ لها الضّروري من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها إلاّ باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد"[3]. ونجده يردّد ذات الرّأي في موضع آخر " فكلّ واحد من الناس مفطور على أنّه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أنّي قوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كلّ واحد منهمك بشيء مما يحتاجه وكلّ واحد من كلّ واحد بهذا الحال"[4]. وفي هذين القولين ما يؤكّد أنّ الإنسان مدني بالطبع، وأنّه لا يستطيع الاستغناء عن أخيه الإنسان عظم شأنه أو صغر، بل إنّه لا يفارق مرتبة الحيوان إلاّ بهذا الاجتماع على رأي ابن سينا "فالإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنّه لا يحسن معيشته لو انفرد شخصا واحدا يتولّى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريّات حاجته"[5].

يعدّ الاجتماع الإنسانيّ من هذه المنطلقات ضرورة حياتية لاستمرار بقاء الإنسان ولبلوغ الكمال والفضائل. ويمكننا أن نستخلص من هذه التحدّيات جملة من النتائج:

* إذا كان الاجتماع ضرورة لا غنى عنها، وإذا كان كل فرد ينهض بوظيفة ما، فإنّ المنطق يفرض أن يكون أفراد ذلك الاجتماع متساوين في القيمة الاجتماعيّة وفي المكانة، وهذا يعني لدى فلاسفتنا أنه لا مبرّر لتفضيل فرد على فرد في المدينة الفاضلة. وهذا يحقّق مبدأي العدالة والمساواة.

1- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، جزء 1 ص17.

2- مصطفى سيّد أحمد صقر، نظرية الدولة عند الفارابي، مصر، مكتبة الجلاء الجديدة 1989، ص14.

3- الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنيّة، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، تحقيق فوزي مثري نجار، ص69.

4- المرجع السّابق، الصفحة نفسها.

5- ابن سينا، الشّفاء، الإلهيات، ج2، ص441.

* النّتيجة الثّانيّة التي نتوصّل إليها هي أنّ هذا الاجتماع يفرض التّكامل والتّعاون بين أفراده بدل علاقات العداء والتّغلّب في اجتماعات أخرى كالمدينة الفاسقة أو المدينة الضّالة، وفي هذا الاجتماع الفاضل تكتمل فضائل الإنسان نفسا وأفعالا.

* يلخّص ابن سينا شروط هذا الاجتماع الفاضل، في قوله" إذا كان هذا ظاهرا فلا بدّ في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتمّ المشاركة إلاّ بمعاملة، كما لابدّ في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له. ولابدّ في المعاملة من سنّة وعدل ولابدّ للسنّة والعدل من سانّ ومعدّل"[1]. ويفهم من هذا القول أنّ الاجتماع الإنساني فضلا عن كونه ضروريّ يحتاج إلى شروط حتى يكون اجتماعا فاضلا، وأساس ذلك حسب ابن سينا هو النّظام (السّنّة) والعدل بين أفراده والنّظام والعدل لا تحققهما إلاّ المدينة لأنّ "الخير الأفضل والكمال الأقصى إنّما يُنال أوّلا بالمدينة"[2]. وهذه المقاصد لايحقّقها إلاّ نظام حكم أو رئيس المدينة الفاضلة الذي لا يكون إلاّ نبيّا أو فيلسوفا حكيما لأنّ النّبيّ أو الفيلسوف قد علم الأشياء بحقائقها علم الربوبيّة، وعلم الوحدانيّة وعلم الفضيلة وجملة علم كلّ نافع والسّبيل إليه"[3]. وهذه الصّفات هي التي تؤهّله لقيادة الجماعة نحو السّعادة التّامّة.

ب– في طبيعة الحكم:

نقرّ بدءا أنّ طبيعة الحكم، في الفلسفة السّياسية عند الكنديّ والفارابيّ لا تخرج عن إطارين أولهما أنّ الحكم الأول والأخير هو لله في هذا الكون، لأنّه "علّة الوجود الأولى" وثانيهما أنّ الحكم يجب أن يكون مستندا إلى العقل بمعنى آخر فإنّ الحكم يجب أن يكون موسوما بالعقلانيّة السّياسيّة كما يرى ذلك عبد الله العروي، لأنّ العقل والحكمة هما القادران على بلوغ الكمال والفضائل وهما اللذان يسموان بالنّفس الإنسانيّة إلى التشبّه بالله وهما اللّذان يحدّدان أخلاق الفرد، حتى تسلك نفسه مسلك الاعتدال والعدل وتسيطر قوّته العقليّة على قوّته الشهوانيّة أو الغضبيّة وإذا ما نجح هذا الفرد في تدبير نفسه وحكمها عند الكندي كمّل الله سعادته في الدّارين وجعله من المقتدين بجني ثمر العقل"[4]. "ومن ملك نفسه ملك المملكة العظمى"[5]. وإذا كانت الغاية في فلسفة الكنديّ هي سياسة النّفس لحسن سياسة المجموعة، فإنّ السّياسة المرتكزة على الأخلاق والعقل وطلب الفضائل لا يمكن أن ينفرد بها فرد واحد حتّى وإن كان فيلسوفا حكيما. وما دام الاجتماع في الفلسفة السّياسيّة هو اجتماع الضّرورة، فإنّ الحكم يصبح ذا طابع اجتماعيّ تشاركيّ، وتتضح طبيعة الحكم عند الفارابي وابن سينا أكثر ممّا هي عند الكندي إذ أنّ الحكم شورى، وإن كان هناك إقرار بأولويّة رئيس المدينة الفاضلة عن بقيّة المراتب والسّلطات، لكن إن كان الحكم يقوم على القوّة العقليّة والاعتدال فأولى بهذه القوّة أن تستدعي قوّة أخرى حتى يحصل التكامل ومن هذا المنطلق فإنّ

1- ابن سينا، الشّفاء، الإلهيات، ج2، الصفحة نفسها.
2- الفارابي أراء أهل المدينة الفضالة، بيروت، دار المشرق، ص118.
3- الكندي، رسائل الكندي الفلسفيّة، مرجع سبق ذكره، ص104.
4- محمد عبد الرحمان مرحبا، الكندي فلسفة منتخبات، بيروت، منشورات عويدات، طبعة أولى 1985، ص131.
5- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

الحكم الجماعيّ يصبح ضرورة منطقيّة في طبيعة نظام الحكم عند الفلاسفة. ويقول الفارابي" فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشّرائط، ولكن وجد إثنان أحدهما حكيم والثّاني فيه الشرائط الباقيّة كانا هما رئيسين في هذه المدينة، فإذا تفرّقت هذه في جماعة وكانوا متلائمين كانوا هم الرّؤساء الأفاضل"[1]. وبما أنّ زمن الأنبياء قد ختم مع النبي محمّد صلى الله عليه وسلم، وبما أنّ وجود إنسان كامل هو في نظر الفارابي بين احتمال التحقّق واحتمال الغياب، يبقى الخيار الثّالث أي حكم الشّورى، هو الخيار الأمثل والأنسب. ونجد أنّ ابن سينا يقرّ بعده بأهمّيّة هذا الحكم (حكم الشّورى) تدبيرا وتنفيذا، لأنّ طريق صلاح الأمّة هو ممّا يعجز فرد واحد مهما امتلك من خصال وفضيلة إدراكه، يقول ابن سينا "ويجب أن يفوّض كثيرا من الأحوال خصوصا من المعاملات إلى الاجتهاد ويجب أن يجعل ذلك لأهل المشورة"[2]. وهنا تكتمل صورة طبيعة الحكم في دولة الفلاسفة، فنظام الحكم يقوم على رئيس قد يكون الملك، ولكنّ هذا الملك لا يحكم بصفة مطلقة استبداديّة، بل هو مقيّد بالقانون والأخلاق وبمصلحة الفرد في هذه الدّولة. يقول مصطفى سيّد أحمد صقر "والذي يبدو لنا إذا ما طبقنا هذه المعايير على الدّولة الفارابيّة أنّ نظام الحكم فيها نظام ملكيّ قانونا وليس نظاما ملكيا استبداديا"[3]. وإذا كانت هذه خصائص الحكم في دولة الفلاسفة فإنه يصبح من المهم معرفة أركان هذا الحكم وسلطاته التي ستنهض بوظيفة تحقيق "الكمال الأوّل أو السّعادة القصوى"[4].

ت – في صفات الرئيس:

قبل أن ننظر في صفات الرئيس الذي يقود المدينة الفاضلة إلى السّعادة المطلقة، نسأل من يختار هذا الرّئيس؟ ومن ينظر في صفاته وشأنه حتّى يقرّ له الحكم ويجدر به منصب القيادة، ثم ننظر في أهمّ الصّفات التي يضعها الفلاسفة لاختيار "الرّئيس"، ولو انطلقنا من الكنديّ للإجابة عن هذا السّؤال فقد لا نظفر بإجابة لأنّ الفيلسوف أو الحكيم هو الطّبقة الأرقى في المجتمع وهو وريث الأنبياء لذلك فهو يصمت عن كيفيّة اختياره وكذلك يفعل الفارابي فرغم حديثه المفصّل عن صفات رئيس المدينة الفاضلة، فإنّه يسكت عن طريقة "انتخابه" أو تعيينه فمادام هو الرّئيس الذي لا يرأسه أحد فمن ذا الذي يستطيع أن ينظر في صفاته ومؤهّلاته ويستطيع الحكم في ما إذا كان صالحا للرئاسة أم لا؟ وربما آمن الكندي والفارابي أنّ الحكيم أو الفيلسوف إنّما يبعث في قومه كما يبعث الأنبياء ولا أحد يعيّنه أو هو يصنع وفق نظام تعليميّ لإعداد الحاكم وتعليمه الفلسفة"[5]. غير أنّ ابن سينا يصرّح بكيفية اختيار الحاكم ويجرّحها على طريقة التّعيين للخلافة وهي المعروفة في الثّقافة الإسلاميّة مثل التّولية بالنصّ والوصيّة أو الاختيار بإجماع أهل السّابقة أو الخروج والدّعوة للنفس ويفضل ابن سينا الطّريقة الأولى لأنّ " الاستخلاف بالنّصّ أصوب فهو لا يؤدّي إلى التعّب والاختلاف"[6] والمؤكّد أنّ ابن سينا باختياره لطريقة الاستخلاف إنّما يتّخذ هذا الموقف

1- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص82.
2- ابن سيناء، الشفاء، الإلهيات، ج2 ص454.
3- مصطفى سيد أحمد صقر، نظرية الدولة عند الفارابي، مرجع سابق، ص72.
4- المرجع السابق، الصفحة نفسها.
5- المرجع السابق، ص83.
6- علي عباس مراد، مرجع سابق ص179.

انطلاقا من معايشته لواقع التّفرقة والتّمزّق والصّراع السّياسي وانطلاقا من الأخبار والروايات التي سمعها عن حجم الخلافات التي ظهرت منذ وفاة الرّسول حول منصب الخلافة. وإذا ما نظرنا في مستويات شروط الرّياسة فإنّا نجد الكندي يضع معايير إذ يقول " فأمّا الأخلاقي فيحدّده بالفضائل الإنسانيّة كالنّجدة والاعتدال والعفّة وأمّا المعرفة فهي فضيلة الحكمة"[1]. ويتوسّع الفارابي في شرح هذه الصفات ويتوسّع في تحديدها، ويتدّفق فيها حتّى يكون لرئيس المدينة الفاضلة قدرات حقيقية تؤهّله للقيام بوظائفه إذ من الطّبيعي ألاّ يسلّم قيادها لأيّ شخص، وقد قدّم الفارابي جملة من الشّروط المستوجبة للرّئاسة.

- خصائص جسديّة، يشترط الفارابي أن يكون رئيس المدينة الفاضلة سليم الأعضاء والحواس والمدارك كما اشترط ذلك الماوردي حتى يستطيع القيام بوظائفه.

- خصائص ذهنية، أن يكون ذكيا جيّد الفطنة وجيّد الفهم والتّصوّر وجيّد الحفظ لما يراه ويسمّيه أو يدركه.

- خصائص ثقافيّة أن يكون محبّا للعلم منقادا له وحسن العبارة فصيحا بليغا حتّى يكون قادرا على الإقناع والتّواصل مع أيّ طرف.

- خصائص أخلاقيّة، أن يكون كبير النّفس محبّا للصّدق والعدل مبغضا للكذب والظّلم وقويّا أمام قوّته الشّهوانيّة للمأكول والمنكوح حتّى يستطيع التّحرر من القيود الغريزيّة فضلا عن العفّة والإعراض عن مغريات الدّنيا كالدّينار والدّرهم[2]. ويوجز ابن سينا صفات الرّئاسة بقوله"إنّه مستقلّ بالسّياسة وإنّه أصل العقل حاصل عنده الأخلاق الشّريفة من الشّجاعة والعفّة وحسن التّدبير، وإنّه عارف بالشّريعة حتّى لا أعرف منه"[3] وهذه الصّفات يمكن تلخيصها فيما يلي:

- صفات معرفيّة: معرفة الدّين والعلوم والفلسفة واللغة والأدب.

- صفات خلقيّة: العفّة والترفّع عن صغائر الأمور.

- صفات سلوكيّة: العدل ورفض الظلم.

وهذه الصّفات إذا ما اجتمعت في إنسان يكون هو الرّئيس الذي لا يرأسه أحد، ولكن فلاسفتنا كانوا يعلمون استحالة تحقّقها في شخص واحد بعد ختم عهد النبوة، لذلك طالبوا بجواز تعدّد الرئاسات بالتعاون على أسباب الحياة حتى يستطيع الرّئيس وأعضاؤه أداء وظائفهم المتمثّلة في الفكر الفلسفيّ في غايتين، الأولى هي العدل والثّانية هي إحقاق الحقّ. والواضح أنّ هذه المطالب لم تكن منقطعة عن الواقع الاجتماعيّ والسّياسيّ، فقد اختلطت الأمور، وغاب العدل واستشرى الظلم.

ث – مظاهر الدّولة

1- الكندي، الرسائل، رسالة في حدود الأشياء ورسومها.

2- الفارابي، المرجع السابق، ص127 وما بعدها.

3- ابن سينا، المرجع السابق، ص451.

يتحدّث الفلاسفة في هذا الباب عن الكلّيات لذلك لا نجدهم يفصّلون القول في أجهزة الدّولة، وهذا قد يفهم في إطار معيّن وهو أنّ الفلاسفة يشتغلون على المقولات والأفكار، لا على التطبيقات العملية، لذلك نجدهم يفردون "الرّئيس" بأغلب الحديث صفات وأعمالا مع الإقرار بأنّ مظاهر الدّولة تظهر بصورة أوضح في الفلسفة السيّنويّة، فإذا كنّا مع الكندي لا نجد سوى حديث عن الفيلسوف الحكيم الذي بيده صلاح الدنيا والآخرة، فإن الفارابي وابن سينا قد فصّلا شيئا من هذا الكل المجمل نستعرضه فيما يلي:

- وظائف الرّئيس: إذا بحثنا في أفعال رئيس المدينة الفضالة نجده عند الفارابي ماسكا بزمام السّلطات الدّينيّة والتّشريعيّة والقضائيّة والتنفيذيّة، ولكن مع الإقرار بأنّ المدينة الفاضلة كالبدن التّام الصّحيح تتعاون أعضاؤه في سبيل الحياة وحفظها.

- السّلطة التّشريعيّة: يقول ابن سينا "والمشاركة الإنسانيّة العامّة وتعرف بتدبير المدينة وتسمّى علم السّياسة"[1]. وهذا يعني أنّ تدبير المدينة من أجل سعادتها وصلاحها لا يمكن أن يكون تدبيرا فرديا، بل هو عمل تشاركيّ بين أفراد المدينة، والتّشريعات لا بدّ أن تكون مستندة إلى قيم الدّين إذ يقول في خليفة "السّانّ" الذي يتولى تشريع سنن المدينة الفاضلة " ووجوده واجب، إذ أنّ السّانّ / النّبي ليس ممّا يتكرّر وجوده في كلّ وقت لذلك وجب أن يدبّر لبقاء السنّة من بعده"[2].

- مواطن دولة الفلاسفة: يمثّل الفرد قيمة مهمّة في التنظير الفلسفيّ السّياسيّ فهو الذي تقام من أجله المدن الفاضلة وهو الذي يجعل فلاسفتنا غاية إصلاحه أسس الغايات، فماهي الشّروط الواجبة في هذا الفرد؟ إنّ أولى هذه الشّروط هي الأخلاق، لأنّه لا اجتماع فاضل دون أخلاق ساميّة للرّاعي ويسحب الفلاسفة هذه الصّفات على الفرد، ويتّفق الفارابي وابن سينا في صفات هذا الفرد ويمكن أن نذكرها فيما يلي:

- أن يكون هؤلاء الأفراد قابلين لسنّ السّياسات بمعنى أن تكون لديهم القابليّة للتعايش تحت مظلّة قانونيّة وتحت إمرة رئيس المدينة وبهذا فهم يختارون الانتظام طوعا ودون إكراه. وأن يظهر في أهلها من العادات والأخلاق ما يحمد ويقدح وهو شرط الأخلاق الذي تحدثنا عنه سابقا"[3]. ويشترط أيضا أن يكون هذا الفرد مشاركا ف بتسيير المدينة وذلك بقدر الحجم الذي اكتسبه، ودون تحقير من شأنه، فالاجتماع الفاضل يقوم على تكامل أفراده مهما كانت مراتبهم ودعما لقولنا يقول الفارابي" إنّ الناس الذين يتدبرون برياسة هذا الرّئيس هم النّاس الفاضلون والأخيار والسّعداء فإن كانوا أمّة فتلك هي الأمّة الفاضلة"[4]. ويمكن أن نجمل مظاهر دولة الفلاسفة بالإقرار بأنّ وظائف الدّولة إنّما تنجز بتوزيعها بين مراتب الحكم والمجتمع في إطار تكامليّ وليس تهميشيّا. ويمكن هنا أن نستند إلى عبار ة الفارابي الواضحة " ومراتب أهل المدينة في الرّئاسة والخدمة تتفضّل بحسب فِطر أهلها وبحسب الآداب التي تأدّبوا بها"[5].

1- ابن سينا، الشفاء المنطق، ص14.
2- ابنة سينا، الشفاء، الإلهيات، ج 2، ص451.
3- جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه ط عالم الكتب سنة 1985، ص528.
4- الفارابي، السياسات المدنيّة، ص54.
5- الفارابي، المرجع السابق، ص54.

2-3- في وظائف دولة الفلاسفة:

نجد عند الماوردي وابن خلون تفصيلا للأعمال المنوطة بعهدة أجهزة الدولة، وذلك لأنّ الرّجلين إنّما يتحدثان عن السّياسة الواقعيّة / العملية، فهل يمكن أن نجد عند الفلاسفة المتقدّمين إدراكا للوظائف السّياسية والاقتصاديّة والاجتماعيّة والتّربويّة في دولة الفلاسفة؟ يعثر الباحث على إشارات مهمّة للوظائف التي يجب على الدّولة أن تقوم بها ومنها:

- الوظيفة التّربويّة، فعندما تكون الأخلاق قيمة مركزية في المجتمع الفاضل فإنّه لا بدّ من مربّ يلقّن الأفراد تلك الأخلاق ويكسبهم مزاياها ونجد صدى هذه الوظيفة عند الكندي الذي يرى أنّ وظيفة الفلسفة أو الحكمة ووظيفة الفيلسوف الحيكم والحاكم أيضا هي "علم كلّ نافع والسّبيل إليه والبعد عن كل ضارّ والاحتراس منه واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرّسل الصّادقة عن الله جلّ ثناؤه"[1]. ولكنّ الكنديّ يدقّق هذه الوظيفة أكثر في حدّه للفلسفة التي هي أداة إصلاح المجتمع والفرد، فيقول "وحدّها، أيضا العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي وهو ترك النّفس اشتغال البدن، والثّاني إماتة الشّهوات فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه لأنّ إماتة الشهوات هي السّبيل إلى الفضيلة"[2]. ونجد هذه الوظيفة أي التّربويّة وظيفة مركزيّة من وظائف رئيس المدينة الفاضلة ودولته في فلسفة الفارابي، ذلك أنّ الرّئيس الذي علم سبيل الفضيلة عليه أن يعلّمها أو يبلّغها لبقية أفراد المدينة كل حسب رتبته إذ يقول " ولأجل ما قيل من اختلاف الفطر في أشخاص الإنسان فليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة، بل يحتاج في ذلك إلى معلّم ومرشد"[3]. ونجده يتحدث في معارف المدينة الفاضلة عن معرفة السّبب الأوّل وهو وواجب الوجود ومعرفة الكون والفساد ومعرفة المدينة الفاضلة والأمم الفاضلة والأمم المضادّة لها، وتجتمع هذه المعارف في القيمة التّربويّة الأخلاقيّة ذلك أنّ التّمييز بين الفاضل والفاسد هو مقصد الدّولة وهذا المقصد تحقّقه الدّولة رئيسا كان أو جهازا إداريّا ولا نعدم هذه الأفكار عند ابن سينا في "رسالة المغربان".

- الوظيفة الاجتماعيّة، ونقتصر فيها على النّسق الفلسفيّ السّينويّ لأنّها أوضح أو أكثر اكتمالا منها عند الكنديّ والفارابيّ، إذ يقرّ ابن سينا بتراتبيّة المنظومة الاجتماعيّة إذ يقول" الصّانع والمصنوع والمالك والمملوك والسّائس والمسوس والخادم والمخدوم"[4]. ولكنه يقرّ أيضا بأنّ الفقر هو علّة المدينة وعلّة الأمراض الاجتماعيّة بالمفاهيم المعاصرة، لذلك يدعو إلى أن تمنع الدولة البطالة لتمنع الفقر فيقول "إنسان معطّل ليس له مقام محمود، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة وأن تحرم البطالة والتعطّل"[5]. بل إن ابن سينا يدعو إلى أكثر من ذلك "فتوفير العمل يجب أن يقترن بالعمل الخيّر والفاضل و على الدّولة أن تمنع الأعمال الفاسدة ونجد في رسالة المغربان " على الملك العناية بالصّناعات المفيدة في الحياة وإضعاف

1- الكندي، الرسائل، / كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ص104.
2- الكندي، المرجع نفسه ص122.
3- الفارابي، السياسات المدنيّة، ص48.
4- ابن سينا، رسالة في السياسة ص3-5.
5- انظر علي عباس مراد، المرجع نفسه، ص134.

الصّنائع المضرّة كالزّنا والرّقص واللّهو، ففي هذه ننفق أموال المدينة في غير وجوهها"[1]. وتتمظهر الوظيفة الاجتماعيّة في رعاية من هم غير قادرين على العمل فنجده في نصوص الشّفاء يوصي برعايتهم وقيام المدينة بأمرهم"[2]. وهذه الدعوة أو التّأسيس لنظام اجتماعيّ يتوافق ومفهوم العدل هو أهمّ وظيفة من وظائف دولة الفلاسفة، بل هو أهمّ مقاصدها.

- الوظيفة الاقتصاديّة، ونرصد فيها توافقا بين الفارابي وابن سينا والكنديّ على أن العدالة الاقتصاديّة هي وظيفة الدّولة التي تمنع الأعمال الفاسدة، ووظيفة الحاكم الرّئيس الفيلسوف هي توزيع الثّروة توزيعا عادلا إذ ينال كلّ فرد نصيبا مساويا لمزاياه وقدراته وتوزيع قوى الإنتاج والعمل حيث يضع كل فرد في العمل الذي يجيده ويتقنه"[3]. ويمكننا أن نقرّ بأهميّة تلازم البعدين الاجتماعي والاقتصادي في مفهوم الدّولة عند الفلاسفة فلا عدل في ظلّ وجود الفقر ولا منع للأعمال الفاسدة في ظل وجود البطالة، بل إنّ مفهوم المدينة الفاضلة ينهار إذا ما أخلّ الرّئيس بوظائفه هذه أو بإحدى وظائفه الاقتصاديّة أو الاجتماعيّة. والعدل الاقتصاديّ يكون عند ابن سينا في مداخيل الدّولة وكذلك في إنفاقها فبالنّسبة لحقوق الدّولة على مواطنيها فتتمثّل في الزّكاة والضّرائب على الأموال والثّروات والغرامات وهي الدّيّات التي يدفعها مرتكبو الجنايات أما مصادرها الخارجيّة فهي غنائم الحروب والجهاد أما وظائف الدّولة الإنفاقيّة فيلخّصها ابن سينا فيما يلي" ويكون ذلك عدّة لمصالح مشتركة وإزاحة لعلّة الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراض وزمانات"[4].

- الوظيفة القضائيّة، وتدخل ضمن الممارسة السّياسيّة العمليّة عند الفلاسفة، فالدّولة أجهزة ووظائف تبدو واضحة عند الفارابي وأكثر وضوحا عند ابن سيناء لذلك نعود إليهما لأن مقولات الكندي الفلسفيّة تتعلّق بالكلّيات أكثر من إتيانها على التّفاصيل العمليّة الجزئيّة. وفي المسألة القضائيّة يقول الفارابي "أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها من بعض بالصّحبة وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل وأفاعيل العدل"[5]. وواضح أنّ العدل هو أساس العمران ويكون بمنع الظّلم ونصرة الضّعيف ويكون بمعاقبة الأعمال الفاسدة التي تهدّد استقرار المدينة الفاضلة، يقول الفارابي " وينبغي أن تقدّر الشّرور والعقوبات حتى يمون كلّ جور عليه في خاصّة نفسه وإذا نقص كان جورا على أهل الفاعل للشّرّ بقسط من الشرّ كان عدلا"[6]. وهذا يعني أن فاعل الشّرّ لا يليق به العقاب لذاته وإنّما لأهله حتى يتولوا ردعه ومنعه من تلك الأفعال وهو نظام شديد الصّرامة يؤكّده ابن سينا إذ لا يرى مبرّرا للرّحمة في حقّ هؤلاء المخالفين لنواميس المدينة وربّما ينبع هذا الرّأي المتشدّد من واقع اجتماعيّ غلب عليه الفساد، إذ نعثر على رأي مهمّ لابن سينا يقول فيه"

1- ابن سينا، رسالة المغربان، ملحق دولة الشريعة لعلي عباس مراد ص202.
2- المرجع السابق، ص135.
3- مصطفى سيد أحمد صقر، المرجع نفسه ص115.
4- ابن سينا، الشفاء الإلهيات، ج 2 ص447.
5- الفارابي، فصول منتزعة، ص70.
6- المرجع السابق، ص71.

والغرامات كلّها لا تسنّ على صاحب جناية ما، بل يجب أن يسنّ بعضها على أوليائه وذويه الذين لا يزجرونه ولا يحرسونه"[1].

وظيفة الجهاد والحرب، وفيها حماية للمدينة من الأخطار الخارجيّة المسؤول الأوّل عهن هذه الوظيفة هو " الرّئيس" الذي بيده قيادة الجيش. ويميّز الفارابي بين نوعين من الحروب، الأولى هي الحرب المشروعة والثّانية هي الحرب غير المشروعة أو حرب الجور"[2]. ويرى أن الوظيفة العسّكرية للحاكم إنّما تتقيّد بالغرض دائما وهو دفع الظلم وإقرار العدل بمعنى أنّ الحرب هي حرب أخلاقيّة بالضّرورة لا يعتدي فيها اهل المدينة الفاضلة، بل يردّون الأذى عن أنفسهم وحتّى الجهاد بالنّسبة للفارابي فهو آخر الحلول وهنا يرتبط ارتباطا وثيقا بالشّريعة، فالجهاد يبدأ بالدّعوة الحسنة والكلمة الطيّبة والشّريعة لم تدع إلى المبادرة بالقتال، بل دعت إلى أن يجادلهم بالتي هي أحسن. يقول الفارابي" وإنّما يخاطر بنفسه متى علم أنّ الذي يلتمسه يفوته ولا يناله إذا لم يخاطر"[3].

وهكذا يكتمل البناء الاجتماعيّ والاقتصاديّ والعسكريّ لدولة الفلاسفة بالاتفّاق على جملة من الأسس التي وجب عدم الحياد عنها ويمكن اختزالها في النّقاط التّاليّة.

- مركزيّة مفهوم الأخلاق في دولة الفلاسفة، فكلّ المعاملات والممارسات السياسية يكون الوازع الأخلاقيّ منطلقا لها وموجها.

- محوريّة مفهوم العدل في المعاملات لضمان استمراريّة الدّولة.

- أهمّية مفهوم الشّراكة في الاجتماع الفاضل إذ لا إقصاء ولا تهميش للفرد.

3-3- مقاصد دولة الفلاسفة:

لئن كان الكنديّ قد عاش في فترة متقدّمة عاصر فيها بداية الدّولة العبّاسيّة، فإنّ الفارابي وابن سينا عاشا في القرنين الرّابع والخامس للهجرة أي في نهاية الدّولة العبّاسيّة التي عرفت في تلك الفترة اضطرابات اجتماعيّة وسياسيّة انتهت بسقوط الخلافة على أيدي المغول وافتراق الأمّة الإسلاميّة على دويلات وكانت الفرق والمذاهب تغذّي الصّراعات وتساهم في التّشتّت والفرقة. ويقول صاحب كتاب نظريّة الدّولة عند الفارابي " وقد صاحب هذا التّمزّق في الوحدة السّياسيّة للدّولة الإسلاميّة تمزّق من نوع آخر فقد كانت الفرق الدّينيّة تتنازع هي الأخرى وتتطاحن فيما بينها"[4]. واللاّفت للنظر أنّ ذلك التّمزّق السّياسيّ كان يحدث في ذروة النّشاط الفكريّ والثّقافي "وإذا كانت المرحلة التي عاش فيها ابن سينا قد امتازت بالاضطراب والصّراع السّياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والعسكريّ، فإنّها تميّزت بنشاط فكريّ وعلميّ"[5]. ولعلّ هذا ما دفع

1- ابن سيناء، الشفاء الإلهيات، ج2، ص442.
2- مصطفى سيد أحمد صقر، مرجع سابق، ص106.
3- الفارابي، فصول منتزعة، ص85.
4- مصطفى سيد أحمد صقر، المرجع السابق ص12.
5- علي عباس مراد، مرجع سابق، ص12.

الفلاسفة إلى التّعبير عن رفض الواقع السّائد، وتقديم مشروع سياسيّ بديل عقلانيّ وواقعيّ، يقول محمد الرّحموني، في هذا السّياق" وقد احتجّ لذلك بأنّ فلسفة الفارابي بما هي فلسفة سياسيّة لا يمكن إلاّ أن تكون منغرسة في ثقافتها التي نمت داخلها، فالفلسفة السّياسيّة لا تهتمّ بكلّ المجتمعات الإنسانيّة، بل تتنّزل دوما في سياق تاريخيّ مخصوص وفي إطار اجتماعيّ مخصوص"[1]. وإن كانت هذه النّظريّات هي مشروع سياسيّ لتغيير صورة المجتمع والدّولة، فإنّ للمشروع مقاصد نتبيّنها في الآتي من هذه الدراسة.

- مقصد التّوحيد، وهو نابع من واقع الفرقة، فدعوة الفلاسفة إلى الاجتماع الإنسانيّ الكامل هو ردّ على واقع التّفرقة ولهذا وجب أن نميّز بين الاجتماع الكامل والاجتماع النّاقص، فالاجتماع الكامل يتمّ بعقلانيّة سياسيّة يقول عنها جعفر آل ياسين " فالتّعقّل المدني عند الفارابي هو جودة الرؤية فيه أبلغ ما تدبّر به المدن"[2]. وهذا التّعقّل هو الذي يوفّر كلّ أسباب الخير والسعادة ويجعل النّاس يعيشون في المجتمع الفاضل فمادام الإنسان مدنيّ بالطّبع فإنّ مقصد دولة الفلاسفة هو صقل ذلك التّمدّن والخروج من حالة البهيميين الذين هم "ناس بالطّبع ليسوا مدنيين ولا تكون لها اجتماعات مدنيّة"[3].

مقصد السّعادة، وهو غاية كل اجتماع مدنيّ فاضل وهو الخير على الإطلاق وهو غاية كل فعل بشري والرّئيس الفاضل هو الذي يقود شعبه لتلك السّعادة المطلقة دنيويّا وأخرويّا يقول الفارابي" وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن تبلغ به السعادة"[4]. وعند ابن سينا، فإنّ الدّولة هي التي تحقّق هذا المقصد، إذ يقول " فيفيد من هذين العلمين ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب فيما ينبغي أن يكسبه بفعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعدّ للسّعادة القصوى بالآخرة[5]. ويجمل محمد الرحموني شروط تحقيق السّعادة في أربع، "هي الفضائل النّظريّة والفضائل الفكريّة والفضائل الخلقيّة والصّناعات العمليّة"[6]، والصّناعات العمليّة في نظرنا هي السّلوك وسلوك الدّولة الجالب للسّعادة هو العدل الذي هو أساس العمران.

- المقصد الأخلاقيّ، ففي كل مرحلة من بناء الدّولة هناك ارتباط بين الأخلاقيّ والسّياسيّ، والفكر السّياسيّ الإسلاميّ بني على مقصد إعادة بناء الفرد وتربيته وتربية المجتمع على أسس جديدة، ومعارف المدينة الفاضلة وسلوك أفرادها، هو قاسم مشترك، فمن مقاصد الحكمة العمليّة (الفلسفة السّياسيّة) عند ابن سينا " هي تقويم النّفوس في أفعالها وهو ينقسم إلى تقويم نفس واحدة (إصلاح الأخلاق) وغلة تقويم نفوس كثيرة"[7].

1- محمّد الرحموني، مرجع سابق، ص101.
2- جعفر آل ياسين، الفارابي في رسومه وحدوده ص57.
3- الفارابي، السياسات المدنية، ص87.
4- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص67.
5 - ابن سينا، تسع رسائل، ص11.
6 - محمد الرحموني، المرجع نفسه ص104.
7 - ابن سينا، رسالة المغربان.، ص37.

4- الخاتمة:

لقد سعينا في هذه الدّراسة إلى رصد مفهوم الدّولة عن الفلاسفة من حيث طبيعتها وطريقة تشكّلها ووظائفها ومقاصدها، ولئن نقرّ بتوفّر مادة غزيرة مدوّنة ومراجع على غاية من الأهمّية، لدى الفلاسفة الذين اخترنا مدونتهم لتكون جوهر هذه المقالة، فإنّ هناك فوارق بينهم لا في الرؤية، بل في المنطلقات والمرجعيّات، يقول كمال اليازجي" لقد بحث الكندي المسائل الكلاميّة على صعيد فلسفي تناول صلة الشّريعة بالفلسفة ككلّ وتلاه الفارابي فصهر هذا المزيج في نظام شامل وتسلّمه ابن سينا فهذّبه"[1].

لقد رأينا في هذه الدراسة انّ "المشروع السّياسي" البديل هو دنيويّ لا يتخلّص من أبعاده الدّينيّة، وهو في جوهره تفكير سياسيّ دينيّ متأثّر إلى حدّ كبير بالفلسفة اليونانيّة وديمقراطيتها العتيقة. ومع ذلك تغلب الصّفة الفلسفيّة على المفاهيم والتّصوّرات التي حدّدها الفلاسفة، ولكن دون أن تكون متنابذة مع المقولات الشّرعيّة، وفي ذلك رغبة في استنهاض همم وفي إعادة بناء مجتمع يراه الفلاسفة مريضا فاسدا ودولة جاهلة خرجت عن الحدود التي أطّرها الدّين الإسلاميّ وبه صنعت مجدها. ويقول علي عباس مراد " فالمشروع السّياسي السّينوي لا ينطوي على مسعى لتحطيم الخلافة العبّاسيّة أو القضاء عليها، بل إنّه على العكس من ذلك كان ينطوي على مشروع ينقذها ويبث الحياة في أوصالها من جديد لو أنّها أخذت به وعملت على تطبيقه"[2]. إنّ دولة "الشّقاء" التي سادت في القرنين الرابع والخامس وآذنت بخراب الدّولة الإسلاميّة هي التي جعلت الفلاسفة يرفعون لواء الفلسفة والحكمة علّها تحقق تلك الغاية وهي إعادة بناء الدّولة والمجتمع. فإذا كانت وظيفة الخليفة أو الرّئيس أو الإمام هي حراسة الدّين وسياسة الدّنيا فإنّ إحدى وسائل هذه الحراسة هي الحكمة والفلسفة صانعة السعادة "فالدّين والحاكم يسعيان كلّ بطريقته الخاصّة لجعل أفراد المجتمع جميعا كلاّ اجتماعيّا يكون سداه النّظام ولحمته العمل النّافع"[3]. ولعلّ غاية الفكر السّياسيّ المتشبّع بروح الدّين الإسلاميّ في تلك العصور الأولى من فجر الحضارة العربيّة الإسلاميّة لم تكن ببعيدة عن مقاصد الحكماء الفلاسفة.

1- كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، بيروت، دار العلم للملايين، سنة 1961، ص189

2- علي عباس مراد، المرجع نفسه ص200.

3- علي عبد اله البجاوي، المرجع نفسه ص385.

المراجع:

1- أحمد شمس الدين، أفلاطون سيرته وفلسفته، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990.

2- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، الجزء الأول.

3- أرسطو، الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الكويت الطبعة الأولى، 1979.

4- أسعد السحمراني، الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، درا النفائس بيروت الطبعة الثانية،1994.

5- أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة نظلة الحكيم وحمّد مظهر، القاهرة، دار المعارف، 1963.

6- آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه طبعة عالم الكتب سنة 1985.

7- أبو الحسن علي بن محمّد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، المكتبة المصرية، 2003.

8- ابن سينا، الرسائل، عمان، مجلس دائرة المعارف العمانية، طبعة أولى سنة 1935.

9- الفارابي، آراء أهل المدينة الفضالة، بيروت، دار المشرق.

10- الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنيّة، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، تحقيق فوزي مثري نجار.

11- عبد الرحمان بن خلدون، المقدّمة بيروت دار المعارف، الطبعة العاشرة دون تاريخ.

12- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، الرباط، المركز الثقافي العربي، الطبعة السابعة.

13- عبد الله العروي، التحديث والديمقراطية، حوار / مجلة آفاق عدد 3-4 سنة 1992.

14- علي عبد الله الجباوي، الفكر الإنثروبولوجي في التراث الفكري العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د ت.

15- علي عباس مراد، دولة الشريعة، قراءة في جدلية الدين والسياسية عند ابن سينا، بيروت، دار الطليعة، سنة 1999.

16- كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، بيروت، دار العلم للملايين، سنة 1961.

17- الكندي، أبو علي يوسف يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد الهادي أبو ريدة، القاهرة الطبعة الثانية،1990.

18- محمّد أركون، كتاب الإسلام الأخلاق والسياسة، منشورات اليونسكو، معهد الإنماء العربي باريس وبيروت

19- محمّد الرحموني، المدينة الجاهلة عند الفارابي، الكراسات التونسية، العدد 199-200، سنة 2007.

20- محمد عبد الرحمان مرحبا، الكندي فلسفة منتخبات، بيروت، منشورات عويدات، طبعة أولى 1985.

21- مصطفى سيّد أحمد صقر، نظرية الدولة عند الفارابي، مصر، مكتبة الجلاء الجديدة 1989.

22- موزة أحمد راشد العبّار، البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية، دراسة تحليليّة نقديّة في فلسفة السياسة، القاهرة، منشورات جامعة الإسكندرية، سنة 2000.