أبو بكر المرادي
رائد الكتابة في "أدب السياسة"
بالغرب الإسلامي
قراءة جديدة

بحث مقدم من /

د.سلمى محمود إسماعيل

٢٠٢١م-١٤٤٢هـ

يقصد بمصطلح "أدب السياسة"؛ أنها نوع من أنواع الكتابات التي تتعلق بموضوع السياسة. كتبها ثلة من الفقهاء وكتاب الدواوين في صورة نصائح لترشيد الحكام في إدارة دولهم؛ بما يضمن سلامتها واستمراريتها.

ثمة تسميات أخرى أطلقها مؤلفوها بخصوص الموضوع ذاته؛ أهما مصطلحات "الآداب السلطانية"، و"مرايا الأمراء"، و"آداب الملوك"، و"نصائح الملوك"[١].

إلا أن الدارسين المحدثين تداولوا في كتاباتهم مصطلح "أدب السياسة"؛ لا لشيء إلا لأنه يعبر عن مباحث الموضوع بدرجة أعم وأشمل؛ من ناحية، واتسام خطابه بمسحة أدبية واضحة؛ من ناحية أخرى. إذ يحفل هذا الخطاب بسلاسة اللغة وبراعة الأسلوب؛ فضلا عن تضمينه بالحكايات والنوادر والطرائف والشعر؛ بهدف التشويق وإمتاع الحكام كي يأخذوا بنصائح الكتاب في سياساتهم[٢].

يرى أحد الدارسين[٣] أن تداول مصطلح "أدب السياسة" يرجع إلى أهمية التمييز بين هذا النوع من الكتابة في السياسة، وبين كتب "الأحكام السلطانية"، وكتب "السياسات الشرعية" التي تعاصرت مع "أدب السياسة"؛ والتي وقع معظم الدارسين المحدثين في الخلط بينها في كتاباتهم. والأنكى أن بعضهم عالج موضوع "أدب السياسة" باعتباره جنسا أدبيا، حيث يقول :"إنها تشكل جزءا من الفنون الأدبية التي تتفنن بشكل واضح في الكلام البليغ والصور الجمالية"[٤].

لعل من المفيد التمييز – ولو بإيجاز – بين أنواع الكتابات الخاصة بالسياسة في الإسلام؛ خصوصا بين "أدب السياسة" و"السياسة الشرعية". فالأخيرة تتناول موضوع السياسة انطلاقا من مرجعية القرآن الكريم والسنة النبوية؛ بما يلزم الحاكم باتباع الشريعة الإسلامية. على العكس من ذلك يستهدف كتاب "أدب السياسة" – في الغالب الأعم – تبرير سياسات الحكام بالحق أو بالباطل. والأهم أن كتاب "السياسة الشرعية" يستهدفون حض الحكام على العدل، وتذكره بواجباته إزاء الرعية[٥]. على العكس من ذلك يذهب معظم كتاب "أدب السياسة" إلى تقديس الحكام؛ وإلزام الرعية بالطاعة؛ حتى لو كان الحاكم فاسقا أو طاغية.

أما كتب الأحكام السلطانية فتؤرخ للواقع القائم؛ مع انحياز للحكام. ولقد أسهم بعض فلاسفة الإسلام – الفارابي خصوصا – في إبداع نوع جديد من الكتابة في السياسة؛ يتمثل في تصور مثالي لما يجب أن تكون عليه السياسة؛ إنطلق من روح الإسلام ودعمه باليوتوبيات اليونانية؛ وخاصة بأنموذج "جمهورية" أفلاطون؛ وهو ما سنعرض له في موضعه من الدراسة. كذا التمييز بين أنموذج الفارابي وبين أطروحات في مفهوم السياسة في ثنايا مؤلفات ابن حزم

وابن رشد؛ على وجه الخصوص. تلك التي انطوت على "مشروعات" سياسية عند ابن حزم؛ وأخرى إصلاحية في السياسة والاقتصاد والمجتمع؛ كما هو الحال عند ابن رشد(٦).

لعل من المفيد أيضا أن نعرف – ولو في إيجاز – بمصطلح "أدب السياسة"؛ من حيث توقيت ظهوره في الشرق الإسلامي؛ ومرجعياته، ومناهج كاتبيه، وموضوعاته، ثم تقييمه، وكيف ومتى ظهر في الغرب الإسلامي؛ بهدف إثبات خصوصية وريادة أطروحات أبي بكر المرادي؛ موضوع الدراسة.

ظهر "أدب السياسة" في أواخر العصر الأموي على استحياء، ثم تطور خلال العصر العباسي في صورة نصائح مقدمة للخلفاء والأمراء؛ بهدف ترشيد سياساتهم نظريا، وتبرير هذه السياسات الخرقاء عمليا، وتكريسها للحفاظ على السلطة؛ حتى لو كانت جائرة، ولا شرعية ألبتة.

إذ تطاولت حركات المعارضة في العصرين الأموي والعباسي وهددت بسقوط الخلافة التي تحولت إلى ملك عضوض ذي طابع "هرقلي" في العصر الأموي و"كسروي" في العصر العباسي. وقد تعاظم نشاط المعارضة في العصر العباسي بدرجة أفضت إلى ظهور دول مستقلة في الشرق والغرب إدعى بعض حكامها الخلافة، أو الإمامة في الدول التي تأدلجت بالمذهب الشيعي، والأخرى التي غلب عليها مذهب الخوارج.

لذلك استعان الخلفاء بالفقهاء أو كتاب الدواوين لتدبيج مؤلفات تؤكد على مشروعية سياساتهم من ناحية، والتنديد بالدول المستقلة؛ باعتبار حكامها "متغلبين" اغتصبوا السلطة قسرا. أما عن الحكام المتغلبين؛ فقد حاولوا إثبات مشروعية حكمهم فلجأوا بالمثل إلى من يضفيه بتلك المشروعية؛ بالحق أو بالباطل؛ من فقهاء السلطة وكتاب الدواوين بالمثل؛ عن طريق "المماثلة بين الله والسلطان"؛ حسب قول مفكر عربي مرموق(٧).

تبارى كتاب "أدب السياسة" عند الطرفين – الخلفاء والأمراء المتغلبين – في إظهار هيبة الحاكم باعتباره "ظل الله على الأرض"؛ بدلا من إنصاف الرعية التي تعرضت للظلم والجور. وفي الحالين جرى تصوير الحاكم على أنه "القطب الذي عليه مدار الدنيا(٨)". وتأسيسا على ذلك صار الحكام "يمتلكون سلطة السيف والقلم"(٩)؛ أي السلطة السياسية والسلطة المعرفية. إذ بمقتضاها جرى إلزام الرعية بالطاعة، وأهل العلم بتبرير سياساتهم الجائرة.

تحامل الكثيرون من الدارسين المحدثين على كتاب "أدب السياسة"؛ باعتبارهم "رديف للسلطان" مبررين للطغيان والاستبداد؛ من أجل المال والجاه؛ خصوصا أن بعضهم تطوع من تلقاء نفسه ليقوم بالمهمة، وأن معظمهم أجبروا على الكتابة من قبل الحكام(١٠).

صحيح أن هذا الحكم يصدق على الغالبية من الكتاب؛ لكن بعضهم عول على الصدق في إسداء نصائحه لوجه الله ليس إلا[١١]. ومعظمهم كتب مرغما بتكليف من الحكام، فكان الفقهاء المكلفون مغلوبين على أمرهم؛ حين نافقوا الحكام خشية من سيوفهم[١٢]. أما كتاب الدواوين؛ فكانوا أكثر من الفقهاء إدراكا لمخاطر المحن[١٣].

لذلك؛ توجه كتاب "أدب السياسة" إلى التراث الفارسي واليوناني في السياسة؛ ينهلون منه ما يرضي الحكام[١٤]، ويغلفونه بغطاء إسلامي مصطنع، ويكرسون كتاباتهم "لترتيب البيت السلطاني وتقوية دعائمه"[١٥].

يعد ابن المقفع رائد الكتابة في "أدب السياسة" في الشرق الإسلامي. لذلك جرى تبجيله من قبل الكثيرين من الدارسين المحدثين؛ متغافلين عن تزويره كتاب أرسطو في "السياسة" حين كتب كتابه المعروف بـ "سر الأسرار". هذا ما أشار إليه أحد كبار المستشرقين الذي أثبت أن ابن المقفع ما كان يعرف اللغة اليونانية[١٦]. وفي هذا الصدد، قدم أحد كبار المؤرخين[١٧] من الأدلة والبراهين على أن حركة الترجمة عموما لم تحدث في العصر الأموي؛ بل في عهد الخليفة المأمون العباسي. هذا فضلا عن عزوف المترجمين عن ترجمة الكثير من تراث اليونان باعتباره تراثا وثنيا؛ خصوصا فيما يتعلق بالتاريخ والآداب والفنون والكثير من كتابات الفلاسفة. وأن الكثير مما ترجم؛ حدث في زمن متأخر، ولا يعول عليه كثيرا نظرا لأن الأصول اليونانية جرى خلطها بأفكار شرقية توراتية ومانوية وزرادشتية[١٨].

في نفس الإطار؛ أخطأ من قالوا بأن التراث الإسلامي كان غلابا في كتب "أدب السياسة". والصواب أن البعد الإسلامي المزعوم لم يتجاوز الاستشهادات بالأحاديث النبوية – ومعظمها منتحل – كذا بالآيات القرآنية التي جرى تأويلها لإكساب حكم الحكام الطغاة صفة المشروعية[١٩].

ما يعنينا أن معظم ما كتب في "أدب السياسة" تطغى فيه صورة الحاكم الطاغية والرعية الطائعة قسرا؛ في إطار زائف من الشرعية. لذلك حق لأحد الدارسين[٢٠] الحكم بأن فقهاء البلاط أفسدوا الفقه بتوجيهه لخدمة الحاكم وإهدار حقوق الرعية. كما حق للفيلسوف المعاصر "ميشيل فوكو" القول: "لا وجود لسلطة لا ترتبط بحقل معرفة، ولا وجود لمعرفة لا تفترض علاقة بسلطة؛ وإن لم توجد تنشئها السلطة في الوقت ذاته"[٢١].

فماذا عن مناهج كتاب أدباء السياسة ؟ وما هي الموضوعات التي كتبوا فيها ؟

نلاحظ أنهم كتبوا وفقا لمنهج واحد – ذهب أحد الدارسين أنهم نسجوا على منوال نظرائهم من الفرس والإغريق[٢٢] – يتضح ذلك من تشابه – إن لم يكن تماثل – عناوين مؤلفاتهم[٢٣].

كما كان المنهج موحدا؛ من حيث البدء بمقدمة تمجد أولياء النعم من الخلفاء أو السلاطين أو الأمراء؛ بدرجة مبالغ فيها؛ وذلك بإضفاء طابع أقرب إلى القداسة فيما أطلق عليهم من صفات ونعوت.

بعد إهداء الكتاب إلى الحاكم؛ يتحدث المؤلف عن أسباب تأليف الكتاب؛ سواء بطلب من الحاكم، أو بمبادرة من المؤلف. ثم يعرض موضوعات فهرس الكتاب؛ وهي موحدة أيضا عند كل المؤلفين في الغالب الأعم؛ وإن اختلفوا في تصنيفها.

أما عن الموضوعات ذاتها؛ فهي تركز على شخص الحاكم الذي تقدم إليه النصائح. يلي ذلك نصائح له بحسن اختيار معاونيه من رجال البلاط والوزراء وكتاب الدواوين والقضاة وقادة الجيوش...الخ.

أما عن الرعية؛ فلا تحظى إلا بأقل القليل؛ وهو يتعلق بوجوب الطاعة العمياء. وفي الموضوعات الثلاثة – الحاكم وجهازه المعاون والرعية – لا ينسى المؤلف بأن يغلف نصائحه بغلاف أخلاقي زائف مستمد من آيات قرآنية أولت تأويلا مخلا، أو أحاديث نبوية معظمها منتحل، أو حكم ومواعظ مستمدة من حكماء الفرس والإغريق، وفلاسفة الإسلام أحيانا عند البعض.

يمكن القول أن أي كتاب من هذه الكتب يمكن أن يقدم إلى أي حاكم؛ بعد تغيير أسماء الحكام الذين أهدى إليهم الكتاب.!! نلاحظ أيضا غياب التاريخ في معظم تلك المؤلفات، والقليل منها إعتسف المؤلف تفسيره ليتسق مع تمجيد الحاكم الذي أهدى إليه الكتاب[٢٤]. نلاحظ – أخيرا – أن بعض مؤلفي "أدب السياسة" إدعوا أن نصائحهم مستمدة من الشريعة الإسلامية[٢٥]؛ بهدف إضفاء المشروعية على حكم حكام معظمهم طغاة.

خلاصة القول؛ أن كتب "أدب السياسة" نمط جديد في الكتابة عن "السياسة"؛ أبعد ما يكون عن "الأحكام السلطانية" والكتابات السياسية الفلسفية ذات الطابع اليوتوبي المثالي الذي يعد الفارابي رائدها بامتياز. بل يمكن القول أنها نمط وسط بين النمطين السابقين.

نظرا لاختلاف الدارسين المحدثين في تثمين "أدب السياسة" ما بين التمجيد والتنديد؛ من المفيد أن نعرض لآراء مشاهيرهم في هذا الصدد – بإيجاز – لا لشيء إلا للإفادة منها في تثمين إنجاز المرادي المتفرد في هذا الحقل المعرفي؛ وهو ما سنثبته فيما بعد.

وننوه بأنه إذا كان مؤلفو "أدب ا لسياسة" القدامى من الفقهاء وكتاب الدواوين؛ باستثناء مؤرخين كتبوا في الموضوع؛ وهما ابن خلدون وابن الخطيب؛ فإن معظم الدارسين المحدثين والمعاصرين الذين كتبوا في "أدب السياسة" من دارسي الفلسفة الإسلامية؛ باستثناء مؤرخين هما عبد الله العروي ومحمود إسماعيل.

معلوم أن كتابة هؤلاء الدارسين في "أدب السياسة" بدأت منذ ثلاثة عقود. ويفسر أحد الدارسين المغاربة المجيدين إحجام سابقيهم عن الخوض في الموضوع؛ نظرا لقناعة منهم بتهافته. إذ يعتقدون أن "أدب السياسة" "نبتة غير شرعية في الحقل العربي الإسلامي"[٢٦]. ويفسرها مؤرخ ومفكر مغربي مرموق هذا العزوف بأن مؤلفيها كانوا منافقين طامعين في المال والجاه، لذلك يعد ما كتبوه تبريرا لسياسات حكام جائرين[٢٧]. وعندنا أن إحجام معظمهم يرجع إلى ندرة المادة العلمية في المغرب آنذاك. لكنهم أقدموا على البحث في هذا الحقل المعرفي – بدرجة تفوق نظرائهم في الشرق – بعد تحقيق ونشر الكثير من المخطوطات في "أدب السياسة"[٢٨].

نلاحظ أن بعض دراسات الباحثين المعاصرين تتحامل على مؤلفي "أدب السياسة" وعلى الحكام الذين كلفوهم بالكتابة؛ فاعتبروا المؤلفين مبررين لسياسات الاستبداد التي مارسها حكام طغاة[٢٩]. وقد لجأ هؤلاء الدارسين إلى تشبيه هؤلاء المؤلفين بمكيافيللي، تحقيرا لشأنه وشأنهم؛ إنطلاقا من عبارته المتواترة – خطأ – "الغاية تبرر الوسيلة"[٣٠].

من المفكرين المغاربة الكبار؛ نشيد بدراسة محمد عابد الجابري الذي هاجم كتاب "أدب السياسة" خصوصا المتأخرين منهم. واعتبر مؤلفاتهم علامة على عصور الانحطاط في الفكر الإسلامي. مع ذلك، وقع في أخطاء بصدد بعض معلوماته. منها – على سبيل المثال – إتهامه الجاحظ بأنه "أول من ماثل بين الله والسلطان الجائر"؛ فضلا عن نعته إياه بـ "المتكلم الثرثار"[٣١]. ولسوف نناقش هذا الرأي في حديثنا عن مرجعية المرادي؛ فيما بعد.

أما المؤرخ المغربي الكبير عبد الله العروي؛ فلم يعرض لأدب السياسة في مؤلفات مستقلة؛ بل عرض لها بصورة عابرة في كتيبين صغيرين هما "مفهوم الإديولوجيا" و"مفهوم الدولة". ويؤخذ عليه إهماله للتاريخ – مجال تخصصه – فاتسمت كتاباته بالتجريد المطلق؛ إذ تخلى عن دور المؤرخ ومال إلى دور المفكر. ففي الكتاب الأول؛ عالج موضوعه متأثرا بـ "ماكس فيبر"، والثاني من منظور "هيجل" الذي قدس الدولة معتبرا قيامها "أعظم ما أهدته السماء إلى الأرض"[٣٢]. أما "فيبر"؛ فقد انتقد حياة ملوك أوربا العصور الوسطى وحياتهم المرفهة في القصور الفخمة وبلاطاتهم المهيبة[٣٣].

على عكس العروي؛ نشيد بكتاب "الآداب السلطانية" لعز الدين العلام أستاذ الفلسفة الإسلامية بالمغرب، الذي أرخ لأدب السياسة في الشرق والغرب الإسلامي؛ وفق منهجين حداثيين هما البنيوية والسميوطيقا. ومكمن الإشادة بمؤلفه يرجع إلى قراءته نصوص "أدب السياسة" قراءة عميقة؛ محللا لمضامينها وكاشفا عن دلالات مصطلحاتها. هذا فضلا عن أحكامه الموضوعية الصائبة(٣٤).

بنفس الدرجة نثمن كتاب زميله عبد المجيد الصغير – أستاذ الفلسفة الإسلامية بالمغرب أيضا – عن "المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية". وترجع أهمية هذا الكتاب في تفرده بالكشف عن سيكولوجية الاستبداد في عقول الحكام المسلمين، وفي عقول مؤلفي "أدب السياسة" بالمثل. وإذ عول منهجيا على البنيوية؛ فيعد كتابه أكثر الكتب الخاصة ب "أدب السياسة" اهتماما بالتاريخ على الإطلاق. كذا تميز المؤلف بالإحاطة بالنظم الإسلامية وغير الإسلامية في آن. لذلك ربط – في معالجاته – بين الاستبداد السياسي واضطهاد أهل الفكر في آن(٣٥).

هذا عن أهم الدراسات الحديثة والمعاصرة عن "أدب السياسة" في المغرب؛ فماذا عن نظرائهم في الشرق؟

ما قدمه المشارقة في هذا الصدد جد قليل؛ إذا ما قيس بإسهامات المغاربة؛ كما ونوعا. إذ لم يكتب في الموضوع – فيما نعلم – سوى اثنان من أساتذة الفلسفة، ومؤرخ واحد. وإذ ألف المغاربة كتبا ضخمة أحيانا، إقتصر إسهام المشارقة على بحثين فقط وكتيب واحد.

أما البحث الأول؛ فقد كتبه الدكتور حسن حنفي، وموضوعه "دراسة مقارنة بين مقدمة ابن خلدون "وبدائع السلك في طبائع الملك" لابن الأزرق" . عول فيها على المنهج البنيوي والمنهج الكمي الإحصائي؛ على خلاف ما كتبه من قبل وفق المنهج الظاهراتي – الشعوري – ومنهج تحليل المضمون(٣٦). ما يعنينا – بصدد موضوع الدراسة – أنه انحاز إلى ابن خلدون؛ باعتباره – في نظره – أول من أدخل مبحث "العمران البشري" في "أدب السياسة"(٣٧). كذا لاكتشافه أن ابن الأزرق نقل في مؤلفه الكثير من مقدمة ابن خلدون(٣٨). وعندنا أن مسألة النقل عن ابن خلدون مردود عليه ما سبق ذكره عن القاسم المشترك عند كل مؤلفي "أدب السياسة"؛ سواء من تشابه العناوين، ومنهج الكتابة، وموضوعات الكتابة. أما عن مسألة تفرد ابن خلدون بالكتابة عن "العمران البشري"؛ فقد سبقه في هذا الصدد ابن أبي الربيع في كتابه "سلوك المسالك في تدبير الممالك"، ومعلوم أنه من كتاب القرن السابع الهجري؛ بينما عاش ابن خلدون في القرن الثامن وأوائل التاسع الهجريين. يضاف إلى ذلك أن ابن خلدون كان ربيب بلاطات السلاطين(٣٩)، بينما كان ابن الأزرق من أكثر كتاب أدب السياسة نزاهة وموضوعية. وحسبه

شهادة حسن حنفي نفسه بأن كتابات ابن خلدون كانت أقرب إلى التجريد النظري – رغم كونه مؤرخا – ؛ بينما كان كتاب ابن الأزرق يمتاز "بتكريس البحث النظري إلى غاية عملية تنفع الناس"(٤٠).

أما ما كتبه الدكتور أحمد محمد سالم عن "أدب السياسة"، فيتمثل في كتابه "دولة السلطان – جذور التسلط في التجربة الإسلامية" الذي يتسم عنوانه بالجسارة المفرطة. وعلى الرغم من كونه أستاذا في الفلسفة الإسلامية؛ فيحمد له التعويل على التاريخ الإسلامي في دراسة موضوع الكتاب؛ متأثرا في ذلك بكتابات الدكتور محمود إسماعيل(٤١)؛ غير أنه بالغ في تسفيه كتابات القدامى في "أدب السياسة"؛ لنفاقهم في تمجيد الحكام الطغاة، وإهمال الرعية تماما؛ اللهم إلا إلزامهم بالطاعة(٤٢).

أما عن كتابات الدكتور محمود إسماعيل؛ فهي متعددة فيما يتعلق بالسياسة في الإسلام عموما؛ سواء في العصور الوسطى أو العصر الحديث(٤٣). وما يعنينا بصدد موضوع الدراسة؛ فقد تضمن مشروعه سوسيولوجيا الفكر الإسلامي دراسة ضافية في الموضوع؛ سبقت الإشارة إليها والإفادة منها في العرض السابق. وما كتبه في هذا الصدد يعد أول من كتب في الموضوع في العالم العربي؛ والأهم؛ أنه أول من أشرف على رسائل علمية بصدد "أدب السياسة"(٤٤).

ويمنعني الحياء من تناول ما كتبه سواء بالعرض أو التقويم؛ اللهم إلا أنه فريد ومتميز عن كل ما كتب بصدد الموضوع، وذلك من خلال اطلاعي على ما كتبه الآخرون؛ وهو ما ثبتته صفحات هذه الدراسة. وأنوه بأنه هو الذي دفعني إلى الكتابة عن المرادي، وأنوه أيضا بأن ما كتبه عن المرادي لم يتجاوز صفحة وعدة سطور(٤٥).

خلاصة القول؛ أنه ما كان ممكنا مقاربة موضوع الدراسة بمعزل عن العرض السابق، لا لشيء إلا لأن أنموذج المرادي؛ فضلا عن ريادته في "أدب السياسة" في الغرب الإسلامي؛ تميز بخصوصيات تفرد بها عن سابقيه ولاحقيه؛ وهو ما نحاول إثباته في الصفحات التالية.

لعل من المفيد أن نعرض لنقد المقدمة المطولة التي كتبها محقق كتاب "الإشارة" للمرادي لسببين أساسيين. أولهما: تعويله على توظيف التاريخ – حسب قوله – في قراءة الكتاب. وثانيهما: ما ترتب على هذه القراءة من تقييم خاطئ لإنجازات المرادي؛ حيث انتهى إلى أنه "فيلسوف" أحيانا، و"عالم في الاجتماع السياسي" أحيانا أخرى. والأخطر من ذلك أن الكثيرين ممن كتبوا عن المرادي؛ تأثروا بما كتبه المحقق المرحوم الدكتور/ علي سامي النشار؛ نظرا لمكانته المرموقة في العالم العربي؛ في دراسة وتدريس الفلسفة الإسلامية.

لذلك كان علينا أن نعرض لأطروحته بالنقد؛ ليكون ردا على كل من تأثروا بها.

فيما يتعلق بمقولاته عن عصر المرادي – عصر المرابطين – وقع في أخطاء فادحة؛ تتمثل – أولا – في أن عصر المرابطين "كان أزهى عصور الإسلام في المغرب" إذ "خرج المرابطون من الصحراء كما خرج صحابة محمد (ص) من صحراء الحجاز لينشئوا دولة إسلامية بحتة من أعظم دول الإسلام على مدى القرون"(٤٦). وفي موضع آخر قال: أن المرابطين "حطموا تماما المقاومة الأسبانية، وحفظوا الأندلس للمسلمين مدة أربعة قرون أخرى(٤٧). وأنهم "أقاموا نظاما اقتصاديا مثاليا ينبثق من صميم التعاليم الإسلامية، خاليا من الظلم الاجتماعي واستغلال العامة بالمكوس"(٤٨)، "وأقامت نظما في الحكم ومقومات أعاظم الدول التي تكونت من قبل ومن بعد"(٤٩)، "وأقاموا نهضة حضارية ... في العلم والفن والشعر والأدب"؛ ولذلك "حقد عليهم المستشرقون نتيجة تعصب أعمى ذميم خال من النزاهة العلمية"(٥٠).

بعد حديثه عن حضارة المرابطين عاد مرة أخرى إلى تاريخهم السياسي والعسكري – بعد أن عرض له من قبل – فذكر أن "المرابطين خرجوا إلى بلاد تامسنا لمحاربة البرغواطيين؛ وهم طائفة باطنية غنوصية تشابه عقائدها بعقائد باطنية المشرق ... فقاتلوا برغواطة حتى قضي عليها نهائيا"(٥١).

تلك أخطاء وأغاليط تنم عن فقر مدقع في دراسة التاريخ الإسلامي عموما وتاريخ المرابطين خصوصا؛ ومع ذلك ذكر أنه "درس كتاب المرادي في إطار البنية الحضارية للعصر المرابطي"(٥٢).

لذلك سأصحح تلك الأخطاء في إيجاز شديد، وأشير إلى المصادر التي تفصل ما أوجزته في العرض؛ مع التغاضي عن ركاكة الأسلوب، وطابعه الإنشائي المقعقع، وارتباك تركيب الجمل، والمبالغات الخطابية الممجوجة؛ في تقييم عصر المرابطين. سأتغاضى أيضا عن تشبيه المرابطين بصحابة الرسول (ص) وجهودهم في عمليات الفتوح الإسلامية.

أما الزعم بأن هذا العصر المرابطي أزهى عصور الإسلام في المغرب والأندلس؛ فزعم مردود لأن قيام دولة المرابطين ارتبط بظاهرة عامة شهدها العالم الإسلامي؛ وهي ظهور دول أسستها شعوب بدوية كانت تعيش على هوامش العالم الإسلامي؛ كما هو حال الدولة السلجوقية في الشرق الإسلامي التي كانت معاصرة لدولة المرابطين في الغرب الإسلامي. لذلك عبر ابن خلدون عن تلك الظاهرة بقوله أنها دخلت بالعالم الإسلامي في "طور الانحطاط". ويفسر المؤرخون بأن هذا الانحطاط تمثل اقتصاديا في سيادة نمط الإقطاع العسكري، وحضاريا في "خراب العمران". كما دخل الفكر الإسلامي طور الانهيار؛ حيث غلب النقل على العقل،

والاتباع على الإبداع، وجرى تحريم معظم العلوم الطبيعية والرياضية وتجريم المشتغلين بها، وجرى اختزال العلوم الدينية إلى ملخصات وحواشي(٥٣).

بصدد الزعم بإقرار المرابطين نظاما اقتصاديا وفق الشريعة الإسلامية؛ يرى كبار المؤرخين – القدامى والمحدثين – أن حروب المرابطين في المغرب والأندلس نجم عنها "خراب العمران"، إذ كان الاقتصاد المرابطي قد أسس وفقا لنظام الإقطاع العسكري؛ إذ جرى تقسيم المساحات الشاسعة من الأراضي الزراعية إلى إقطاعات للأسرة الحاكمة، وقبيلة لمتونة وقادة الجيش وكبار الفقهاء المالكية(٥٤). أما الجزء المحدود من الأرض التي لم توزع إقطاعا، فقد أثقلت بمضاعفة الضرائب الشرعية – كالجزية والخراج وعشور التجارة – فضلا عن ضرائب أخرى غير شرعية كضريبة "التعتيب" وضريبة "المعونة" وغيرها(٥٥). بل تفشى نظام المغارم والمصادرات؛ بدرجة أرغمت أصحاب الأرض الخراجية على التخلي عن ملكيتها. لذلك صدق من قال بأن "أرزاق المرابطين كانت نتاج رماحهم وسيوفهم"(٥٦).

بخصوص زعم المحقق أن المرابطين – بفضل جهادهم – أخروا سقوط الأندلس لمدة قرنين من الزمان؛ فهو حكم مردود تماما. إذ تجمع المصادر التاريخية الخاصة بالمغرب والأندلس على أن المرابطين بعد معركة الزلاقة؛ توقفوا عن القتال، ولو قدر لهم مواصلته بتعقب جيش "ألفونسو السادس" والقضاء على مملكته في قشتالة لكان مصير الأندلس أحسن حالا. بل إن هذا التراخي أدى إلى تعاظم شأن "حركة الاسترداد" التي انتزعت شمالي الأندلس، وعاثت في شرقه فسادا؛ دون أن يحرك المرابطون ساكنا(٥٧). ونجم عن ذلك اندلاع انتفاضات في الأندلس – قام بها الفقهاء، ثم القضاه – وأخيرا كانت انتفاضة المتصوفة العرفانيين التي نجحت في طرد المرابطين من الأندلس(٥٨).

بخصوص مبالغة المحقق في الحكم بأن المستشرقين حاولوا النيل من حضارة المرابطين المزدهرة لأسباب دينية؛ نرى أنهم كانوا منصفين بشهادة بعض الدارسين العرب المحدثين. وحيث لا يتسع المجال لذكر آراء المستشرقين من أمثال "جارسيا جومس" و"كلود كاهن" و"ألفرد بل" و"دي بور" و"دوزي"؛ نكتفي بإثبات رأي الأخير؛ حيث قال: "كان مجيئ المرابطين نذيرا بانقلاب بعيد المدى. فقد زالت دولة الحضارة، وقامت الهمجية على أنقاضها. وحلت الخرافات، وذهب التسامح وسيطر التعصب؛ تحت نير الفقهاء والعسكر، وحلت أصوات صليل السيوف وخرافات الفقهاء محل المحاورات الفلسفية، ونضب الشعر والموسيقى". وقد شاركه أحد المؤرخين المفكرين العرب المعاصرين الرأي الذي ذهب إليه، مدعما إياه بنصوص من مؤلفات المؤرخين المسلمين القدامى(٥٩)؛ بما لا يدع سبيلا لحكم محقق كتاب "الإشارة".

بخصوص خطأ رأي المحقق بصدد برغواطة بأنها فرقة باطنية غنوصية، وحكمه الخاطئ بأن المرابطين قضوا على دولتها تماما؛ أثبت أحد المؤرخين الثقاة خطأ هذا الزعم، وأثبت أنها دولة إسلامية؛ اعتنقت مذهب الخوارج الصفرية؛ مدعما رأيه بنصوص من مؤلفات أمهات المصادر؛ بالإضافة إلى الأدلة العقلية والقرائن المنطقية(٦٠). وأثبت أيضا خطأ المحقق في قضاء المرابطين على دولتهم؛ بدليل وجودها في عصر الموحدين الذين قضوا عليها بعد عدة حروب تبادل الطرفان فيها الانتصارات والهزائم؛ مدعما حكمه بنصوص مستمدة من مؤلفات ابن خلدون وابن غدارى وابن أبي زرع وابن الخطيب(٦١).

ترتب على تلك الأخطاء التاريخية؛ أخطاء أخرى تتعلق بتقييم المحقق لإنجاز المرادي في "أدب السياسة"؛ وهو ما سنناقشه توا في عجالة على النحو التالي:

يتمثل الخطأ الأول في حكمه بأن كتاب "الإشارة" للمرادي "انطوي على فسلفته السياسية في المغرب بالذات .... كما يجعل منه عالما في علم الاجتماع السياسي ... وإن أي عمل فكري سياسي أو فلسفي أو لغوي؛ إنما هو جزء من بنية الحضارة"(٦٢).

وفي موضع آخر؛ ذكر أن "المرادي كان أول من أدخل العقيدة الأشعرية وعلم الكلام إلى المغرب"(٦٣). وقد سبق في عرضنا للتعريف "بأدب السياسة" ؛ أن أحد الباحثين المغاربة الثقاة قد أكد أن "أدب السياسة في المشرق والمغرب كان أبعد ما يكون عن الفلسفة.". وحجته أن بعض الباحثين زعموا أن مؤلفي هذه الكتب نهلوا من أفلاطون ما يعرف بالعهود اليونانية، ومن أرسطو آراءه في كتاب السياسة. لكن هذا الزعم – في نظره – وهم كاذب؛ لا لشيء إلا لأن الكتابين المذكورين كانا منتحلين(٦٤).

في نفس الوقت؛ خصص انتقادا لاذعا لمحقق كتاب "الإشارة" في مقولته عن اطلاع المرادي على أعمال فلاسفة المشرق؛ من أمثال الرازي والفارابي وابن سينا؛ لا لشيء إلا لأن كتاب المرادي لا يحوي أية معلومات يمكن أن تنسب إليهم(٦٥).

وإذ نأخذ بوجهة نظر هذا الباحث المدقق؛ يمكن أن ندعمها باستمالة هذا التأثر؛ لأن الأشاعرة؛ وعلى رأسهم الغزالي المعاصر لدولة المرابطين وكان على صلة بيوسف بن تاشفين – الذي لقبه الغزالي بـ"أمير المسلمين" – كان يحرم الفلسفة ويجرم المشتغلين بها؛ سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة المسلمين، وذلك في كتابه الشهير "تهافت الفلاسفة". إذ اعتبر الفارابي وابن سينا "من أهل الضلال"(٦٦) كما اعتبر الرازي "ملحدا"(٦٧). ولما كان الفارابي وابن سينا من الشيعة؛ فقد كفر الغزالي جميع من تشيعوا(٦٨)؛ دونما استثناء.

بالغ المحقق – كعادته – في تشبيه المرادي في عقلانيته بديكارت[٦٩]. ونحن نشاركه الرأي في عقلانيته؛ ولسوف نثبت أنها ترجع إلى كونه على مذهب الاعتزال، ولم يكن قط أشعريا؛ كما ذهب المحقق.

وقبل إثبات اعتزاليته؛ علينا إثبات عدم أشعريته. ونتساءل: لماذا أهمل المرادي في مرجعيته لكتابه – الإشارة – كتب الأشاعرة في "أدب السياسة" ؟ لقد كتب نظام الملك وزير السلاجقة الأوائل كتابه "سياستنامه" في "أدب السياسة" وتبعه الغزالي الأشعري فألف – في الحقل ذاته – كتابه الشهير "التبر المسبوك في نصيحة الملوك". وأصبح الكتابان مرجعا أساسيا لمعظم من كتب في "أدب السياسة" بالمشرق والمغرب والأندلس؛ ومعظمهم أشعرية. بل كان الكتابان يدرسان في "المدارس النظامية" التي أسسها نظام الملك.

وإذ زعم المحقق أن المرادي يمكن تشبيهه بديكارت الذي أحدث ثورة في العقل الأوربي نتيجة دعوته للشك المنهجي كمفتاح للوصول إلى اليقين، فقد سبقه واصل بن عطاء – مؤسس الاعتزال – إلى ذلك؛ حين قال بأن "الشك الواحد خير من مائة يقين"[٧٠].

ولو صح قول المحقق بأن المرادي تأثر بالفارابي؛ فهذا يعني افتراضا أنه معتزلي. إذ أن الفارابي كان شيعيا، وأن الشيعة عموما عولوا على أبي حنيفة في الفقه. ونعلم أن واصل بن عطاء كان تلميذا لمحمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب، كما كان شيخا لزيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب مؤسس مذهب الشيعة الزيدية[٧١]. والأهم من كل ذلك أن المعتزلة شاركوا إلى جانب الشيعة في كل ثوراتهم ضد العباسيين؛ ومن قبل ضد بني أمية. والأكثر أهمية أن المرادي أشار في كتابه إلى تأثره بالجاحظ؛ وهو ما سنعرض له فيما بعد لإثبات أن المرادي كان اعتزاليا بحق، وذلك من خلال دراستنا لكتاب "الإشارة".

قبل هذه الدراسة؛ لا أقل من التعريف بسيرة المرادي. والحق أن المحقق قدم في هذا الصدد تعريفا يحسب له[٧٢]؛ لا لشيء إلا لأن كتب الطبقات لم تعرض له، كذا كل كتب التاريخ التي دونت في عصر المرابطين؛ لأسباب سنعرض لها في موضعها المناسب من الدراسة.

ظهر إسم أبو بكر محمد بن الحسن المرادي الحضرمي في المصادر المرابطية حين دب الخلاف بين أبو بكر بن عمر الملقب بـ"أمير الحق" حاكم دولة المرابطين وبين ابن عمه يوسف بن تاشفين الذي اغتصب زعامة المرابطين؛ بعد أن استثمر ولاء الجيش له وذيوع شهرته في الحروب التي اندلعت بين المرابطين وقبائل المغرب الأقصى لتوسيع رقعة الدولة الفتية شمالي المغرب الأقصى. كذا فرصة انشغال أبي بكر بن عمر بإخضاع قبيلة جدالة الصنهاجية التي حقدت على استئثار قبيلة لمتونة الصنهاجية أيضا بالحكم[٧٣].

لكن محقق كتاب المرادي زعم أن أبا بكر بن عمر – الأمير الرسمي – تنازل لابن عمه يوسف بن تاشفين اختيارا(٧٤)؛ عازفا عن قصد عن ذكر "قانون الغلبة" الذي ساد الصراع بين دول المغرب بعضها البعض، وداخل كل دولة بين أفراد الأسرة الحاكمة في كل دولة(٧٥).

ما يعنينا أن أبا بكر المرادي كان صديقا حميما لأبي بكر بن عمر الذي ولاه خطة القضاء طوال فترة حكمه. لذلك جرى امتحانه أيضا نتيجة محنة صديقه، فعزله يوسف بن تاشفين عن وظيفته السامية. إذ لازمه في منفاه بمدينة أغمات حتى وفاة صديقه أبي بكر بن عمر.

ومعلوم أن المرادي كان ينتمي إلى أسرة عربية كانت تعيش في مدينة القيروان إبان عصري الأغالبة ومن بعدهم الفاطميين. وكانت القيروان حاضرة المغرب الثقافية؛ يؤمها العلماء وطلاب العلم من الشرق والأندلس؛ إذ كانت جسرا يربط مشرق العالم الإسلامي بمغربه على الصعيد العلمي والفكري(٧٦). وظلت كذلك في ظل حكم الفاطميين رغم تأسيسهم مدينة المهدية حاضرة لدولتهم في عهد عبيد الله المهدي إمامها الأول.

لا تخبرنا المصادر عن توقيت انتقال أسرة المرادي إلى ديار الملثمين. وإذا جاز لنا الاجتهاد؛ نستطيع القول بأنها نزحت بعد انتقال الفاطميين إلى مصر؛ بعد أن أوكلوا أمر إفريقية إلى أسرة صنهاجية كانت تدين بالولاء للفاطميين. وإذ نرجح أن تكون أجيال أسرة المرادي على مذهب المعتزلة؛ نرى أنها عاشت في كنف أمراء دولة بني زيري الصنهاجية معززة مكرمة كما كان حالها في ظل الفاطميين. إذ من الثابت أن صلة المعتزلة بفرق الشيعة كانت وثيقة، ثم ازدادت وثاقا في عهد الفاطميين ونوابهم من أمراء بني زيري؛ نظرا لظهور ما يعرف بالتصوف العرفاني الذي كان مزيجا من الاعتزال والتشيع الإسماعيلي. فعن المعتزلة والشيعة الإسماعيلية أخذ شيوخه بالتأويل(٧٧)،وعن المعتزلة وحدهم أخذوا بمبدأ التوحيد(٧٨)، وعن التشيع الإسماعيلي صاغوا بناء التنظيم الصوفي(٧٩)، وأسندوا أحاديثهم إلى الأئمة العلويين(٨٠). فلما تكدرت العلاقة بين الفاطميين والزيديين إبان عهد الأمير المعز بن باديس؛ تنصل من تبعيته للفاطميين وأعلن ولاءه للعباسيين. والأهم أنه نكل بالشيعة الإسماعيلية في دولته، ونرجح – بداهة – بالمعتزلة أيضا.

جرت هذه الأحداث سنة ٤٤٣هـ . لذلك نرجح نزوح أبا بكر المرادي إلى ديار صنهاجة الجنوب؛ حيث كانت قبيلة لمتونة تتزعم قبائل الملثمين. وبعد نجاحها أعلنت قيام دولة المرابطين سنة ٤٥٠هـ .

أما عن ثقافة المرادي؛ فقد تعمق في الفقه وعلم الكلام؛ فضلا عن علوم اللغة والأدب. ناهيك عن كونه شاعرا(٨١). ويرى محقق كتابه أن تعمقه في علم الكلام الأشعري. لكننا نرجح أنه

كان معتزليا. وهو ما سنثبته – من خلال عرض كتابه – إذ وقفنا على الأصول الخمسة لمبادئ الاعتزال مبثوثة في فصول الكتاب. هذا فضلا عن إشارات – بالكتاب أيضا – تشي بمعارضة الأشاعرة؛ خصوصا في رفض مبدأهم الخاص بـ"مستقر العادة".

ولرب سائل يسأل عن كيفية وتوقيت اعتناقه مذهب المعتزلة. يرى محقق كتابه أن سيرة حياته يكتنفها الغموض "وكاد إسمه أن يطوى في سجل النسيان"(٨٢). ومع ذلك يمكن الاجتهاد والإجابة عن السؤالين معا؛ في ضوء إشارات متناثرة في كتب المعتزلة.

معلوم أن واصل بن عطاء – مؤسس مذهب المعتزلة – هو الذي أسس دعوة سرية لنشر المذهب في خراسان واليمن وبلاد الجزيرة والكوفة والشام والحجاز وبلاد المغرب(٨٣)،وكان دعاته يتخفون في زي التجار(٨٤). وما يعنينا أن داعيته في المغرب عرف باسم عبدالله بن الحارث؛ الذي نجح في نشر المذهب في إفريقية، "فأجابه الخلق"(٨٥). ثم انتشر في المغربين الأوسط والأقصى؛ حيث "غلب على مدنها، وأظهر الدعاة الحق فيها"(٨٦). ويؤكد الجاحظ على ذلك في استشهاده بأبيات من الشعر؛ للشاعر المعتزلي صفوان الأنصاري؛ حيث يقول:

له خلف شعب الصين في كل ثغرة إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر

رجال دعاة لا يفل عزيمـــــــــهم تهكم جبار ولا كيد ماكـــــــــــر

ونتوقف عند كلمتي "خلف البرابر"؛ إذ لا تعني إلا جنوبي الصحراء الكبرى؛ حيث تضرب قبائل صنهاجة اللثام التي شكلت "العصبية المؤسسة" لدولة المرابطين.

أما عن كيفية وصول الدعاة إليها؛ فعن طريق هؤلاء الدعاة الذين نصحهم واصل بن عطاء بالتخفي في زي التجار؛ كما أشرنا من قبل.

لذلك؛ نرى ثمة احتمالين لاعتناق المرادي مذهب المعتزلة؛ تمثل الاحتمال الأول في كونه ورثه عن أجداده الذين اعتنقوا المذهب إبان حياتهم في القيروان؛ ثم غادروها إلى ديار صنهاجة اللثام قبيل قيام دولة المرابطين؛ كما ذكرنا من قبل. أما الاحتمال الثاني؛ أن المرادي تلقاه إبان وجوده في ديار الملثمين على يد الدعاة التجار الذين نشروا المذهب بين قبائل صنهاجة اللثام.

يرجح هذا الاجتهاد؛ أن ديار الملثمين – إبان وجود المرادي بها – لم تعدم "وجود عناصر غير سنية؛ كالشيعة البجلية والمعتزلة والخوارج"(٨٧). وأن هذه العناصر كانت تمثل قوى المعارضة في دولة المرابطين(٨٨).

ولعل هذا يفسر محنة أبي بكر بن عمر وقاضيه المرادي؛ بعد عزل الأول من الإمارة، والثاني من القضاء؛ على يد يوسف بن تاشفين؛ الذي كان متعصبا لمذهب الأشاعرة في العقيدة، ومذهب مالك في الفقه.

يرى محقق الكتاب؛ أنه بعد عزل أبي بكر بن عمر وصديقه المرادي؛ كلف الأمير المعزول قاضيه المرادي – بعد عزله أيضا – بتأليف كتاب "الإشارة" "ليكون دستورا له، ودستورا للمرابطين"(٨٩).

ونرى أن هذا القول جانبه الصواب؛ ففضلا عن غرابة ذكر كلمة "دستور" – في هذا السياق – نتساءل: كيف يكون هذا التكليف بعد عزل الأمير وقاضيه ؟ الصواب بداهة أن يكون التكليف إبان إمارة "أمير الحق". وإذا جاز أن يكون التكليف بعد العزل – وهو لا يجوز – فكيف للأمير المعزول أن يكلف القاضي المعزول بكتابة "هذا الدستور" للمرابطين بعد عزلهما معا ؟!!

لقد كان أبو بكر بن عمر وصديقه أبو بكر المرادي في حال من الحزن شديد؛ وهو ما عبر عنه المرادي نفسه في السطور الأولى من مقدمة كتابه بقوله: "كل ما وقع من الحظوظ على وجه المصادفة؛ فإنه في الحال شيء حاصل". وكيما يخفف من حزن أميره المعزول؛ نصحه بأن حب الحكمة أسمى من الجاه والسلطة؛ "فمن أحب الحكمة أدركها بالنظر المنتظم"(٨٩).

قبل الشروع في "قراءة" الكتاب؛ وجب أن نعرض لمرجعية صاحبه في تأليفه. وفي هذا الصدد؛ سنستخلصها من إشارات المرادي إليها في سياق العرض. هذا فضلا عن مصادر أخرى سكت عن ذكرها – إخفاء لاعتزاله في مجتمع متعصب فيما نرى – نستخلصها من أفكاره؛ رغم حرصه على الكتمان.

في هذا الصدد؛ أخطأ المحقق – للأسف – حين قال بأن معظم مصادر الكتاب إستقاها المؤلف "من مادة فلسفية"؛ حيث اطلع على كتاب "السياسة" لأرسطو، وكتابات فلاسفة الأندلس من أمثال ابن باجه وابن طفيل وابن رشد(٩٠)؛ دون أن يقدم أي دليل على ذلك. وإذ عرضنا لهذا الخطأ ومناقشته من قبل؛ نكتفي بالإشارة بأن أرسطو لم يرد ذكره في الكتاب سوى مرة واحدة، وأن كتاب "السياسة" لأرسطو لم يكن قد ترجم في زمن المرادي كي يطلع عليه؛ بل اطلع على كتاب "سر الأسرار" المنتحل؛ كما ذهب كل الدارسين من قبل.

أما عن ابن باجه، فقد أحرق كل كتبه بعد محنته على يد المرابطين؛ باستثناء كتاب "تدبير المتوحد" الذي بث فيه همومه وأحزانه(٩١)، تلك التي ماثلت أحزان المرادي وأميره. بالاطلاع على الكتاب؛ نجزم بأنه لا يحوي جملة واحدة كي يستفيد بها المرادي في تأليف كتابه. وهو أمر أشار إليه – من قبل – ابن طفيل صديق ابن باجه(٩٢).

أما ابن طفيل؛ فلم يؤلف في الفلسفة مباشرة؛ بل عبر عن رؤاه مستترا في شخص "حي بن يقظان" بطل قصته الخيالية. أما عن رؤاه تلك؛ فلم تكن إلا تعبيرا عن هموم مفكر مكتئب خاصم مجتمعه؛ طمعا في الخلاص عن طريق التصوف العرفاني(٩٣).

بخصوص ابن رشد؛ نعلم أنه لم يكتب قط في "أدب السياسة"، ولم يكن في فقهه إلا ما ينم على أنه صاحب مشروع تنويري(٩٤)؛ ألح فيه على "قضية العدل – متأثرا بالمعتزلة – حيث عقد وئاما بين العدل والمعرفة"؛ على حد تعبير "دي بور"(٩٥)، وذكر "روزنتال"(٩٦) أن هذه الصيغة مستمدة من مفهوم "الأخلاق" عند المعتزلة. من هنا نزكي حكم محقق كتاب "الإشارة" في اطلاع المرادي عليه؛ والإفادة منه؛ دون ذكر لابن رشد – من باب التقية – وأورد بعض أفكاره مسبقا لها بعبارة: "قال الحكماء".

أصاب المحقق أيضا حين ذكر أن المرادي أفاد من كتب الثعالبي أيما إفادة؛ وخاصة من كتابه "التمثيل والمحاضرة" الذي ذكره المرادي كثيرا في عرضه بحق؛ لكنه لم يعرض لمذهبه الديني. وقد تبين لنا أنه شيعي زيدي عاش في مدينة نيسابور معززا مكرما من سلاطين بني بويه. وينم اطلاع المرادي على كتابه المشار إليه عن صحة اجتهادنا بأن المرادي كان معتزليا؛ دون أدنى شك. وإذ سبق لنا إثبات أن المعتزلة هم الذين وضعوا معتقدات المذهب الشيعي الزيدي؛ فضلا عن المشاركة في كل ثورات الزيدية ضد بني أمية وبني العباس ؛ نضيف – في هذا المقام – حكم أحد المؤرخين القدامى بأن "المعتزلة يمثلون إحدى فرق الزيدية، والأهم أنهم دمجوا دعوتهم – التي كانت مستقلة – في الدعوة الزيدية"(٩٧). وهو ما يؤكد مقولتنا عن تمذهب المرادي بالاعتزال.

ويبدو أن محقق الكتاب فطن – أثناء دراسته – إلى أن الكثير من نصوصه يشتم منها رائحة فكر المعتزلة؛ دون أن يتخلى عن معتقده بأن مؤلفه أشعري. مصداق ذلك ، قوله بأن المرادي اطلع على كتابات المعتزلة "كأبي الهذيل العلاف والنظام وأبي علي الجبائي. فلا بد أن يكون قد اتصل بهؤلاء المفكرين وآرائهم"(٩٨).

وإذ اعترف المحقق بما سبق؛ فلماذا لم يطلع المرادي على مؤلفات الماوردي – وبعضها في صميم "أدب السياسة" –؛ وهو الأشعري الجهبذ ؟ علما بأنه كان معاصرا للماوردي الذي كانت كتبه في "الأحكام السلطانية" وأدب السياسة متداولة في الغرب الإسلامي الذي سادته الأشعرية في العقيدة. ومعلوم أن الصراع بين الأشعرية والمعتزلة كان محتدما في كافة أقاليم العالم الإسلامي آنذاك؛ وأن السيادة كانت للأشعرية؛ بينما تعرض المعتزلة للاضطهاد؛ وخاصة

في إمبراطورية السلاجقة في المشرق وإمبراطورية المرابطين في المغرب والأندلس؛ وهو ما يفسر عدم إفصاح المرادي عن اعتزاليته صراحة.

كيف يمكن تفسير اطلاعه على كتب المعتزلة في دولة أشعرية مالكية متعصبة؛ ويأبى الاطلاع على كتب الماوردي التي نهل منها معظم كتاب "أدب السياسة" في المشرق والمغرب ؟ ألم يقع محقق كتاب "الإشارة" في الحيرة وهو يقرأ نصا اعتزاليا لمؤلف زعم – وغيره كثيرون – أنه أشعري ؟

أغلب الظن أنه كان في حيرة؛ وهو يكتب مقدمته لكتاب المرادي؛ ليعترف بأن "مؤلفات الماوردي؛ سواء في الأحكام السلطانية، أو في كتابه عن "أدب السياسة" "على الرغم من معاصرته للماوردي؛ لا يوجد طبقا للنقد الباطني للنصوص أدنى صلة بين كتب الماوردي وكتاب المرادي"[٩٩].

أما عن ما ذكره المحقق بصدد المصادر الأخرى؛ فنرى صوابها؛ لا لشيء إلا لأن المرادي أفصح عنها في ثنايا كتابه. من هذه المصادر؛ ما كتبه ابن المقفع مثل "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير" و"كليلة ودمنة"، و"الدرة اليتيمة". وما كتبه الثعالبي؛ مثل "التمثيل والمحاضرة"[١٠٠].

وعندنا، أن المرادي اطلع على كتاب "التاج في أدب الملوك" للجاحظ، وهو المعتزلي الوحيد الذي أشار إليه في كتابه مرة واحدة، والذي اتهمه أحد كبار المفكرين المغاربة بأنه أول من "ماثل بين الله والسلطان"؛ ونعته بأنه "فقيه السلطة"، و"المتكلم الثرثار"[١٠١]. وقد انتقده أحد تلامذته لأن تلك المماثلة قاسم مشترك بين معظم كتاب "أدب السياسة"[١٠٢]، قبل الجاحظ وبعده. هذا فضلا عن أن مماثلة الجاحظ تتعلق بلباس الحاكم وسلوكه ليس إلا[١٠٣]. وعندنا أن الجاحظ حاول تمجيد أمير مستنير في زمن الطغيان؛ أي عصر تسلط الأتراك. وهاك نص الجاحظ الذي امتدح فيه الأمير الفتح بن خاقان في عهد الخليفة المتوكل العباسي؛ حيث قال: "إنه كان بالحكمة شغوفا، وعلى طلبها مباشرا، وفي أهلها راعيا.". وفي مقدمته نعته بأنه "مولى أمير المؤمنين"[١٠٤] دون إضفاء أية ألقاب تفخيمية؛ كما يفعل معظم كتاب "أدب السياسة". بل سار على نهج شيوخ المعتزلة الذين لم يأبهوا بالحكام الجائرين[١٠٥].

أشار محقق الكتاب إلى أن المرادي تأثر بفلسفة الفارابي[١٠٦]، وذكر اسمه في الكتاب مرة واحدة. واستخلص من ذلك حكمه على أن المرادي كان فيلسوفا. وقد أثبتنا من قبل خطأ هذا التخريج المعتسف. والصواب أنه أفاد من الفارابي فيما أسماه الفارابي نفسه "الفلسفة العملية"، تلك التي تتعلق بنوع من أنواع الكتابة في السياسة بصورة مثالية، أعني "اليوتوبيات"؛ أي

التصورات الخاصة "بما يجب أن يكون". وهو ما أفرد له الفارابي كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"؛ الذي طرح فيه أمنياته بتكوين دولة تضم العالم الإسلامي بأسره؛ عمدها "النظام والوحدة والعدالة"؛ متأثرا بأفلاطون في كتابه "الجمهورية"؛ لكن بمسوح إسلامي(١٠٧).

بعد الحديث عن مرجعية المرادي التي استقى منها مادة كتاب "الإشارة"؛ من المفيد أن أعرض في إيجاز كيفية التعامل منهجيا مع محتواه؛ عرضا وتحليلا؛ تعليلا وتأويلا، وأخيرا تقويما وتثمينا؛ في ضوء إنجازات سابقيه من كتاب "أدب السياسة" في الشرق الإسلامي، وبعض لاحقيه في الغرب الإسلامي عموما مع التركيز على ابن الأزرق الذي تأثر بالمرادي أكثر من غيره.

وننوه بأننا سنعول أساسا على دراسة الكتاب من داخله لتبيان مدى اتساق معطيات نصوصه مع الطرح النظري الذي قدمناه سلفا. ولأن طبيعة الموضوع هي التي تحدد منهج أو مناهج مقاربته؛ حسب مقولة "ميشيل فوكو"؛ فإن القراءة الداخلية للنص تقتضي بالضرورة الإفادة من عدة مناهج. أولها: المنهج السميوطيقي الذي يكشف عما يحمله النص من "علامات" تفيد في معرفة دلالاتها. ثانيا: الإفادة من مناهج "الألسنية"؛ أي علم اللغة تحديدا للتعامل مع نص كتبه صاحبه بتحفظ شديد لإخفاء حقيقة معتقده المذهبي – الاعتزال – الذي تعرض معتنقوه للاضطهاد من فقهاء المذهب الرسمي – مذهب الإمام مالك – إلى حد التكفير. ثالثا: التعويل على المنهج المقارن بهدف التمييز بين نص المرادي ونصوص سابقيه من كتاب "أدب السياسة". كذا لتقييم هذا النص وتثمينه؛ باعتباره – دون مصادرة على المطلوب – نصا متفردا ومغايرا لنصوص سابقيه باستثناء نص خلفه ابن الأزرق. رابعا: الإفادة من المنهج التاريخي الذي يعد الفيصل في تقييم معطيات المناهج السابقة عن طريق قياسها على حقائق الواقع التاريخي لدولة المرابطين الذي شكل – في التحليل الأخير – الإكراهات التي دفعت المرادي لكتابة مؤلفه على النحو الذي نقرأه حاليا.

بالرجوع إلى فهرس موضوعات كتاب الإشارة، نلاحظ أنه يشمل ثلاثين بابا؛ لكل منها عنوانه. وأن هذا الباب لا يتعدى ثلاث أو أربع صفحات في أحسن الأحوال، وفي أقلها لا يتعدى نصف صفحة، وفي المتوسط نحو صفحتان ونصف.

من حيث موضوعات الأبواب؛ نلاحظ عدم الانتظام في معالجة محتواها؛ إذ يتحدث في موضوع ما ثم يقطعه في الباب أو البابين التاليين؛ ليعالج موضوعا آخر. ثم يقطع هذا الأخير ليعود إلى الموضوع الأول، ثم يقطعه ويتحدث في ثلاثة أبواب – مثلا – ليعود إلى الموضوع

الثاني ... وهلم جرا. بل أحيانا ما يتحدث عن موضوع واحد في ثلاثة أبواب متتالية؛ الأمر الذي يشتت ذهن الدارس.

وهنا يطرح الدارس عدة أسئلة؛ أولها: هل ترجع فوضى التصنيف على هذا النحو إلى قصور ما عند المؤلف؟ الإجابة: لا، بطبيعة الحال؛ فثقافته واستنارته وملكاته تفوق معظم من كتب في هذا الحقل المعرفي. وثانيها: هل كتب مؤلفه في أوقات متباعدة؛ عارك أثناءها ظروفا صعبة؟ الإجابة: لا أيضا، إذ كتبه بطلب من أميره وصديقه أبو بكر بن عمر في وقت كان يسيطر فيه على مقاليد الحكم قبل عزله. أغلب الظن؛ أن قصده من الكتابة على هذا النحو هو إرباك قرائه من الفقهاء المالكية الذين ربما كانوا حاقدين أو حاسدين لمكانته المتميزة عند الأمير، ويترصدون الفرصة للنيل منه ومن الأمير أيضا. وربما كان محرضهم يوسف بن تاشفين من وراء ذلك طمعا في الإمارة. يزكي هذا الظن ما حدث بالفعل فجأة من غدره بابن عمه وعزله. وفي هذا الصدد؛ لا نجد في المصادر التاريخية في عصر المرابطين أدنى إشارة تفسر سبب ما جرى.

مهما كان الأمر؛ سنحاول إعادة تصنيف فهرس الموضوعات؛ حسب محتواها. وفي هذا الصدد يمكن معالجتها من خلال موضوعات ثلاثة هي: النصائح الخاصة بالحاكم، والنصائح الخاصة بأجهزة الدولة، والنصائح الخاصة بالرعية. أما الباب الأخير؛ فهو بمثابة خاتمة للموضوع؛ إذ يتعلق بفنون من الحكم والأمثال والآداب؛ بما يشي بثراء ثقافة المرادي؛ التي نتلمسها بالفعل في صفحات الكتاب.

بخصوص الباب الأول الذي نراه مقدمة للكتاب، ونراه أيضا إشارة إلى استنارته وثراء ثقافته – إستهل المؤلف كلامه بالدعاء للأمير أبي بكر بن عمر بأن يمن الله عليه بالحكمة التي توصل صاحبها "إلى المعالي"[١٠٨]؛ أو بالأحرى – كما يفهم من السطور التالية – إلى السياسة الناجعة العادلة.

ونرى في ذلك دلالة على اعتزاله؛ إذ نعلم أن النظام المعتزلي "أدخل السياسة في مباحثه عن العقل ومنجزاته في علوم الدين والدنيا"[١٠٩].

ومن أجل نصائحه أيضا؛ توصية الأمير بتوظيف حكمته في تربية النشأ؛ لتميزهم "بسرعة الحفظ، وذكاء الفهم، وقلة التجارب."[١١٠].

وعندنا أن هذه الفقرة تعكس تأثره بالجاحظ المعتزلي في حضه على "الجمع بين التعقل والتجربة"[١١١]، كيما تعم الفائدة.

أما الباب الثاني – حسب تصنيف المرادي – وعنوانه: "في آداب النظر والفهم" فهو مرتبط عضويا بالباب السابق؛ لذلك سنلحق مضمونه بما سبق؛ باعتباره تكملة للمقدمة؛ حسب

تصنيفنا المقترح. إذ يواصل المرادي تقريظ العقل، وينصح بإعماله سواء فيما يتعلق بسياسة الدولة؛ أو في الأمور الخاصة بحياة الأمير اليومية. وينهي حديثه بأن "العقل مفتاح الفوز بالحكمة، وفهم السياسة."(١١٢).

ونلاحظ أن هذه المقدمة مغايرة لمعظم مقدمات من كتبوا في "أدب السياسة"؛ حيث دأبوا على التملق والاستجداء؛ وذلك بالمبالغة في تمجيد الحاكم، وتحويل مساوئه إلى حسنات، ونعته بصفات تصل أحيانا إلى حد التقديس؛ خوفا، أو طمعا، أو هما معا.

لنحاول الآن عرض وتحليل نصائح المرادي لأمير المرابطين أبي بكر بن عمر الذي أطلق عليه لقب "أمير الحق" على النحو التالي:

تمثلت النصيحة الأولى في حضه على توخي مبدأ الاعتدال في سياسته؛ حيث يقول: "أول ما أوصيك به في هذا الباب أن تأخذ نفسك بالاعتدال"(١١٣). ونرى أنه انطلق في نصيحته من مبدأ "المنزلة بين المنزلتين" عند المعتزلة. ولكي يتحقق الاعتدال في سياسة الأمير؛ نصحه بالاعتدال في مطعمه وشرابه؛ إذ يقول: "فمن مطاعم الرجال يستدل بها على عقولها، ويستشهد بها على هممها ومروءاتها. فإنه لا يحكم أراءه من ليس يحكم غذاءه".

وعندنا أنه تأثر في قوله هذا بمقولة مستمدة من رسائل إخوان الصفا في نظريتهم عن "تأثير طبيعة الطعام في العقول والأمزجة". يقول الإخوان على لسان أحد سكان الأقاليم المعتدلة المناخ: "الحمد لله الذي خصنا بأوسط البلاد مسكنا، وأطيبها هواء ونسيما وتربة... فله الحمد إذ خصنا بذكاء النفس، وصفاء الأذهان، ورجحان العقول"(١١٥).

ولأن العقل وحده لديه القدرة على التمييز بين الأضداد؛ نصح المرادي أميره بقوله: "إذا أشكل عليك فهم رجل؛ فإنك تستدل برأيه على موضع عقله"(١١٦)؛ ويدل هذا القول على تأثر المرادي بالمعتزلة في مبدأ "الاستحسان والقبح العقليين".

تأثر كذلك بالمعتزلة في أصل من أهم الأصول الخمسة لمذهبهم؛ وهو مبدأ "العدل" الذي سبقوه على مبدأ "التوحيد". لذلك عرفوا باسم "العدلية". وفي هذا الصدد يقول المرادي: "يزيد العدل السلطان في علوه، وينصره على عدوه."(١١٧). أما حكام الجور "فهم يؤدون إلى فساد الدين، وخسارة الدنيا والآخرة"(١١٨).

وننوه – في هذا الصدد – بأن المعتزلة ربطوا ولاءهم بالحاكم العادل، ومن ثم يشهد تاريخهم الكثير من المواقف المناهضة للجائرين من الحكام. لذلك نعى الجاحظ المعتزلي على الأشاعرة تبرير حكم الأتراك الذين اغتصبوا الحكم من الخلفاء العباسيين، واتبعوا سياسات جائرة

أثارت غضب الرعية. ومن ثم نعت الأشاعرة بـ"النابتة"؛ أي أعوان من غلب من الحكام. واعتبر "كفر النابتة الفكري أشد من كفرهم في السياسة"(١١٩).

صنف المرادي الناس إلى ثلاثة أنواع: "كريم فاضل، ولئيم سافل، ومتوسط بينهما"(١٢٠). ونصح الأمير "بمعاملة كل صنف بما يحمله خلقه ولا ينكره طبعه ... وإلا فلست بحكيم في التدبير"(١٢١).

وتنم العبارة الأخيرة على اختلاف خطاب المرادي عن خطابات كافة من كتبوا في "أدب السياسة"؛ إذ أن نصائحه كانت مرضاة لله وضميره؛ بما يؤكد صدق نصائحه وخلوها من أدنى إشارة إلى التملق، أو الخوف. وهذا الموقف يذكر بموقف شيخ المعتزلة عمرو بن عبيد من الخليفة أبي جعفر المنصور الذي أشرنا إليه من قبل.

بعد هذه النصائح التي تدور حول السياسة بمفهومها الإسلامي؛ ثمة نصائح أخرى تتعلق برسوم الحكم التي يتحتم على الأمير مراعاتها. منها ما يتعلق بـ"الظهور والحجبة"؛ حيث تأثر المرادي بفضيلة الاعتدال أو الوسطية التي تنبثق من مبدأ "المنزلة بين المنزلتين" عند المعتزلة. مصداق ذلك نصيحته بأن "تكون الحجبة والظهور على قدر محكم، وحد معتدل"(١٢٢). وعلى نفس الوتيرة ينصح الأمير بمراعات آداب السلوك في الجلوس والركوب وسائر التصرفات؛ بما يؤكد تأثر المرادي بمبدأ الاعتدال المعتزلي في إسداء تلك النصائح. يقول: "لتكن من التوسط على حال لا يدري معها ما في نفسك، ولا يستدل بها على شيء من أمرك".

ثمة نوع ثالث من النصائح التي قدمها المرادي للأمير تتعلق بالأخلاق؛ كانت تطبيقا عمليا لمفهوم الأخلاق عند المعتزلة؛ ومن المفيد أن نوضح هذا المفهوم – بإيجاز – بما يغني عن المزيد من التعليقات على تلك النصائح.

أجمع الدارسون لهذا الموضوع على أن المعتزلة أول من كتبوا فيه كتابات ضافية. لقد كان تصورهم – في هذا الصدد – ينطلق من رؤية معرفية، وسلوك عملي؛ فضلا عن مفهوم الأخلاق في الإسلام(١٢٤). إذ كان معيارهم في الأخلاق هو "الحسن والقبح العقليين"؛ مع مراعاة طبيعة الواقع الاجتماعي ومشكلاته ومتغيراته. إذ قد يتغير الفعل بتغير الوقت؛ فيحسن ما كان قبيحا، وما كان قبيحا قد يصبح حسنا. لذلك أثرى المعتزلة علم الكلام بإعطائه طابعا إجتماعيا بعد أن كان جدلا مجردا. "كما أثرى جوانب الحياة بمحتوى أخلاقي، دون مساس بالإيمان"(١٢٥).

يظهر هذا المفهوم الأخلاقي عند المعتزلة في نصائح المرادي بوضوح. ففي نصيحته الخاصة بـ"الكلام والصمت" يربط سلوك الأمير بتحكيم عقله؛ حيث يقول: "إذا تم العقل نقص اللفظ؛ فتدبر كلامك قبل النطق به."(١٢٦).

ينسحب الحال على نصائحه "في الحلم والصبر"؛ بحيث يتضح تأثير المعتزلة أيضا؛ حيث يقول: "عود في نفسك الصبر على من يخالفك، ولا تسهل سبيل ذلك إلا لأهل العقل والفضل والمروءة"(١٢٧).

ومعلوم أن شيوخ المعتزلة اشتهروا بعقد "المناظرات" مع شيوخ الفرق الأخرى؛ كالإباضية، وأهل السنة والمرجئة والشيعة. ونظرا لبراعتهم في الحجاج العقلي؛ كثيرا ما أثروا في معتقداتها. مثال ذلك أن الإباضية استعاروا منهم مقولة "خلق القرآن"، ومبدأ "الوعد والوعيد"(١٢٨). أما أهل السنة من الماتريدية الذين كانوا أشاعرة فقد طوروا مذهبهم؛ فصاروا أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة. وحسبنا الإشارة إلى أن الأشعري نفسه؛ أخذ بمبدأ "التأويل" عند المعتزلة، وأعلن توبته عن تكفيرهم من قبل(١٢٩). أما المرجئة الذين كان مذهبهم يبرر طغيان معظم خلفاء بني أمية، تحولوا إلى فرقة ثورية قامت بعدة ثورات ضد خلفائهم الأواخر، منها وآخرها ثورة الحارث بن سريج الذي أوشك أن يقضي على الخلافة الأموية؛ لولا الخديعة التي أدت إلى انشقاق معظم قواد جيشه. وما يهمنا أن التحول من التبرير إلى الثورة كان نتيجة لاعتناقهم معظم معتقدات المعتزلة؛ فعرفوا لذلك باسم "مرجئة المعتزلة"(١٣٠). عن تأثير فكر المعتزلة في فرق الشيعة؛ فقد عرضنا له من قبل؛ وحسبنا الإشارة إلى أن المعتزلة هم الذين وضعوا معتقدات الشيعة الزيدية.

بخصوص نصيحة المرادي لأميره بصدد مبحثه المعنون: "في الغضب والرضا"؛ نراه يأخذ عن المعتزلة مبدأين من معتقداتهم هما تمجيد العقل، ومبدأ المنزلة بين المنزلتين. يتجلى ذلك في قوله: "لا تضع الإكرام في غير موضعه"(١٣١) وقوله: "عليك بالتوسط؛ فإن الإسراف في كل شيء مذموم"(١٣٢).

أما عن المبحث الخاص "بالتجبر والخضوع"؛ فيعول على المعتزلة في مبدأ "المنزلة بين المنزلتين"، ومبدأ "الحسن والقبح العقليين" ومبدأ "العدل". يتضح ذلك من نصيحته لأميره بأن "الخضوع لا يحسن إلا للعالم والوالدين والسلطان العادل ... وهو ما يمليه العقل"(١٣٣).

في مبحث المرادي "في الحزم والتفريط"، نراه يربط بين فضيلة الحزم والتدبير العقلي؛ يقول: "فالحازم هو الذي ينظر في الأمور قبل نزولها"، "والمفرط هو الذي لا يدبر الأمور لعجزه وغفلته؛ حتى يقوده ذلك إلى الهلكة". أما التدبير فيكون "بإعمال الاجتهاد في معرفة الأسباب"(١٣٤).

تفصح هذه النصوص عن سبق المعتزلة في القول بقانون "السببية"؛ إذ قال به الجاحظ؛ إنطلاقا من إلحاح منظري الاعتزال على "حرية الإرادة". ولذلك أحدث هذا الكشف نقلة في

العلوم الطبيعية والفكرية والدينية آنذاك على السواء[١٣٥]. وقد طور القاضي عبد الجبار المعتزلي هذا القانون بدرجة أقرب ما تكون إلى العلم الحديث؛ حيث عرفه بقوله: "إن السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب؛ بأن يعرض عارض فيمنعه من التولد. ومتى وجب حصوله عن حصول السبب وزوال الموانع؛ فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي؛ فإنه يحصل لا محالة"[١٣٦].

في مبحث المرادي المعنون" في الكتمان والإذاعة"؛ يقول: "وإذا قدم جواسيسك؛ فاستبدلهم، فإنهم ربما انقلبوا عليك"[١٣٧].

يشي هذا النص المهم بوجود خلافات داخل البيت الحاكم وتخوف المرادي على حياة ومستقبل أميره.

في المبحث التالي بعنوان "في العجلة والتواني والتوسط"؛ نلاحظ أن نصيحته لأميره تأكيد لمبدأ "المنزلة بين المنزلتين". وفي تحبيذه للعجلة ما يشي أيضا بتحذيره من خطر خصومه، والتعجيل بالتخلص منهم قبل أن تنجح مؤامرتهم ضده، وخلعه من الإمارة؛ وهو ما وقع فجأة بالفعل.

خلاصة القول؛ أن نصائح المرادي لأميره أبي بكر بن عمر؛ فضلا عن انطلاقه من فكر المعتزلة على الصعيد المعرفي تكشف الكثير من "المسكوت عنه"؛ على المستوى السياسي. إذ تكشف عن خلافات بين أفراد الأسرة الحاكمة؛ خصوصا بين الأمير أبي بكر بن عمر وبين قائد الجيش وابن عمه يوسف بن تاشفين؛ هذا الخلاف الذي سكت عنه مؤرخو العصر المرابطي؛ لا لشيء إلا لأنه انتهى بعزل أبي بكر بن عمر من الإمارة التي تولاها خصمه يوسف بن تاشفين.

فماذا عن نصائح المرادي الخاصة برجال الدولة والبلاط والجيش؟

ذلك ما نعالجه توا.

إهتم المرادي في نصائحه لأميره بالعناية في اختيار الوزراء والكتاب ورجال البلاط والقضاة والعمال وقادة الجيش؛ بدليل أنه عرض لهم في كتاب "الإشارة" قبل نصائحه الخاصة بالأمير نفسه. أما عن سبب هذا الاهتمام؛ فيرجع إلى قناعته بأنه "بصلاحهم تصلح الدولة". فهم – بحكم عملهم – يمثلون الواسطة بين الأمير والرعية، وبحسن معاملتهم الرعية يتحقق الاستقرار؛ وإلا تتعرض الدولة للأخطار إذا غضبت الرعية على الأمير. وحتى إذا كان الأمير صالحا ومعاونوه فاسدين؛ فسدت الدولة.

لذلك نبه المرادي أميره باختيار من يتولى الوظائف العامة – المشار إليها سابقا – بأن يتحلى بصفات "الأمانة، ومعرفة أمور الجباية، والبصيرة في الحساب، والرفق بالرعية"[١٣٨].

وألح المرادي على الأمير بمراعات هذه الشروط لأن "من لا يحسن اختيار كتابه وحجابه وأعوانه؛ فأحرى ألا يحسن التصرف في سلطانه"(١٣٩).

إعتبر المرادي أن وظيفة "مستشار الأمير" أهم الوظائف الرسمية؛ وأنه يجب اختياره من ذوي العقول النيرة؛ "فالمستشار النابه عقل يزيده المستشير – أي الأمير – إلى عقله".

تلي رتبة المستشار رتبة الوزير والكتاب – معلوم أن رتبة الوزير آنذاك كانت تعني رتبة رئيس الوزراء حاليا. أما رتبة الكاتب؛ فتعني الوزير حاليا – لأنهم يمثلون السلطة التنفيذية لسياسات الأمير. لذلك نصح المرادي أميره بأن يتبع سياسة الصرامة في التعامل معهم، وأن يكافئ المخلص والكفء، ويعاقب المتخاذل. وما لم يأخذ بهذه النصيحة "يكون حقيقا ألا يرغب في وعده، ولا يخوف من وعيده"(١٤٠).

وهنا ينص المرادي صراحة على رابع الأصول الخمسة لفكر المعتزلة وهو مبدأ "الوعد والوعيد".

أما عن الحاشية – أي رجال البلاط – فينصح المرادي أميره بأن تكون معاملته لجميع أفرادها وفقا لمبدأ "السواسية"؛ لأن سياسة التمييز "تفضي إلى المفسدة للفضلاء منهم"(١٤١).

بخصوص أصحاب الوظائف العليا – السابقة – نصح المرادي أميره باختيار المؤهل للوظيفة المعنية؛ أي "اختيار الرجل المناسب في المكان المناسب" – بلغة عصرنا الحالي – وهذا المؤهل ليس بالضرورة من يعرفه الأمير شخصيا؛ بل عليه أن "يبحث عن أهل الفضل فيمن غاب عنه"، "فمن الناس من يصلح لأمر ولا يصلح لغيره"(١٤٢).

وهنا يظهر – ولو بشحوب – تأثير أفلاطون في كتابه "الجمهورية"؛ فيما نظن. وربما وقف المرادي على تلك الفكرة من الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" الذي تأثر في تأليفه ب "جمهورية أفلاطون"(١٤٣).

نصح المرادي أميره بأن يكافئ من يجيدون أعمالهم، ويعاقب المتخاذلين؛ أو – بالأحرى – تطبيق مقولة كل حسب قيمة عمله. وأن لا يسرف في مكافأة المجيد لأن "من صفات العقلاء أن يكون معتدلا في تقديره ... لأن سائر النفقات؛ فالآداب فيها التوسط"(١٤٤).

وإذ ينم ذلك عن أخذ المرادي بمبدأ المعتزلة في "المنزلة بين المنزلتين"؛ فيدل أيضا على تمجيده فضيلة "العمل"؛ شأنه في ذلك شأن المعتزلة. لذلك نصح الجاحظ بالتجربة لكسب المهارات، مفضلا أياها على التجريد النظري. أما القاضي عبد الجبار؛ فقد ربط الجزاء ومقداره بقيمة الأعمال؛ وهو ما أشرنا إليه من قبل.

أولى المرادي اهتماما خاصا بالجيش؛ في نصائحه للأمير؛ حيث أشار عليه باختيار القادة الأكفاء؛ فضلا عن اختيار الجنود، ناهيك عن خططه، ومهامه، وأخيرا عن مفهوم "الحرب" في الشريعة الإسلامية؛ استنادا إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية.

فيما يتعلق بتكوين الجيش؛ نصح المرادي أميره "بأن يكون جنده أجناسا متفرقة، وقبائل شتى لا يتهيأ لها الاتفاق على رأي واحد في الخلاف"(١٤٥).

ويبدو أن هذه النصيحة كانت نتيجة ولاء معظم قبيلة لمتونة – التي شكلت عصبية الدولة – لابن عمه يوسف بن تاشفين؛ وهي التي كانت من وراء عزله للأمير بالفعل.

لكن يبدو أن الأمير تقاعس عن تنفيذ النصيحة؛ فكان ما كان. لذلك لما تولى يوسف بن تاشفين الإمارة؛ أخذ بنصيحة المرادي. إذ جند في جيشه – فضلا عن لمتونة – عناصر شتى من قبائل صنهاجة اللثام، والسودان، و"علوج الأندلس" – أي نصارى – فضلا عن بربر زناتة ومصمودة، وعرب الهلالية بعد هجرتهم إلى المغرب(١٤٦).

يبدو أيضا أن الأمير أبو بكر بن عمر كان مسالما تقيا ورعا عادلا – ربما كان يدين بالاعتزال – وكان ذلك من أسباب محنته.

كذلك لم يأخذ بنصيحة المرادي في الأخذ "بأسباب الحيلة، وتأليب أصحاب الخصم ضده في القول دون العمل."(١٤٧). لكنه حتى بعد عزله؛ "لم يحرك بنت شفة"، واعتزل في مهجره منصرفا إلى العبادة والنسك.

وفي هذا الصدد؛ كان مستجيبا لنصيحة المرادي في الانشغال بعلوم الحكمة والفقه والأدب.

نعود إلى نصائح المرادي بصدد رؤيته للجهاد؛ إذ نهل من الشريعة الإسلامية بخصوص الموقف من الخصوم. يظهر ذلك من قوله: "على الملك أن يبدأ عدوه باللين والمسالمة والبذل وطلب المواصلة والسكون"(١٤٨). فإن لم يرتدع؛ فلا مناص من القتال. وإذا ما ارتدع الخصم لضعفه؛ "فلا بأس من المصالحة. وإذا أقبل الصلح فيجب اختيار من رجاله رسلا خبراء لعقده"(١٤٩). واختتم نصائحه بصدد الجهاد بقوله: "إن المحبة جديرة بأن تكفي الحروب، وأنها أمن وراحة تنفي الرهوب"، وأضاف: "إن تلك السبل هي موارد العقول ونتائج الفكر والتجارب"(١٥٠)؛ وهو ما يدل على تأثره بمفهوم الأخلاق عند المعتزلة.

يلاحظ أن المرادي لم يفرد أبوابا مستقلة عن الرعية؛ في كتاب "الإشارة"؛ شأنه في ذلك شأن كافة كتاب "أدب السياسة". ومع ذلك؛ تنطوي كتبهم على إشارات متناثرة في مؤلفاتهم؛ ومنهم المرادي بطبيعة الحال. لكن إشارات المرادي تفردت بالتعاطف مع الرعية بدرجة

ملحوظة؛ فكان ينصح أميره بتوخي العدالة في التعامل معهم، كذا بإلزام كبار رجالات الدولة وقواد الجيش بعدم الإساءة إليهم. على العكس من ذلك؛ كان معظم كتاب "أدب السياسة" يحقرون من شأن الرعية، وينصحون الحكام بردعهم، وإلزامهم بالطاعة العمياء؛ وهو ما أشرنا إليه من قبل.

يؤكد تفرد المرادي – في هذا الصدد – نصائحه للأمير يوصيه بالتعاطف مع الرعية؛ حيث يقول: "إبذل للصديق الصالح نفسك ومالك، ولمعارفك رفدك وصيانتك، وللعامة بشرك وتحببك". هذا البشر والتحبب معناه اتباع العدالة؛ "فلا حاجة بك إلى رضى من رضاه الجور، ومراده الظلم"(١٥١).

ينم هذا الخطاب عن أخذ المرادي بالأصل الأول من أصول مذهب المعتزلة؛ وهو العدل. وقد سبقوه الأصل الثاني وهو التوحيد؛ ثم دمجوا الإثنين بعد ذلك في مبدأ واحد. وقد عرفوا العدل بأنه "ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة"(١٥٢). ويفهم من هذا التعريف مغزى سياسي مفاده "محاسبة الحاكم الجائر"(١٥٣).

نصح المرادي أميره أيضا "باستعلام أحوال الرعية، والتعرض لمن عسى أن يكون بلغته مظلمة"(١٥٤). أكثر من ذلك نصحه بمعاقبة الحجاب إذا حالوا بين أحد من الرعية وبين لقائه لرفع مظلمة للأمير، واعتبر "الحجبة مفسدة للرعية"(١٥٥). بل نصحه بالبت في مظالم الرعية، حتى لو كان خارج قصره؛ يقول: "إذا شكا أحد إليك في طريقك؛ فإن كان أمره خفيفا فانصفه في حالك؛ وإلا فقده إلى مجلسك"(١٥٦). كما أوصاه بأن "يأمر عماله وأعوانه بالرفق مع الرعية"(١٥٧). ونظرا لاعتداء بعض الجند على الرعية، نصح الأمير "بالانتقام من المعتدي.. فإذا قوى الحاكم جنده بإضعاف رعيته، فهو متلف لجنده، ومفسد لملكه"(١٥٨).

ندد المرادي بظلم الحكام – عموما – للرعايا، ونعى عليهم بذل الأموال الطائلة في البذخ واللهو، ونزه الرعية عن فعل ذلك، يقول: "الملوك أشد ذنبا في الإتلاف ... والسوقة بخلاف ذلك؛ لأن الفقر لاحق بهم"(١٥٩).

لذلك – وغيره كثير – تميز المرادي عن سابقيه ولاحقيه من كتاب "أدب السياسة". ويرجع ذلك – فيما نرى – إلى كونه معتزليا؛ بشهادة الكثير من نصوص كتابه، وبأدلة وبراهين وقرائن أثبتناها سلفا.

لذلك أيضا تأثر بكتابه بعض الكتاب "اللاحقين المستنيرين في "أدب السياسة" بالمغرب والأندلس، كما سنوضح فيما بعد.

عن هذه الاستنارة؛ نرى أن المرادي اختتم كتاب "الإشارة" بمبحث يدل – في حد ذاته – على استنارته. عنوان هذا المبحث "في فنون من الحكم والآداب"؛ فضلا عن حكمه المستنير بأن "الآداب تهذب النفس، وأدب النفس أصل أدب الدرس"، واختتم عرضه بقوله: "إن حلي الرجال ما يحسنون من الأدب، وحلي النساء ما يلبسن من الذهب"(١٦٠). ولعل هذا يفسر ما حواه كتابه من حكم وأمثال، واستشهادات من كتب الأدب، ومن شعره وشعر غيره من فحول الشعراء؛ كالمتنبي على سبيل المثال.

لذلك؛ يعد كتاب "الإشارة" تحفة فريدة في "أدب السياسة"؛ على الرغم من صغر حجمه، وقلة عدد صفاحته(١٦١). وصدق محقق الكتاب حين ذهب إلى أن المرادي "تجاوز نظراءه في المشرق الإسلامي"(١٦٢)، وأضيف؛ وفي المغرب الإسلامي أيضا. فمجمل كتابه وما حواه من أفكار يجعل منه – بحق – رائد "أدب السياسة" في الغرب الإسلامي.

تتسم هذه الأفكار بالتفرد والجدة؛ وتنم عن ثقافة رفيعة؛ عقلانية وموضوعية. وإذ كتب كتابه لأمير المرابطين أبي بكر بن عمر؛ كتبه لوجه الله دون طمع في جزاء ولا شكور، في ظروف صعبة مر بها بسبب ولائه لأمير عادل زاهد يستحق أن يكتب له صديق مستنير؛ ينشد العدالة والحق والحقيقة في آن؛ لذلك أطلق على أميره لقب "أمير الحق". لذلك أيضا كتب له نصائحه؛ لا طمعا في مال أو جاه؛ إذ انعم عليه الأمير مسئولية خطة القضاء. لذلك أنهى الكتاب – بعد تأليفه – بعبارة "إن تقوى الله عز وجل هي القوة الباقية، الوجنة الواقية، وظاهر التقوى شرف الدنيا، وباطنها شرف الآخرة."(١٦٣).

لقد استشرف المرادي محنة صديقه الأمير – وهي محنته أيضا بعد عزله وعزل الأمير – وبعدها لازمه في مهجره وظل أنيسه الوحيد حتى وفاة الأمير. أما عن المرادي؛ فقد رحل إلى الأندلس وقضى بها عامين؛ قيل أنه اتصل إبانها ببعض علماء الأندلس؛ ثم عاد إلى المغرب حيث طوى النسيان ذكر تاريخ وفاته.

وإذا جاز لنا أن نجتهد في محاولة الوقوف على سر رحلته إلى الأندلس ثم عودته إلى المغرب؛ نرجح أنه رحل إلى الأندلس التي شهدت آنذاك إجماعا بين فقهائها على اختلاف مذاهبهم – بما فيهم فقهاء المالكية – وقضاتها لطرد المرابطين من الأندلس. بالفعل قام الفقهاء بانتفاضة جرى قمعها بضراوة، وبالمثل كان مصير انتفاضة القضاة. آنئذ كان المتصوفة العرفانيون يعدون العدة للقيام بثورة كبرى، وكان ابن العريف وابن برجان يمثلان القيادة الروحية للثوار؛ بينما كان ابن قسي يتولى القيادة العسكرية(١٦٤). وقد زار المغرب واتصل بزعماء الدعوة الموحدية من أجل التنسيق وتحديد موعد اندلاع الثورة في الأندلس بزعامة ابن

قسي، ومثيلتها في المغرب بزعامة ابن تومرت(١٦٥) في وقت واحد، وهو ما تحقق بالفعل حيث نجح الثوار في المغرب والأندلس في إسقاط دولة المرابطين.

ما يعنينا هو أن نفسر مغزى رحلة المرادي إلى الأندلس؛ هل كانت من أجل الاتصال بزعماء المتصوفة العرفانيين بصدد الإعداد لطرد المرابطين من الأندلس؟

أغلب الظن هو ما نعتقده؛ لا لشيء إلا لأن المرادي – كما أثبتت الدراسة – كان معتزليا. وكان التصوف العرفاني مزيجا من الاعتزال والتشيع الإسماعيلي؛ الأمر الذي يرجح هذا الظن.

ثمة سؤال آخر، هل أسهم المرادي في ثورة الموحدين الذين كانت دعوتهم مزيجا من التشيع والاعتزال والمذهب الظاهري؟

لا نستطيع الإجابة؛ لا لشيء إلا لأن المصادر لا تذكر عنه أي خبر؛ حتى عن تاريخ وفاته.

ومع ذلك؛ ذاع صيت كتابه "الإشارة" سواء في المغرب أو الأندلس. والأهم أنه أثار شهية الكتابة في حقل "أدب السياسة" عند فقهاء العدوتين. وبديهي أن يتأثر هؤلاء اللاحقون بما كتبه رائد الكتابة في هذا الحقل المعرفي الجديد.

من أهم من تأثر بكتاب المرادي – حسب قول محقق كتاب "الإشارة" – إبن خلدون في مقدمته، وابن رضوان في كتابه "الشهب اللامعة في السياسة النافعة"، وابن الأزرق في كتابه "بدائع السلك في طبائع الملك". ويحمد لمحقق كتاب "الإشارة" – الذي حقق أيضا كتابي ابن رضوان وابن الأزرق – الوقوف على الأفكار التي نقلها ابن خلدون وابن رضوان وابن الأزرق عن كتاب المرادي وأثبتها في هوامش تحقيقه لكتاب "الإشارة"؛ بما يغني عن التكرار والاجترار.

لذلك سأكتفي بتسجيل بعض الملاحظات في عجالة على النحو التالي:

أولا>> أن ما ذكره محقق كتاب "الإشارة" عن ما أخذه ابن خلدون من المرادي نسبه إلى نفسه؛ كعادته في عدم ذكر مصادره، وأثبت أحد الدارسين سطوه على رسائل "إخوان الصفا" ونقل منها معظم نظرياته؛ دون أن يشير إليهم البتة(١٦٦). كما أثبتت إحدى تلميذاته أنه نقل الكثير من كتاب ابن رضوان – سالف الذكر – "دون أن يذكر إسمه مرة واحدة في مقدمته. وربما يرجع ذلك إلى حسده لابن رضوان الذي ذاع صيته وتولى الكتابة لأحد سلاطين بني مرين"(١٦٧).

ثانيا>> أن ابن رضوان؛ فعلى الرغم مما أثبته محقق كتاب "الإشارة" من نقل الكثير من هذا الكتاب؛ لم يشر إلى المرادي فيما نقل؛ شأنه في ذلك شأن معاصره ابن خلدون.

ثالثا>> على العكس من ابن خلدون وابن رضوان؛ كان ابن الأزرق أمينا حين أشار إلى مرجعياته؛ بموضوعية يحسد عليها. ويرجع ذلك إلى ما عرف عنه من التطهر والتقي؛ وكان هدفه فيما كتب ترشيد أمراء بني الأحمر في غرناطة للحفاظ على آخر إمارة في الأندلس، ظلت تقاوم ملوك قشتالة لمدة قرنين من الزمان. وعموما كان كتابه – سالف الذكر – تأكيدا على تأثره بالمرادي منهجا وإخلاصا وموضوعية، والتزاما بالشريعة الإسلامية[١٦٨]. هذا فضلا عن طموحه في استجاشة حكام المسلمين آنذاك؛ لا للدفاع عن غرناطة فحسب؛ بل لإعادة توحيد "دار الإسلام"[١٦٩]. كما حذي حذو المرادي في توجيه خطابه إلى هؤلاء الحكام إلى الاهتمام برعاياهم؛ في خطاب – يشابه خطاب المرادي – في "فرز المنقول وتصحيحه بالمعقول بهدف عقد مؤاخاة بين الشرع والعقل"؛ على حد قول باحث ثقة[١٧٠].

رابعا>> سبق لنا الإشادة بالمرادي في مواضع متعددة من الدراسة؛ لذلك نكتفي بإضافة بغض الملاحظات المهمة التي نزكي حكمنا بتفرده بين نظرائه السابقين واللاحقين؛ على النحو التالي:

- يعد المرادي من أهم كتاب "أدب السياسة" في الإفادة من التاريخ في قراءة واقع عصره؛ خصوصا في دولة المرابطين التي عاش في كنفها. يشهد على ذلك استشهاده – في كتاباته – بنماذج وضاءة من الخلفاء والأمراء؛ من أمثال علي بن أبي طالب.
- التلميح إلى أحداث وقعت في دولة المرابطين؛ سكت عنها المؤرخون المعاصرون لها؛ من أهمها ما جرى من خلاف بين أفراد الأسرة الحاكمة بسبب الصراع على الإمارة.
- الانحياز إلى الرعية؛ فيما وجهه من نصائح إلى أميره أبي بكر بن عمر.
- تكرار ألفاظ الحكمة والحكماء، العقل والعقلانية، العدل ... ونحوها؛ نرى أنها نادرة في كتابات السابقين واللاحقين في حقل "أدب السياسة".
- عشقه للآداب والحكمة بدرجة أفرد لها بابا مستقلا في كتابه؛ وهو ما لم يحدث – فيما أعلم – في أي كتاب في الحقل المعرفي ذاته؛ سابقا أو لاحقا.
- سلامة لغة الكتابة، ورصانة الأسلوب، وبلاغة التعبير عن أفكار واضحة في ذهن مؤلفه؛ دونما أدنى حذلقة أو رياء أو نفاق؛ عبر عنها بصدق وموضوعية.

كل ذلك – إضافة إلى ما سبق – أرجعه إلى كونه على مذهب المعتزلة؛ وهو ما جرى إثباته؛ نظريا وعمليا من خلال قراءة متعمقة لنصوص الكتاب. وأعتقد أنه كشف جديد؛ لم يقف عليه أحد من القدماء، أو من الدارسين المحدثين.

والله ولي التوفيق

البيليوغرافيا والتوثيق

١) نشوى الرشيدي: أدب السياسة في بلاد المغرب في القرنين الثامن والتاسع الهجريين، ص٨، ٩، رسالة دكتوراه، كلية البنات، جامعة عين شمس سنة ٢٠١٨، مخطوطة.

٢) كمال عبد اللطيف: في تشريح أصول الاستبداد – قراءة في نظام الآداب السلطانية، ص٥٥، ٥٦، بيروت ١٩٩٩.

٣) أنظر: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، مجلد٤، قسم٢، ص٣٢٧، ٣٢٨، الطبعة الرابعة، القاهرة ٢٠١٩.

٤) أحمد سالم: دولة السلطان، ص١٩، القاهرة، د.ت.

٥) يمثل هذا الاتجاه ابن تيمية في كتابه "السياسة الشرعية وإصلاح الراعي والرعية، ١٥٧، ١٥٨، القاهرة ١٩٥٥.

٦) تفرد الدكتور/ محمود إسماعيل في التمييز بين تلك الكتابات؛ سواء على المستوى النظري؛ أو في معالجته لكافة أنواعها عمليا. وذلك في عدة مؤلفات؛ أهمها "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي"

أنظر: سوسيولوجيا، مجلد٤، قسم٢، ص٣٢١ وما بعدها.

٧) أنظر: محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص٣٦٧، بيروت ١٩٩٠.

٨) إبن عبد ربه: العقد الفريد، جـ١، ص٧، القاهرة ١٩٤٨.

٩) عبد المجيد الصغير: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، ص٨٥، القاهرة ٢٠١٠.

١٠) عز الدين العلام: الآداب السلطانية، ص١٢، الكويت ٢٠٠٦.

١١) عبد الفتاح كيليطو: في الحكاية والتأويل، ص٣٣، الرباط ١٩٨٨.

لذلك عولوا في كتاباتهم على الرمز في صور حكايات تحبذ العدل وتندد بالظلم، وتنحاز إلى الرعية، وتندد بالطغيان. تلك الحكايات مستقاة من الأدب الشعبي؛ مثل "كليلة ودمنة"، وحكاية "الأسد والغواص" وغيرها.

المرجع نفسه، ص٣٤.

١٢) عبد المجيد الصغير، المرجع السابق، ص١٠٦، ١٠٧.

١٣) أبو العرب تميم: كتاب المحن، ص٢٣٠، على سبيل المثال، بيروت ١٩٨٣.

١٤) يعد ابن المقفع أول من عرف بالتراث السياسي الفارسي من منظور سلطوي إستبدادي؛ خصوصا في كتابيه، "خداينامه" – أي سير ملوك الفرس – و "آيين نامه" – أي تقاليد ورسوم البلاط الفارسي – و "أسلم" ما حوته من معلومات، إعتسفها ليدبج منها نصائحه للسلطان. ولم يدخر وسعا في تكريس نظائرها في التراث اليوناني – إعتسافا أيضا – للقيام بنفس المهمة؛ سواء لخلفاء بني أمية الأواخر، أو لخلفاء بني العباس الأوائل.

عن مزيد من المعلومات؛ أنظر: عبد المجيد الصغير: المرجع السابق، ص٩٠، ٩١.

١٥) نفسه، ص١٢.

١٦) أنظر: عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، بحث للمستشرق "بول كروس" بعنوان: التراجم الأرسطاطالية المنسوبة إلى ابن المقفع، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص١٠١ وما بعدها، بيروت ١٩٨٠.

١٧) أنظر: محمود إسماعيل: دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي، ص١١٧ وما بعدها.

١٨) أنظر: عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق، وراجع دراسة هنريش بيكر بصدد حركة الترجمة، ص٦.

١٩) عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ص١٠٥، بيروت ١٩٨١.

٢٠) سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، مجلد٤، قسم٢، ص٢٤٤.

٢١) أنظر: جيل دولوز: المعرفة والسلطة، الترجمة العربية، ص٢٤٥، بيروت ١٩٨٧.

٢٢) أنظر: عز الدين العلام: المرجع السابق، ص٤٤.

٢٣) نضرب في ذلك بعض الأمثلة؛ إذ كان عنوان كتاب الغزالي "التبر المسبوك في طبائع الملوك"، وعنوان كتاب المرادي "الإشارة في تدبير الإمارة"، وعنوان كتاب الطرطوشي "سراج الملوك"، وكتاب الزياني "وساطة السلوك في سياسة الملوك"، وكتاب ابن رضوان "الشهب اللامعة في السياسة النافعة"، وعنوان كتاب ابن الأزرق "بدائع السلك في طبائع الملك".

ونلاحظ حرص مؤلفي تلك الكتب على السجع والبديع.

٢٤) عبد المجيد الصغير: المرجع السابق، ص١٣٩.

٢٥) يرى أحد الدارسين الثقاة أن معظم تلك المؤلفات أبعد ما تكون عن الشريعة، وذلك باستثناء ما كتبه ابن تيمية وابن الأزرق. إذ كتب ابن تيمية كتابه المعروف لإصلاح "الراعي والرعية". أما ابن الأزرق فألف كتابه لحض المسلمين – باسم الشريعة الإسلامية – لجهاد ملوك الإسبان.

أنظر: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، مجلد٤، قسم٢، ص٢٤٢، ٢٤٥.

٢٦) عز الدين العلام: المرجع السابق، ص١٠.

٢٧) عبد الله العروي: المرجع السابق، ص٩٠.

٢٨) أسهم المرحوم الدكتور/ علي سامي النشار في تحقيق ودراسة ثلاثة مخطوطات للمرادي وابن الأزرق وابن رضوان في أدب السياسة؛ سبقت الإشارة إلى مؤلفاتهم.

٢٩) راجع: كتاب "في تشريع أصول الاستبداد" للدكتور/ كمال عبد اللطيف، وكتاب "دولة السلطان – جذور التسلط في التجربة الإسلامية" للدكتور/ أحمد سالم.

٣٠) من جانبنا نرى أن تلك المقارنة غير عادلة؛ لا لشيء إلا لأن كتاب "أدب السياسة" كانوا مبررين لسياسات حكام طغاة؛ بينما كان مكيافيللي يناصر أمراء فلورنسا الذين عبروا عن النهضة في إيطاليا من آل مديتشي وهم رواد الدولة المدنية الحديثة المؤسسة على العدل والحرية في مواجهة البابوية الثيوقراطية والإمبراطورية الرومانية المقدسة. إذ ناصر مكيافيللي دولة القانون في مواجهة التسلط اللاهوتي.

أنظر: محمود إسماعيل وسلمى محمود إسماعيل: فلسفة التاريخ بين فلاسفة الغرب ومؤرخي الإسلام، ص٣٦، القاهرة ٢٠١٩،

Machiavel: Le Prince, p.p 147 seq. paris 1972.

٣١) أنظر: محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص٣٨٠.

٣٢) أنظر: محود إسماعيل وسلمى محمود إسماعيل: فلسفة التاريخ، ص٥٢ وما بعدها.

٣٣) عز الدين العلام: المرجع السابق، ص١٢٤.

٣٤) مثال ذلك؛ تحديده للمفاهيم، والكشف عن ثوابت الخطاب السلطاني، وأدبية النص السلطاني؛ أنظر: كتابه "الآداب السلطانية"، صفحات، ٧ وما بعدها، ٣٥ وما بعدها، ١١٧ وما بعدها.

٣٥) أنظر: كتابه: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، ص٨٠ وما بعدها، ١٢٠ وما بعدها؛ على سبيل المثال.

٣٦) محمود إسماعيل: الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، ص٣٦، القاهرة ٢٠١٥.

٣٧) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، بحث بعنوان: دراسة مقارنة بين مقدمة ابن خلدون و"بدائع السلك في طبائع الملك" لابن الأزرق، ص٢٦٣ وما بعدها.

٣٨) نفسه، ص٣٠٤، حاشية رقم٤، حيث قام الدكتور حسن حنفي بعملية إحصاء لما نقله ابن الأزرق من مقدمة ابن خلدون نحو ١٢٠ مرة، واختلف معه في التأويل ٨٠ مرة، ونقل عنه دون إشارة ٦ مرات.

٣٩) عن لا أخلقيات ابن خلدون، أنظر: محمود إسماعيل: نهاية أسطورة، الفصل المعنون: "إبن خلدون الأسطورة"، ص٣٥ -٥٧، القاهرة ٢٠٠٠م.

٤٠) حسن حنفي: المرجع السابق، ص٢٧٣.

٤١) يتمثل في استخدام مصطلحاته بدرجة جعلته يهدي الكتاب إليه. ويعبر الإهداء صدق ما نقول. ونصه كالآتي: إلى الأستاذ الدكتور/ محمود إسماعيل؛ الذي علمني أن البحث الفلسفي لا ينفصل عن الواقع التاريخي، وأن التاريخ وحده هو الذي يكشف عن حقيقة تطور الأفكار؛ وحقيقة أية ادعاءات كاذبة.

٤٢) أحمد محمد سالم: دولة السلطان، ص٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، كأمثلة دالة، القاهرة، د.ت.

٤٣) منها: الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، الخلافة الإسلامية بين الفكر والتاريخ، الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين، الخطاب الثقافي العربي بين الدين والعقل والمخيال الشعبي، الخطاب الأصولي المعاصر – الآليات والقسمات؛ فضلا عن أبحاث معمقة نشرت في الكثير من المجلات الأكاديمية، فضلا عن دراسات أخرى نشرت في المجلات الثقافية المصرية والعربية.

٤٤) نوقشت منها رسالتان للدكتوراه؛ الأولى بعنوان: "أدب السياسة في بلاد المغرب في القرنين الثامن والتاسع الهجريين"؛ للدكتورة/ نشوى أنور الرشيدي، بكلية البنات – جامعة عين شمس؛ عام ٢٠١٨؛ مخطوطة.

والثانية بعنوان: "الآداب السياسية في الغرب الإسلامي – من القرن الخامس إلى القرن التاسع الهجريين"، رسالة دكتوراه – كلية الآداب – جامعة الزقازيق، ٢٠١٩، مخطوطة.

٤٥) أنظر: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، مجلد٤، قسم٢، ص٣٣٤، ٣٣٥.

٤٦) تقديم الدكتور/ النشار لكتاب "الإشارة في تدبير الإمارة"، ص٥، الدار البيضاء ١٩٨١.

٤٧) نفسه، ص٦.

٤٨) نفسه، ص٢٦.

٤٩) نفسه، ص٢٨.

٥٠) نفسه، ص٢٣.

٥١) نفسه، ص١٨.

٥٢) نفسه، ص٧.

٥٣) مقدمة ابن خلدون، ص١٩٥ وما بعدها.

يقول ابن خلدون – في هذا الصدد – "إعلم أن سند العلم في هذا العهد – عهد المرابطين – كاد ينقطع عن أهل المغرب باختلال العمران"، أما عن الأندلس؛ فقال: "وأما أهل الأندلس؛ فذهب رسم التعلم من بينهم، وذهبت عنايتهم بالعلوم لتناقص عمران المسلمين.

أنظر: مقدمة ابن خلدون، ص٤٤٠، ٤٣٣.

٥٤) عبد الله بن بلقين: كتاب التبيان، ص٢٠٩، ٢١٠، القاهرة ١٩٥٥.

٥٥) إبن عذارى: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، جـ٤، ص٦٧، بيروت ١٩٥٠.

٥٦) Terrasse; H: Histoire du Maroc, P.284, casablanca1949.

٥٧) عبد الله بن بلقين: المصدر السابق، ص٢٨٧، ٢٨٨.

٥٨) سوسيولوجيا الفكر الإسلامي؛ مجلد٥، قسم١، ص١٤٣.

٥٩) عن آراء المستشرقين الآخرين، ونصوص قدامى المؤرخين، وشهادة الكثير من المؤرخين المحدثين، أنظر: محمود إسماعيل: "سياسة المرابطين الفكرية بين التأييد والتنديد". دراسة في كتابه: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص٢٥٤ وما بعدها. أما عن المؤرخين القدامى؛ فمنهم: المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص٢٤٥، القاهرة ١٩٤٩، الحسن الوزان: وصف إفريقيا، ص١٣٨، الرباط ١٩٤٨، مؤرخ مجهول: الحلل الموشية في أخبار الدولة المراكشية، ص٨٢ وما بعدها، الدار البيضاء ١٩٧٨.

٦٠) أنظر: محمود إسماعيل: مغربيات – حقائق جديدة، دراسة بعنوان: "حقيقة المسألة البرغواطية"، ص١٥ وما بعدها، فاس ١٩٧٧.

ومعلوم أن هذه الدراسة أثارت اهتمام الكثيرين من الباحثين فكتب ستة منهم ستة كتب؛ أيد خمسة منهم نظرية محمود إسماعيل، وعارضها أحدهم.

لذلك أفرد صاحب النظرية مبحثا بعنوان: "عقيدة برغواطة بين الأسطغرافيا والميثولوجيا" معقبا فيه عن تلك الدراسات، وذلك في كتابه: الأسطغرافيا والميثولوجيا، ص٥٧ وما بعدها، القاهرة ٢٠٠٩.

٦١) محمود إسماعيل: مغربيات، ص٣٦.

٦٢) مقدمة المحقق، ص٣١.

٦٣) نفسه، ص٢٧.

٦٤) عز الدين العلام: المرجع السابق، ص١١١.

٦٥) نفسه، ص١٠٤.

٦٦) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص٢٨، بيروت ١٩٩٤.

٦٧) نفسه، ص٣٠.

٦٨) الغزالي: فضائح الباطنية، ص٥٣، بيروت ١٩٦٤.

٦٩) مقدمة المحقق، ص٩.

٧٠) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، الترجمة العربية، ص٢٤٢، القاهرة، د.ت.

٧١) الشهرستاني: الملل والنحل، ص٢٠٨، القاهرة ١٩٦٥.

٧٢) وذلك باستثناء بعض الهنات البسيطة التي سنوضحها ونصححها؛ فضلا عن إضافات محدودة نلحقها بما كتبه المحقق.

٧٣) عن ظاهرة الصراع القبلي بين قبائل البربر وبعضها البعض؛ أنظر:

مقدمة ابن خلدون، ص١٥٤، ١٥٥.

٧٤) مقدمة المحقق، ص١٧، ١٨.

٧٥) البكري: المغرب في ذكر أخبار إفريقية والمغرب، ص١٦٦، الجزائر ١٩٧٥.

٧٦) Vonderheyden; M: La Berberie Orientale sous la Dynastie des Benou -L- Aghlab, P.321, Paris 1927.

٧٧) آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، الترجمة العربية، جـ١، ص٣٦٦، القاهرة ١٩٥٧.

٧٨) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ٤، ص١٦٠.

٧٩) أدونيس: الثابت والمتحول، جـ٢، ص٢١٣، بيروت ١٩٨٣.

٨٠) جولد تسيهر: المرجع السابق، ص١٥٨.

٨١) مقدمة المحقق: ص٢٠، ٢١.

٨٢) نفسه، ص٢٠.

٨٣) البلخي: فصله بعنوان "مقالات إسلامية" في كتابه: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٦٧، تونس ١٩٧٤.

٨٤) الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص٢٨٩، القاهرة ١٩٧٢.

٨٥) البلخي: المصدر السابق، ص٦٦.

٨٦) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال، ص٢٢٧.

٨٧) مقدمة المحقق، ص٢٧.

٨٨) نفسه، ص٢٨.

٨٩) المرادي: الإشارة في تدبير الإمارة ص٥٣، الدار البيضاء ١٩٨١.

هذه الصفحة – ٥٣ – تمثل الصفحة الأولى من كتاب الإشارة، وما سبقها من صفحات كانت تشمل مقدمة المحقق، وصورا للمخطوط.

٩٠) مقدمة المحقق، ص٣٥.

٩١) سوسيولوجيا، مجلد٥، قسم١، ص٥٤.

٩٢) إبن طفيل: حي بن يقظان، ص٢٠، القاهرة، د.ت.

٩٣) محمد غلاب: المعرفة عند مفكري الإسلام، ص٢٨١، ٢٨٢، القاهرة، د.ت.

٩٤) أنظر: كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، جـ٢، ص١٥٥ وما بعدها، القاهرة، د.ت.

٩٥) دي بور: المرجع السابق، ص٤٠٣، ٤٠٤.

٩٦) Rosental; F: Averroes commentary on Plato's Republic, P.3 seq, Paris 1969.

٩٧) الأصفهاني: مقاتل الطالبيين، ص١٣٥، النجف ١٣٥٣هـ .

٩٨) مقدمة المحقق، ص٣٦.

٩٩) نفس المرجع والصفحة.

١٠٠) نفسه، ص٣٧.

١٠١) أنظر: محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص٦٥، ٦٦، بيروت ١٩٩٠.

١٠٢) عز الدين العلام: المرجع السابق، ص١٠٣.

١٠٣) نفسه، ص١٢٣.

١٠٤) الجاحظ: التاج في أدب الملوك، جـ٤، ص٣١٥، بيروت، د.ت .

١٠٥) نسجل هنا موقف عمرو بن عبيد أحد كبار شيوخ المعتزلة الأوائل؛ عندما استدعاه الخليفة أبي جعفر المنصور بهدف طلب عونه وأصحابه للمشاركة في إدارة شئون الدولة. فكان رده كالآتي: "إن أصحابي لا يأتونك وهؤلاء الشياطين – كبار رجال البلاط – من قوادك وكتابك .... ببابك ألف مظلمة؛ أردد منها شيئا نعلم أنك صادق...!!". ثم انصرف.

أنظر: القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢٣٤، تونس ١٩٧٢.

١٠٦) مقدمة المحقق، ص٣٥.

١٠٧) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٢٤١، ٢٤٨، بيروت ١٩٨٤.

١٠٨) الإشارة، ص٥٣.

١٠٩) أحمد أمين: ظهر الإسلام، جـ٤، ص١١، القاهرة ١٩٦٤.

١١٠) الإشارة، ص٥٤، ٥٥.

١١١) أحمد أمين: المرجع السابق، ص١٢.

١١٢) الإشارة، ص٦٠.

١١٣) نفسه، ص٦٧.

١١٤) نفس المصدر والصفحة.

١١٥) رسائل إخوان الصفا: جـ٢، ص٢٧٩، بيروت، د.ت .

١١٦) الإشارة، ص١٧.

وقد ترجم تلك النصيحة شعرا، يقول فيه:

إذا جهلت من امرئ أعراقه وقديمه؛ فانظر إلى ما يصنع.

نفسه، ص١١٨.

١١٧) نفسه، ص١٠٧.

١١٨) نفسه، ص١٠٨.

١١٩) أنظر: أدونيس: الثابت والمتحول، جـ٢، ص٥٧، بيروت ١٩٨٣.

١٢٠) الإشارة، ص١١٣.

١٢١) نفسه، ص١٦٣.

١٢٢) نفسه، ص٨٧.

١٢٣) نفسه، ص٨٩.

١٢٤) آدم ميتز: المرجع السابق، جـ١، ص٣٥٤.

١٢٥) أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص١٣٩، بيروت ١٩٩٢.

١٢٦) الإشارة، ص١١٩.

١٢٧) نفسه، ص١٢٤.

١٢٨) نللينو: "الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية"، دراسة في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص٢٠٤، ٢٠٥، بيروت ١٩٨٠.

١٢٩) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، مجلد٣، قسم١، ص٦٩.

١٣٠) أحمد أمين: ضحى الإسلام، جـ٣، ص٣٢٢.

١٣١) الإشارة، ص٢٩.

١٣٢) نفس المصدر والصفحة.

١٣٣) نفسه، ص١٣١.

١٣٤) نفسه، ص١٣٤، ١٣٥.

١٣٥) سوسيولوجيا، مجلد٣، قسم١، ص٨١، ٨٢.

١٣٦) نفسه، المجلد الأول، طور التكوين، ص١٩٧.

١٣٧) الإشارة، ١٣٩.

١٣٨) نفسه، ص٨٣.

١٣٩) نفسه، ص٨٥.

١٤٠) نفسه، ص٨٤.

١٤١) نفسه، ص٩٤.

١٤٢) نفسه، ص٩٨.

١٤٣) أنظر: محمود إسماعيل: مقاربات نقدية في الفكر والأدب، دراسة بعنوان "جمهورية أفلاطون في فكر الفارابي والقرامطة"، ص٤٥ وما بعدها، القاهرة ٢٠٠٥.

١٤٤) الإشارة، ص٩٤.

١٤٥) نفسه، ص١٤٩.

١٤٦) إبن عذارى: المصدر السابق، جـ٣، ص٨٠.

١٤٧) الإشارة، ص١٤٩.

١٤٨) نفسه، ص١٥٢.

١٤٩) نفسه، ص١٥٣.

١٥٠) نفسه، ص٧٨.

١٥١) نفسه، ص٧٩.

١٥٢) الشهرستاني: المصدر السابق، ص٥٢.

١٥٣) محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة الإسلامية، ص٢١٨، الكويت ١٩٨٩.

١٥٤) الإشارة، ص٨٧.

١٥٥) نفسه، ص٨٨.

١٥٦) نفسه، ص٩٠.

١٥٧) نفسه، ص٨٣.

١٥٨) نفسه، ص٩٣.

١٥٩) نفسه، ص١٥٩.

١٦٠) نفس المصدر والصفحة.

١٦١) عدد صفحات الكتاب ثمان ومائة صفحة من القطع المتوسط.

١٦٢) مقدمة المحقق، ص٣٩.

١٦٣) الإشارة، ص١٥٩.

١٦٤) عن التصوف العرفاني في الأندلس؛ أنظر: سلمى محمود إسماعيل: دراسة بعنوان "التصوف العرفاني بالأندلس في عصر المرابطين"؛ ضمن أعمال مؤتمر التصوف بالمغرب والأندلس. ص١٢٥ وما بعدها، شفشاون ٢٠١٧.

١٦٥) عن مذهب ابن تومرت؛ أنظر:

محمود إسماعيل: دراسة بعنوان "مذهب ابن تومرت بين الوحدة الإديولوجية والتوحيد السياسي"، دراسة في كتاب: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص١١٩ وما بعدها، القاهرة ١٩٨٨.

١٦٦) أنظر: محمود إسماعيل: نهاية أسطورة، القاهرة ٢٠٠٠.

١٦٧) نشوى الرشيدي: المرجع السابق، ص٤٢.

١٦٨) إبن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، جـ١، ص٤٧، بغداد ١٩٧٧.

١٦٩) نفسه، ص١٢٥، ١٢٦.

١٧٠) أنظر: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، مجلد٤، قسم٢، ص٣٣٨، ٣٣٩.