مكانة النظرية السياسية عند أبو حمَو موسى الثاني

٧٢٣ – ٧٩١هـ / ١٣٢٣ – ١٣٨٩م

سمير مزرعي

أستاذ مشارك تاريخ وحضارة المغرب الأوسط
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة أبو بكر بلقايد – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

سمير مزرعي، مكانة النظرية السياسية عند أبو حمَو موسى الثاني (٧٢٣ – ٧٩١هـ / ١٣٢٣ – ١٣٨٩م).- دورية كان التاريخية.- العدد الرابع والعشرون؛ يونيو ٢٠١٤. ص ٥١ – ٥٩.

www.kanhistorique.org

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخّصْ

يتعلّق موضوع هذه الدّراسة بالنّظرية السّياسية عند أبو حمّو موسى، إذ كان هذا المقال عنصرًا في أطروحة ماجستير تحت عنوان "النّظرية السّياسية عند أبو حمّو موسى الثّاني (٧٢٣-٧٩١هـ/ ١٣٢٣-١٣٨٩م) من خلال كتابه واسطة السّلوك في سياسة الملوك"، فقد حاولنا من خلاله الغوص في عمق التّفكير السّياسي لهذا الرّجل، والكشف عن مدى مطابقة الجانب الفكري التّنظيري الّذي حاول التّأسيس له مع الجانب التّطبيقي؛ كونه حاكمًا للدّولة الزّيانية وممارسًا للسّلطة على أرض الواقع، وذلك بغرض تحديد مكانته مقارنة مع غيره من المنظّرين السّياسيين، لنستطيع في الأخير حصر أهمّ المستجدّات الّتي أدخلها في نظريته.

مُقَدِّمَةْ

شهد المغرب الأوسط عدّة أحداث - سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية وثقافية- جعلت من الّذين عاصروها يكرّسون أقلامهم لكتابة ذلك التاريخ ونقشه في ذاكرة الشّعوب، فقد وصلتنا الكثير من المدوّنات والمصادر في مختلف المجالات، والّتي تنقل لنا زخمًا وافرًا من المعلومات تمكّننا من معايشة ومسايرة تاريخه من وجهات نظر عدّة. وإذا كانت الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والفكرية توحي لنا بمدى التّقدّم والازدهار الّذي وصلته حضارة المغرب الأوسط، فإنّ جوانب أخرى لا تقلّ أهمّية عن سابقها بحيث لا يمكننا إغفالها هي الأخرى تتمثّل الجوانب السّياسية أو كما يعرف بـ "التّاريخ السّياسي".

فإذا سلّمنا بأنّ هذا الجانب قد استهلك من قبل الرّواة والباحثين والمؤرّخين إلاّ أنّ هناك بعض الجزئيات الّتي لم تصلها أقلام المؤرّخين ولم تذقها عقولهم بشيء من التّحليل والتّفصيل، بل مرّوا عليها مرور الكرام. ونذكر على سبيل المثال المواضيع الّتي تخصّ "أدبيات وفلسفة الدّولة الزّيانية" وهو موضوع بحثنا، فلم نجد لهذه المواضيع دراسة خاصّة ومركّزة باستثناء بعض الإشارات الخفيفة في المراجع والرسائل الأكاديمية أو بعض المقالات التّي وردت في المجلاّت كمقال "النّظرية السّياسية لأبي حمو موسى الثّاني ومكانتها بين النّظريات السّياسية المعاصرة لها" لوداد القاضي بمجلّة الأصالة، والّتي تبقى في حدود المقارنة دون التّوغّل في الأصول والتّحليل.

فإذا كان العالم الإسلامي قد عرف بعض المنظّرين السّياسيين كابن المقفّع (ت.١٤٣هـ/٧٦٠م)، وأبو نصر الفارابي (ت.٣٣٢هـ/٩٥٠م)، وأبو الحسن الماوردي (ت.٤٥٠هـ/١٠٥٨م)، والمرادي (ت.٤٨٩هـ/١٠٩٤م)، فيبدوا أنّ منظّر المغرب الأوسط أبا حمّو موسى الثّاني (ت.٧٩١هـ/١٣٨٨م)، قد تأثّر كثيرًا بما ألّفه هؤلاء المنظّرون وجاء كتابه "واسطةّ السّلوك في سياسة الملوك" لنستشفّ هذا التّنظير والتّأثّر.

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية

ISSN: 2090 – 0449

وكفكرة جوهرية فإنّنا في هذا الجانب لم نركّز كثيرًا على الجوانب الإيديولوجية الّتي تخرجنا عن موضوع البحث كما أنّه ليس من اختصاصنا، والحاصل أنّنا تقيّدنا بعموميات النّظرية السّياسية مع التّقيّد بالكتاب الّذي ظلّ يدور في فلك الآداب السّلطانية وإجراء بعض المقارنات مع النّظريات السّياسية الأخرى وتطعيمه ببعض أفكار الكتب السّياسية الّتي توافق أو تناقض مضمون النّظرية السّياسية عند أبي حمّو موسى. فأهمّية هذا البحث تتلخّص في أنّ أبا حمّو موسى قد انفرد عن كثير من المغاربة وحكّام دولته السّابقين كونه منظّر للسّياسة وممارس لها، وهذا ما نبّهني إلى أهمّية الموضوع ورغبتي في التّعرّف على السّياسة المنتهجة من قبل هذا الحاكم، ومعرفة عمق فكره السّياسي ونظرته الفلسفية حول موضوع تأسيس الدّولة، ناهيك على أنّ كلّ الدّراسات المتعلّقة بالدّولة الزّيانية لا تغفل الدور السّياسي له ، وهذا ما يزيد من حساسية الموضوع.

وخلال بحثي في الموضوع راودتني عدّة تساؤلات طرحت نفسها بقوّة وكانت كلّها محلّ نقاش بالنّسبة لي، والإجابة عنها تكشف السّتار والنّقاب عن الفكر السيّاسي وفلسفة هذا السّلطان نذكر منها :

١- ما الّذي دعا أبا حمو موسى الثّاني لتأليفه كتاب "واسطة السّلوك في سياسة الملوك"؟

٢- هل يمكننا أن نسمّي الأفكار والآراء الّتي تضمّنها كتاب أبي حمّو موسى "نظرية سياسية"؟

٣- إذا سلّمنا بأنّ الفكر السّياسي الّذي امتاز به أبو حمو موسى الثّاني كانت حاصل الأوضاع السّياسية الّتي كانت تمرّ بها الدّولة الزّيانية مع جيرانها، فإلى أيّ مدى يصدق هذا الرّأي؟

٤- ما مدى تطابق طرح أبي حمّو موسى مع سياسته للدّولة؟

٥- هل كان الفكر السياسي لأبي حمو موسى وليد أحداث سياسية معينة فرضت نفسها بقوّة كي تلد منه المنظر السياسي أم أنّه نتيجة التأثر بالأفكار السياسية السّابقة؟

٦- هل أجاب كتاب أبي حمّو موسى عن الحوار والمناظرة الفكرية بين القائلين بضرورة الفلسفة السّياسية الّتي تسير وفقها الدّولة، والقائلين بأنّ الدّولة تساس بالآداب والأخلاق دون الفلسفة.

أولاً: أبعاد النظرية السّياسية

لم يجعل أبو حمّو موسى نظريته السّياسية تقتصر على مجموعة من الوصايا والآداب السّلطانية الّتي قدّمها لابنه ووليّ عهده عبد الرّحمان بن تاشفين، بل ذهب فضوله إلى أبعد من ذلك؛ إذ حاول شرح نظريته أكثر فأكثر، وقد أدرج ذلك فيما سمّاه بقواعد السّياسة، ولا شكّ أنّ تلك القواعد لا تعدو أن تكون أبعادًا في نفس الوقت، ولا يمكننا أن نلمس ذلك إن لم نستعن بالكتب السّياسية الأخرى وكتب الآداب السّلطانة، فبعد تطعيم مادتنا بعدّة مصادر ومراجع حاولنا حصر بعض تلك الأبعاد من بينها ما يلي:

١/١- البعد الأخلاقي:

إنّ القاعدة الخلقية الّتي تحدّثت عنها وداد القاضي يجد الدّارس صحّتها وبكلّ صراحة، في مؤلّف أبي حمّو موسى والّتي تنادي بأنّ العدل مردّه ومرجعه إلى ثلاث فضائل هي: (الحكمة، الشّجاعة، الاعتدال أو العفّة)[١] وهي الفضائل الرّئيسة لدى اليونان بالإضافة إلى العدل،[٢] فإذا اجتمعت هذه الفضائل الثّلاث السّابقة الذّكر نحقّق ما نسمّيه بالعدل الّذي يرى فيه أبي حمّو سراج الدّولة،[٣] والمهمّ في الأمر أنّ هذه الأفكار لم تكن وليدة أفكار المنّظرين المسلمين بل نجدها في فلسفة أرسطو، وهذا يعني بأنّ أبا حمّو موسى أعطى بُعدًا فلسفيًا أكبر في نظريته السّياسية، كذلك نجد هذه القاعدة الأخلاقية عند ابن مسكويه، الّذي يركّز على فكرة أنّ الفضائل هي أوساط بين أطراف، أي "أنّ فالحكمة هي فضيلة بين السّفه والبله والشّجاعة هي وسط بين الجبن والتّهوّر والسّخاء وسط بين السّرف والتّبذير والعدالة هي وسط بين الظّلم والإظلام"[٤] وقد تأثّر بهذه الفكرة الكثير من منظّري الإسلام ووظّفوها في تنظيرهم السّياسي.[٥] ولهذا نجد أنّ أبا حمّو موسى قد تأثّر بهذه الفلسفة، وكان التّأثّر واضحًا عندما تكلّم عن الفضائل، فيجعل كلّ فضيلة بين نقيضين لها، ويعطينا الفضيلة المثلى، ثمّ يخرج لنا بالنّتائج عن كيفية استخدامها متّبعًا في ذلك الوسطية الّتي لا إفراط ولا تفريط فيها.

ومن أهمّ ما يمكن أن نستخلصه حول فضيلة العدل، هو أنّه إذا كان أفلاطون في فلسفته قد تكلّم عنها، على أنّها فضيلة اجتماعية، يجب عل كلّ واحدّ منّا التّحليّ بها، كونها ليست قانونًا اجتماعيًا، وإنّما هي روح كامنة في نفس الإنسان،[٦] فإنّ أبا حمّو قد استطاع من خلال تعاليم المنظومة الأخلاقية الإسلامية ودمجها مع الفلسفات السّابقة أن يبلغ هذا المعنى الأخلاقي غير أنّه وفي حديثه عن الأخلاق نجد أنّه أفردها في شخصية السّلطان وحده، هذا ما يحملنا لأن نقول بأنّه كان يبحث عن الحاكم الأكثر علما وخلقا، ويأخذنا هذا المنهج الأخلاقي الّذي يراه، إلى القول بأنّه أراد أن يوصلنا إلى فكرة نأخذها كقانون عام، وهو إذا قام كلّ واحد بواجبه اتّجاه رعيّته وشعبه سقطت حقوقهم، ولهذا السّبب لم نجده يتكلّم عن أخلاق رعيّته.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول بأنّ القاعدة الخلقية الّتي نتحدّث عنها، لا تعدوا أن تكون في الواقع مجرّد قاعدة سياسية يرتكز عليها أيّ نظام سياسي في العالم، بل يتعدّى مفهومها إلى أبعد من ذلك، فهي قاعدة نفسية يجب على النّفس البشرية أن تتوافر عليها وتخصّب بها جوارحها كي تستقيم النّفس، ومن هنا يمكننا الرّبط بين الجانب المادي والرّوحي، فمتى استقمنا خلقًا وروحًا يمكننا بلوغ الجانب المادي من خلال تلك الطّاقة الكامنة في العقل والقلب ممثّلة في الأخلاق، ولهذا يمكن أن نستنتج بأنّ دور الأخلاق عند أرسطو هو إعداد العقل لكسب المعرفة، والمعرفة لها القدرة على حلّ مشاكل العالم لاسيما مشكلة الأنظمة السّياسية عموما، والنّظام السّياسي الإسلامي خصوصًا.

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

٢/١- البعد الاقتصادي:

يتّصل العمران البشري، وقيام الدّولة بعدّة هياكل تتلخّص في الهيكل الاجتماعي والسّياسي والعسكري،[٧] وهناك هيكل حسّاس في الترتيب العام لهيكلة الدّولة يتمحور حول الجانب الاقتصادي، وهذه الفكرة نجد أنّ أبا حمّو موسى قد صبّ اهتمامه عليها في نظريته السّياسية. فالقاعدة الاقتصادية في نظرية أبي حمّو موسى، تمكّنه من التّحكّم في أمور دولته، فالمال هو الخيط المحرّك لسياسة دولته ومجتمعها وهياكلها وأنظمتها،[٨] فتسيير السّياسة الدّاخلية والخارجية لا يكون إلاّ بالقوّة الاقتصادية، ولهذا نجده وفي مقامات كثيرة من كتابه يحثّ وليّ عهده بالتّشديد على جمع المال. فالمال على حدّ تفكير أبي حمّو موسى؛ هو حلّ سياسي احتياطي للازمات الّتي قد تضرب كيان دولته، كأعوام القحط مثلاً أو الجفاف،[٩] أو لاستمالة المارقين وقضاء الحاجات حيث يقول أبو حمّو موسى:" وبالمال تستعبد الرّجال، وتبلغ الآمال، وتذلّ به الرّقاب، وتستفتح به الأبواب، وتسهل الأمور الصّعاب، وتنال الرّغايب وتنجوا به من المصائب"،[١٠] فإذا نظرنا إلى الجانب الاقتصادي من هذه الوجهة في نظرية أبي حمّو موسى، فالاقتصاد هو محرّك التّاريخ لديه، غير أنّ هذه القاعدة لا يمكنها أن تكون كافية في ظلّ فساد الهياكل السّالفة الذّكر والمكمّلة لها.

يمكن للباحث أن يتعرّف على نظرية تكامل الجانب الاقتصادي بالجانب السّياسي، من خلال تتبّع نصوص أبي حمّو موسى؛ والّتي يحاول من خلالها تحديد مصادر جمع المال، وكيفية إنفاقه واستغلالها، لتأدية وظيفتها الّتي جعلت لها، غير أنّه لم يعطنا مجمل مداخيله، فقد اقتصر على الجباية والخراج،[١١] والتّجارة (الصّادرات والواردات)،[١٢] وتذكر بعض المراجع الأخر الّتي تناولت تاريخ الدّولة الزّيانية أنّ طرق كسب المال إضافة إلى ما سبق؛ كان مصدره الزّكاة والجزية والجمارك والغنائم والإرادات الخاصة بأملاك السّلطان من البساتين والمحلاّت التّجارية والتّجارة الخارجية.[١٣] وعلى تلك الأسس السّالفة الذّكر، نصل إلى نتيجة قد لمسناها في فكر أبي حمّو موسى، وربّما أعطى لها حقّها في عمله السّياسي التّطبيقي، كما أعطى لها حقّها في فكره السّياسي، وهي أنّه كان يهدف من خلال فكرة الاقتصاد السّياسي إلى جمع المال وصنع الرّجال وليس جمع المال وتضييع الرّجال،[١٤] ولعلّ أنّ هذه السّياسة مستوحاة من سياسة بعض الخلفاء والتّابعين،[١٥] وبعض ملوك الرّوم،[١٦] وملوك الفرس الّذين تأثّر بهم أبو حمّو موسى، وبذلك يكون المال وسيلة لا غاية في تطوير وتسديد سياسة دولته وحكّامها وأفرادها.

٣/١- البعد السياسي العسكري:

من خلال الحديث عن النّظام العسكري، بصفته قاعدة وضعها أبو حمّو موسى في نظريته السّياسية، يكتشف الدّارس أنّها احتلّت مكانًا كبيرًا في كتابه، وأولى لها مجالاً واسعًا؛ بغرض الإلمام بأكبر قدر حول دورها في الحفاظ على النّظام السّياسي وأمن وسلامة الدّولة بصفة عامة، غير أنّه ليس من المهمّ بالنّسبة لنا التّفصيل في النّظام العسكري نظرًا لأنّ وداد القاضي في مقالتها أحاطت بالموضوع بشكل نسبي، هذا من جهة؛ ومن جهة ثانية ما يهمّنا نحن في هذا الموضوع هو علاقة القاعدة العسكرية بالنّظرية السّياسية لأبي حمّو موسى. لقد راعى أبو حمّو موسى في نظريته تنظيم الجيش وفق معايير وشروط وقسّمهم إلى أربعة أقسام حسب أنواع خدماتهم ومهامهم، وهم كالآتي:

١- **جيش الخاصّة:** وهم الّذين يتألّفون من وجوه القبائل وكرام العشائر، يستغلّهم الحاكم لنفسه، لا لخدمة الجيش.[١٧]

٢- **جيش القبيل:** يتكوّن هذا القسم من الّذين يساندون الجيش في وقت الحاجة وسمّاهم بالقبيل،[١٨] ويعتقد أنّهم خليط من الجنود المتبرّعين من مختلف القبائل، يتولّى قيادتهم شّيوخهم وكبار أعيانهم.

٣- **قسم الأنصار:** ومهامهم هي موالاة الحاكم ومرافقته ليلاً ونهارًا، ويكون ترتيبهم في الميمنة والميسرة والمقدّمة والسّاقة، ويكونون مقاومين لقسم جيش القبيل إذا طهر منهم خذلان أو معصية.[١٩]

٤- **قسم المماليك:** ويتكوّن هذا القسم من الجيش من الأعلاج،[٢٠] والنّصارى والأعزاز،[٢١] والوصفان، وهذا هو الجيش الحقيقي[٢٢] مهمّتهم الدّفاع عن أرض الوطن، ويكون عددهم موازيا لعدد الأنصار والحماة لقمعهم إذا حاولوا العصيان أو التّمرّد أو الثّأر.

من خلال استقراء النّصوص التّاريخية والوصايا الّتي أوردها أبو حمّو موسى في كتابه، نجد أنّه عالج مراتب دولته من خلال نظام الطّبقات الّتي يعتقد كلّ من أفلاطون وأرسطو أنّها من طبيعة الإنسان،[٢٣] إذ أنّ كلّ إنسان خلق لذلك الغرض، فالحاكم مثلاً خلق ليكون حاكمًا، والمنتج في الدّولة من صنّاع وتجّار وغير ذلك خلقوا ليكون على ما هم عليه، والمحارب خلق ليكون محاربًا، غير أنّ هذا الاختيار لم يكن عند أبي حمّو موسى على هذه الشّاكلة وهذه الفلسفة، بل كانت فلسفته فلسفة واقعية، في اختيار المناصب السّامية، وهذا ما يمكننا أن نلمسه في اختيار أفراد جيشه، فيقول مثلاً في الجندي:" أن يكون من حماة الأبطال المقتحمين للأهوال، من مشاهير الفرسان، وأهل الجلاد والكفاح، والإقدام والنّطاح، عارفًا بمواقع الحرب، صابرًا للطّعن والضّرب"[٢٤] ويقول في اختيار القائد: "أن يكون ذو حزم وكفاية ودراية، يسدّدون الثّغور، ويصدّون العدوّ المحذور، ويحوطون البلاد ويمنعونها من كلّ باغ وعاد وساع في الفساد".[٢٥]

فالتّوجيهات والنّصائح الّتي تضمّنها كتابه حول دور القوّة العسكرية، لم تكن نظريًا فحسب بل كانت نتيجة تجارب ميدانية سواء الّتي عاشها في حروبه الّتي خاضها سابقًا، أو الحروب الّتي تضمّنها التّاريخ الإسلامي أو الفارسي، متّخذًا إيّاها كمدرسة يستقي

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

منها العبر والتّجارب، وما يمكن أن يلاحظ كذلك هو أنّه يحاول أن يقيم قاعدة عسكرية بناء على نقد طبيعة الجيوش العسكرية الّتي كوّنتها الدّول الإسلامية السّابقة مثل الدّولة الأموية والعبّاسية والعبيدية والموحّدية،[٢٦] فهو بذلك لا يحاول التّأسيس لدولة غائبة عسكريًا ولا دولة ذلت أساس واحد -أي دولة عسكرية-.

وعلى أساس تشكيل الجيش والقادة، تكون القاعدة العسكرية بذلك؛ تؤدّي وظيفتها بفضل القوّة والغلبة[٢٧] في الحفاظ على سلطة الحاكم، وبالتّالي التّأسيس للعصبية -أي عصبية الدّولة- الّتي بها تقام الدّولة، فهناك تكامل كبير وواضح في النظرية السّياسية عند أبي حمّو موسى بين سلطة الدّولة والاقتصاد والجيش والأخلاق، فالتّركيبة السّياسية عنده؛ هي ذلك الكمّ المعقّد الّذي يجمع فيه بين الجيش، والمال -أي الاقتصاد-، والعمران البشري -أي الاجتماع البشري في المدينة بصفة خاصة والدّولة بصفة عامة-، وبين الأخلاق -أي العدل في مفهومه-[٢٨] وعلى حسب تفكيره فإنّ القاعدة الاقتصادية سابقة حتّى على قيام الدّولة، فنظام الحكم ونشوء الدّولة يرهنان نفسهما بإقامة القاعدة العسكرية.

ثانيًا: مقارنة نظرية أبي حمّو موسى مع بعض النظريات السّياسية الأخرى

يكون من الصّعب علينا أن نجيب على كلّ هذه التّساؤلات في هذا العنصر وتقيم ونقد مكانة النّظرية السّياسية عند أبي حمّو موسى، إلاّ أنّه سنحاول وبقدر الإمكان الوصول إلى الهدف المنشود، وذلك لا يكون إلاّ إذا حاولنا مقارنة نظريته بالنّظريات أو الأفكار السّياسية السّابقة له واللاّحقة بعده، من خلال معرفة الأحوال السّياسية والواقع التّاريخية الظّرفية الّتي كتبت من أجلها لكي نستطيع تصنيف كلّ واحدة على حدا، إذا أنّ المقارنة من خلال ذكر أوجه التّشابه وأوجه الاختلاف، قد تكون بعيدة عن تحقيق المعنى المطلوب.

فابن ظفر الصّقلي مثلاً؛ والّذي اقتبس منه أبو حمّو موسى عدّة نصوص هي أطول ما في كتابه، قد يطرح أمامنا عدّة إشكاليات، تخصّ سبب كاتبة كتابه على ذلك النّحو؛ والّذي جاء عبارة عن نصائح سلطانية، غير أنّه ومن المسلّم به؛ وحسب ما تذكره بعض المصادر والمراجع، أنّه كتبه وأهداه إلى السّلطان الصّقلي "أبي القاسم عبد الله بن حمّود" سنة (٥٥٤هـ/١١٥٩م) وقد تزامنت هذه الفترة مع الحروب الصّليبية الّتي شهدها العالم الإسلامي،[٢٩] وأمام ذلك التّهاوي الّذي بدأت تشهده دول الإسلام وإماراته أمام محنة الحرب الصّليبية، كتب ابن ظفر الصّقلي كتابه وسمّاه بـ "سلوان المطاع في عدوان الأتباع" أي سلوك الملك المطاع في عدوان الأتباع أي أتباع ذلك السّلطان نتيجة تغلّبهم عليه وانضمامهم إلى النرمان ممّن كان تحته من الرّعايا المسيحيين وغيرهم،[٣٠] وكان الغرض من هذا التّأليف، هو تأييد ذلك السّلطان وتثبيت الصّبر والعزيمة في نفسه.

فطبيعة الواقع التّاريخي الّذي كانت تعيشه جزيرة صقليّة، وتحت التّحليل التّفكير الصّقلي الّذي مارسه ابن ظفر، جاء كتابه على هذه الشّاكلة، فأورد فيه نصائح تتلخّص في سلوانات يخاطب به الحاكم، وضمّ إليه الكثير من الأخلاق السّلطانية الّتي تؤسّس لكيفية معاملته للرّعية[٣١] مع تركيزه على تفسير تلك العلاقة ومقامها في تأسيس النّظام السّياسي حيث يقول: "إذا كانت العبودية كناية عن خدمة المعبود والحاجة إليه، فأعبد العبيد ثلاثة: الملك، والمحبّ، والمنعم عليه، لاستيلاء العبودية على ظاهرهم، والملك أعبد الثّلاثة؛ وذلك لأنّ الرّعية تستخدم باطن الملك وظاهره في تدبيرها وتأديبها، وصونها من عدوّها وعونها على مصالحها، وردع ظالمها ونصر مظلومها، وتأمين سبلها، وسدّ ثغورها والإعداد لما ينعشها في الجدوب، ولما يحصّنها في الحروب، وجباية فضول أموالها وصرفها في صلاح أحوالها، وحسم أسباب هيجها، وإزاحة علل فتنها وهرجها"[٣٢]، فهذه النّمطية الّتي جاء عليها "كتاب سلوان المطاع في عدوان الأتباع" لم نجدها في "كتاب واسطة السّلوك في سياسة الملوك"، إذ أنّ معاملة الرّعية شغلت حيّزًا كبيرًا لدى ابن ظفر، وهذا ربّما للحاجة الماسّة الّتي أراد من خلالها إيصال فكرة جوهرية تتمثّل في أنّ الدّولة والنّظام السّياسي يقومان من خلال ذلك التّكامل الحتمي بين الرّعية والحاكم لا بواسطة طرف واحد، وبالتّالي هذا ما كان ينقص أبي حمّو موسى إذ أنّ الحديث عن الرّعية جاء عرضيًا؛ أسّس له عمليا وهذا ما تشهده سياسته العملية، غير أنّه قد أهملها من النّاحية الفكرية التّنظيرية.

وإذا حاولنا تسليط الضّوء على نظرية سياسية أخرى من معاصري أبي حمّو موسى فإنّ أنظارنا ستتّجه نحو لسان الدّين بن الخطيب، فالأفكار السّياسية الّتي ضمّنها في مقامته السّياسية[٣٣] وكتابه السّياسي[٣٤] لا يكفيان لتقييم مدى شمولية نظريته أو قصورها على جانب دون آخر، ومن خلال تتبّع مسيرته التّاريخية والسياسية نجد أنّه قد حظي بالمهام السياسية كالوزارة والكتابة، وهذا ما اصطلح عليه بذي الوزارتين، أضف إلى ذلك كان أكبر مؤرّخ للأندلس ورحالة وشاعرًا في نفس الوقت، وهذا ما أكسبه صحّة الدّراسة لمحيطه الّذي كان يعيش فيه، فتجربته السّياسية وملاحظاته الاستشرافية[٣٥] الّتي امتاز بها سمحت له باحتواء عدّة مشاهد تتعلّق بأمور النّاس وطبائعهم وعاداتهم وهذا لا يخرج عن إطار مراقبة الأحوال السّياسية الّتي كانت تترنّح بينها دولة بني نصر.

لقد امتاز ابن الخطيب بملكة التّجريد النّابعة من قواه العقلية ومداركه الفكرية، الّتي كانت تنطلق من واقعه المعاش وتحليلاته للحقائق الثّابتة في النّفوس البشرية مراعيًا في ذلك النّظم الاجتماعية،[٣٦] وهذا ما يمكن للدّارس أن يستشفّه من خلال ما وصل إلينا من مؤلّفاته التّاريخية والرّحلات. فبعد المحنة الّتي تعرّض لها ابن الخطيب ونفيه إلى المغرب، عاد إلى الأندلس مرّة أخرى بعد الرّسالة الّتي وجّهت له بتاريخ ١٤ جمادى الثّانية (٧٦٣هـ/١٣٦١م)، وكما يتّضح من نصوصه أنّ لسان الدّين بن

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

الخطيب غيّر منهج سياسته نتيجة لما كان يلاحظه من التّآمر عليه وعلى سلطانه الغني محمّد الخامس الملقّب بالغنيّ بالله، ونعتقد بأنّ مقامته في السّياسة وكتابه "الإشارة إلى أدب الوزارة" السّابقين الذّكر كانت محاولة منه لإصلاح الأمور والإبقاء على نفسه وعلى ملك سلطانه في الأندلس، وربّما ما يعتقد الباحث/ محمد عبد الله عنان، محقّق كتاب ريحانة الكتاب، بأنّ جمع رسائله في هذا الكتاب كانت في غرناطة بعد التّاريخ الّذي ذكرناه والّذي يمثّل تاريخ عودته إلى الأندلس، وكذلك يذكر ناشر اللّمحة البدرية "محبّ الدّين الخطيب" أنّ تأليف هذا الكتاب كان سنة (٧٦٣هـ/١٣٦١م).

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نلاحظ؛ أنّ مقامته في السّياسة وكتابه ربّما كان الغرض تأليفهما ظرفيًا يتجاوب مع الأحوال السّياسية في الأندلس وما كان يمرّ به هو وسلطانه من الأزمات والمضايقات، فكانت رسالته في السّياسة رغم صغرها تشتمل مواضيع متنوّعة وأكثر دلالة وربّما تفوق في معناها ما اشتمل عليه كتاب واسطة السّلوك في سياسة الملوك باعتماده على التّفصيل والشّمولية النّسبية لما يلوم به الحاكم في تسيير دولته في ذلك العهد، فكانت مقامته في السّياسة تعالج تركيبة المجتمع الّتي تتألّف منها دولة بني نصر من رعية وخاصّة وخدم والولد والحرم والعمّال وسائر رجال الدّولة، ومع التّركيز على قواعد السّياسة كالمال والجانب الحربي العسكري، ومن هذا المنطلق يجد الدّارس بأنّ لسان الدّين بن الخطيب يعالج في نظريته موضوع العمران الّذي هو محور دائرة السّياسية؛ كون أنّ هذا العنصر كان لابدّ له من الإشارة إليه في وقت كان أعداؤه يعتقدون أنّه مستبدّ بالسّلطة ويرون فيه رأي العين أنّه من الزّنادقة والإلحاد،[٣٧] فموضوع الرّعية والعمران البشري يحتلّ مكانة في نظرية لسان الدّين بن الخطيب، وخبرته كمؤرّخ وشاعر وسياسي سمحت له بالولوج إلى صرح السّياسية بقوّة ملاحظاته وتفسيراته لما كان ينقص الدّولة، واستطاع معرفة الخيط المحرّك الّذي به تحرّك دفّة سيّاسة الدّولة.

أمّا إذا حاول الدّارس أن يتعرّف على النّظريات السياسية الكبرى القائمة على استقراء تاريخ الماضي، فإنّه يتوجّه بالضّرورة إلى كل من عبد الرّحمان بن خلدون وابن الأزرق، وهذا الأخير أخذ عن الأوّل جلّ أفكاره الّتي تتعلّق بالعمران البشري وعلاقته بالسّياسية،[٣٨] وما جعلنا نقرن بينهما، هو أنّه فكرهما السّياسي مبني على أسس علمية أكثر من المنظّرين السّياسيين السّابقين[٣٩] المطعّم بالكثير من القضايا السّياسية الّتي غفل عن ذكرها جلّ المنظّرين السّياسيين والّتي تهتمّ بنقد الأفكار السّياسية المتأزّمة الّتي لا تفيد النّظام السّياسي الإسلامي.

غير أنّه ومن المسلّم به أن المنهج الّذي اتّبعاه كان منهجًا قائمًا على طرح كشف النّقاط السّوداء للسّياسية من خلال عرض موجز ومفصّل للوقائع التّاريخية الّتي تخصّ مختلف الدّول مدعّمين تحليلهما بأمثلة يسوقانها لنا، أي أنّ معالجة المواضيع السّياسية لم تكن تفيد المفهوم الّذي يقول كيف يجب أن يكون النّظام السّياسي في الدّولة، بل منطلقهما كان عكسيًا من ناحية المعالجة السّياسية لكن مستقيمًا من النّاحية الكرونولوجية التّاريخية، وهو المنهج الّذي تمّ به التّنظير السّياسي على عكس المنظّرين السّابقين أو المعاصرين لهما، والّذين نظّروا من خلال ما يجب أن يكون عليه الحاكم أو النّظام السّياسي القائم، أو كيفية الاتّصاف بالأخلاق السّلطانية، وكيفية التّعامل مع مجتمع الدّولة من خاصّة وعامّة.

والسّبب في ذلك طبعًا هو أنّ الّذي دفع بكلّ منها إلى طرح أفكارهما المتعلّقة بالسّياسية كان مردّه ومنبعه الرّغبة في الإجابة على الكثير من الإشكاليات[٤٠] الّتي كانت تحول في سماء المثالية الأفلاطونية، والّتي لا تتجاوب مع روح العصر، من خلال النّقد والاستقراء والاستنتاج، وبهذا يكون تنظيرهما السّياسي مختلف تماما في التوجه الفكري إذ لم بغرض الترف الفكري الّذي لا يفيد لتأسيس صرح الأفكار السّياسية، ولم يكن أيضًا نتيجة الحاجة الماسة لتأسيس فكر معيّن يخدم دولة أو نظامًا ما.

فالظّاهرة الاستقرائية الّتي امتاز بها فكر كلّ من ابن خلدون وابن الأزرق كان متولّد من الفهم الواقعي للتّاريخ ولطبيعة الدّول وسوسيولوجية العرب والبربر،[٤١] فطبيعة المواضيع المعالجة في كلّ من المقدّمة وبدائع السّلك في طبائع الملك كانت مبنية على أسس أكثر علمية، وقد راعت في ذلك قواعد تأسي الدّولة كالجوانب الحربية والاقتصاد والأخلاق والعمران البشري الّذي يعدّ الأساس الأوّل في تأسيس المجتمع المدني الّذي حاولا التّأسيس له، فكانت أبواب كتابيهما تتراوح في الحديث عن العمران البشري[٤٢] وطبيعة النظام السياسي في العمران البدوي والأمم الوحشية، والحديث عن الدّولة العامّة والملك والخلافة والمراتب السّلطانية[٤٣] والمعاش والكسب والصّنائع[٤٤] والعلوم وأصنافها والتّعليم وطرقه وسائر وجوهه[٤٥] -والغرض من ذلك طبعًا هو ودور التعليم في تكوين مجتمع الدّولة- ومن الأمثلة الّتي تجعل ذلك التّجاذب العلمي الحاصل بين كلّ من ابن خلدون وابن الأزرق هو نقد هذا الأخير للأوّل في قضية تحديد أعمار الدّول والّذي كان قد حدّده ابن خلدون بثلاثة أجيال عمر الجيل الواحد منه أربعون سنة.[٤٦]

لقد بنى أبو حمّو موسى نظريته اعتمادًا على مؤلّفات لمنظّرين آخرين[٤٧] سواء في المجال السياسي، أو المجال الأخلاقي التّربوي، إضافة إلى تعاليم الشّرع الإسلامي الّذي يعدّ مصدره الأوّل، والّذي أكسبه صفة النّظرية السّياسية الشّرعية، فمثلما فعل ابن رشد مثلاً حين اعتمد على أرسطو وأفلاطون وأراد إسقاط آرائهما على عصره وبناء نظرية سياسية انطلاقًا منها، نجد أنّ أبا حمّو يحدو حدوا هذا الأخير؛ ذلك أنّ أرسطو وأفلاطون وابن المقفّع والماوردي والطّرطوشي وابن ظفر الصّقلي والمرادي، ناهيك علن المنظومة التّشريعية الإسلامية وما تحتويه من قواعد أخلاقية لا تشاطرها أي منظومة أخلاقية أخرى، كلّ تلك المصادر كانت تمثّل المدرسة المثالية الّتي استقى منها أبي حمّو أفكاره ونظرياته؛ وإن لم تكن

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

كافية شاملة وافية، ولم ترق لما جاء به ابن الخطيب مثلاً أو ابن خلدون أو ابن الأزرق، إلاّ أنّها تعدّ محاولة تضاف إلى سلسلة النّظريات السّياسية الّتي حاول مفكّرو الإسلام الوصول إليها، وذلك من خلال استحضار ما وصل إليهم من كتب السياسية اليونانية والفارسية والإسلامية ومحاولة استنطاقها ومطابقتها لواقعهم الّذي عاشوا في كنفه.

فالتّجربة العملية لم تكن وليدة ترف فكري، بل كانت نتيجة تخطيط مسبق، هذا يجعلنا نقول بأنّ دراسة فلسفة السّياسة في ماضي التّاريخ؛ والّتي انتهجها كل من المنظّرين السّياسيين المسلمين لم تكن حكرا عليهم فحسب، بل نجد أنّ أبي حمّو موسى هو الآخر يتقصّى نفس المنهج، إذ أنّه حاول أن يعالج موضوع نظريته انطلاقًا من مكتسبات قبلية في التّاريخ الفارسي والإسلامي، حيث نجده يقتبس كثيرًا من نصوص ابن ظفر الصّقلي الكثير من الرّوايات والّتي تتوافق مع ما كان يريد أن يخرج به،[٤٨] وكذلك يعالج مواضيع بعض الدّول الإسلامية مثل الدّولة الأموية والعبّاسية والدّولة العبيدية.[٤٩]

فالفهم الصّحيح للتّاريخ يخرج الفكر من دائرة الماضي إلى دائرة الحاضر، ليبلغ بفكره دائرة المستقبل، والفكر السّياسي لا يخرج عن هذه القاعدة، فالتّأسيس الفلسفي للسّياسة يرهن نفسه بعقل المفكّر أو المنظّر، الّذي يحاول طرح الإشكال ومن ثَمَّ الإجابة عنه، وتلك الإجابة قد تتضّح من خلال استقراء تاريخ الدّول السّابقة، فنظرية أبي حمّو موسى جاءت على ما هي عليه من القصور وهو أنّه تمامًا كما رأينا أنّ لكلّ منظّر سياسي أسباب وغاية من تأليف كتابه، كانت غاية أبي حمّو موسى كيفية الوصول إلى سدّة الحكم والحفاظ على قيام الدّولة ونظامها السّياسي، ولهذا نجده يركّز على أخلاق الحاكم واختيار خاصّته، والتّأسيس لكيفية مباشر حكمه، وكيفية التّعامل مع مجتمع دولته في حالات الأمن والسّلام وفي حالات القحط والأزمات، وكيفية التّعامل مع العدوّ، وكلّ ما يخصّ النّظام الدّاخلي والخارجي لدولته، ولهذا يتوجّه الدّارس بتأمّله إلى معاينة نظرية أبي حمّو موسى من وجهة واحدة، وكأنّه يتعامل مع كتاب آداب سلطانية لا غير، في حين أنّ في التّاريخ هناك من تشابهت كتاباتهم بكتاب أبي حمّو موسى مثل كتاب سلوان المطاع في عدوان الأتباع، وكتاب الأمير لمكيافيللي، ويظهر لنا جليًّا بأنّ هذه الكتب الثّلاثة وأن اختلفت في موضوع الأخلاق وفصل الدّين عن الدّولة، إلاّ أنّ غايتها واحدة وهي إمّا توحيد شامل للدّولة كما جاء في كتاب ابن ظفر الصّقلي وميكافللي -وهو متأخّر عن أبي حمّو موسى[٥٠] أو استرجاع الدّولة من جديد كما هو الشّأن لأبي حمّو موسى، فسبب التّأليف واحدة والغاية كانت واحدة.

وبالتّالي فإنّ ما يلاحظ حول الفكر السّياسي لأبي حمّو موسى هو أنّه في قضية أخلاق الحاكم، فإنّه يجمع بين الأخلاق والسّياسة كغيره من المنظّرين السّياسيين المسلمين، ولكن هذه الأخلاق قد تتحدّد في مواضع، ولا تتحدّد في غيرها، فمثلاً نجده يقرن العمل السّياسي بالأخلاق في معاملة الحاكم لخاصّته والعامّ الّتي تسقط عنها صفة الفساد والهرج، بينما نجده يبتعد عن الأخلاق كالتّعامل مثلا بالقوّة والقهر مع الرّعية المجبولة على الفساد،[٥١] وهنا يتوافق مع المنظّرين السّياسيين الآخرين، أضف إلى ذلك هو أنّ أبا حمّو موسى وانطلاقًا من استقرائنا لموضوع الوصول إلى الحكم فإنّه يفصل الأخلاق عن السّياسة، وهنا فإنّ نظرية الغاية تبرّر الوسيلة كانت مطروحة في نظرية أبي حمّو موسى على حدّ تعبير الباحث بشّار قويدر،[٥٢] وبالتّالي فإنّ الغاية عند أبي حمّو موسى لا يمكن أن تتجسّد إلاّ من خلال الوسيلة، فالوسيلة على هذا الأساس لا يمكن أن تحدّد أخلاقيًا.

والجديد في نظرية أبي حمّو موسى، هي محاولته بعث لقب الخلافة، ولكن ليس بعث الطّريقة الّتي تعقد بها، من خلال البحث عن الخليفة الّذي تتوفّر فيه الشّروط، بل إحياء رسومها من خلال وصوله إلى الحكم، وبداية تاريخها الجديد، وكأنّ الخلافة ستبدأ من جديد بوصوله إلى سدّة الحكم، وهذا ما يمكن للدّارس أن يلحظه من خلال تحضيره للتّربع على العرش بادّعائه النسب الشّريف واستبداده بالملك، والغرض من كلّ هذا طباعًا هو قطع دابر الفتن والحروب على مثل هذه الأزمات الّتي شهدها التّاريخ الإسلامي، وقد يظهر ذلك جليًّا من خلال ما يذكره بعض الباحثين أنّ لقب الخلافة قد تلقّب به من جاء بعد أبي حمّو موسى مثل أبو مالك عبد الرّحمان، وأبو عبد الله المتوكّل على الله.[٥٣]

فالمشروع السّياسي الذي كان أبو حمّو موسى يحاول التّأسيس له؛ وعلى غرار الأفكار السّياسية السّالفة الطّرح والّتي اقتبسها من المؤلّفات السّابقة، فإنّه يحمل في عمقه تحليلاً إنشائيًا يتمحور حول وضع كلّ تلك الأفكار السّياسية في قالب التّحقيق ومبدأ الشّك، ذلك يعني أنّه قد أدخل موضوع الفراسة من خلال توظيفها توظيفًا سياسيًا سوسيولوجيًا نفسيًا في نظريته السّياسية، فكانت تلك اللّمحة جديدة على الفكر السّياسي، أو قل بالأحرى في تآليف السّياسة الشّرعية، وإن كنّا نعلم بأنّ موضوع الفراسة قديم، إلاّ أنّ التوظيف السّياسي لم يكن على تلك الوتيرة وذلك العمق الّذي امتازت به نظرية أبي حمّو موسى. فمدى الحكم على نظريته بالأصالة أو دونها، يمكن أن تقرّر من خلال طبيعة الأفكار السّياسية، وقوّة دلالتها ومدى توافقها مع نطاق التّجربة السّياسية من جهة، ومدى توافقها أو تباينها مع الأفكار السّياسية الأخرى الواردة في كتب السّياسة الّتي اعتمدها من جهة أخرى، فالالتقاء المباشر بين الفكرة والعمل السّياسي والتّجربة وتوافهما لحال مجتمع دولته آنذاك،، فنظريته إذا كانت ظرفية تحيط بالواقع الّذي كان يعاصره ولا تحمل على غيرها من المجتمعات، وهذا ما يطبع نظريته السّياسية.

وخلاصة لكلّ ما سبق؛ هي أنّ نظرية التّكامل السّياسي عند أبي حمّو موسى قد أفصحت الكثير من الأمور الّتي لم تكن بادية من قبل، فمثلاً الكثير من الباحثين في مجال السّياسة الشّرعية كانوا

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

يعتقدون بأنّ أبا حمّو موسى استبدّ بالحكم وغيّر الكثير من الأمور السّياسة بما يخالف السياسة الشرعية، أو قل بالأحرى كان ديكتاتوريا مستبدًا، بحكم أنّه كان مجحفًا في حقّ رعيّته، ولكن الأمر ليس كما يتوهّم البعض، فالانطلاقة الموضوعية والابتعاد عن الأحكام، تمكّننا من التّعرّف على ملامح الموضوع من جميع الجوانب سواء التّاريخية والسّياسية والنّفسية والاجتماعية، أضف إلى ذلك وجدنا أنّه وبعكس ما لم يصرّح به مباشرة في كتابه الاطّلاع النّسبي لأبي حمّو موسى على الجوانب الحربية والاقتصادية المكمّلة لكمال النّظام السّياسية والدّولة عمومًا، وما يمكن أن نقوله في الأخير هو أنّ الحديث على الفراسة في موضوع السّياسة الشّرعية كان جديدا بالفعل؛ ليس من ناحية الطّرح، بل من ناحية كيفية المعالجة والتّوظيف الّتي ساقها لنا، وقد يجد الدّارس في هذا الموضع ضالته في البحث من جديد، إذ يعتبر في حدّ ذاته موضوعا مفردا قد تطالعه عقول الباحثين في المستقبل.

ثالثا: تقييم النظرية السّياسية

من مجمل ما يمكن للباحث أن يكتشفه ويستخلصه من دراسة نظرية أبي حمّو موسى، هو أنّ صاحب النّظرية اتّبع عدّة مناهج في صياغة نظريته ولتكون أكثر ملاءمة للوضع السّياسي القائم آنذاك والمجتمع الزّياني ذو النّزعة القبلية من جهة أخرى، فقد اتّبع المنهج الاستردادي أي مراجعة الأحداث التّاريخية القبلية والّتي عاشها بنفسه وقد مكّنه هذا المنهج من معرفة الكثير من الأمور السّياسية الّتي لا يمكنها أن تؤثّر على نظامه السّياسي إمّا سلبًا أو إيجابًا، كما اتّبع منهج دراسة الحالة، ولقد استفاد كثيرًا من هذا المنهج في دراسة حالة المجتمع في تسطير النّظرية السّياسية الّتي يعتبرها الأمثل في تسير زمام حكمه، ولهذا نجده في أكثر من موضع يؤكّد على دراسة حالة الرّعية واستعمال الفراسة في اختيار رجال دولته وخاصته.

ومن أهمّ النّقاط الأساسية الّتي اعتمد عليها أبو حمّو موسى في إنجاح نظامه السّياسي وتشريعاته هو الاهتمام بالجانب العلمي والتّعليمي، فالمدارس والمساجد والكتاتيب والزّوايا والحلقات العلمية أبرزت له رجال أكفاء يمكنهم التحضير للأرضية لإنجاح نظريته السّياسية، وذلك من خلال تعيينهم كوزراء أو ولاّة أو قضاة أو تعيينهم للإفتاء، فالمجال العلمي هو بداية القفزة الفكرية الّتي تقبل عليها أي دولة، فالمشاركة العلمية من خلال كبار رجال الدّولة أو من خلال التّأليف السّابقة الّتي اطّلع عليها كلّ ذلك فتحت له المجال على بابين:

الباب الأوّل: وهو الجانب النّظري حيث أنّه استقى مادته من المؤلّفات السّابقة له، والّتي ذكرناه سابقًا.

الباب الثّاني: وهو الجانب التّطبيقي العملي، والّذي لا يمكنه أن يمارسه لوحدة على أرض الواقع، إذ لابدّ له من مؤسّسات وهياكل يشرف عليها كبار رجال الدّولة.

أمّا عن الأهميّة الّتي قدّمتها نظريته السّياسية للدّولة الزّيانية، فإنّه يسهل علينا التكهّن فيما إذا كانت نظرية أبي حمّو موسى غيّرت مسار التّنظيم السّياسي لها، أم أنّها كانت واجهة لا تعكس سوى آلام مجتمع يبحث عن مخلّص له ومعيد لأمجاد دولته العبدوادية، فإذا تتبّعنا الكثير من نصوص المراجع الّتي تكلّمت عن فترة حكم أبي حمّو موسى الثّاني فإنّنا سنجد أنّها تجعله في خانة الّذين كرّسوا الاستبداد وفتحوا له أبواب دولهم، ولكن على العكس من ذلك، فالتّاريخ يرفض هذه النّظريات الاحتقارية التي لم تفهم معنى التّنظير السّياسي، فابن ظفر الصّقلي مثلاً أو نيقولا ميكيافيللي مثلاً لا يبتعدان كثيرًا في وجهة نظرهما عن أبي حمّو موسى إذا ما تحدّثنا عن طبيعة الحاكم وكيف يجب أن يكون، ذلك يعني أنّ **الأفكار وليدة البيئة والمجتمع، فالمرء يكتب عندما ينقصه شيء كما قال الحكماء.**

ففكرة النّسب الشّريف مثلاً الّتي أعطى لها حقّها في نظريته السّياسية في نظره هي الحلّ السّياسي الّذي يخرجه من دائرة الحلّ العسكري القاضي باغتصاب السّلطة والاستيلاء عليها، فكانت تلك الفكرة بادرة خير على نظامه السّياسي ودولته، فتاريخ الدّولة الزّيانية لم ينته بسقوط الدّولة العبدوادية في يد الدّولة المرينية، فكان النّسب الشّريف بمثابة الاستمرارية والقطيعة في نفس الوقت بين الفترة الّتي سبقت حكمه وبين الفترة الّتي حمم فيها. كما أنّ المصادر التّاريخية الّتي عاصرت فترة حكمه أو الّتي جاءت بعده نقلت لنا نصوصًا يمكننا أن نستشفّ منها أن الدّولة الزّيانية كانت أكثر تنظيمًا وأكثر استقرارًا بالمقارنة مع الفترات السّابقة أو اللاّحقة له، وعلى هذا الأساس تبرز لنا أهمّية نظرية أبي حمّو موسى من النّاحية القيمة العلمية، ومن النّاحية التّاريخية إذ أنّها تُعدّ مصدرًا أساسيًا لمعرفة الجانب السّياسي والبعد الفكري الّذي كان سائدًا آنذاك.

وعن تقييمنا لنظرية أبي حمّو موسى، فإنّه ومع وجود كتاب واسطة السّلوك في سياسة الملوك، إلاّ أنّه لا يمكن فهم الكثير من الأمور السّياسية المتعلّقة بنظام الحكم إلاّ بالرّجوع إلى المصادر المجانبة له كشروحات أكثر عمقًا وأكثر إفادة منه مثل كتاب "المقدّمة" لابن خلدون عبد الرّحمان، وكتاب "بدائع السّلك في طبائع الملك" لابن الأزرق، فيجد الباحث أنّه بأمسّ الحاجة إلى مثل هذه المؤلّفات، بحيث أنّ هناك مقاربات فكرية وأفكار متشابهة تطرح لدى كلّ منهم، ونعتقد أنّ عبد الله بن الأزرق حتّى وإن لم يصرّح بمطالعته لكتاب واسطة السّلوك في سياسة الملوك، إلاّ أنّه ربّما يكون قد استفاد منه، إذ أنّ حجم الاتّفاق بين أفكارهما كبير إلى درجة أنّ الباحث لا يمكن الاستغناء عن هذا المصدر لدراسة نظرية ابن خلدون وأبي حمّو موسى.

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

خاتمة

على ضوء هذه الدّراسة التي عالجت جانبًا من جوانب الفكر السّياسي في الفكر العربي الوسيط، يمكن القول؛ أنّ النّظرية السّياسية الّتي خرج بها أبو حمّو موسى الثّاني كانت محاولة استثنائية في تاريخ الدّولة الزّيانية، طبعت الحياة السّياسية وأثرتها بالعديد من الأفكار الّتي كانت تعبّر عن إرادة حقيقية في معالجة ذلك النّقص الملحوظ في ميدان السّياسية، ذلك يعني أنّ الاهتمام بهذا الجانب كان أشبه ما يكون بسلسلة من الأبحاث والآراء الّتي كانت تراود أبا حمّو موسى طيلة فترة حكمه، وإن كانت نظرية ظرفية ومحدّدة جغرافيًا على منطقة المغرب الأوسط.

الهَوامِشُ:

(١) وداد القاضي، **النّظرية السّياسية للسّلطان أبي حمّو موسى الزّياني الثّاني ومكانتها بين النّظريات السّياسية المعاصرة لها**، مجلّة الأصالة، وزارة التّعليم الأصلي والشّؤون الدّينية، ع٢٧، رمضان- شوال ١٣٩٥هـ/ سبتمبر- أكتوبر ١٩٧٥م، ص٥٠؛ أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة، شوقي داواد تمراز، المجلّد الأوّل، الأهلية للنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٤، ص- ص٢١٣-٢١٤؛ أرنست باركر، **النّظرية السّياسة عند اليونان**، تر، لويس إسكندر، محمّد سليم سالم، مؤسسّة سجل للعرب، القاهرة، مصر، ١٩٦٦، ص٣٠٣؛

(٢) ويخصّ بها أفلاطون كلّ طبقة، فيجعل الحكمة فضيلة الطّبقة الحاكمة، وفضيلة الشّجاعة تخصّ طبق الجنود والمحاربين، وفضيلة الاعتدال أو العفّة خصّ به الطّبقة المنتجة، أرنست باركر، المرجع نفسه، ص٣٠٣؛ ابن رشد، **الضّروري في السّياسة مختصر كتاب السّياسة لأفلاطون**، تر، أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطّبعة الأولى، أيول/ سبتمبر، ١٩٩٨، ص- ص١١٦-١٢٣.

(٣) أبو حمّو موسى، **واسطة السّلوك في سياسة الملوك**، تحقيق، محمود بوترعة، دار الشّيماء للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ٢٠١٢، ص٥٠.

(٤) ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق في التّربية**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص- ص٢١- ٢٥.

(٥) ودادا القاضي، المرجع السّابق، ص- ص٥٠-٥١.

(٦) أرنست باركر، المرجع السّابق، ص- ص٣٠٧-٣٠٨.

(٧) الحبيب الجنحاني، **دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي**، دار الغرب الإسلامي، بيرو، لبنان، ط٢، ١٩٨٦، ص١٣١.

(٨) أبو حمّو موسى، المصدر السّابق، ص٦٢.

(٩) المصدر نفسه، ص٢٠١.

(١٠) نفسه، ص٦٢.

(١١) نفسه، ص١٤٧،١٢٣؛ ابن الأزرق أبي عبد الله (ت٨٩٦هـ/١٤٩٠م)، **بدائع السّلك في طبائع الملك**، ج١، تحقيق، علي سامي النّشار، دار السّلامة للطّباعة والنّشر والتّوزيع والتّرجمة، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨، ص- ص١٨٩-١٩٠؛ المغيلي محمّد بن عبد الكريم التّلمساني، **تاج الدّين فيما يجب على الملوك والسّلاطين**، تحقيق، محمّد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، ص٤٩. بسام كمال عبد الرّزاق شقداد، **تلمسان في العهد الزّياني(٦٣٣-٩٦٢هـ/١٢٣٥-١٥٥٥م)**، رسالة ماجستير، قسم التّاريخ، جامعة نابلس، فلسطين، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م ص- ص٢٠٨-٢١١.

(١٢) أبو حمّو موسى، المصدر نفسه، ص١٤٧؛ محمّد المنوني، **ورقات عن الحضارة المغربية في دول بني مرين**، مطابع الأطلس ش- م، الرّباط المغرب، ٢٥ جمادى١٣٩٩هـ/ ٢٣ أفريل ١٩٧٩، ص- ص١٠٨-١١٢.

(١٣) ابن الأزرق، المصدر السّابق، ج١، ص- ص١٨٩-١٩٠؛ المغيلي، المصدر السّابق، ص٤٩، عبد الرّزاق بسام كمال شقداد، المرجع السّابق، ص- ص٢٠٨-٢١١.

(١٤) الطّرطوشي أبو بكر محمّد بن الوليد الفهري (ت٥٢٠هـ/١١٢٦م)، **سراج الملوك**، المجلّد الأوّل، تحقيق، محمّد فتحي أبو بكر، تقديم، شوقي ضيف، الدّار المصرية اللّبنانية، لبنان، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٤م، ص٥٠٠؛ أبو حمو موسى، المصدر نفسه، ص٥٠٤؛ المالقي أبو القاسم ابن رضوان (ت٧٨٣هـ/١٣٨١م)، **الشّهب اللاّمعة في السّياسة النّافعة**، تحقيق علي سامي النّشار، ط١، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، المغرب، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م ، ص٣٦٦.

(١٥) الطّرطوشي، المصدر السّابق، ص٢٠١.

(١٦) المصدر نفسه، ص٣٦٦.

(١٧) أبو حمّو موسى، المصدر السّابق، ص١٤٣؛ وداد القاضي، المرجع نفسه، ص٦٦؛ بوزيان الدّراجي، المرجع السّابق، ص٢٥٦؛ **نخبة من الأساتذة والمؤرّخين، مآثر تلمسان ماضيًا وحاضرًا**، جمع وتعليق، محمّد بوزواوي، القافلة للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ٢٠١١، ص- ص١٨٨-١٨٩.

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

(١٨) أبو حمّو موسى، المصدر نفسه، ص١٤٣؛ وداد القاضي، المرجع نفسه، ص٦٦؛ بوزيان الدّراجي، المرجع نفسه، ص٢٥٦؛ نخبة من الأساتذة والمؤرّخين، المرجع نفسه، ص١٨٩.

(١٩) أبو حمّو موسى، المصدر نفسه، ص١٤٣؛ وداد القاضي، المرجع نفسه، ص٦٦؛ بوزيان الدّراجي، المرجع نفسه، ص٢٥٦؛ نخبة من الأساتذة والمؤرّخين، المرجع نفسه، ص١٨٩.

(٢٠) ويسمّو حتّى باسم الصّقالبة، المقرّي أبو العبّاس أحمد التّلمساني (ت.١٠٤١هـ/١٦٣١م)، **نفح الطّيب في غصن الأندلس الرّطيب**،ج١، تحقيق إحسان عبّاس،، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٩٨م، ص١٤٥؛ عبد العزيز الفيلالي، **تلمسان في العهد الزّياني (دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية، ثقافية)**،ج١، موفم للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ٢٠٠٢، ص- ص١٨٣-١٨٤.

(٢١) عبد العزيز الفيلالي، المرجع نفسه، ص- ص١٨٠-١٨٣.

(٢٢) يتّضح للدّارس بأنّ هذا القسم هو الجيش الحقيقي الّذي يعتمد عليه أبو حمّو موسى لفتح المناطق الأخرى أو الدّفاع عن دولته بالإضافة إلى نصرة الفرق والأقسام الأخرى، ونجد ذلك من خلال تميّزهم على غيرهم من الأقسام الأخرى، من خلال تأكيد أبي حمّو موسى على حسن اختيار قادتهم وإفرادهم بالألبسة الخاصة والأقبية والأسلحة الّتي تستعمل لمجابهة العدوّ والرّايات؛ أبو حمّو موسى، المصدر نفسه، ص- ص١٤٥-١٤٦.

(٢٣) حول هذه الفكرة، يرى أبو حمّو موسى أنّه يجب أنّ توكّل كلّ مهمّة إلى مَنْ يستحقّها، ويكون هذا الاختيار على أساس اختبار عقله ورجاحته، أبو حمّو موسى، المصدر السّابق، ص٨٩، ١٤٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص- ص١٤٣-١٤٤.

(٢٥) نفسه، ص١٢٥؛ المقرّي أبو العبّاس أحمد التّلمساني (ت١٠٤١هـ/١٦٣١م)، **نفح الطّيب في غصن الأندلس الرّطيب**، الجزء السّادس، تحقيق إحسان عبّاس،، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/١٩٩٨م ، ص٤٣٥.

(٢٦) أبو حمّو موسى، المصدر السّابق، ص٢٠٣.

(٢٧) ابن الأزرق، المصدر السّابق، ج١، ص١٧٥؛ بوزيان الدّراجي، **العصبية القبلية ظاهرة اجتماعية وتاريخية على ضوء الفكر الخلدوني**، دار الكتاب العربي، الجزائر، ٢٠٠٣، ص٣٧.

(٢٨) يقول أبو حمّو موسى حول هذه للفكرة: "فلا سلطان إلاّ بجيش، ولا جيش إلاّ بمال، ولا مال إلاّ من جبايا، ولا جبايا إلاّ من عمارة، ولا عمارة إلاّ بالعدل، فالعدل أساس"؛ أبو حمّو موسى، المصدر السّابق، ص١٩٦.

(٢٩) حاجيات عبد الحميد، **نظرية ابن ظفر الصّقلّي في أخلاق الملوك (من خلال كتاب سلوان المطاع)**، مجلّة الثّقافة، العدد ٩٢، وزارة الثّقافة والسّياحة، السّنة السّادسة عشر، جمادى الثّانية- رجب١٤٠٦هـ/ مارس أفريل١٩٨٦، ص٨٦؛ عادل ثابت، **الفكر السّياسي الإسلامي**، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٢، ص، ص١١٦، ١٢٢.

(٣٠) عبد الحميد حاجيات، **نظرية ابن ظفر**، المرجع نفسه، ص٨٦.

(٣١) مع أنّ ابن ظفر الصّقلي ركّز في نصائحه على المعاملة الحسنة للرّعية بقوله:" أيدي الرّعية تبع لألسنتها، فإذا قدرت أن تقول قدرت أن تصول" إلاّ أنّ هنا استثناءات، بحيث تكون المعاملة بالتّرهيب لمن يخرج عن الإطار العام لسياسة الدّولة، وفي هذا يقول:" اللّئيم كالنّار، إكرامها إضرامها، وكالخمر حبيبها سليبها، وتبيعها صريعها"؛ ابن ظفر الصّقلي، ابن ظفر الصّقلي أبو عبد الله (ت٥٦٨هـ/١١٧٢م)، **سلوان المطاع في عدوان الأتباع**، تحقيق، أيمن عبد الجابر البحري، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، الطّبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ص، ص٣٣، ٩٥.

(٣٢) ابن ظفر الصّقلي، المصدر نفسه، ص١٤٥.

(٣٣) المقرّي، نفح الطّيب، المصدر السّابق، ج٦، ص- ص٤٣١-٤٤٥؛ ابن الخطيب، **ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب**، ج٢، تحقيق محمّد بن عبد الله عنان، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، مصر، الطّبعة الأولى، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص- ص٣١٦-٣٤٠؛ ابن الخطيب لسان الدّين بن الخطيب، **الإشارة إلى أدب الوزارة**، تحقيق، محمّد كمال شبانة، مكتبة الثّقافة الدّينية، القاهرة، مصر، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ص- ص٨٤-٩٩.

(٣٤) ابن الخطيب، الإشارة، المصدر نفسه.

(٣٥) محمّد محمود الخزعلي، **لسان الدّين بن الخطيب وأدب الرّحلة**، مجلّة جامعة أمّ القرى لعلوم الشّريعة واللّغة العربية وآدابها، ج١٨، ع٣٩، ذو الحجّة١٤٢٧هـ/٢٠٠٦، ص٤٢٤.

(٣٦) عبد العزيز بن عبد الله، **الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣، ص١٥٢.

(٣٧) عصام الدّين عبد الرّؤوف الفقّي، **تاريخ المغرب والأندلس**، مكتبة نهضة الشّرق، القاهرة، مصر، ١٩٨٤، ص- ص٣٠٧-٣٠٩؛ يوسف شكري فرحات، **غرناطة في ظلّ بني الأحمر**، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٣١هـ/١٩٩٣م، ص١٤٩.

(٣٨) يقول ابن الأزرق في ذلك:" فإنّ من أشهر ما علّم عقلاً وسمعًا، وسمع فيه يشرط القبول لبرهانه المقبول جمعًا، أنّ الملك صورة العمران البشري وقراره، ومعناه الّذي يشتمل عليه فوائد الاحتياج وأسراره، وأنّي لمّل رأيت من ذلك ما هو أنور من شمس الظّهيرة، وأجلى من الظّهور عند الخاصّة والجمهور من القضايا الشّهيرة، قصدت إلى تلخيص ما كتب النّاس في الملك"؛ ابن الأزرق، المصدر السّابق، ج١، ص٤٠.

(٣٩) ابن الأزرق، المصدر نفسه، ص٤١.

(٤٠) يقول ابن الأزرق في ذلك: "والسّياسية الّتي رعيتها على الإسعاد بصلاح المعاش والمعاد أصدق من الإمارة، علة نهج يكشف من محيا الحكمة قناع الاحتجاب، ويأتي في تقريره لتهذيب ما فضل من تحريره، بالعجب العجاب، لأتحف به من تشوّف لهذا الغرض ولم يعدل فيه"، نفسه، ص٤٠.

(٤١) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط٣، ٢٠٠١، ص١٩٣.

(٤٢) عبد الرّحمان بن خلدون، **المقدّمة**، نشر، خليل شحادة، سهيل زكار، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص٥٤؛ ابن الأزرق، المصدر السّابق، ٥٣.

(٤٣) عبد الرّحمان بن خلدون، المصدر نفسه، ص١٩٣؛ ابن الأزرق، المصدر نفسه، ص٨٥.

(٤٤) عبد الرّحمان بن خلدون، نفسه، ص٤٧٦؛ ابن الأزرق، **بدائع السّلك في طبائع الملك**، ج٢، تحقيق، علي سامي النّشار، دار السّلام للطّباعة والنّشر والتّوزيع والتّرجمة، ط١، ١٤٢٩/٢٠٠٨م، ص٧١٦.

(٤٥) عبد الرّحمان بن خلدون، نفسه، ص٥٤٢؛ ابن الأزرق، المصدر نفسه، ص٧٤٤.

(٤٦) عبد الرّحمان بن خلدون، نفسه، ص- ص٢١٣-٢١٥؛ ابن الأزرق، المصدر نفسه، ص- ص١٢١-١٢٣؛ عادل ثابت، المرجع السّابق، ص- ص٢٠٣-٢٠٦.

(٤٧) وداد القاضي، المرجع السّابق، ص- ص٣٨-٤٠؛ نخبة من الأساتذة والمؤرّخين، المرجع السّابق، ص١٦٤.

(٤٨) ابن ظفر الصّقلي، المصدر السّابق، ص- ص٣٧-٤٧، ٥٣-٧٢، ٨٠-٩٨.

(٤٩) أبو حمّو موسى، المصدر السّابق، ص٢٠٣.

(٥٠) عادل ثابت، المرجع السّابق، ص- ص١٦٦-١٧٠.

(٥١) أبو حمّو موسى، المصدر السّابق، ص١٥٢.

(٥٢) قويد بشار، **إطلالة على الفكر السّياسي الإسلامي في الجزائر: نموذج لأبي حمو موسى الزّياني**، مجلّة الدّراسات التّاريخية، العدد العاشر، معهد التّاريخ بجامعة الجزائر، الجزائر، ١٩٩٧، ص٢١٢.

(٥٣) بوزيان الدّراجي، **نظم الحكم في دولة بني عبد الواد**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص٧٤.

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449