

قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب

إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي*

تأليف: عبد الحميد أحمد أبو سليمان**

رضا بن الهاشمي حمدي***

يندرج موضوع هذا الكتاب ضمن الاتجاه الإصلاحى الذي ما يزال يمثل القسم الأبرز في الخطاب الإسلامى الحديث والمعاصر. وقد عرض المؤلف أطروحته المركزية على مرحلتين: الأولى خصّصها لتشخيص العلل التي استحكمت في جسد الأمة الإسلامية ماضياً وحاضراً، والمرحلة الثانية جعلها للتشديد والتوجيه باقتراح البدائل التي بدت له مناسبة. وحرص المؤلف على الموازنة بين هذين المحورين، وهو ما تجلّى في تساوي عدد العناصر المتفرّعة منهما، بحيث تضمّن كل محور سبعة عناصر فرعية مقارنة في حجمها غالباً. ويمكن أن يؤسّر هذا التصميم الدقيق لبنية الكتاب إلى طابعه الدعوى والتعليمي الصريح، الهادف إلى كسب اهتمام المتلقين وإقناعهم، شأن كل خطاب إصلاحى.¹

ومنذ المقدمة أعلن المؤلف عن طبيعة الدوافع التي حملته على تأليف هذا الكتاب، والتي تعود إلى شدة انفعاله بما كان يلاحظه من بؤس أوضاع المسلمين اليوم. والذي كان يزيد في حيرته أنه لا يرى مبرراً لنشوء هذا الوضع واستمراره، بالنظر إلى ماضى الأمة وما

* أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط ٢، ٤٣٣هـ/١٢/٢٠٠٢م.

** دكتوراه في العلاقات الدولية، مدير الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا سابقاً، ورئيس مجلس أمناء المعهد العالمى للفكر الإسلامى. البريد الإلكتروني: aabusulayman@yahoo.com

*** دكتوراه في اللغة والآداب والحضارة من جامعة سوسة/تونس. أستاذ في كلية الآداب في جامعة سوسة. البريد الإلكتروني: hamdiridha2007@yahoo.fr

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠/٨/٢٠١٥م، وقُبِلت للنشر بتاريخ ٨/١١/٢٠١٥م.

¹ يتوسّل الخطاب الإصلاحى الدعوى بمجملّة من الأدوات الفنية والمنطقية بغرض جلب انتباه جمهور المتلقين لاستيعاب الرسائل الموجهة إليهم.

ورثته من عناصر القوة الفكرية والروحية. ولئن أكّد المؤلف أن انشغاله بهذه الإشكالية الحضارية قد ظهر في مؤلفاته السابقة،^٢ فقد أشار إلى أن ما حمله على معاودة تناول هذه المسألة، في هذا الكتاب، هو "ما جرى من حراك لشباب الأمة من رفضٍ ومواجهة لأنظمة الاستبداد والفساد".^٣ وهذا الارتباط بمجريات الواقع يرشّح رؤية المؤلف لتقدّم مقارنة موضوعية لأوضاع الأمة الإسلامية في مطلع القرن الحادي والعشرين. وأوّل ما اتّجه إليه المؤلف كان محاولة فهم الوقائع الراهنة، بما هي مآل لمسار طويل من العدول عن القيم الدينية الأصيلة، استمرّ على امتداد قرون متلاحقة.

وأرجع أبو سليمان بدء هذا التدهور الذي أصاب أوضاع الأمة إلى غفلة المسلمين -بعد عهد النبوة- عمّا قرّره القرآن من مبادئ ثابتة لإقامة أنظمة المجتمع السليم ومؤسساته الحيوية، وما حثّ عليه من وجوب الاجتهاد والتجديد، متى اقتضت الضرورة ذلك. ورأى المؤلف أن أبرز تلك المؤسسات وأكثرها أهمية هي مؤسسة الشورى، بما هي أداة الأمة في حكم نفسها بنفسها، ولكنّ الممارسة التاريخية أفرغت هذا المفهوم من محتواه القرآني، واستبدلت به تصوراً "سلطانياً"، اختزلها في النصّ وجعلها بمثابة المكرمة التي يتفضّل بها الحاكم على من يشاء.^٤ وقد نشأ من ذلك عزل الأمة عن التصرف في شؤونها، بما أدّى -تدريجياً- إلى الضعف والانحلال. وهذا ما جعل المؤلف يخلص إلى وجوب العودة إلى القرآن، لاستلھام المعنى الحقيقي للشورى ولسائر مفاهيمه الأخرى التي تساعد على إنحاض المجتمعات الإسلامية المعاصرة.^٥

^٢ صدرت للمؤلف مؤلفات كثيرة تحتم بقضايا إصلاح أوضاع المسلمين ومناهج تفكيرهم، نذكر منها: أزمة العقل المسلم، والعنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي، والإصلاح الإسلامي المعاصر.

^٣ أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ١١.

^٤ تحتفي مؤلفات الفقه السياسي الإسلامي بمكانة الشورى في النظام السياسي، ولكنّها لا تذهب إلى تأكيد إلزاميتها، وهذا ما يظهر -مثلاً- في القول بصحة انفراد الحاكم بعقد ولاية العهد ليمّن بعده، من دون أن تُفرض عليه المشاورة في هذا الأمر، إلّا إذا كان المعقود له أحد أولاده. انظر:

- الماوردی، أبو الحسن. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م، ص ١١-

ولكنّ التأخر الحضاري ليس مرده الغفلة عن حقيقة المعاني القرآنية فحسب، بل يتعدها إلى عدم الاعتبار من دروس السُنَّة النبوية، ويظهر هذا -حسب المؤلف- في غياب التمييز بين الأدوار التي كان يؤديها النبي. ولئن كان الاتفاق حاصلاً بخصوص انقضاء دور النبوة بموت الرسول، فإن أكثر المسلمين لم يكونوا يفصلون بين مهمتي "الدعوة" و"الحكم" اللتين كان يضطلع بهما. وخطورة دمج الأدوار هذا يظهر في ما يلحق المبادئ الدينية من تشويه، إذا خضعت لتوظيف الماسكين بزمam السلطة. ولا شكّ في أن المؤلف ينبّه هنا على قضية مفصلية؛ فكثيراً ما كانت دعاوى التأسّي بالسيرة النبوية الشريفة مدخلاً لتوسيع سلطات الحكام، ومبرراً لاستبدادهم.^٦ وقد عزا المؤلف عدم وضوح هذه المسألة عند العلماء المتقدّمين إلى ما طرأ على المجتمع الإسلامي، بعد مرحلة النبوة، من عوامل كثيرة تداخل فيها السياسي (تحوّل الخلافة إلى مُلك، وما رافقه من استبداد) بالاجتماعي (عودة القيم القبلية والركود العمراني) بالثقافي (انتشار ثقافات الشعوب التي دخلت الإسلام، وعزل العلماء عن دورهم وتحويلهم إلى أعوان للسلطة).

ورأى المؤلف أن من أخطر نتائج هذا المسار ترك الاعتماد على المفاهيم القرآنية والاجتهاد في تدبّر معانيها، والتمسُّك -في المقابل- بحرفية النصوص دون مقاصدها الكبرى التي تعلو على الزمان والمكان.^٧ وأشار إلى أن العنوان الأبرز لهذه المرحلة كان إعلان "غلق باب الاجتهاد".^٨ وكانت حصيلة ذلك أن أصبح الفكر الإسلامي موسوماً

^٦ كانت فكرة مقاومة الاستبداد حاضرة باستمرار في الفكر الإصلاحى الحديث. وقد تصدّر كتاب "طباع الاستبداد ومصارع الاستعباد" لعبد الرحمن الكواكبي لمعالجة هذا الموضوع باستيفاء واسع؛ لذا كانت الدعوة إلى تقييد الحكم المطلق من أولويات الخطاب الإصلاحى الحديث.

^٧ في معرض الرّدّ على المتمسكين بمرجعية السُنَّة، ظهرت آراء كثيرة ذات نزعة تجديدية، منها رؤية ولي الله الدهلوي الذي كان يلح على ضرورة الانتباه إلى الطابع المزدوج في التشريع النبوي، المتمثّل في ثنائية الحادثة الخاصة ذات البُعد التاريخي المحدود، والمغزى العام الذي يجعلها مصدر إلهام في سياقات تاريخية مفتوحة. وهي الفكرة التي عبّر عنها محمد إقبال بقوله: كان "النبي يعلم أمة معيّنة ليتّخذ منها نواة لبناء شريعة عالمية". انظر:

- إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، مراجعة: عبد العزيز المراغي ومهدي علام، مصر: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص ٢٠٣.

^٨ انظر:

بـ"الجزئية، والانتقائية، والمبالغة في تصيّد النصوص النبوية والفقهية التراثية، والاحتماء خلف قدسيّتها".^٩ وفي غياب الاجتهاد والتدبّر يكون الجمود والتقليد، وهو ما تكرّس على امتداد قرون متلاحقة.

ومن مآلات هذا العقم الفكري تراجع مستوى الوعي لدى عامة المواطنين. ويفتح ضعف الوعي الباب واسعاً أمام الاستبداد، وما ينشأ عنه من فساد، وهو ما يرشّح رسوخ الجهل والخضوع إلى كل أشكال التسلّط. ولكسر هذه الدائرة الجهنمية التي تؤبّد غلبة الاستبداد والفساد؛ يتعيّن العمل على إعادة بثّ الوعي في النفوس ليكتسب الأفراد القدرة على ردّ اعتداءات المستبدين والمفسدين. ولا يرى المؤلف سبيلاً إلى ذلك بغير التربية والتعليم، وهو يرّدّد بذلك مقالة كثير من رجال الإصلاح منذ بداية عصر النهضة، في دعوتهم إلى تعميم التعليم، بوصفه أداة لا غنى عنها في كل بناء حضاري شامل.^{١٠}

ولكنّ نجاح رسالة التربية والتعليم في بثّ الوعي الذي يقاوم به الاستبداد والفساد معاً لا يكون ممكناً إلّا في حال تمّ ذلك بعيداً عن مجال السلطة السياسية. وقد جعل المؤلف من هذه الفكرة محوراً مركزياً في خطابه الإصلاحية، ومن أجل ذلك ذهب إلى الاستدلال على وجاهتها إلى عرض الحجج من التاريخ الإسلامي، ولم تكن دعوته إلى فصل الأدوار التي كان يؤديها النبي سوى تمهيد لتقبّل مبدأ إخراج مؤسسات التعليم من دائرة رقابة السلطات الحاكمة؛ لكي تُسند مباشرة إلى سلطة الأمة. ولاحظ أن الخلفاء الراشدين، وإن استمرّوا على النهج النبوي في الجمع بين مهمتي التبليغ والحكم في آنٍ معاً، فقد كانت لذلك مسوّغات واضحة في "ترتيبات الحكم"، وكذا في "إخلاص الأصحاب وتجردهم".^{١١} ولكن، مع تحوّل الخلافة إلى مُلك تمّ الاستيلاء على مقام

^٩ أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٦.

^{١٠} وضع أحد رواد النهضة، وهو رفاعه رافع الطهطاوي، مؤلفاً في هذا الموضوع وسمه بـ"المرشد الأمين للبنات والبنين". وقد أولى فيه مسألة التربية والتعليم جلّ الاهتمام، بما يؤكّد اعتبارها قطب الرّحى في مسار النهضة، خاصة أنّها دعوة شاملة لا تستثني جنس الإناث. ولكنّ الفكر التربوي كان قائماً في التراث الإسلامي، فقد اهتم به كثيرون على غرار إخوان الصفا، والتوحّيدي، والغزالي، وابن خلدون، وغيرهم كثير. ودعوة المؤلف تنزّل ضمن هذا الاتجاه العام بفرعيه: القلم والحديث.

^{١١} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٨.

التعليم والتبليغ لتوظيفه في خدمة مصالح الطبقة الحاكمة. وبذلك بدأ الاستبداد، وسرعان ما عمَّ الفساد أركان المجتمع الإسلامي.

إن مبدأ إسناد مؤسسة التعليم إلى الأمة دون أصحاب السلطة ثابت -عند المؤلف- بالدليل التاريخي والدليل الديني. ونوّه المؤلف بوجود آيتين في القرآن الكريم تثبتان هذا المبدأ وتقرّرانه، وقد كان على المسلمين أن يقيموا هذه المؤسسة التعليمية المستقلة منذ البدء؛ امتثالاً للأمر الإلهي.^{١٢} ومنزلة هذه المؤسسة لا تقل قيمتها عن باقي مؤسسات المجتمع، على غرار مؤسسة الدستور، ومؤسسة القضاء، ومؤسسة الحكم. وتولية الأمة على توجيه التعليم ومراقبته يعطيها القدرة على التحكم في كل القطاعات الحيوية الأخرى في المجتمع، بما في ذلك القدرة على مراقبة السلطة التنفيذية. وتأكيداً لأهمية هذا الأمر، لا يجد المؤلف حرجاً في العودة إلى ما كان ذكره آنفاً، بخصوص مخاطر تغييب الوعي، وادّعاء أن أكثر الناس "لا يعلمون" بما يوجب عدم الأخذ بآرائهم وفرض الوصاية عليهم. وهذه الدعوى بخصوص قصور الناس -التي دأب على ترويجها المرجفون من أنصار الاستبداد- تخالف أصلاً ثابتاً في الدين (المشاورة) المقرّر صراحةً في الآية الكريمة: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨). وعلى فرض صحة هذه الدعوى بثبوت انعدام الوعي لدى العامة، فعلاج ذلك -فيما يرى المؤلف- يكون بتدعيم التعليم والتربية وتعميمهما على أوسع نطاق؛ قطعاً لدابر الجهل. وتعدُّ هذه الإشارة الأخيرة من لطائف أفكار المؤلف في الردّ البارع على كل دعاوى تأجيل إطلاق الحريات في بلاد المسلمين اليوم.^{١٣}

وإذ قرّر المؤلف حقّ عموم الأمة في إبداء الرأي، فإنه لا ينكر أن دقائق الأمور في كل مجال من المجالات موكول إلى أهل الخبرة دون سواهم. وعلى هذا الأساس يتعيّن التمييز بين هذين المجالين: مجال السياسة وما تدور حوله من المصالح العامة، وهي محل

^{١٢} الآيتان المعنيتان هما: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، و﴿وَمَا كَانُوا الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢).

^{١٣} نسمع كثيراً في الخطاب الرسمي للسلطة الحاكمة في بلاد المسلمين أن إطلاق الحريات يهدّد السلم الاجتماعي، ويعطل مسيرة البناء؛ لأن الشعوب غير واعية، ولا تدرك مصالحها. وهي حجة واهية، ف"الأمة لا تجتمع على ضلالة". وعلى فرض وقوعها في الخطأ، فهو أيسر خطراً من عواقب انحرافات المستبدّين.

نظر الكافة من أبناء الأمة، ييدي فيه كل مواطن رأيه دون توجيه أو إكراه. أمّا مجال تنفيذ السياسات فمقصود على ذوي التخصصات المناسبة. وعلى هذا يدعو المؤلف إلى "تقاسم الأدوار والمهام". ومن ضمن هذا التقسيم أن يؤول أمر التعليم والتوجيه والتربية الدينية إلى سلطة الأمة دون سواها. ولا يرى المؤلف في هذا القول أدنى شبهة لفصل الدين عن الدولة، كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان؛ إذ الغاية من إبعاد مجال التعليم والتربية عن رقابة السلطة صيانة هذا المجال النبيل عن تشويه أصحاب النفوذ. والمطلوب هو التمكين للدين في مجال السياسة، شرط أن يترافق ذلك مع عزل الحاكم عن التدخل في الشأن الديني والقيمي. وثمرة ذلك كله تجنيها الأمة؛ تحرراً، وتقدماً، وانسجاماً مع قيمها الروحية.^{١٤}

وقد انقاد المؤلف بهذا التحليل إلى أن الحاجة ملحة اليوم إلى مراجعة كثير من مقولات الفكر الإسلامي، من أجل مواجهة موجات الغزو الفكري المدججة بأحدث أسلحة تكنولوجيا المعلومات. والمراجعة المطلوبة شرطها أن تفضي إلى صوغ رؤية حضارية مناسبة لأوضاع العصر، استناداً إلى مقوماتها الدينية والروحية التي ضبطها القرآن وكرستها السُّنة النبوية واستبطنتها الأمة في ضميرها الجمعي. وهذا يقتضي نشوء حركة اجتهادية مستنيرة لها دراية بالمقاصد الكبرى، ومعرفة بالثوابت والكليات، والفرق بينها وبين القضايا الثانوية. وإذ تتيح هذه المراجعة توضيح المفاهيم وإعادة بناء مؤسسات المجتمع على قاعدة سليمة، فإن آثارها الإيجابية تظهر أيضاً على الإدارة السياسية للدولة. وشتان بين السلطة التي تستند إلى تأييد شعبي واسع - لكونها تعبر عن أشواق المواطنين وأحلامهم - وتلك التي تعيش العزلة ولا تهتم إلا بمصالح القائمين عليها. ويقرّر المؤلف أن النموذج الأوّل خاص بالأُمم القوية الناهضة، أمّا النموذج الثاني فلا محلّ له في غير الأُمم الضعيفة. ولهذا الدعوة نظائر عند دعاة التجديد في الفكر الديني الحديث، على غرار مطالبة محمد إقبال بإعادة الاعتبار إلى الاجتهاد بوصفه تجسيداً لـ "مبدأ الحركة في الإسلام".^{١٥} وفائدة مراجعة

^{١٤} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٨.

^{١٥} انظر:

المقولات الإسلامية في كونه يجنب الحياة السياسية الوقوع في عديد الالتباسات الناشئة عن سوء التوظيف، أو خطأ التأويل لبعض الآثار. وقد أكد المؤلف أن رجل السياسة - بحكم بشريته - عرضة للضعف والوقوع في إغراء فتنة السلطة. ومن ثمَّ فسَدُ هذه الذريعة أقوم للأمة، وأجلب لمصلحتها.^{١٦}

وأكد المؤلف أن نجاح هذا المسعى في توضيح المفاهيم والتزام مقتضياتها يؤول إلى إصلاح النظام السياسي الذي يعبر عن الأمة تعبيراً صادقاً، ثمَّ يصف هذا النظام بأنه "مدني إسلامي". أمَّا صفة "الإسلامية" فمبهرها الهوية الروحية لهذه الأمة التي تنتسب إلى الإسلام وقيمته. وتعني صفة "المدنية" الطابع التوافقي لجملة الترتيبات المقترحة لإدارة شؤون المجتمع بما يوافق مقاصد الدين، وعلى الوجه الذي يختاره المواطنون بصفة حرة.^{١٧}

ولاجتناب شبهة الأخذ بالنظام الديمقراطي العلماني المعتمد في الغرب؛ فقد أكد المؤلف أن المرجعية الفلسفية لهذا النظام تختلف كثيراً عن تلك التي يحتكم إليها النظام الإسلامي. وموضوع هذا الاختلاف أن النظام الغربي نشأ على قاعدة فكر مادي خالص، يرى في الإرادة الإنسانية المرجع الأول في وضع مقاييس الحقِّ والباطل؛ لذا صار الحقُّ هو ما تقرُّره الأغلبية، لا ما هو حقٌّ في ذاته.^{١٨} ويرى المؤلف أن العمل بهذا النظام قد أَدَّى بالغربيين إلى نتائج غير محمودة، ثمَّثلت في الانحيار الأخلاقي وسيادة النزعات الحيوانية، بعد انخيار الأسرة وانفصام العلاقات الإنسانية.^{١٩} وفي المقابل، بُني نظام الشورى

١٦ - إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، فصل "مبدأ الحركة في الإسلام"، مرجع سابق.

١٧ من الأمثلة التي ضربها المؤلف على سوء توظيف الآثار بما يخدم الاستبداد، قولهم: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن". انظر:

- أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣١.

١٨ أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٤.

١٩ جعلت أوروبا في بداية عصر النهضة الإيمانَ بالإنسان محلَّ الإيمانِ بالإله، واتخذته مرجعاً في وضع المقاييس وغاية كل شيء، وصاغ فلاسفتها وأدباؤها مبادئ هذه الرؤية في ما سمَّوه "المذهب الإنساني" (Humanism).

٢٠ يعتمد الخطاب الإصلاحِي الإسلامي - في جانبٍ منه - على بخس الحضارة الغربية بسبب انحيارها الأخلاقي. وهذا التوصيف، وإن كان سليماً إلى حدٍّ ما (انخيار نظام الأسرة، ظهور الحركات الماشية، ضراوة الفوارق المادية بين الفقراء والأغنياء)، فإنه لا يفيد كثيراً في معالجة أوضاع المجتمع الإسلامي، الذي يجب أن يستمد عوامل قوته من ذاته لا من عناصر الضعف في المجتمعات الأخرى. انظر:

الإسلامي على رؤية كونية إسلامية صاغتها المفاهيم القرآنية بكل وضوح، وقد تم اختبار هذا النظام والعمل به في العهد النبوي. ولاحظ المؤلف أن هذا النظام الإسلامي يقتضي الالتزام بقرارات الأغلبية، كما هو الحال في النظام الديمقراطي العلماني، بيد أن الحقيقة عند المسلمين هي قضية كلية وموضوعية ليست في متناول الوعي البشري. وقد نزل الوحي الإلهي بهذه الحقيقة المطلقة، وفي ضوئها تبلورت رؤية كونية إسلامية تلائم الفطرة الإنسانية، وتحقق لها ما تصبو إليه في هذا الوجود. وقد ألح المؤلف على تأكيد صفة الثبات للمبادئ الإسلامية، وذهب إلى أنه لا يجوز تبديلها أو تعديلها، مع أنه يمكن لِمَن شاء عدم التصديق بها، اعتماداً على قاعدة أنه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

وزيادة في توضيح معالم النظام الإسلامي، يقبل المؤلف وسمة بـ"الديمقراطي" لأنه يلتزم رأي الأغلبية، ولكنه يقرنه بصفة "إسلامي شوري". وتكشفاً لحقيقة الفارق الفلسفي بين النظامين: الغربي والإسلامي؛ أكد المؤلف أن الأول يعتمد مبدأ "الحق للقوة"، وأن الثاني يقوم على مبدأ "القوة للحق".^{٢٠} وعدا عن هذا الفارق الجوهرية، فإن التقاطعات - حسب المؤلف - ممكنة بين النظامين، ومن ذلك اعتباره أن النظام الإسلامي - شأنه شأن نظيره الغربي - يقبل بالتعددية والتداول على السلطة، وهو ما سمح للأحزاب بالتنافس في عرض رؤاها السياسية على المواطنين، بما يفضي إلى فوز الحزب الحائز على الأغلبية بالسلطة. وفي هذا الباب يُظهر المؤلف ميله إلى اعتماد النظام الرئاسي بدلاً من البرلماني؛ لما قد يجرّه هذا الأخير من عدم استقرار في مستوى اتخاذ القرار السياسي.^{٢١}

وقد أشار المؤلف إلى أن الأحزاب المتنافسة لا تتمتع بأيّ قدسية، ولا حقّ لها في ممارسة الوصاية باسم الدين. ويبقى شرطها جميعاً أن تلتزم بأحكام الدستور فيما تنادي به من مبادئ وأفكار. وأما غاية هذا النظام الإسلامي فهي ضمان رقابة الأمة على أداء السلطة، وأن يكون الحاكم مؤتمناً حقيقياً على المصلحة العامة. وفي حال حصول تجاوز

- السكران، إبراهيم. مآلات الخطاب المدني، د.م: مركز الفكر المعاصر، ط ١، ١٤٣٥هـ.

^{٢٠} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٠.

^{٢١} المرجع السابق، ص ٤١. وملاحظة المؤلف هذه يصدّقها ما هو مشاهد في الأنظمة البرلمانية الحالية؛ فقد شاهدنا في الآونة الأخيرة عجز البرلمان اللبناني عن انتخاب رئيس مدّة شهور متتابة بسبب حدة تجاذبات الكتل النيابية.

ما يهدّد سلامة المجتمع، فلا مجال للجوء إلى العنف لردّ هذا الاعتداء، والسبيل الأمثل إلى ذلك -عند المؤلف- هو المقاومة الجماعية المدنية والسلمية. ولو أخذ الصراع منحىً طائفيًا أو عرقيًا، فالواجب على جماعة الأمة أن تسعى بالصلح بين المتنازعين، أو أن تنحاز إلى المظلوم، إذا أصرت الجهة المعتدية على عدوانها. والمقصود بجماعة الأمة هم العلماء والمفكّرون، وقد أناط المؤلف بعهدتهم مسؤولية المحافظة على وحدة الأمة، ودعاهم إلى التنبّه لأهمية بناء المؤسسات في تأمين المجتمع وإدامة سلمه الأهلي،^{٢٢} وهذه نقطة البدء في الإصلاح للقضاء على متلازمة الاستبداد والفساد. وقد أنهى المؤلف فصله الأوّل بالإلحاح على وجوب أن يشمل الإصلاح كل خلايا المجتمع وهيئاته من الأسرة إلى المدرسة فالمسجد.

أمّا الباب الثاني فجاء مشحوناً بفكرة تنفيذ الأفكار الإصلاحية؛ لذا اتّجه المؤلف إلى الحديث عن الحركات الإسلامية والأدوار الموكولة إليها، بوصفها فاعلاً سياسياً في الواقع الاجتماعي. والذي يؤكّد تعلّق المؤلف بمسألة تحويل الأقوال إلى أفعال أنه افتتح هذا الباب بالكلام على "خارطة الطريق" المفضية إلى تحقيق الإصلاح المنشود. وفي هذا السياق تساءل عن طبيعة الدور الموكول إلى الحركات الإسلامية في مسار الانتفاضات العربية الراهنة، خاصةً في ظل ما يتربّص بها من مخاطر خارجية. ثمّ استعرض جانباً من آثار التدخلات الأجنبية في عدد من الأقطار العربية، وما نشأ عنه من فتن ما يزال لحيها يتّسع يوماً بعد آخر. وما يشهده العراق منذ سنوات خير شاهد على ذلك. وهذه المتغيرات جميعها تفرض على الحركات الإسلامية اليوم أن تجدد رؤيتها وأساليب عملها لمواجهة التحديات القائمة. ولئن اقتصر دور هذه الحركات على ردّ الفعل في مرحلة الاستعمار، فإنها اليوم مطالبة بتجاوز ذلك إلى الفعل، والمبادرة إلى توجيه الأحداث لصالح الأمة. ومن أولويات عملها -حسب المؤلف- بذل الاجتهاد في تجديد مسائل الدين، وهي القضية التي سبق له تناولها في حديثه عن مراجعة مقولات الفكر الإسلامي. وضرب في هذا السياق مثلاً عن التجديد المفهومي، فذكر أن أمر الشورى سابقاً كان

^{٢٢} لا شكّ في أن من مميّزات المجتمعات الحديثة قيامها على جملة من المؤسسات التي تتقاسم السلطات والأدوار في خدمة المصلحة العامة. وليست الدولة نفسها سوى مؤسسة من بين مؤسسات المجتمع.

مقصوراً على أهل العاصمة، بحكم عسر التواصل بين الأمصار.^{٢٣} أمّا اليوم فيجب أن تشمل الشورى جميع المواطنين لتيسّر ذلك بفضل الوسائل الحديثة.^{٢٤}

وفي الحديث عن واقع الحركات الإسلامية نبّه أبو سليمان على أحد أسباب ضعف أدائها، المتمثّل في عدم فهم طبيعة العمل الدعوي والعمل السياسي، ورأى أن النجاعة الحقيقية في هذا الباب لن تتحقّق إلّا بتحثّر الدعوة ومؤسساتها من الهيمنة السياسية. وتتضمّن أعمال الدعوة التّربية والتعليم، ورعاية المحتاجين. والدعوة بهذا المعنى هي نقطة الارتكاز الأولى في ما سمّاه المؤلّف "السياسة الإسلامية". ومن الواضح أن هذه الفكرة أثيرة لدى المؤلّف، لذلك عاد لتحليلها أكثر بعد تناوله لها في الفصول السابقة، وقد كان توقّفه عندها أوّلاً في مقام التشخيص. أمّا الآن فهو يعرضها في سياق التوجيه واقترح الحلول. ويعيد المؤلّف التحذير نفسه الذي كان قد أطلقه بخصوص الخشية من تشويه السياسة لجهود التربية والتعليم، وقد كان ذلك وراء مطالبته بأن تخرج الدعوة الإسلامية من دائرة وصاية أهل السلطة والنفوذ. أمّا مضمون الدعوة فهو لا يخرج -حسب المؤلّف- عن مضامين قيم الإسلام وتوجيهاته، ولا يتضمّن منهج الدعوة إملاءً أو إكراهاً، وضرب مثلاً على ذلك بقانون الأحوال الشخصية، فأشار إلى أنه يمثّل محوراً خلافياً حقيقياً. ومع ذلك، فالأمر متروك فيه للخيار الشخصي.^{٢٥} ومن الواضح أن المؤلّف لا يتخلّى عن وفائه للشوابع القرآنية، وإن اصطدم بمبادئ عدّها الفكر التقليدي مناط التدين الصحيح.

وفي معرض حديثه عن فرص نجاح الدعوة، ربّّب المؤلّف الجانب الأكبر في الإقناع بقيم الإسلام على أداء الدعاة أنفسهم، على اعتبار أن الفطرة الإنسانية مهية تلقائياً لقبول هذه القيم. ولكنّ المؤلّف لا يلقي مسؤولية فشل العمل الدعوي على تقصير

^{٢٣} يستند كلام المؤلّف هنا على ما قرّره الماوردي عن كيفية اختيار الإمام، التي تقتصر على من سمّاهم بـ"أهل الاختيار"، وهم وجوباً من سكان بلد الإمام، وهي العاصمة في الاصطلاح المعاصر. انظر:

- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٦.

^{٢٤} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٨.

^{٢٥} تمثّل قضية الأحوال الشخصية محوراً مفضلاً لدى تيار واسع من الدعاة، بيد أن مقاربتهم لها لا تخرج غالباً عمّا جاء في مدوّنات الفقه القلم. وإلى ذلك فهم يرون إكراه الجمهور على التزام ما جاء في أحكامها. انظر مثلاً:

- الداود، عبد الله بن محمد. هل يكذب التاريخ؟ مناقشة تاريخية وعقلية للقضايا المطروحة بشأن المرأة، الرياض: دار الرواد للنشر، ط ٧، ١٤٣٢هـ.

الدعاة فقط، وإنما يشير أيضاً إلى الأدوار المشبوهة التي يؤديها بعض من سمّاهم "نقابة الكهنة" من الإعلاميين والمثقفين الذين يمارسون كل صنوف التزييف والتضليل لتمكين "نقابات الفراغة" من الاستبداد بالحكم والاستئثار بالثروة.^{٢٦} ومن المعلوم أن سلطة الإعلام تتحكم اليوم في صناعة الرأي العام الوطني والدولي، بما يمكنها من تشكيل عقول الناس على الوجه الذي تريد.^{٢٧}

ويستأنف أبو سليمان تقليب النظر في إشكاليته المركزية: كيف تتحول الأمة دون حصول الاستبداد والفساد؟ وفي الجواب عن ذلك، حدّد الخطوات الضرورية لذلك، وأولها أن تمارس الأمة حقّها في اختيار حكامها، وأن يكون ترشيحها لحزب معيّن على قاعدة برامج ونوعية قياداته. وهو يؤكّد أن الأمة لا يمكن لها أن تختار إلاّ من يلتزم بقيمها، ويقوم على مصالحها بكفاءة. وإذ تتحقّق هذه المصالحة بين إرادة المواطنين والسلطة؛ تكون الأمة قد نجحت في إمساك زمام أمرها بيدها، وقضت على أصل الاستبداد والفساد. وفي ظل هذه المصالحة لم يبقَ أدنى مبرّر للحديث عن فصل الدين عن السياسة، ولكنّ نجاح هذا المسار الوردي يظل رهين نجاح الدعوة الإسلامية في التربية والتعليم والتبليغ.^{٢٨}

ويتحوّل المؤلف من هذا الباب إلى الحديث عن الأحزاب السياسية، ليؤكّد أنّها تُعرف بمبادئها الأساسية المعلنة في بياناتها، التي تمثّل هوية كلّ منها، وكذا يُعرف "الحزب الإسلامي" بأفكاره التي ينادي بها، والتي تمثّل المبادئ الإسلامية ومثله العليا التي تحترم الحريات، وتسعى إلى تحقيق المصالح للجميع. وقد نبّه المؤلف على ضرورة اجتناب الشعارات الفضفاضة التي تثير اللبس أكثر مما توجّه الناس وترشدتهم، على غرار شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية"، وقدّر أن طرح هذا الشعار يشير من الالتباسات والخلافات ما ينفطر معه عقد الوحدة والائتلاف بين المنتسبين إلى هذا الحزب. ومن مواصفات "الحزب

^{٢٦} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٦٢-٦٣.

^{٢٧} يمكن مراجعة كتاب:

- شيلر، هربرت أ. المتلاعبون بالعقول، ترجمة: عبد السلام رضوان، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ذو القعدة ١٤١٩هـ/مارس/آذار ١٩٩٩م.

^{٢٨} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٦٤.

الإسلامي" أن يكون عاملاً من أجل التوحيد ولمّ الشمل. أمّا قياداته فيجب أن توجّه كل جهودها إلى تجسيد مبادئ الحزب وأهدافه والعمل على تحقيقها. وكل تحاذل في هذا الباب سيواجهه بعقوبات انتخابية في الجولات اللاحقة.^{٢٩} ويشمل تنبيه المؤلف ما قد يعرض في بعض الأحزاب من نزوع طائفي أو استبدادي، وهو ما ينبغي أن يتنزّه عنه الحزب الإسلامي الذي لا تمييز فيه بين أعضائه. وبعد هذا التشخيص يدعو المؤلف "جماعات الحركة الدينية" إلى الزهد في العمل السياسي؛ قصد التفرغ للدعوة والتبليغ. وإذا تعددت الأحزاب ذات التوجه الإسلامي، فإن جماعة الدعوة ملزمة بعدم الانحياز إلى أيّ منها والتعامل معها بلا تمييز. ولا يرى المؤلف مانعاً من أن يضم الحزب الإسلامي أعضاء من غير المسلمين. أمّا جمهوره فمن الضروري أن يضم مواطنين من غير المسلمين، ما دام يعبر عن آرائهم في القضايا العامة. وهذا يؤكّد الطابع المدني لهذا الحزب الموسوم بـ"الإسلامي"، ما يعني أن هذه السمة جاذبة لا طاردة. وأشاد المؤلف بالتجربة التركية الحالية التي تشهد بنجاح حزب إسلامي مدني في استقطاب الإسلاميين وغيرهم من المواطنين. ولا شكّ في أن المؤلف يصدر في هذا التوجيه عن وعي دقيق بالفارق بين متطلبات العمل السياسي القائم على قاعدة المواطنة، والعمل الدعوي الذي يركز على أساس الاشتراك العقدي وحده.

ومن أثنى توجيهات المؤلف لأنصار الأحزاب الإسلامية، ما جاء في تحذيره لهم من توهم الفوز بمجرد الظفر بالسلطة، واستدلّ لهم بالإخفاق الذي واجهته التجارب السلطوية لبعض الأحزاب الإسلامية - عدا الحالة التركية - وهو ما أدّى إلى تراجع شعبية تلك الأحزاب.^{٣٠} ويعود هذا الإخفاق إلى غياب الوضوح الفكري لمسار الإصلاح المنشود، وصورة هذا الغموض أن قيادة هذه الأحزاب ما تزال تعاني القصور النظري، فهي موزعة بين نموذجين متقابلين: النموذج الغربي في الحكم الذي تحاول أن تنسج على

^{٢٩} المرجع السابق، ص ٦٦.

^{٣٠} جاءت المرحلة التالية للثورات العربية بالأحزاب الإسلامية إلى السلطة في أكثر من قطر عربي، ولكن هذه التجربة لم تصمد طويلاً لأكثر من سبب. وبصرف النظر عن العوامل المختلفة المؤثرة في كل تجربة، فالظاهر أن الانطباع الذي تركته هذه التجارب لم يكن في مستوى المأمول.

منواله في مختلف الترتيبات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والنموذج القيمي الإسلامي الذي يستبطنه الوجدان الإسلامي. والخروج من هذا المأزق لا يكون إلا بالإصلاح الفكري الأصيل، والاجتهاد في توضيح مناهج الدعوة الإسلامية على أسس جديدة تناسب الأوضاع الجديدة، من دون أن تتخلى عن مرجعيتها الروحية.

ويعود المؤلف إلى أطروحته الأساسية في المراهنة على التربية والتعليم، مُلِحاً على وجوب أن يبدأ التجديد بمراجعة مناهج التربية المعتمدة؛ لكي تنهض بالمهام الحيوية الموكولة إليها.^{٣١} وضرب المؤلف مثلاً بالسياسية الصهيونية التي نجحت بفضل الاستحواذ على مؤسسات التعليم والدعاية والتوجيه في التحكم في عصب السياسة الدولية. ويخلص المؤلف إلى أن قدرة الأمة على النجاح السياسي رهين باستقلال مؤسسات الدعوة فيها ونجاحها في التأسيس لاجتهاد فكري أصيل ومعاصر.

وفي الفقرة الأخيرة من هذا المؤلف عاد أبو سليمان إلى الحديث عن طبيعة النظام الإسلامي المنشود الذي سبق أن أسماه "النظام الإسلامي المدني"، وقد جعل غايته تبرير علة استخدام لفظة "مدني" عوضاً عن "علماني"، معتبراً أن تحرير المصطلحات هي مسألة مهمة ضمن مسار البناء الفكري.^{٣٢} وأجَّه في هذا المعنى إلى استعراض أبرز ملامح السياق التاريخي لولادة العلمانية في موطنها الغربي، مشيراً إلى دور العسف الكنسي في دفع الأوروبيين إلى الثورة على الكنيسة والبُعد عن القيم الدينية، وهذا ما أفضى إلى حالة من الفراغ الروحي والأخلاقي. وقد صارت "اللاأدرية"^{٣٣} و"المادية"^{٣٤} المرجع الوحيد لتلك الشعوب ودينها الذي حلَّ محلَّ "مسيحيته". وإذ تلبَّست العلمانية الغربية بالنزعة المادية،

^{٣١} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٧٠.

^{٣٢} ينتمي المصطلحان إلى فضاء ثقافي واحد، هو الفضاء الغربي، بيد أن بينهما فروقاً توضحها حدودهما المضبوطة بدقة؛ فلفظة "العلمانية" (يفتح العين) (Sécularisation) تعني خروج قطاعات اجتماعية وثقافية عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية. انظر:

- Berger. P, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, le Centurion, p 174.

أمَّا لفظة "المدنية" (Civil) فيشار بها إلى أشكال الاهتمام بالشأن العام وما يترتب عنه من واجبات من جانب السياسيين والمواطنين. انظر:

- Guillemain. Bernard, art. *Civisme*, Encyclopædia Universalis, Copus 5, p 952.

^{٣٣} اللاأدرية: (Agnostic).

^{٣٤} المادية: (Materialism).

فإنها تكتسب معنى أبعد من كونها مجرد فصلٍ بين الدين والسياسة، وهذا المعنى هو التنكر لكل مرجعية روحية أو أخلاقية، وهذا أساس افتراق النظام العلماني الغربي عن النظام الإسلامي المدني ذي المرجعية الروحية الاستخلافية.^{٣٥} وتستوي عند المؤلف كل الأنظمة الغربية في مخالفتها جوهر النظام الإسلامي ومقاصده الكبرى.

ولا يتردد المؤلف في كشف عيوب النموذج الغربي، فيؤكد أن "دين الغرب" اليوم هو المادية لا المسيحية، بما يعنيه ذلك من "رؤية كونية" قائمة على مبادئ القوة والظلم. أمّا نظامه الاجتماعي فخاضع إلى المبادئ "الليبرالية"، بما هي مخالفة لمبادئ الفطرة الإنسانية، وانسياق وراء المتع الحسية التي لا تفضي إلى غير الفوضى والضعف الاجتماعي. وفي الجانب الاقتصادي، تأخذ مادية الغرب طابع الرأسمالية المتوحشة التي لا تهتم بغير الكسب الواسع، والتي لا تعيش إلا على ضحاياها من الضعفاء، وعلى استغلال مقدّراتهم. ويخلص المؤلف إلى أن الاختلاف الكبير بين النموذجين: الإسلامي المدني، والغربي العلماني هو الذي يبرّر ضيق المجتمعات الغربية المعاصرة بكل ما يمتُّ بصلّة إلى الإسلام، وضرب على ذلك أكثر من مثال؛ من رفض عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي إلى التضييق على الجاليات المسلمة في الغرب، ومنع بناء المآذن وغير ذلك.

ويعود المؤلف مجدداً لإجمال القول في صفة النظام الإسلامي المنشود، ليؤكد أن "مفهوم" المدينة الإسلامية" هو التعبير الذي ينبغي أن يدعى به نظام الحكم المسلم.^{٣٦} وصفة "المدينة" تعني أن يقوم هذا النظام على قاعدة الإرادة الحرة للمجتمع. واعتبر أن وصف هذا المجتمع بـ"العلماني" ينبغي أن يفهم منه أنها "علمانية" روحية أخلاقية. وإذا كانت التسمية المفضّلة عنده هي "المدينة الإسلامية"، فإن العبرة -في النهاية- ليست بالمصطلح، وإنما بما يحيل عليه من دلالات. ومن الدلالات التي يشير إليها مفهوم "المدينة الإسلامية" الفصل بين الدعوة والحكم من أجل ضمان عدم توظيف قداسة الدين فيما يخدم ذوي السلطان.^{٣٧} وهذا الفصل يوجبه حرج اللحظة التاريخية الراهنة الذي يفرض على أنصار الدعوة الاجتهاد لغرس عقيدة الإسلام ومبادئه. ولئن كانت هذه المبادئ

^{٣٥} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٧٤.

^{٣٦} المرجع السابق، ص ٧٧.

^{٣٧} المرجع السابق، ص ٧٧-٧٨.

موافقة للفترة الإنسانية، فإن الإضافة المطلوبة اليوم من الدعاة تتمثل في توظيف العلوم الإنسانية والاجتماعية -بعيداً عن تأثيرات منشئها الغربي- فيما يرسخ أخلاقيات الإسلام وأهدافه.

ومن الواضح أن قناعة المؤلف راسخة بأن أصل الاستبداد والفساد في الأمة إنما نشأ من تسلط حكامها على قادتها الروحيين من علماء ومجتهدين، وقد هيأ هذا التسلط لمصادرة حق المجتمع في المشاركة في الشأن العام، بحجة قصور "الرعية" أو "العامة" عن الفهم والإدراك. ويقتضي الإصلاح اليوم البدء بالدعوة والتأسيس لحكم يأخذ في الاعتبار إرادة المواطنين، ويعمل على تحقيقها. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار أطروحة المؤلف بمثابة "بيان من أجل المواطنة"، لأجل مجتمع "مدني إسلامي". واعتباراً لما في هذه المصطلحات من شبهة الاتكاء على الموروث الفكري الغربي، حرص المؤلف على تحرير جهازه المصطلحي من الولاء لغير مرجعيته الإسلامية، انسجماً مع دعوته إلى المراجعة الفكرية، والاجتهاد في تحديد المقولات والتصورات.

ولبلورة رؤية إصلاحية مستنيرة تفضي إلى كسر متلازمة الاستبداد والفساد، صاغ المؤلف تصوراً واضحاً منطلقه الرهان على التربية والتعليم، وما يتفرع عنهما من عمل دعوي واسع يلامس كل فئات المجتمع. أمّا الغاية فهي تزويد المواطنين بالوعي اللازم للرد على كل محاولة للاستبداد بإرادتهم العامة من جانب السلطات الحاكمة. ولئن صرف المؤلف أكثر جهده للتنويه بدور مؤسسة "التعليم والدعوة" في تأمين سلامة المجتمع ودوام عمرانه، فإنه ترك البحث في الوسائل والمحفزات التي يتطلبها إنجاح مشروع بهذا الطموح العالي لأهل الخبرة والتخصص.

وقد يجد القارئ ما يوحي بشيء من الاختزال في هذه الرؤية الإصلاحية، على اعتبار أنها حصرت أسباب تخلف الأمة في الاستبداد السياسي، مثلما اختصرت عوامل النهضة في إصلاح مناهج التربية والتعليم وصون مؤسساته. وأغلب الظن أن الاختصار على هذين العاملين -تشخيصاً وعلاجاً- لا يهدر بالضرورة قيمة باقي المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولا يستخف بتأثيرها الحيوي في صنع الحضارة أو

انهايارها.^{٣٨} ولعل المؤلف قد آثر التوقف عند العوامل الحاسمة ذات التأثير الأقوى في توجيه حركة المجتمع، وهذا من مقتضيات أساليب الدعوة التي تقوم على تكثيف المعنى المقصود، وعدم تشتيت أذهان المتلقين بالاسترسال في التفصيل والتمطيط.

ولا شك في أن أهم ما يُحسب للمؤلف في بلورته هذه التصور، وعيه الحاد بحيوية دور المؤسسات المستقلة عن أجهزة الحكم في بناء المجتمع المدني الحديث، حيث تتوزع السلطات على جهات متعددة من دون استئثار أو احتكار. وقد كشفت هذه المقاربة عن إدراك سليم لأسباب تعطل حركة الإبداع ضمن مسار الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً. وفي هذا المعنى جاءت دعوة صاحبها إلى وجوب العودة إلى الاجتهاد والتجديد، وفق تصور عقلائي مستنير، يستفيد من العلوم والمعارف الحديثة، ويوظفها في إعادة النظر إلى الموروث. وضابط كل ذلك عنده الالتزام بثوابت القرآن والسنة، بعيداً عن التأويلات المتسرعة والمتعسفة.

^{٣٨} في الحديث عن العمران البشري وما يعرض فيه من عوامل القوة والضعف، أطال ابن خلدون في بحث مسألة قوة الدولة وضعفها بوصف ذلك محدداً أساسياً في تحديد طبيعة العمران، ولكنه لم يهمل تأثير باقي العوامل المختلفة، بما في ذلك العوامل الطبيعية والتاريخية. انظر:

- ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، المقدمة الثالثة: في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم.