القسم الأول

تعريف الشبكات الإسلامية

فنسنت ج كورنيل

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول
انتهازية ابن بطوطة

شبكات وولاءات باحث مسلم من القرون الوسطى

عندما يتعرض الطلبة الجامعيون الأميركيون لأول مرة ليوميات رحلة الباحث المغربي ابن بطوطة في القرن الرابع عشر الميلادي تصدر عنهم بصورة نمطية ثلاثة ردود أفعال. فهم يصابون أولاً بالذهول من شهوة الترحال لدى رجل استغرقت أسفاره ما يقرب من نصف عمره بحيث لم يسترح حتى شاهد معظم أنحاء العالم المعروف من المغرب إلى الصين. وهم ثانياً لا يوافقون على قسوته الظاهرية ضد النساء. فهو يتزوج ويطلق سلسلة من النساء عبر قارة آسيا، تاركاً وراءه سلسلة من الأطفال. ويتعزز الانطباع عن قسوته الذكورية من خلال تصريحات معينة يدلي بها في سرده القصصي، مثل قوله عن نساء المالديف:»إن كل هذه المنتجات من نخيل الكاكاو والسمك التي يعشن عليها لها تأثير مذهل ولا نظير له في الاتصال الجنسي، ويفعل سكان هذه الجزر الأعاجيب في هذا المجال. وكان لديّ هناك أربع زوجات، مع الجواري المحظيات كذلك. وكنت أزورهن جميعاً كل يوم، وأمضي الليل مع الزوجة التي يحين دورها. وبقيت على هذا الحال طيلة مدة العام ونصف العام التي قضيتها هناك» (جيب 1958 - 2000، المجلد الرابع، ص823 - 824). وأخيراً فإن ردة فعل الطلبة سلبية ضد انتهازية ابن بطوطة، ومدحه لنفسه. فهذا الباحث يشبه أحد المرتزقة المتنقلين في العصور الوسطى، ويصفه ابن حجر العسقلاني (المتوفى عام 1448) بأنه «ذو حظ متواضع من العلم»[1]، كان يُسَوّق نفسه على أنه متخصص بارز في الفقه المالكي، وقد حصل على مناصب هامة في حكومات بلدان عديدة دون أن يبقى طويلاً في أي منها. ويتساءل الطلبة: لماذا كان ابن بطوطة معظماً لنفسه ومتعجرفاً لهذا الحد إزاء مستخدِميه؟ وأين كان شعوره بالجنسية؟ وأين كان شعوره بالولاء؟

obeikandl.com

وليست هناك مواضيع توضح الفجوة المفهومية الفاصلة بين القاطن في دولة إسلامية من العصور الوسطى وبين المواطن الحديث في دولة قومية أكثر من قضايا الهوية والولاء. فمواطن الدولة القومية يرى نفسه منتمياً لكيان يعلو فوق معظم الروابط الأسرية والاجتماعية. ومن الناحية المثالية على الأقل، فإن هوية المواطن القومي مرتبطة بأفكار مشتركة عن وطن في إقليم محدد بحدود متجاورة ومعترف بها بشكل متبادل، وله حكومة مشتركة، ولغة مشتركة،وعادات مشتركة، ودين مشترك على الأغلب، وشعور باتحاد اجتماعي يمثل المعايير والآمال لدى أولئك الذين يرون أنفسهم متشاركين في الفكرة نفسها عن «الجوار»[2]. وهذا الإحساس بالانتماء إلى أمة تعززه أشياء رمزية، كالعَلَم، والاعتراف الدبلوماسي، والجيش الوطني، وعضوية منظمات دولية مثل الأمم المتحدة.

وعلى عكس ذلك فإن ابن بطوطة، شأنه شأن المفكرين الآخرين في أوروبا والعالم الإسلامي في العصور الوسطى، لم تكن لديه مثل هذه الفكرة عن الجنسية والمواطنة. فالمجتمعات المتخيلة التي كان يرى نفسه جزءاً منها كانت في الوقت نفسه أوسع وأضيق من المفهوم الحديث للأمة. فلم يكن مغربياً قط لأنه لم تكن هناك أمة مغربية طيلة مدة حياته. فإلى جانب هويته الإسلامية، التي كانت هيكلاً تركيبياً معقداً بحد ذاته، فإن ولاءاته وهوياته الأولية يمكن فهمها بشكل كلي تقريباً من خلال اسمه، وهو: أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن يوسف اللّواتي الطنجي. فهويته المدنية يحددها الموضع المحلي الذي ولد فيه (وهو مدينة طنجة في الجزء الشمالي مما كان يُعرف آنذاك باسم «المغرب الأقصى»)، كما أن ولاءاته الشخصية كانت تحددها قراباته العائلية تحديداً يكاد يكون حصرياً. فقد كان أولاً عضواً في قبيلة لواتا البربرية التي كانت تحتل منطقة طنجة منذ أيام الرومان. وبشكل أدق فإنه كان متحدراً من سلالة نبيلة من القضاة المحليين الذين كانت أسماؤهم معروفة لدى أي قاطن في طنجة يلتقيه في أسفاره. وظل ابن بطوطة حتى آخر عمره يشير إلى نفسه أولاً بأنه من أصل طنجوي، من أسرة عريقة ومحترمة، ومرتبطة بصلة القرابة مع سلالة تؤكد مكانته كواحد من أعيان مدينته. وبطريقة

كان سيفهمها سكان الجنوب الأميركي، كان ابن بطوطة من «أسرة أصيلة» من أعيان سلالة أعيان ظلت لها أهمية في القضايا المدنية بشكل لا يختلف عن سكان المدينة الإغريقية الذين صاغ لهم أرسطو نظرياته في الحكم والأخلاق. ومثل شخصية دون دومينيكو كليركوزيو في كتاب ماريوبوز والمعنون آخر السادة النبلاء، كان ولاء ابن بطوطة «للمخلوقات التي من دمه أولاً، وللرب إلهه ثانياً... وثالثاً لالتزامه للأعضاء في محيط... أسرته.... فالحكومة لم تدخل في المعادلة أبداً» (1996، ص59 - 60) فكانت شبكته محددة اجتماعياً ولكنها خاملة سياسياً.

opeikandl.com

«قضيتنا» I: الابتزاز والذرائعية في الدولة الإسلامية في العصور الوسطى

إن الإشارة الواردة أعلاه لقصة معاصرة عن المافيا تشير إلى طرق لم تكن الشبكات الإسلامية فيها فريدة في وظيفتها. فابن بطوطة، مثل دون دومينيكو كلاريكوزيو، كانت لديه أسباب وجيهة لعدم إدخال الحكومة في معادلة الولاء. وفيما يخص الدولة ووظائفها، كانت طبقة النبلاء المسلمين في العصور الوسطى تشبه نبلاء المافيا بنفس الطريقة التي كانت فيها الأخلاقيات الحكومية تضاهي الذرائعية على طريقة المافيا. ففي مقال هام مكتوب قبل حوالي عشرين عاماً، لاحظ عامل الاجتماع التاريخي تشارلز تيلي أنه «إذا كانت ابتزازات الحماية تمثل الجريمة المنظمة في أنعم حالاتها فإن شن الحرب وإقامة الدول ـ التي هي في جوهرها خطط حماية ابتزازية مع ميزة كونها مشروعة ـ يمكن وصفها بأنها أكبر الأمثلة على الجريمة المنظمة» (1985، ص169). فالدولة في العصور الوسطى، سواء في أوروبا أم في العالم الإسلامي، كانت مشروعاً قسرياً يقوم على أساس مفهوم الحماية كعمل تجاري. وفي العالم الإسلامي، وفي غضون أقل من خمسين عاماً بعد وفاة النبي محمد، صارت الحقائق الاجتماعية وضرورات سياسة الدولة أهم من مبادئ المساواة في القرآن وفي المجتمع الإسلامي المبكر في المدينة. وبحلول عصر ابن بطوطة، صار شكل الحكومة السائد هو السلطنة. فكلمة «سلطان» العربية تعني «الشخص الذي يمارس السلطة»، أو بالمصطلحات العامية «الرجل القوي» أو «الدكتاتور الآمر». وكان السلطان وموظفوه يحكمون السكان الذين يطلق عليهم اسم «الرعايا». فكان الرعايا بحاجة إلى السلطان وجيشه لحمايتهم من العنف المحلي ومن الغزو الخارجي. ولم يكن ذلك الجيش جيشاً محترفاً بالمعنى الحديث، بل كان مؤلفاً من المحاربين القبليين المتصلين بصلة القرابة أو العرق بالسلطان، وطبقة خاصة من الجنود الأرقاء المعروفين بالمماليك (وهم أفراد أقوياء ومعهم أتباعهم) الذين يدينون بولائهم الشخصي للسلطان. وفي مقابل

تلقي الحماية من هذه القوى العسكرية، كان الرعايا يدفعون ضرائب – يتم تقديرها بالأرض، والمال، أو العمل – تدعم السلطان وجيشه وتضفي عليهما الشرعية. وكانت هذه العلاقة يُعبرَّ عنها بصيغة تُعرف باسم دائرة الإنصاف، التي تَدِين بأصولها إلى السلطنة النموذجية للأتراك السلاجقة، الذين كانوا يحكمون آسيا الوسطى، وإيران والعراق في القرن الحادي عشر (1038 - 1157م)، وتنصّ الصيغة على ما يلي (إتزكوفيتز، 1972، ص88):

1- لا يمكن أن تكون هناك سلطة ملكية دون العسكريين.

2- لا يمكن أن يكون هناك عسكريون دون ثروة.

3- الرعايا ينتجون الثروة.

4- يهتم السلطان بالرعايا من خلال نشر العدالة.

5- العدالة تتطلب الانسجام في العالم.

6- العالم حديقة وجدرانها هي الدولة.

7- دعامة الدولة هو القانون الإسلامي (الشريعة).

8- لا دعم للقانون الإسلامي دون العسكريين.

إن المدافعين عن هذا النظام، الذي ظل سائداً في العالم الإسلامي حتى القرن التاسع عشر، قد برروا وجوده في سياق الحاجة إلى الحماية من الأعداء الخارجيين. وكانت هذه الحجة ترتبط أحياناً بالحجة القائلة بأن السلطنة تحمي القانون الإسلامي وتوسع نطاقه بحيث تتمكن السلطنة من تقديم نفسها «كدولة جهاد» تمثل مصالح الإسلام السياسية والعسكرية في منطقة معينة. ولكن دائرة الإنصاف كانت تُستخدَم في معظم الأحيان كحجة مناسبة للدولة كي توجد لنفسها وسائلها الخاصة لتبرير الذات، وللتغطية على حقيقة أن أكبر تهديد للرعايا يأتي غالباً من الدولة نفسها. فلم تكن دائرة الإنصاف دائرة مساواة. وكان أصحاب الامتيازات ضمن شبكتها هم المستفيدون من تركيبها التسلسلي الهرمي. وقد عانى السكان المسلمون من زيادة الضرائب وغيرها من الممارسات العدوانية للدولة وموظفيها أكثر حتى مما

عانوا على أيدي الغزاة الخارجيين. وكما لاحظ تشارلز تيلي فإن «الذي ينتج الخطر، وكذلك الدرع الواقي منه لقاء ثمن، هو شخص مبتزّ» (1985، ص 170 - 171). وهكذا، حسب تعريف تيلي للابتزاز فإن السلطنة الإسلامية في العصور الوسطى يمكن اعتبارها بصورة مشروعة خطة ابتزازية و«قضيتنا» بالنسبة للسلطان وقواده العسكريين هي مشروع يشبه المافيا، والسلطان هو أبوه أو «عرابه» الرئيسي.

إن مفتاح تشغيل مشروع حماية ابتزازي ناجح هو إيجاد توازن لا تكون فيه المطالب الابتزازية لصاحبه كبيرة إلى حد دفع زبائنه للبحث عن «الحماية» من شخص آخر. فالرعاية الأبوية سرعان ما تفقد قيمتها إذا كانت كلفة الحفاظ على الراعي الحامي تدفع بالمرء إلى الخراب. فهناك علاقة تبادلية ضمنية صامتة في مثل هذه الترتيبات، يتوقع فيها الزبون أن يقدم له الراعي مردوداً كافياً من الحماية أو الخدمات المفيدة الأخرى كتعويض عن استثماره. وتماماً كما أن الراعي قد يقدم للزبون «عرضاً لا يستطيع أن يرفضه»، فإن الزبون قد يحافظ في المدى الطويل على توقعاته التي لا يستطيع الراعي أن يرفضها كذلك. وبعبارة أخرى، فإن السلطان، في دوره كراعٍ رئيسي، يجب أن يتصرف مع رعيته كما يتصرف المربّي مع قطيعه. وحتى إذا اختار أن يكون حامياً غائباً يعهد بقطيعه إلى «رعاة» كالحكام العسكريين ومسؤولي جباية الضرائب، فإن عليه أن يتأكد بأن القطيع يلقى الرعاية بطريقة ترفع فائدة المدى الطويل إلى أقصى حد فوق مكاسب الأمد القصير. ومن ناحية الممارسة الفعلية، كانت العدالة في العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر مسألة إدراك، وقابلة للتفاوض، على الأقل إلى حد ما. وكانت العدالة العملية تعتمد على توازن هو بزيّ (نسبة إلى توماس هوبز، الفيلسوف الإنكليزي المؤيد للحكم الملكي المطلق في القرن السابع عشر) للمصالح الذاتية المتنافسة بحيث أن مستوى الحفاظ المطلوب للسلطان وأتباعه، مع الحفاظ الذي يتطلبه العسكريون والمسؤولون المحليون لا يكون من الضخامة بحيث تخسر الرعية أسباب معيشتها. وكان السلاطين الأذكياء وموظفوهم يدركون أن انعدام الأمل قد يشكل عاملاً مثبطاً لإنتاج الثروة. ويمكن أن يأتي فشل مشروع الدولة بسرعة إذا أدرك القطيع أن كلاب حراسته هي في الحقيقة ذئاب.

ورغم أن مصلحي القرون الوسطى الإسلاميين كثيراً ما كانوا يشجبون الطبيعة الاستغلالية لتشكيل الدولة والحفاظ على عملها فإن فرضيات النظام المنطقية نادراً ما كان يتم تحديها على الأرض. بل إن الاعتراف بالأمر الواقع موضح بشكل وافر في كتب الفقه الإسلامي حيث يشكل موضوع اغتصاب الدولة للممتلكات نوعاً من القضايا الفرعية الكبرى في الممارسة القانونية[3]. غير أنه في معظم الأحيان كان مبدأ عدم جواز اغتصاب الممتلكات يتعرض للخرق أكثر من المراعاة.

كما أن الطبيعة التبادلية للعلاقة بين السلطان ورعاياه كان معترفاً بها في الكتابات الدينية والأخلاقية. فالمتصوف الأندلسي محي الدين بن العربي (المتوفى عام 1240م) كان من عائلة من الوجهاء من مرسيا، وهو يُظهر قيم الطبقة العليا في أعماله. وكان يرى أن الطبيعة التبادلية المميزة للعلاقات بين الرعاة والزبائن باعتبارها مرآة تعكس العلاقة التبادلية بين الله والعالم. وهذه العلاقة، التي يسميها ابن العربي «التسخير المتبادل» تعني أنه رغم أن نظام الكون أو المكانة الاجتماعية الأعلى (مثل الله والسلطان) قد يسخّر أو يخضع الأنظمة الدنيا (البشر أو الرعايا)، فإن النظام الأدنى قد يسخّر أو يقيد النظام الأعلى (إيزوتسو، 1983، ص182 - 186). وحسبما يرى ابن العربي، فإن الأنظمة العليا تُخضِع الأنظمة الدنيا من خلال التسخير بالإرادة؛ فهذا جزء من طبيعة الأشياء. فالله يسخّر البشر كي يخدموه. والبشر يسخّرون الحيوانات، والنباتات، والمعادن من أجل المأوى والبقاء على قيد الحياة؛ والحيوانات تسخّر النباتات كي تبقى على قيد الحياة؛ والنباتات تسخّر المعادن. ولكن الاقتصاد الإلهي للعدالة يفرض «مقابلاً» لهذا الاستغلال، لأنه إذا لم تتم مكافأة الاستغلال فإن التوازن المعنوي للعالم سوف يختلّ. وهكذا فإن الأنظمة الدنيا سيكون لها الحق في استغلال الأنظمة العليا أو تقييدها بفضل حالة خضوعها، (أي التسخير بالحال) ويصف ابن العربي هذا النوع من التسخير المتبادل باستعمال مثل السلطان ورعاياه، وبذلك يبيّن أنه يرى انسجاماً أو تطابقاً بين السلاسل الاجتماعية الهرمية للبشر و السلاسل الهرمية للوجود:

> التسخير نوعان، الأول تسخير يحدث بإرادة المسخِّر [بكسر الخاء] الذي يُخضع المسخَّر [بفتح الخاء] بالقوة. والمثال على ذلك التسخير

الذي يمارسه السيد على عبده، رغم أنهما متساويان في إنسانيتهما. وكذلك التسخير الذي يمارسه السلطان على رعاياه رغم أنهم مساوون له كبشر. فالسلطان يسخرهم بفضل رتبته.

أما النوع الثاني فهو التسخير بالحالة، أو «الوضع»، كالتسخير الذي يمارسه الرعايا على ملكهم المسؤول عن رعايتهم مثل الدفاع عنهم وحمايتهم ومقاتلة أعدائهم الذين يهاجمونهم، والحفاظ على ثرواتهم وأرواحهم...الخ. وفي كل هذه الأشياء، التي هي تسخير بالحالة يقوم الرعايا بإخضاع «ملكهم». غير أن هذا يجب تسميته تسخيراً «بالمرتبة». لأن «المرتبة» هي التي ترغم الملك على التصرف بهذه الطريقة.... وهكذا فبهذا المعنى يتصرف العالم بحسب «حالته» كمقيِّد يقيد الواحد الأحد الذي يستحيل تسميته «مقيَّداً» (على مستوى البديهيات)[4].

ولقد كانت العدالة في العالم الإسلامي في القرون الوسطى تركز على النسبية أكثر من تركيزها على المساواة. فكلمة «عدل» العربية لا ترتبط بالمساواة بمعنى التطابق أو التشابه، بل هي تشير إلى فكرة التساوي أو إعادة التوازن. وهي في ذلك تشترك إلى حد كبير مع الكلمة الإغريقية التي تعني العدل (dikaiosune) التي ترتبط بالإنصاف وليس بالتساوي (ماكنتاير 1998، ص11). ولم يغفل الفلاسفة والقضاة المسلمون الأوائل عن هذا التشابه في المعنى. فقد رأوا في العدل وفي مصطلح **الحق** المتصل به فكرة أرسطو عن العدالة التوزيعية. فقد عرّفها في سياق الوسيلة بقوله: «ارتكاب الظلم هو أن يملك المرء أكثر مما ينبغي له، والمعاناة هي أن يملك أقل مما ينبغي له.» (ص79) وهكذا فإن العادل هو المنصف، والمحق، أو المتمشي مع القانون. والعدالة التصحيحية تستتبع إعادة التوازن المنصف الذي فُقِد. وكلمة «حق» العربية تعني في السياق المستخدمة فيه «القانون» والحق (بمعنى الحقوق الشخصية والقانونية)، و«الحقيقة» و«الحصة». ثم إن كون المرء رجلاً عادلاً في السياق الإسلامي في القرون الوسطى كان يعني أن يتمسك بالقانون (الحق) المترسخ في الحقيقة السماوية الإلهية (الحق) وأن يعيد ترسيخ الإنصاف بإعادة الأشياء إلى طبيعتها الأصلية (الحقيقة)؛ وهذا يتم بتنظيم (تحقق) توزيع السلع بحيث يتلقى كل واحد حصته التي هي من

(حقه). ولكن تلقي المرء لحصته التي هي من حقه لا يعني الحصة نفسها لجميع الناس الآخرين. وبما أن المجتمع الإنساني بطبيعته ذو مراتب متسلسلة فإن تلقي الحصة نفسها سيكون معناه أن بعض الناس سيتلقون أكثر مما ينبغي لهم، وبذلك يوجد ظلم. والمجتمع الإسلامي في العصور الوسطى لم يكن نظام طبقات، وكانمن الممكن لفلاح أو ساكن مدينة فقير أن يصبح أستاذاً باحثاً، أو قديساً متصوفاً أو حتى وجيهاً. ولكن الفلاح النموذجي لم يكن باحثاً أو وجيهاً. وما كان له أن يُعَامَل كباحث أو وجيه. فهذه الفكرة الأرسطوطاليسية عن العدالة التوزيعية والأخلاق النسبية كثيراً ما كان يتم التعبير عنها في سير القديسين المسلمين التي كان الأثر المشترك فيها هو قدرتهم على أن يفهموا بفراستهم الحدسية ما الذي يستحقه كلفرد أو طبقة من الأشخاص بموجب قواعد العدالة التوزيعية.

ولعل ابن بطوطة قد عرف بأمر القديس المغربي أبي العباس السبتي (المتوفى عام 1204م)، وهو راعي مدينة مراكش الذي وُلد وتربى في سبته، وهي على مسافة قصيرة على ساحل الأبيض المتوسط من المغرب الأقصى من مدينة طنجة، موطن ابن بطوطة. وفي دوره المختار كراعٍ لفقراء مراكش ومتحدث باسمهم، أقام السبتي كل حياته الصوفية المهنية على مقولة أرسطو عن العدالة التوزيعية والعدالة التصحيحية. أما بالنسبة لمقاربته للعدالة التوزيعية فإن الطريقة المنهجية الصارمة التي كان يوزع بها الصدقات من التبرعات التي كان الناس يعطونه إياها قد منحته واحداً من أوضح التعابير عن الأخلاق النسبية التي يمكن العثور عليها في أي مكان:

> إنني أقسم كل شيء يأتيني إلى سبع حصص، فآخذ سُبُعاً لنفسي والسبع الثاني لما هو مطلوب مني إنفاقه على زوجتي والأطفال الذين تحت رعايتها، وكذلك على العبيد والجواري في بيتنا، الذين يصل عددهم جميعاً إلى اثنين وثلاثين فرداً. ثم أبحث عن الذين فقدوا ما يسد رمقهم؛ وهم اليتامى المهملون بلا أم ولا أب. فآخذهم كأنهم من أسرتي وأتأكد من أن أياً منهم لن ينقصه الزواج [اللائق] أو الدفن، ما لم يقدمها لهم شخص آخر، ثم أبحث عن أقاربي الذين يصل تعدادهم

> إلى أربعة وثمانين فرداً. فلهم حقان: حقهم كأفراد أسرة، وحقهم كمقيمين في [بيتي]. ثم يأتي دور الذين فقدوا الدعم، كما هو مذكور في كتاب الله تعالى. فهم الفقراء الذين وقعوا في ضائقة في سبيل الله ـ والذين لا يستطيعون العمل في الأرض، ويحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف؛ وهم العاجزون عن تدبير أمورهم بأنفسهم. فآخذهم وكأنهم أقاربي، وعندما يموت واحد منهم، آخذ في محله شخصاً آخر[5].

فهل كان السبتي يتبع أرسطو عن وعي في توزيعه للسلع؟ أم أنه كان ببساطة يتبع الأمر الوارد في القرآن (16: 90) «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى»؟ إن الاحتمال الأرجح هو أن الفكرة الإسلامية عن عدالة التوزيع كانت قد تشربت بالأخلاقيات الأرسطية في أيام السبتي بحيث لم يعد بالإمكان تمييز يد «أرسطو الخفية». وكانت فكرة السبتي عن عدالة التوزيع أرسطية هي الأخرى. فطريقته في إعادة توازن منصف للسلع من خلال إعادة توزيع الثروة الشخصية لم تكن تهدف إلى التساوي الجماعي، بل إلى إعادة الحقوق الفردية المادية، سواء أكانت مؤلفة من المال، أو الممتلكات، أو الغذاء، أو حتى الأطفال. وقد أطلق السبتي على إعادة الحقوق هذه «مشاطرة» (أي التقاسم بمقياس نسبي» فشكلت نوعاً من الابتزاز المعجز الذي بموجبه أُرغم الذين أخذوا «أكثر مما ينبغي» ـ تحت تهديد العقوبة الإلهية ـ على إعادة توزيع الفائض على الذين أخذوا «أقل مما ينبغي». وفي معظم الأحيان، كان فائض الثروة الشخصية يعاد توزيعه على أفراد، ولكن التوزيع يمكن أن يكون جماعياً في بعض الأحيان، كما حدث عندما أقنع السبتي ابنة حاكم مراكش على التبرع بألف دينار ذهبي لفقراء المدينة. وكان الابتزاز الخيري الذي يقوم به السبتي تطبيقاً عملياً ملموساً لمفهوم التسخير عند ابن عربي، من حيث أنه كان يعيد الحقوق المادية للفقراء المحكومين بابتزاز الثروة الفائضة (أي الظالمة) من المبتزين الذين كانوا يديرون الدولة. وإن الذي حمى السبتي من ملاحقة الدولة هو أنه لم يكن يعتبر «الفائض» إسرافاً، ولذا فإنه لم يكن يطلب أبداً أكثر من المعدل الوسطي المنصف، فكانت خطته الابتزازية، إن صحّت تسميتها كذلك، هي أن يقدم لنخبة ذوي السلطة

في مراكش حماية من عدالة الله التصحيحية عن طريق أعمال العدالة الاجتماعية كي لا يتعرضوا للإذلال في الحياة الدنيا وفي الآخرة، عملاً بالآية الكريمة في القرآن (2: 245): «منذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه أضعافاً كثيرة؟» وكان السبتي يستخدم لغة أكثر تفلسفاً بقوله: «الوجود ينفعل بالجود»[6]. ولو كان روبن هود قديساً قادراً على عمل معجزات أخلاقية أرسطوطاليسية مثل السبتي، لما غادر ريتشارد قلب الأسد سجنه في فرنسا وعاد إلى إنكلترا.

وحتى المتصوف من الطبقة العليا مثل ابن عربي اضطر إلى الاعتراف بأن «بعض الملوك يتصرفون بدافع من أغراضهم الأنانية وحدها» (إيزوتسو 1998، ص185). ولم تكن كل عاصمة محظوظة بأن يكون فيها رقيب أخلاقي ترعاه العناية الإلهية مثل السبتي. فحتى أفضل الحكام كانوا يضطرون أحياناً للتصرف بقسوة من أجل الاحتفاظ بعروشهم. ذلك أن المطالب المتعارضة للأخلاق من جهة ولحقائق السلطة من جهة أخرى كانت تجعل فقهاء المسلمين في العصور الوسطى كابن بطوطة كثيراً ما يتخذون مواقف غامضة ملتبسة ومتناقضة إزاء رعاتهم الملكيين. وكان أنجح هؤلاء الحكام لا يختلفون عن شخصية العراب دون دومنيكو كليركوزيو في قصته ماريوبوزو المعنونة **آخر السادة النبلاء**. «لقد أوصل دون دومنيكو أسرته إلى أعلى مراتب السلطة باستخدام قسوة مثل قسوة سيزار بورجيا، وانتهازية ماكيا فيللية ماكرة، مضافاً إليها معرفة صلبة بالأعمال التجارية كمعرفة الأميركيين. ولكنه فعل ذلك قبل كل شيء بمحبة أبوية لأتباعه. وهكذا تمت مكافأة الفضيلة، ومعاقبة الإساءات، وضمان سبيل المعيشة (1996، ص60). قارن هذا المقطع مع وصف ابن بطوطة لأهم واحد من رعاته وهو السلطان محمد بن تغلق (الذي حكم دلهي من عام 1325 إلى عام 1351) فتتضح لك الروابط المتشابهة بجلاء لا لبس فيه: «إن هذا الملك من أكثر الناس إدماناً على تقديم الهدايا وعلى سفك الدماء. فبوابته لا تخلو أبداً من رجل فقير يغتني أو رجل حي يتم إعدامه، ويتناقل الناس قصصاً [كثيرة] عن سخائه وشجاعته وقسوته وعنفه ضد المجرمين. ورغم ذلك كله فإنه من أشد الناس تواضعاً وأكثرهم استعداداً لإظهار الإنصاف والاعتراف بالحق.... وهو واحد من الملوك الذين لا يعكر شيء

دماثتهم ولباقتهم؛ ونجاحه في إدارة شؤونه يفوق التجربة العادية، ولكن صفته الغالبة السائدة هي الكرم» (غب 1958 - 2000، المجلد الثالث، ص657 - 658).

ومثل عائلة مافيا موسعة، كانت الدولة الإسلامية في العصور الوسطى شبكة من الولاءات الشخصية أكثر منها مؤسسة رسمية مكتبية بيرقراطية. وكانت أخلاقياتها الداخلية مكونة من نزعة ذرائعية لا روح لها يقوم فيها الرعاة الملكيون بترتيب درجات جنودهم وزبائنهم الآخرين بحسب القيمة التي يستطيعون إنتاجها للحاكم. وفي دول المغرب التي كان ابن بطوطة ينتمي إليها كانت الحكومات مشاريع عائلية تحافظ فيها المجموعات الحاكمة على علاقات وثيقة مع أقاربها، سواء على المستوى الشخصي أو العشائري أو القبلي. وفيما يتعلق بالحقوق المتبادلة التي يتمسك بها الزبائن إزاء راعيهم، كانت لمثل هؤلاء الأقارب ميزة بارزة على غير الأقارب، لأن ولاءهم موثوق يعتمد عليه أكثر. وكان سقوط دولة عائلية يعني السقوط، وحتى الإبادة لمجموعة من الأقارب بأكملها. وكان مسؤولو الدولة من غير أقارب الحاكم مضطرين إلى بذل محاولة أشد من غيرهم بكثير كي يثبتوا قيمتهم. وكانت فضائل ولائهم وخدماتهم للراعي تلقى مكافأة حسنة. وكانت الهدايا السخية التي يعطيها محمد بن تغلق لزواره الأجانب تهدف إلى اجتذابهم إلى شبكة من الالتزامات الشخصية له بحيث يستطيع استخدامهم كأدوات لسلطته. ومن الناحية العملية، فإن الموظفين الذين ليست لهم علاقات قرابة كابن بطوطة كانوا عبيداً للسلطان. أما الحكام مثل محمد بن تغلق فلم يكونوا يترددون في مصادرة ثروة موظفيهم والتضحية بحياتهم عندما تنتهي فائدتهم. وكانت القرابة عن طريق الزواج والمصاهرة قد تساعد على تمديد حياة خدمة الموظف، ولكن ليس دائماً. وفي ابتهالات ابن بطوطة الطويلة والفاترة عن ابتزازات ابن تغلق واضطهاده لخادمي مملكته، يلمس المرء أن أعظم المخاوف التي كانت تساور موظفي الخدمة الحكومية كانت هي عشوائية صعود الموظف وسقوطه، وكون مصيره لا يعتمد من الناحية الأخلاقية على الذنوب التي يرتكبها وهو في الخدمة، بل يعتمد على ذنوب الخدمة الحكومية نفسها[7]. وحتى سلطان فاس المريني المتنور نسبياً، أبو عنان فارس (المتوفى في عام 1358)، الذي رحب بابن بطوطة في نهاية أسفاره، والذي امتدحه

ابن بطوطة كثيراً في **رحلته**، لم يسلم من الوصمة الأخلاقية لسلطة الدولة. ففي عام 1356، عندما حاول أبو عنان أن يزور القديس المتصوف أحمد بن عشير من سالي (المتوفى عام 1362)، بذل المتصوف كل ما في وسعه ليتجنب مقابلة السلطان لأن السلطان كان قد وصل إلى الحكم بإسقاط والده. وبعد أن أرسل ابن عشير إلى أبي عنان رسالة يلومه فيها على خطاياه ويحذره من سقوطه الوشيك، أجابه السلطان بندم: «كل السلاطين ظلمة ومستدون، ويخدعهم مستشاروهم المقربون، ويسمحون لأولئك المقربين أن يجروهم معهم في فورة عواطفهم الجياشة» (كورنيل 1998، ص144).

«قضيتنا» II: نقابة العلماء، حماة الإسلام

إن قصة فشل السلطان المارِيني أبي عنان في مقابلة القديس المتصوف ابن عشير، والمدى الذي يذهب إليه ابن بطوطة (أو كاتب سيرته الوهمي ابن الجوزي) في وصف الأمثلة العديدة على كرم محمد بن تغلق وقسوته يشير إلى أن أشياء كثيرة على المحك في هذا السرد القصصي، أكثر من مجرد وصف الأحداث. بل إن مثل هذه المقابلات بين السلاطين والباحثين تشير إلى مسرحية أخلاقية شخصياتها الرئيسية هي السلطان «صاحب السلطة»، والعالم الباحث، أو «صاحب المعرفة». والمهم في هذه المقابلات ليس شخصيات المشاركين فيها فحسب، بل كذلك الأدوار نفسها. ويستخدم الفيلسوف آلاسدير ماكنتاير مصطلح «الشخصية» كي يعبّر عن الدور الاجتماعي الذي يجمع الروابط الدرامية التمثيلية والأخلاقية معاً بهذه الطريقة: «في حالة **الشخصية** فإن الدور والذاتية ينصهران معاً بطريقة محددة أكثر مما يفعلان بصورة عامة؛ وفي حالة **شخصية** أخرى فإن إمكانيات التمثيل تتحدد بطريقة محدودة أكثر منها بطريقة عامة. إن أحد الفوارق الهامة بين الثقافات هو مدى كون الأدوار فيها **شخصيات**؛ ولكن ما هو محدد بدقة لكل حضارة هو جزء كبير ومركزي ما هو خاص بمخزونها من **الشخصيات**». ويرى ماكنتاير أن الشخصيات هي ممثلة أخلاقية لحضارتها... «بسبب الطريقة التي تكتسب بها الأفكار والنظريات الأخلاقية والميتافيزيقية وجوداً متجسداً من خلال الشخصيات في العالم الاجتماعي»

(1984، ص28). فالشخصيات مفيدة لمؤرخ الحضارات لأن تجسيدها الفريد للهوية الذاتية والدور يساعد على كشف الفجوات والشروخ الموجودة ضمن المجتمعات. وبما أن الشخصيات موضع احترام لدى شرائح هامة من السكان، فإنها تضفي شرعية على نماذج محددة من الوجود الاجتماعي، وتقدم مثلاً أعلى حساس الأهمية ثقافياً ومعنوياً (ص20). وبالضبط «مثلما كانت ثقافة إنكلترا الفيكتورية محددة جزئياً **بشخصيات** مدير المدرسة العامة، والمستكشف، والمهندس، وثقافة ألمانيا الغليومية محددة بطرقة مشابهة **بشخصيات** الضابط البروسي، والأستاذ والديمقراطي الاجتماعي» (ص28)، فكذلك كان المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى محدداً جزئياً بشخصيتي السلطان والباحث.

قال المتصوف الفارسي جلال الدين الرومي (المتوفى عام 1273م): «إن أسوأ الباحثين هو الذي يزور الأمراء، وأفضل الأمراء هو الذي يزور الباحثين»[8]. وهذه عبارة تنقل معنىً مجازياً ظل جزءاً رئيسياً جوهرياً من الأخلاق الإسلامية منذ مرحلة الخلافة الأموية (661 - 750م). وحسب هذا المجاز، فإن الدولة، بمحاولتها تنظيم شؤون العالم المادي تتلوث حتماً بهذا العالم، وهكذا تلوث كل من يتصل بها[9]. وبالنسبة للمسلمين السنة، فإن الدولتين الوحيدتين اللتين كانتا متحررتين من هذا الفساد هما اللتان أقامهما النبي محمد في المدينة (622 - 632م) وخلفاؤه الراشدون الأربعة الأوائل، أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي (632 - 661م). وكل الدول الأخرى، بما فيها الخلافة الأموية في دمشق، ودولة الخلافة العباسية التي تبعتها في بغداد (750 - 1258م) قد أصابتها لوثة العالم وبذلك تلوثت بدرجة أكثر أو أقل.

ولقد وقف رجال العلم، أو العلماء، كحصن ضد الدولة وفسادها، فتمسكوا بقيم الإسلام الأخلاقية، وحموا الناس من تجاوزات الحكام المسرفين. ورغم أن فئة رجال العلم كان من المحتمل أن تشمل جميع المتدينين، بمن فيهم القضاة واللاهوتيون، والفلاسفة، والمتصوفون، وشتى الزهاد من ذوي النزعات الفكرية الصوفية وغير الصوفية، فقد سيطر القضاة في آخر الأمر على هذه الفئة بسبب معرفتهم المتخصصة بالقانون الإسلامي. إن المبدأ السابع من مبادئ دائرة الإنصاف، التي نوقشت في

بداية هذا الفصل ينص على أن «دعامة الدولة هو القانون الإسلامي (الشريعة)». وبسبب أهمية الشريعة لكل من الدولة والمجتمع الإسلامي عموماً، فقد كان الاستنتاج المسلّم به أن الفقهاء الذين يفسرون القانون هم رجال المعرفة «العلماء» بامتياز. ورجال المعرفة الحقيقيون يجب أن يكونوا مستقلين. فإذا لم يكونوا مستقلين، وراحوا يسعون للرعاية أو الأبوة الملكية، فإن أحكامهم ستصبح فاسدة. وقد قال الرومي عن مثل هؤلاء الباحثين: «وسواء أكان الأمير هو الذي يزور العالم رسمياً أم أن العالم هو الذي يذهب لزيارة الأمير، فإنه هو الزائر على كل حال، والأمير هو المَزُور.» (آربري 1975، ص13).

وفي المغرب الأقصى، موطن ابن بطوطة، كانت شخصية الباحث-القاضي تحظى باحترام هائل باعتباره مثلاً أخلاقياً أعلى للمجتمع. بل إن الذين كان لهم فضل إقامة حكم القانون الإسلامي في أي موضع محلي معين كان يعطى لهم لقب تشريفي هو «أركان الأرض»، ويوضعون بعد موتهم في مصافّ القديسين المحليين. وقد حصلوا على هذا التكريم لأنهم كانوا يؤدون – بصورة مجازية – دور أوتاد الخيمة، فيرسخون من خلال تعاليمهم ومثلهم الأخلاقي الخيمة الكبرى للعدالة الإلهية التي تحمي الناس جميعاً في ظلها. وبتفسيرهم وحمايتهم للشريعة، وبإقامتهم لعدل الله على الأرض كانوا يُعتبرون أيضاً ممثلي الشعب والمدافعين عنه. بل لقد دخلوا في الثقافة الشعبية للعوام في شمال إفريقيا الإسلامي باعتبارهم شبيهين بصغار أنبياء بني إسرائيل[10]. وفي أثر كثيراً ما يستشهد به العلماء أنفسهم أن النبي محمداً قال: «العلماء ورثة الأنبياء»[11]. والتواريخ المحلية في المغرب مليئة بقصص الباحثين من «أوتاد الأرض» مثل درّاس بن إسماعيل (المتوفى عام 968م)، وسيدي بوجدا (المتوفى عام 978م) وكلاهما من مدينة فاس اللذين يقال إنهما ظلاّ يحميان السلامة السياسية والأخلاقية لمدينتهما بعد وفاتهما بزمن طويل (كورنيل 1998، ص9 - 12).

وبحلول زمن ابن بطوطة، كان العلماء يرون أنفسهم كشبكة مشتركة لمهنيين محترفين منظمين، كشبه طبقة تحتل مركزاً في المراتب الاجتماعية تحت مكانة

الحكام تماماً. ولعل أوضح رأي في تصورهم لأنفسهم كشخصيات في تمثيلية أخلاقية يمكن العثور عليه عند الفقيه الفارسي نصير الدين الطوسي (المتوفى عام 1273م) في وصفه للمراتب الاجتماعية المتسلسلة في الدولة المسلمة. فكل عضو في الطبقات الموصوفة في سلسلة المراتب هذه يشكل شخصية معنوية وميتافيزيقية بالمعنى الذي يستخدمه ماكنتاير لهذا المصطلح. وبوصف كل فئة اجتماعية كشبه طبقة، يكشف الطوسي عما استعاره من أرسطو ومن النظام الاجتماعي في بلاد فارس الساسانية قبل الإسلام.ويعطي هذا النموذج بصورة شاملة صورة دقيقة للطريقة التي كان ابن بطوطة سوف يتخيل نفسه بها في بلاط دلهي، إن لم يكن في بلد موطنه:

> يأتي أولاً رجال القلم مثل أساتذة العلوم وفروع المعرفة، ومحامي قانون الشريعة، والقضاة، وأمناء السر، والمحاسبين، والمختصين بعلم الهندسة، والفلكيين والأطباء، والشعراء، الذين يعتمد على وجودهم نظام هذا العالم والعالم الآخر؛ ومن بين العناصر الطبيعية، فإن هؤلاء يضاهون الماء. وثانياً رجال السيف، المقاتلون والمحاربون والمتطوعون، والمناوشون، وحراس الحدود، والخفراء، والرجال الشجعان، ومؤيدو المملكة وحماة الدولة، الذين بواسطتهم يتم تنفيذ تنظيم العالم؛ ومن بين العناصر الطبيعية فإن هؤلاء يضاهون النار. وثالثاً رجال المفاوضات، والتجار الذين يحملون البضائع من منطقة إلى أخرى، والذين دون تعاونهم تصبح الحياة اليومية للجنس البشري مستحيلة؛ ومن بين العناصر الطبيعية فإنهم يضاهون الهواء. ورابعاً رجال الزراعة وتربية الدواجن، كالباذرين، والمزارعين، والحراثين، والفلاحين، الذين ينظمون إطعام كل المجتمعات، والذين دون مساعدتهم لا يمكن بقاء الأفراد على قيد الحياة؛ ومن بين العناصر الطبيعية فإن هؤلاء يضاهون التراب في المرتبة (الطوسي 1964، ص230؛ وفي إتزكوفيتز 1972، ص39).

وتبرز من هذا الوصف للفئات الاجتماعية ثلاث نقاط هامة هي: أولاً: رغم أن الطوسي يضع العلماء تحت مرتبة الحكام (الذين لم يرد ذكرهم كأحد العناصر،

ويبدو أنهم خارج نطاق النظام الاجتماعي) فإنه يمتدحهم باعتبارهم «يعتمد على وجودهم نظام هذا العالم والعالم الآخر»، وثانياً: إنه يضع العلماء فوق مرتبة العسكريين، الذين يأتي السلطان من بين صفوفهم. والمعنى الضمني هنا (على الأقل عند حاكم عسكري جيد الإدراك) هو أن العلماء أهم لتسيير وظائف العالم – وبالتالي الدولة – من الحاكم نفسه. وثالثاً: يؤدي الطوسي رسالة أخفى بالمزاوجة بين كل طبقة وبين واحد من العناصر الأربعة. وحسب ترتيب العناصر الأربعة الوارد إلينا منذ عصر الفيلسوف الإغريقي المتصوف إمبدوقليس كان الماء يتزاوج مع التراب، والهواء يتزاوج مع النار[12]. وعند ترجمة ذلك وفق مخطط الطوسي فإن معناه أن «نار» العسكريين لا يمكن أن «تشتعل» دون «هواء» التجار الذين تقدم ضرائبهم وخدمات جبايتها الأموال التي تدعم العسكر. وبالمثل فإن «تراب» الفلاحين يحتاج إلى «ماء» العلماء لتمكين الأرض من رعاية دوام الحياة بفضل الله. وهذا أكثر من مجرد إعادة التأكيد على دائرة الإنصاف. فقد أظهرت دراسات حديثة للمجتمع الإسلامي في عصور ما قبل الحداثة أن غالبية العلماء قد جاؤوا من خلفية تجارية[13]. وهكذا فإن من الممكن المجادلة بأن العلماء والتجار يؤلفون أهم عناصر المجتمع الرئيسية. وتماماً كما أن الحياة على الأرض لا يمكن أن توجد دون الهواء والماء، فإن الحياة الأخرى للمجتمع الإسلامي لا يمكن أن توجد دون العلماء والتجار.

ولقد كان تضامن العلماء يقوم جزئياً على التعليم المشترك وعلى نظرية مشتركة للمعرفة. وكان الأساس التعليم لهذا التضامن هو المدرسة، وهي نموذج من المدرسة الدينية التي تقدم في العادة تعليماً قانونياً[14]. ونظام المدرسة مؤسسة أوجدتها السلطنة السلجوقية في القرن الحادي عشر، رغبة منها في الترويج لتصوير موحد متجانس للإسلام السني. أما الأساس النظري المعرفي لتضامن العلماء فيمكن العثور عليه في محتوى التعليم المدرسي الذي كان يعتمد على الأصول (أي الجذور أو المرتكزات الأساسية) في منهج المنطق القانوني. وهذا المنهج المنسوب للفقيه محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى عام 820م) يركز على استخدام المصادر المقدسة المكتوبة (وبالدرجة الأولى القرآن والحديث) باعتبارها أساس القرارات القانونية.

openkandil.com

وبموجب منهج الأصول كان «استنباط القوانين والأحكام» يتألف من تطبيق المنطق الآرسطوطاليسي على المصادر المقدسة. وعند حلول أواخر القرن الحادي عشر كانت الشعبية المتزايدة للفقه الشافعي والطريقة الأصولية للمعرفة قد أدت إلى «تأصيل» الحياة الفكرية في الشرق الإسلامي. وبما أن المنهج الأصولي كان يقوم على المحاكمة العقلية القانونية، فقد كان التدريب على أصول الفقه شيئاً جوهرياً لجميع أشكال التعليم العالي. وسواء أكان خريجو المدارس سيصبحون قضاة، أم علماء لاهوت، أم متصوفة، أم موظفين حكوميين، أم مؤرخين، أم علماء، أم أساتذة رياضيات، فقد كانوا جميعاً يشتركون في تلقي تعليم قائم على الأصول.

وكان هذا صحيحاً بصورة خاصة في المغرب، حيث صار المنهج الأصولي هو السائد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. وبموجب المذهب الفقهي المالكي الذي سيطر على هذه المنطقة كانت كل المدارس تقريباً وقفاً يتبرع به موظفو الدولة. فكان قاضي الجماعة الرئيسي في مدينة ما، وهو معين من قبل الحكومة، مسؤولاً عن استئجار جميع موظفي التعليم في المدرسة. وعند الضرورة كان هو الذي يقرر المنهج الذي سيتم تدريسه في المدرسة. وقد تصادف شباب ابن بطوطة مع إدخال نصوص مختصرة للتعليم في المدارس تركز على الاستظهار الحفظي عن ظهر قلب وتفضله على المنازعات الجدلية التي كانت تميز جلسات التعليم المتقدم فيما سبق تلك المرحلة. وكان السلطان أبو الحسن المارِيني (الذي حكم من عام 1331 إلى عام 1348) بانياً عظيماً للمدارس. وقد أطاح به أبو عنان، راعي ابن بطوطة واستولى منه على السلطة. ففي المغرب الأقصى وحده، أنشأ مثل هذه المدارس في مدن مراكش، ومكناس، وتازا، وسالي، وأنفا (التي هي الدار البيضاء حالياً) وآسافي، وآزيمور، ومدينة طنجة، موطن ابن بطوطة. وبمقارنة خريجي هذه المدارس مع نظرائهم في المشرق، الذين كانوا يتمتعون بتعليم مدرسي أقل خضوعاً لتوحيد المقاييس وللسيطرة الحكومية، فإن علماء المغرب الذين يشبهون نسخة مكررة خارجة من أداة الصك مثل ابن بطوطة لا بد أنهم كانوا باحثين سطحيين يعطون انطباعاً بأنهم شديدو التمسك بالتقاليد العامة أكثر من كونهم ذوي أصالة. ومن جهة أخرى فإنهم كانوا

سيظهرون كمتشاركين في شعور قوي من التعصب لروح جماعتهم والولاء لأمثالهم من النوعية ذاتها. وعندما كان العلماء يبتعدون عن أوطانهم كانت ارتباطاتهم تتحول إلى مواطنيهم ذوي التفكير المماثل لتفكيرهم من مذاهب فقهية أخرى.

وكثيراً ما كان تضامن العلماء يؤدي بهم إلى إصدار أحكام أخلاقية على الدولة. فقد كان معظم المساهمين في صياغة نظرية الفكر السياسي الإسلامي فيما قبل عصور الحداثة علماء. وإن ما يلفت النظر بشأن نظرياتهم هو انعدام تعاملهم مع الحقائق وكثرة تعبيرهم عن المثاليات. وكان أولئك المنظرون جميعاً يتحسرون على إضعاف الخلافة الإسلامية (التي كانت تسمى في مؤلفاتهم «الإمامة») وإزالتها في آخر الأمر، وكانوا يرون أنها تعطي شكل الحكومة الإسلامية الوحيد المشروع بالفعل. وكان بعضهم يدافعون عن النظام السلطاني، مثل العالم اللاهوتي أبي حامد الغزالي (المتوفى عام 1111م) وأستاذه أبي المعالي الجويني (المتوفى عام 1085م) الذي عمل عند السلاجقة. ولكن باحثين آخرين كانوا ينتقدون الأنظمة العسكرية ـ الدكتاتورية، ويشددون على دور العلماء كحراس يحمون الإسلام وحقوق السكان المدنيين على حد سواء. وكان أحد العلماء الأكثر ذرائعية عملية من هؤلاء النقاد هو أبو بكر الباقلاني (المتوفى عام 1013م). وكان قاضياً مالكي المذهب من البصرة وكان لآرائه نفوذ مؤثر في المغرب. وكان رأيه السياسي الواقعي يعطي العلماء دور الرقيب الأخلاقي على الإمام، الذي لا يجب بالضرورة أن يكون خليفة، والذي تكون مسؤولياته في السلطة محصورة بالحماية، وجباته الضرائب والترويج للإسلام وتعزيز تقدمه (1987، ص477 - 78). ومع زعماء الفئات الاجتماعية الكبرى ضمن المملكة، كان العلماء يؤلفون «أهل الحل والعقد». فهم الذين يضفون الشرعية على الحاكم بتأكيد «عقد» متفاوض عليه، أو مجموعة تفاهمات يمارس الحاكم سلطته في الحكم بموجبها. ومن حيث المبدأ كان يلزم باحث واحد فقط لتثبيت حاكم «معقود» في منصبه. غير أنه كان من الأفضل أن يكون هناك شهود على العقد المبرم بين الحاكم والباحث (ص467 - 469). وكان يُبرَم عقد مشهود بشكل رسم يُعرَف باسم «البيعة» في زمن ابن بطوطة عند كل تغيير للحاكم. وهذا من الطقوس التي لا تزال ممارسة اليوم في

المملكة المغربية. ومن الناحية المثالية، فقد كان الاختيار يقع على المرشح الأفضل ليتم انتخابه حاكماً ولكن عندما جعلت حقائق الحياة اختيار المرشح الأفضل مستحيلاً، صار الناس يكتفون بمرشح ذي مؤهلات كافية (ولو كان مفضولاً) (ص475)[15]. وفي مثل هذه الحالات، كان العلماء مسؤولين عن مراقبة الشؤون الأخلاقية للدولة وتقديم النصح والمشورة للحاكم في قضايا الدين والأخلاق. وعندما يتصرف الحاكم بطريقة ظالمة، فإن من واجبهم أن يعترضوا. بل إنهم كانوا مفوضين في الحالات الشديدة بإزاحة الحاكم ووضع شخص آخر في مكانه (ص478 - 480). ولعل اتساع تأثير كتابات البلقيني هو الذي جعل المغرب أحد الأماكن القليلة في العالم الإسلامي التي يجد المرء فيها دولاً يحكمها الفقهاء قبل تأسيس جمهورية إيران الإسلامية في عام 1979م[16].

إن مواقف ابن بطوطة إزاء الولاء الشخصي وخدمة الحكومة تصبح مفهومة أكثر عند النظر إليها على ضوء التضامن الذي كان سائداً بين العلماء وقلة احترام معظمهم للدولة، وشعورهم بأحقيتهم في تعيين أنفسهم حماة للإسلام. وفي بعض الأحيان كان سلوك العلماء المتشامخ المتعجرف مثيراً للسخط تماماً. فكيف يمكن أن يتوقع أي شخص أن لا يظهر أي رد فعل من السلطان محمد بن تغلق عندما ترنّم جمال الدين المغربي أمامه ببيت من الشعر فحواه: «أما سلاطينهم فاسأل التراب عنهم / فتلك الرؤوس القوية لم تعد الآن سوى جماجم فارغة»؟ ـ وكان جمال الدين صديقاً لابن بطوطة، وقد أنشد هذا البيت مع أنه كان يتلقى راتباً من السلطان (غب 1958 - 2000، المجلد الثالث، ص685). وعندما يأخذ المرء في الحسبان أن مراكز العلماء في بلاط الملوك والأمراء كانت قلعة غير مستقرة، يجد أن من المذهل أن كثيراً منهم كانوا يتجاهلون خطر الاستهزاء باليد التي تطعمهم، إن لم يعضّوها فعلاً.

وكان القادة العسكريون الذين تعتمد عليهم سلطة محمد بن تغلق رجالاً قساة متوحشين. وكان من الضروري إبقاؤهم تحت السيطرة بوسائل قاسية ووحشية. ومن أجل لجم عنف هؤلاء القادة، كانت أي مخالفة لهم في البلاط تنطوي على إلحاق أذى جسدي بشخص آخر عقوبتها الموت. ولكن حتى اللجوء إلى مثل هذه الإجراءات

العنيفة لم يمكن محمداً بن تغلق من قمع العنف كله، ولم يتمكن من حماية جميع أفراد عائلته. ففي صورة قلمية موجزة ولكنها لاذعة يخبرنا ابن بطوطة كيف كانت أخت السلطان تشكو لأخيها سوء المعاملة التي تلقاها على يد زوجها القائد العسكري المسمى مغيثاً. فعلى الرغم من كونها أخت أكثر السلاطين مهابة في العالم الإسلامي فإن عنف مغيث جعله يضربها في آخر الأمر حتى الموت. ومع ذلك فإن علو مرتبة مغيث كحليف، أو «ملك» في المملكة قد جعل أقصى ما يستطيع ابن تغلق أن يفعله هو أن ينفيه عقاباً له على جريمته (المجلد الثالث، ص691).

ورغم أن الوسائل الوحشية كانت مبررة في بعض الأحيان، فإن وصف ابن بطوطة لعقوبات محمد بن تغلق الساديّة (التي تنطوي على التلذذ بإيلام الآخرين) يعطي انطباعاً واضحاً بأن بعض أسوأ حالات التعذيب والإذلال كانت محجوزة للعلماء، وخاصة أولئك الذين كانوا يتجرأون على تحديه أو الذين كان يعتبر شعبيتهم صارت أكثر من اللازم. وكان أحد هؤلاء من ذوي الحظ السيئ الأستاذ المتصوف شهاب الدين العمري الذي كاد طرده وإعدامه في آخر الأمر يكلفان ابن بطوطة حياته هو الآخر. فهذا الشيخ، الذي كان معروفاً بفضائله الأخلاقية، وكثرة صيامه، وكان قد نال الحظوة لدى سلف ابن تغلق، قد أخذ على نفسه تأكيد سلطته الأخلاقية وانتقاد السلطان على سلوكه القمعي. وقد قطع رأسه في نهاية الأمر، ولكن فقط بعد أن سخر ابن تغلق من تبجحه بطهارته العالية بإرغامه على أكل أربعة أرطال (أي كيلوغرامين) من البراز البشري (المجلد الثالث، ص697 - 700) ويعلمنا ابن بطوطة أيضاً بإعدام متصوفين وفقهاء آخرين لم يكن ذنبهم سوى التجرؤ على التعبير عن وجهات نظرهم في قضايا الدولة. وإن التعبير المجازي عن التأثير المفسد للخدمة الحكومية على المسؤولين ذوي الاستقامة موجود في رواية ابن بطوطة عن فقيهين من السند تعرضا لتعذيب أرغمهما على الاعتراف بجريمة لم يرتكباها. وقبل إعدامهما، أرغما على كتابة تصريح يعترفان فيه بجرائمهما ويعفيان السلطان من مسؤوليته عن موتهما؛ فكتبا في الوثيقة أن «اعترافهما لم يؤخذ منهما بالإرغام أو القسر، لأنهما لو قالا إنهما قد أرغما على الاعتراف لتعرضا لتعذيب شديد القسوة. فكانا يعتقدان أن قطع

رأسيهما بسرعة أفضل من الموت تحت تعذيب مؤلم (المجلد الثالث، ص701 - 702). وقد أمر السلطان بجلب «القاضي» (وهو إما قاضي القصر الرئيسي أو قاضي دلهي الحنفي) كي يسمع اعتراف هذين الرجلين وكي يضع ختمه على وثيقة اعترافهما كشهادة منه على صحة تلك الوثيقة. وكان هدف السلطان من ذلك هو إضافة الإهانة إلى الإيذاء، وتعريف العلماء بمحدودية تأثير فضيلتهم.

ومن الواضح أن ابن بطوطة كانت لديه أسباب وجيهة جداً لعدم الثقة بالسلطان الذي وصفه روس دن بأنه «البطة الغريبة بين حكام القرن الرابع عشر(1986، ص189). ومن الواضح أيضاً أن «الدخول في خدمة محمد بن تغلق معناه أن يعيش المرء حياة متهورة من انعدام الأمن، وأن يدير دولاب الحظ مع كل كلمة أو عمل قد يشاء السلطان أن يكون له رأي فيهما» (ص92). ولكن ابن تغلق، رغم فرط القسوة في أعماله، لم يكن مستبداً تركيّاً ضئيل الثقافة. بل إن المفارقة هي أنه كان من أفضل حكام دلهي تعليماً، وقد ألف أعمالاً هامة في الدراسات الدينية. ولو لم يكن سلطاناً لكان واحداً من العلماء. وعندما وصل ابن بطوطة إلى الهند، أطّل على المشهد في وقت كانت فيه الدولة مشتبكة مع العلماء في صراع على السلطة، فكان العلماء في ثورة علنية مفتوحة ضد سياسات ابن تغلق الرامية إلى تشديد قبضة إدارته المركزية. وكان هذا هو سبب إنفاقه مبالغ طائلة لتجنيد مسؤولين أجانب يستطيع شراء ولائهم، وليست لهم ارتباطات محلية أو إقليمية يمكن استخدامها ضده. وبالعودة إلى التشبيه بالمافيا الوارد في بداية هذا الفصل، يمكن القول بأن ابن تغلق كان مثل سيد نبيل يحاول تجنيد طاقم جديد لخدمته وسط معركة للعوائل بعد أن اكتشف أن أتباعه العقلاء قد انقلبوا ضده. وهذه قصة قديمة في حوليات سياسات السلطة، وإن رؤيتها تحت هذا الضوء لا تجعل ابن تغلق يبدو «كبطة غريبة»كما كان سيبدو في غياب مثل هذه القصة. ففيما عدا مستوى وحشيته، فإنه كان مثل الراعي الأخير لابن بطوطة، وهو السلطان المارِيني أبو عنان، الذي كان أكثر السلاطين المارينيين شبهاً بالعلماء؛ ومثل ابن تغلق فقد تخلى عنه كثير من الزعماء الدينيين الذين كان يسعى للحصول على تأييدهم.

ومن المهم عدم إضفاء الصفات المثالية على العلماء لمجرد كون هدفهم المعلن هو نشر الدين والفضيلة وكون طرائقهم أقل وحشية من السلاطين الذين كان العلماء يخدمونهم. وعند النظر إليهم كمؤسسة يتضح أنه كان لديهم مشروع «قضيتنا» ـ وكانوا يتصرفون بشكل جماعي وسياسي من أجل مصلحتهم الذاتية لجعل «قضيتهم» ناجحة بالقدر المستطاع. فبالإضافة إلى اهتمامهم بنشر الدين، والتعليم، والقيم الأخلاقية، فقد كانوا يمثلون مصالح الطبقة التجارية أيضاً. كانوا يتصرفون بطرق تعيد إلى الأذهان المواقف السياسية للأحرار المؤيدين للإصلاح في إنكلترا القرن الثامن عشر. فكانوا يدعون إلى سياسات مثل السلام، وتحديد الضرائب، والتعامل المنصف، وتقييد الملكية، والحقوق الفردية والجماعية. وهي كلها أشياء لها ميزة إمكانية الدفاع عنها أخلاقياً، وكونها مفيدة للعمل التجاري. وقد قام رجال المعرفة، أو المفكرون العقلاء بتشكيل نقابتهم الخاصة بهم، إن لم تكن مافيا، وكان بوسعهم أن يتصرفوا بطريقة تشبه تصرف وكلاء الدولة الذرائعي بكل دقائق تفصيلاته كما كان بإمكانهم أن يتصرفوا بلا رحمة إزاء منافسيهم، كما فعلوا عندما حاول عبد العزيز القيرواني (المتوفى عام 1350)، الفقيه المعاصر لابن بطوطة في مدينة فاس، أن يحرم ممارسة التصوف بالاعتراف في فتوى علنية بأن المتصوفين يشكلون تهديداً سياسياً للأمة بسبب شعبيتهم بين الجماهير[17]. والحق أن وجود الدولة المارينية في المغرب الأقصى كان بحد ذاته نتيجة لصفقة عقدت بين العلماء وبين عشيرة بني مارين الحاكمة. وبطريقة كثيرة الشبه بدعم علماء فارس للسلاجقة في القرن الحادي عشر، استخدم علماء المغرب الأقصى القوة العسكرية لبني مارين وحلفائهم من بربر زيناتا لإعادة تثبيت هيمنة المذهب المالكي في منطقتهم بعد تعرضها لتهديد القوى القبلية الخارجة عن الجماعة والمنجذبة نحو المركز[18]. غير أن العلماء، تماماً مثلما كان بوسعهم إقامة دولة، كانوا قادرين على إسقاطها أيضاً. ففي أيار / مايو من عام 1465 قام الفقيه المدعو عبد العزيز الواريا غلي (المتوفى عام 1475 أو 1476) بتحريض سكان فاس على عبد الحق الثاني، آخر السلاطين المارينيين، الذي أوثق كالخروف وذبحه جنوده أنفسهم[19].

«الناس هم الناس، والأيام كأنها يوم واحد / والزمان هو الزمان، والدنيا ملك لمن فاز» (إفراني [سبعينيات القرن العشرين؟]، ص27). كانت هذه الأبيات الشعرية من نظم محمد الشيخ السعدي، مؤسس إحدى السلالات اللاحقة في المغرب الأقصى، الذي حاول أن يجمع في ذاته بين شخصية الباحث والسلطان، كما فعل محمد بن تغلق وأبو عنان المارِيني من قبل. ولعل ابن بطوطة كان سيتفق معه. ولقد كانت المفارقات والمآزق التي واجهها ابن بطوطة في أسفاره من النوع نفسه الذي كان يواجهه كل مفكر طموح لديه حوافز ذاتية في أوروبا وفي العالم الإسلامي قبل ظهور الدولة الوطنية والنزعة القومية المثالية. وبما أنه لم يكن هناك حتى ذلك الحين أمة تعمل كمرتكز لولاءاته، وبما أن الدولة كانت مشروعاً قسرياً واستغلالياً، كان الولاء المتسامي الوحيد الذي يستطيع ابن بطوطة أن يلجأ إليه هو الدين. إذ أن الولاءات الأخرى كانت أنانية أو ضيقة أو تجمل الصفتين معاً. وباعتباره باحثاً مسلماً يتمتع بمستوى من القدرة على الحركة المادية والاجتماعية أكبر مما لدى نظرائه الأوروبيين، فقد كان يملك ميزة سلسلة أوسع من الخيارات. ولكن كيف كانت الولاءات التي خدمته في طنجة قادرة على خدمته في دلهي؟ كان قد خلف دعم أسرته، وقبيلته ومواطنيه الطنجويين وراءه بآلاف الأميال؛ وكان من المحتمل أن تبتلعه الدولة، كما أن الأصدقاء الشخصيين قد يخونونه؛ وكان من المحتمل أن تقدم له زوجاته شيئاً من العزاء إلى حين. وكانت تعيقهن صفة كونهن أجنبيات يعطين ولاءهن بالدرجة الأولى لأقاربهن. وبالإضافة إلى ذلك فإن معظم زيجاته كانت بدافع المصلحة الذرائعية، فلم يكن يتوقع أن تتشكل منها روابط عاطفية بالطريقة التي كانت ستحدث لو أنه تزوج بدافع من الحب. وقد قدم له عالم الدولة الإسلامية والمهاجرين المسلمين في الشتات نوعاً من الوطن، من شمال إفريقيا إلى الصين. ولكنه ظل مع ذلك يفضل الارتباط مع مواطنيه المغاربة. وحتى زملاؤه من المتصوفين السهروردِيين ما كانوا يستطيعون أن يقدموا له سوى نوع محدود من السلوان. فما الذي بقي له إذن؟ كان أكثر مما اعتمد عليه ابن بطوطة هو ولاؤه لنفسه ولمهاراته الذاتية في صيانة الشبكة. فقد كانت لديه مؤهلات يستطيع أن يتقاسمها مع آخرين لهم مثل تدريبه وأرضيته الخلفية. وفي التحليل الأخير، كانت مثل هذه الولاءات هي الوحيدة لدى غريب في أرض غريبة مثل ابن بطوطة. وفي آخر

الأمر، كان اهتمامه بالشعار القائل «كن صادقاً مع نفسك» وإيمانه بالاستقلال الذاتي الفردي هو ما يجعله مفهوماً عند قارئه المعاصر، رغم الفجوة الشاسعة في الزمان، والثقافة، والأخلاق التي ينبغي إقامة جسر عليها بينهما.

obeikandl.com

الحواشي

(1) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة**، حسبما هو مقتبس في كتاب غِبّ 1958 - 2000، المجلد الأول، صIX.

(2) تم نشر بحوث نقدية عدة مرات عن مفهوم العقد الاجتماعي في عصر الاستنارة الأوروبي في القرن الثامن عشر. ويستخدم جون راولز في مكان هذا المصطلح مفهوم الاتحاد الاجتماعي الذي له علاقة بالموضوع ولكنه أوسع شمولاً. وهو الذي أستخدمه في المقطع الوارد أعلاه (1999، ص456 – 462).

(3) انظر مثلاً وانشاريسي 1981، المجلد التاسع: ص537 - 582. والقسم المذكور هنا عنوانه «قرارات تتعلق بالغصب، والإكراه، والاستحقاق». كما أن قضايا الاغتصاب مشمولة في هذا الجزء.

(4) مترجمة في إيزوتسو 1983، ص185. وحيثما كان ذلك مناسباً فقد وضعت في مكان ترجمة إيزوتسو لمصطلح **التسخير** كلمات مثل «التقييد» مشفوعة مع «الاستغلال» أو «الإخضاع»، وهي كما أعتقد تعطي مفهوم ابن عربي للمصطلح بصورة أكمل.

(5) مترجمة في كورنيل 1998، ص85. والاقتباس مأخوذ من تاديلي 1984، ص459 - 461.

(6) مترجم في كورنيل 1998، ص91.

(7) انظر مثلاً غِبّ 1958 - 2000، المجلد الثالث: ص695 - 708.

(8) آربري 1975، ص13. ويظهر هذا القول في أول جملة من أول بيان في كتاب جلال الدين الرومي **كتاب فيه ما فيه**. والرومي ينسبه للنبي محمد.

(9) للإطلاع على نظرة شاملة على هذا المجاز في أدب السير الذاتية حول «العلماء»، انظر كوك 2000، ص50 - 66.

obeikandl.com

(10) في أثر شبيه بمصطلح «أوتاد الأرض» يشير أثر يهودي إلى ستة وثلاثين باحثاً تقياً غير معروفين في العادة، يحافظون على بقاء العالم. انظر جندلر 2003، ص25.

(11) انظر مثلاً الغزالي (كتاب بلا تاريخ طبع)، المجلد الأول، ص5. وانظر أيضاً ابن ماجة القزويني (كتاب بلا تاريخ طبع)، المجلد الأول، ص81.

(12) انظر رايت 1995، ص22 - 30. ومما له علاقة مساوية لذلك بهذه المناقشة أن امبيدوقليس كثيراً ما كان يضع النار في مواجهة العناصر الثلاثة الأخرى كلها معاً (24). وفي مخطط الطوسي فإن ذلك سيضع العسكريين ضد مصالح الباحثين، والتجار والزراعيين على حد سواء، وهذا وضع كثيراً ما كان يشبه الحقيقة الفعلية.

(13) للاطلاع على اثنين من أكثر الأمثلة المعروفة من هذه الدراسات وأعلاها تمتعاً بالاحترام، انظر بويت 1972وبتري 1981.

(14) إن أفضل مقدمة لنظام المدرسة في الإسلام تظل مقدمة المقدسي 1981.

(15) كان ذلك مبرراً بالحاجة إلى الدفاع ضد الأعداء الخارجيين.

(16) كانت دولة مدينة سبتة تحت حكم الفقيه المعظم أبي القاسم العزافي منذ عام 1250. وظلت المدينة تحت حكم الفقهاء من أسرة بني العزافي حتى عام 1320. انظر فرحات 1993، ص230 - 259.

(17) كورنيل 1998، ص129. وانظر أيضاً كورنيل 1999.

(18) كورنيل 1998، ص125 - 136. إن استخدام العلماء المارينيين للمؤسسات التعليمية من أجل الترويج لجداول أعمالهم السياسية والاجتماعية مشروح بالتفصيل كذلك في مديانو 1995، ص31 - 71.

(19) للاطلاع على تفاصيل هذه الثورة، انظر غارسيا ــ أرينال 1978.

obeikandl.com