

**الجزء الثانى
من تاريخ الذاكرة**

المبحث الأول

الفلسفة السياسية

الفارابي (٢٥٧.٢٣٨ هـ. ق)

١ / ١ - غياب^(١) الفكر السياسي عند المسلمين
وتبرير السياسات المستبدة

بدأ التفكير، في شئون السياسة^(٢) أى حكومة المجتمعات الإنسانية، والتأمل^(٣) فى المدينة^(٤) (الدولة) - بمعناها الذى يختلف اختلافاً جوهرياً عما نقصده اليوم بالمدينة - فى العالم الإسلامى بالفارابى، ومن أسف أنهما انتهيا به أيضاً.

وجدير بالذكر أن الفارابى قد أعطى اسم المدينة الفاضلة لمدينته التى تخيلها أسوة بجمهورية أفلاطون فى كتابه «السياسة». وإذا كان الفارابى يتحدث عن مجتمع المدينة الفاضلة، فليس معنى ذلك أن كلامه خاص بالمدينة، ذلك أن كلامه إنما يصدق على المجتمع الأكبر الذى هو العالم كله، وعلى المجتمع المتوسط الذى هو القطر، وعلى المجتمع الأصغر الذى هو المدينة وما يحيط بها من قرى تابعة لها.

ولفظ المدينة كما قلنا سابقاً يختلف معناه عما نريد به اليوم اختلافاً جوهرياً، فالمدينة فى اليونان ذات جانب معنوى وسياسى، وهى أحد مظاهر هوية الناس الذين يعيشون فيها، وإن إنسانية الإنسان إنما تتحقق فى متن المدينة، لقد كانت بلاد اليونان مدناً مستقلة تلى كل واحدة أمر نفسها، وكانت النظم السياسية لهذه المدن متنوعة رغم اشتراكها فى صفة الاكتفاء الذاتى، وقد تزامن تطور الفلسفة اليونانية مع نشوء الحياة السياسية فيها، وهو ما يدعى بعصر المدينة.

وبعد الفارابى هجر بعض الفلاسفة المسلمين الاستغراق فى التفكير فى حقيقة السياسة وفيما ينبغى عمله إزاء الأصلح منها، وقصروا جهودهم التأملية على الأمور

الإلهية والشئون الربوبية وهو ما يسمى بعلم الأمور الإلهية (أحد أقسام الفلسفة النظرية) تاركين بذلك التفكير في سياسة المدينة والأمة والملك (أحد أقسام الفلسفة العملية).

أما البعض الآخر من الفلاسفة وهم الذين انشغلوا بالفكر السياسي، فقد قاموا بتبرير السياسات الاستبدادية^(٥)، أي تلك السياسات القائمة على الاستبداد الذي يمثل شكلاً من أشكال الحكم، يستقل فيه بالسلطة شخص أو حزب، ولا يهمله إن رضى شعبه أو سخط، وذلك تحت تأثير هؤلاء الفلاسفة بسياسات ما قبل الإسلام ومتأسين على وجه الخصوص بالتجربة السياسية للإيرانيين، ومن ثم قام هؤلاء الفلاسفة بدفع هذه السياسات إلى النموذج الذي يمثل نظام الحكم الإيراني في عصر الدولة الساسانية، تلك الدولة التي كانت تسمى «إقليم إيران»^(٦).

وإذا ذكر أمام هؤلاء الفلاسفة موضوع «سياسة المدن»، وجدناهم يرددون أفكار الفارابي أحياناً وأفكار فلاسفة اليونان القديمة أحياناً أخرى، ترديداً ببغواً يخلو من التفكير والتروى.

أما فيما يتعلق بالمستبدين أنفسهم، فما كان منهم عندما يتلقون توصية برعاية العدل بين الناس، سوى النظر إلى هذه التوصية على أنها اقتراح بالتخفيف من حدة ضرر السياسة الاستبدادية، وأنه من شأن هذا الاقتراح تثبيت الأمر الواقع الذي يحتل المستبد فيه الركن الركين، وليس تغيير أساس هذه السياسة.

٢/١ - السياسة، قسماً من الفلسفة

تمثل السياسة في رأى الفارابي أحد أقسام الفلسفة، وهي قابلة للانسجام مع سائر أقسام الفلسفة الأخرى، بحيث يتسنى للفيلسوف عرضها في حالة انسجامها مع سائر هذه الأقسام، فتبدو معها في صورة هيئة فلسفية واحدة.

٣/١ - تأثير الفكر السياسي للفارابي بأفلاطون وأرسطو

والتقليد الذي يتبعه الفارابي عند طرح أفكاره السياسية هو نفس تقليد فيلسوفى اليونان، والتصورات السياسية له، وكذلك أفكاره عن العالم مأخوذة من جذور الفلسفات اليونانية.

٤/١ - الأفكار السياسية بعد الفارابي

لا ترتبط الأفكار السياسية التي راجت بعد الفارابي بالسياسة المدنية^(٧)؛ ذلك أن معظم الكتاب الذين جاؤا بعد الفارابي كانوا من أهل الممارسة العملية للحكم، وقد قام هؤلاء الكتاب بالتأمل في العلاقات السياسية للمجتمع دون أن يكونوا من أهل الفكر الفلسفي؛ وقاموا بدور في تأسيس المنظمة السياسية للدولة وتدوين الأيديولوجية السياسية لها، ولذا ينبغي البحث في كتبهم السياسية عن أبرز المواضيع التي تتناول الاستبصار بالشرح والتحليل.

٥/١ - الموضوع الرئيسي لكتابي الفارابي

تمثل السياسة الموضوع الرئيسي للكتابين الفلسفيين «السياسة المدنية» و«أراء أهل المدينة الفاضلة».

٦/١ - الله والإنسان داخل هيئة الوجود (خلق العالم)^(٨)..

التفكير؛ أساس خلق العالم

الإنسان في نظر الفيلسوف كائن له وجوده داخل هيئة الوجود التي يأتي على رأسها الله عز وجل (السبب الأول) وهو الموجود الأعلى أي خالق جميع الموجودات. إن الله سبحانه وتعالى صدر عنه كل أنواع الموجودات بما في ذلك الملائكة والكواكب وعناصر الطبيعة.

١ - العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب)

٢ - المعادن.

٣ - النبات.

٤ - الحيوان غير الناطق.

٥ - الحيوان الناطق (الإنسان)^(*)

(*) ولعلنا لاحظنا أن خلق العالم طبقاً لنظرية الفيض، أساسه هو التفكير الذي بدأ بتفكير السبب الأول في ذاته ثم بتفكير العقول (الملائكة) في ذات الله عز وجل ثم في نواتها. (المترجم).

٧/١ - الفيلسوف يبحث عن سعادة الإنسان

ترتبط سعادة الإنسان بوجوده داخل نظام الوجود القوى العقلاني المذكور، ويسعى الفيلسوف للوقوف على هذه السعادة من خلال وجوده في هذه الهيئة، كما يسعى لإرشاده إلى طريق السعادة.

٨/١ - فضل الملك العاشر (العقل العاشر) على الإنسان

العقل العاشر هو مدبر الحياة المادية والمعنوية للإنسان، وهو يعمل على توصيله إلى أرقى مراتب الكمال الخاصة به، وهى السعادة القصوى، وشرط هذا الكمال مفارقة النفس البشرية للأجسام والوصول إلى المرتبة التي لا يكون محتاجاً عندها في قوامه إلى الأمور المادية والجسمانية.

٩/١ - قوى الإنسان

للنفس الإنسانية العديد من القوى نشرحها على النحو التالي:

١ - **العقل الإنساني**^(أ): ويسميه الفلاسفة القوة الناطقة، النفس الناطقة. وتمثل قوة العقل أسمى وأهم ما فى وجود الإنسانية، فبقوة العقل يتعلم الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يفكر فيما ينبغى أن يفعل أو لا يفعل، وبها يدرك النافع والضار والمفيد والمؤذى. وتنقسم هذه القوة من ناحية الوظيفة والمهمة إلى قسمين:

(أ) قسم يستطيع به الإنسان اكتساب العلوم ويسمى فى لغة الفلسفة: القوة الناطقة النظرية، أو القوة العاملة، أو العقل النظرى، أو الناطقة النظرية. وقد جاء فى تعريفها فلسفياً، مايلى:

هى القوة التى بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعلمه إنسان أصلاً.

وتسمى: الناطقة العملية المهنية.

(ب) القسم الثانى: ويستطيع به الإنسان أن يفكر فى شىء مما ينبغى أن يعمل أو لا يعمل، ويسمى: الناطقة العملية المروية.

ويُسمى هذا القسم من قوة العقل، بنوعيه، فى الفلسفة، بما يلى: القوة العاملة، العقل العملى، القوة الناطقة العملية، الناطقة العملية. النفس الناطقة العملية، وأكثرها استخداماً: العقل العملى، والناطقة العملية.

٢ - **القوة الحاسة:** للنفس الإنسانية قوة تتمكن بها من إدراك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع، وتدرك هذه القوة الصالح والمؤذى، ويسمىها الفلاسفة القوة الحاسة أو الحساسة أو الحسية، ويحدث بها - مع الحواس - نزوع إلى ما يحسه فيشتاقه أو يكرهه، وتعمل هذه القوة كما نرى فى خدمة القوة النزوعية.

٣ - **القوة النزوعية:** للنفس الإنسانية قوة ينزع بها الإنسان إلى طلب الشئ أو الهروب منه، يشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنبه، وبها يكره أو يحب، ويصادق أو يعادى، يخاف أو يشعر بالأمان، يغضب أو يرضى، يقسو أو يرحم. إلخ، وهذه القوة تسمى فى لغة الفلسفة القوة النزوعية.

٤ - **القوة التخيلية:** للنفس قوة يتمكن بها الإنسان من حفظ ما ارتسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن معاينة الحواس لها، أو بعبارة أخرى يتمكن بها الإنسان من حفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وهذه القوة تُركَّب بعض رسوم المحسوسات إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض فى اليقظة أو النوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب، ولها مع ذلك إدراك النافع والضار والمفيد والمؤذى، دون الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق.

٥ - **الإرادة والاختيار:** ليست قوة الإرادة لدى الإنسان سوى نزوع الإنسان إلى ما أدركه، والفيلسوف يفضل أن يسمى النزوع الناشئ عن الإحساس أو التخيل: الإرادة. أما النزوع الناشئ عن الروية (فى قوة العقل العملى) أو إعمال العقل (فى القوة الناطقة النظرية) فيسميه الفيلسوف الاختيار، وهذا يوجد فى الإنسان خاصة، ومن ثم يكون الاختيار أمراً خاصاً بالإنسان. بينما تكون الإرادة أمراً يشترك فيه الإنسان والحيوان.

١٠/١ - أهمية قوة العقل للإنسان

العقل الإنسانى (القوة الناطقة أو النفس الناطقة) هو الذى يمنح النفس الإنسانية قوامها الذى يميزها عن سائر الموجودات.

١/٢ - احتياج العقل الإنسانى إلى استشراف الملاً الأعلى، أى الملك العاشر (الوحى أو العقل العاشر)

يحتاج العقل الإنسانى إلى قوة خارجية مؤثرة؛ لتنقله من حالة الاستعداد المحض أو العقل بالقوة - دون الفعل - إلى مرحلة التعقل والتروى، حيث يُسمى حينئذ عقلاً بالفعل، وتتمثل هذه القوة فيما يُسمى بـ «الوحى» فى لغة الدين، وبالعقل الفعال أو العقل العاشر فى لغة الفلسفة، ويتمكن العقل الإنسانى عن طريق مساعدة هذه القوة أن ينتقل إلى مرتبة الإدراك السليم للأشياء، أو مرتبة العقل الفعال، كما يصير عقلاً إلهياً بعد أن لم يكن كذلك.

٢/٢ - الفارابى مهموم بمصير الإنسان

من الطبيعى أن يكون مصير الإنسان - ذلك الكائن الذى حدد الفارابى مكانته فى سلسلة الوجود كما حدد طبيعته - أمراً يشغل باله، ويبحث عن سعادته، ولكن ماهى السعادة بالنسبة للإنسان؟.

٣/٢ - السعادة

السعادة هى أن يصبح عقل الإنسان راشداً وعظيماً إلى درجة يمكن معها أن يصبح متحرراً من عالم المادة الضيق، ومن ثم يدخل الإنسان، ذلك الإنسان الأرضى الطبيعى زمرة الموجودات الراقية. ولكن كيف يتحقق هذا الأمر؟

وللإجابة على هذا السؤال ينبغى الالتفات إلى النقاط التالية:

- السعادة غاية نهائية وليست وسيلة لتحقيق شىء آخر، وينبغى السير قدماً نحوها.

- الأفعال التى تتدخل فيها إرادة الإنسان ويهدف منها إلى بلوغ السعادة، لابد أن تكون أفعالاً جميلة.

- لابد أن يكون للنفس صفات راسخة (ملكات) تصدر عنها هذه الأفعال، وتسمى هذه الصفات الفضائل، أى أن الفضائل هى مصدر هذه الأفعال الجميلة.

إذن:

الفضائل هي السبيل إلى سعادة الإنسان.

مع العلم بأن الأفعال والصفات التي توصل إلى السعادة هي الخير، بينما تكون الأفعال التي تغلق طريق السعادة في وجه الإنسان هي الشر.

٤/٢ - علاقة السعادة بالخير والشر

- الخير النافع في بلوغ السعادة قد يكون شيئاً خارجاً عن إرادة الإنسان (أى شيئاً مما هو موجود بالطبع في لغة الفلسفة)، وقد يكون بإرادة.

- الشر الذي يحول دون السعادة قد يكون خارجاً عن إرادة الإنسان، وقد يكون بإرادة.

- الخير الإرادي والشر الإرادي (الجميل والقيح) يصدران عن الإنسان خاصة.

- الخير هو طريق الوصول إلى السعادة، والشر يحول دونها.

٥/٢ - منبع الخير الإرادي لدى الإنسان هو قوة العقل النظرى

جدير بالذكر أن منبع الخير الإرادي لدى الإنسان، في تحليله النهائي، هو قوة العقل النظرى، التي تحدثنا عنها سابقاً عند الإشارة إلى قوى النفس الإنسانية.

٦/٢ - العقل النظرى يُسَخِّرُ قوى النفس الأخرى للتعاون معه، بغية قيام الإنسان بفعل الخير

يمكن بيان تسخير العقل النظرى^(١٠) لسائر قوى النفس الأخرى: العقل العملى، القوة النزوعية، المتخيلة، الحساسة، لخدمته، بغية قيام الإنسان بفعل الخير على النحو التالي:

١ - قوة العقل النظرى هي القوة الوحيدة التي تستطيع أن تعقل السعادة وتتعرف عليها.

٢ - إذا ما أصبح الإنسان عارفاً بالسعادة، اشتاق إليها بما لديه من قوة نزوعية.

٣ - ثم تقوم قوة العقل العملى^(١١) بعملها، حيث تتعرف بالرؤية على الأفعال التى توصل إلى السعادة.

٤ - إذا عرف الإنسان هذه الأفعال بما لديه من قوة العقل العملى، يقوم بإنجازها عن طريق مساعدة آلات القوة النزوعية.

٥ - ثم تقوم قوتا الخيال والحس بمعاونة العقل النظرى، حيث تعينانه على إنهاض الإنسان نحو الأفعال التى ينال بها السعادة.

٦ - إذا ماتحقق ذلك كله، فإن كل ماسيصدر عن الإنسان يكون خيراً، خيراً فحسب. فيما عدا ذلك تكون أفعال الإنسان كلها شراً، سواء كان هذا الأمر ناشئاً عن جهله بالسعادة، أو علمه بها دون أن يجعلها هدفاً له ولم يتشوق إليها، بل جعل غايته التى يتشوق إليها فى حياته شيئاً آخر سوى السعادة، فاستعمل سائر قواه؛ لينال بها تلك الغاية فى ذلك الطريق المنحرف، حينئذ يكون كل مايصدر عنه من أفعال شراً (قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها).

٣ - هل بلوغ السعادة أمر خاص بالإنسان فقط؟

١/٣ - السعادة تتيسر داخل المجتمع

إن سعادة الإنسان مرهونة بتطليه بالفضائل. ولكن أين الفضيلة وكيف تتيسر؟ تتيسر داخل المجتمع والمدينة، وهكذا تتجلى الرؤية السياسية المميزة للفارابى. ويحتاج الإنسان فى قوامه ومن أجل الوصول إلى أعلى درجات الكمال إلى العديد من الأشياء التى يستحيل عليه التوصل إليها بمفرده، نظراً لاحتياجه إلى الجماعة التى يحقق كل فرد فيها، شيئاً له من هذه الاحتياجات.

٢/٣ - بما أن الإنسان كائن سياسى، إذن السياسة، ذات مغزى فى نظام الوجود

يعد الفارابى الإنسان مدنياً (سياسياً) بالطبع، ويخلص إلى أنه فى أعماق طبيعته كائن سياسى، مع الأخذ فى الاعتبار أن هذا الكائن نفسه جزء من نظام الوجود المتقن، وأن السياسة جزء مهم من وجود الإنسان، ومن ثم تمثل السياسة مغزى

فى مجموعة النظام الأكبر (نظام الوجود)، ذلك النظام الذى يبدأ بالله عز وجل (السبب الأول) ويمر بسلسلة مراتب الوجود الأولى حتى يصل إلى عالم الطبيعة الذى يمثل الإنسان خير ما فيه.

٤ - ماهى السياسة أو العلم المدنى؟

١/٤ - مهمة السياسة (العلم المدنى)

تبحث السياسة فى السعادة الحقيقية، وفى تمييزها عن السعادة الكاذبة، ويميز الفارابى بين السعادة الحقيقية والسعادة المظنونة. فالسعادة الحقة تُنال بالأفعال الجميلة والفضائل، والسعادة المظنونة هى التى يظن أنها تكمن فى اللذة والثروة و... إلخ. كما تبحث السياسة فى الشرائع والقوانين التى يضعها الحكام للمدن والأمم (أى السنن الإرادية)، وفى الطبائع الفطرية التى تصدر عنها أفعال الناس والتى تمثل وسيلة الوصول إلى السعادة الحقيقية، وكذلك فى الأفعال التى تحول بون الوصول إليها، (أى الملكات والأخلاق والسجايا والشيم)، وتميز السياسة بين الأهداف (أى الغايات) التى يرمى إليها الإنسان من أفعاله. وهذه الغايات هى الخيرات، والخيرات كثيرة، ولكن أقصاها وأكملها هى السعادة. على أن المرشد إلى السعادة هو الفضائل، ولكن كيف يمكن التوصل إلى الفضيلة؟ وبالتالي إلى السعادة؟

٢/٤ - كيف يكون الإنسان صاحب فضيلة؟

وما هو دور الحكومة فى ذلك الأمر؟

تتمثل الطريقة التى يمكن بها للإنسان أن يكون صاحب فضيلة فى أن تكون الأفعال والسنن الحسنة منتشرة فى المدن والأمم، بحيث يشترك جميع الناس فى ممارستها.

ولا يتحقق هذا الأمر إلا عن طريق رئاسة (حكومة) تقوم بنشر هذه الأفعال والسنن الحسنة فى المدن والأمم، وينبغى على الحكومة أن تجتهد فى الحفاظ على بقائها، وذلك فى إطار اهتمامها بالناس. ويبين العلم المدنى (السياسة) أن تلك الرئاسة

لاتتأى إلا إذا توافر فى رئيس المدينة الفاضلة شرطان: معرفة مكتسبة بالتعلم والممارسة (مهنة أو خدمة)، واستعداد طبيعى (ملكة)، لأنه من شأن هذه الخدمة وتلك الملكة أن يزرعا الخضوع والإذعان فى قلوب الناس، وما الملك إلا تلك الخدمة والمهنة، وما السياسة سوى ممارسة هذه المهنة والقيام بها.

٣/٤ - العقل والاختيار يتعاونان على تحقيق ازدهار الاستعدادات أو الكمال البشرى لدى الإنسان

يرى الفارابى أن الإنسان لديه بطبعه استعدادات يمكن لها أن تزدهر بعون من إرادته، وبيت القصيد هنا أن هدف الإنسان هو ازدهار هذه الاستعدادات أو ما يسمى بالكمال البشرى؛ ذلك الكمال الذى يُعدُّ محصلة تعاون قوتين لدى الإنسان: العقل (القوة الناطقة) والإرادة، فبالعقل يستطيع الإنسان أن يدرك الحقائق كما هى عليه وهذا الأمر يخص القسم النظرى من العقل، كما يستطيع أيضاً هذا العقل أن يدرك الأمور المقبولة والجميلة. إذن فالإنسان كما يفكر فى الحقائق ويتفكرها كما هى عليها، يتفكر أيضاً فى الأمور الجميلة والمقبولة بما ينبغى أن تكون عليه، مع الأخذ فى الاعتبار أن الإدراك وحده لا يكفى للوصول إلى الكمال والسعادة، بل ينبغى أن يظهر فى الإنسان الميل والشوق إلى ماتم إدراكه، ومن ثم تحركه قوة ما إلى ما يشواق إليه، وهذه القوة هى الإرادة بمعناها الخاص (الاختيار)، أى قوة التحرك فى اتجاه المعقولات والأمور التى هى موضع تفكير، فالإرادة (الاختيار) ترشد الإنسان إلى إدراك (معرفة) أكثر عمقاً من الإدراك الناشئ عن الحس والخيال، ألا وهو الإدراك الناشئ عن العقل، ومن هنا ينشأ الشوق إلى ألوان المعرفة العقلية، ثم التوجه نحوها فى نهاية الأمر. إذن فالعقل والإرادة (الاختيار) هما ما يوصلان الإنسان إلى الكمال، وجدير بالذكر فى هذا الصدد أنه لا وجود لإنسان بلا فعل، والفعل ينشأ عن الإرادة، ولكن ليس كل فعل من شأنه أن يجعل الإنسان إنساناً؛ لأن الحيوانات أيضاً لها إرادة وفعل، ولكنها إرادة ناشئة عن الحس والخيال، فالحيوان يرى الغذاء ويعرفه فيميل إليه ويريده، وعلى أثر هذه الإرادة يتحرك فى اتجاه هذا الغذاء، وهذا التحرك هو فعله، إذن ما يميز الإنسان عن الحيوان نوع خاص من الإرادة اسمه «الاختيار»، وهذا الاختيار يرشد - كما قلنا سابقاً - إلى معرفة أكثر عمقاً من المعرفة الجسدية والخيالية فى الإنسان، أى المعرفة العقلانية التى يتلوها إرادة وشوق إلى المعارف العقلية، ومن ثم يتحرك الإنسان نحوها فى النهاية.

٤/٤ - الحفاظ على الكمال يساعد على استقرار حب الخير وتحريره، في نفس الإنسان

إذا ما ظل الإنسان مُبقياً على حالة الكمال التي توصل إليها، استقرت فيه حينئذ ملكتاً حب الخير والتماسه.

٥/٤ - يتحقق الحفاظ على الكمال وحب الخير والتماسه، بالمثابرة والمجاهدة

ويتحقق الأمر المذكور أعلاه داخل الإنسان بالمثابرة والمجاهدة والرياضتين العقلية والعملية.

٦/٤ - العلم المدني (السياسة) يبحث في..

ويبحث العلم المدني في ملكتي حب الخير والتماسه داخل الإنسان، كما يبحث في الأفعال والسلوكيات الصادرة عنهما، بعبارة أخرى يدور العلم المدني حول معرفة السعادة وحول الملكات التي تصدر عنها الأفعال والسلوكيات التي توصل إلى السعادة.

٧/٤ - الإنسان في العلم المدني

إذن الإنسان في العلم المدني كما يعرف هدفه وهو السعادة، يعرف أيضاً الطريق إلى تحقيق هذا الهدف، كما أنه يعرف كيف يرسخ في نفسه الحالة التي تصدر عنها دائماً هذه المعرفة والشوق إلى المعرفة.

٨/٤ - السعادة الواقعية لا وجود لها في هذا العالم

يميل الإنسان إلى أشياء كثيرة، ولكن ليست كلها سعادة، والسعادة الواقعية لا وجود لها في هذا العالم^(١٢)، بل تصبح مؤكدة في العالم الآخر، ويعدُّ كل نوع من الحركة في اتجاه تلك «السعادة القصوى» خيراً.

٩/٤ - الفارابي؛ ليس هارباً من المجتمع

يتضح من كلام الفارابي عن ضرورة تجمع الناس داخل المجتمع كشرط للوصول إلى السعادة، وعمّا ينبغي على الإنسان أن يفعله من أجل بناء نفسه وتنمية الملكات داخله والقيام بالأعمال الحسنة داخل المجتمع، حقاً إنه (الفارابي) ليس هارباً من المجتمع.

١٠/٤ - وعزلة الإنسان سبب ضياع الإنسانية

إن حالتى الوحدة والعزلة اللتين يعيشهما الإنسان هما السبب فى ضياع الإنسانية وفقدان الاستعدادات الإنسانية، التى تعدُّ تنميتها شرطاً لبلوغ السعادة القصوى.

١١/٤ - أنواع الاجتماعات (المجتمعات) الإنسانية

يقسم الفارابى المجتمعات البشرية إلى مجموعتين: مجتمعات كاملة وغير كاملة؛ والكامل من المجتمعات ثلاثة: العظمى (وهى المعمورة^(١٣) أى العالم) والوسطى (وهى الأمة)، والصغرى (وهى المدينة).

وغير الكامل من المجتمعات هو القرية والمحلة ثم المنزل. والخير الأفضل والكمال الأقصى يُنال بالمدينة، لا بالاجتماع إلى ما هو أنقص منها.

أو بعبارة أخرى يُقسَم الفارابى الاجتماعات الإنسانية إلى مجموعتين: الكاملة وغير الكاملة، ويحسب لكل من هاتين المجموعتين أقساماً:

(أ) الاجتماعات الكاملة، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ - الاجتماع الكبير، أى كل الجماعة البشرية فى جميع أنحاء المعمورة.

٢ - الاجتماع المتوسط، أى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة؛

٣ - الاجتماع الصغير، وهو اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة.

(ب) الاجتماعات غير الكاملة، وتشمل اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم يأتى فى النهاية اجتماع الأسرة وهو أصغرها.

١٢/٤ - عوامة الفارابى

مع أن الفكر السياسى للفارابى مأخوذ من جذور الفلسفة اليونانية، إلا أنه يسلك عند بيان أقسام المجتمع طريقاً آخر غير طريق أفلاطون وأرسطو، وذلك على أثر التغيير الذى طرأ على ماهية المجتمع الإنسانى وتنبه الفيلسوف (الفارابى) إلى هذا التغيير. يعدُّ الفارابى المدينة؛ أول مرتبة للمجتمع الكامل، بينما تمثل المدينة فى رأى أفلاطون وأرسطو المجتمع الكامل، حيث يعدانها الحد النهائى لكامل المجتمع الإنسانى ومحور سعادة المجتمع، على أن الدور المحورى للمدينة، أمر واضح لدى من ألموا بأفكار

فيلسوفى اليونان العظيَمَين. لقد كان للمدينة شأنها فى منتدى الفكر السياسى لهذين الفيلسوفين، ولكن هذه النظرة إلى المدينة قد تلاشت بانحلال «تمدن المدينة» إبان سيطرة «فيليب المقدونى» على مدن أثينا وتشكيل إمبراطوريته الواسعة. ومع استيلاء جمهورية الرومان على قسم كبير من العالم، أصبحت فيما بعد إمبراطورية، ودخلت فكرة المدينة فى دائرة النسيان المطلق، وأخذ الرواقيون، الذين كانوا فى الواقع مفكرى إمبراطورية الرومان، يتحدثون عن المجتمع العالمى والقانون الطبيعى، الذى ينبغى أن يحكم كل البشر، لا أهل مدينة ما. يتحدث الفارابى عما يتعلق بهذا العالم، ويقوم بالتأمل فى الوجود والإنسان والمجتمع؛ وذلك لأن الإسلام الذى - كما ذكرنا سابقاً - يُعد قاعدة لنظام اجتماعى كبير يتحدث عن «الأمة»، أى عن ذلك المجتمع الإنسانى الذى لا يكتفى بالتجمع فى مدينة ما، كما لا يقنع بتحقيق مصالحه الخاصة وتوفير احتياجاته، فحسب، بل يتحدث عن ذلك المجتمع الذى ينبغى أن يحيط بكل الأرض فى شكل «الأمة».. لاشك أن الفارابى قد رأى، تحت تأثير هذه التطورات فى المفاهيم، ضرورة تجديد وجهة نظره فى الأفكار السياسية للسابقين، الذين كان قد تعرف عليهم، وقد كان.

٥ - هل يمكن تأمين السعادة فى أى مجتمع؟

الشرط الحتمى للوصول إلى السعادة هو وجود المجتمع، ولكن أى مجتمع؟ لا يُعدُّ الفارابى كل مجتمع هو المجتمع الإنسانى المنشود؛ ولذا نراه يُقسِّم المجتمعات إلى قسمين: فاضلة وغير فاضلة. على أن المجتمع الفاضل له نوع واحد، بينما ينقسم المجتمع غير الفاضل إلى العديد من الأنواع.

١/٥ - الحكومة غير المستبدة هى محور فضيلة المجتمع فى رأى الفارابى

يرى الفارابى أن محور المجتمع السياسى هو الحكومة، فنحن نرى أن الحكومة الفاضلة أو غير الفاضلة تمثل المحور الأساسى عند حديثه عن وجود الفضيلة أو عدمها داخل المجتمع؛ لأن الحكومة هى التى تنتشر الأفعال والأخلاق الحسنة فى المدن وبين الناس، وبدونها لا تظهر الفضيلة فى المجتمع ولا تستقر فى وجود الإنسان. وهو بالطبع يقصد الحكومة غير المستبدة التى تلعب إرادة الشعب بوراً فى استقرارها. وكثيراً ماتظهر المجتمعات التى يشيع فيها التعاون بين أفرادها لتحقيق الأهداف الفاسدة، بينما تمثل المدينة والمجتمع اللذان يشيع فيهما التعاون على الأمور التى تحقق السعادة،

المجتمعَ الفاضلَ والمدينةَ الفاضلةَ، ومن ثم يمكن للمعمورة كلها أن تكون فاضلة لو أن جميع أممها تعاونوا من أجل تحقيق السعادة.

٢/٥ - اختيار المواطن وإرادته هما شرطا استقرار الحكومة.....، واجب الحكومة

واختيار المواطن وإرادته هما شرطا استقرار هذه الحكومة. وينبغي على الحكومة أن تسعى للحفاظ على الأخلاق والسلوكيات الطيبة بين أفراد المجتمع؛ لأن مصلحته ترتبط بانتشار هذه الأخلاق والسلوكيات واستقرارها.

٣/٥ - ورغم ذلك؛ ليس بمقدور الحكومة أن تلجأ إلى الاستبداد... علاقة الحكومة بالناس

وجدير بالذكر أنه على الرغم من أن الحكومة هي التي تقوم بنشر الأخلاق الطيبة وأن عدلها وصحة تصرفاتها من شروط تحقيق مصلحة المجتمع، تلك المصلحة التي تقوم الحكومة ذاتها بتعيينها، ومع ذلك ليس بمقدورها أن تلجأ إلى الاستبداد عند تطبيق هذه المصلحة، فعلاقة الحكومة بالناس لا تقوم على القهر والاستبداد، بل على التوجيه والإرشاد وخلق النوازع الطيبة فيهم وتقوية ميولهم الأخلاقية، أى ما يسمى بالفضيلة.

٤/٥ - كيف يتحقق ظهور الحكومة التي تخلق النوازع الطيبة فى الناس؟

ولا يتحقق ظهور مثل هذه الحكومة إلا بعنصرى الاحتراف (الكفاءة) والأمانة، أو بما يُسمى فى لغة الفلسفة بقوتى الخدمة والفضيلة، بمعنى أن تُعدَّ الحكومة رسالتها خدمةً للناس وأن تكون حكومةً فاضلة، فهاتان الصفتان تجذبان قلوب الناس وتغرسان فى قلوبهم الخضوع والإذعان، على أن هذا الاحتراف (أو هذه المهنة) هو جوهر الملك ومحور المجتمع المدنى، ومحصلة هذا الاحتراف هي ما يسمى «السياسة».

٥/٥ - وماذا بعد ذلك؟ لاشيء سوى الطاعة للإرادة العليا

فإذا ما ظهرت مثل هذه الحكومة وصارت موضع رضا الناس، يستقر حينئذ الركن الآخر لنظام المجتمع، وهو طاعة الإرادة العليا، تلك الإرادة التي طالما كانت مضطربة ولا تمثل إرادة الأفراد، انعدم الأمل فى تحقيق المجتمع المدنى.

٦ - مكانة الرئيس في المجتمع المدني

١/٦ - التشابه بين نظام المدينة الفاضلة وبين نظام الوجود وبين جسد الإنسان

يربط المؤلف هنا بين النظام الذى يسود فى المدينة الفاضلة وبين النظام المسيطر على الوجود، بحيث يُشَبَّه النظامين ببعضهما، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يُشَبَّه نظام المدينة الفاضلة بهيئة وجود الإنسان، أى جسمه، فكما جعل الله للكون كله نظاماً، وكما جعل لجسد الإنسان نظامه، فالمجتمع والمدينة الفاضلة أيضاً نظاماً، وكما يحكم السبب الأول (أى الله عز وجل) سائر الموجودات - فضلاً عن أنه يأتى فى أعلى درجة من درجات الكمال - يسرى هذا الأمر أيضاً على جسم الإنسان الذى تأتى فيه أعضاء الجسد من حيث الفطرة والقوى فى درجات متفاوتة، ويوجد بينها عضوله السيادة على سائر الأعضاء، ويعد الفارابى القلبَ صاحبَ هذه المكانة. والمدينة الفاضلة شبيهة بالجسم الكامل التام الذى تتعاون أجزاؤه لتحقيق الحياة والمحافظة عليها، فكما تخضع مختلف أجزاء الجسم الواحد لرئيس واحد هو القلب، كذلك ينبغى أن يكون الحال فى المدينة بحيث يكون رئيسها هو أعلى من فيها ومنظمتها ومدبرها.

٢/٦ - لا بد من التربية

(أ) بما أن أفراد البشر ليسوا سواسية^(١٤) فى نظر الفارابى من ناحية اختلافاتهم الفطرية.

(ب) وبما أن الفطرات - أو مانسميه اليوم الجينات - الكامنة فى طبائع البشر لاتجبر الإنسان على أداء فعلٍ ما ولا تعمل من نفسها بون تدخل إرادة الإنسان، بل تسهل له إنجاز بعض الأعمال، وتعسر عليه إنجاز أعمال أخرى، وكثيراً ما يكون تغيير فطر الأفراد أمراً بالغ الصعوبة أو غير ممكن فى بعض الأحوال.

- إذن: ينبغى أن تحتل التربية مكانة مهمة تبعاً للمنهج الفكرى للفارابى؛ لأنها تستطيع أن تعالج الفطرات المنحرفة والمريضة، وكذلك تلعب التربية دورها أيضاً بالنسبة للفطرة الطبيعية السليمة التى هى فى حاجة إلى ممارسة الإرادة، فهى تُربى حسب مآلديها من استعدادات بحيث تصل من نقطة الاستعداد هذه، إلى أعلى درجات الكمال.

٣/٦ - اختلاف الفطرعين المصلحة، ولكن..؟

واختلاف فطر ومهارات أفراد البشر هو عين الحكمة والمصلحة بالنسبة للمجتمع لما له من شئون مختلفة لابد من تحقيقها من خلال تواجد المهارات المختلفة، على أن تكون كل فطرة ومهارة فى مكانها المناسب، وبذلك يكون كل المجتمع فاضلا ويصبح كل أفرادهم سعداء؛ إذ أنه على الرغم من أن قيمة المناصب ومكانة الأعمال ليست على درجة واحدة، ولكن تجمعها كلها فى نظام واحد يجعل الجميع ينعمون بالخير.

٤/٦ - الأفضل هو من ينبغى أن يكون رئيساً

مع الأخذ فى الاعتبار اختلاف الأفراد فى القدرات والكفاءات، فلا بد من أن يكون أفضل فرد فى المجتمع هو المتولى لزام الأمور؛ لأنه إذا كانت الحكومة الصالحة هى قوام المجتمع الفاضل، فلا بد إذن من أن يكون أساس هذه الحكومة رئيساً فاضلاً يمثل وجوده الوسيلة الفضلى فى تشكيل المدينة. ومثلما يكون بقاء نظام الوجود مرتبطاً بالسبب الأول (الله عز وجل)، ويكون استقرار نظام البدن مرتبطاً بالقلب، يكون كذلك بقاء نظام المدينة واستقرار هذا النظام منوطين بالرئيس الفاضل.

٥/٦ - رئيس المدينة الفاضلة هو من تحققت فيه الإنسانية فى أكمل صورة، بمعنى؛

ليس كل فرد فى المدينة الفاضلة يصلح لأن يكون رئيساً لها؛ لأنه لا يصلح للرئاسة إلا من كان لديه فى فطرته الاستعداد لهذا المنصب ومن كان أيضاً صاحب ملكة إرادية مناسبة، وليس كل فرد يملك هذه الفطرة وتلك الملكة. إن رئاسة المدينة الفاضلة هى أعلى صناعة، حيث تكون كل الصناعات فى خدمتها وتابعة لها، ولايرأس الرئيس أى إنسان آخر مطلقاً؛ لأن الرئيس يكون ذلك الإنسان الذى تحققت فيه الإنسانية على أكملها، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل؛ إذ إن عقله قد اكتسب جميع المعقولات، ومن ثم أصبح عقلاً بالفعل (أى عقلاً مستقفاً وهو العقل الوسط بين العقل الفعال والعقل الهيولانى الذى هو عقل بالقوة، خال من كل معقول - آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢٧) كما أن مخيلته يجب أن تكون قد استكملت بحيث تستطيع أن تتلقى فى وقت اليقظة أو النوم ما يشرقه عليها العقل الفعال من الجزئيات (وتعبر عنه بلغة محسوسة) إما بأنفسها وإما بما يحاكيها، كما ينبغى أن يكون عقله المنفعل - أى عقله

الإنسانى - قد وصل فى إدراك المعقولات كلها إلى درجة من الكمال بحيث لا يخفى عليه شىء ويصير عقلاً بالفعل.

بناء على ما قيل، فالرئيس الأول لمدينة الفارابى، مثلاً يكون مطلعاً على الأمور الكلية (العامة) يكون أيضاً مُدرِّكاً للمعقولات المجردة والأعيان الثابتة، كما يكون قادراً على إدراك الوقائع المتلاحقة فى الماضى والمستقبل والجزئيات، وذلك من أجل التمتع بـ «الروح القدس» والوصول إلى مرتبة القيادة، ولكى تكون قوة بصيرته أيضاً على درجة يمكن معها الاتصال بالعقل الفعال، وبالتالي يكون جديراً بإدراك الصور العلمية الكلية الموجودة فى العقل الفعال، كما تكون قوة عقله العملى على درجة يكون معها قادراً على إدراك جزئيات الأمور والوقائع ومعرفة مكانة الأفراد وحدودهم ووظائفهم فى المدينة، بحيث يصبح فى النهاية قادراً على الوقوف على مصلحة الفرد والمجتمع.

٦/٦ - أفلاطون؛ لازوال لفساد المجتمعات البشرية إلا بالملك الفيلسوف

يعتقد أفلاطون أن الفساد فى المجتمع البشرى لن يزول إلا بسيطرة الملك الفيلسوف على الأمور واقتران الحكمة بالسياسة.

٧/٦ - أرسطو؛ الحكم للفلاسفة وغيرهم

كان أرسطو يعتقد أن فضيلة ممارسة الحكم لانتحصر فى الفلاسفة وأن التوصل إليها أمرٌ ميسرٌ لكل المدنيين؛ ولهذا السبب فقد كان يعتقد أن كل المدنيين ينبغي أن يتعلموا أسرار القيادة، إلى جانب تعلمهم طاعة الأوامر. (المواطنة).

٨/٦ - الاشتغال بالأمور العقلانية هو الفضيلة عند أرسطو

يرى أرسطو أن الفضيلة الأصلية والنهائية تكمن فى الاشتغال بالأمور العقلانية، وأن الغاية المهمة للمدينة هو تهيئة المجال لتحقيق مثل هذه الفضيلة.

٩/٦ - أرسطو؛ التجربة والممارسة هما السبيل إلى الحكم

ويتمثل السبيل إلى ممارسة السياسة (الحكم) لديه فى التجربة والممارسة والتدريب والعلم السياسى والمهارة فى استخدام هذا العلم.

١٠/٦ - أرسطو: الأخلاق والسياسة يختلفان عن الرياضيات

يذهب أرسطو إلى القول باختلاف الأخلاق والسياسة عن علم مثل الرياضيات اختلافًا تامًا.

١١/٦ - أفلاطون: هناك اتحاد كامل بين الحيات العقلية والأخلاقية والسياسية، وبالتالي:

يرى أفلاطون وجود اتحاد كامل بين الحياة العقلية والحياة الأخلاقية والحياة السياسية، وأنه باستطاعة الفيلسوف التوصل عن طريق العلم إلى إدراك الفضيلة الأخلاقية وتحصيل الكفاءة اللازمة لإدارة دفة الحكم.

١٢/٦ - أرسطو: هناك انفصال

ولكن الجوانب سالفة الذكر منفصلة عن بعضها البعض في فلسفة أرسطو، ولا علاقة للخير الأخلاقي أو العملي، أى الخير الذى يستطيع الإنسان أن يحصله عن طريق أعماله، بنموذج الخير الذى يقع فى مسيرة الجدل العقلى فى قمة سلسلة الموجودات.

١٣/٦ - الهدف من الأخلاق عند أرسطو

والأخلاق ليست علمًا دقيقًا مثل الرياضيات، بل هى مجموعة من التعاليم، الهدف منها، أن يصبح الناس أفضل مما هم عليه.

١٤/٦ - الفارابى يشرح نظرية أرسطو فى موضوع السياسة والأخلاق

(أ) فضيلة الإنسان هى كمال النشاط العقلى أو علو درجة هذا النشاط.

(ب) الهدف من البحث فى الفضائل هو تحقيق مفهوم هذا الضابط (المدير لأمر الدنيا)، الذى هو معقد للغاية ومفعم بالمعانى؛ لأنه ينبغى تطبيقه على جزئيات حياة الإنسان، ولأن علم الأخلاق ماهو إلا تعليم لنمط السلوك، ووضع جميع الجزئيات موضع اهتمام.

١٥/٦ - أفلاطون: الفلسفة لا تكفى للحكم

عمومًا، فإن الفلسفة بمفهومها لدى أفلاطون وهى المعرفة بالحقائق الثابتة والمثالات لا تكفى لتولى الحكم.

١٦/٦ - السياسة في نظر أرسطو

ولكن من وجهة نظر أرسطو في السياسة، فنحن في حاجة إلى نوع آخر من المعرفة، التي تتعلق بسلوكيات الإنسان والأمور الجزئية.

١٧/٦ - الرئيس الأول في رأى الفارابى

ويرى الفارابى أن كفاءة الرئيس الأول ليست مرهونة بمعرفته بالأمور الثابتة والكلية والسامقة فحسب؛ إذ هو يعلن صراحة أن الرئيس الذى لا منازع له على الإطلاق هو من لا يكون مرعوساً من رئيس آخر، لا فى الكليات ولا فى الجزئيات ولا فى أى أمر من الأمور، فهو من يكون ملماً بالفعل بكل العلوم والمعارف، ومعرفته بالأمور الكلية والمعقولات لا تُعدُّ أمراً كافياً، فهو لى يكتسب الكفاءة الضرورية لرئاسة المدينة الفاضلة، ينبغى أن يكون ذا قوة إدراكٍ للأحداث المتوالية، كما ينبغى أن يكون على علم باستعدادات الأفراد وقادراً على تعيين الحدود المناسبة للمواطنين فى المدينة ومكانة هؤلاء المواطنين.. أى أن يكون حكيماً نظرياً وعملياً.

١٨/٦ - طبيعة الرئيس الأول من وجهة نظر أفلاطون والفارابى

على الرغم من أن المعرفة بالجزئيات والأمور العملية والتمتع بمهارة قيادة المجتمع (الحكمة أو الفلسفة)، تعد فى رأى الفارابى من شروط الصلاحية بالنسبة للرئاسة، بيد أن الفيلسوف الحاكم (الملك) يتلقى هذه المعرفة، من قبيل تعقل المجردات والكليات والأمور الثابتة من العالم العلوى (الحكمة أو الفلسفة)، وهو على الأقل يحصل على أصول هذه المعرفة وأركانها من هذا المصدر، مع ملاحظة أن مصداقية أصول هذه المعرفة وأركانها وكذلك نتائج هذه الأصول والأركان من الممكن أن تختلف من زمن إلى زمن.

١٩/٦ - رأى أرسطو فى الأخلاق والسياسة

تُعدُّ الأخلاق والسياسة فى رأى أرسطو أمراً أرضياً وهو يُقلل من جوانبهما القدسية.. إلخ.

٢٠/٦ - اتفاق الفارابى وأفلاطون فى ضرورة كون الرئيس فيلسوفاً

عموماً يتفق الفارابى مع أفلاطون فى أن الرئيس لابد وأن يكون فيلسوفاً.

٢١/٦ - رغبة الناس واستقرار المدينة

.. ورغم أن الفارابي لا يقيم وزناً لرأى الناس فيما يتعلق بجدارة الرئيس الأول فى الرئاسة، إلا أنه يعدُّ الرغبة الحميمة للناس فى رئاسته وتبعيتهم الاختيارية له، أمرين لازميين للاستقرار الواقعى والعملى للمدينة الفاضلة.

٧ - الرئيس الفاضل فى رأى الفارابي

١/٧ - نظرة الفارابي للسياسة

مثملاً كان الفارابي ينظر إلى القضايا الميتافيزيقية من خلال منظور دينى، كان ينظر إلى القضايا المطروحة على الساحة السياسية كفيلسوف ينتمى للعالم الإسلامى.

٢/٧ - الرئيس فيلسوف و...

الرئيس من وجهة نظر الفارابي هو الفيلسوف الذى يعرف حقائق المعقول فى العالم، وهو أيضاً من يدرك كل ألوان الخير ووسائل الوصول إلى السعادة القصوى، ويلم بمستويات الأفراد داخل الجماعة.

٣/٧ - الفلسفة مرشدة إلى السعادة

ينبغى أن تكون الفلسفة هى المرشد إلى معرفة السعادة فى دنيا الفارابي، على أن الفلسفة تعنى العلم بالحقائق.

٤/٧ - معرفة الحقيقة.. شرط ممارسة الرئاسة

المرء الذى يعرف الحقيقة هو من يمكنه الاتصال بالعقل الفعال، ولا يتحقق هذا الأمر العظيم إلا لمن بلغ عقله مرحلة الكمال النهائى، ولكن كمال العقل لا يكفى لتولى الرئاسة؛ إذ يلزم أيضاً كمال القوة المتخيلة التى تقبل (إما فى وقت اليقظة وإما فى وقت النوم) عن العقل الفعال الجزئيات (إما بأنفسها وإما بما يحاكيها، ثم المعقولات بما يحاكيها)، فكمال هذه القوة هو شرط الجدارة برئاسة المدينة: «فإذا حصل ذلك فى كلاً جزئى قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم فى قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه. فيكون الله (المربى العظيم)، عز وجل، يوحى إليه بواسطة العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه

إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتفعلًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً واهباً للمعرفة، منذراً بما سيكون ومخبراً بالجزئيات للحال والمستقبل بفضل قوته المتخيلة، وهذا الأمر مرهون بوصوله إلى مرتبة تعقل الأمور الإلهية. وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى أشرنا إليه. وهذا الإنسان أيضاً هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. وهذا أول شروط الرئيس.

٥/٧ - شروط أخرى للرئاسة

ما تم توضيحه فى الفقرة السابقة يُعدُّ فى نظر الفارابى شرطاً ضرورياً لممارسة الحكم، إلى جانب المعرفة بالحقائق وبمعنى السعادة والخير، ثم المهارة والقدرة على قيادة المجتمع إلى هذه السعادة وذلك الخير، وبوجه عام ينبغى أن يكون الرئيس الأول صاحب كفاءة نظرية وعملية وفكرية وتنفيذية معاً. وفضلاً عن هذا ينبغى أن يكون حسن العبارة تساعده فصاحة لسانه على إبانة كل ما يضره إبانة تامة، كما ينبغى أن يكون ذا قدرة على الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التى بها تبلغ السعادة، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببذنه لمباشرة أعمال الجزئيات.

٦/٧ - هكذا يصبح جديراً بالرئاسة. وهكذا يعد عند القدماء ملكاً، وموحياً إليه

إن من وصل إلى مثل هذه الدرجة الرفيعة من العلم والعمل، وصار كاملاً بفضل اتصاله بالعالم العلوى واستفادته من النبع الفياض للعقل الفعال - الذى هو مجرى انتقال الفيض الإلهى - يصبح جديراً بممارسة الرئاسة والعمل السياسى فى مدينة الإنسان الفاضل والمدينة الفاضلة، وهو ما يعد بحق عند القدماء «الملك»، وهو الذى ينبغى أن يقال فيه: «إنه يوحى إليه». وسوف يوحى إلى الإنسان الذى يبلغ هذه الدرجة الرفيعة، لهذا السبب لا تبقى وساطة بينه وبين العقل الفعال. فى هذه الحالة يكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال. إذن تُمنَح القوة من العقل الفعال للعقل المنفعل، تلك القوة التى ببركتها يمكن إدراك حدود الأشياء والأفعال وتعريفها ودفعها إلى طريق السعادة. وتصل هذه

الإفاضة من العقل الفعال عن طريق العقل المستفاد الذى هو نفسه الوحى، إلى العقل المنفعل؛ ولأن العقل الفعال نفسه جزء من وجود السبب الأول، لهذا يمكن القول إن السبب الأول (الله عز وجل) هو الملهم لمثل هذا الإنسان عن طريق العقل الفعال. على أن رئاسة هذا الإنسان هي الرئاسة الأولى بينما تتبع الرئاسة الأخرى التالية له منه، وهذا أمر واضح.

٧/٧ - الفارابى؛ النبى فقط هو من يمكنه تلقى الوحى، وهو من ينبغى أن يكون رئيساً

يعلم الفارابى صراحة أن النبى فقط هو من يمكنه تلقى الوحى الإلهى، وهو من ينبغى أن يكون حاكماً للمجتمع الصالح والجماعة الفاضلة.

٨/٧ - الوحى فى نظر الفارابى ليس منحصرأ فى الشريعة فقط

أما الوحى فى نظره فهو لا ينحصر فى الشريعة فقط، فالشريعة هي القشرة العليا للمدركات التى كلما اخترقنا سطحها إلى أسفل لوجدناها أعمق وأقوى.

٩/٧ - لب الحقيقة فى الفلسفة

يكن لب الحقيقة فى أعمق جزء فى هذه المدركات التى تتضح فى صورة الفلسفة.

١٠/٧ - الفيلسوف والنبى.. الفلسفة والدين

والفلاسفة هم الصفوة الممتازة من أفراد البشر الذين يتميزون بكفاءة التواجد والحضور والنشاط فى تلك الساحة العميقة للمدركات. كما أن النبى أيضاً الذى هو موضع عناية الحق ويكون متمتعاً عن طريق الفعال بالوحى الإلهى، هو أيضاً بالطبع فيلسوف. ويتمثل الرقى الأعلى لمقام النبى فى كونه حكيماً أيضاً، وإن كان لا يستطيع تولى زمام الأمور بالحكمة فقط.

١١/٧ - إذن الرئيس الفاضل هو..

إذن فالرئيس الفاضل هو من كان كاملاً فى العقلين النظرى والعملى، وهو ليس سوى فيلسوف يدرك على أثر الاتصال بالعقل العاشر كل الصور والمعارف، وليست حقيقة الوحى شيئاً سوى إدراك هذه المعارف من ذلك النبع الفياض.

١٢/٧ - الفيلسوف والفلسفة، والاتصال بالعقل الفعال

الفيلسوف يدرك الحقائق بمدد من العقل، وإدراكه قطعى ويقينى ومطابق للواقع، وكما قيل فإن إدراك الحقيقة منوط فى نظر الفارابى بالكمال العقلى، أى كمال ذلك العقل الذى يكمن فى متن نفس الإنسان، ويتم حدوث هذا الأمر على أثر الاتصال بالعقل الفعال الذى يحتوى على صور كل الحقائق التى يستمدّها من السبب الأول، أى أعلى درجة فى الوجود، كما يحتوى أيضاً على كل الأمور. وجدير بالذكر أن الفلسفة أيضاً هى نتاج لهذا الاتصال، وهى من حيث كونها بياناً للحقيقة لاتكون إلا واحدة.

١٣/٧ - أفلاطون وأرسطو إمامان لكل الفلاسفة

يُعدُّ كلُّ من أفلاطون وأرسطو بمثابة إمامين لكل الفلاسفة، ولو ظهر اختلاف فى أقوالهما وأفكارهما لكان هذا الاختلاف سطحياً؛ إذ إن جوهر فلسفتيهما واحد.

١٤/٧ - الفلسفة هى ماتوصل إليه الفارابى فى كتابه

وكما سوف نرى فإن الفلسفة هى ماتوصل إليه الفارابى (فى آراء أهل المدينة الفاضلة) كما أن الفارابى يعتقد أن كل الفلاسفة الصادقين لايقولون إلا بهذا، ولايستطيعون إلا القول بهذا، وفيما عدا هذا فهو باطل أيا كان؛ لأنه حينئذ سيكون وليد خيال أهل المدن غير الفاضلة، أو على أحسن تقدير سيكون من نتاج أفكارهم الضعيفة المعيبة. يصرح الفارابى فى كتاب «الجمع بين رأيبى الحكيمين» قائلاً:

«إن حدود الفلسفة وماهيتها هى المعرفة بالموجودات، من حيث هى موجودة، وهذان الحكيمان (أفلاطون وأرسطو) مبدعا الفلسفة، وهما المرجع، كما أن ما صدر عنهما يُعدُّ هو الأصل الذى يُعَوَّلُ عليه فى كل فن (موضوع). لأن آراهما بريئة من كل لوث.

١٥/٧ - رأى الفارابى فى أرسطو وأفلاطون

وها نحن نرى أن الفارابى يعتقد أن هذين الفيلسوفين الفريدين قد توصلا إلى الحقيقة الخالصة على أثر تمتعهما بالتعمق الفكرى وبعده النظر فى كل شىء. إذن فإن رأيهما هو عين الحقيقة وقولهما هو فصل الخطاب فى ساحتى المعرفة والحكمة.

جدير بالذكر أنه طالما كانت الحقيقة من وجهة نظر فيلسوف مثل الفارابى واحدة، والفلسفة هى بيان للحقيقة، إذن فالفلسفة الحقيقية لاينبغى أن تكون أكثر من واحدة. إذا كان الأمر كذلك فما الذى ينبغى عمله حيال كل هذا التضارب فى الآراء والأقوال بين الفلاسفة؟ وإذا كان هناك تضارب بالفعل، فالحقيقة إذن ليست واحدة، وحتى لو كانت واحدة، فهى ليست ثابتة، ولو أن الحقيقة الثابتة واحدة، فإن الفلسفة لاتستطيع أن تكون كاشفة لتلك الحقيقة، ولو كانت كذلك، فلا معنى إذن لكل هذا التضارب فى آراء الفلاسفة. والفارابى كفيلسوف نراه يؤمن بالحقيقة الثابتة، كما يعتقد أن الفلسفة وحدها هى السبيل إلى بلوغ الحقيقة. بناء على هذا، فإن الطريق الوحيد الذى يمكن أن ينقذه من هذا الموقف المتأزم هو إثبات عدم ضرورة وجود خلاف بين الفلاسفة، وخاصة بين أفلاطون وأرسطو معلمى كل الفلاسفة. ولو وجد اختلاف بينهما، فهو ظاهرى. لقد اجتهد الفارابى كثيراً فى كتاب «الجمع بين رأبى الحكيمين» لإثبات اتفاق هذين الفيلسوفين فى الرأى، وذلك على الرغم مما لاقاه من صعوبة كبيرة عند إنجازها لهذه المهمة.

اجتهد الفارابى كذلك فى إثبات الاتفاق بين الدين والفلسفة؛ لأن الأنبياء فى نظر الفارابى يدعون إلى الحقيقة أيضاً، ويتفق مصدر رسالاتهم مع مصدر المعرفة لدى الفلاسفة، أى أن كليهما يهتم بالحقيقة، ومن ثم لاينبغى أن يكون هناك خلاف بين الأنبياء والفلاسفة. الفيلسوف يدرك الحقيقة على أثر اتصاله بالعقل الفعال، كما أن الوحى أيضاً الذى هو مرآة الحقيقة بالنسبة للنبي، ليس شيئاً سوى الاتصال بالعقل الفعال الذى يعبر عنه أحياناً أيضاً بـ «جبريل الأمين». إن مضمون الوحى، عندما تكون ماهيته هى نوات الأشياء والمعقولات، هو نفسه «الفلسفة»، على أن العقل النظرى هو الذى يدرك فى مرحلة كماله تلك الذوات، والدين يتم تحقيقه عندما يكون الوحى مرشداً للأمور المثالية والخيالية والمحسوسة. الدين والفلسفة كلاهما يحملان معنى المعرفة.

يبين الفارابى فى كتاب «السياسة المدنية» صراحةً، اتحاد كل الفلاسفة والملوك الفلاسفة (الذين هم أنبياء أيضاً)، لكى يثبت أن الحقيقة واحدة. ولايستطيع كل من الفلسفة والدين، بما أنهما يرشدان إلى الحقيقة، إلا أن يكون شيئاً واحداً:

فإذا اتفق أن كان من هؤلاء الملوك (الفلاسفة الأنبياء) فى وقت واحد جماعة، إما فى مدينة واحدة أو أمة واحدة أو فى أمم كثيرة، فإن جماعتهم جميعاً تكون كملك واحد؛ لاتفاق همهم وأغراضهم وإرادتهم وسيرهم. وإذا توالوا فى الأزمان واحداً بعد آخر، فإن نفوسهم تكون كنفس واحدة، ويكون الثانى على سيرة الأول والغابر على سيرة الماضى. وكما أنه يجوز للواحد منهم أن يغير شريعة، وُضعت سابقاً، إذا رأى أن الأصلح تغييرها، فكذلك الملك الغابر الذى يخلف الماضى، له أن يغير ما قد شرعه الملك الماضى، الذى كان ولياً للعهد؛ لأن الملك الماضى نفسه لو كان مشاهداً للحال لغير.

١٧/٧- الرئيس الذى يعنيه الفارابى

عموماً فإن الرئيس الأول الذى يعنيه الفارابى هو من يكون متلقياً للوحى الإلهى، وهو أيضاً رسول وحكيم، بمعنى أنه يعرف الحقائق، فضلاً عن تميزه بالمهارة فى إرشاد المجتمع إلى السعادة وبمعرفته بالأمور الجزئية، كما أنه يتميز أيضاً بالعقل الراجح إلى جانب اتساع خياله.

١٨/٧- هل الفلاسفة كلهم رسل؟

ولكن فيما يتعلق بالسؤال : هل الفلاسفة كلهم رسل ؟ لا يردُ فى كلام الفارابى إجابة مثبتة على هذا السؤال، ولكن ما يؤكد عليه الفارابى أن شرط رئاسة المدينة الفاضلة هو أن يكون الرئيس فيلسوفاً، وليس هناك تصريح بأن كل فيلسوف يكون رسولاً.

٨- النبى الفيلسوف

١/٨- النبوة والوحى

تحدث الفارابى فى كتاب «الفصوص» بالتفصيل عن النبوة (التي هى عبارة عن الاتصال بالعالم العلوى) والوحى (مصدر الخبر والحقيقة)، واجتهد بمقتضى ما لديه من أسس فلسفية فى جمع ما ذهب إليه أهل الشريعة والعرفان والفلسفة فى هذا الشأن. ويرى الفارابى أن مرتبة النبوة الرفيعة مرهونة بتمتع النبى بـ «الروح القدسية»،

وليس بالضرورة أن يكون كل نبي صاحب روح قدسية. وعلى الرغم من أن النبوة والوصول إلى درجة تلقى الوحي الإلهي أمران عظيمان، إلا أن البعض فقط من الصفوة هم الذين يصلون إلى أوج العظمة؛ أى التمتع بالروح القدسية.

٢/٨ - كيف يتلقى النبي الوحي؟

كان الفارابي - قد قال سابقاً -: إن هذا الأمر إنما يحدث على أثر الاتصال بالعقل الفعال. وها هو الآن يقول إنه يحدث على أثر امتزاج روح النبي بروح القوى العليا أى الملائكة.

٣/٨ - الملائكة

والملائكة موجودات عالية يمكن اعتبارها العقول التى يتجه إليها الفلاسفة بأنظارهم:

إذن الملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية تلحظ الأمر الأعلى فينطبع فى هوياتها ما تلحظ وهى مطلقة.

وهو يوضح هذه العلاقة بتعبير آخر، إذ يقول :

«للملائكة ذاتان، إحدهما الذات الحقيقية وهى من عالم الأمر(لا عالم الطبيعة والكون والفساد)، والروح القدسية للإنسان هى فقط من بين القوى البشرية التى يمكن أن تلتقى بها وتتحد معها. عندما تتخاطب هاتان الروحان(الملك والروح القدسية) مع بعضهما البعض، يرفع الحسَّان الباطن والظاهر لدى الإنسان المخاطب إلى أعلى. فى هذه الحالة يظهر الملك عليه فى الصورة التى تطبق وتحتمل طاقة المخاطب وقوته وحكمته، وبالتالي يسمع كلامه على وجه غير وجه الوحي.

٤/٨ - الوحي

أما الوحي، فهو لوح من مراد الملك الذى يصل بدون واسطة إلى روح الإنسان ونفسه، وهو نفسه الكلام الحقيقى؛ لأن المراد من الكلام هو كتابة ذلك الشئ الذى يكون فى ضمير المخاطب فى نفس المستمع للخطاب حتى يصبح هذان الاثنان واحداً.

٥/٨ - كيفية تجسد الملك... عقل الفلسفة وملك الدين عند الفارابي شيء واحد

وهو يشير في هذه القطعة إلى كيفية تجسم الملك، أما كيف يحدث ولماذا؟ فإن ذلك الأمر يقع عندما يظهر الملك للنبي في صورة حسية. إذن فـ «عقل الفلسفة» و«ملك الدين» عند الفارابي شيء واحد.

٦/٨ - ماذا يحدث عندما تصل النفس الإنسانية إلى مرحلة الكمال؟

وعندما تصل النفس الإنسانية، التي هي من جذر العالم العلوي، إلى مرحلة الكمال، تشق حينئذ طريقها إلى عالم الملائكة (أو عالم العقول)، وهي تستطيع أن تتحدث معهم (وتدرك الحقائق من العقل الفعال أو العقول الأخرى)، وكثيراً ما يظهر الملك لها في صورة محسوسة. ومعنى الوحي هو تلقي الحقيقة من العالم العلوي. ومن الممكن أن يكون الوحي على صورتين:

الصورة الأولى: اتصال صاحب الروح القدسية بعالم العقل أو عالم الملائكة.

الصورة الثانية: هبوط الملك وتلقى الوحي منه (في اليقظة أو النوم).

٧/٨ - أكمل إنسان (وبالتالي يكون أعظم نبي وأقدر فيلسوف، وأصلح حاكم) هو..

هو من يكون على اتصال بالروح القدسية. ولا يطفى الحس الظاهر للروح القدسية على حسها الباطن، ويسرى تأثيرها من إطار بدنها إلى كل أجسام الدنيا وما فيها، وتقبل المعقولات من الروح الملكية بون تعليم من الناس.

إن مثل هذا الإنسان لا يكون مسيطراً على ذاته فحسب، ولا يكون متحرراً من قيد العبودية للطعام والنوم والغضب والشهوة وكفى؛ لا، بل يكون مسيطراً على عالم الطبيعة كله.

على أي حال، يتم الكمال بمعرفة الحقائق، وهذا الكمال هو الذي يجعل الإنسان جديراً بالرئاسة وقيادة المجتمع.

٨/٨ - النبي والفيلسوف.. أفضلية الوحي

إن من بلغ مقام النبوة يتلقى على هدى شمس الوحي كل ما فى الساحة العليا وعالم العقول ودنيا الملائكة، ولو أنه ليس كل فيلسوف بنبي، فإنه يستطيع بالطبع أن يدرك نفس هذه الحقائق بفضل البرهان، ولكن أفضلية الوحي ترجع إلى أنه يشع فى نفس الإنسان الموحى إليه الصور الجزئية والخيالية، وذلك فضلاً عن الكليات، كما أنه يمنحه القدرة على تطبيق الحقائق الكلية على الأمور الجزئية.

٩ - خصائص الرئيس الأول

الرئيس الأول فى نظر الفارابى هو من لا رئيس له على الإطلاق، وهو فى الحقيقة رئيس كل الناس والمعمورة، وترجع فضيلته إلى ثلاث عشرة صفة طبيعية وفطرية، بعضها له جانب جسمانى والبعض الآخر له بُعد معنوى، وهذه الصفات عبارة عن:

- ١ - سلامة الأعضاء وصحتها.
- ٢ - جودة الفهم والإدراك لكل ما يقال له.
- ٣ - جودة الحفظ لما يفهمه.
- ٤ - ارتفاع الفطنة والذكاء، بحيث إذا رأى الشئ بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل.
- ٥ - أن يكون حسن العبارة، طليق اللسان.
- ٦ - أن يكون محباً للعلم.
- ٧ - غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح.
- ٨ - محباً للصدق وأهله، مبعضاً للكذب وأهله.
- ٩ - كبير النفس، محباً للكرامة.
- ١٠ - أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.
- ١١ - ومحباً للعدل وأهله ومبعضاً للجور والظلم وأهلها.
- ١٢ - ووسيطاً (عدلاً) فى طباعه.
- ١٣ - وقوى العزيمة، جسوراً، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس.

على أن اجتماع كل هذه الخصال في إنسان واحد، أمر عسير، وإن لم يوجد مثله في وقت من الأوقات ينبغي الأخذ بالشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله، وفي هذه الحالة يتولى الرئيس الثاني حكم المجتمع، حيث يخلف هذا الرئيس، الرئيس الأول، ويكون في الواقع حارساً لشرائعه ومنفذاً لها. كما ينبغي أن يكون حائزاً لست شروط (الحكمة - الإلمام بالشرائع - القدرة على الاستنباط - الرؤية الصحيحة لأحداث عصره - القدرة على إرشاد الناس إلى شرائع الأولين - الثبات ببذنه في مباشرة أعمال الحرب)، أما إذا لم يتوافر الإنسان الذي تجتمع فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان أحدهما حكيم والثاني توافرت فيه باقى الشرائط، صارا - حسب قول الفارابي - الرئيسين في هذه المدينة، فإذا تفرقت هذه الشرائط في جماعة وكانت الحكمة في واحد والشروط الخمسة الأخرى في خمسة آخرين، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل. وإن غابت الحكمة عن الرئيس القائم بأمر المدينة الفاضلة بقيت هذه المدينة بلا ملك، ولا يُعدُّ رئيسها ملكاً، وتعرضت المدينة للهلاك.

والشرط الأساسي للرياسة الفاضلة هو الحكمة. وطالما كان الرئيس الأول - ذلك الرئيس الذي هو على صلة بالملأ الأعلى - غائباً، يكون محور المجتمع حينئذ بالطبع هو صاحب الحكمة، وإلا ذهب المجتمع أدراج الرياح. ذلك أن الحكيم يكون عالماً بالحقائق على أثر اتصاله بالملأ الأعلى، فإذا ما جمع بين هذه الحقائق وشرعية الرئيس الأول، فضلاً عن مساعدة الرئيس الثاني وقدرته على الاستنباط، استطاع حينئذ صاحب الحكمة والرئيس الثاني إيجاد السبل الجديدة للوصول بالأمة إلى السعادة، وذلك في غياب الرئيس الأول.

١٠ - أفكار وطبقات أهل المدينة الفاضلة

عرّف الفارابي المدينة الفاضلة على هذا النحو:

«.. فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأمور التي تُنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة».

ينبغي أن يكون أهالي المدينة الفاضلة جميعاً أصحاب معرفة ومن أهل الصفوة، وهم ليسوا جميعاً متساوين في عمق معرفتهم وثقافتهم. فأحدهم يكون عارفاً بعين

الحقيقة، والآخر يتوسل إلى معرفتها عن طريق المثال والنموذج، ويكون أحدهم من أهل التحقيق.. إلخ.

وليست آراء أهل المدينة الفاضلة سوى الأفكار الفلسفية التي اختارها الفارابي وعرضها في كتابيه المذكورين سابقاً.

ومواطن المدينة الفاضلة هو من يعرف جيداً الله - عز وجل - (السبب الأول) والموجودات التي تليه: الملائكة والأجسام السماوية والهيئة القوية المهيمنة على الخلق.. إلخ، كما عليه أن يعرف أيضاً المدينة والرئيس الأول وما ينبغي إنجازها في المجتمع، وحقوقه وواجباته، وطبيعة المدن القبيحة وخصائصها... إلخ.

١١ - مقامات الناس في المدينة الفاضلة ودرجاتهم

لأن قوام المدينة والمجتمع هو الأفكار، فلا بد إذن أن تكون طبقات الناس مختلفة حسب أفكارهم المتفاوتة، وهى على هذا النحو:

١ - حكماء المدينة الفاضلة، وهم الذين يدركون الموجودات الأولى والسعادة.. إلخ بالبرهان وكما يرونها بأنفسهم.

٢ - من يلى الفلاسفة مباشرة، وهم الذين يستعينون ببصائر الحكماء فى التعرف على الموجودات الأولى كما هى عليه.

٣ - الآخرون الذين يعرفون الموجودات الأولى عن طريق الأمثلة التي تحاكيها، وقد قال الفارابي - تصريحاً أو تلويحاً - إن الفلسفة هى معرفة جوهر الأمور، والدين هو البيان المثالى لها، وبالتالي فإن ما يكون ثابتاً ومحكماً يعد فلسفة. ولا ينكر الفارابي الخلاف بين أهل الفلسفة وأهل الشريعة. والفلسفة وحدها لا تكفى لتأسيس حكومة جيدة، والنبي الفيلسوف فقط هو من يصلح للحكم؛ لأنه صاحب فلسفة وصاحب شريعة وهو الرئيس لجميع الطبقات، ولا رئيس له على الإطلاق. لا تعد الحكمة شرطاً كافياً للرئاسة، فالشروط الأخرى لها وزنها أيضاً، ويدرك ولى عهد الرئيس الأول، وهو بالطبع حكيم، بعقله الحقائق بعينها، كما أنه يقتفى أثر الرئيس الأول وسيرته، ويضع أحكاماً جديدة، ويرسم طريقاً مناسباً لعصره حسب الظروف والزمان والمكان، ويقوم بتبيين هذه الأحكام. ويتميز الكثير من الشرائط التي

حدها الفارابي لمن يشغل منصب الرئيس الأول والرؤساء التاليين له بجانب عملي،
وفضلاً عن الحكمة النظرية، ينبغى أن يكون الرئيس الأول (إضافة إلى العلم):

١ - صاحب مقدرة وصلاحية عملية لقيادة المجتمع إلى الخير والسعادة.

٢ - يكون قادراً على إقناع القاعدة العريضة للشعب بالخير والسعادة.

١٢ - المدن غير المقبولة (غير الفاضلة)

- المدينة الفاضلة ليس لها إلا ماهية أو حقيقة واحدة.

- المدينة غير الفاضلة مختلفة من حيث الماهية.

- المدينة غير الفاضلة هي التي تخلو من صفات المدينة الفاضلة.

- يتحدث الفارابي في كتابيه المشهورين، عن ستة أنواع من المدينة الجاهلة، هي:

«الضرورية» - «النذالة» - «الخشيسة» - «الكرامية» - «التقليدية» - «الجماعية»^(١٥).

- الحكومة المنشودة عند أفلاطون هي حكومة الملك (حكومة الملوك الفلاسفة)،

فيما عدا ذلك من أنواع الحكومات فهو غير مطلوب.

- الحكومات المنحرفة عند أفلاطون هي:

١ - الأوليجارشية، أي الحكومة التي تكون مقاليد الأمور فيها في يد الصفوة،

بينما يُحرم فيها العامة من الاشتراك في أمر الحكم.

٢ - التيموقراطية؛ حكم الطموحين المجادلين.

٣ - الديمقراطية؛ التي يكون الكل فيها أحراراً، وكل مكان فيها مفعم بالحرية،

وكل مواطن فيها يقول ما يريد قوله ويفعل ما يتفق مع ميوله، ومثل هذه الحكومة هي

حكومة الهرج والمرج.

٤ - حكومة الاستبداد^(١٦).

بينما يرى أرسطو أن الحكومة هي: مجموعة من حكام مدينة ما، وهم يمسون

بمقاليد الأمور فيها.

- يقسم أرسطو الحكومة حسب رسالتها وأهدافها إلى نوعين: سيئة وحسنة.

حكومة الملك: هي الحكومة التي تدار على يد فرد واحد آخذة في اعتبارها الصالح العام.

الحكومة الأرستقراطية: سميت كذلك لأحد سببين: إما لأن علية القوم هم الذين يحكمون فيها، وإما لأن هدفهم تأمين أفضل الأشياء.

حكومة الجمهورية: هي الحكومة التي تسعى لصالح الجميع، وتدار على يد أكثرية من الأفراد.

يقول أرسطو: تخرج هذه الأنواع الثلاثة المذكورة أحياناً عن الطريق المستقيم وتنحرف. فحكومة الملك تتحول إلى حكومة ظالمة أو طاغية، بينما تتحول الحكومة الأرستقراطية إلى حكومة أوليجارشية.. والحكومة الظالمة هي التي تنساق إلى تأمين مصالح الحاكم فقط، أما الحكومة الأوليجارشية فهي تهتم بالقلة فقط. ولا تسعى أى حكومة تنتمي لنوع من هذه الأنواع إلى تأمين الصالح العام.

- يبدو أن كل أنواع الحكومات التي هي محل اهتمام أفلاطون وأرسطو، فاسدة فى نظر الفارابى. كما أنه يعدُّ حكومة أفلاطون الفاضلة التي يكون فيها الملك أمراً خاصاً بالفيلسوف ضمن الحكومات الجاهلة؛ لأن الحكومة المنشودة فى نظر الفيلسوف إنما تتحقق عندما يكون على رأسها نبي.

- الحاكم الفاضل فى نظر أفلاطون ليس بنبي، حتى وإن كان فيلسوفاً.

- تفتقد حكومات الملك والأليجارشية والجمهورية عند أرسطو إلى ميزة الوحي والنبوة، وهما أساسا الحكومة الفاضلة.

- فسر الفارابى الديمقراطية بأنها المدينة الجماعية أو مدينة الأحرار، ويبدو أنه وصفها بالكرامة قياساً على التيموقراطية أو التيمارشية^(١٧)، وقد سمى المدينة التي تتمتع بهذا النوع من الحكم «المدينة الكرامية».

- تنطبق صفتا النذالة والخسة على الأوليغارشية.

- جاء في شرح الفارابي ما يفيد أن كنز المال والسلطة هما الهدف في مدينة النذالة، وأن مجموعة قليلة من جامعي المال هي التي تسيطر على الأمور، بينما نجد جامعي المال وعابدي الشهوة والغرائز وأهل اللهو؛ في مدينة الخسة.

- استخدم الفارابي كلمة «التغلب» للتعبير عن الحكم الطاغى، ويوجد بالطبع نوع آخر من المدن في كلام الفارابي تحت عنوان «المدينة الضرورية»، وهي تمثل أول مرحلة للمجتمع البشري، وتعنى اجتماع المجموعة من الناس بحكم الضرورة ومن أجل تأمين احتياجاتهم.

- يقول أرسطو: إن الأسرة هي أول مجتمع ضروري، وعن طريق التحام مجموعة من الأسر ببعضها تظهر القرية الصغيرة، وفي النهاية فإن المجتمع الذي ينشأ عن تجمع عدة قرى يسمى المدينة، التي يمكن القول عنها إنها بلغت من ناحية القدرة على تأمين احتياجاته أرقى درجات الكمال.

- يرى الفارابي أن أساس فضيلة المدينة يقوم على : أولاً: العلم بحقيقة الأشياء والأمور. ثانياً: قانون قويم يؤمن احتياجات المجتمع ومسيرته نحو السعادة. المدينة الفاضلة عند الفارابي، هي المدينة التي تكون الغلبة فيها للدين الذي يخضع للتفسير الفلسفي، وتكون حكومة هذا الدين أيضاً هي محور استقرار سيادة النبي صاحب الوحي الذي هو جالب هذا الدين، الذي ظاهره الشريعة وباطنه الحكمة، وبالطبع تختلف هذه المدينة الفاضلة عن نظيرتها عند أفلاطون وأرسطو، وإن كانت تتشابه أيضاً في بعض وجوه مع نظيرتها عند هذين الفيلسوفين.

- لو اتفق المجتمع على آراء أهل المدينة الفاضلة (حقيقة الإسلام)، لكن نون أن يعمل بها، لكان ذلك المجتمع فاسقاً، ولأصبحت مدينته مدينة فاسقة؛ إذ يظهر فسق المدينة عندما تكون معتقدات الناس من الناحية النظرية صحيحة، ولكن من الناحية العملية منحرفة. ويبدو أن كل الأمة الإسلامية في عصر الفارابي كانت أمة فاسقة، تؤمن بالإسلام، ولكنها من الناحية السياسية هي أهل مدينة من المدن الجاهلة أو من المدن المركبة من عدة أنواع منها، وتنحصر أهداف أهلها في المتع والملاذات واكتناز الأموال وتحقيق أطماعهم.

- ولأن عصر الفارابى كان عصر غلبة الدين، لذا فهو يحدد على أساس الدين عدة أنواع أخرى من المجتمعات، ويبدو أنه يقصد بالمدينة المبدلة أو المتبدلة أو الأمة المبدلة، أما مثل اليهود، الذين تعرضت شرائعهم بمرور الزمان ليد التحريف والتبديل. وربما يقصد بالمدينة الضالة أو الأمة الضالة الأمم الدينية غير الكتابية (اصطلاحاً)، مثل المانويين والبوذيين الذين كان لهم شأن فى عصر الفارابى، فضلاً عن نفوذهم فى بعض المجتمعات، ويعدهم الفارابى متفقين مع المسلمين وأهل الكتاب فى قبول مبدأ السعادة الأبدية والهدف النهائى والخير الأقصى، ولكنه يعتقد أن مبادئهم النظرية وأصولهم المعرفية باطلة، ويظن رئيس هذه المدينة - على حد قول الفارابى - أنه قد أوحى إليه، بينما الأمر غير ذلك.

- يرى الفارابى أن مصير الصالحين من البشر الذين يعيشون مكرهين فى المدن غير الفاضلة السيئة، يتمثل فى تعرضهم للآلام، ولكنهم يستطيعون بلوغ السعادة الأبدية إذا ما ظلوا على تمسكهم بمعتقداتهم الصحيحة.

١٣ - مزيد من التأمل فى أنواع المجتمعات البشرية

أشرنا فيما سبق إلى أن الفارابى قد قَسَمَ المدن إلى عدة أنواع؛ هى: المدن الجاهلة، المدن الضالة، المدن الفاسقة، وأحياناً المدن المتبدلة. أما المدينة الجاهلة ذاتها، فهى على ستة أقسام:

١ - المدينة الضرورية: وهى الأكثر بداوة، والنموذج الأول الاجتماعى الذى يتميز بأوصاف مدينة واحدة على الأقل: «وليس لديهم أى مجتمع مدنى فى أى صورة، بل إن البعض منهم مثل الحيوانات الأليفة». والرئيس فى هذه المدينة هو من كان خبيراً قادراً على مباشرة الناس من أجل تحقيق متطلبات حياتهم أو يمنحهم نفسه كل هذا.

٢ - مدينة النذالة: هذه المدينة أعلى درجة من المدينة الضرورية، أى أنه فضلاً عن تأمين الاحتياجات الضرورية بها، يميل أهلها إلى اكتناز المال والسلطة والجشع. وبالطبع يكون الرئيس فى هذه المدينة الأكثر قدرة والأوسع حيلة فى إدارة المجتمع وقيادته نحو السعادة والثراء.

٣ - مدينة الخسة: لأهل هذه المدينة غاية أخرى غير اكتناز المال، حيث يتعاون الناس مع بعضهم البعض من أجل الوصول إلى السعادة الحسية والخيالية وحياة المتع واللهو، وبالطبع يكون رئيس هذه المدينة من كان أكثر قدرة على إعداد العدة لتحقيق هذه الغايات.

٤ - مدينة الكرامة: وهي أكثر تقدماً من المدن السابقة، ويزيد اهتمام الإنسان في هذه المدينة بنوع من السعادة الداخلية والمعنوية. ويتم التعاون بين أفرادها قولاً وعملاً بغية بلوغ مرتبة التبجيل والإعزاز، ومن الممكن أن يتم هذا الأمر لكي يصبح أفراد هذه المدينة موضع احترام وتبجيل من أهالي المدن الأخرى، ومن الممكن أن تكون هذه الكرامة ناشئة عن الثراء المالى أو القدرة على اللهو والعبث، وبعبارة أخرى ماكان هدفاً فى مدينة النذالة والخسة يصبح هنا وسيلة لبلوغ العظمة والكرامة....، وبالطبع يحتل منصب الرئاسة فى هذه المدينة من كان أكثر قدرة على البلوغ بالمجتمع إلى الغاية التى تصبو إليها المدينة.

٥ - مدينة التغلب (الاستبداد): ويتعاون الناس فى مدينة التغلب من أجل الظفر بالغلبة. وجدير بالذكر أن عشق السيطرة والتسلط يتميز بالعديد من الصور المختلفة، سواء فى النوع (التسلط بالقوة والقهر - الخداع والحيلة...) أو فى الهدف من التسلط والسيطرة (الدم، أموال الناس أو استعبادهم). وما يهمنا ذكره هنا أن المتغلب (المستبد) لاهداف له فى جميع الأحوال إلا قهر الآخرين وإضعافهم، وسلبهم إرادتهم والسيطرة عليهم تماماً، ولما كان المستبد يشعر فى أعماقه بالاحتياج إلى الآخرين من أهل المدينة، لذا فهو يضطرُّ أحياناً إلى الامتناع عن قهرهم من أجل تحقيق هدف أكبر ومنفعة أفضل، وهما التسلط على غيرهم من الغرباء والمدن والمجتمعات الأخرى. والرئيس المناسب لهذه المدينة هو من كان الأقدر على التسلط على الآخرين ومنع الغرباء من السيطرة على المدينة، وهو أيضاً من كان الأمهر فى تهيئة أسباب الغلبة والسيطرة لصالحه^(١٨).

يقول الفارابى: إن المتغلبين يصابون فى الأغلب الأعم بأفات الظلم والقسوة والغضب والحرص والطمع وحب النساء وحب الطعام والاستئثار بكل شئ، وفى الواقع يكون كل أهل المدينة عبيداً للفرد المتغلب، ويكون الحكم حينئذ لهوى المستبد،

ولهذا لوصح وصف هذه المدينة بالتغلب، لكان ذلك باعتبار صفة التغلب الموجودة فى شخص الحاكم الذى يستخدم أفراد القوم كأدوات فى يديه يسيطر بها على الآخرين. ويقول الفارابى: إن التغلب يكون أحياناً هو الهدف، والتغلب القوى هو الذى يستمتع بالسيطرة على الآخرين، وأحياناً أخرى يكون التغلب هو الوسيلة للوصول إلى الاحتياجات الضرورية أو الثروة أو طيب العيش أو الكرامة والشوكة، ويسمى كل الناس هذه المدن - حتى لو كان التغلب فيها وسيلة وليس هدفاً - مدينة التغلب. وكثيراً ما يكون التغلب إنساناً على الهمة ومتمتعاً بنوع من الشهامة أيضاً، فيتعامل بالمحبة والتسامح مع من يقفون فى وجهه، وما يعتقده الفارابى ضرورياً لتحقيق صفة التغلب، هو أن الملك يكون مستبداً عندما يَطْلُب الخضوع المطلق من قبل الناس، حتى لو لم يتصرف بقسوة وشدة مع العبيد الذين كانوا قد سلموا وخضعوا له. والمدن التغلبيهة هى مدن الجبارين أكثر من المدن الكرامية.

٦ - المدينة الجماعية (مدينة الجموع): الناس كلهم فى هذه المدينة أحرار، يفعلون كل ما يريدون، ويتساوون مع بعضهم البعض ولا فضل لأحدهم على الآخر. وقد يجتمع فى هذه المدينة أقوام بشرية مختلفة: فمنهم الحقيير ومنهم العظيم، والرئاسة الحقيقية إنما تكون فى يد جموع الشعب، أما من له صفة الرئيس فإنه يكون على رأس العمل (يتولى الرئاسة) عن طريق إرادة الناس ويكون تابعاً لرغبات مرعوسيه. وتنتشر فى مثل هذه المدينة أهواء الجاهلية وأهدافها على أعلى مستوى لها. ويجد كل فرد فى هذه المدينة كل ما يطمح إليه، ولذا تتجه الجموع والأمم نحو هذه المدينة، ويولد بها أجيال لها فطر مختلفة على أثر اختلاط الأجناس المختلفة بها، وتنمو هذه الأجيال بأساليب مختلفة على أثر اختلاط الأجناس المختلفة بها وتنمو هذه الأجيال بأساليب مختلفة من التربية، ومن الممكن أيضاً أن ينشأ فى هذه المدينة بمرور الزمان الفضلاء من أصحاب السير الحسنة، وأن يظهر فيها الحكماء والخطباء والشعراء الفطاحل والعلماء، فى كل الشعب والفروع. ويعتقد الفارابى أنه لا فضل لأحد على آخر بالنسبة للرئاسة فى المدن غير الفاضلة، لا سيما المدينة الجماعية.

ويرى الفارابى أن الديمقراطية أيضاً مثل سائر النظم السياسية: غير فاضلة، ومما يأخذها عليها كنظام للحكم، أن الفاضل الحقيقى لا يصل أبداً فى مثل هذا النظام

إلى الرئاسة، لأن الأساس الذى تقوم عليه هذه المدينة هو أهواء الناس، بينما يريد الإنسان الفاضل أن يقودهم نحو السعادة.

تُعد مدن الجهل والجاهلية فى رأى الفارابى كلها سيئة، بينما تكون المدينة المنشودة ليهى المدينة الفاضلة ومدينة المواطنين الصالحين. وهو يرى أن انبثاق المدينة الفاضلة عن المدن الضرورية والمدن الجماعية يكون أسهل من انبثاقها عن سائر المدن الجاهلة الأخرى.

ويمكن لنا أن ندرك من آراء الفارابى أن المدينة الضرورية هى أول درجة للمجتمع المدنى، ويمكن لها أن تصبح مدينة فاضلة ببساطة. كما يمكن لنا أن ندرك أن إمكانية تنامى الفضيلة فى المدن الجماعية التى سماها فى بعض المواضع مدن الأحرار، أكبر من نظيرتها فى المجتمعات الجاهلية المغلقة. ويمكن القول إجمالاً إن الفارابى يعتقد أن رغبة الناس فى شخص الرئيس تُعد شرطاً آخر ضرورياً - إلى جانب الشروط الأخرى - لظهور المدينة الفاضلة، وأن فضيلة المجتمع لا تتفق إطلاقاً مع استبداد الحاكم.

١٤ - مخربو المدينة الفاضلة

- ١ - يُعدُّ الفارابى أساسَ الفضيلة والرذيلة؛ أفكار الناس.
- ٢ - المدينة الفاسقةُ هى المدينة التى يُعرفُ أفرادها طريق السعادة، ولكن لا تتفق تصرفاتهم مع طريق السعادة.
- ٣ - المدينة الضالة هى المدينة التى تكون الحِقيقة فيها أمراً مشتبهاً فيه بالنسبة لأهلها.
- ٤ - يطلق الفارابى اسم النوابت على الأفراد الذين تختلف أفكارهم ونوازعهم عما لدى مواطنى أهل المدينة الفاضلة، رغم أنهم يعيشون فيها، فهم مثل الكلا الضار الذى ينمو فى الحقول إلى جوار القمح وسائر الأعشاب المفيدة المطلوبة، وهم معوجو الفكر سينو السلوك، ويقدم لنا الفارابى بعض المجموعات منهم على النحو التالى:

(أ) هناك مجموعة منهم تتظاهر بالتمسك بالأعمال التى ترشد إلى السعادة، ولكن ليس من أجل السعادة بمفهومها لدى فضلاء المدينة؛ بل لأنهم يبغون من وراء ذلك تحقيق الجاه وجمع المال والوصول للرئاسة. ويُسمى الفارابى الفرد من

هؤلاء «المقتنص»، وقد يكون من الجائز أن نطلق عليه ما يعرف اليوم بـ «الانتهازي».

(ب) هناك مجموعة أخرى تتوق إلى تحقيق أهداف المدينة الجاهلة، ويفعل أفراد هذه المجموعة كل ما يهوون، ويسعون بالمكر والحيلة إلى استخدام ألفاظ المشرع وواضع السنة، ولكنهم يفسرونها حسب أهوائهم، ويطلق الفارابي على الواحد منهم «المحرف».

(ج) ثمة مجموعة أخرى لا يقصد أفرادها التخريب، ومع ذلك فهم يفتقدون القدرة على إدراك الغرض الصحيح من الشرع بسبب فهمهم المعوج ويصف الفارابي الفرد من هؤلاء بـ «المنحرف».

(د) هناك مجموعة تُعدُّ من النوابت، ومع ذلك لا يُعدُّ حكم الفارابي عليها سلبياً تماماً. ففي الحقيقة هم أصحاب فكر مخالف، ولكنهم باحثون عن الحقيقة، ويعتقد الفارابي أن المريين العقلاء ينبغي أن يأخذوا بأيدي أفراد هذه المجموعة.

(هـ) هناك مجموعة لا تسعى للوصول إلى الحقيقة، ويسعون إلى وصف أفكار المدينة الفاضلة بأنها مدمرة للسعادة وغير صحيحة.

(و) هناك مجموعة تتميز بالفهم غير الناضج والإدراك الناقص، ويسعى أفراد هذه المجموعة إلى اعتبار ما يجهلونه كذباً وباطلاً، ويسمون أصحاب الأفكار الصحيحة بأنهم يلهثون وراء الجاه والسلطان والسيادة. ويطلق العقلاء على مثل هؤلاء الأفراد «الأغمار» (الجهلاء والسُدج).

ويذكر الفارابي واجب رئيس المدينة عند تعامله مع النوابت من مُعْوجى الفكر الأشرار (وليس مع المخالفين فكرياً الذين يبحثون عن الحقيقة)، حيث يقول: واجب على رئيس المدينة تتبع النابطة إصلاحهم وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة، إما بإخراج من المدينة أو بعقوبة أو بحبس أو بتصرفٍ فى بعض الأعمال، وإن لم يسعوا له.

* * *

خاتمة

يفتح الفارابي في مقاله عن المدن المختلفة آفاقاً رحبة أمام المفكرين الإسلاميين في المجال السياسي، تلك الآفاق التي تلاشت للأسف من سماء مصير الأمة الإسلامية بموت هذا الفيلسوف، ولا شك أنه لو تم تتبع البحث المتعلق بأنواع المجتمعات والمدن بمزيد من الدقة والشمولية، لأمكن تهيئة المجال للتفكير والتأمل، ومن ثم اجتناب الوضع المر للأمة الإسلامية.

وجدير بالذكر أنه كثيراً ما يكون هناك وجود لمدينة التغلب (الاستبداد) التي هي أحد أنواع المدن الجاهلة بين المدن الأخرى، وبعبارة أخرى لو وجد التغلب في مدينة ما، سواء كان هدفاً أو وسيلة، لكانت هذه المدينة تغلبية، ولو فرض أن المدن الجاهلة الأخرى لم تستقر عن طريق التغلب، لصارت هذه المدن أيضاً معرضة لأن تتحول إلى مدينة تغلبية ومدينة المستبدين. ولا وجود للتغلب في المدينة الجماعية؛ ولذا فهناك فرصة كبيرة لانبثاق المدينة الفاضلة منها، كما أن هذا التحول وارد بالنسبة للمدينة الضرورية، ولكن المشكلة تتمثل في أن يصير تأمين الاحتياجات فيها هدفاً نهائياً، فتصبح مدينةً جاهلةً. ومدينةً التغلب هي الأسوأ بين المدن الجاهلة.

يؤمن الفارابي أن نبي الإسلام ﷺ حق، والقرآن الكريم حق، وأن الدين هو محور الارتكاز في الدنيا.

تعدُّ تنقية النفس من شهوات الدنيا وتهيئة المجال للعقل المنفعل، من شروط استشراف الملأ الأعلى (الاتصال بالعقل الفعال) ويبلغ هذه الدرجة النبي والفيلسوف الصادق.

الرئيس الأول هو من اجتمعت فيه الحكمة والنبوة، أما صاحب الحكمة - فحسب من دون النبوة - فهو يكون الرئيس الثاني وليس الرئيس الأول.

ليس من شأن كل إرادة شعبية أن تحقق المدينة الفاضلة، رغم أن إرادة الناس شرط أساسي في رأى الفارابي لاستقرار المدينة.

ليست مدينة الأحرار هي المدينة الفاضلة عند الفارابي؛ لأن ملاك المدينة الفاضلة هو تأمين سعادة الناس، لا تحقيق رغباتهم، وترتبط السعادة بالحقيقة الثابتة، ويرجع فضل الإنسان في هذا المضمار إلى الكشف عن هذه الحقيقة وعن تلك السعادة، والمضى قُدماً إليها.

يَعُدُّ الفارابي الحكم الجماعي بعد الرئيس الأول وفي غيبة الرئيس الثاني، أمراً جائزاً.

* * *

هوامش ومصادر المبحث الأول للمؤلف

(نظراً للاختصار الذي تم عند ترجمة هذا المبحث والمباحث الثلاثة التي تليه وما ترتب على ذلك من حدوث بعض التغيير في بنية المتن المترجم، فقد اكتفينا فيها بذكر المصادر التي رجع إليها المؤلف عند إعدادها على نحو إجمالي)

- ١ - فلسفة مدني فارابي، نكتر داوري.
- ٢ - در آمدی فلسفی برتاریخ اندیشه سیاسی در ایران، سيد جواد طبطباييو دفتر مطالعات سياسی وبين المللی، ١٣٦٧، چاپ أول.
- ٣ - السياسة المدنية، أبو نصر الفارابي، انتشارات الزهراء، چاپ أول، ١٣٦٦.
- ٤ - آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٥٥.
- ٥ - إحصاء العلوم، فارابي، ترجمة حسين خديوجم، انتشارات علمی وفرهنکی ١٣٦٤.
- ٦ - جمهور أفلاطون، ترجمة فؤاد روحاني، بنكاه ترجمة ونشر كتاب، ١٣٦٠، كتاب ششم.
- ٧ - سياست، أرسطو، ترجمة حميد عنايت، انتشارات خوارزمي، چاپ جهادم، ١٣٦٤، كتاب سوم.
- ٨ - تاريخ فلسفة، اميل بريد (بوره يوناني)، ترجمة على مراد داوري، انتشارات دانشگاه نهوان، ١٣٥٢، ج ١.
- ٩ - تحصيل السعادة، نقل از: فلسفة مدني فارابي.
- ١٠ - كتاب الجمع، به كوشش ويا مقدمة دكتر نصرى نادر، انتشارات الزهراء، إيران، محرم ١٤٠٥هـ.
- ١١ - نصوص الحكم برفصوص الحكم.
- ١٢ - جاء في فصل: ما العيش إلا في الجنة بالله ما العيش إلا في الجنة، حيث يقع اليقين بالرضى، والمعاشرة لمن لا يخون ولا يؤذى. فأما الدنيا فما هي دار ذلك. (صيد الخاطر، ص ٤٠٣، المترجم).
- ١٣ - سياست، ترجمة دكتر عنايت.
- ١٤ - «ليست التربية في نظر أفلاطون سوى تحيين أو تحقيق للملكات والاستعدادات. فالجمهور مثلاً، لن يكون أبداً مؤهلاً للحكم؛ لأنه عاجز عن حيازة هذا العلم الذي لا بد منه للحكم، ولا يُعطى التعليم لأى كان وكيفما كان. لكل طبيعته ولكل وظيفته. إن هذه الصيغة تشكل حكماً قاطعاً ضد المساواة العددية بين البشر. وإن أفلاطون يرفض المساواة الطبيعية بين البشر؛ لأن المساواة الحقيقية تقوم على معاملة الناس معاملة متفاوتة بحسب

مآثرهم وقدراتهم. جوهرياً هذه المساواة هي توزيع نسبي يأخذ في الحسبان قيمة كل امرئ؛ وهي عنده، تجسيد للعدالة عينها.» (دولة خُضر خنافر: في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، ص ٣٤، ٣٥، المترجم).

١٥ - فيما يتعلق بالفروق - التي ذكرها الفارابي - بين المدن الفاضلة والمدن غير الفاضلة وما يكتبه من موضوعات تدخل في إطار الفلسفة السياسية، يبين لنا كل هذا ثقافة الفارابي العميقة ونظراته الدقيقة، مما تجعله من أبرز الفلاسفة المسلمين الذين بحثوا في السياسة والاجتماع. (د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، القاهرة ١٩٩٨م، ص ٥٦).

١٦ - «يرى مونتنسكيو أن الاستبداد موجود منذ القدم في تركيا وفارس وروسيا، وسوف يظل قائماً مادام مبدؤه قادراً على الهيمنة أو السيطرة على السكان. وعليه فإن الخوف يشكل العلة الداخلية للاستبداد، أي يشكل وحدته الجوانية والأساسية، وهي أنه يشكل المركز الذي يتلاقى فيه كل شيء، ويكمن فيه تفسيره ومنطق وجوده وكماله بالذات؛ لأن أي استبداد لا يكون استبداداً، حقاً، إلا إذا أثار الخوف في نفوس كل الخاضعين لحكمه، ومن دون ذلك لن يستطيع أن يبقى أي حكم مستبد».

(دولة خُضر خنافر: في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، ص ١٤٢، المترجم).

وكما لا يكون المستبد مستبداً، إلا إذا أثار الخوف في نفوس كل الخاضعين لحكمه، فإن هذا المستبد أيضاً يخاف، فقد «اعترفت الليالي (ليالي ألف ليلة وليلة) من خلال سردها الحكايات والأخبار المتعلقة بالحكام، بأن الحاكم رغم مظهرية جبروته وطغيانه وقوته وجنده وجرسه يخاف، والخوف رد فعل إيجابي تفرضه عوامل نفسية معقدة.. مثل «الخوف من الانقلابات العسكرية» و«الخوف من عدم وجود وريث» و«الخوف من أخطاء الغفلة: كخوف الحاكم من أخطاء الماضي، وأعمال العنف، أو المظالم التي ارتكبتها الحكام تجاه شعوبهم».

(أحمد محمد الشحاذ: الملامح السياسية في حكايات «ألف ليلة وليلة»، بغداد - ١٩٨٦م، ص ١٧٢-١٧٦ - المترجم).

١٧ - بنياد فلسفي سياسي در غرب، دكتور حميد عنایت، انتشارات فرمند، چاپ أول، ١٣٤٩. مصطلحا «الديموقراطية» أو «التيمارشية» يعبران عن أحد أنظمة الحكم، ويتميز هذا النظام من الحكم بأن القائمين عليه يكونون من الباحثين عن الجاه والسلطان والمحيين لهما (الجاه والسلطان)، فضلاً عن ميلهم إلى الشجار والعناد. وكلمة «تيمارشية» مأخوذة من الكلمة اليونانية Timè بمعنى العظمة والشرف.

(سيد محمد خاتمي: آيين وانديشه در دام خود كامكي، تهران ١٣٧٨، ص ٢١٢).

١٨ - «يرى الإغريق أن اغتصاب السلطة هو الذي يصنع الطاغية، أما مونتنسكيو فيرى أن حد السلطة، وليس استعمالها، هو الذي يصنع المستبد».

(دولة خُضر خنافر: في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، ص ١٤٠، المترجم).

تعليقات المبحث الأول للمترجم

١ - يذهب المؤلف فى كتاب «مدينة السياسة» إلى أن المسلمين هجروا التأمل فى سياسة المدينة (الدولة) من ناحية نظمها السياسية، والصورة النموذجية التى ينبغى أن يكون عليها مجتمعها ومكانة العدالة بها، والخصوصيات التى ينبغى أن يتصف بها هذا المجتمع، والنظرة التى ينبغى أن تكون بالنسبة للفرد داخل الجماعة. وعلى الرغم من ظهور أفكار عظيمة فى علوم ما بعد الطبيعة والكلام والعرفان... إلخ، إلا أن التفكير الفلسفى العميق والجدى فى موضوع السياسة لم يبدأ إلا مع الفارابى وسرعان ما انتهى بوفاته. وجدير بالذكر أن المؤلف يربط بين انحطاط المسلمين وغياب الفكر السياسى ريبطاً لا ينبغى الشك فيه. (د. محمد خاتمى: مدينة السياسة، تقديم رشا الأمير ولقمان سليم، بيروت ٢٠٠٠م، ص ١٤-٥٢). وبعد موت الفارابى تم التخلّى عن التفكير الفلسفى فى السياسة، وقصر الفلاسفة اهتمامهم على الفلسفة النظرية التى تبحث فى علم الطبيعة وعلم الأمور الإلهية الذى يدخل فى علم ما بعد الطبيعة (الإلهيات)، أى العلم الإلهى الذى يبحث فى الموجود المطلق... إلخ، وتركوا الفلسفة العملية التى تشتمل فيما تشتمل على سياسة المدن والأمة والمُلك.

٢ - يتحدث المؤلف عن السياسة من وجهة نظر الفارابى باعتبارها قسماً من الفلسفة، وجدير بالذكر أن التقسيم القديم للفلسفة يقسمها إلى جزئين: نظرى وعملى؛ وتنقسم الفلسفة العملية إلى علم الأخلاق، علم الاقتصاد، وعلم السياسة الذى هو تدبير العامة، أى سياسة المدينة والأمة والمُلك. وللسياسة العديد من التعريفات، منها ما ينتمى للفارابى، وهو ما سنُعرفه فيما بعد، ومنها ما ينتمى لبعض العلماء العصريين، بينما عرفها روبرت في معجمه بأنها فن حكومة المجتمعات الإنسانية وعملها (المعجم الشامل، ص ٢٢).

وعلم السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة، هو العلم الذى يبحث عن الدولة. ولفظة السياسة فى اللغات الأوروبية مشتقة من اللفظة اليونانية الدالة على المدينة (Polis)، والمدينة هى موضوع علم السياسة برأى أرسطو، فالحياة فى المدينة إذن هى موضوع علم السياسة. (المعجم الشامل، ص ٢٣)، وعندما يتطرق الحديث فى مجال تاريخ الفكر السياسى إلى المدينة، إنما يقصد بذلك مجتمع سياسى خاص يلبى، من حيث مواصفاته، ما أُثرُ عن عنوانها بالسياسة وفى الطبيعة أفلاطون وأرسطو (د. محمد خاتمى: مدينة السياسة،

ص ٥١)، وقد أعطى الفارابي اسم المدينة الفاضلة لمدينته التي تخيلها أسوة بجمهورية أفلاطون في كتابه «السياسة». (المعجم الشامل، ص ٧٦٤).

وجدير بالذكر أنه إذا كان الفارابي يتحدث عن مجتمع المدينة الفاضلة، فليس معنى ذلك أن كلامه خاص بالمدينة، ذلك أن كلامه يصدق على المجتمع الأكبر الذي هو العالم كله وعلى المجتمع المتوسط الذي هو القطر وعلى المجتمع الأصغر الذي هو المدينة وما يحيط بها من قرى تابعة لها.

وقد جاء عن السياسة أيضاً: مَنْ سَاسَ، أى أمر ونهى، وهى استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجى، فإذا كان فى العاجل والأجل، وعلى الخاصة والعامة، فى ظاهرهم وباطنهم، فهى السياسة المطلقة، ولا تتأتى إلا للأنبياء، وإذا كان فى العاجل وعلى الناس فى ظواهرهم لإصلاح نظمهم فى أمور معاشهم، فهى السياسة المدنية، ولا تكون إلا للحكام، وإذا كان على الخاصة فى بواطنهم، فهى السياسة النفسية وتكون للعلماء. والسياسة نوعان: شرعية ومدنية، وتستمد الشرعية أحكامها من الشريعة، وتسمى السياسة المدنية علم السياسة، وهو من أقسام الحكمة العملية، وهو علم تُعلم منه أنواع الحكومات والدول والمجتمعات المدنية وأحوالها، والنظريات السياسية فى الحكم، وفى علاقات الدول والحكومات والمجتمعات بعضها ببعض، وموضوعه: المجتمعات الفاضلة والرديئة، ووجه استبقاء كل منها وعلّة زواله ووجه انتقاله (من نمط إلى نمط آخر)، وما ينبغى للحاكم وأعدائه من وزراء وغيرهم وما للشعب من حقوق وواجبات، وعلاقات هؤلاء جميعاً ببعضهم البعض ومفصّل الناس، وما تكون به عمارة المدن. ثم السياسة من جهة أخرى: نظرية وعملية، والنظرية موضوعها الظواهر السياسية التى تتعلق بالحكومة والدولة «والعملية موضوعها الظواهر الاقتصادية والاجتماعية، أى الممارسة العملية للحكم من جهة تطبيق العدالة وحسن الإدارة». (المعجم الشامل، ص ٢٢٤، ٢٢٥).

٣ - التأمّل: الاستغراق فى التفكير، إلا أن التفكير نشاط ذهن يتحرى الأسباب والنتائج، بينما التأمّل نظراً فيه اعتبار؛ لذلك كثيراً ما ينصرف معنى التأمّل إلى النظر الدينى دون سواه، أو النظر الفلسفى، ومن ثم نقول الحياة التأملية كمقابل للحياة العملية (المعجم الشامل، ص ١٧٥).

٤ - المدينة: انظر هامش ٢.

٥ - السياسات الاستبدادية، (الاستبداد، الحكومة المستبدية، الحاكم المستبد): هى السياسات القائمة على الاستبداد الذى هو شكل من الحكم يستقل فيه بالسلطة شخص أو حزب، ولا يرجع فيما يصدر عن قانون، ولا شرع، ولا يهيمه إن رضى شعبه أو سخط، وقد وصف هيرودوت ملوك فارس بأنهم مستبدون. المستبدية هى الحكومة المتعسفة والمتحكمة والمسيطرّة والمستعبدة للناس، وقال أرسطو: إن الحاكم المستبد هو الذى ينفرد بالحكم وحده ولا يرجع فيه إلى أحد... والاستبداد تقابله الشورى.. إلخ (المعجم الشامل، ص ٥١).

٦ - إقليم إيران: مصطلح يقصد به الإشارة إلى نظام الحكم الإيراني في عصر الدولة الساسانية، التي عرف عنها أنها أقوى دولة إيرانية بعد الدولة الهخامنشية، ومؤسس هذه الدولة هو أردشير ابن بابك ابن ساسان، وآخر ملوكها يزيدجرد الثالث (٦٥٢م = ٣١هـ) وقد بلغ عصرها أربعمئة عام، وامتدت حدودها لتشمل - فضلاً عن إيران الحالية - بلاد ما بين النهرين وارمنستان وأران وما وراء النهر حتى نهر السند (لغت نامه دهخدا).

وقد تميز نظام الدولة الساسانية بتركيز قوى السلطان، وكان ملوك الساسانيين يلقبون أنفسهم بالآلهة أو الموجودات السماوية. (إيوارد براون: تاريخ الأدب في إيران - الجزء الأول - ترجمة د. أحمد كمال حلمي، الكويت ١٩٨٤م، ص ٢٨١).

٧ - فيما يتعلق بالسياسة المدنية، انظر هامش ٢.

٨ - سوف نتعرض هنا تحت العنوان المذكور في المتن لذكر الفلسفة الفيضية، التي ألم بها الفارابي على أثر نشاط حركة الترجمة في القرن الثالث ولاسيما في عهد الخليفة المأمون، ومن بين المؤلفات اليونانية العديدة التي نقلت إلى العربية كتاب «اثولوجيا أرسطو» المنسوب خطأ إلى أرسطو، ذلك الكتاب الذي يتحدث عن فيض العالم عن كائن أول (الواحد) ويجعل سلسلة من الوسطاء بين هذا الكائن الأول والإنسان. ويغض النظر عن الدوافع التي جعلت الفارابي يلجأ إلى هذا الكتاب وعمما ورد فيه عن النظام الفيضى، وقبل أن نقوم بتفنيد هذه النظرية، يجدر بنا أن نتعرف أولاً على موقف الإسلام من روح الفلسفة اليونانية عموماً، ورأى ابن تيمية في بعض من تلقوا هذه الفلسفة، يقول د. على سامى النشار (مع بعض التصرف): «قلت من قبل: إن الإسلام قد قدم ميتافيزيقاه القرآنية وهي في جوهرها معارضة لروح الفلسفة اليونانية... تلك الفلسفة التي كانت تعبر عن حياة أمة ملحدة لم تعرف أبداً نعمة الوحي، وأعلنت الروح اليونانية إيمانها الكامل بفناء الفرد فناءً أبدياً وبخلود الروح خلوداً سرمدياً (عالم الكون والفساد). ولم تعرف قصة البعث، وبالتالي لم تعرف قصة الخالق. وفتشت الروح اليونانية في زوايا العقل، وأخذت تبرز ما استطاعت من تفسير للوجود وللطبيعة وللإنسان، ولكنها لم تدرك أبداً أن هناك قوة أعلى من هذا الوجود العقلي، تستطيع أن تكشف للإنسان حقائق الكون وعالم الغيب وأن تجعله يؤمن بكل هذه الحقائق. لقد ظهرت الفلسفة اليونانية على مسرح الوجود، عنواناً على حضارة الأمة الآرية التي علمت الإنسانية الكثير من أنماط الفكر وسياقاته، ولكن كان لها النسق الخاص بها، المتصل ببيئة المجتمع اليونانى، ولذلك حين قامت الروح الإسلامية بوضع فلسفتها المعبرة عن حضارتها كان لابد من اختلاف عنيف وتعارض في المنهج وفي المادة بينها وبين الفلسفة اليونانية التي كانت قد ظهرت على مسرح الوجود. وقد تلقى هذه الفلسفة أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى (المتوفى ٢٥٧هـ) ثم تلاه تلامذته أبو أحمد الحسين بن أبى الحسين بن كرنيب وأحمد بن الطيب السرخسى وأبو زيد أحمد البلخي (٣٢٢) والعامرى. وقد كان هؤلاء حقاً، كما يقول ابن تيمية «فراخ اليونان»

و«تلامذة الروم»، ومن الخطأ الشديد القول إن هؤلاء كانوا فلاسفة الإسلام، وإنما هم تلامذة أمناء للفلسفة اليونانية.

(د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج ١، الطبعة التاسعة، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٥م، ص ١٠٢-١٠٧).

وأعتقد أن كل مسلم صحت عقيدته يشعر منذ قراءته لأول حرف فى هذه الفلسفة الفيزيائية ببطلان هذه النظرية، للعديد والعديد من الأسباب التى يصعب حصرها فى هذا المجال، فهذه النظرية لا تتفق والإسلام، فى العديد من الوجوه، نذكر منها: أنها تقول بعقل (العقل العاشر أو العقل الفعال) يسوس عالم العناصر ولا تقول بخلق العالم من العدم، كما جاء خلق العالم فيها، نتيجة لتفكير الله فى ذاته وليس بناء على إرادته، وغير ذلك من الوجوه.

ولأن خلق العالم طبقاً لهذه الفلسفة قد تم على أساس التفكير، فمن تفكر العقل الثانى للعقل الأول فاض عنه عقل ثالث ومن تفكره فى ذاته لزم عنه وجود السماء الأولى... وهكذا. إلخ، ونحن نعرف أن التفكير كان يحتل مكانة مهمة عند الفارابى الفيلسوف المفكر، فى معرض حديثه عن أحقية النبى أو الفيلسوف فى تأسيس المدينة الفاضلة التى تقوم على دعائم موحى بها من عل. (آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٢).

٩ - العقول الإنسانية البشرية متدرجة صعوداً، فحينما يولد الإنسان يكون عنده «عقل بالقوة» وحينما يأخذ فى التعليم، ينشأ عنده، شيئاً فشيئاً، بواسطة الشعور والإحساس والتجارب عقل يُسمى «العقل بالفعل» فإذا ما أجهد نفسه فى التفكير وواصل الليل بالنهار فى البحث وتعمق فى مسائل ما وراء الطبيعة، استشرف إلى الملأ الأعلى، واتصل به فأصبح لديه «العقل المستفاد»، وهو عقل استفاده من إشراق الملأ الأعلى عليه، أو بتعبير آخر إنه «عقل مستفاد» من العقل العاشر السماوى. بهذا العقل المستفاد يعرف الإنسان ما وراء الطبيعة، والملأ الأعلى وأسرار الكون وما يخفى على الآخرين، والذين يصلون إلى درجة العقل المستفاد طائفتان من الناس:

أولاً: الفلاسفة بالبحث وإعمال العقل.

ثانياً: الأنبياء بالمخيلة القوية.

وهو على كل حال أسمى مرحلة يمكن أن يصل إليها بنو البشر. (د. عبدالحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام).

١٠ - جاء فى تعريف العقل النظرى:

ما يكون للنفس بحسب أصل الفطرة؛ لخلوها عن كل صورة، وهو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هى كلية. المعجم الشامل ل... ص ٥٤١).

١١ - جاء فى تعريف العقل العملى ما يلى:

قوة للنفس هى مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات لأجل غاية مظنونة أو معلومة. وهذه قوة محركة وليست من جنس العلوم، وإنما سميت عقلية؛ لأنها مؤتمرة

للعقل، ومطبعة لإشاراتهِ بالطبع، فكم من عاقل يعرف أنه مستنصر باتِّباع شهواتهِ ولكنهُ يعجز عن المخالفة للشهوة، لا لقصور في عقلهِ النظري بل لفتور هذه القوة التي سميت العقل العملي، وإنما تقوى هذه القوة بالرياضة والمجاهدة والمواظبة على مخالفة الشهوات. المعجم الشامل ل... ص ٥٣٩).

١٢ - يقول الدكتور عبدالحليم في هذا الصدد: «يلاحظ الدكتور على عبد الواحد أن المجتمع الأول الذي ذكره الفارابي وجعله أكمل المجتمعات الكاملة (كل العالم) لم يذكره أحد من قبله، بل لم يخطر على بال أحد من فلاسفة اليونان: فهؤلاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهداتهم، وهو الدويلات الصغيرة التي تتألف كل بولة منها من مدينة وتوايعها أو من بعض مدن وتوايعها. ولعل ذلك يرجع إلى تأثر الفارابي بتعاليم دينه: إذ أن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة الخليفة، الذي هو ظل الله في أرضه. (التفكير الفلسفي في الإسلام، ص ٢٥٠. المترجم). (وسوف نجد أن د. خاتمي يشير إلى أن أفلاطون وأرسطو يريان أن المدينة هي التي تمثل المجتمع الكامل وليس أول مرحلة من مراحلهِ، ويعدانها الحد الأقصى لكامل المجتمع البشري ومحور سعادة المجتمع، بينما يرى الفارابي أن المدينة هي أول مرتبة للمجتمع الكامل. (وكتاني بالفارابي يتحدث عما يُطلق عليه اليوم بالعولة، ولعله قصد أن يحكم القانون الطبيعي (الإلهي) كل البشر لا أهل مدينة ما - كما نراه يقوم بالتأمل في الوجود الإنساني والمجتمع والإسلام الذي يعد الآن أساساً لنظام اجتماعي كبير. ولعل معنى العولة الشائع اليوم ينطبق على ما يذهب إليه الفارابي فيما معناه أن المجتمع لا يعني اجتماع مجموعة من الناس في مدينة ما وقيام هذه المجموعة بأداء مصالحها الخاصة، فحسب، بل ينبغي أن تحيط هذه المجموعة بالأرض كلها في شكل الأمة). ويعقب الدكتور خاتمي على هذا بقوله: «إن الإسلام يخاطب الإنسان، لا قوماً أو جماعة خاصة.. ويفكر الفارابي في المجتمع الذي يشمل كل البشر في كل أنحاء الأرض، والحاكم الفاضل في رأيه هو حاكم العمورة لا حاكم قوم أو مجتمع خاص». المترجم.

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الأول(*)

النقطة الأولى

الفارابي (٢٥٧-٣٣٨هـ.ق) - ويتناول المؤلف تحت العنوان المذكور العناصر

التالية:

بداية التعقل فى أمر «السياسة»، والتأمل فى «المدينة» على يد الفارابي

وانتهاهما به.

مرور التأمل الفلسفى من السياسة بعد الفارابي بحالتين:

١ - إهماله وتركه وتوجيه الفلسفة إلى وادى ما بعد الطبيعة، والاهتمام بالفلسفة النظرية فقط.

٢ - توجيه السياسات المستبدة الجارية بعد عصر الفارابي إلى نموذج «مدينة إيران» (إقليم إيران) على يد المهتمين بالفكر السياسى تحت تأثيرهم بسياسات ما قبل الإسلام وتأسيساً بالتجربة السياسية للإيرانيين، وذلك بدلاً من التأمل العقلانى فى أمر السياسة.

معالجة أفكار الفارابي - الإنسان فى نظر الفارابي وعلاقته بالسبب الأول - علاقة الوجود الإنسانى - وسعادة الإنسان بنظام الوجود القوى - ودور الفيلسوف فى البحث عن معنى هذا الوجود داخل النظام المذكور - كتاب السياسة المدنية ومراتب الوجود - سعادة الإنسان عند الفارابي.

النقطة الثانية

هل بلوغ السعادة أمر خاص بالإنسان فقط؟ وتتناول هذه النقطة التى جاء

عنوانها فى صورة السؤال المذكور العناصر التالية:

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعى.

علاقة السعادة بالفضيلة - كيف يمكن للفضيلة أن تتحقق وما هو الوسط الذي يمكن أن تعيش فيه؟ - علاقة ظهور الفضيلة بالمجتمع والمدينة - الإنسان مدنى بطبعه - الإنسان كائن سياسى - الإنسان جزء من نظام الوجود - السياسة وعلاقتها بوجود الإنسان - علاقة السياسة بالنظام الأكبر - العلاقة بين السعادة المطلوبة لدى الإنسان والعقل الفعال - العلاقة بين الكمال الإنسانى ومتم المجتمع والمدينة - مكانة السياسة فى النظام الفكرى للفارابى.

النقطة الثالثة

ما هى السياسة أو العلم المدنى؟

وتتناول هذه النقطة العناصر التالية:

تعريف العلم المدنى وخصائصه - علاقة العلم المدنى بالسعادة الحقيقية - العلاقة بين الفضائل والسعادة - كيف يمكن تحقيق الفضيلة؟ وبالتالي السعادة - العلاقة بين رواج الأفعال والسنن الحسنة فى المجتمع والمدينة من ناحية وظهور الفضيلة فى الإنسان من ناحية أخرى - العلاقة بين الرواج المذكور من ناحية ووجود رئاسة ذات صفات معينة من ناحية أخرى - كيفية تسيير الرئاسة المذكورة عن طريق المهنة (الملكية والملك) والملكة - الإنسان من وجهة النظر الفلسفية للفارابى - كيفية تحقق الكمال البشرى - الإدراك وبلوغ الكمال والسعادة، والعقل والاختيار طريقتان للكمال الإنسانى - معرفة السعادة والملكات الفاضلة محاور للعلم المدنى - الاختيار فاصل بين الإنسان والحيوان - نظرة الفارابى إلى الذين يدعون إلى اعتزال الدنيا (المتصوفة) - عزلة الإنسان وضياع الإنسانية واستعداداتها.

النقطة الرابعة

وعنوانها أنواع الجماعات، وهى تتناول العناصر الآتية:

تقسيم المجتمعات البشرية - المدينة أول مرتبة للمجتمع الكامل عند الفارابى واختلافه مع أفلاطون وأرسطو فى هذا الأمر - الجماعة عند الفارابى - الإسلام يخاطب الإنسان عمومًا - الفارابى يجدد وجهة النظر فى الأفكار السياسية للسابقين - الحاكم الفاضل عند الفارابى.

النقطة الخامسة

وتدور هذه النقطة حول المجتمع الفاضل الذى يمكنه تأمين سعادة الإنسان.

النقطة السادسة

يتحدث فى هذه النقطة عن الحكومة كقوام المجتمع السياسى ومواصفات تلك الحكومة، ويتحدث عن الفضيلة فى المجتمع - الحكومة الفاضلة أو غير الفاضلة - التعاون من أجل الوصول إلى السعادة - الحكومة محور المجتمع - علاقة الحكومة بالناس - واجب الحكومة نحو الناس - السياسة وخدمة الحكومة - علاقة الحكومة بقوتى الخدمة (المهنة) والملكة - السياسة فى نظر الفارابى هى المهنة التى هى محور المجتمع المدنى الفاضل.

النقطة السادسة وعنوانها

.. مكانة الرئيس فى المجتمع المدنى وتدور هذه النقطة حول العناصر التالية:

نظام المدينة الفاضلة عند الفارابى - أفراد البشر ليسوا سواسية فى نظر الفارابى - التربية فى النظام الفكرى للفارابى - الاختلاف بين أفراد البشر هو عين الحكمة والمصلحة - أفضل فرد هو من ينبغى له تولى زمام الأمور - أساس الحكومة الفاضلة هو الرئيس الفاضل - من هو الجدير بالرئاسة فى المدينة الفاضلة؟

النقطة السابعة

وعنوانها: «الرئيس الفاضل فى رأى الفارابى» وتدور حول العناصر الآتية:

الشروط الرئيسية لممارسة الحكم - صفات الرئيس الأول - الرئاسة الأخرى تنبع من الرئاسة الأولى - النبى حاكماً على المدينة الفاضلة - بين الفلسفة والدين - العلم البرهانى - الرئيس الفاضل - الرئيس الأول يتلقى الوحي الإلهى وهو نبى وحكيم (فى نظر الفارابى).

النقطة الثامنة

وعنوانها: «النبى الفيلسوف» وهى تدور حول العناصر الآتية:

النبى والروح القدسىة - كيف يتلقى النبى الوحي فى رأى الفارابى - الوحي - الشكل المتجسد للملك وكيف يحدث - عقل الفلسفة وملك الدين عند الفارابى - روح

الإنسان تشق طريقها إلى عالم الملائكة (عالم العقول) - أكمل إنسان هو صاحب الروح القدسية - الكمال يتم بمعرفة الحقائق - الكمال يجعل الإنسان جديراً بالرياسة - العلاقة بين الوحي وروح الإنسان.

النقطة التاسعة

وعنوانها: «خصائص الرئيس الأول»، وتطور هذه النقطة حول العناصر الآتية:
الرئيس الأول فى رأى الفارابى - صعوبة اجتماع كل الصفات فى إنسان واحد - اللجوء إلى الرئيس الثانى - شرائط الرئيس الثانى - ماذا لو لم تجتمع كل الشرائط فى إنسان واحد؟ - الحكمة شرط رئيسى للرياسة الفاضلة - صاحب الحكمة يتولى الأمور عند غياب الرئيس الأول.

النقطة العاشرة

وعنوانها: «أفكار وطبقات أهل المدينة الفاضلة» وتطور حول العناصر التالية:
تعريف المدينة الفاضلة عند الفارابى - درجتا السعادة - الرئيس الأول - لماذا هو الرئيس الأول؟ - صفات أهل المدينة الفاضلة - أفكار أهل المدينة الفاضلة - نقطة الانطلاق عند الفيلسوف - نوعا المعرفة لدى أهل المدينة الفاضلة.

النقطة الحادية عشرة

وعنوانها: «مقامات الناس فى المدينة ودرجاتهم»، وتطور حول العناصر الآتية:
قوام المدينة والمجتمع (الأفكار) - طبقات الناس حسب أفكارهم - الفارابى لا ينكر الخلاف بين أهل الفلسفة وأهل الشريعة، وينتصر لأهل الشريعة - النبى الفيلسوف والحاكم - الحكيم الذى يصلح للقيادة الكاملة والرياسة الأولى.

النقطة الثانية عشرة

وعنوانها: «المدن غير المقبولة»، وتطور هذه النقطة حول العناصر الآتية:
تعدد المدن غير الفاضلة واختلافها من حيث الماهية - حكومة الفلاسفة (الملوك) - الحكومة الفاضلة عند أفلاطون - أنواع الحكومات عند أفلاطون وأرسطو - تقسيم الحكومات حسب أهدافها إلى نوعين (عند أرسطو) - الخلاف بين الفارابى من ناحية وأفلاطون وأرسطو من ناحية أخرى - كلمة «التغلب» عند الفارابى تعنى «الحكم

الطاغى» - المدينة الضرورية عند الفارابى - أساس فضيلة المدينة عند الفارابى - التعبير الفلسفى (العقل الفعال) مقابل التعبير الدينى (جبريل والرسول والوحى) - التعبير الدينى (بيان الحقائق) مقابل التعبير الفلسفى (حقائق المعقول) - المدينة الفاضلة عند الفارابى - اختلاف المدينة الفاضلة عند الفارابى عن نظيرتها عند أفلاطون وأرسطو - كيف تنشأ المدينة الجاهلة وعلام تشتمل؟ - الإسلام والمدينة الفاضلة - كيف تتحول المدينة الفاضلة إلى مدينة فاسقة - الأمة الإسلامية فى عصر الفارابى - تحديد أنواع المجتمعات فى عصر الفارابى على أساس الدين - رأى الفارابى فى مصير الصالحين من البشر المُكرهين على العيش فى المدن غير الفاضلة.

النقطة الثالثة عشرة

وعنوانها: «مزيد من التأمل فى أنواع المجتمعات البشرية»، وتدور هذه النقطة حول أنواع المدينة الجاهلة:

النقطة الرابعة عشرة

وعنوانها: «مخربو المدينة الفاضلة»، وتدور هذه النقطة حول العناصر الآتية:

المقصود بالنوابت عند الفارابى - الفارابى يفتح آفاقاً رحبة أمام المفكرين الإسلاميين فى المجال السياسى - حاجة المسلمين إلى الاعتبار بما مر بالأمة الإسلامية - التغلب أكبر كارثة حلت بالسياسة فى نظر الفارابى - كيفية تحول إحدى المدن الجاهلة إلى مدينة تغلبية عن طريق التغلب - خلو المدينة الجماعية من التغلب وإمكانية تحولها إلى مدينة فاضلة - مدينة التغلب هى الأسوأ بين المدن الجاهلية.

* * *

المبحث الثانى

العبور من الفلسفة السياسية إلى سياسة الملك

عندما أُسست الفلسفة الإسلامية التى هى موضع تجلى عظمة الثقافة الإسلامية؛ على يد المعلم الثانى، الفارابى، أخذت سيطرة الاستبداد - الذى كانت ملامحه تتبدل كل يوم - تغلق الطريق فى وجه التأمل فى مصير الإنسان وطبيعة حياته الاجتماعية.

ولهذا السبب فإن الفلسفة الإسلامية على الرغم من أنها أثمرت بعد الفارابى الكثير من الثمار فى حديقة الأفق والفكر، بيد أن الفلاسفة المسلمين قد فصلوا التعقل عن السياسة، كما واجه التعقل أيضاً - بسبب هذا الاستبداد - سوء العاقبة الذى كان يتفق مع الواقع المرير للسياسة السائدة فى كل أنحاء العالم الإسلامى.

لم يستطع المسلمون رؤية الاستبداد كظاهرة بشرية يمكن القضاء عليها، ولا شك أنهم قد رأوا طريق الخروج من الأزمة التى ظهرت نتيجة الاستبداد مُطلقاً فى وجوههم، فما كان منهم إلا أن اكتفوا بتبرير الاستبداد متخذين من هذا التصرف القاعدة الرائجة فى ساحة الفكر السياسى.

كان الواقع السياسى أيضاً يستجيب لمثل هذه الرؤية وذلك الأسلوب، وذلك لأن الطريقة الشاهنشاهية وسيرة الملوك (وخاصة الملوك الإيرانيين) قد اجتذبتنا - منذ عصر هارون الرشيد - انتباه الخلفاء، وصارتنا قاعدة جذابة ونموذجاً للحاكم المتغلب، وبدأت منذ ذلك العصر المحاولات التى تهدف إلى تنويع نظرية الحكم فى عالم الإسلام على أساس نموذج السياسة الشاهنشاهية، وذلك عن طريق الاستفادة من كتب سير الملوك والأعمال الأخرى التى كانت قد بقيت عن السلف. وقد اشتدت هذه المحاولة على أثر الضعف المتزايد للخلافة وازدياد قوة الحكومات القومية، وقد كان الاتجاه نحو تنويع

سياسة «إقليم إيران» وتوجيه دفة الحكم السارى حينئذ ناحية النموذج الذى تمت تجربته قبل الإسلام، وانسجام هذه الخطوة مع واقع السياسة السائدة، كان ذلك كله من بين الأسباب التى أدت إلى إخماد نور مصباح التأمل الفلسفى فى السياسة.

وثمة حلقة مهمة فى ساحة الفكر بين ارتفاع الفلسفة المدنية للفارابى - التى هُجرت على أثر موته - وانخفاض «سير الملوك»، ولعله يمكن إدراك هذه الحلقة فى آراء العالمين: «أبى الحسن العامرى» و«مسكويه الرازى»، اللذين عبرا من مرحلة الفلسفة السياسية إلى مرحلة التدوين.

أبو الحسن العامرى (المتوفى عام ٣٨١هـ. ق)

من الإنصاف أن نقول إن العامرى يُعدُّ من العلماء والمفكرين المسلمين، وتشتمل كتبه على فروع متعددة من علوم عصره. وما يهمننا هنا هو مختارات من فكره السياسى والرجوع إلى كتابيه: «السعادة والإسعاد» و«الإعلام بمناقب الإسلام». ومن النظرة الأولى للكتاب الأول، يمكن القول إن العامرى اعتمد على أساس الطريقة الفلسفية القديمة التى راجت فى عالم الإسلام، كما يذكر أيضاً كلام أفلاطون وأرسطو وأنوشيروان معاً، ويضع كل هذا الكلام إلى جوار كلام النبى ﷺ وكلام الإمام على بن أبى طالب رضى الله عنه، وكلام سائر الحكماء والمصلحين فى تاريخ البشرية، وهو يبنى من ذلك القول إن الحقيقة واحدة فى كلام هؤلاء العظماء، أو على الأقل تكون بعض عروق هذه الحقيقة التى تسرى فى كل أنحاء الوجود واحدة. ويدل ما كان متشابها فيما قاله الجميع فى الكثير من المواضع على أن الحقيقة واحدة.

ويرى العامرى كل الحق والحقيقة فى الإسلام، والمقصود بالطبع ذلك الإسلام الذى يتفق مع العقل أيضاً، والذى لا يمكن له أن يكون غير ذلك.

الأخلاق والسياسة فى كتاب «السعادة والإسعاد»

يُقَسِّم العامرى فى كتاب السعادة والإسعاد، النفس الناطقة (العقل الإنسانى) التى هى حقيقة النفس الإنسانية، إلى النفس النظرية والنفس العملية، ويحدد بناء على ما يناسبهما نوعين من الحكمة ونوعين من السعادة يرتبطان بها:

١ - الحكمة الإنسية؛ وهى العلم بأخلاق الإنسان وسلوكه الإنسانى ومنشأ سعادة الإنسان من حيث البدن والروح والعقل العملى، ويُسمى كمال هذا الجزء من النفس؛ بالتعقل.

٢ - الحكمة العقلية، وهى العلم بالحقيقة، وموضوعها الجزء العقلانى من النفس الناطقة، ويُسمى كمالها العقل.

والسعادة على نوعين: النوع الأول؛ السعادة القصوى، وهى كمال الصورة العقلانية للنفس (كمال النظر). والنوع الثانى هو سعادة الدنيا (الحياة الدنيا) وهى كمال الصورة العملية للنفس (كمال الأخلاق)، وهى تتحقق عندما يكون الإنسان صاحب فضيلة، والفضيلة هى أيضاً الطباع والتصرفات الحسنة. ويرى العامرى أن الإنسان لا يستطيع أن يظفر بوسائل الوصول إليها، أى إلى الفضائل، إلا داخل الجماعة. إذأ فالعامرى يَعدُّ الإنسان مدنياً بطبعه. وعلى الرغم من أن السعادة الإنسية تتعلق بأخلاق الإنسان وسلوكه كفرد من الأفراد، بيد أن هذه الأخلاق وتلك السلوكيات لا يتم الظفر بها إلا حينما يكون الإنسان داخل الجماعة.

تقوم سعادة الإنسان على دعامتين: الأولى هى الفطرة والاستعدادات الطبيعية، والثانية هى التربية التى تؤدى إلى رعاية هذه الاستعدادات وتنميتها. ولو كان المربي فاضلاً لأصبحت شخصية الفرد الذى يتلقى التربية ذات فضيلة، وإلا فسوف يتعرض للانحراف. ولا يُشترط أن يكون المرء فيلسوفاً (بالفكر) لكى يظفر بالسعادة الأدنى والسعادة البدنية والعملية.

على أن الحكمة النظرية هى شرط استقرار المدينة التى من السهل فيها بلوغ السعادة البدنية والدنيوية، ولكن لا يمكن بلوغ السعادة القصوى - التى هى فى الواقع ليست شيئاً سوى المعرفة بحقائق المعقول والواقع على ما هو عليه، ولا يبلغ الإنسان هذا المقام الرفيع - إلا بعد أن يكون الإنسان قد تمكن من السيطرة على قوى نفسه الحيوانية، فالإنسان الذى ليس لديه سلطان على شهوته وحيوانيته، لن تتاح له الفرصة للاهتمام بالجوانب العقلية والكشف عنها. ولا تتحقق السيطرة على الشهوة الحيوانية إلا فى ظل الطباع والأعمال الحسنة التى هى نتاجٌ للحكمة العملية، ولا يبلغ الإنسان الكمال العقلى إلا إذا كان قد بلغ الكمال العملى.

السياسة والسياسى

يرى العامرى أنه يمكن تحقيق السعادة عن طريق اتباع المنهج الحسن (الطريقة أو السُنَّة في لغة الفلسفة). وقد قال أفلاطون: إنه من شأن هذا المنهج أن يُبين الفضائل؛ فضيلة فضيلة، ويُعلِّم كيفية اقتناء هذه الفضائل، كما يبين الرذائل رذيلة رذيلة.

إن فالسعادة العملية هي المعرفة بالفضائل والعمل بها، والمنهج الحسن هو الذى يقوم بتوضيح هذه الفضائل، وبعبارة أخرى: تُعد السعادة مرهونة ومنوطة بالإيمان بالمنهج الصحيح وبتطبيقه، والإسعاد أو السياسة في رأى العامرى هو أن يقوم السائس بتشويق المسوس إلى ما يسعد به، وذلك بالتدبير السديد إلى الغرض الذى أقامته السنة (المنهج أو الطريقة) في السياسة، والغرض هو تحصيل صلاح الحال لكل واحد من الناس، بقدر ما يمكن فى وقته.

يقول العامرى: لو لم يكن الرئيس فاضلاً، فلن يقتصر الأمر على عدم تحقيق النفع للشعب، بل سيلحق به أيضاً أشدُّ الضرر. والإنسان الجدير بالرئاسة هو الحكيم الفاضل، أى المُطلع على الأمور الإلهية (صاحب العقل النظرى) والأمور الإنسانية (صاحب العقل العملى)، كما يكون أيضاً صاحب أخلاقيات وتصرفات حسنة. والسياسى (الحاكم) الصالح هو الإنسان الحكيم، العفيف، الشجاع والعاقل.

ويسعى العامرى لإثبات أن الكليات وأصول الموضوعات تلقى قبولا لدى عظماء التاريخ البشرى، ومن بينهم نبي الإسلام العظيم ﷺ، والإمام على بن أبى طالب (كرم الله وجهه). ويحاول العامرى أن يثبت أن تعاليم الإسلام ووصاياه فيما يتعلق بالعدل والإنصاف هي نفسها ما يمكن للعقل الإنسانى الطاهر أن يصل إليه بشكل طبيعى، وذلك حتى يتسنى له أن يقول: إن الإسلام أيضاً عقلانى وإن الأحكام الصحيحة للعقل هي أيضاً شرعية؛ لأن كليهما يهتمان بحقيقة واحدة، وكليهما يقودان إلى سعادة واحدة.

عموما المدينة الصالحة هي المدينة التى يكون حاكمها حكيماً فاضلاً، وهي التى تكون الصلات فيها بين أجزائها قوية مُحكمة، والحكيم الفاضل هو الإنسان الذى يمكن

أن يكون صالحاً للقيادة وممارسة السياسة، ويضيف العامرى على هذا، أن الرئاسة ليست تشريعاً بالنسبة للفاضل، بل الرئاسة نفسها تتشرف به.

يرى العامرى أن السياسة الصحيحة إنما تقوم على دعامتين: الأولى؛ القانون الحسن (السنة الحسنة). والثانية؛ السياسى الصالح الفاضل، وعند استقرار هاتين الدعامتين، تتحقق الفضيلة والسعادة فى المجتمع.

الإسلام، السنة المحكمة للمدينة الفاضلة

يرى العامرى أن الإسلام هو الناموس والسنة المطلوبة، وهو مصدر السعادة، إذ يرشد الإنسان إلى الاعتقادات الصحيحة كما يرشده إلى المعرفة التى تستند إلى الحقائق الثابتة الرفيعة وأساليب الطباع والسلوكيات الحسنة التى لا بد منها لتحقيق السعادة الإنسانية، ويقول العامرى فى كتابه المذكور: «أعتقد أن مرتبة الحكمة تبلغ أوج العظمة والرفعة، كما أنها أرقى المعارف الأخرى.. لهذا السبب لم أجد للشيخ الفاضل الرئيس أبى نصر (أبى زيد وزير السامانيين) هدية أفضل من الإفصاح عن فضل الدين الحنيف (الإسلام) على سائر الشعوب...»

وأكمل البشر عند العامرى هو أكثر الناس علماً بمعرفة الحق وأقدرهم على اتخاذ المسلك المتفق معه. ويعد العامرى الصلاحيات التى تكون رئاسة الإنسان مرهونة بها - النفسية، الفردية، الاجتماعية والسياسية - مرتبطة بالتصرفات الحسنة. ويعرف الإيمان بأنه الاعتقاد الصادق اليقيني ومحله قوة العقل، أما الكفر فهو الاعتقاد الكاذب غير اليقيني ومحله قوة الخيال. والحكمة الصادقة عنده تُمكن الإنسان من السيطرة على حقيقة الموجودات، وبالتالي يتمكن من التصرف فى الأمور على أساس من هذه المعرفة. ويعد العامرى تصورات بعض ممن لا حياء لهم ولا هم لهم سوى اللهو، ويرفضون التقيد بفروض العبادة والتكاليف الدينية، يعد تصوراتهم منبوذة مرفوضة، فهؤلاء الذين يبررون انفلاتهم وعبثهم، يعدون الدين أمراً لا أساس له، وينظرون إلى التعاليم الدينية على أنها حفنة من الألفاظ والكلمات، ويعتبرون الأمور الشرعية هى الوسيلة التى ابتدعتها كل أمة بغية تحقيق مصالحها، كما يذهبون إلى أن العقل الإنسانى فيه الغنى عن التمسك بهذه الأمور، وهم مستعدون لتقبل ما كان موضع اتفاق من الأديان مثل

العدل والصدق والوفاء بالعهد ومساعدة الضعفاء.. ويقولون: إنه ينبغي الأخذ بهذه الأشياء وغيض النظر عن باقى الأحكام والمناسك التى هى السبب فى الفرقة.
إذن الدين فى نظر العامرى أمر له شأنه، ذلك الدين الذى يتفق مع موازين العقل.

وعلى الرغم من أن العقل ضرورى، ولكن لا يتأتى له بمفرده أن يلبى احتياجات البشر فى هذه الدنيا المليئة بالفوضى، ولذا فوجود الدين وأحكامه أمر ضرورى. والخضوع لأحكام الدين الصحيحة يُعدُّ من أحكام العقل، والعقل نفسه ينبغي أن يقتضى أثر من هو أرقى منه، أى صاحب الخلق والأمر، أى الله عز وجل. إذن طاعة الشرع فى أوامره ونواهيه، ولاسيما فى المواقف التى يعجز العقل عن إصدار حكم فيها؛ أمرٌ عقلانى. ويريد العامرى أن يقول إن جذر كل العلوم والمعارف هو الوحي الإلهى، إما مباشرة عن طريق صعود روح العلماء إلى السماء وإما عن طريق تلقى العلماء هذه العلوم أخذاً عن الأنبياء.

أفضلية الإسلام على سائر الأديان فى السياسة

يرى العامرى أن السياسة معناها سير المجتمع نحو السعادة بواسطة السياسى على أساس من السنة الحسنة والقانون القويم، ومما لا مرية فيه أن مثل هذا الأمر لا يتيسر إلا داخل المجتمع وفى متن الجماعة، وتقوم السياسة على دعامتين: الدعامة الأولى وهى السنة والناموس. الدعامة الثانية وهى السياسى، بينما يكون الناس هم موضع ممارسة السياسة بينهما. وعلى الرغم من أن تحقيق السعادة يتطلب أن يكون السالكون أيضاً من أهل العلم وأصحاب الاختيار، إلا أن الدور الأساسى إنما يكون للسياسى، حيث ينبغي عليه رعاية الناس وتشجيعهم على المضى قدما فى الطريق.

يرى العامرى أن المنهج (السنة) إنما يكون حسناً إذا ما كان من عند الله، ويعد منشؤها، نقلا عن أفلاطون؛ «الناموس الأعظم» الذى هو جامع لكل الطيبات والحسنات والمعارف، والذى هو منزه عن كل نقص. ويعلن العامرى صراحة أن السنة التى تفيض من الناموس الأعظم هى الدين، والدين صاحب الأفضلية فى عصره هو الإسلام. ولكن

الركن الآخر للسياسة، هو السياسي، على أن السياسي الصالح هو من اقتدى بالملك الفارسي العادل (مثل أنوشيروان)، ويدل هذا الأمر على اهتمامه بالتجربة الإيرانية في الملك والحكم والسياسة. وينقل العامري في كتابه «السعادة والإسعاد» عن أنوشيروان: «خلق الله الملوك كي يحققوا رغبات الله في خلقه».. ولهذا السبب يعد العامري الملوك خلفاءً لله في أرضه، ذلك أن الله هو الذي جعل لهم مكانة رفيعة كحكام، وجدير بالذكر أن الملك الذي يعنيه العامري ليس هو بالملك المتغلب (المستبد)، وهو لن يكون مستبدًا إذا كان متدينًا عادلاً، وقد قال أنوشيروان: «إن ثبات الحكم إنما يكون بالدين، فإذا ما ضعف الدين أصبح الملك ضعيفاً عاجزاً.. وينبغي على الملوك أيضاً إقامة العدل؛ لأن صلاح المملكة يؤدي إلى عمران البلاد، أما الظلم فهو أساس الخراب والفناء، وينبغي على الملك أن يدافع عن الناس في مواجهة الأعداء والمفسدين والمتمردين، إن الحفاظ على الرعية إنما يكون بالعقل بينما يكون العمران بالعدل».

على أن الفضيلة العظمى للملك هي بُعد نظره. ويعتقد العامري بضرورة اجتماع الكياسة والعقل في الملك، كما يعد التدين والنهوض به منشأ هذه الكياسة وذلك العقل.

ويبين العامري ثلاثة محاور أساسية للسياسة:

- ١ - ما ينبغي على الرئيس أن يهتم به بنفسه، والسلوك الذي ينبغي عليه اختياره... إلخ.
- ٢ - ما ينبغي عمله بالنسبة للرعية، مثل توجيه المجتمع وتنظيم الأسرة... إلخ.
- ٣ - أساليب ممارسة السياسة فيما يتعلق بالرعية، مثل اختيار النائب وتعيين الوزراء والمستشارين... إلخ.

يرى العامري أن كمال الرئاسة مرهون بأمرين لا مهرب منهما:

١ - النبوة الصادقة.

٢ - الملك الصحيح.

إن رئاسة النبي وقيادته بما لديه من علم وحكمة هي أرقى القيادات، بينما رئاسة الملك بما لديه من القوة والهيبة تُعد أفضل الرئاسات.. ويكمن فضل النبوة في جلب السنة (الشرع) (التي هي ركن أساسي للسياسة وأهم من الملك) كما يكمن أساس حقانية الملك في السنة أيضاً. والملك هو الوسيط بين السنة (القانون) والمجتمع،

وهو بمثابة النفس فى منظمة الوجود الإنسانى حيث تلعب هذه النفس دور الوسيط بين العقل والطبيعة.

إذن، تأتى السنة فى المنظمة السياسية المقصودة لدى العامرى فى منزلة العقل، والمَلِك هو المنفذ لها فى هيكل المجتمع. ولأن النبوة هى المصدر لوضع السنة عن (طريق الوحي) فهى إذن المقام الذى لا يعلوه مقام، ولكن كما يتعطل العقل عند اقتناده للوسيلة التى ينفذ بها الأحكام، تتعطل السنة أيضاً عند اقتناده للملك.

تنشأ حقيقة المَلِك - كما يرى العامرى - عن الموهبة السماوية، والامتياز الذى يتمتع به المَلِك له جذوره أيضاً فى العالم العلوى. وبما أن المَلِك هو الوسيط بين السنة والخلق، إذن يُعد النهوض بالدين والتدين أهم شرطين لصلاحية المَلِك. والمَلِك هو الأوج إلى التحلى بمكارم الأخلاق؛ لأنه قدوة للآخرين.

الإسلام دين يدفع الإنسان إلى كل ما يحقق السعادة.

تنقسم السياسة من حيث ذاتها وأهدافها ونتائجها إلى نوعين:

النوع الأول: وهو ما كان هدفه تحقيق الفضيلة وغيائه بلوغ السعادة الخالدة، ويُسمى هذا النوع من السياسة «الإمامة».

النوع الثانى: وهو استعباد الناس، وغيائه شقاء الناس والدفع بهم إلى أسواق النخاسة، واسم هذا النوع من السياسة «التغلب» (الاستبداد).

والنوع الجيد من السياسة هو الإمامة، والسياسى الصالح هو خليفة الله، والمَلِك الردىء هو التغلب.

يَعُدُّ العامرى نبى الله إنساناً اجتمعت فيه النبوة والمَلِك، وكانت محصلة عمله هى العزة والعظمة والكرامة، وبه انهارت عروش الملوك وامتزجت الرسوم الحسنة والشريفة الناشئة عن أحكام الدين بمحاسن المثل السلطانية التى كانت قد اقتُبِسَتْ من الملوك المقتدرين، مما أدى إلى ظهور الكثير من الروائع. ويرى العامرى أن الحُكْم المطلوب والسياسة الرفيعة إنما يتحققان بالجمع بين النبوة والمَلِك، وأن السياسة الفضلى هى السياسة الإسلامية، التى كانت صاحبة السنة الحسنة للدين الإسلامى والمَلِك الصحيح،

والتي تجلت في سيرة النبي ﷺ وخلفائه الراشدين. ولكن العصر كان عصر استبداد تمزق فيه المجتمع إربا إربا باسم الدين على يد الطغاة من نوى النفوذ، كما أنه عصر الأزمة السياسية والاجتماعية المدمرة التي اجتاحت كل أنحاء المجتمع الإنساني، ولا يخفى هذا الأمر برمته على العامرى. وإذا كان الوضع الحقيقى مُلك الإسلام بهذه المكانة وتلك الجلالة، فمن الواجب إذن أن نعلم أن الآفة متى لحقت بالإسلام في زمن من الأزمنة، فإن الملة الحنيفية لن تصير معيبة بها ولن يصير الخلفاء الراشدون مُعَيَّرين بها، كما هو الحال بالنسبة لـ «أنوشيروان»^(١) الذى لا يُعَيَّر بسيرة «يزدجرد» الأثيم.

إذن لو أردنا إصدار حكم على السياسة الإسلامية، فعلينا أن نرجع إلى الدين نفسه وإلى سيرة الخلفاء الراشدين الذين يمثلون سياسة مُلك الإسلام، ولو أردنا إصدار حكم على الحكم الشاهنشاهى فينبغى أن نأخذ في الاعتبار سيرة «أنوشيروان» الذى يمثل المُلك الحقيقى قبل الإسلام. ولاشك أن العامرى كان على علم بالتجاوزات والسلبيات الموجودة فى نظام السياسة الساسانية، ولكنه بدلا من أن يعدها ناشئة عن الاستبداد ذاته، نراه يعد هذه الأوضاع السيئة دليلا على صحة ما ذهب إليه من ادعاء، حتى يكون بذلك قد برأ أساس المُلك من ناحية، وأثبت أفضلية الإسلام على سائر الأديان من ناحية أخرى. وهو يقول:

... كان الشرف الاجتماعى عند ملوك العجم منوطاً بالأنساب، وكانوا يمنعون رعاياهم من بلوغ الدرجات العُلا، وكان عملهم هذا يحول دون وصول الشخصيات المعتدلة إلى الكثير من الشيم الرضية (الخصال الحميدة)، ولكننا نربأ بالنظام الشاهنشاهى ومكانة المُلك عن أن يكونا مصدرى هذه المساوى، فهذا الاعوجاج وذلك النقص إنما يكمنان فى عدم صحة السُنَّة. فلو كانت الديانة المجوسية تؤكد مثل الإسلام على ضرورة التحلى بالخصال الحميدة، لَمَا وَجَدَ ملوك العجم الجرأة على مخالفة تعاليم ذلك الدين، وذلك رغم شغفهم بحمايته، ولأصبح الشرف الإنسانى لديهم مرهونا بالتعقل (النفس الناطقة) وليس بالحسب والنسب. ولكن، أما وقد جاء الإسلام وقضى بتعاليمه الرفيعة وتقديره لكرامة الإنسان على اعوجاج المجوسية، عندئذ أصبح الإسلام هو الأساس للنظم الاجتماعية والسياسية، وتلاشت أيضا المشكلات الشاهنشاهية، مع العلم بأن النظام الشاهنشاهى كان من شأنه رعاية الدين.

إذن فعيب النظم الإيرانية كان يكمن فى اعوجاج سُنَّة (الطريقة والمنهج) ما قبل الإسلام، لا فى نظامها الشاهنشاهى، وقد اندثرت هذه السنة بظهور الإسلام الذى يمثل الدين الكامل. ويعد العامرى الملك «أنوشيروان» نموذجاً للملك المنشود.

عموماً يرى أبو الحسن العامرى أن أساس السياسة المنشودة، وهى السنة (النهج)، إنما يكون فى الإسلام، ويرى الدعامة الأخرى - المُلْك - فى سيرة ملوك العجم وستنتهم. كما يرى أن الانحراف الموجود فى العالم الإسلامى إنما ظهر نتيجة إعراض السياسيين عن السنة الإسلامية (النهج الإسلامى) وسيرة الخلفاء الراشدين. وهو يؤكد على أن السلبيات الموجودة فى النظام الشاهنشاهى الساسانى ليس مردها النظام الملكى، بل مردها اعوجاج السنة التى قامت عليها هذه الأنظمة.

يرى العامرى أن المُلْك الذى يكون هدفه استقرار الفضيلة وتكون السعادة هى نتيجته، يتمثل فى «الإمامة»، كما يرى أن السعادة إنما تتحقق بالإسلام.

والحكومة التى تقوم باستعباد الناس، فتحرمهم بذلك من السعادة، هى حكومة مستبدة، سواء كان هذا الأمر ناشئاً عن الطبيعة المعوجة للسنة أو على إثر إعراض الحاكم عن السنة.

نظرة العامرى إلى الفارابى

أشار العامرى فى كتابه «السعادة والإسعاد» إلى الفارابى بأوصاف مقترنة بالتحقير والإهانة، على سبيل المثال، يرى الفارابى أنه لو لم تجتمع كل الصفات الضرورية للحكم فى فرد واحد، فإنه من الممكن أن يتولى رئاسة القوم مجموعة من الأفراد، الذين تتوافر فيهم بوجه عام مجموعة الشروط المطلوبة. ويعلق «العامرى» على هذا الرأى، قائلاً:

«قال أحد المتفلسفين إنه إذا لم تجتمع جميع الخصال الحسنة فى رئيس واحد، وكان توقع حدوث مثل هذا الأمر مُستبعداً، فمن الضرورى أن تقوم الرئاسة عن طريق فردين، أحدهما الحكيم، وهو ليس بمقدوره، مثلاً، الحفاظ على استقرار الحكم، والآخر هو من يستطيع تحقيق هذا الأمر. وكذلك لو كانوا مجموعة، ففى هذه الحالة يجوز أن

يكونوا جميعاً رؤساء بالتعاون». ويضيف العامري قائلاً: «لا معنى لما قاله هذا الإنسان، وليس من الجائز أن يكون على رأس الأمر (الرئاسة) أكثر من فرد».

وفى موضع آخر، يرفض وجهة نظر أخرى للفارابي بشأن المادة والصورة مستخدماً تعبير «بعض المتفلسفين»، وجدير بالذكر أن صفة «متفلسف» تُستخدَم للتحقير، وكذلك قوله «هذا الإنسان» يحمل معنى الإهانة.

عموماً يمكن اعتبار العامري في عصره، ذلك العصر الذى اتسم بأزمة الفلاسفة واتجاه المجتمع الإسلامى إلى منح تقديره للشريعة والفقه، وانجذاب الكثير من الخاصة وحتى العامة إلى التصوف، وما تلا ذلك من إدانة الفلسفة وانزوائها وانغلاق ميدان السياسة فى وجه الفلسفة والتعقل؛ فى هذا العصر يمكن اعتبار العامري الحد الوسط بين الفكر الفلسفى المتعلق بالسياسة من جهة، وبين الفكر غير الفلسفى للسياسة. فقد تصدى لتدوين نظرية السلطنة والتوفيق بينها وبين الشريعة الإسلامية، وذلك على أثر ما استلهمه من التجربة العملية له «إقليم إيران»، وعلى نفس النحو يمثل فكر «مسكويه الرازى» جسراً بين الفلسفة المدنية للفارابي من ناحية وبين رواج نوع من الأخلاق الفلسفية وفصلها عن المجموعة المتداخلة للفلسفة العملية، التى تمثل الأخلاق الفلسفية فيها مقدمة للسياسة من ناحية أخرى. أى أن «مسكويه» قد هيا المجال للتفكير فى الفضائل والسعادة، وذلك دون أن يتأمل فى أمر المدينة والعلاقات الاجتماعية للإنسان، وإن كانت الأخلاق لديه تمثل نوعاً من الأخلاق المدنية.

* * *

هوامش ومصادر المبحث الثاني للمؤلف

- ١ - الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري، ترجمة فارسي همراه بامتن عربي، ترجمه أحمد شريعتي وحسين منوچهری، مركز نشد دانشكاهي، ١٣٦٧، بيشكفتار.
- الحكمة الخالدة، انتشارات دانشكاه تهران ١٣٥٨.
- السعادة والإسعاد، أبو الحسن العامري، بر انضمام مقدمه مفهرستها بر كتابت ومباشرت مجتبی مینوی، مطبوع در شهر «ویسبادن» آلمان، ١٣٣٦ هـ. ش.
- الإعلام بمناقب الإسلام، مركز نشد دانشكاهي، جاب أول ١٣٦٧، متن عربي.

تعليقات المبحث الثاني للمترجم

- ١ - فيما يتعلق بقوانين الدولة الأكمينت (الهخامنشية) التي ظهرت على مسرح التاريخ قبل ظهور «أنوشيروان» يقول «بركليس» اليوناني الذي كان معاصراً لهيرودوت: إن الجنود الإيرانيين، أيضاً كانت مناصبهم ومواقعهم، كانوا يحسبون للقانون حسابه ويخشونه، لأن الملوك الأكنيين كانوا ينفذون القانون على الجميع بمنتهى الحزم والقوة. لقد أثنى الإسكندر المقدوني بعد فتح إيران والقضاء على دولة داريوش الثالث (٣٣٦-٣٣١) آخر ملك هخامنشي، على قوانين الإيرانيين كأحد الموروثات القيمة والمهمة المتبقية عن العصر الأكميني، كما وُصفَ النظم الإدارية، والحكومية والمالية لهذا العصر بجودتها وخلوها من العيوب.

دكتور اردشير خداداديان: هخامنشي ها، تهران، ١٣٧٨، چاپ أول، ص ٢٥٣، ٢٥٤.

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الثانى (٥)

النقطة الأولى

الاستبداد يحول نون التأمل فى مصير الإنسان وطبيعة حياته الاجتماعية - رغم المنافع التى حققتها الفلسفة الإسلامية بعد الفارابى إلا أن الفلاسفة المسلمين قد فصلوا التعقل عن السياسة - المسلمون يلقون الضوء على الاستبداد، ويتخونون من هذا التصرف القاعدة الراجعة فى ساحة الفكر السياسى، وقد نظروا إلى الاستبداد كظاهرة بشرية غير قابلة للتغيير - الأسلوب الشاهنشاهى يجتذب انتباه الخلفاء منذ عصر هارون الرشيد العباسى، ويصبح نموذجاً للحاكم المتقلب - تنويع نظرية الحكم فى العالم الإسلامى منذ عصر هارون الرشيد على أساس نموذج السياسة الشاهنشاهية عن طريق الاستفادة من كتب سير الملوك - إخماد نور مصباح التأمل الفلسفى فى السياسة عن طريق الاتجاه نحو تنويع سياسة إقليم إيران (إيران شهرى) وتوجيه الحكم حينئذ على أساس النموذج الذى تمت ممارسته قبل الإسلام وانسجام مثل هذه الخطوة مع واقع السياسة السائدة حينئذ.

النقطة الثانية

وتحمل عنوان: «أبو الحسن العامرى» وتدور حول التعريف بأبى الحسن العامرى.

النقطة الثالثة

وتحمل عنوان: «الأخلاق والسياسة فى كتاب السعادة والإسعاد» لأبى الحسن العامرى، وتدور حول العناصر الآتية:

تقسيم النفس الناطقة (العقل) التى هى حقيقة النفس الإنسانية إلى النفس النظرية والنفس العملية، وطبقاً لهما تم تحديد نوعين من الحكمة، ونوعين من السعادة:

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعى.

الحكمة الإنسانية والحكمة العقلية - السعادة القصوى، والسعادة الدنيا - الإنسان مدنى
بالطبع - علام تقوم سعادة الإنسان؟

النقطة الرابعة

وتحمل عنوان: «السياسة والسياسى» وتدور حول العناصر الآتية:

تعريف السنة الحسنة عند العامرى - العلاقة بين السعادة والسنة الحسنة -
الإسعاد والسياسة فى رأى العامرى - من السائس (السياسى) المناسب فى رأى
العامرى - الحكمة والشجاعة و... عند العامرى - صفات الإنسان المتغلب - المدينة
الفاضلة وغير الفاضلة - سعى العامرى لإثبات أن الكليات وأصول الموضوعات تلقى
قبولاً لدى عظماء التاريخ البشرى وعلى قمتهم نبى الإسلام ﷺ العظيم والإمام على
رضى الله عنه وغيرهما - عقلانية الإسلام - شرعية الأحكام الصحيحة للعقل - بين
الإسلام والعقل - تعريف المدينة الفاضلة - الرئاسة ليست تشريعاً للرئيس الفاضل بل
الرئاسة نفسها تشرف به - دعامتاً السياسة الصحيحة.

النقطة الخامسة

وعنوانها: «الإسلام هو السنة الحاكمة للمدينة الفاضلة (الطيبة)» وتدور هذه
النقطة حول الموضوعات التالية:

ما هى السنة (الطريقة) الحسنة التى تصلح أساساً للمجتمع الصالح؟ - العقل -
الإيمان والكفر - العلم - أفضلية الأنبياء على الحكماء - الأحكام الدينية لا تختلف مع
أحكام العقل - طريق السعادة لا يمكن سلكه بمصباح العقل وحده - الدين فى نظر
العامرى - العقل والدين معاً لتلبية احتياجات البشر - طاعة الشرع أمر عقلانى.

النقطة السادسة

وعنوانها: «أفضلية الإسلام على سائر الأديان فى السياسة» وتدور هذه النقطة
حول العناصر التالية:

معنى الإسعاد (السياسة) فى نظر العامرى - الناموس الأعظم هو منشأ السنة
الحسنة - اهتمام العامرى بالتجربة الإيرانية فى الملك والحكم والسياسة - مكانة الملك

غير المتقلب (غير المستبد) فى نظر العامرى - الملك المتدين العادل - ذم الاستبداد وأضراره عند العامرى - كمال الرياسة - السنة والملك - نوعا السياسة من حيث أهدافها وذاتها ونتائجها - السياسة الرفيعة تتحقق بالجمع بين الملك والنبوة - السياسة الفضلى هى السياسة الإسلامية التى جمعت بين السنة الحسنة للدين الإسلامى والملك الصحيح، والتى تجلت فى سيرة النبى ﷺ وخلفائه الراشدين - المرجع فى الحكم على السياسة الإسلامية - المرجع فى الحكم على النظام الشاهنشاهى - عيب النظم الإيرانية يكمن فى اعوجاج سنتها لا فى نظامها الشاهنشاهى، مع العلم أن النظام الشاهنشاهى من شأنه رعاية الدين.

- شغف العامرى بإيران قبل الإسلام والإيرانيين وتجربتهم فى شأن الدين والدنيا واعتباره «أنوشيروان» النموذج المطلوب للملك المنشود - يرى العامرى أن أساس السياسة المنشودة وهى المنهج الصحيح إنما يكون فى الإسلام، ويرى أن الدعامة الأخرى وهى الملك تتمثل فى سيرة ملوك العجم وسنتهم، كما يرى أن الانحراف الموجود فى العالم الإسلامى إنما ظهر نتيجة إعراض السياسيين عن المنهج الإسلامى وسيرة الخلفاء الراشدين، أما السلبيات الموجودة فى النظام الشاهنشاهى الساسانى ليس مردها النظام الملكى بل اعوجاج منهجه - الإمامة هى الملك الذى يكون هدفه استقرار الفضيلة ونتيجته السعادة - السعادة تتحقق فى الإسلام - الحكومة المستبدة هى الحكومة التى تقوم على استعباد الناس فتحرمهم بذلك من السعادة - العامرى يعترض على الفارابى بشأن تولى الرئاسة بواسطة مجموعة من الأفراد فى حالة غياب الفرد الواحد الذى تتوافر فيه الصفات المطلوبة.

- يمثل العامرى حلقة وصل بين الفكر الفلسفى المتعلق بالسياسة من ناحية والفكر غير الفلسفى للسياسة من ناحية أخرى، حيث تصدى مجدداً لتكوين نظرية السلطنة وشرحها والتوفيق بينها وبين الشريعة الإسلامية - مسكويه الرازى - أيضاً - يمثل جسراً بين الفلسفة المدنية للفارابى ورواج نوع من الأخلاق الفلسفية وفصلها عن المجموعة المتداخلة للفلسفة العملية، التى تمثل الأخلاق فيها مقدمة للسياسة أو تكون ملازمة لها على الأقل.

المبحث الثالث

هيئة الملوك في مرآة الحكمة الخالدة»

مشكويه الرازى (٣٢٠ أو ٣٣٠ - ٤٢١ هـ - ق)

هو أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب الرازى، المشهور بـ«مشكويه» (أو مسكويه)، وقد كان من العلماء المشهورين فى القرنين الرابع والخامس هـ. ق، وقد أمضى معظم حياته لدى الأمراء والملوك الديلميين، كما كان أميناً للمكتبة الكبيرة التى أسسها «ابن العميد» وزير «ركن الدولة» الديلمى، ولهذا سُمى بـ«الخازن». وهو صاحب أعمال كثيرة، نذكر من بينها: «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، وهو فى علم الأخلاق، وهو من أهم الأعمال التى أُلُفت فى هذا العلم بمعناه الخاص، ويمكن عن طريقه إدراك فضل المؤلف ومعارفه واهتمامه بالفلسفة وعلوم الأوائل. ويعترف «خواجه نصير الدين الطوسى» فى كتابه المشهور «أخلاق ناصرى»، اعترافاً مرأً بأن كتاب مشكويه المذكور، يخلو من القسمين الأخيرين من الحكمة العملية، وهما الحكمة المدنية (علم السياسة) والحكمة المنزلية (تدبير المنزل) وقد سبق أن أشرنا إلى هذا النقص وإلى كراهية التأمل فى السياسة. ويتضح دور العالم (مشكويه) صاحب «تهذيب الأخلاق» والحكمة الخالدة» فى الانتقال من السياسة الفلسفية إلى التكوين لنظرية السياسة الشاهنشاهية. وحديث مشكويه عن مبادئ الأخلاق - فى كتابه تهذب الأخلاق - هو بحث فلسفى، والنتيجة التى يتوصل إليها هى نتيجة فلسفية ولا شك. وهو يسلك هنا طريقاً مستقلاً عن طريق الطائفتين اللتين تتحدثان عن الأخلاق الإنسانية: الطائفة الأولى التى تتميز بمنهج صوفى؛ والطائفة الثانية وهى تتجه إلى التعليم الأخلاقى الشرعى، مع تمسكها بالكتاب والسنة وظاهرهما.

السعادة المنشودة لدى «مشكويه» والتى هى الغاية من الأخلاق، هى تلك السعادة العقلية والعملية أيضاً، وهى (الأخلاق) إن كانت فى نظره مهمة وأساسية، إلا

أنها مجرد وسيلة، وهي إن لم تُحقق للإنسان بلوغ تلك الغاية، وهي الغاية القصوى، تكون حينئذ غير منشودة، وهو يقصد بالعقل ذلك العقل اليونانى الذى وصل إلى عالم الإسلام من معبر تفسير الأفلاطونية المحدثة. وهو يرى أن الكمال الأول: أو أعلى مرتبة للكمال هو القوة العلمية، وينبغى على من ينشد الكمال أن يصعد بصبر إلى أعلى درجات المراتب درجة درجة، حتى يصل إلى العلم الإلهى الذى يمثل المرتبة القصوى للعلوم. أما الكمال الثانى: وهو الكمال المتعلق بالقوة السلوكية للإنسان، فهو الكمال الأخلاقى الذى يبدأ بتنظيم القوى والملكات - التى لو استخدمناها بما يصلح لها لبلغت بنا مقاما عالياً - والتصرفات المتعلقة بالقوة العاملة والجانب العملى للنفس.

والكمال النظرى هو فى منزلة الصورة، بينما الكمال العملى فى منزلة المادة، بحيث لا يكتمل أحدهما إلا بالآخر. العلم هو البداية والعمل هو النهاية^(١). يوصف الإنسان بأنه «عالم صغير»، وذلك حينما يحصل أثناء مسيرته نحو الكمال، على المعرفة بكل الموجودات وخصائصها (المعرفة بالموجودات الكلية وذواتها وحدودها وتعريفاتها). وبالطبع، حين يعرف الإنسان الكليات الموجودة، فسوف يعرف أيضاً الجزئيات (التى هى ليست خارج إطار الكليات). عموماً إذا بلغ مثل هذه المرتبة من الكمال العلمى. ثم اختتمه بعد ذلك بالفعل المنظوم ونظّم القوى والملكات الداخلية بالنظام العلمى المناسب، حينئذ سيتحول هو بمفرده إلى عالم بذاته، بحيث تكون كل صور الموجودات قد اجتمعت فيه. وفى هذه الحالة يكون هو والعالم (بالصور الموجودة فيه) كائناً واحداً. ومن ناحية أخرى، إذا استطاع الإنسان أن يُوَفَّق بين النفس والأفعال اللائقة بقدر الإمكان، فسوف يكون خليفة لله تعالى. ويُعدّ مشكويه معرفة الحكمة - التى تجلت فى فكر أرسطو - شرطاً من شروط السعادة. وهو يقول: لا يتيسر بلوغ هذه المراتب التى يصعد إليها صاحب السعادة الكاملة (درجة درجة) إلا فى هدى المعرفة الصحيحة بكل جزئيات الحكمة وبالظفر بها خطوة خطوة، وكل من يظن أنه يمكن الوصول إليها بغير هذا الطريق، فهو باطل الفكر بعيد عن الحق. والطريق الذى يقصده مشكويه هو ذلك الطريق الذى سلكه «أرسطو» فى ميدان الفكر، أى معرفة آراء هذا الفيلسوف اليونانى فى كل الشعب والفروع. ويعتقد مشكويه أنه لو اجتمعت كل الشروط (العقل، احتواء كتب أرسطو، الصحة، التحرر من متاعب العامة معوجى الفهم من ناحية، والملوك الجهلة

من ناحية أخرى الذين هم أعداء المعرفة، والتخلص من متاعب المتعصبين الذين يخاصمون كل من لا يؤيد وجهات نظرهم الضعيفة) يعتقد أنه لو اجتمعت كل هذه الشروط في فردٍ فلا بد من الاجتهاد من عشرة إلى عشرين عاماً لكي يستطيع الإنسان أن يدرك الحكمة ويفهمها على ما هي عليه عند أرسطو.

لا يأخذ مشكويه على عاتقه التأمل الجاد في السياسة، بل يسعى إلى أن يدفع بالفكر إلى حيث مصداقية السياسة الواقعية، ذلك النموذج الذي تمت تجربته وممارسته قبل الإسلام.

كان مشكويه يعيش في عصر كان قد اقتفى فيه أقوى الخلفاء المسلمين - مثل هارون والمأمون - أثر الملوك الإيرانيين كنماذج لهم، وكانت نفوسهم تتوق إلى الحكمة الإيرانية، وكانت قلوبهم تهفو إلى بلاط ملوك «إقليم إيران»^(٢)، وقد كان مشكويه نفسه الذي نهض لإحياء الحكمة الخالدة يعيش في عصر كان الإيرانيون فيه هم أصحاب النفوذ الحقيقي على الصعيد السياسي، وليس الخليفة الذي كان ضعيفاً، وكان هؤلاء الإيرانيون يظنون أنهم ورثة ملوك «إقليم إيران»، وكانوا يرون أن ثياب الإمارة قد ضاقت عليهم، فقد كانوا يتأسون بالساسانيين أصحاب اللقب: شاهنشاه (ملك الملوك)^(٣). في مثل هذا العصر الذي خلت فيه الساحة السياسية إلا من الحكام المستبدين الذين كانوا يسعون لترسيخ سياسة الملوك الإيرانيين - التي كانت موضع تجربة فيما قبل - في مثل هذا العصر، أخرج مشكويه موضوع السياسة من ساحة الفكر الفلسفي، وقام بتلخيص الحكمة العملية في الأخلاق الاجتماعية، ولكن ما تم فصله بعده في ساحة الأخلاق عن مجموعة الحكمة العملية وأصبح موضع اهتمام، كان نوعاً من الأخلاق الفلسفية التي كان من الممكن أن تكون مجرد مقدمة لاقتراح يدعو إلى الانعزالية الفردية، غير المحملة بهموم العالم والإنسان ودون الاهتمام بالمجتمع الذي تولى أموره السياسية ساسة مستبدون، ولم يُسمح فيه للفكر بالمرور في ساحات سياسات المستبدين.

لم يكن بمقدور مشكويه أن يفصل الأخلاق عن العلم المدني مرة واحدة، وهو يعد الإنسان مدنياً بطبعه، كما يقول:

«لما كانت الملكات الإنسانية والمحامد في النفس كثيرة، وليس بمقدور إنسان ما بمفرده أن يُبْتَهجا كلها، فلا مناص إذن أن تأتي لحظة يجتمع فيها مجموعة من الناس

معاً لتحقيق ذلك، حتى يصل كل فرد بمساعدة الآخرين إلى الكمال الإنساني، وفي هذه الحالة ستكون هذه المحامد مشتركة بينهم، وتكون السعادة بينهم أمراً حتمياً.. حينئذ سيكون كل فرد مثل عضو من أعضاء الجسد، ونحن نعلم أن بقاء الإنسان إنما يكون بكل أعضاء بدنه».

يعتقد مشكويه أن الإنسان يملك - فيما يملك - ثلاث قوى:

١ - الفكر والقدرة على التمييز والنظر في حقيقة الأمور.

٢ - الغضب وعدم الخوف.

٣ - الشهوة.

وحسب كل قوة من هذه القوى يتميز الإنسان بفضيلة من الفضائل الآتية: الحكمة، الشجاعة، العفة. وهذه الفضائل الثلاث إنما تكون في حالة توازن مع بعضها وفي رفقة فضيلة العدالة، التي هي على رأس كل الفضائل.

ولا يعد مشكويه أساس العظمة كامناً في الأصل والعنصر (الحسب والنسب)، بل يكمن أساس العظمة في نفس هذه الفضائل، وهو يقول:

«يوجد في مقابل كل فضيلة رذيلة، وهي على أربع صفات، كما يلي: الجهل، الشره، الجبن والجور».

عموماً يمكن بلوغ الكمال الإنساني، الذي هو الغاية بالنسبة للأخلاق، داخل متن المجتمع وبمعاونة الجميع.

الحاكم طبيباً وأخذاً بأيدي الناس نحو السعادة

ويرى مشكويه أنه على الرغم من أن الإنسان يشترق إلى العلم والمحامد، إلا أنه كثيراً ما يصاب بالانحراف، فيبتعد عن السنن الصحيحة، والنفس الإنسانية شأنها شأن الجسد من ناحية التعرض للأفات والأمراض، فمثلاً يحتاج الجسد العليل إلى علاج، ومثلاً يحتاج إلى طبيب لتأمين سلامة جسده، فالنفس الإنسانية كذلك تحتاج إلى طبيب روحي، وليس هذا الطبيب سوى المقوم للفرد والسياسي المتولى أمور المدينة.

من ناحية أخرى، لما كانت استعدادات الأفراد مختلفة، فلنا أن نتصور اختلاف ما لديهم من سعادات (بناء على الاختلاف في الاستعدادات)، وذلك على الرغم من أن غاياتهم جميعهم هي السعادة القصوى، وهنا يتضح دور السياسى (مدبر الأمور):

.... ولأجل ذلك على مدبر المدن أن يسوق كل إنسان نحو سعادته التى تخصه، ثم يُقسَّم عنايته بالناس إلى قسمين: أحدهما فى تسديد الناس وتقويمهم بالعلوم الفكرية، والآخر تسديدهم نحو الصناعات والأعمال الحسية.

وينقل مشكويه عن أرسطو أن الإمام الحاكم هو من كان عدله مع الجميع واحداً، ويرفع جميع أنواع المظالم (الفردية والاجتماعية) ويكون خليفة لصاحب الشريعة فى مراعاة جانب المساواة، ولا يخص نفسه بأكثر مما يخص به الآخرين، ولهذا السبب ورد فى الخبر أنه يُطهر خلافة الإنسان. وقد قال أرسطو: إن الجدير بالحكم هو من كان حكيماً فاضلاً.

المحبة والوحدة

ولا يكتفى مشكويه باعتبار المحبة أساس الوحدة واعتبار الوحدة أشرف غاية لأهل المدينة، بل يرى أن أساس نظام الموجودات قائم على المحبة وأن صلاح الأمور منوط بها.

الجانب الاجتماعى فى الدين الإسلامى

يرى مشكويه أن الجانب الاجتماعى فى الدين الإسلامى إنما يتجلى فى صلاة الجماعة والجمعة وشعائر الحج والزكاة والمناسك الجماعية الأخرى لهذا الدين.

كما يرى أن القائم برعاية هذه السنة وغيرها من وظائف الشرع حفاظاً على بقائها هو الإمام، وصناعته هي صناعة المُلْك.

لقب المُلْك وحراسة الدين

يقول مشكويه: لم يُطلق السابقون لقب ملك على أحد إلا إذا كان حارساً للدين، ومحافظاً على الأمور والنواهي الدينية، وكانوا يطلقون على من أعرض بوجهه عنها: «المستبد»، كما كانوا يعدونه غير جدير بلقب «المُلْك»، لأن الدين وضع إلهى يقود الناس

طواعية إلى السعادة القصوى، والملك هو من يحفظ هذا الوضع الإلهي ويرعى الناس ما تمسكوا به.

تجربة إقليم إيران تجمع بين الملك والدين

ويرى مشكويه أن الملك - فى جانبه المختص بالدين، وفى عهد أردشير - الذى مورس فيما سُمى بـ«إقليم إيران» هو القدوة العليا للملك، ويضيف قائلاً:

«قال حكيم الفرس وملكهم «أردشير» إن الدين والمُلك أخوان توأمان، لا يكتمل أحدهما إلا بالآخر. فالدين هو الأساس، والمُلك هو حارسه، وما لا أساس له يتعرض للخراب، وما لا حارس له يتعرض للضياع».

وعلى هذا يعد مشكويه الدين والمُلك ركنين أساسيين للنظام الذى يراه، وهو يقصد بالطبع الدين فى الصورة الكاملة له، ألا وهى الإسلام، كما يقصد المُلك فى الصورة الكاملة له، التى يعدها متجلية فى النظام الشاهنشاهى الفارسى.

مشكويه بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامى

لقد جعل مشكويه من نفسه وديعة فى يد الفلسفة والعقل اليونانى من ناحية، ومن ناحية أخرى تعلق قلبه بالدين الإسلامى.

الخلافة والنفوذ الحقيقى فى عصر مشكويه

جدير بالذكر والتذكير أن الخلافة الراشدة بشكلها الذى تجلت فيه، فى عشرات السنين الأولى للدعوة الإسلامية، قد زالت على نحو سريع جداً، وأعطت مكانها - من الناحية الفعلية - للإمبراطورية المستبدة، وكان كل ما تبقى من هذه الخلافة فى عصر مشكويه هو الاسم والمظهر فقط، بينما كان النفوذ الحقيقى فى يد الأمراء الذين كان كل واحد منهم قد استولى معتمداً على قومه وعصبيته وسيفه وسلاحه، على جزء من العالم الإسلامى، وكان أقواهم وأشهرهم «آل بويه» الذى كان «مشكويه» من أقربائهم.

الجمع بين المظهر الدينى والجوهر الملكى حتى عصر مشكويه

كان مشكويه يعيش فى مجتمع أساسه الدين، وقد جاء الدين من السماء، وفى صورة الوحي الإلهى، وكانت الشريعة الدينية هى أساس سلوك ونظام المجتمع، وكانت

قيادة النبي ﷺ - الذي أتى بالنبوة وليس بالملك - وخلافته أيضاً تختلفان اختلافًا طبيعيًا مع الملك والملوكية فيما قبل الإسلام، ومع أن النظام الذي استقر بعد النبي ﷺ بفترة قليلة، كان يسمى حتى عصر مشكويه إلى إبراز مظهره الديني، إلا أنه لم يكن في جوهره سوى تتبع لسيرة ملوك ما قبل الإسلام ولاسيما ملوك إيران.

السياسة والملك الصالح في النظام الشاهنشاهي (من وجهة نظر مشكويه)

يستند مشكويه في كتاب «تهذيب الأخلاق» عند توضيح السياسة من وجهة نظره (التي تتفق بالطبع مع مفهومه للدين) إلى قول «أردشير بابكان». وذلك بغية التعريف بجوهر النظام الشاهنشاهي وإظهاره في صورة نقية لائقة. وهو يزيل شائبة الاستبداد (التغلب) عند ذكره له «أردشير» الذي يُعد المثل الصالح للملك الحميد، وقد عده حكيماً اجتمعت في وجوده الحكمة والملك، وهو يعلن أن أهم مزية لكل ملك صالح هي تدينه ورعايته للدين، أي أن النظام الشاهنشاهي الصحيح، الذي تجلى نموذج الرفيع في إيران قبل الإسلام وانعكس في أردشير وأنوشيروان، كان جامعاً للحكمة والدين والملك في تركيب بديع ووحدة مثيرة للدهشة، إذن فـ«أردشير» قبل أن يكون ملكاً فاضلاً، كان فيلسوفاً وحكيماً نصيراً للدين أيضاً. عموماً فالملك الفاضل هو من يتصرف مع رعيته كما لو كان أباً عطوفاً؛ لأنه خليفة صاحب الشريعة، أي النبي ﷺ، وينبغي عليه أن يسعى برغبته لصالح أحوال الناس والقضاء على متاعبهم ورعاية النظام الاجتماعي.

وهكذا تتحول رئاسة الملك إلى رئاسة الاستبداد

وبالطبع يحوى النظام المنشود سلسلة من المراتب، وتكون هذه السلسلة صحيحة عندما يكون الرجل المناسب في المكان المناسب، وإذا لم تُراعَ الكفاءات بالعدل والانصاف، وكان الملك فاقداً لمثل هذه العدالة، انقلبت الأمور رأساً على عقب، وتحوات رئاسة الملك إلى رئاسة التغلب، أي الاستبداد، إذن يظهر الاستبداد عندما يطمأ الملك بقدميه خارج حرم العدل، ذلك العدل الذي هو أساس استقرار النظام في المجتمع (ويقوم الملك بإقرار هذا النظام أو رعاية النظام الذي أقرته السنة). فإذا ما تخلى الملك عن العدل، حلَّ الحقد محل المحبة وحلَّ التفكك والفرقة محل التواصل والمودة، أي تحول محبة الأخيار إلى تباغض الأشرار ويصبح التوعد نفاقاً، وبالتالي يظهر الهرج

والمرج، وهما ضد النظام الذى أرادہ اللہ لخلقہ وفرضہ على الناس بحكمته البالغة ورسمة بالشریعة.

نظام الشریعة، والحكمة فى فكر مشکويه

ونحن نرى أن نظام الشریعة فى فكر مشکويه هو نفسه ما تفرضه الحكمة. وتتصل الحكمة بالشریعة فى متن النظام الذى يمكن رؤية نموذجہ فى سير الملوك الإيرانيين وبتجربتهم قبل الإسلام، بحيث يصبح النظام الشاهنشاهى واسطة العقد بين الحكمة التى محورها العقل من جانب والدين الذى أساسه الوحي من الجانب الآخر. ويمكن ملاحظة تعلق فكر مشکويه بالنظام الملكى فى كتاب «الحكمة الخالدة».

صلة الأخلاق بالسیاسة فى كتاب «تهذيب الأخلاق» لـ «مشكويه»

لقد اكتفى مشکويه فى كتابه المذكور ببيان المبادئ والنتائج الأخلاقية العقلية، على أن المقصود بالأخلاق هو تلك الأخلاق التى على صلة قوية بالسیاسة، ولكن مع الأخذ فى الاعتبار أنه وجد السياسة المنشودة فى النظام الشاهنشاهى.

لا خصومة بين السياسة العاقلة، والحكمة والدين

الحقيقة فى رأى مشکويه واحدة، والعقل القويم لا يكون هادياً ومرشداً إلا عن طريق الحقيقة الصادقة، والعقلاء كلهم يتميزون بحديث (مضمون) واحد وهدف واحد. إذن فليس هناك خصومة بين الدين الصحيح والحكمة الحقّة. كما أنه ليس هناك خلاف بين الأسلوب السياسى للعقلاء من جهة وبين الحكمة والدين من جهة أخرى.

مسيرة الفكر السياسى من الفارابى حتى مشکويه

اهتم الفارابى كفیلسوف مؤسس (للفلسفة الإسلامية) بالتأمل فى موضوع السياسة الذى يمثل جانباً مهماً من حياة الإنسان على الأرض، وقد اهتم بهذا الموضوع قدر اهتمامه بالتفكير فى عالم الطبيعة وما بعد الطبيعة. ولو أن أحداً بعده سلك الطريق الذى بدأه، وواصل البحث فى ماهية السياسة والمجتمع الإنسانى، لَحظى المجتمع الإسلامى بمصير آخر، ولكن للأسف لم يسلك هذا الطريق أحد بعده.

مَهْدَ أبو الحسن العامري ومشكويه، وكلاهما من أهل الفكر ومن المتمسكين بالعقل، للسير في الطريق الذي طواه الفكر السياسي في عالم الإسلام. وعلى الرغم من أنهما عدا الأساس في أمر السياسة هو العقل، وبالطبع ذلك العقل الذي يستطيع الاتفاق مع الشرع، ولكنهما - خلافاً للفارابي الذي كرس نفسه للتأمل في السياسة - أخذاً يبحثان عن الطريق الذي لا بد وأنه كان قد طوى فيما قبل، والذي يستطيعان فيه القيام بتفسير ما كان على وشك الوقوع، أو كان قد وقع بالفعل في عصر انحطاط الخلافة، كما عملا من ناحية أخرى على التخفيف من حدة الأزمة التي كان يُحس بها في كل مكان.

كان العامري ومشكويه إيرانيين، وكان ثانيهما على وجه الخصوص من نواب الملوك والأمراء الذين كانوا يعدون أنفسهم القوة الأصلية في أنحاء العالم الإسلامي، وفي كيان النفوذ السياسي في عصره. كان الخلفاء العباسيون أيضاً قد ابتعدوا - وهم في أوج قوتهم عن السنة وسيرة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين - وراق لهم كثيراً النظام الشاهنشاهي الإيراني، بما تميز به من نفوذ استبدادي، وكان ما عليه هؤلاء الخلفاء من الأبهة والترف^(٤)، قد أذى عيون المطحونين آنذاك. على أي حال كان النموذج الشاهنشاهي الإيراني محل اقتداء في عصر نفوذ الخلافة العباسية وما بعده. وحينما استولى الإيرانيون على قوة الخلافة، بعد أن كانوا قد استطاعوا اكتساب النفوذ، كان من الطبيعي أن يهتموا بأسلوب السياسة الإيرانية أكثر من اهتمام الخلفاء العرب بهذه السياسة.

على الرغم من أن كتاب «السعادة والإسعاد» يقوم البحث فيه على آراء الفلاسفة اليونانيين - ولاسيما أفلاطون وأرسطو، وهما في نظر العامري مظهر للعقل البشري وكلامهما فصل الخطاب - ولكننا نرى في صفحاته أقوال الملوك الإيرانيين وسيرهم، وذلك للأسباب التالية:

١ - إثبات قيام الفكر الإيراني على أساس من العقل، الذي يُعد أفلاطون وأرسطو من أعظم رموزه.

٢ - توفير الجانب العقلاني لتعاطف نفوذ ذلك العصر مع نموذج الحكم الإيراني ونفوذته السياسي.

٣ - إظهار اتفاق جوهر العقل الفلسفي اليوناني وجوهر العقل العملي للإيرانيين قبل الإسلام مع الدين الإسلامي، أقوم وأصح دين. ويتجه كتاب «الإعلام بمناقب الإسلام» إلى إثبات قيام الدين الإسلامي على حكم العقل، وإثبات احتياج النظام الشاهنشاهي من أجل اكتماله إلى نبوة نبي الإسلام ﷺ كركن أساسي للسياسة ومن حيث كونها منشأ الناموس والسنة.

وقد سلك «مشكويه الرازي» أيضاً نفس هذا الطريق في أعماله المهمة، مثل «تجارب الأمم»، «تهذيب الأخلاق» و«جاويدان خرد» (الحكمة الخالدة).

وقد صار طريق الدين الإسلامي - ذلك الطريق القابل للتوسع - مفتوحاً أمام العقل والتفسير العقلاني، بفضل الاهتمام بالعقل في فجر الحضارة الإسلامية، وذلك على الرغم من أن انحصار العقل في العقل اليوناني كان يُضَيِّقُ من حدود الفكر، وجدير بالذكر أن الدين الإسلامي كان ينحصر أحياناً داخل إطارٍ من الجفاف الفكري لأهل الظاهر.

ولكن فيما يتعلق بالسياسة، انعدم نفس هذا القدر من التعقل، وقد تعطل التأمل في السياسة بموت الفارابي تحت ضغط قوتين:

١ - كان الكثيرُ من أهل الشرع الذين لم يكونوا على علاقة طيبة بالعقل، يعدون السياسة الفلسفية نوعاً من الانحراف عن مسيرة الدين.

٢ - لم يكن أصحاب النفوذ من المستبدين يطبقون المناقشات حول أساس النفوذ.

في مثل هذه الظروف، قام «أبو الحسن العامري» و«مشكويه الرازي» بتهيئة الميدان - معتمدين على سياسة «إقليم إيران» - أمام عالم عظيم ذائع الصيت مثل «خواجه نظام الملوك» لكي يدون من جديد النظام (الطريقة) الشاهنشاهي المصطبغ بالإسلام، وذلك دون حتى التأمل في الأسس النظرية للأخلاق والسياسة، فجاء هذا التدوين على نحو قابل للفهم أكثر من نظيره لدى السابقين. ولعلنا نذكر أنه قد ظهر على يد «الفردوسي» في نفس هذه الملابس والأحوال أعظم عمل حماسي خاص بالنظام الشاهنشاهي الإيراني، ألا وهو «شاهنامه».

مصادر المبحث الثالث للمؤلف

- (*) الحكمة الخالدة، بتحقيق ومقدمة د. عبد الرحمن بدوي، انتشارات زانشگاه تهران، ۱۳۵۸، مقدمة.
- أخلاق ناصري، خواجه نصير الدين الطوسي، بر تصحيح وتنقيح مجتبی مینوی، علی رضا حیدری، انتشارات خوارزمی، جاب چهارم، شهر یور ۱۳۶۹ هـ. ش. مقدمة.
- نامه تنس بر کشتنب، بر تصحيح مجتبی مینوی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۶.
- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مسکويه رازی، انتشارات بيدار قم، جاب بنجم، ۱۳۷۱، هـ. ش.
- تجارب الأمم، أبو علی مسکويه رازی، ترجمة أبو القاسم أمامی، انتشارات سروش، ۱۳۶۹، ج ۱.
- زوال اندیشه سياسي در ایران، سيد جواد طباطبانی، انتشارات کوير، جاب أول، ۱۳۷۳.
- ترتيب السعادات، مسکويه رازی، حاشيه كتاب المبدأ والمعاد تأليف محمد بن إبراهيم صدر الدين شیرازی (ملا صدرا)، جاب سنکی، ثبت کتابخانه ملی ۹۲۰.

تعليقات المبحث الثالث للمترجم

(١) جاء في فصل: خيركم من عمل بما علم: قالت أم الدرداء لرجل: هل عملت بما علمت؟ قال: لا. قالت: فلم تستكثر من حجة الله عليك؟ (صيد الخاطر، ص ٣٧، المترجم).

(٢) فيما يتعلق بالنظام الاستبدادي للساسانيين الذي انتقل إلى الخلفاء العباسيين: كان النظام الشاهنشاهي استبدادياً... وكان العرب الذين تعلموا فن الحكم من الساسانيين يثنون على الامبراطورية الساسانية ونظامها الشاهنشاهي، كما كانوا يمتدحون أيضاً الملوك الساسانيين في إدارة شئون الدولة والفنون الحربية والرؤية الصائبة والتقدير الذي كان يتمتع به الملك الساساني.

(كلمان هوار: إيران وتمدن إيراني: ترجمة حسن أنوشه، تهران ١٣٧٥، ص ١٨٩).

(٣) في هذا الصدد يجدر بنا الإشارة إلى تحريم قول الإنسان «شاهنشاه» للسلطان، «لأن معناه ملك الملوك، ولا يوصف بذلك غير الله سبحانه وتعالى. وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إِنَّ أُخْنِعَ اسْمٍ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ تَسْمَى مَلِكُ الْأَمْلَاقِ». متفق عليه. قال سفيان بن عيينة «ملك الأملاك». مثل شاهنشاه. (أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: رياض الصالحين، تعليق: رضوان محمد رضوان - بيروت ١٣٩٢هـ / ١٩٧٣م، ص ٦٠٥).

(٤) يقول د. حسن إبراهيم: ذكرنا في الجزء الثاني من هذا الكتاب أن العباسيين انغمسوا في الترف والبذخ وزيادة العمران وتدفق الثروة، وأن قصور الخلفاء والأمراء وكبار رجال الدولة كانت مضرب الأمثال في حسن رونقها وبهائها، كما امتازت بفخامة بنائها واتساعها وما يكتنفها من حدائق غناء وأشجار متكاثفة، وازدانت بالمناضد الثمينة والزهرات الخزفية والتربيعات المرصعة والمذهبة، وكان العباسيون في العراق... ينفقون في سبيل رفاهيتهم عن سعة، ويعيشون عيشة قومها البذخ والإسراف وحب الظهور، وأصبحت مجالسهم آية من آيات الروعة والجمال. أخذ العباسيون نظام مجالسهم عن الفرس (تاريخ الإسلام ج ٣، الطبعة العاشرة، القاهرة ١٩٨٢م، ص ٤٨٣).

ويقول د. شوقي ضيف:

لما فتح العرب العراق وإيران والشام ومصر، ورثوا ما في الأولى والثانية من الحضارات الساسانية والكلدانية والآرامية، وما في الثالثة والرابعة من حضارات بيزنطية وسامية قديمة ومصرية... حتى إذا نقل العباسيون حضرة الخلافة إلى العراق، غلبت عليهم الحضارة الساسانية، وهي تبدو واضحة في بناء بغداد، إذ أقامها المنصور مستديرة على

شاكلة «طيسفون» المعروفة باسم المدائن حاضرة الساسانيين... ولا ريب فى أن هذا البذخ إنما كان يتمتع به الخلفاء وحواشيهم من البيت العباسى ومن الوزراء والقواد وكبار رجال الدولة... إلخ... ولا ريب فى أن هذا كله كان على حساب العامة المحرومة التى كانت تحيا حياة بؤس تقوم على شظف العيش؛ لينعم الخلفاء والوزراء والولاة والقواد وكبار رجال الدولة وأمراء البيت العباسى الذين بلغوا هم وأبناؤهم نحو ثلاثين ألفاً فى عهد المأمون. ص ٤٤-٥١.

(العصر العباسى الأول - الطبعة السابعة، القاهرة ١٩٧٨م، ص ٤٤-٥١).

وفىما يتعلق بالترف والتعليم الذين كان ملوك الفرس الساسانيين يتمتعون به، والذى تأثر به الخلفاء العباسيون، جاء ما يلى:

«حينما فتح العرب «طيسفون» (المدائن)، كانت الغنائم التى وضعوا أيديهم عليها، من الكثرة بحيث تملكهم العجب والدهشة من الرفاهية التى كان يتمتع بها رجال البلاط الساسانى. لقد وجبوا بين الكنوز الملكية تاج الملك «خسرو الثانى» وملابسه التى كانت من الذهب والجواهر الملونة. وكانت خوذة الملك التى وقعت فى أيدي العرب من الذهب الخالص».

(كلمان هوار: إيران وتمدن إيرانى، ترجمة حسن أنوشه، تهران ١٣٧٥، ص ١٧٢).

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الثالث(*)

- يدور البحث فيه تحت عنوان: «مشكويه الرازي (٢٢٠ أو ٣٣٠-٤٢١هـ.ق.)»،
حول العديد من النقاط، نعرض لها فيما يلي:

التعريف بمشكويه الرازي - اهتمامه بالفلسفة وعلوم الأوائل - معالجة فكرة كراهية التأمل في السياسة - التلميح إلى دور «مشكويه الرازي» في الانتقال من السياسة الفلسفية إلى تدوين نظرية السياسة الشاهنشاهية وشرحها - الأخلاق عند مشكويه أخلاق فلسفية - السعادة عند مشكويه - العقل عند مشكويه - العلم هو البداية والعمل هو النهاية - الإنسان عالم صغير.

- كان مشكويه يعيش في عصر اقتفى فيه أقوى الخلفاء المسلمين - مثل هارون والمأمون - أثر الملوك الإيرانيين كنماذج لهم منذ ما يقرب من قرنين، وكانت نفوسهم تتوق إلى الحكمة الإيرانية الخالدة، وكانت قلوبهم تهفو إلى بلاط ملوك إقليم إيران، على أن مشكويه نفسه الذي تصدى لإحياء الحكمة الخالدة، كان يعيش في زمن كان الإيرانيون فيه هم أصحاب النفوذ الحقيقي على الصعيد السياسي، وليس الخليفة الضعيف صاحب النفوذ الروحي فقط، وكان هؤلاء الإيرانيون يظنون أنهم ورثة ملوك «إقليم إيران» كما كانوا يتأسون بالساسانيين أصحاب لقب (شاهنشاه) [ملك الملوك].

- في مثل هذا العصر الذي خلت الساحة السياسية فيه إلا من الحكام المستبدين الذين كانوا يسعون لترسيخ سياسة الملوك الإيرانيين - التي كانت قد تمارس من قبل - أخرج مشكويه موضوع السياسة من ساحة الفكر الفلسفي.

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعي.

- يعد مشكويه الدين والملك ركنين أساسيين للنظام الذي يراه، على أنه يقصد بالطبع ذلك الدين الذي يُعدُّ الإسلام الصورة الكاملة له، ويقصد بالملك ذلك الملك الذي يعد النظام الشاهنشاهى الإيراني الصورة الكاملة له.

- جوهر النظام الذى استقر بعد مرور فترة قصيرة على رحيل النبى ﷺ ، وحتى عصر مشكويه هو تتبع سيرة ملوك ما قبل الإسلام، ولاسيما فى إيران، رغم سعى هذا النظام لإبراز نفسه فى مظهر دينى «حتى عصر مشكويه».

- مشكويه يعلن أن أهم مَزِيَّةٍ لكل ملك صالح هى تدينه ورعايته للدين، وأن النظام الشاهنشاهى الصحيح (الذى تجلى نموذجه فى إيران قبل الإسلام وانعكس فى أردشير وأنوشيروان) كان جامعاً للحكمة والدين والملك فى تركيب بديع ووحدة مثيرة للحيرة والدهشة.

- قال أردشير: الدين والملك توأمان.

- قال أردشير: ينبغى أن تكون علاقة الملك بالرعية مثل علاقة الأب بالأبناء، وعلاقة أفراد الشعب بعضهم ببعض علاقة أخوة، وبذلك تظل السياسات باقية آمنة فى المجتمع.

- هذا الأمر :- «الرجل المناسب فى المكان المناسب» هو الضمان لصحة سلسلة المراتب والدرجات فى النظام المطلوب، وإذا لم يراعَ هذا الأمر وفقد الملك هذا النوع من العدل؛ انعكست الأمور وتحولت رئاسة الملك إلى رئاسة التغلب (الاستبداد).

متى يظهر الاستبداد؟ (خاتمة).

- الحقد يحل محل المحبة عندما يتخلى الملك عن العدل.

- الحقيقة تبدو واحدة فى كتاب مشكويه، رغم بُعد المفكرين عن بعضهم البعض.

- ليست هناك خصومة بين الدين الصحيح والحكمة الحققة.

- ليس هناك خلاف بين الأسلوب السياسى للعقلاء من ناحية وبين الحكمة والدين من ناحية أخرى.

- السبيل للخروج من أزمة الخلافة فى رأى مشكويه.

- راق للخلفاء العباسيين النظام الشاهنشاهى لإيران المبني على نفوذ المتغلب (المستبد).

- بعد استيلاء الإيرانيين على قوة الخلافة كان من الطبيعي أن يهتموا أكثر من العرب بأسلوب السياسة الإيرانية.

- مع الاهتمام بالعقل فى فجر الحضارة الإسلامية، صار طريق الدين الإسلامى مفتوحاً أمام العقل والتفسير العقلانى، ولكن فيما يتعلق بالسياسة انعدم نفس هذا القدر من التعقل، وبموت الفارابى تعطل التأمل فى السياسة تحت ضغط قوتين:

- اعتبار السياسة الفلسفية نوعاً من الانحراف عن مسيرة الدين فى نظر المتشرعين ممن خاصموا العقل.

- عدم قدرة أصحاب النفوذ من المستبدين على تحمل المناقشات حول أساس النفوذ.

- فى مثل هذا المناخ، هياً «العامرى» و«مشكويه» معتمدين على نموذج سياسة إقليم إيران، المجال لعالم عظيم مثل «خواجه نظام الملك»، ليدون من جديد طريقة النظام الشاهنشاهى الذى اصطبغ بصبغة الإسلام.

* * *

المبحث الرابع

الفقه السياسي

أبو الحسن الماوردي (٣٤٦-٤٥٠ هـ.ق)

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري البغدادي، من العلماء الكبار للمذهب الشافعي، ذاع صيته وارتفع شأنه في بغداد عام ٤٢٩ هـ، ولقب بـ«قاضي القضاة».

صار «جلال الدولة» في العام المذكور حاكماً لبغداد، وأخذت قوة «أل بويه» التي بلغت أوجها في عصر عضد الدولة في الزوال. وقد واجه «جلال الدولة» فتنة الأتراك من ناحية، ودخل في صدام مع «أبي كاليجار» ابن «سلطان الدولة» من ناحية أخرى. انقضى العمر السياسي لـ«جلال الدولة» في عاصفة من الأزمات، وبعد موته في شعبان ٤٣٥ هـ، تولى ابنه «أبو منصور فيروز» زمام الأمور، وأنعم عليه الخليفة بلقب «الملك العزيز»، ولكن أدى ضعفه إلى المزيد من الفتن والاضطرابات فماجت أكثر مما كانت عليه في عهد أبيه، وحينما توفي، دخل «أبو كاليجار» بغداد وأمسك بزمام الأمور بها، ولكن لم تدم سطوته - هو الآخر - طويلاً، ومات في سن الأربعين بعد أن حكم أربع سنوات، وخلفه على العرش ابنه «أبو نصر» الملقب بـ«الملك الرحيم» ولكن أدت الاضطرابات الدامية إلى المزيد من الضعف لأسرة بويه. حتى دخل «طغرل بيك السلجوقي» بغداد عام ٤٤٧ هـ. وذكر اسمه على المنابر بلقب السلطان، ودخلت القبائل التركية الأخرى، شيئاً فشيئاً في طاعة السلاجقة، وسرعان ما دخلت كل آسيا الصغرى وممتلكات الخلفاء الفاطميين في مصر (قبل ٤٧٠ هـ) تحت سيطرة السلاجقة.

توفي الماوردي عام ٤٥٠ هـ أي بعد ثلاث سنوات من استيلاء طغرل السلجوقي على بغداد، وقد شهد في فترة شبابه قوة ملوك «أل بويه»، ثم شهد وهو في منتصف عمره ضعف شأنهم وانحطاطهم والفتن والاضطرابات التي نشأت عن ضعفهم، كما

رأى فى نهاية عمره تفكك قوة هذه الأسرة على يد السلطان السلجوقى القوى. على أن ما رآه بوضوح فى جميع الأحوال هو ضعف الخلافة العباسية، وشاهد كيف كان الخلفاء ألعوبة فى أيدي الأتراك، أو كيف كانوا فى قبضة الملوك الشيعة لآل الديلم، وكيف سقطوا بعد ذلك فى قبضة الملوك السنيين من السلاجقة. وقد كانت الخلافة فى الواقع مظهرًا صوريًا، للتذرع بها من أجل إضفاء الشرعية على نفوذ الأمراء والملوك، وذلك لارتباط هذه الشرعية بالخلافة فى نظر بعض القطاعات من الأمة الإسلامية، وكان وجود نظامين سياسيين آخرين يدعيان الخلافة أحدهما فى الأندلس والآخر فى شمال أفريقيا، يُعدُّ دليلًا آخر على انحطاط الخلافة العباسية وعلى الأزمة السياسية التى عمت أنحاء العالم الإسلامى.

فى مثل هذه الظروف الحساسة، قام «قاضى القضاة» البغدادى بعمل عظيم، أطلق عليه المرحوم الدكتور/ حميد عنايت «تدوين نظرية الخلافة»، وكان هذا العمل هو كتاب «الأحكام السلطانية»، الذى أُلّفه بناء على رغبة الخليفة، حتى يكون أساسًا للنظام السياسى ومؤسسة الحكم وقاعدةً لتصرفات المجتمع على امتداد مناطق النفوذ الإسلامى. ونحن نستطيع أن نتفهّم أنه عندما يتوافر المجال للتأمل فى الأسس النظرية للنظام الفكرى والسياسى والثقافى ولحاولة إصلاحه، فإن بقاء هذا النظام يتعرض لتهديد خطير، ويتصدى أتباعه للبحث عن تبرير معقول له، ومحاولة تثبيته فى نفس الوقت.

يقول المرحوم الدكتور عنايت:

«بقدر ما وُفق الحكام السنيون فى قمع حركات الشيعة والخوارج والمعتزلة وإخوان الصفا، إلا أنهم لم يستطيعوا، إلى وقت متأخر، أن يطمئنوا إلى عدم تحرك التنظيمات السياسية التى كانت هدفًا لهذه الحركات المعارضة، كانت التحولات التدريجية تعمل فى الواقع السياسى ضد ما كان موضع تحفظ منهم، وسرعان ما ابتليت الخلافة التى كانت الركن الأصيلى لكل الأشكال السياسية، بتفكك الدولة العباسية. وقد أدى ظهور الخلافات المنافسة فى قرطبة (إسبانيا) والقاهرة والأسر الإيرانية والتركية صاحبة الحكم الذاتى، إلى حرمان بغداد من النفوذ الحقيقى، فتحوّلت هذه الخلافة إلى جهاز عاطل باطل، ويعود تاريخ تدوين نظرية الخلافة إلى هذا العصر، ويُعدُّ هذا الأمر دليلًا آخر على أن هذا الانحطاط هو نفسه الحالة التى هيأت المجال

للتأمل فى شكله، ويمكن لس آثار النظرة الواقعية فى موضوع الخلافة، طوال فترة التفكير السنى فيها، والاهتمام بالتوفيق بين النظرية والتطبيق. وهناك ثلاثة أسماء فى تاريخ النظرة الواقعية السنية، وهم: أبو الحسن الماوردى (المتوفى ٤٥٠هـ)، أبو حامد الغزالى (المتوفى ٥٠٥هـ)، بدر الدين ابن جماعة (المتوفى ٧٣٢هـ).

يبرر الماوردى ضرورة الخلافة فى ذلك العصر، الذى كان قد انتهى فيه ارتفاع شأن الغزنويين السنيين، على أثر الضعف الذى لحق بهم من جراء سيطرة آل بويه، أنصار الشيعة، على الخلافة. ولكن فى الواقع لم يكن هناك جديد، سواء حكم السلاجقة أو آل بويه. ويبدو أن الماوردى يدافع عن عدم قابلية الخلافة للتفكك، ولكن لأنه يعتمدُ عند شرح صفات الخلافة وأساليب منح المناصب على المعايير الشرعية، وأيضاً على سوابقها التاريخية، لهذا فهو يُلَوِّح بقبوله فكرة إمكانية كون النفوذ السياسى أمراً له اعتباره عند تقديره بالمعايير الدينية.

وقد ألف الماوردى كتابه «الأحكام السلطانية» حتى يطَّلع الحاكم على أساس مذاهب الفقهاء، وهذا الكتاب هو بمثابة ورقة عمل تم استنباطها من المصادر الدينية والفقهيّة لتحديد حقوق الحاكم الإسلامى وواجباته إزاء الناس وشؤون الحكم.

عموماً يحتاج كل نظام إلى القانون والمنهج، وقد كان نظام عصر الماوردى نظاماً دينياً على أى حال، ولا شك أن قانونه أيضاً لابد وأنه كان ذا علاقة بالدين. كانت طريقة الحكم الإسلامى مُحددة فى إطار الفقه، وبعبارة أخرى يمكن القول إن المنهج الذى كان يعتبر ركناً من أركان السياسة، هو نفسه الصورة الفقهيّة للدين قبل تبوين الفقه السياسى على يد الماوردى.

كانت هناك أربعة مذاهب رسمية فقط فى النظام الدينى الرسمى، وذلك لمنع الاضطراب، وكان العمل الفقهي مباحاً فى إطار تلك المدارس الأربع، وجاء الماوردى ليقوم بترسيم الصورة السياسية للفقه. ومحور كتاب «الأحكام السلطانية» هو السلطان، ويشتمل الكتاب على حقوق السلطان وواجباته حتى يستطيع أن يقود المجتمع - الذى هو نفسه المحور والأساس والقائد والحاكم - على أساس من الشريعة والدين.

إن أساس الفكر السياسى القديم هو تمركز النفوذ وصاحب النفوذ فى طبيعة المجتمع، ويمثل هذا الأمر واحداً من أهم مواضع الخلاف بين العالم القديم والعالم الجديد فى ساحة الفكر السياسى. والماوردى مفكر مرتبط بالعالم القديم. وهو فقيه ولكنه ليس بالفقيه الجامد الذى يقتفى أثر المصادر الفقهية بفكر تقليدى، ليعرض بعد ذلك ما يدركه من ظاهر المصادر فى صورة فقهية، ولذا يكون ما يستخرجه من المتون والمراجع الدينية متفقاً مع عقليته. وينبغى التماس الاختلاف بين الفقهاء فى الرؤية التى كانت قد شكّلت لديهم مُسبقاً. وبالطبع لم تظهر هذه الرؤية من محاولة فكرية واحدة وتأمل أساسى فى الدنيا والإنسان، وهناك الكثير من الناس الذين كان أساس رؤيتهم هو العادات الذهنية والآداب والتعاليم، وأحياناً الخرافات التى تطبعَ ذهنهم بها تحت تأثير البيئة الاجتماعية والتربية الخاصة، وعلى الرغم من أنهم يلتزمون الدقة، إلا أنهم فى الواقع يعكسون رؤيتهم وعاداتهم فى استنتاجاتهم، ويكسونها أحياناً بعباءة الفلسفة والدين.

والماوردى قبل أن يكون فقيهاً هو مفكر، وقد اختار فى السياسة أسساً فكرية خاصة، وذلك برجوعه إلى أفكار الآخرين وأعمالهم. وقد تأثر الفقه السياسى عنده أيضاً بنفس هذه الأسس:

أولاً: أساس المجتمع هو الحكومة.

ثانياً: محور الحكومة، هو الحاكم المطلق العنان.

ثالثاً: الملك - الذى هو أبرز مظهر للحكم - أمر مصيرى وحتمى، لا يمكن الهروب

منه.

ومن المصادر المهمة للفكر السياسى القديم فى الإسلام، كتاب «تسهيل النظر وتعجيل الظفر فى أخلاق الملك وسياسة الملك» الذى ألفه الماوردى حوالى عام ٤٢٢هـ. وهذا الكتاب يمثل كمال الفكر السياسى غير الفقهى. وقد كتَبَ بعد ذلك، كتابه فى الفقه السياسى تحت عنوان «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» حوالى عام ٤٤٥هـ، ويشير اسم الكتاب ذاته إلى نوع الفكر السياسى عند الماوردى، هذا الفكر الذى يتضمن أخلاق الملك وسياسة الملك.

يعدُّ الماوردي الطباع الحميدة منشأ الأعمال الحميدة، ويطلعنا الله عز وجل في كتابه العزيز على هذا المبدأ حيث يقول في حق نبيه الكريم: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ﴾، وذلك لأن النبوة التي تشتمل على مصالح الدين والدنيا تحتل أشرف منزلة بين الخلق، وقد اختار الله لهذه المهمة من هو على رأس مراتب الأخلاق، وقد حدد النبي ﷺ الهدف من بعثته في مكارم الأخلاق، وكذلك الحال بالنسبة لمقامى الحكم والإمامة، فلأنهما يتبعان النبوة، فلا بد أيضاً بالنسبة للإمام أن تكون لديه صفات مثل صفات النبي ﷺ: **«اثنان من بين الناس، لو صلحا صلح جميع الناس، وإذا فسدا فسد كل الناس، وهما العالم والحاكم»**. وقال بعض الفلاسفة إن الملك مثل البحر الذي يأخذ المدد من الجداول، فلو كانت الجداول عذبة صار البحر عذبةً، وإن كانت الجداول مالحة صار البحر مالحةً، وبناء على هذا: فلزم ذا الإمرة والسلطان أن يبدأ بسياسة نفسه ليحوز من الأخلاق أفضلها، ويأتي من الأفعال أحسنها، فيسوس الرعية بعد رياضته ويقومهم بعد استقامته.

من الواضح أن الاهتمام بمكانة السلطان يرجع إلى أنه محور المجتمع ومركز صلاح الأمة وفسادها وكل شئونها، الملك مثل مؤسسة النظام الاجتماعي، وفضلاً عن أنه ينبغي أن يكون أكثر الناس قوةً ونفوذاً، ينبغي أيضاً أن يكون أكثرهم تديناً في المجتمع الذي يكون فيه الدين هو أساس وحدة المجتمع. ومن الطبيعي أن يصعب على الملك وجود من هو أكثر تديناً منه بين الرعية، كما أنه لا يستطيع أن يتحمل وجود قائد أقوى منه.

يرى الماوردي أن الملك إنما يقوم على دعامتين، الدعامة الأولى: أساس النظام. والدعامة الثانية السياسة أو تدبير الأمور وإدارتها. على أن أساس النظام إما أن يكون بالدين أو بالقوة أو بالثروة. إن الملك القائم على الدين هو أكثر أنواع الملك نوباً وقبولاً، ولكن بالنسبة للملك القائم على النفوذ والقوة أو الملك القهري، لو تصرف صاحب النفوذ (القوى) فيه مع الناس بالعدل والانصاف، استقبل الناس حكمه بالترحاب وخضعوا له ودام ملكه، ولكن لو سلك معهم طريق الظلم والجور، أصبح حكمه استبدادياً، وتعرض للهلاك وجَرَ الخراب على البلاد. والنوع الثالث من الملك، أى ذلك الملك الذى يقوم على الثروة والمال فهو فى نظر الماوردي أكثر أنواع الملك ضعفاً وتعرضاً للزوال.

وتقوم أسس السياسة على أربعة أعمدة:

- ١ - عمارة البلدان.
- ٢ - حراسة الرعية.
- ٣ - تدبير الجند.
- ٤ - تقدير الأموال.

المَلِكُ فِي النِّظَامِ الشَّاهِنشَاهِي

حقاً، إن الماوردي يعرض على المَلِكِ سلسلة طويلة تنطوي على ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه، ويدعوه إلى الالتزام بها، ولكن ليس لأنه يعد المَلِكَ مسئولاً أمام الناس أو الطبيعة البشرية عن أعماله وتصرفاته.

فَالْمَلِكُ هُوَ أَمِينُ اللَّهِ، وَالْمَلِكُ هُوَ الْأَمَانَةُ الْإِلَهِيَّةُ، وبالتالي فهو ليس مسئولاً أمام أي أحد سوى الله، وليس من حق الناس الذين هم تحت إمرته أن يحدبوا له واجباته ومهامه، كما أنه ليس من حقهم مؤاخذته ومراجعته في أفعاله. وذلك لأن الله قد أغلق في وجه الناس باب أي نوع من الاعتراض على تصرفاته أو مؤاخذته عليها، وفرض عليهم الانقياد له وطاعة أمره، وأمرهم بعدم الخروج عن إطار أوامره ونواهيها، وعقد السنة الناس عن مخالفته فيما يفكر فيه.

إن مثل هذه النظرة هي الأساس للنظام الشاهنشاهي الذي مورس قبل الإسلام، ولاسيما في العصر الشاهنشاهي الساساني، والذي لفت أنظار المفكرين السياسيين باعتباره النموذج المثالي للسياسة، وإثبات ما ذهب إليه الماوردي (عدم مسئولية الحاكم أمام الناس) يستشهد الماوردي بالآية القرآنية الكريمة: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾. وعلى هذا؛ إذا حث الماوردي المَلِكَ على العدل ومراعاة المقاييس العقلية والشرعية، فإنما يفعل ذلك انطلاقاً من أنه يعد كل هذه الأمور شرطاً لديمومة ملكه واستقامته.

العدل! والأَيُّوُلُ الْأَمْرُ! «ديكتاتور» آخر!!

العدلُ يَجْعَلُ الْحُكْمَ رَاسِخًا قَوِيًّا مُسْتَمِرًّا، ولو أَعْرَضَ الْمَلِكُ عَنِ الْإِهْتِمَامِ بِمَوَازِينِ الْعَدْلِ، فعليه أن ينتظر ديكتاتوراً آخر يأتي للقضاء عليه، حتى وإن لم يصدر عن الناس أي تصرف ضده (ضد الملك).

الإمامة والفقہ السياسي في كتاب «الأحكام السلطانية»

تُسمَّى الحكومة المنشودة عند الماوردي، في الكتاب المذكور، بالإمامة، وهو تعبير شرعي، وبالطبع لن يخرج الشكل السياسي الذي أساسه الدين، عن الإمامة (نوع من الملك) التي هي محور المجتمع، الذي بُنيَ على أساس من الدين.

الإمامة هي الأصل الذي تقوم عليه دعائم الدين وأساس انتظام مصالح الأمة، وطالما تقوم عليها الأمور العامة وتصدر عنها الولايات الخاصة، فمن الضروري إذن أن يكون أمرها مُقَدِّماً على كل أمر حكومي وسلطاني، وأن يكون رأيها مرعياً بين كل الآراء الدينية.

انتخاب الإمام وقوام مشروعية النظام السياسي

يرى الماوردي أن تحقق المشروعية إنما يتم بوسيلتين: الوسيلة الأولى وهي تتمثل في قيام أهل الخبرة والحل والعقد في المجتمع بالانتخاب. والوسيلة الثانية هي بعهد الإمام الشرعي السابق. ويرى أنه يكفي اتفاق آراء خمسة من أهل الحل والعقد لتنصيب الخليفة، وهو يختلف مع من يعدون آراء كل أهل الحل والعقد ذات اعتبار، كما أنه لا يرفض احتمالية الأخذ برأي واحد. على أي حال: إذا أفتى خمسة أشخاص من شيوخ القوم بإمامة فرد ما؛ تنعقد إمامة هذا الفرد من وجهة نظر الماوردي. وبالطبع ينبغي أن تتوافر بعض الصفات والشروط في أهل الخبرة والمعرفة، الذين عهد إليهم بأمر انتخاب الإمام، يلخصها الماوردي في ثلاثة شروط:

١ - العدالة إلى جانب كل الشروط اللازمة لها.

٢ - المعرفة الكافية بشأن تحديد الشخص المناسب.

٣ - التمتع بالقدرة على اتخاذ القرار وبالفكر الصائب والخبرة الكافية في اختيار الأصلاح والأنفع.

وبالطبع ينبغي أن تتوافر في الإمام أيضاً شروط، وينبغي على الناخبين أيضاً أن يكونوا قد رأوا فيه عند انتخابه هذه الشروط والخصائص، على أن الخصائص التي تجعل من الفرد جديراً بمقام الإمامة في نظر الماوردي، هي ما يلي:

- ١ - العدالة إلى جانب الشروط اللازمة لها .
- ٢ - القدرة على الاجتهاد فى الوقائع والأحكام واتساع المعرفة.
- ٣ - سلامة الحواس .
- ٤ - سلامة أعضاء البدن .
- ٥ - القدرة العقلية على إدارة المجتمع وتحديد مصالحه وتأمينها .
- ٦ - الشجاعة والجرأة الضروريتان لحماية كيان المجتمع، والجهاد ضد الأعداء .
- ٧ - الأصل القرشئى .

فإذا ما اجتمعت هذه الشروط فى مجموعة من الأفراد، وإذا ما وُجد بين الأفراد الحائزين على الشروط المقبولة أفراد حازوا فى صفة ما أو عدة صفات على الدرجة القصوى، بينما حاز أشخاص آخرون فى صفات أخرى على الدرجة القصوى أيضاً، فإن الماوردى فى هذه الحالة يعهد بأمر الانتخاب إلى أهل الحل والعقد حتى يختاروا الحاكم المناسب من بين هؤلاء الأفراد، وذلك حسب احتياجات العصر ومقتضيات الظروف والأحوال. على سبيل المثال لو كان العصر مليئاً بالاضطرابات والفتن وظهور العناصر المخربة، أو كانت هناك حاجة إلى التوسع فى حدود البلاد، فمن المناسب حينئذ أن يُعهد بالحكم إلى من كان أكثر شجاعة، ولكن لو كان العصر يتميز بظهور البدع، لكان أكثرهم علماً حينئذ هو الأنسب للقيادة والحكم. ويرقب الماوردى التجربة التى شهدتها الأمة الإسلامية والتى برزت فى عصره - ذلك العصر الذى كان عصرًا استبدادياً - أى تجربة التنازع على الحكم والنفوذ، ولا يعد الماوردى مثل هذا التنازع على الحكم والنفوذ دليلاً على عدم صلاحية الأفراد المتصارعين. وعلى الرغم من أنه يعد اختيار الفرد الأكثر فضلاً أمراً مقبولاً، ولكنه فى نفس الوقت لا يغلق الطريق أمام انتخاب من يقل فضلاً عنه، ويعهد بالأمر إلى أهل الخبرة من الناخبين، وهو يعد بعض الحالات مثل المرض أو غيبة الإنسان الفاضل أو عدم قبول المجتمع للفرد مبرراً ومُجوزاً لاختيار الفرد الذى يقل فضلاً عن غيره ليكون حاكماً. وهو بهذا يُفوض من سماهم أهل العقد والحل فى أمر تعيين الحاكم.

ويتساءل الماوردي: هل الولاية والإمامة يكونان بالعقد؟ وهل الانتخاب والإيجاب والقبول من شروط انعقاد هذا العقد؟ أم أن الإمامة يمكن لها أن تستقر بذاتها؟ وهنا يقوم بذكر أقوال الفقهاء، وقد عد البعض منهم الولاية والإمامة عقداً، بينما اعتبر البعض الآخر الولاية والإمامة أمراً جائزاً، والبعض الآخر اعتبر أمر استقرار الولاية والإمامة أمراً قائماً بذاته وليس بحاجة إلى العقد والاختيار.

يتحدث الماوردي في «الأحكام السلطانية» عن المقاييس والمعايير العامة والأصول والمبادئ الكلية، ولكن ما يلفت النظر أنه يستخدم هذه المعايير بحيث يكون أمر الخلافة متعيماً في العباسيين، وكان يعد رأى خمسة أفراد من أهل الحل والعقد كافياً لاستقرار الخليفة، حتى برغم عدم تمتعه بالكثير من الصفات والشروط التي كان يرى أنها ضرورية للخليفة والإمام، ومن هنا لم يكن هناك فرق كبير بين الخليفة العباسي والخليفة الأموي أو الفاطمي. ولو كان ملاك الأمر هو الأصل القرشي، فقد كان الخلفاء الثلاثة قرشيين. ويسلك الماوردي الطريق الذي يبلغ به حل المشكلة ولكن لصالح الخليفة العباسي، وفي ميزانه الفقهي يرى أن الخليفة العباسي فقط هو الحائز على المشروعية في ذلك العصر، ولو انتخب على أساس العقد إمامان في مدينتين، ما استقرت الإمامتان، ويقول بعد ذكر آراء الفقهاء في هذا الشأن: «... والصحيح في ذلك، وما عليه الفقهاء المحققون أن الإمامة لأسبقهما بيعة وعقداً، فإذا تعين السابق منهما، استقرت له الإمامة وعلى المسبوق تسليم الأمر إليه والدخول في بيعته».

وواضح أن الخلافة العباسية، كانت قد استقرت قبل ظهور الدولة الفاطمية وتأسيس الخلافة الأموية الثانية (في الأندلس)، وفي الواقع إن الماوردي بهذه الطريقة إنما يصدق على مشروعية الخلافة العباسية ويعلن عدم مشروعية الآخرين الذين يدعونها.

ويتناول الماوردي بعد بيان طريقة اختيار الإمام وشروط الناخبين والمنتخبين وخصائصهم وضرورات الانتخاب وتبعاته؛ موضوع الخلافة حسب الطريقة الثانية لاستقرار الإمامة والخلافة، أي تعيين الإمام اللاحق بواسطة الإمام السابق، ويقول: إن مثل هذا الأمر، جائز بالإجماع.

وفى هذا الشأن يطرح هذا السؤال نفسه: هل رضا أهل الحل والعقد شرط ضرورى لاستقرار مثل هذه الخلافة أم لا؟ يقول: يختلف الفقهاء حول ضرورة رضا أهل الاختيار عن انعقاد البيعة له (خلافة من تم تعيينه من طرف الإمام السابق). يعتقد بعض علماء أهل البصرة أن رضا أهل الاختيار عن بيعته شرطٌ لإلزام الأمة بهذه البيعة، لأن الإمامة هي حق يتعلق بالناس ولا يمكن تسليم هذا الأمر إلا لمن يرضى عنه أهل الاختيار.

ولكن مثل هذا القول لا يعجب الماوردى، ويقول فى الرد عليه: حقاً تكون بيعة (الفرد المعين من طرف الحاكم السابق) منعقدة وليس للرضا هنا اعتبار، فقد كان حكمُ عمر الذى عُين من طرف الخليفة الأول غير مرتبط برضا الصحابة(*) .

وهكذا يَعدُّ الماوردى تعيين عدد من الأفراد أيضاً كخلفاء من قبل الخلفاء الشرعيين السابقين أمراً جائزاً، ولو حدث مثل هذا التعيين، فمن الواجب أن يكون موضع احترام. لقد حُدِّدت فى «الأحكام السلطانية» عشرة واجبات بالنسبة للإمام والحاكم، وهى:

- ١ - رعاية أسس الدين وما أجمع عليه السلف من الأمة.
- ٢ - تنفيذ الأحكام بين المتنازعين بغير إقرار الحق والعدل.
- ٣ - حماية الكيان الدينى والأمة وإقرار الأمن.
- ٤ - إقامة حدود الله.
- ٥ - الدفاع عن حدود البلاد ضد الأعداء.
- ٦ - الجهاد ضد أعداء الإسلام بعد دعوتهم إلى الإسلام أو قبول الدخول فى الذمة.
- ٧ - جمع الضرائب والأموال العامة.
- ٨ - الانفاق من بيت المال دون تبذير ودون تقتير.

(*) تم أخذ البيعة لعمر بعد أن ولاه أبو بكر الخلافة - المترجم.

٩ - اختيار وكلاء الأعمال الإداريين والماليين من الصالحين والأخيار.

١٠ - الإشراف الشخصى على الأعمال، ودراسة الأحوال بفرض التوجيه الصحيح للمجتمع وحماية الدين.

فإذا ما أحسن الإمام القيام بهذه الواجبات يكون قد أدى حق الله عز وجل فيما يتعلق بحقوق الناس، وطالما لم يحدث تغيير فى حاله ووضعه يكون له حقان على رقاب الناس، وينبغى على الناس أن يؤدوا له هذين الحقين: الأول طاعته، والثانى مساعدته إذا كان فى حاجة إلى مساعدة.

أما ما يؤدي إلى تغير حاله وبالتالي سقوط حقه عند الناس فهو كما يلي:

١ - زوال عدالته.

٢ - ظهور النقص فى بدنه.

يرى الماوردى أن الخروج عن العدالة، وهو ما يُعد فسقاً ناشئاً عن انحراف العقيدة، يمنع انعقاد الإمامة، كما يمنع دوامها (فى حالة ما إذا لم يكن فاسقاً فيما قبل). ويعتقد أن الفسق فى التصرفات الناشئة عن عبادة الفرائض وتتبع الهوى كفيلان بإبطال هذه الإمامة، ولكن فيما يتعلق بانحراف عقيدة الوالى، أى ميله إلى الشبهات وما كان مخالفاً للحق، فهو يكتفى بذكر أقوال الفقهاء فقط، على أن مجموعة منهم اعتبرت هذا الانحراف مانعاً لانعقاد الإمامة، وقد قال البعض الآخر من الفقهاء بخلاف ذلك، بينما لم يبدِ هو وجهة نظره. أما فيما يتعلق بالنقص البدنى، فبعد تقسيمه إلى عدة أنواع، يعدُّ البعض منها مثل زوال العقل والعمى مانعاً، كما يعدُّ بعضها الآخر غير مانع، ويشير الماوردى فى نهاية هذا البحث إلى مشكلة سياسية كبيرة فى عصره، وهى وجود الخليفة الذى لم يبق منه سوى الاسم والمظهر، دون أن يكون له شأن حقيقى وفعال فى شئون الحكم، ويقوم بالبحث فى هذه المشكلة تحت عنوان «نقص التصرف» وهو يرى أن العجز عن العمل إنما يكون ناشئاً عن سببين:

١ - الحجر.

٢ - القهر.

الحجر عندما يكون عدوً من أقارب الخليفة مسيطرين عليه، وهذا الأمر لا يضر بإمامته ولا بحكمه، ولكن ينبغي النظر في شأن المسيطرين عليه، فإذا كانت تصرفاتهم على أساس من الموازين الشرعية والعدل، أمكن التصديق على صحة تصرفاتهم، ولكن إذا كانت تصرفاتهم خارج أطر الدين والعدالة، فلا يجوز للخليفة أن يصدق على هذه التصرفات والأعمال، ولا بد له من أن يطلب العون من الآخرين ليخلصوه من مخالف المستبدين المسيطرين. أما القهر فيظهر عندما يكون الإمام أسيراً لمخالف عدو منتصر، ولو كان مثل هذا الأمر قد وقع قبل انعقاد أمر الإمامة، لما جاز أصلاً اختيار مثل هذا الشخص الأسير إماماً، حتى لو كانت لديه الصلاحية، ولكن لو كان الإمام المعين بالفعل قد ابتلى بمثل هذا الوضع، فينبغي على الأمة أن تسعى لإنقاذه، وطالما هناك أمل في تخليصه من هذا الأسر ظلت إمامته قائمة، ولكن لو لم يكن هناك أمل في تحريره، وظل أسيراً في مخالب المشركين، وجب إسقاط الإمامة عنه، ولكن لو كان هذا الوالي قد سقط في أيدي مثيري الاضطرابات والفتن من المسلمين الذين كانوا قد اختاروا إماماً غيره، سقطت الإمامة عن الإمام السابق، ولكن لو كانوا هم أنفسهم أسرى للهرج والمرج والفوضى، يظل الإمام على إمامته طالما هناك أمل في تخليصه، ويجب على أهل العقد والحل وعلى الناخبين من بين أفراد الأمة، أن يعينوا خلفاً له طالما لم يحرر. وهو بهذا يحل مشكلة سيطرة الأمراء والملوك على الخليفة.

ويقول في الفصل الأخير من الباب الأول: إن الإمام يستطيع أن يعين له أربعة أنواع من الخلفاء ينبون عنه، وأن يعطى لكل واحد منهم ولاية خاصة على النحو التالي:

١ - الولاة الذين لهم ولاية كاملة في جميع الأمور، مثل أمير الأمراء التابع لمركز الخلافة الذي هو في الواقع وزير كل الشؤون في جميع المجالات.

٢ - الولاة الذين لهم الولاية الكاملة في الأمور الخاصة، مثل الأمراء والملوك الحكام في الأثناء البعيدة عن مركز الخلافة، وهم الذين يحكمون في أمور تلك المناطق الخاصة.

٣ - الولاة الذين لهم ولاية خاصة أو محدودة في أمور العامة، مثل قاضى القضاة وقواد الجيش ومأمورى الضرائب.

٤ - الولاة الذين لهم ولاية خاصة ومحدودة، مثل قضاة مدينة ما أو القائمين على الشؤون المالية لمدينة خاصة.

وهو يسعى فى الباب الثانى تحت عنوان «فى تقليد الوزارة» للتوصل إلى الوجه الشرعى للواقع الجارى فى عصره، وهو يقول إنما تكون الوزارة على نوعين: وزارة التفويض ووزارة التنفيذ، وهو يقصد بوزارة التفويض تسليم كل الأمور إلى الشخص الذى يدير الأمور على أساس رأيه الاجتهادى: «... فأما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الإمام من يُفوضُ إليه تدبير الأمور برأيه وإمضائه على اجتهاد».

أما وزارة التنفيذ فى رأى الماوردى: «... فحكمها أضعف وشروطها أقل لأن النظر فيها مقصور على رأى الإمام وتدييره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة...»، ونحن نعلم أن ملوك «أل بويه» و«أل سلجوق» حصل كل منهم على لقب أمير الأمراء، وقد كانوا فى الواقع وزراء مفوضين سلّمَت إليهم كل الأعمال، ويعد «الماوردى» مثل هذا الأمر مشروعاً وصحيحاً، ويُصدّق على صحة أمر «أمير الأمراء» ببغداد وكذلك أمراء الأقاليم، ويفتى الماوردى بواقعية فيما يتعلق بمشروعية القوى التى ظفرت - باعتمادها على قدراتها وتديورها - بجزء من أفاق الخلافة أو كلها، وذلك حتى لا يتسبب الاستبداد الغاشم فى مزيد من الهرج والمرج والاضطرابات والاصطدامات، وهو ينظم الفقه السياسى ولائحة المجتمع الإسلامى فى ظل الخلافة فى عشرين باباً، ويُنظّمها بوعى مقرون بالإبداع، بحيث يصبحان أساساً لعمل الحكام المسلمين وأساساً لنظام المجتمع الإسلامى المتأزم. و«الأحكام السلطانية» كتاب فقهى وكلامه يخلو من الجانب الفلسفى، وهو أمر مناسب لكتاب فقهى. ولكنه فى نفس الوقت يُعرّف بالشروط الواجب توافرها فى الإمام المناسب، كما يُعرّف برأى الأمة ورعاية مصلحة الأمة التى هى أساس صلاحية الخلافة المشروعة وبالكثير من الأمور الأخرى، ويُعرّف أيضاً بالكثير من النقاط المهمة للغاية والجديرة بالاهتمام، والتى لو رُوِعت كلها بدقة فى واقع الأمر السياسى لتغير وضع العالم الإسلامى إلى أفضل مما هو عليه. ويمكن أن نلمح فى كتاب الماوردى آثاراً لنوع من المثالية، على أن هذه المثالية تفقد هويتها كمصير حتمى أمام نظرته الواقعية وتفهمه للوضع الجارى حينئذ، ويتصدى الماوردى على نحوٍ ما للعثور على طريق الفرار مما يهدد الوضع القائم حينئذ والبحث عن الوجه الشرعى له

(لوضع القائم). وهو حينما يتحدث عن العدل وصلاح أمور الناس، لا يبين حدود هذا العدل وخصائصه وخصائص المصلحة، ولا يكلف نفسه عناء محاولة إيجاد دلائل عليها فى السنة النبوية وسيرة خلفاء صدر الإسلام، وأيضاً عندما يعدُ الخروجَ عن العدل والفسق والجرى وراء الرغبات والغرائز والتلوث بالمفاسد الشخصية مانعاً لانعقاد الإمامة أو استمراريتها، لا يشير إلى أية إجراءات لتحرير الأمة من سلطة الإنسان الظالم الفاسق. وسرعان ما تضيع نفس هذه العلامات الباهتة للمثالية، من آثار اللاحقين أيضاً. وبعد انقضاء عهد المارودى، سقطت أهمية انتخاب الناس أو من يمثلهم - أهل الخبرة والمعرفة والعدل - من الاعتبار كشرط ضرورى ومهم لمشروعية النظام السياسى.

بالطبع يتخذ قبول الواقع وتبريره صوراً مختلفة باختلاف ميول الفرق. أما الخلاف فى هذا الشأن، فقد كان يدور حول هذا السؤال: من هو المستبد؟ ولكن السؤال عن ماهية التغلب (الاستبداد) قد أغفل مرة واحدة، أو لعل طريق الخروج من سيطرة الاستبداد اعتبر أمراً غير ممكن، أما ما كان مهماً بالنسبة للفقهاء السنيين، فهو أن يكون الحاكم سنياً، وإذا وصل إلى النفاذ أحد الأفراد الذين كانوا ينتمون إلى إحدى الفرق المعارضة للحكومات السنية، تلك الفرق التى كانت تناهض بشدة عدم صلاحية الخلفاء والملوك والأمراء، الذين كانوا فى الغالب سنيين، كان هؤلاء الفقهاء يتصدون لتحمل الوضع الكائن وتبريره. وقد أدت التطورات المتلاحقة فى عالم الإسلام، وتكاتف القوى وتشكيل الحكومات المتعددة فى جميع أنحاء الديار الإسلامية، والضعف المتنامى للخلافة العباسية، التى حافظت مشروعيتها المهترئة على قيمتها فى حسابان القليل فقط من المسلمين - بسبب وجود الخلافتين القويتين الأموية والفاطمية، فضلاً عن الثورات المتتالية - أدت كل هذه العوامل إلى أن فقدت بعض تأملات العقائديين والمثاليين فى الخلافة والسياسة هويتها تماماً أمام الواقع السياسى المخيف، مع العلم بأن هذه التأملات لم تكن بعيدة عن أنظار أفراد مثل المارودى، حتى وصل الأمر إلى أن كاتباً سنياً، لا يتقبل الملوك الصفويين الذين أسسوا ملكية شيعية قوية فى إيران، يسرع إلى الملك السنى للأوزبك عساه ينجح فى تحريضه - وهو السنى - على الجهاد المقدس ضد ما تصوره خطراً عظيماً^(١)، إنه «فضل الله روزبهان» الذى التحق ببلاط «محمد خان

الشيباني»، وشهد معه أيضاً بعض المعارك، وجمع وقائع هذه الحملة العسكرية في كتاب باسم «مهمان نامه» (كتاب الضيف). وهو يطلق على «محمد خان شيباني» في مقدمة «مهمان نامه» إمام الزمان وخليفة الرحمن. ويعرّف سبب التحاقه ببلاطه بأنه إدراك مرتبة الجهاد في سبيل الله في قدم إمام الزمان. وقد التحق «روزبهان خنجي» بعد مقتل «شبيك خان» الذي قتل على يد «إسماعيل الصفوي» بخدمة حاكم بخارى «عبدالله خان».

وقد ألف فضل الله روزبهان كتاب «سلوك الملوك» استجابة لخان «الأوزبك» الذي كان يريد أن يوفق بين حكمه وفتاوى علماء الدين. وقد جمع في كتاب «سلوك الملوك» «الأحكام المتعلقة بالإمام والسلطان». وأظهر بعد الماوردي بخمسائة سنة تقريباً كتاباً آخر على غرار «الأحكام السلطانية»، انعكست فيه آثار العصر وتغيرات الزمان. بعد أن ذكر «روزبهان» اثني عشرة شرطاً ضرورياً ينبغي توافرها فيمن يتصدى للإمامة، وهي نفس الشروط التي ذكرها الماوردي، يضيف قائلاً:

«هذه هي شروط الإمام المذكورة في الأصول، وقد قال الفقهاء: وإذا لم

يوجد الشخص الذي تتوافر فيه هذه الشروط، مثل عدم وجود شخص

قرشي اجتمعت فيه هذه الشروط، وكان الناس في حاجة إلى إمام، ثم سيطر

فردٌ ما بالقوة على الأمور، أصبح هذا الفرد سلطاناً».

وينقل عن الإمام البغوي:

«لو لم يوجد من أولاد إسماعيل شخص اجتمعت فيه الشروط،

يجعلون والي من كان أعجمياً اجتمعت فيه الشروط،

والمقصود بالعجم هنا غير العربي، إذن التركي يُعد أعجمياً،

وإذا وجد شخصان، أحدهما عالم فاسق والآخر جاهل عادل،

فالجاهل العادل يكون أولى بالإمامة. وليس شرطاً أن يكون

الإمام معصوماً ولا أن يكون قرشياً هاشمياً».

وينقل أيضاً عن الإمام «أبي حفص النسفي» بعض الموضوعات التي تؤيد ميوله،

وهو قبل أن يتصدى لبيان الصفات والجوانب الايجابية للإمام من وجهة نظره، يرد

بشدة وعنف على رأى الشيعة بشأن الإمام.

وهكذا يبرر «روزبهان» الذي كان قد توجه إلى خان الأوزبك حقدًا على الشيعة، في كتاب «سلوك الملوك» - الذي هو المرشد إلى طريقة الحكم - حكم «عبيدالله خان» الذي هو ليس بالقرشي وليس بالعربي، ويستشهد بفتاوى السابقين لإثبات صحة ما ذهب إليه.

وهو هنا يسلك بالطبع مسلك من تصدوا منذ قرون سابقة أثناء انحطاط الخلافة العباسية وضعفها لتبرير شرعية حكومة المستبدين، الذين كانوا محور النفوذ السياسي في جميع أنحاء العالم الإسلامي، معتمدين في ذلك على القهر والعصبية القومية والطائفية.

ولكن طالما كانت الصورة الروحية (المظهر الشرفي) للخلافة العباسية باقية، كان الإصرار على أن يكون الخليفة عربيًا قرشيًا؛ باقياً أيضاً، وحينما زالت هذه الصورة الروحية، وطالبت أسر غير قرشية بالخلافة، أعلن الفقهاء أن الشرط الذي يقضى بضرورة كون الخليفة قرشياً أو عربياً، قد سقط من الاعتبار. وقد فعلوا ذلك بغية إضفاء المشروعية على واقعهم حينئذ. إلا أن التحول المشؤم في الفكر الفقهي الرائج السائد، والتخلي عن المثالية والخضوع الكامل للواقع المظلم المر، هو أن القهر القائم على القوة والسلاح اعتبر أيضاً من وسائل استقرار الحكم المشروع، ويبدو أن من فتح هذا الطريق هو «بدر الدين بن جماعة» المتوفى ٧٢٢ هـ.ق الذي كان له شأنه في عصر «المماليك» بمصر:

... مع سقوط الخلافة العباسية على يد المغول عام ٦٥٦ هـ.ق، اختفت ظاهرة إبداء الشيء على غير حقيقته، تلك الظاهرة التي كانت مختلطة بالسفسطائية، وعلى الرغم من أنه قد أسست خلافة رسمية بعد مدة في القاهرة، ومنحت هذه الخلافة المشروعية لسلسلة من المماليك، إلا أن هذا الأمر لم يؤد إلى بقاء الحقيقة المتعلقة بالنظام السياسي كامنة في فقه أهل «السنة»، وقد أعلن «ابن جماعة» صراحة أن القوة العسكرية هي التي تشكل أساس الحكومة.

وكان «روزبهان الأصفهاني» يُفتى أيضاً في «الأحكام السلطانية» الجديدة بمشروعية الحكومات القائمة على القوة، وذلك بغية تبرير الاستبداد، الذي لجأ إليه على أمل ضرب حكومة الصفويين، التي كانت حديثة الظهور حينئذ. ولم يحصل المستبدون

الصفويون على الشرعية، لا لأنهم تولوا الأمر بقوة السيف، بل لأنهم كانوا ممن لا إيمان لهم (على حد تعبير روزبهان).

عموماً فهو يعد سبيل انعقاد إمامة فردٍ ما على النحو التالي:

أولاً: إجماع المسلمين على بيعته وأيضاً بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والقضاة وعلية القوم ممن يتيسر حضورهم...

ثانياً: استخلاف الإمام السابق للشخص الذي اجتمعت فيه شروط الإمامة.

ثالثاً: يضع الإمام أمر الخلافة بين فردين ويتم التشاور بشأن اختيار أحدهما ليكون إماماً.

وفى النهاية يصل إلى الطريق الرابع، وهو إلى حد ما الطريق المالكوف والرائج.

الطريق الرابع لانعقاد الإمامة هو السيطرة والقوة

قال العلماء: عندما يتوفى الإمام ويتصدى شخصٌ للإمامة نون بيعة وبنون أن يستخلفه أحدٌ، ويقهر الناس بالقوة والجند، تتعقد له الإمامة نون بيعة، سواء كان قُرشيّاً أو عريبيّاً أو أعجميّاً أو تركيّاً، وسواء اجتمعت فيه الشروط أو كان فاسقاً أو جاهلاً، على الرغم من أن ذلك الفاصب قد أصبح عاصياً بفطته هذه، ولأنه قد أخذ مكان الإمام بالسطوة والسلطة، لذا يُسمى به «السلطان» ويمكن أن يُطلق عليه الإمام والخليفة. والله أعلم.

وعلى هذا النحو يختفى عنصر انتخاب الناس، أو على الأقل أهل الحل والعقد، وعنصر توافر العلم والعدل، وعنصر البيعة، وعنصر الاهتمام بمصالح الأمة من طرف الحاكم، تفقد كل هذه العناصر اعتبارها كأهم شروط لاستقرار الحكومة المشروعة فى مواجهة المستبد الذى يعتمد على سطوته وسلطانه، وتُدعى الأمة على لسان الكثير من فقهاؤها إلى الطاعة العمياء لكل صاحب نفوذ يسيطر على مُقدّرات أفرادها ومصائرهم.

* * *

مصادر المبحث الرابع للمؤلف

- ١ - تاريخ اندیشه سیاسی در ایران و جهان اسلامی، دکتر علی أصغر جلیبی، انتشارات بهبهانی، ١٣٧٢.
- ٢ - تاريخ سیاسی إسلام، دکتر حسن إبراهيم، ترجمة أبو القاسم بانیده، انتشارات جاويدان، ١٣٦٠.
- ٣ - لغت نامه دهخدا، انتشارات دانشکاه تهران، چاپ أول، ازدوره جدید، ١٣٧٣، ج ٨.
- ٤ - اندیشه سیاسی در إسلام، نوشته حمید عنایت، ترجمة بهاء الدين خرمشاهی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، سال ١٣٦٥.
- ٥ - الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علی بن محمد بن حبيب الماوردي، دفتر تالیفات إسلامی، چاپ دوم، سال ١٤٠٦ هـ.ق.
- ٦ - تسهيل النظر وتعجيل الظفر فی أخلال المُلک وسياسة المُلک، به كوشش رضوان السيد، دار العلوم العربية، بيروت، بدون تاریخ، مقدمة.
- ٧ - سلوك الملوك، فضل الله روز بهان نجی اصفهان، با تصحيح ومقدمه محمد محمد علی موحد، شرکت سهامی، انتشارات خوارزمی، چاپ أول، سال ١٣٦٢، مقدمه، مصحح

تعليقات المبحث الرابع للمترجم

- (١) ونحمد الله أن مثل هذه الخلافات المذهبية لا وجود لها اليوم في عالمنا الإسلامي، ولا سيما في ظل عصر أصبح فيه العالم كله ككفرية صغيرة. ويكفي أن نقول إن أفراد الأمة الإسلامية مسلمون يعبدون الواحد الأحد، وحسب.

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الرابع (٥)

- التعريف بالماوردي.
 - الحالة السياسية في عصر الماوردي وكتابه «الأحكام السلطانية» والغرض من تأليف الكتاب المذكور.
 - أثر ظهور الخلافات المناقسة للخلافة العباسية.
 - أبرز ثلاثة أسماء في تاريخ النظرة الواقعية السنية، (الماوردي - الغزالي - ابن جماعة).
 - الماوردي يلوح بقبوله فكرة إمكانية كون النفوذ السياسي أمراً له اعتباره عند تقديره بالمعايير الدينية.
 - تمركز النفوذ وصاحب النفوذ في طبيعة المجتمع هو أساس الفكر السياسي القديم.
 - قوام مشروعية النظام السياسي (كيف تنعقد الإمامة).
 - الشروط والصفات الواجب توافرها في أهل الخبرة والمعرفة الذين عهد إليهم بأمر انتخاب الإمام (عند الماوردي).
 - الشروط الواجب توافرها فيمن يكون جديراً بمقام الإمامة.
 - طريقة اختيار الإمام.
 - واجبات الإمام والحاكم.
 - حالات سقوط حق الإمام عند الناس.
 - الماوردي يبحث مشكلة الخلافة الإسمية - الحجر والقهر (بالنسبة للخليفة).
-
- (*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعي.

- اعتبار القهر القائم على القوة والسلاح من الوسائل المشروعة لاستقرار الحكم،
هو الدليل على التحول السياسى فى الفكر الفقهى والتخلى عن المثالية والخضوع
الكامل للواقع المر.

* * *

المبحث الخامس

النظام الشاهنشاهي، القدر التاريخي، التفسير الشرعي

«خواجه نظام الملوك» و«الفراي»

بوفاة الفارابي، اتجه التأمل الفلسفي في أمر السياسة إلى الأفول، ومال التعقل الفلسفي - الذي لم يكن له هو الآخر ميدان كبير في ذهن المسلمين - في فكر قلة من الرجال إلى الفلسفة النظرية، ونسيت الحكمة العملية إلى حد ما، وزادت البحوث الكلامية^(١) في أمر الإمامة^(٢) على أثر شدة الأزمة، تلك الأزمة التي كانت قد عمت أرجاء واسعة من الأرض تحت سلطة الإسلام، في صورة صراعات وخصومات مستمرة واصطدامات دموية من أجل النفوذ، وحولت هذه الأرجاء إلى بيئة غير آمنة. في ذلك العصر الذي كان فيه الدين محور الفكر والحياة، هاجم الباحثون عن السلطة والنفوذ الآخرين باسم الدين أيضاً، وغلّفوا طمعهم وجشعهم وسطوتهم بالدين، وكانوا يزيحون منافسيهم السياسيين من طريقهم باعتبارهم مارقين عن الدين ومن أهل البدع.

وعلى الرغم من الصراع الذي كان دائراً بين المسلمين وغير المسلمين طوال هذا العصر، إلا أن قلق أصحاب النفوذ من الخطر الخارجي من غير المسلمين كان أقل من قلقهم من الخطر الداخلي للعالم الإسلامي، حتى الحروب الصليبية^(٣) - على سبيل المثال - وهي التي استمرت ما يقرب من قرنين، لم تستطع أن تقلل من الخلافات الداخلية للمسلمين، إلى أن جاء المغول وقضوا على الخلافة العباسية، وعلى الرغم من أن المغول قد وقعوا تحت تأثير الثقافة الإسلامية ولاسيما الإيرانية وآدابها وتقاليدها، إلا أن الأمور الداخلية لم تستطع أن تجرب أية صورة سياسة أخرى سوى الاستبداد، الذي كان يتزايد باستمرار.

قضى الاستبداد اللانهائى، الذى كان بوجهه المعلن هو القاعدة الأساسية للسياسة السائدة فى عالم الإسلام منذ عصر الأمويين على مجال التفكير فى شأن السياسة، ولهذا السبب فقد أُغلق طريق مؤسس الفلسفة الإسلامية فى ساحة الفكر السياسى على نحو سريع للغاية، وبالتالي تجنب المتأملون والمفكرون النظر فى السياسة. ولم يكتف البعض بتجنب النظر فى السياسة، بل اعتبر هذا البعض أن النظر فى أمور الدنيا والتفكر فيها من الأشياء المكروهة، وثمة آخرون بدلاً من أن يتصدوا لشرح ماهية السياسة، قاموا بتبرير الواقع الموجود ودفعه نحو النموذج محل اهتمامهم وهو النظام الشاهنشاهى الساسانى. وفى الواقع كان الاستبداد السائد من ناحية، وتبديل الأبحاث الكلامية حول الإمامة والسياسة بالأحاسيس، واقتران المنطق والفكر بالحدق والنفور بين الفرق من ناحية أخرى، إلى جانب سطحية الكثير ممن يدعون رعايتهم للدين والشريعة، كان ذلك كله من بين أهم العوامل التى سطرت المصير المرء للأمة الإسلامية.

الاستبداد ذو الصبغة الدينية

والرأى عندى أن الاستبداد الذى يحمل صبغة دينية كان يمثل أبرز ظاهرة مريرة فى عالم الإسلام. وفى ذروة مثل هذه الأزمة، دُونَ أول كتاب فى السياسة فى عالم الإسلام طبقاً للملابسات الآتية:

١ - منذ أصبح للإيرانيين تمثيل فى بلاط الخلافة العباسية، ولاسيما فى عصر هارون والمأمون، دُفِعَ بالنظام السياسى فى اتجاه نظام الحكم الإيرانى قبل الإسلام، حيث كان النظام الشاهنشاهى قد أصبح أفضل صورة مثالية للسياسة.

٢ - كان الأقوام ذوو الأصل الإيرانى أو المرتبطون بالثقافة الإيرانية، مثل سلسلة ملوك الطاهريين والصفاريين والسامانيين والغزنويين^(٤) - ولاسيما المجموعتين الأخيرتين - أصحاب نفوذ واقعى فى أجزاء مهمة من البلاد الإسلامية، وعلى الرغم من ارتباطهم اسمياً بالخلافة، إلا أنهم كانوا مستقلين سياسياً من الناحية العملية - وقد امتنع الصفاريون حتى عن الارتباط الإسمى بالخليفة - وحن عصر الغزنويين، والسلاجقة الذين قضوا بقوة السلاح على منافسيهم، وقد وطدوا

علاقتهم بالخلافة العباسية على أثر تعصبهم للمذهب السنّي وعدم توافقه مع الشيعة بغية اكتساب المزيد من الواجهة الدينية لدى أهل السنة، ولكنهم كانوا يسيرون في أسلوب حكمهم وإدارة البلاط والدولة، على درب الإيرانيين القدماء.

٣ - لم يكن تدوين لائحة نظام (قانون) الحكومة الدينية - على يد بعض المشاهير مثل «الماوردي» الشافعي و«أبي على الفراء» الحنبلي - قد أغلق الطريق في وجه إدارة الأمور بأسلوب الملوك الساسانيين، مع العلم بأن كل هذه الأقسام كانت تعد نفسها أيضاً حكومات دينية أو على الأقل متفقة مع الدين السائد - ليس هذا فحسب، بل قد أضفى هذا التدوينُ الشرعيةً على مُلك حكوماتهم في شكل ارتباط اسمي بالخليفة. وعلى هذا النحو كان بمقدور النظام الشاهنشاهي أن يمنح نفوذه الدنيوي وجهاً شرعياً على أساس من ضوابط الفقه الإسلامي كما هي عليه في المذهب السنّي. ولم يكن النظام الملكي هو الذي قد تغير في هذا العصر بل النظام الديني، إذ كان ينبغي على الملك رعاية الدين والالتزام به على طريقة النظام الشاهنشاهي الساساني. ولو كان من شأن الدين بيان السنة وقانون السياسة - والقانون هو ركن من الركنين الأساسيين للنظام السياسي والمجتمع المدني - لكان هذا الركن قد أصبح بمجىء الإسلام أكثر ثباتاً وشمولاً، وأصبح في مقدور الملك - الذي هو الأساس الآخر للنظام - أن يصطفي - اعتماداً على السنة والقانون القرآني - العلماء وفقهاء الشريعة الإسلامية بدلاً من رجال الدين الزرادشتي.

كيفية ممارسة الاستبداد في النظام الملكي؟

ولكن في الواقع كان أساس النظام الملكي قائماً على الاستبداد، بحيث كان بمقدور قوم مسلحين - وبتدبير القيادة - الهجوم على الأراضي التي أصيبت شئونُ الحكم فيها بالضعف والاضطراب لأسباب مختلفة، فيسلبون بالقوة والاستبداد النفوذ من الحاكم السابق، ولو كان الحظ حليفاً لهؤلاء القوم لصاروا مؤسسين لسلسلة من الملوك، ويحكم خلفهم المجتمع بحكم الوراثة والتعيين، حتى يهبط القدر مرة أخرى عن طريق إرادة مستبد آخر، وبالتالي تسقط هذه السلسلة وتحتل أخرى مكانها. وفي الواقع كان العامل الأصلي في هذه الأجواء هو القوة المسلحة وجرأة قوم يتمتعون

بالقيادة المحنكة. وليس محور النظام وأساس المجتمع فى كتب السياسة، شيئاً سوى النفوذ المصحوب بالقوة (الظافر بالقوة).

دور كتب السياسة

وبالطبع تقوم كتب السياسة بالإرشاد إلى طريق استقرار النظام الذى يصبح العمران والأمن فيه توأمين، ولكن محور هذا النظام وقاعدته لن يكونا شيئاً سوى النفوذ المتمركز فى شخص السلطان والملك. إن كتب السياسة لا تتصارع مع الدين، ليس هذا فحسب بل على العكس، فهى تتشد رواج الدين الصحيح وقوته. على الرغم من أن الدين حينئذ كان أمراً له شأنه عند الكاتب السياسى، ولكن الدين المقصود هو ذلك الدين الذى يخدم النفوذ. على أن انتصار الملك للدين إنما يكون غالباً بغية الحفاظ على نفوذه الذى يتعرض للضرر إن لم ينتصر له.

الاستبداد يحطمه استبداد آخر

وكل سياسة أساسها الاستبداد تكون معرضة دائماً لتهديد استبداد آخر؛ لأنه لو كان الأساس الوحيد للنفوذ القائم هو القوة الجامحة، لاستطاع كل مخالف أن يعارضها عن طريق القوة أيضاً. والمهم فى مثل هذه الحالة هو القوة وعلى الغاصب أن يكون قوياً دائماً لمواجهة التهديد الدائم المعرض له، ولو كان الدين الذى له نفوذه الثابت الجذرى فى روح الأمة، مُوجهاً لنفوذ الحاكم ومُعِيناً له لجعله أكثر ثباتاً وقوة، ولو أراد الملك لنفوذه الثبات، لكان عليه الاهتمام بمظاهر الدين، ولهذا السبب فقد كان يفد على الدوام حشود من أهل الشريعة وعلماء الدين على بلاط الخلافة والملك، وكانوا من بطانة الحاكم؛ لأن تمثيلهم هذا كان يجعل المتدينين يدخلون فى طاعة أصحاب النفوذ. وليس من اليسير أيضاً قيادة المجتمع وإدارة شئون الملك دون التمثيل الفعال لعلماء الفتوى والقضاة.

لا ينبغي أن ننسى...

ويجدر بى أن أفصح هنا أنه على الرغم من الوضع الذى أشير إليه، لا ينبغي أن ننسى أنه كان هناك على الدوام علماء دين ومفكرون وأخيار لم يخضعوا للحكام الجبارين، بل ودخلوا معهم فى صراعات. حتى لو تجاوزنا عن علاقة أئمة الإمامية

العظماء ومريديهم بقوى الخلافة الأموية والخلافة العباسية - وقد كانت هذه العلاقة تتسم بالقسوة والحقد من جانب الخلفاء وأعوانهم إزاء الأئمة وأتباعهم - ولو لم نضع فى اعتبارنا أيضاً صراعات الزيدية والإسماعيلية والقرامطة وأئمتهم ضد أصحاب النفوذ من الحكام، فليس أمامنا سوى النظر إلى الخصومة التى كانت بين بعض العظماء من علماء الفقه والحديث والكلام من أهل السنة وبين الحكام، فقد كان إمام الفقه الحنفى، أبو حنيفة، وإمام الفقه الحنبلى أحمد بن حنبل يتصارعان ضد الخلفاء المعاصرين لهما، وقد دفع أحدهما ثمن معارضته للخليفة بالوقوع فى أسره، أما الآخر فقد دفع الثمن بقبوله ضربات سياط الخليفة على بدنه (وقد أصدر هذه الفتوى ولا شك قاض أو مفتٍ آخر).

ولكن مثل هذا الوضع لم يكن يستمر كثيراً؛ لأن الشكوك والقلق التى كانت تصيب المسلمين أثناء صراع أئمتهم ضد الحكام، كانت كفيلة بإضعاف بعض الحكومات التى كانت ترى أنها قامت على أساس من الدين بشكلٍ أو بآخر.

كان الماوردى هو الذى..

كان أبو الحسن الماوردى قد خطا خطوة عظيمة قوية عند عبور المجتمع من هذه المرحلة الحساسة، عندما قام باستخراج الأحكام السلطانية وقوانين الملك والسياسة من المصادر الدينية، وجمع الأحكام والقضايا الفقهية المتفرقة التى كانت تتعلق بالحاكم والمجتمع والعلاقات الاجتماعية فى صورة عمل مستقل، وقد استكملها باجتهاده الخاص بما يتفق مع ظروف العصر والمكان، وقد سعى حينئذ بنظرة واقعية للتغلب على شك المجتمع السنى ووسوسته، على إثر الخلاف والهوة اللذين ظهرا بين الدين والحكومة. وكما أشير سابقاً، فقد أسفر الاعتقاد، أو على الأقل الظن بالسقوط الاعتبارى للنظام السياسى الراجح حينئذ على إثر تحول الخلافة الإسلامية إلى السلطة الدنيوية، عن بث الاضطراب فى نفوس الكثير من المسلمين. ولكن سعى الماوردى بذكاء إلى القضاء عليه أو التخفيف من حدته بشكلٍ ما، كما سعى أيضاً لإيجاد نوع من التوافق بين الواقع القائم على الاستبداد من ناحية والهدف الخفى فى متن التعاليم الدينية من ناحية أخرى، كما سعى أيضاً إلى أن يضى نوعاً من الشرعية على القوى المستبدة التى ترتبط من الناحية الاسمية بالخليفة.

القهر، أساس لمشروعية النفوذ

وهو فى الواقع قد فتح الطريق لمن اعتبروا - بعده - القوة والسيف والقهر المؤدى إلى الانتصار، أساساً لمشروعية النفوذ، وقد فعلوا هذا الأمر صراحة وبدون مواراة، وعدوا طاعة صاحب مثل هذا النفوذ من طاعة الله ورسوله ﷺ، ووصفوا كل من لم يستجب للوضع الكائن بالطاغية والعاصى، وجوزوا قمع أى نوع من مناهضة نفوذ الحاكم عن طريق سيف المستبد الجبار. وجوزوا استخدام كل أنواع العنف مع المعارضين لنفوذ المنتصر الغالب، ليس هذا فحسب بل اعتبروا هذا الأمر ضرورياً وممدوحاً باعتباره يحفظ أمن الأمة وصلاح أحوالها.

كان ما حدث بالطبع هو غرق طبيعى فى الدوامة التى أوجدتها الأزمة الناشئة عن الاستبداد، ولكن يمكن أن نعثر خلف معظم التبريرات التى أبدت إزاء النفوذ الغاشم - ولاسيما فى بداية الأمر وفى فكر البعض من أمثال الماوردى - على نوع من النظرة الواقعية المتعلقة بما اعتبروه صلاحاً للناس والإسلام، يعنى قد لا يكون من العبث لو قلنا: إن القلق الناشئ عن الاضطراب الذى عم جميع أنحاء العالم الإسلامى كان أحد الأسباب المهمة لتبرير الوضع القائم.

وثمة احتمال قوى بأن الكثير من مبررى النفوذ الطاغى - بما فى ذلك كُتّاب الفقه السياسى أو كتب السياسة - كانوا يبحثون عن الحكومة القوية من أجل الخروج من هذه الأزمة المدمرة، وكانوا يعدون القوة أهم عامل لنشر الأمن والاستقرار فى المجتمع والدنيا. ولاشك أنهم تصدوا للإرشاد عن كل قوة من شأنها إخماد الفتن على النحو الأفضل وإقرار الأمن بالقهر والتدبير. ولو كان مثل هؤلاء الموجهين (المبررين) قد ظلوا غير موفقين فى تحقيق الهدف، للزم اعتبار السبب فى ذلك هو فكرهم وتشخيصهم غير الصحيحين، وليس سوء نيتهم. ولكن الكثير من الأفراد الذين يمكن أن نجد فى أفكارهم وسلوكياتهم آثاراً لحب الخير، قد سعوا إلى إخماد الفتن والاضطرابات والأزمات، بمعالجة العامل الرئيسى - الاستبداد - الذى كان سبباً فى إثارتها واشتعالها، مثل الدين لهم أهم ملجأ فى الأحداث الشديدة للحياة، وفتح أمامهم الطريق للعزة والكرامة، وكان عليهم إما التسليم بالوضع الذى يظنونه مصيراً محتوماً - وهم نافرون - وإما الابتعاد شيئاً فشيئاً عن نفوذ الحاكم معتمدين على ما لديهم فى القلب

من جرأة، ولم يكن أمامهم لمواجهة إلا ما كان لدى الحاكم، أى القوة والاعتماد عليها. ولما كانت قوى الحاكم سنية فى الأغلب الأعم وكانت هذه القوى تلقى التأييد من قبل علماء السنة، فقد صار سوء استغلال الدين على هذا النحو سبباً فى ازدياد الحقد والعداوة بين أتباع المذاهب فيما بينهم، ولم يقتنع المتدينون من المعارضين بمنح الحكومات المتجبرة الطابع الدينى والمذهبى. ليس هذا فحسب، بل انتقل النفور الناشئ عن ظلم الحكومة إلى قرينه أى إلى المذهب المختار من قبل الحاكم، ومن الناحية الأخرى نظر العامة من الأمم المسلمة السنية (فى عهد قوة الحكام السنيين) إلى معارضى الحكومة والخلافة كمعارضين لمذهبهم ودينهم الذى يعتقدون فى صحته، وذلك بدلاً من تحرى الظروف الفكرية والتاريخية، ذلك التحرى الذى لا بد منه؛ لكى يمكن إدراك أسباب الفتن والاضطرابات، وقد وقع عكس ذلك فى عصر الحكومات الشيعية ولاسيما فى عصر الصفويين فى إيران. وفى جميع الأحوال ازداد النفور الطائفى والحقد المذهبى على إثر شدة الأزمة.

عموماً نُوئتُ كتب السياسة بعد أن تم تبرير النفوذ المتسلط من وجهة نظر الفقه والشريعة، ومن ناحية أخرى اتخذت خطوات واسعة من أجل إبراز النظام الشاهنشاهى الساسانى فى صورة القدوة الحسنة للحكومة المنشودة. وكتاب السياسة من شأنه توجيه النصيح السياسى المستبد الذى لا يستطيع الناس - بحكم القدر - عصيانه، على أن المحور الأسمى فى كتاب التحليل السياسى هو الحاكم^(٥).

لا يُحدد الإنسان نفسه المصير السياسى له، بل تُحدده تلك القوى العليا التى أقرت نظام الوجود: يصطفى الله تعالى فى كل عصر واحداً من بين خلقه ووزينه بالفضائل الملكية المستحبة، وبنوط به مصالح الدنيا والعباد، ويطلق به باب الفساد والاضطرابات والفتن، ويلقى بهيبته فى قلوب الناس وعقولهم حتى يعيش الناس حياتهم فى ظل عدله ويأمنوا على أنفسهم ويتمنوا بقاء الدولة^(٦).

على الناس أن يلوموا أنفسهم

ولا يعنى انتساب النفوذ إلى المشيئة الإلهية أن كل ما هو موجود أمر طيب، بل لو كانت الأوضاع حسنة لدل ذلك على أن الناس كانوا طيبين وجازاهم الله على طيبتهم بالملك الصالح، ولو كانت الأوضاع سيئة فينبغى على الناس أن يلوموا أنفسهم:

لأن سوء طويتهم هو الذى أوقع عليهم مثل هذه العقوبة! وبالطبع يكون الخير فى قوة الملك وفى القوة التى كان يستخدمها فى إقرار الأمن والنظام، بينما يكون الشر فى ضعف الملك الذى يصبح سبباً فى الاضطرابات والفتن وانفراط الأمور وانفلاتها.

عندما يظهر - والعياذ بالله - العصيان من العباد والاستخفاف بالشرعية والتقصير فى طاعة الحق تعالى وفى تنفيذ أوامره، حينئذ يريد الله عز وجل أن يعاقبهم ويذيقهم جزاء أعمالهم - لا أرانا الله عز وجل مثل هذا العصر - فيحل حتماً الشقاء بهؤلاء الناس، ويزول الملك الطيب وتُجرد السيوف من أغمادها وتسفك الدماء، ويفعل الأقوى كل ما يريد حتى يهلك هؤلاء المذنبون كلهم وسط هذه الفتن والمذابح، وتخلو الدنيا وتصفى منهم، ويهلك الكثير من الأبرياء أيضاً فى هذه الفتن من جراء أفعال هؤلاء المذنبين^(٧).

إن فالحياة الهانئة التى تتيسر فى ظل الملك الصالح القوى، وأيضاً الحياة المليئة بالكوارث الناشئة عن ضعف الملك أو فقدانه، كلتاها من عند الله.

النفوذ السياسى وعالم الغيب

أما النفوذ السياسى فهو مثل النبوة أيضاً، له جذوره فى عالم الغيب، وبناء على هذا فهو يخرج عن دائرة إرادة الإنسان، وليس هناك أمام الإنسان من طريق - عند مواجهة الواقع - سوى التسليم والإذعان. ومع هذا كله فإن كل أنواع التأمل فى ماهية النفوذ السياسى متاحة للإنسان. بل يمكن عن طريق الرجوع إلى الماضى والاعتبار بالسنة الإلهية فيما يتعلق بالملوك والأقوام والجماعات، وعن طريق القراءة فى سيرهم أيضاً، يمكن العثور بهذه الوسائل على طرق دوام النفوذ الطاغى ومدته. ويحاول الكتاب السياسى أن يرشد إلى هذه الطرق، ويعلن على الملأ الأخطار التى تهدد النفوذ الطاغى وبالتالي أمن المجتمع ويضعها أمام أصحاب النفوذ فى صورة النصيحة. ولأنه لا يوجد فى المجتمع الذى يصوره الكتاب السياسى، أى تحديد لواجبات الحكومة سوى إرادة الحاكم وقراره، ولذا فإن قرار الحاكم وإرادته هما فقط اللذان يستطيعان أن يضمننا تنفيذ النصائح التى توصل إليها الكاتب السياسى بعد دراسة أحوال الأقوام والمجتمعات.

كتاب السياسة والرؤية السياسية للإيرانيين قبل الإسلام

ويُعد هذا المبدأ المهم - الذي يغلق الطريق أمام أى نوع من الاستفسار عن النفوذ وفكره المتغير - من أسس نظرية السلطنة فى مؤسسة النظام الشاهنشاهى الساسانى. وبالطبع لا يقتصر التفسير الميتافيزيقى للسلطنة على الإيرانيين والساسانيين فحسب، ولكن بالالتفات إلى مسيرة السياسة فى المجتمع الإسلامى ومروراً بالتأمل الفلسفى بشأن النفوذ، وانتهاءً بالعثور على النموذج العملى للخروج من الأزمة السياسية والاجتماعية، وبالالتفات أيضاً إلى تعلق الكثير من فضلاء المسلمين بحضارة إيران فيما قبل الإسلام ووضع أيديهم على الأعمال التى كانت تشتمل على نظرية سياسة «إقليم إيران» ولاسيما النظام الساسانى، بالالتفات إلى هذا كله نجد أن كل ذلك قد أدى إلى وقوع كُتَاب السياسة من المسلمين تحت تأثير الرؤية السياسية للإيرانيين قبل الإسلام. وكان أهم مصدر للاقتباس فى هذا الشأن هو كتاب النصيحة «اندرزنامه» لـ«أردشير بابا كان» مؤسس الأسرة الساسانية، ويبدأ متن الكتاب المذكور كالتالى:

... تختلف طبيعة الملوك عن طبيعة الناس، فقد جُبل الملوك على السرور والرفعة والراحة والسطوة، فضلاً عن العجرفة واللهو والوقاحة والفساد، وكلما طال زمنهم وظل ملكهم محفوظاً من الأضرار تزداد هذه الصفات الأربع فيهم^(٨).

و«أردشير بابا كان» هو مؤسس أسرة الملوك الساسانيين ومُحِبى الدين الزرادشتى، وقد جلس على عرش إيران عام ٢٢٦م كـ«شاهنشاه» مستقل لإيران، ووحد أقاليم إيران فى صورة إقليم واحد واجه به ملوك الطوائف وملوك الولايات، وقد وُصف هذا الشاهنشاه فى كتاب تنسر «نامه تنسر» بالإنسان الكامل، ومن المحتمل جداً أن يكون كتاب تنسر قد أُلّف بعد عصر حكم أردشير فى عهد حكم «خسرو أنوشيروان» فيما بين ٥٥٧ حتى ٥٧٠م بغية تعريف المعاصرين واللاحقين بالشئون السياسية والإدارية والاجتماعية الخاصة بذلك العصر. وليس من المعروف من هو تنسر، وأردشير طبقاً لرواية هذا الكتاب هو:

الملك الذى أعاد بواسطة «العقل المحض» و«فيض الفضل» أعضاء إيران

المتفرقة إلى بعضها البعض، وقد فتح الله تعالى على يديه باباً لم تتخيله الأذهان في الزمن الأول^(٩)...

اتضح - في القسم الثاني من العمل المهم للغزالي المسمى نصيحة الملوك - بُعد المنصب الملكي عن ساحة الانتخاب ورغبة الناس، وتأصله في خالق الدنيا ومناجح مؤسسة الخلق، وهو يفرغ في هذا العمل صفة الظل الإلهي على الملك:

اعلم وتيقن أن الله سبحانه وتعالى اختار من بنى آدم طائفتين: وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ ليبينوا للعباد على عبادته الدليل، ويوضحوا لهم إلى معرفته السبيل؛ واختار الملوك لحفظ العباد من اعتداء بعضهم على بعض، وملكهم أزمة الإبرام والنقض؛ فربط بهم مصالح خلقه في معاشهم بحكمته، وأحلهم أشرف محل بقدرته؛ كما يسمع في الأخبار: السلطان ظل الله في أرضه. فينبغي أن يعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك، وجعله ظله في الأرض، فإنه يجب على الخلق محبته، ويلزمهم متابعتة وطاعته، ولا يجوز لهم معصيته ومنازعتة؛ قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩]. فينبغي لكل من آتاه الله الدين أن يحب الملوك والسلطين، وأن يعطيهم فيما يأمرون، ويعلم أن الله تعالى يعطى السلطنة والمملكة، وأنه يؤتى ملكه من يشاء كما قال في محكم تنزيله: ﴿تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير﴾ [آل عمران: ٢٦].

والسلطان العادل من عدل بين العباد، وحذر من الجور والفساد. والسلطان الظالم شؤم لا يبقى ملكه ولا يوم. لأن النبي ﷺ يقول: «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم» (*).

ومما يلفت النظر في كتاب الغزالي أنه حاول أن يصبغ السيرة السياسية والنظام الشاهنشاهي الإيراني بالصبغة الإسلامية، وأن يزيد ويوسع من مساحة قبولهما في قلوب المؤمنين بالإسلام والقرآن أكثر مما مضى، وطبقاً لكلامه:

(*) حديث موضوع - المترجم.

أولاً: الملك شريك للنبي، وقد اصطفى الله كليهما، ومثلما تكون النبوة موهبة إلهية لا يختص بها أى إنسان، وليس للإنسان دور فى اكتسابها، والله هو الذى يحدد الإنسان الأفضل ويلقى بشمس الوحي فى قلبه ويمنحه الأفضلية على الخلق ويجعل رأيه حجة وقوله فصل الخطاب ويحدد طريق السعادة فى تتبعه، يكون الملك أيضاً خاضعاً لهذا الحكم؛ لأن الملك هو أيضاً مختار من قِبَل الله، وصلاح حياة الناس منوطه بوجوده، وقد مُنح أيضاً الموهبة الإلهية التى لا يتمتع بها الجميع، ومكانته الرفيعة ناشئة عن كونه ظل الله فى الأرض، والحكم إنما يكون من حقه هو فقط. هذا هو من جعله الملكُ (الله) ملكاً، وعلى الناس أن يتبعوه هو فقط، وواضح أن أى نوع من الفكر المعارض للملك أمرٌ مرفوض.

ثانياً: تتفق الأوصاف الإيرانية القديمة للملك مع ما وصُف به فى الروايات الإسلامية بأنه ظلُ الله فى الأرض، حتى لا يعتقد المؤمنون أن الملك والنظام الشاهنشاهى قد أُلغيا بمجىء الإسلام، بل لأنهما كانا متأصلين فى الخلق فقد صارا موضع تأييد من الإسلام أيضاً.

ثالثاً: المراد بـ «أولى الأمر» فى الآية الشريفة بالتحديد هو الملك الذى اعتبر الله عز وجل طاعته من طاعته هو نفسه (عز وجل) ومن طاعة الرسول ﷺ، فكما يخضع المسلم لأمر الله ولأمر الرسول ﷺ ينبغى عليه أيضاً أن يخضع لأمر الملك.

رابعاً: الملك، أياً كان هو، وأياً كان فعله وتصرفه، ينبغى طاعة أوامره. حتى لو كان ظالماً، ولا ينبغى التنازع معه: لأن الملك منصب إلهى والملك العادل هو الجزاء الحسن الذى يجازى به الله الناس الصالحين، أما الملك الجبار فهو الجزاء المناسب الذى يجازى به الله الناس الأشرار، وكلاهما عين العدل، والتسليم لهما هو عين الإنصاف والإيمان.

ولكن كما جاء فى «كتاب السياسة» وكتاب «نصيحة الملوك» فإن العدل هو أساس ثبات الملك واستقراره. أما الظلم فهو الآفة التى تهدد نفوذ الملك ودوامه؛ إذن فكتاب السياسة يقوم بتوضيح سر دوام الملك واستقراره فضلاً عن تبريره وتفسيره لنظرية الملك. إن من يريد لملكه البقاء ينبغى عليه أن يكون عادلاً وينبغى على الملك

صاحب الجوهر العظيم والمختار من قبل الله أن يعلم أن بقائه منوط بالعدل، رغم أن الناس التابعين له ليس أمامهم سوى التسليم له سواء كان عادلاً أو ظالماً - أى أن العدل ليس هو أساس النظام السياسى - الذى ليس للإنسان دخل فى استقراره - بل هو الوسيلة التى يمكن أن تجعل هذا المنصب الإلهى ثابتاً مستقراً.

يُعدُّ المَلِكُ فى كتاب السياسة مسئولاً أيضاً، ولكن ليس أمام الخلق بل أمام الله، وبالتالي لا ينبغى اتخاذ أى إجراء من شأنه أن يحث الحاكم على العدل وما كان ليفعل، فكل شىء يتعلق بإرادة الملك ورغبته. لو كان الملك بعيد النظر ومؤمناً باليوم الآخر، فإنه يدفع بعدله عن المجتمع الإحباط واليأس، أما إن كان ظالماً فإن الحيلة التى يفكر فيها كاتب كتاب السياسة هى إرشاده وتذكيره بالآخرة، وبمقدوره أيضاً أن يعرض عليه بعض الوصايا لعلها تجدى معه:

تتمثل معرفة قدر نعم الله تعالى فى الحفاظ على مرضاته (عن اسمه)،

ورضا الحق تعالى إنما يكون فى الإحسان الذى يبديه للناس

وفى العدل الذى ينشره بين الناس^(١٠).

وبالطبع يد المَلِكُ مفتوحة للعدل والظلم على السواء، ولا يمكن لأى إنسان أن يحثه على العدل أو يؤاخذَه على ظلمه، ولكن المَلِكُ العاقل ينبغى عليه ألا يغفل عن عواقب الظلم وما يؤدى إليه العدل من نتائج طيبة، وبالتالي فمن الواجب أن يرمى العدل الذى هو الوسيلة للحفاظ على النفوذ الذى ظفر به الملك.

ولا شك أن «أبا على حسن خواجه نظام الملك الطوسى» الوزير المشهور للملوك السلاجقة، هو رائد كُتَّاب «كتاب السياسة» فى العالم الإسلامى، هؤلاء الكتاب الذين وفقوا ما بين نظرية سياسة النظام الشاهنشاهى الإيرانى والرؤية التى اتفقت مع الساحة الإسلامية للمجتمع.

وقد قال «خواجه» عن كتابه «سير الملوك»: إنه قد ألفه بناء على أمر الشاهنشاه معز الدين والدنيا «أبو الفتح ملكشاه بن محمد يمين أمير المؤمنين» أعز الله أنصاره وضاعف اقتداره»^(١١) حتى تتيسر مجموعة من رسوم المَلِكِ والملوك... فى الأزمنة

القديمة... وعن ملوك سلجوق»^(١٢). ونأمل ألا يكون هناك بعد هذا! نقصان أو خلل أو ما يخالف شرع الله تعالى وأوامره في مملكة ملكشاه^(١٣). ويقع هذا الكتاب في خمسين فصلاً، أورد الكاتب في كل فصل أصلاً أو عدة أصول في السياسة وطرق الحفاظ على النفوذ، وقد أيد هذه الأصول بالحكايات ووصف تجارب الأمم والملوك وليس بالبراهين، وقد ركز بصفة خاصة على أنظمة وتقاليد ملوك العجم وأساليبهم الذين يُعدون المظهر الكامل للنظام الملكي، واستشهد - أحياناً - أيضاً على صحة هذه الرسوم وتلك الأساليب بالدين والشرع.

الغزالي يعود بالنظام الشاهنشاهي إلى بداية التاريخ البشري

ويرى الغزالي أيضاً - الذي يُعدُّ الجزء الثاني من كتابه «نصيحة الملوك» نموذجاً آخر مميز لكتاب السياسة أن العدل وال عمران قد بلغا الذروة في عصر الملوك الإيرانيين العادلين أي «أردشير» و«أفريدون» و«بهرام كور» و«أنوشيروان»^(١٤). والأكثر من هذا أنه يعود بجنود النظام الشاهنشاهي للإيرانيين إلى بداية التاريخ وذلك حتى:

أولاً: يمنحها بُعداً ميتافيزيقياً.

ثانياً: لا يُعدُّ النظام الشاهنشاهي الإيراني مجرد حادثة في حلقة من حلقات التاريخ، بل هو في متن مسيرة تاريخ المجتمع البشري:

يُروى أن آدم عليه السلام كان له أبناء كثيرون واختار من أبنائه اثنين: شيث وكيومرد (كيومرث). وأعطاهما أربعين صحيفة من الصحف الكبيرة حتى يعمل بها. بعد ذلك عُين شيث على شئون الآخرة ورعاية الدين، وعين كيومرث على شئون هذه الدنيا وأمور الملك.

كان أول ملك في العالم هو «كيومرد»، وقد بلغت مدة حكمه ثلاثين عاماً، ومن بعده كان «هوشنك» وقد بلغت مدة حكمه أربعين عاماً^(١٥).

حتى يصل إلى «يزدجرد» آخر ملوك العجم^(١٦). حيث كانت الغلبة بعده للمسلمين الذين أخذوا ملك العجم وقوى الإسلام ببركة نبينا محمد رسول الله صوات الله عليه وسلامه...»^(١٧).

النبوة والمُلك منبعاً للحياة

وتُروى الحياة فى رأى كاتب كتاب السياسة (سياسة نامه) - أى خواجه نظام الملك الطوسى - من نبعين: النبوة والمُلك، وكانا يسيران جنباً إلى جنب منذ عصر ظهور المجتمع الإنسانى، وذلك حتى يجد الإنسان، الذى يتميز وجوده بالشائنين: الأخرى، والديوى، طريق الكمال والراحة الحقيقية بفضل مدد هذين النبعين الفياضين. النبوة ترشد إلى الطريق، والمُلك يرشد المجتمع والناس وهو قائدهم فى ذلك الطريق. إن من خلق الدنيا واصطفى النبى ﷺ للنبوة وحدد سلسلة الأنبياء من آدم حتى الخاتم (الرسول ﷺ) هو نفسه من اختار المُلك وأقر سلسلة الملوك فى كل التاريخ.

يُعدُّ الدينُ الصحيح والمُلكُ الصالح؛ أساسين مهمين للمجتمع المنشود عند كاتب كتاب السياسة، وقد اقترضهما من السنة السياسية لإيران القديمة. بعد أن يوصى «تنسر» بالنظر إلى المستقبل، يركز على نقطة وردت أيضاً فى «اندرزنامه» (كتاب النصيحة) لـأردشير بابكان:

«ولا تتعجب من رغبتى فى صلاح أمور الدنيا من أجل استقامة قواعد الدين؛ لأن الدين والملك توأمان ملتصقان، لا ينفصل أحدهما عن الآخر، والصلاح والفساد فى صحتهما واعتلالهما وهما يتميزان بطبيعة واحدة» (١٨).

ويحمل القول التالى لـ«تنسر» مضمون نصيحة أردشير، حيث يوصى خلفائه من بعده قائلاً:

اعلموا أن الملك والدين توأمان لا قوام لأحدهما إلا بالآخر. لأن الدين أساس الملك، وحتى إن كان المُلك حارساً للدين، لا مهرب للمُلك من الأساس ولا مهرب للدين من الحراسة؛ لأن ما لا حارس له يُدمر، وما لا أساس له يُخرَّب (١٩).

ويؤكد كل من «خواجه نظام الملك» و«الغزالى» فى شأن تثبيت سياسة «إقليم إيران» على نقطة مهمة تخص السياسة الساسانية.

يقول «خواجه»:

وأفضل ما يلزم للمُلك الدين الصحيح، لأن المُلك والدين توأمان إذا ظهر فى المملكة خلل، فإن هذا الخلل يصيب الدين أيضاً. كما يظهر أيضاً فى المملكة من رَق

دينهم وفسدت أخلاقهم. وإذا ظهر الخلل في الدين أصاب الاضطراب المملكة ويزداد
المفسدون قوة، ويصبح الملك بلا شوكة وتظهر البدع ويقوى العصاة^(٢٠).

وقد قال الغزالي:

وأفضل شيء يلزم للملك، الدين الصحيح: لأن الدين والمُلك مثل توأمين ينبغي
على المُلِك أن يكون راعياً للدين ومؤدياً للفرائض في وقتها، وأن يكون بعيداً عن الهوى
والبدع والشبهات وما يجلب النقص على الشريعة^(٢١).

عصر الغزالي والإسلام

يُعد عصر الغزالي، عصر رواج الإسلام في شرق العالم وغربه وقد كان هو
نفسه من أكابر دعاة الدين الإسلامي، وقد ظل لفترة حجة الإسلام الشهير في مركز
الخلافة العباسية. إن الدين الإسلامي هو ما يفصل دنياه عن دنيا الساسانيين، ولكن
الدين الإسلامي قضى على الديانة الزرادشتية، كما ظهر على الدين اليهودي والدين
المسيحي، وطبعاً الدين الإسلامي هو الدين الخاتم والكمال، ولكن - عند الغزالي - نظام
الحكم الإيراني لم يُنسخ بمجىء الإسلام، ليس هذا فحسب، بل اكتمل هذا النظام
بالدين الإسلامي الصحيح فصار أفضل صورة للسياسة.

«أما الله تعالى فقد أرسل الرسول ﷺ، فتحولت ديار الكفر ببركته إلى ديار
الإسلام والإيمان، وعَمَّرَ العالم بعدله وشريعته».

ولا نعتقد أن الإسلام قد سلك في السياسة طريقاً آخر سوى طريق ملوك العجم،
وقد أفاض «أنوشيروان» في توقيف مؤسسة النظام الشاهنشاهي والملوك الإيرانيين
ولاسيما في مظهرهم الطيب، على النحو التالي:

وكان ملك ذلك العصر (عصر ميلاد النبي ﷺ) هو «أنوشيروان» وقد تفوق
«أنوشيروان» على جميع الملوك بعدله وسياسته، وقد عاش «أنوشيروان» بعد ميلاد
الرسول ﷺ (عامين آخرين)، وقد كان الشغل الشاغل للملوك الذين سبقوه عمارة
الدنيا وتحري العدل مع الرعية والإشراف على السياسة، على أن آثار عمرانهم مازالت
تشهد عليهم إلى اليوم، وقد بنوا القرى وحفروا القنوات المغضة، وفجروا الماء من
الينابيع التي كانت مخفية وقد عمر «أنوشيروان» كل ذلك بالعدل^(٢٢).

يُعد ما قيل عن العدل والتدبير وميل الملوك الإيرانيين إلى التعمير أمراً طبيعياً ومتوقفاً؛ لأن النظام الشاهنشاهي جُبل على هذا، وإذا صدر عن الملك خلاف ذلك كله ينبغي إيقاع اللوم عليه؛ لأنه عدل عن طريق النظام الشاهنشاهي، ويتحدث الغزالي دوماً عن العدل الذي كان أساساً للنظام الشاهنشاهي الساساني، ويعدّه مبدأً حتى يصل إلى:

وهذا الطريق هو الطريق الذي ظل مُتَّبَعاً حتى عصر «يزدجرد» الأثيم الذي غير طريق الساسانيين وأسلوبيهم ونشر الفساد والجور في الأرض^(٢٣).

إذن يُعد نهج الساسانيين وأسلوبيهم حسناً ويكتمل هذا النهج بالإسلام، كما يمكن لهذا النهج أن يكون أساساً للنظام السياسي للمسلمين. وتعد محاولة إبراز هذا الطريق وإيجاد بعض المؤيدين له في إطار التعاليم الإسلامية والسيرة النبوية والسنة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين، من الخصائص البارزة لكُتَّاب السياسة وموضع اهتمام بالغ من كاتب كتاب السياسة.

كان «خواجه» و«الغزالي» يعيشان أيضاً في عصر انحطاط خلافة بغداد وضعفها. فضلاً عن هذا، فقد كان النفوذ الأصلي في آفاق الخلافة العباسية في يد الأمراء والملوك الأقوياء والمستبدين، وكانت شرعية الخلافة العباسية ووجودها أيضاً معرضين لخطر عظيم؛ سواء من خصومهم - من الشيعة والاسيما الإسماعيلية - في الداخل أو في الخارج، حيث الأطماع التوسعية للفاطميين التي كانت تهدد الخلافة في عصر المقتدر؛ فضلاً عن خطر الأندلس التي كانت قد تحررت بعد تأسيس الخلافة الثانية الأموية من نفوذ العباسيين، وذلك على الرغم من سقوطها أسيرة للاضطرابات الناشئة عن حكم ملوك الطوائف وسقوطها في مخالب الحكام «المرابطين» و«الموحدين» الذين لم يكن لهم علاقة بالخلافة العباسية.

كان اليأس من استعادة الخلافة العباسية للقوة والحياة مرة ثانية أمراً نلحظه في الأعمال السياسية لـ«خواجه» و«الغزالي»؛ وذلك على الرغم من أن هذين الكاتبين المشهورين، اللذين كانا متشددتين للمذهب السني، كانا يعضدان الوجود الاسمي للخلافة، في عصر الخصومات الطائفية والمذهبية، حتى يُسبغا على الحكام الذين كانوا

فى ذلك الوقت هم الأتراك السلاجقة، صفة الشرعية الدينية فى نظر عامة السنين الذين كانوا يشكلون معظم المجتمع الإسلامى.

كان نفوذ الحاكم فى هذا العصر من أهم الأمور التى لفتت نظر «خواجه»، الذى كان هو نفسه الوزير الأول (رئيس الوزراء) للملك السلجوقى - ولهذا السبب كان يذكر دوماً الملوك والأمراء من أصحاب النفوذ، ويتحدث عن سيرهم ويحكى عنهم الحكايات حتى يقتفى الملك السلجوقى أيضاً خطواتهم، ويذكر «خواجه» الذى كان سنياً متعصباً ولا يحب البويهيين^(٢٤) الشيعة، حكايات عن «عضد الدولة» بكل إجلال واحترام، وذلك لأنه كان أقوى ملك فى أسرة آل بويه، وكانت قوته قد ملأت عين «خواجه» (أعجبتة)، تلك القوة التى على الرغم من تلوث عضد الدولة، معها، بأفة المروق عن الدين! إلا أنها عندما أصبحت من نصيب الملك السلجوقى، أمكن لهذه القوة حينئذ أن تؤمن السياسة المنشودة لدى خواجه وتمنحها الاستقرار. ويُعدُّ التأمل فى «النفوذ» أمراً له أهميته فى «كتاب السياسة» حيث يُعتبر نفوذ الحاكم هو محور النظام السياسى للمجتمع، ولم يكن الغرض من هذا التأمل هو مناقشة ماهية النفوذ، بل البحث عن طرق ترسيخ هذا النفوذ ودوامه.

كان من الطبيعى أن يمثل أى نوع من الخطر يهدد هذا النفوذ، أمراً له أهميته بالنسبة لكاتب كتاب السياسة. ومما يلفت النظر أن الاضطرابات الداخلية، ولاسيما الصادرة عن الإسماعيلية وصراعاتهم مع الخليفة والأمراء الذين كانوا قد أمسكوا بمقاليد الأمور باسم الخليفة، كانت هى أشد ما يقلق خواجه والغزالي، ولاسيما أن أولهما كان على رأس السياسة وقتئذ. ولم يكن فى المجتمع الدينى فى ذلك العصر من جريرة يمكن أن يتصف بها أعداء الملك ويستحقوا بسببها دق أعناقهم وسحقهم سوى رقة الدين والمروق عنه. فإذا ما قال «خواجه»: «أفضل ما ينبغى للملك الدين الصحيح»^(٢٥)، فإن السؤال الذى، يطرح نفسه هنا هو: أى دين صحيح يقصد؟

رأى خواجه نظام الملك فى الدين الصحيح

كان «خواجه» شافعى المذهب، ولكن الملك السلجوقى كان حنفى المذهب، ولو لم تكن هناك مراعاة لاعتبار نفوذ الملك - وقد كان «خواجه» فى مسيس الحاجة لهذا النفوذ

من أجل تحقيق الهدوء والسكينة وقمع المشاغبيين - لكان من الجائز أن يقول خواجه علانية إن الدين الصحيح هو المذهب الشافعى فقط؛ ولكن فى حالة استطاعته سحق الشيعة والإسماعيلية - العدو المشترك - بعون الملك الحنفى المذهب، فإن الأمر لم يكن ليكلفه كثيراً إذا اعتبر المذهب الحنفى أيضاً مصداقاً للدين الصحيح. وهو يقول:

فى كل الدنيا يوجد مذهبان طيبان وعلى الطريق الصحيح، أحدهما حنفى والآخر شافعى رحمة الله عليهما، فيما عدا ذلك بدع وشبهات^(٢٦).

ويقول فى موضع آخر بشأن الوزير اللائق الذى ينبغى على الملك اختياره: ولكن الوزير ينبغى أن يكون طاهر الدين حسن العقيدة وطاهراً سواء كان حنفى المذهب أو شافعى المذهب^(٢٧).

وعندما يقول «خواجه»: «..... حينما يظهر فى المملكة اضطراب، يظهر الاضطراب فى الدين أيضاً ويظهر فاسدو الدين والفاسدون...»، يمكن جيداً إدراك قصده من فاسدو الدين^(٢٨).

إن «خواجه» ليس هو بالفيلسوف الذى يكتفى بالكليات، بل هو سياسى عاقل عملى، وينبغى أن يشير إلى المواضع بدقة، ولهذا يخصص خمسة فصول من كتاب «سير الملوك» لتوضيح أحوال سيئى المذهب الذين هم أعداء هذه المملكة والإسلام، وللحديث عن السوابق التاريخية لأصحاب البدع وضعاف الدين وعواقب معتقداتهم وتصرفاتهم:

أراد عبد الله أن يكتب عدة فصول عن خروج الخارجين حتى يعلم الجميع؛ كيف يشفق هذا العبد على هذه الدولة وأى آمال عقدها على مملكة السلاجقة وعلى ملكهم على وجه الخصوص - وقاه الله هو وأسرته ودولته ﴿من شر حاسد إذا حسد﴾^(٢٩).

وهكذا يكون محور السياسة فى «كتاب السياسة» هو النفوذ المكتسب بالقوة أو الموروث من السابقين الجبارين، وذلك النفوذ الذى يتجلى فى شخص الملك، الذى يدور كل شىء حول محور إرادته وقراره، ولا إرادة أعلى من إرادته، كما أنه ليس مسئولاً أمام أى أحد سوى الله (سبحانه وتعالى) - حيث تحول أعماله بالطبع إلى الآخرة - وعلى الناس التسليم له وطاعته كل الطاعة.

عندما تُغلق كل الطرق السلمية

من الطبيعي أنه عندما تُغلق كل الطرق في وجه تحويل النفوذ (الحاكم) وتغييره إلى نفوذ آخر ونظام آخر، وتسود القوة والسلاح، فما من شيء حينئذ يستطيع أن يهدد هذا النفوذ الذي استمد مشروعيته من السيف؛ سوى السيف، وإذا أغلقت كل طرق الاعتراض المشروع، فلا يبقى من طريق آخر سوى المعارضة بالسيف.

ولما كان خواجه يعرف صورة واحدة فقط من السياسة الرسمية، فمن الطبيعي أن يصل إلى النتيجة التالية:

كان الخارجون العصاة على طول الزمان منذ عصر آدم - عليه السلام - حتى الآن يقومون في كل دولة بعضيان الملوك والأنبياء - عليهم السلام - وليس هناك أشقى وأسوأ من هؤلاء القوم الذين يغتابون من خلف الجدران رئيس هذه المملكة ويفسدون الدين (٣٠).

كان النفوذ الحقيقي في عصر «خواجه» في يد الملك الحنفى، وكانت مقاليد الأمور السياسية في يد عقل وزيره الشافعى وذكائه، وكان ما يهدد نفوذ المستبد حينئذ هو خطر ثورات الأقوام والجماعات الغاضبة الذين يُسجلون بصفة عامة تحت وصف «الشيعة»:

... فلو أن القدر - والعياذ بالله - أصاب هذه الدولة القاهرة بالضرر، لخرج هؤلاء..... بالانتفاضات والحركات السياسية، وتمردوا على هذه الدولة، ودعوا إلى مذهب الشيعة، ولصارت قوتهم أكثر من قوة «الرافضة» وأتباع المذهب «الحزمية» ولا يبقى شيء من الشر والفساد والقتل والبدع إلا ووقع. إنهم يدعون الإسلام قولاً ولكنهم كفار بالفعل، ويظهرون خلاف ما يبطنون، وقولهم يعاكس عملهم، وليس هناك عبد لدين محمد - عليه الصلاة والسلام - أسوأ منهم، وليس هناك خصم لمملكة الشاه ألد منهم (٣١).

ويبدأ الحديث في الفصل الرابع والأربعين من الكتاب بخروج «مزدك» ووصف مذهبه وكيفية مقتله وقومه حتى يتضح السبب الذي جعل «أنوشيروان» مثلاً ومظهراً للعدل والقوة والتدبير، والمُلك الحقيقي إنما يكون في الاقتداء بهذا الملك العادل الذي

طبقاً لرواية «خواجه»... «أمر بإلقاء اثني عشر ألف فرد في حفر عميقة بجرم اتباعهم لـ«مزدك، وألقوا في هذه الحفر بحيث استقرت رؤوسهم في قاع حفرة وغطى تراب الحفرة أجسادهم من رؤوسهم حتى نوافجهم، بينما كانت أرجلهم معلقة في الهواء، وكان التراب يُهال عليهم وظلوا يُركلون بالأقدام حتى صارت أجسامهم عمودية على قاع البئر^(٣٢). أما «مزدك» نفسه فقد ألقوا به في البئر بحيث كانت رأسه إلى أعلى وقدماه في البئر، ثم هالوا عليه الجص حتى ذُبل^(٣٣)». وهو يواصل حديثه عن عصيان «سنباد الجوسى» و«الباطنية» و«القرامطة» و«أتباع «حزم» وهو يعدُّ ثبات المُلك مرهوناً بالذكاء إزاء خطرهم الداهم، ويشجع الملك على ضرب المتمردين المارقين بيد من حديد.

وعلى الرغم من أن كلام الغزالي عن «الرافضة» و«الباطنة» ليس مسهباً، ولكن بعد أن يعد الدين والمُلك توأمين - جرياً على قول أردشير -. وبعد أن يكرر تعبير «خواجه»: إن أفضل ما يلزم للملك هو الدين الصحيح، يضيف قائلاً: لو أن الشاه (الملك):

... سمع أن أحداً فى ولايته قد مرق عن الدين، فعليه أن يحضره ويهدده حتى يتوب، أو يعاقبه أو ينفيه من ولايته حتى تكون مملكته طاهرة من أهل الهوى والبدع ويكون الإسلام عزيزاً^(٣٤).

كما أن «الغزالي» ينظر إلى «خواجه» بعين التقدير والاحترام. وكتابه «نصيحة الملوك» متأثر للغاية بـ«سير الملوك» وكان يحمل نفس مضمونه ومنهجه، ولو كان هناك تفاوت بين الكتابين فى الجزئيات، فإنما يكون مرد ذلك أن «خواجه» قد أبدى حين كان متقلداً الوزارة المزيد من العناية بالعمل وضرورياته، كما كان قلقاً إزاء الأخطار القائمة التى كانت تهدد النفوذ، ولكن الغزالي كان من أهل الرأى والفكر ولاسيما أنه كان قد تنحى عن الأعمال الرسمية أثناء تأليفه كتابه، وكان يفكر أكثر فى مضمون النظام الملكى وصلحياته. ولكن إطار الكتابين واحد، وفضلاً عن توحد الجمل والتعابير فى الكثير من المواضع، فإن الغزالي يبدي بوضوح اهتمامه بـ«خواجه» وصحة أفكاره، حيث يقول: إن «خواجه نظام الملك» فى «كتاب السياسة» لا يبحث فى ضرورة اختيار وزير من قبل الشاه على نحو مستقل، ولا يخص الوزارة بفصل، وإذا ذُكر هذا المنصب فى كتابه، فإنما يكون ذلك غالباً فى معرض توجيه وصية إلى الشاه بمراقبتهم، كما

يُبدى اهتمامه بضرورة إحسان الوزراء والوكلاء الآخرين إلى خلق الله، والتحرى سرّاً عن أحوال الوزراء والمعتمدين، حتى يديروا الأعمال على وجهها الصحيح^(٣٥).

من الجائز أن خواجه، لأنه كان هو نفسه وزيراً، قد راعى الأدب فتجنب الحديث عن أهمية منصب الوزارة وبورها المميز في الملك والحكم، حتى لا يُحمل هذا الأمر على الأنانية، ومن الجائز أن يكون هذا الأمر ناشئاً عن جوهر فكر «خواجه» في السياسة، حيث يعدُّ الملك هو الأصل والمحور فيها، وما عدا ذلك فروع لنفوذه ومكانته.

وهو لهذا السبب عطف كل اهتمامه على الأصل الذي لو استقام فسوف يستقيم الفرع أيضاً. ولكن «الغزالي» يخص سياسة الوزارة وسيرة الوزراء بباب من أبواب كتابه، وقد أعدَّ كل الملك في صلاح الوزير: «يجب العلم أن الملك يتم بالوزير الحسن الفاضل العادل صاحب الكفاءة؛ لأنه ما من ملكٍ يستطيع أن يمنح الاستقرار لعصره إلا عن طريق الوزير. والملك الذي لا يلجأ إلى استشارة الوزير يخيب بلا شك»^(٣٦).

ويستشهد على صحة ما ذهب إليه بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وأسلوب «أردشير بابكان» في الحكم، ويقول في نهاية هذا الموضوع: من حسن حظ الملك أن يُنعم الله عليه بالوزير الفاضل الصادق المحب. وعن عائشة رضی الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا أراد الله بالأمير خيراً جعل له وزير صدقٍ إن نسي ذكراً وإن ذكر أعانه، وإذا أراد به غير ذلك جعل له وزير سوءٍ إن نسي لم يُذكره وإن ذكر لم يُعنه» [رواه أبو داود بإسناد جيد على شرط مسلم. (رياض الصالحين، ص ٢٨٨، ٢٨٩)]^(٣٧).

وكما يرى «الغزالي» أن الملوك الإيرانيين هم أفضل الملوك، فهو يرى أيضاً أن خير من يمثل الوزراء أيضاً هم الوزراء الإيرانيون:

يقول صاحب الكتاب: إن الله تعالى يُظهر قدرته في كل حين وزمان، ويصطفى جماعة يختارهم من عباده مثل السلاطين والوزراء وأكابر العلماء ليُعمر بهم الدنيا. ومن عجائب الزمان الحديث عن «البرامكة» الذين لم يوجد لهم في الدنيا نظير في الكرم والعطاء. لكثرة ولاياتهم ومواردهم، وبعد انقراضهم فسدت أحوال الوزراء، إلى أن أوجد الله تعالى آل «نظام الملك» لظل بولة السلاجقة وأوصلهم إلى هذه المنزلة والمكانة التي كان عليها الوزراء السابقون وأكثر^(٣٨).

يقول كتاب السياسة: إن النظام السياسى المطلوب هو النظام الشاهنشاهى، وقد ظهر أبرز نموذج له فى إيران الساسانية ولاسيما فى عهد «أردشير بابكان» و«أنوشيروان». وهو ليس فقط بالنظام المطلوب بل هو أيضاً النظام الطبيعى والمختار للخلق، فقد تقرر هذا النظام من قبل القوة المسيطرة على كل نظام الوجود.

* * *

التغلب والاستبداد لا بديل عنه!

على الرغم من أنه منذ عصر بنى أمية هُجر الأسلوب الذى كان قد مُورسَ فى عصر الخلفاء الراشدين، وظهر الميل إلى السلطنة والمُلك من الناحية النظرية والناحية العملية. وحلت الدولتان الأموية والعباسية شيئاً فشيئاً محل الخلافة البسيطة الإنسانية الشعبية التى كانت فى صدر الإسلام، ولكن تردد فكر المفكر المسلم بين النموذج المشرق فى صدر الإسلام، وبين الأسلوب الذى اختاره الخلفاء الأمويون والعباسيون، ثم طريقة حكم الأمراء والحكام المستبدين من بعدهم، وللأسف فى النهاية:.

صدّق الفقهاء مع تدوين لائحة السياسة الشرعية وتنظيمها على ما كان واقعاً فى عالم الإسلام، وقد سعوا إلى إثبات رضا المشرع وموافقته، وذلك عن طريق نوع خاص من التفسير والتأويل للدين، واختير «التغلب» بوجهه الشاهنشاهى، كنظام سياسى لا بديل عنه.

وطبقاً لنموذجه الساسانى، اعتبرت مؤازرته للدين ورعايته للشريعة من الخصائص البارزة لهذا النوع من السياسة وسر بقائه. والدين الصحيح - الذى كان القاعدة الأصلية للسياسة - ولاسيما فى نظر عظيم مثل الغزالى هو الإسلام، والمذهب الصحيح هو مذهب أهل السنة. أما الخطر الذى كان يهدد القوة الراسخة، على ما بها من اضطراب وضعف، من وجهة نظر كاتبى كتاب السياسة، وفى العالم الذى أحيطت فيه الدولة الإسلامية بالشرك والكفر، ومع الأخذ فى الاعتبار تأصل النفوذ المستند إلى القوة، فقد تم تحديده فى المروق عن الدين، أى اتباع مذهب غير المذهب الذى اختارته وقبلته الحكومة حينئذ، وكان المقصود به أساساً التشيع.

وهكذا ظهرت الخلافات، وبدلاً من مواجهة الفكر بالفكر والاستناد إلى البرهان من قبل الطرفين، جُردت السيوف من أغمادها وصار السيف هو الحكم النهائى بين

القلوب الممتلئة بالعداوة والبغضاء. وأغرق السيفُ كل التاريخ الإسلامي في بحر من المعارك الضارية الدامية، وأفسح المجالُ للتعصب بدلاً من التفاوض القائم على الفكر، ورأى المعارضون أيضاً أن علاج الآمهم إنما يكمن في القوة وحدها.

وهذا الأمر من الحتميات الطبيعية للنظم الاستبدادية؛ لأنه عند استناد الحكومة إلى القوة، فليس أمام المعارضين أيضاً من وسيلة سوى إعداد القوة واستخدامها ضد نفوذ الحاكم. وحينئذ يتمثل موضع الخلاف الحقيقي في الأشخاص والأفراد والشعارات، وليس في جوهر النظم الموجودة، أي الاستبداد. ولهذا السبب أيضاً كان صاحب القوة الأكبر الذي يسيطر على منافسه يستخدم الاستبداد كأهم وسيلة للحكم بل الوسيلة الوحيدة له، ولكن يمكن أن نجد في عصر سلطة الحكومات السنية بعض الاستثناءات في الفقهاء وعلماء السنة الذين لم يزيفوا حقيقة انحراف الخلافة وانحطاطها وانحراف الحكومات المرتبطة بها. كما نجد أيضاً في عصر سلطة الأسر الشيعية بعض الفقهاء والعلماء الشيعة الذين لم يقتربوا من هذه الحكومات ولم يؤيدوها. ولكن لم يكن سبب معارضة المعارضين هو التأمل في جوهر الاستبداد وفي الوسيلة التي يمكن بها الهروب منه، ولم يكن المؤيدون للحكومات المستبدة كلهم ممن يطلبون الدنيا، ومن الذين باعوا أخراهم من أجل دنياهم، بل كان الكثير منهم يبرر بواقعية ما كان يراه صالحاً للأمة، حيث لم يكن لديه علم بصورة أخرى للسياسة سوى الاستبداد.

ومن هنا كان للمنازعات السياسية، جذور كلامية، كما تحوّل الجانب المنطقي والفكري للاختلاف الكلامي في عصر سيطرة الاستبداد إلى جدال متعصب ومنازعات هوائية، وحل الكره والتعصب محل المنطق.

وكانت المصلحة في رأى كل فرقة تتمثل في تفوق نفوذ التابعين لها وحصولهم على الشرعية، كما تمثلت هذه المصلحة في أن تصبح المظاهر والشعائر المذهبية التي يرتضونها هي صاحبة الغلبة في الميدان في مواجهة المظاهر والشعائر الدينية للمنافس، وكان المتغلب الذي يحقق هذا الهدف هو الضالة المنشودة لتلك الفرقة.

فى نهاية هذا المبحث يجدر بى أن أوضح النقطة التالية:

ما نقلناه حتى الآن عن «الغزالي» فى هذا الفصل يدخل فى القسم الثانى من كتاب نصيحة الملوك، الذى يُعد فى رأى المرأة الحقيقية للواقع السياسى السائد، طوال عصر التغلب على مدى عدة قرون، أى الاستبداد الملكى الذى حصل فى العصر الإسلامى على الهوية الدينية والتصديق له بالتواجد على الساحة. ولهذا الكتاب قسم آخر أيضاً، وهو مختلف عما نُقل هنا.

وفى القسم الثانى نرى الغزالي إنساناً واقعيّاً يتباهى بإيرانيته ويعدُّ المنهج الإيرانى الأسوة الحسنة للحياة المدنية، وهو وإن كان مسلماً إلا أنه مسلم إيرانى، وإسلامه لم ينسخ كل جوانب ماضيه، وعلى الرغم من أن الدين القديم قد نُسخ بالدين الجديد، إلا أن هذا الدين الجديد - كما أظهر فقهاء السياسة - قد أيد أسلوب حكم الإيرانيين وسياستهم كأفضل نموذج للسياسة! وقد اكتمل النظام الشاهنشاهى لإيران بالدين الإسلامى!

وبالنظر فى القسم الثانى من «نصيحة الملوك» نجد أن النفوذ السياسى (القائم بالطبع على الاستبداد المبرر) يقع فى بؤرة الاهتمام، كما وجدَ الدينُ والمصلحةُ فيه مكانهما الخاص فى العلاقة التى تربطهما بالنفوذ. الدين الصحيح هو قوام ثبات الملك وديمومته، ومن مصلحة الحاكم وصاحب النفوذ أن يراعى جانب الناس.

يُعد القسم الثانى من «نصيحة الملوك» من أبرز نماذج كتب السياسة التى تقوم فى تشكيل النظام السياسى للعالم الإسلامى على نموذج النظام الشاهنشاهى الساسانى، والتى تهدف إلى تثبيت مثل هذا الوجه للسياسة وضمان دوامه كأفضل نظام سياسى.

أى: ذلك الوجه من السياسة الذى أُعتبر من مقتضيات الخلق، وقد عدَّ (هذا الوجه) نفوذ الشاه أمراً له جنوره فى المشيئة الإلهية، ذلك الشاه المختار من قِبَل خالق الدنيا - والذى تؤيد تجربة القوم العقلاء المتحضرين من الإيرانيين فاعليته وصحة شأنه، أى هؤلاء القوم الذين كانوا قد خلقوا الحضارة الكبيرة وأظهروا كفاتهم للقيادة فى الأرض على مدى عدة قرون.

عموماً، يختلف ما جاء في هذا القسم من كتاب الغزالي مع جوهر فكره ومعتقداته واتجاهاته في أعماله الأخرى.

ومع أن الغزالي كان من أهل الفكر والفلسفة، إلا أنه تصدى للفلسفة دفاعاً عن الدين والشريعة، وكان يريد أن يُخضع الفكر أمام الحقيقة السامية للدين. وقد كان هو أيضاً كـ«حجة الإسلام» محور المذهب والشرع عند قطاع كبير من الأمة، وبعد طي فترة عصيبة من الأزمة الروحية، أشاح بوجهه عن الدنيا واقترح نوعاً من الزهد والورع والتقوى كطريق للوصول إلى باطن الحقيقة^(٣٩) - التي تكون الشريعة هي ظاهرها - وقد سلك هو نفسه هذا الطريق، وبعد ذلك اعتبر الفقهاء؛ من علماء الدنيا، كما عد علمهم؛ من علوم الظاهر، ولم يفض نظره أبداً عن مراعاة جانب الأدب بالنسبة للفقهاء الملتزمين بالحق. وقد وجه شديد نقده وشجبه صوب مُدعى العلم ممن يخدعون المغلوبين على أمرهم.

شتان ما بين هذه الشخصية ذات النظرة الواقعية المعنية بشئون المطحونين، وبين الشخصية الأخرى؟

لقد صار اختلاف ظاهر هذا القسم من الكتاب مع أصل عقيدة الغزالي، رجل الشريعة الزاهد، ومع أسلوب حياته الدينية والاجتماعية والروحية، سبباً في إثارة بعض الشكوك حول انتساب هذا القسم من الكتاب إلى الإمام الغزالي. يقوم الأستاذ المرحوم «همايي» في مقدمة «نصيحة الملوك» بذكر القرائن التي تدل على عدم اتفاق موضوعات هذا القسم مع معتقدات الغزالي وشخصيته، ولكنه يذكر في النهاية أنه ليس هناك سند قوى ودليل قاطع على عدم انتساب هذا القسم للغزالي، بل إن كل الشواهد التاريخية تدل على أن القسم الثاني من الكتاب بقلم الغزالي^(٤٠).

وهم يقولون:

«من المسلم به أنه لم يكد يمر قرن منذ عصر الإمام أبي حامد الغزالي حتى كان كل كتاب «نصيحة الملوك» بقسميه، معروفاً أمام محققى التاريخ والأدب تحت اسم الغزالي كمؤلف له. وقد ترجم إلى اللغة العربية أيضاً تحت اسم «التبر المسبوك»، ومنذ

منتصف القرن السادس الهجري، زمن ترجمته إلى اللغة العربية وحتى اليوم، لم ينسب أحدٌ في أى مصدر، أى قسم من قسمى الكتاب إلى أحد آخر غير الإمام الغزالي، لا قولاً ولا كتابة^(٤١).

عموماً على الرغم من اختلاف موضوعات الكتاب مع شخصية مثالية داعية للإسلام و متمسكة بالشرع مثل شخصية الغزالي، إلا أنه يمكن تبرير هذا الاختلاف على أساس نظرتة الواقعية وذكائه، كما يلي:

أولاً: كان الغزالي يائساً من استقرار الحكومة الدينية المطلوبة، وقد دفعه هذا اليأس إلى التسليم بصورة الواقع السياسى والاجتماعى لذلك العصر.

ثانياً: وضع عند المقارنة بين المصالح والمفاسد مبدأ ضرورة تقوية نفوذ مستبد ذلك العصر، الذى على الرغم من أنه كان جباراً ولم يكن حكمه قائماً على أساس من الموازين الصحيحة المطلوبة؛ ولكنه فى النهاية سنى وينحاز إلى الدين الإسلامى فى روايته السنوية ضد معارضى الإسلام والفرق الإسلامية المعارضة أيضاً. وقد رأى الغزالي الذى كان قلقاً من اشتداد ساعد المذاهب الشيعية، أن الدفاع عن مثل هذه الحكومة واجبٌ خاصٌ.

ثالثاً: كانت نار الفتنة قد اشتعلت إلى حد ما فى جميع أنحاء العالم الإسلامى، وكان الغزالي يظن أن نفوذاً كبيراً ومستقراً بمقدوره أن يخمد هذه النار وأن يعيد الطمأنينة والاستقرار إلى المجتمع الإسلامى. أى أن مشكلته الكبرى لم تكن الظلم، بل الفوضى والاضطرابات، واعتبر أن النفوذ هو الأصل فى قمع الفتنة والاضطرابات - ولاسيما مع الأخذ فى الاعتبار أن مثيرى الفتنة كانوا أحياناً من الشيعة أو الخوارج - حتى لو أدى الأمر إلى وقوع الظلم بسبب هذا النفوذ. وقد تصدى الغزالي - الذى رأى أن أفضل مظهر للقوة قد تمثل فى عصر ازدهار السياسة الساسانية - بواقعية لتبرير مثل هذه السياسة والتوفيق بينها وبين الإسلام.

والاحتمال الآخر هو أن «الغزالي» قد فكر فى مصلحته الشخصية مع عدم اعتقاده بما قاله، ولكنه بناء على رغبة الملك وتصميمه، فقد حاول أن يكتب الموضوع بما

يتفق مع رغبة الملك وبما يضمن له النجاة من غضبه. بيد أن الجزء الأول من الكتاب لاشك أنه للغزالي. وقد جاء نفس موضوعه في «كيمياء السعادة»، ويتفق مضمون الموضوعات في هذا الجزء مع ما جاء في سائر أعماله. ومحور البحث فيه، هو أيضاً شخص الحاكم، وقد قُبلت واقعية النفوذ على ما هو عليه كمبدأ، بون أن يبحث في ماهية هذا النفوذ ومشروعياته وأحقيته؛ وذلك لأن الغزالي أيضاً كان ممن يرون أن المجال لا يتسع للمناقشة، حيث كانوا يعنون الواقع السياسي أيضاً مثل سائر الوقائع الوجودية ومثل الكائنات من حيث خروجها عن حيز إرادة الإنسان واختياره، بحيث أن كل ما يمكن أن يصدر عن الإنسان في مواجهته، هو المعرفة به فقط كمصدق وشاهد على القضاء الإلهي، وهو لم ير في عصر سيطرة الاستبداد الأعمى أية فائدة من البحث في شأن الاستبداد.

على أي حال كان ما تحقق على يديه يمثل محاولة لتوجيه نفوذ الحاكم إلى طريق العقل وسبيل الشرع، وكبح جماح الواقع بالتخفيف من حدة سيطرته القهرية بقدر الإمكان.

يخاطب الغزالي في هذا الجزء من الكتاب ملك الشرق (ومن الجائز ملك الشرق والغرب)^(٤٢) ويقصد به على ما يبدو في الصورة الأولى السلطان «سنجر» وفي الصورة الثانية، «ملكشاه» السلجوقي الذي كان ملكاً في هذا العصر. ويبدأ الكلام في هذا الجزء باحتقار الدنيا والنفوذ الدنيوي، ويحذر السلطان من أن يبيع آخرته الخالدة بدنياه الفانية، ويعد طريق التحرر في قوة الإيمان الذي هو أصل السعادة في رأيه.

بعد ذلك يحصي ويعدد أصول الإيمان والعلم الذي مركزه القلب، ثم يتحدث إجمالاً عن وجود الحق تعالى وقدرته، ويختتم كلامه في هذا القسم بذكر اليوم الآخر وضرورة تذكر مقام الأنبياء ومكانتهم، ولاسيما خاتم الأنبياء ﷺ^(٤٣). وبعد بيان الأصول يحين الدور للحديث عن فروع الإيمان ويشرح العدل في عشرة أقسام ويورد لكل قسم من الأقسام شاهداً أو عدة شواهد من الدين والتاريخ الإسلامي^(٤٤). بعد ذلك، يقول: إن شجرة الإيمان وجذورها إنما تُروى من منبعين للعلم: المنبع الأول معرفة الدنيا وعلاقة الإنسان بها، والمنبع الآخر معرفة النفس الأخير وذكر الموت^(٤٥).

والغزالي في هذا الكتاب يقف موقف المعلم الناصح الذي يسعى عن طريق تذكير نوى النفوذ بعلاقتهم بواقع الحياة وتخويفهم من النفوذ الإلهي الخالد واليوم الآخر، ويسعى لدفعهم نحو تحرى العدل مع الناس، كما يسعى إلى التخفيف من حدة استبدادهم، وهو ما يستطيع كل زاهد ورع تحرر من الدنيا أن يقوم به، وقد لجأ الغزالي - المتصوف حينئذ - إلى طوس منزوياً، وترك الدنيا لأهلها وللمتمتعين بها، وقصر جهده على تهذيب النفس والرياضة الروحية وتنشئة المريدين الورعين، وكان يسعى إلى التقليل من فرط إقبال الملك والأمير على الدنيا ورغباتهما فيها، متوسلاً بتقديم النصائح.

يُعدُّ الغزالي في هذا القسم من الكتاب متصوفاً أكثر منه عالماً بعلم الظاهر للدين والشريعة، وهو يوضح هذا الأمر جيداً في الأصل (المبدأ) الثاني من أصول العدل. وهو يقول في هذا الأصل إن الملك والحاكم ينبغي أن يتعطشا يوماً لزيارة علماء الدين والاستماع إلى نصائحهم ومواعظهم، وأن يتجنبوا يوماً زيارة العلماء المنافقين الانتهازيين لهم. ولكن ما يلفت النظر أنه يختار بعض النماذج من علماء الدين، الذين ينبغي على الملك التوجه إليهم يختارهم عمداً حتى من بين الزهاد والصوفية المشهورين مثل: شقيق البلخي، فضيل بن عياض و..... وقد اكتفى في المواضيع الأخرى بنقل أحد الموضوعات عن أحد الزهاد أو العظماء^(٤٦).

أحال الغزالي في نفس هذا الكتاب القارئ إلى كتاب «إحياء علوم الدين» لإدراك المزيد من التفاصيل.

يُعدُّ الغزالي في هذا القسم من كتاب «نصيحة الملوك» عالماً دينياً ومسلماً زاهداً نزيهاً، على أن أكبر مسعى له تمثل في حثه الحاكم صاحب النفوذ على تذكر الآخرة والمعاد وقدرة الله، فهو يثير فيه الشوق إلى الرفق والعدل وتحقيق ما فيه الخير للناس، ولا يخرج نطاق بحثه عن النطاق الروحي للدين والتاريخ الإسلامي. ولكن نفس هذا القسم، يشهد أيضاً على صحة ما ذهبنا إليه؛ وهو أن مفكرينا السابقين عجزت عقولهم عن التوصل إلى صورة سياسية أخرى غير صورة الاستبداد، وكأنهم كانوا يعدونه المصير المحتوم للإنسان.

مصادر المؤلف وتعليقات المترجم للمبحث الخامس

(١) «عُرف البحث في الأحكام الاعتقادية من الشريعة الإسلامية أو الأصول الدينية الكلية للإسلام باسم «علم الكلام» أو «أصول الدين» أو «الفقه الأكبر» أو «علم التوحيد» أو «علم العقائد الإسلامية». (د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٩١م، ص١٣، المترجم). ويميز أبو نصر الفارابي (ت ٢٣٩هـ) بين هذا العلم وبين الفقه، قائلاً: «صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها، وهذا ينقسم إلى جزئين أيضاً: جزء في الآراء وجزء في الأفعال، وهي غير الفقه؛ لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمةً ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً، من غير أن يستنبط منها أشياء أخر». (إحصاء العلوم لأبي نصر الفارابي، تقديم وشرح وتبويب د. علي بو ملحم بيروت، ١٩٩٦م، الطبعة الأولى، ص٨٦، ٨٧. المترجم) ويذكر د. علي بو ملحم (في نفس المصدر، ص٨٦) أن علم الكلام هو عبارة عن «الجدل حول العقائد الدينية ولاسيما أصول الدين كالله وصفاته وأفعاله وخلق العالم، وقد عرفه ابن خلدون بقوله: هو علم يتضمن الحجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة» (المترجم).

(٢) «الإمامة» هي الرياسة العامة في أمور الدين والدنيا، وعند المتكلمين هي خلافة رسول الله ﷺ في إقامة الدين وحفظ حوزة الإسلام بحيث يجب أتباعه على كافة الأمة، والجمهور على أن من هو أهل للإمامة ويستحقها، هو المجتهد في الأصول والفروع، الشجاع، ذو الرأي، العدل العاقل، البالغ الذكر الحر. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص٩٨، المترجم). والإمامة أصل في المذهب الشيعي، وتُعد الإمامة، بمعنى خلافة الرسول ﷺ من القضايا التي أثارَت الخلاف الشديد بين المسلمين فيما يتعلق بالمسائل الدينية؛ لما لها من جانب سياسي. (لغت نامه دهخدا) جلد دوم - ١٣٧٢هـ - ش - تهران، ص٢٨٣١، المترجم).

(٣) الحروب الصليبية: حملات عسكرية قام بها مسيحيو الغرب في القرون الوسطى للاستيلاء على الأراضي المقدسة ١٠٩٦ - ١٢٩١. تُقسم إلى ٨ حملات. انتهت بانتصار المماليك وطرد الصليبيين. (المنجد في اللغة والأعلام، بيروت، ١٩٨٨، ص٣٤٨، المترجم).

(٤) «الطاهريون»: هم إحدى الأسر الإيرانية التي أسست استقلال إيران بعد الفتح العربي لها، وقد حكمت دولتهم الإيرانية من عام ٢٠٥ حتى عام ٢٥٩ في خراسان، وكان مؤسس

هذه الدولة هو طاهر بن الحسين الملقب بـ«ذى اليمينين». (لغت نامه دهخدا، جلدنهم، بهار ١٣٧٣، ص١٣٥١٨، المترجم) - «الصفاريون» أو آل الليث: اسم سلسلة من ملوك إيران حكمت القسم الشرقي من إيران، حوالي نصف قرن، ويأتي يعقوب بن الليث على رأس هذه الأسرة (نفس المصدر - المترجم) «السامانيون» اسم مجموعة من السلاطين الإيرانيين الذين حكموا في خراسان وما وراء النهر وكرمان وجرجان والري وطبرستان حتى حدود إصفهان، وبلغت مدة حكمهم ١٠٢ عام وعشرة أيام (نفس المصدر، المترجم) - بدأ حكم الغزنويين في أواخر عهد السامانيين، وعلى إثر سيطرة الغلمان الأتراك على مقاليد الحكم وظهور الخلافات بين الأمراء والوزراء وصغر سن الملوك وممارسات «آل بويه» في خراسان، قلت زمام الحكم من أيدي السامانيين، وقام «آل تجين» أحد غلمان السامانيين بتشكيل هذه الحكومة في غزنة عام ٣٥١هـ. ق... إلخ، (انظر، نفس المصدر، المترجم).

(٥) در آمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، سید جواد طباطبائی، دفتر مطالعات سیاسی، سال ١٣٦٧، ص٢.

(٦) سير الملوك، خواجه نظام الملك، به اهتمام هيوبرت داراك، بنكاه ترجمة ونشر كتاب، سال ١٣٥٥، فصل أول، ص١١١.

(٧) نفس المصدر، ص١١-١٢.

(٨) تجارب الأمم، ترجمة فارسي، ج١، ص١١٤.

(٩) نامه تتر به كشنسب، به تصحيح مجتبی مینوی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، جاب دوم، سال ١٣٥٦، دیباجة، ص١٨، ١٩، ٣٦.

(١٠) سير الملوك، ص١٥.

(١١) نفس المصدر، ص٣.

(١٢) نفس الموضوع من نفس المصدر.

(١٣) نفس الموضوع من نفس المصدر.

(١٤) نصيحة الملوك، ص٨٣.

(١٥) نفس المصدر، ص٨٤-٨٩.

(١٦) نفس المصدر، ص٩٦.

(١٧) نفس الموضوع من نفس المصدر.

(١٨) نامه تنسر، ص٣.

(١٩) تجارب الأمم، ترجمة فارسي، ص١١٦.

(٢٠) سير الملوك، ص٨٠.

(٢١) نصيحة الملوك، ص١٠٦.

(٢٢) نصيحة الملوك، ص٩٨-٩٩.

(٢٣) نفس المصدر، ص١٦٩.

(٢٤) آل بويه: أسرة إيرانية العنصر عُرفت بالديلمة، حكمت هذه الأسرة من عام ٣٢٠ حتى عام ٤٤٨هـ في جنوب إيران وفي العراق. إن مؤسس هذه الدولة هم على عماد الدولة من أمراء «مرداويج بن زيار» و«حسن ركن الدولة» و«أحمد معز الدولة» من أبناء «البويهيين الديلمة». (لغت نامه دهخدا، جلد أول، پائيز ١٣٧٢، ص ١٤٠، المترجم).

(٢٥) سير الملوك، ص ٨٠.

(٢٦) نفس المصدر، ص ١٢٩.

(٢٧) نفس المصدر، ص ٢٤٣.

(٢٨) نفس المصدر، ص ٨٠.

(٢٩) نفس المصدر، ص ٢٥٤.

(٣٠) نفس الموضوع من نفس المصدر.

(٣١) نفس المصدر، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٣٢) نفس المصدر، ص ٢٧٦-٢٧٧.

(٣٣) نفس المصدر، ص ٢٧٧.

ظهر «مزدك» في عهد الملك الفارسي الساساني «قباد بن فيروز أبي أنوشيروان العادل»، وقد ادعى النبوة وأباح شيوع المال والنساء بين الناس، ومن الجائز أنه أول (أو من أوائل) من دعا إلى الشيوعية في تاريخ البشرية، وقد اعتنق الملك في البداية دعوته، كما استجاب له الكثير من الناس، حتى أصبحوا خطراً يهدد إيران، في حالة رجوع الملك عن استجابته لهذه الدعوة. أما «أنوشيروان» (ابن الملك) فكان رافضاً لهذه الدعوة حتى أنه أرسل في طلب موبذ من فارس: ليوضح له بطلان دعوة مزدك وكذب نبوته.

ومما لفت نظرنا في الحديث الذي وجهه الموبذ الفارسي إلى الملك، أن هذا الموبذ قد أخبر الملك بصفات النبي الحق من خلال معرفته بعلم الهيئة والنجوم، وكانت هذه الصفات تشير إلى سيدنا رسول الله ﷺ، يقول الموبذ للملك: أيها الملك لقد تورط مزدك هذا في الخطأ، وهو يدري من علم النجوم شيئاً يسيراً، غير أن أحكامه جاءت خاطئة، فثمة دليل على أن رجلاً يظهر ويقول أنه نبي ويأتي بكتاب ويظهر العديد من المعجزات ويدعو الناس إلى عبادة الله بدين حنيف يُبطل به المجوسية وكل الأديان الأخرى، ويدعو إلى الجنة ويخوف بالنار ويوعد، ويرعى الحرمات وصيانة أموال الناس بحكم الشريعة، ويوالى جبريل ويهدم بيوت النار ومعابد الأوثان، وينتشر دينه في أرجاء الأرض جميعاً، ويبقى إلى يوم القيامة، وتشهد السماوات بنبوته. ولقد تمنى مزدك أن يكون ذلك الرجل. وذلك النبي لن يكون أعجمياً ومزدك أعجمي، وذلك النبي ينهى الناس عن عبادة النار وينكر «زرادشت». ومزدك مازال يقتدى بزرادشت ويأمر الناس بعبادة النار. وذلك النبي لن يأذن لرجل في أن يقرب امرأة رجل آخر، ولا أن يأخذ حبة من مال غيره بالباطل، ويأمر بقطع اليد في درهم واحد بغير حق، ومزدك يبيع أموال الناس ونساعهم. وذلك النبي

ينزل عليه الوحي من السماء ويتلقى الكلمات عن جبريل، وهذا (مزدك) يتلقى عن النار؛ فلا أصل لمذهبه». (انظر: سياست نامه: خواجه نظام الملک، بتصحيح عباس إقبال - چاپخانه مجلس ۱۳۲۰، ص ۲۳۵-۲۷۵).

انظر أيضاً: نفس المصدر الترجمة العربية للدكتور السيد محمد العزاوي، القاهرة ۱۹۷۵م، ص ۲۴۱، ۲۴۲.

وانتهى الأمر بأن أمر «أنوشيروان» - بالاتفاق مع أبيه - ثلاثمائة رجل معهم فؤوسهم أن يحفروا في إحدى الساحات اثنتى عشرة ألف حفرة (بقدر عدد أتباع مزدك)، ثم سلّح أربعمائة فارس وأمرهم بتعرية كل من يبعثهم له من الرجال (أتباع مزدك) وجعل هامة الرجل منهم في الحفرة حتى خاصرته وجعل ساقيه في الهواء ثم أمر بإهالة التراب عليه... وقد تم ذلك بالفعل... إلخ.

وقد قسم «أنوشيروان» أموال أتباع مزدك على الفقراء والمساكين. انظر: يوزف ويسهوفر: إيران باستان، ترجمة مرتضى ثاقب فر، چاپ دوم ۱۳۷۷، تهران، ص ۲۱۵، (المترجم). انظر أيضاً: مرتضى مطهرى: خدمات متقابل إسلام وإيران، چاپ بیست وششم ۱۳۷۷، تهران، ص ۱۴۸. المترجم.

(۳۴) نصيحة الملوك، ص ۱۰۶.

(۳۵) سير الملوك، ص ۳۰-۳۱.

(۳۶) نصيحة الملوك، ص ۱۷۵.

(۳۷) كان ملوك إيران يقولون على الدوام إن الوزير هو من يُنظّم أمورنا، وهو لساننا الذى نتحدث به، وهو آلة الحرب التى نقضى بها على أعدائنا. الوزير جامع للعلوم وينبغى أن يكون موسوعة علمية وخرانة للحكايات والقصص والخبرات، بحيث يكون مستعداً للإجابة على الاستفسارات التى تُعَن للملك.

(كلمان هوار: إيران وتمدنا إيرانى: ترجمة حسن انوشه، تهران ۱۳۷۵، ص ۱۶۵، المترجم). وقد جاء في «باب حث السلطان والقاضى وغيرهما من ولاة الأمور على اتخاذ وزير صالح وتحذيرهم من قرناء السوء والقبول منهم»:

قال الله تعالى: ﴿ **الْأَخْلَاءُ يَوْمئذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ** ﴾. [سورة الزخرف - آية ۶۷].

نفس المصدر، ص ۱۸۳.

فيما يتعلق بتأثر الخلفاء العباسيين بالنظام الشاهنشاهى وأخذهم عنهم يمكن القول: كان منصب «الوزير الأعظم» الذى كان لدى العباسيين يمثل تقليداً لنظيره عند الساسانيين.

(كلمان هوار: إيران وتمدن إيرانى، ترجمة حسن انوشه، تهران ۱۳۷۵، ص ۱۶۵، المترجم).

(٣٨) نفس المصدر، ص ١٨٣-١٨٤.

(٣٩) جاء عن الغزالي ما يلي:

«وأراء الإمام الغزالي (١٠٥٩-١١١١م) باللغة الأهمية، فهو الصوفي - الفيلسوف العظيم

من بين صوفية المسلمين». وهو فيما يبدو لى فيلسوف أكثر منه متصوفاً.»

(ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم/ أ. د. إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة

١٩٩٩م، ص ٢٨١، المترجم).

(٤٠) نفس المصدر، مقدمة، ص ٨٣.

(٤١) نفس المصدر، ص ٨٢-٨٣.

(٤٢) نفس المصدر، ص ١.

(٤٣) نفس المصدر، ص ٥-١٣.

(٤٤) نفس المصدر، ص ١٣-٥١.

(٤٥) نفس المصدر، ص ٥٤-٧٩.

(٤٦) نفس المصدر، ص ٢٧-٣٦.

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الخامس(*)

ويدور البحث فيه تحت العنوان الجانبي «خواجه نظام الملك والغزالي» حول العديد من النقاط نعرض لها فيما يلي:

- بوفاء الفارابي، اتجه التأمل الفلسفي إلى الأقول، ومال التعقل الفلسفي إلى الفلسفة النظرية، في فكر قلة من الرجال، ونسيت الحكمة العملية إلى حد ما، زادت البحوث الكلامية في أمر الإمامة على أثر الأزمة التي عمت أرجاء واسعة من الأرض تحت سلطة الإسلام، وفي صورة صراعات مستمرة من أجل النفوذ، وتحولت هذه البيئة إلى بيئة غير آمنة.

- كان الدين هو محور الفكر والحياة في هذا العصر.

- كان قلق أصحاب النفوذ في هذا العصر من خطر غير المسلمين الخارجي أقل من قلقهم من الخطر الذي كان يتهدهم من داخل العالم الإسلامي.

- قضى الاستبداد المتفشى في عالم الإسلام منذ عصر الأمويين، على مجال التفكير في شأن السياسة، ولهذا السبب أغلق طريق مؤسس الفلسفة الإسلامية في ساحة الفكر السياسي على نحو سريع للغاية، وبالتالي تجنب المتأملون والمفكرون النظر في السياسة، بل واعتبر بعضهم أن النظر في أمور الدنيا من الأشياء المنبوذة، وثمة آخرون قاموا بتبرير الواقع الموجود ودفعه نحو النموذج محل اهتمامهم، وهو النظام الشاهنشاهي بدلاً من التصدي لشرح ماهية السياسة.

- يرى الكاتب أن الاستبداد الذي حمى نفسه بصبغة دينية يمثل أبرز ظاهرة مريرة في عالم الإسلام.

- في نروة هذه الأزمة دون أول كتاب في السياسة «سياسة نامه» في عالم الإسلام.

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعي.

- محور النظام وأساس المجتمع فى كتب السياسة هو النفوذ المصحوب بالقوة.

- لا ينبغى أن ننسى علماء الدين الذين لم يخضعوا للحكام الجبارين.

- الماوردى فتح الطريق لمن اعتبروا القوة والدين والقهر المؤدى إلى الانتصار أساساً لمشروعية النفوذ، وعدوا طاعة صاحب مثل هذا النفوذ من طاعة الله ورسوله ﷺ.

- بونت كتب السياسة بعد أن تم تبرير النفوذ المتسلط من وجهة نظر الفقه والشريعة، ومن ناحية أخرى اتخذت خطوات من أجل إبراز النظام الشاهنشاهى الساسانى بصفته القدوة الحسنة للحكومة المنشودة.

- كُتِبَ السياسة من المسلمين يقعون تحت تأثير الرؤية السياسية للإيرانيين قبل الإسلام، وكان أهم مصدر لديهم هو كتاب النصيحة لـ«أردشير بابكان» مؤسس الأسرة الساسانية.

- يحاول الغزالى فى كتابه نصيحة الملوك أن يصبغ السيرة السياسية الإيرانية والنظام الشاهنشاهى الإيرانى بالصبغة الإسلامية.

- يرى الغزالى أنه يجب طاعة الملك حتى لو كان ظالماً لأن.. ولكن العدل أساس الملك!!!

- الملك فى كتاب السياسة مسئول، ولكن ليس أمام الناس بل أمام الله.

- «نظام الملك الطوسى» هو رائد كتاب السياسة فى العالم الإسلامى الذين وفقوا بين نظرية سياسة النظام الشاهنشاهى الإيرانى والرؤية التى اتفقت مع الساحة الإسلامية للمجتمع.

- الغزالى يعود بجنور النظام الشاهنشاهى للإيرانيين إلى بداية التاريخ.

- الاضطرابات الداخلية كانت أشد ما يطلق «خواجه» والغزالى، ولاسيما أن أولهما كان على رأس السياسة، وكان من الطبيعى أن يكون أى نوع من الخطر يهدد نفوذ الحاكم أمراً له أهميته.

- تردد فكر المفكر المسلم بين أسلوب الحكم المشرق الذى مورس فى صدر الإسلام من ناحية، وبين الأسلوب الذى اختاره الخلفاء الأمويون والعباسيون (حيث

مالوا إلى السلطنة والحكم) من ناحية أخرى، ثم طريق حكم الأمراء والحكام المستبدين من بعدهم.

- فى القسم الثانى من الكتاب، نرى الغزالى إنساناً واقعياً يتباهى بإيرانيته، ويعد المنهج الإيرانى الأسوة الحسنة للحياة المدنية، وإن كان مسلماً، إلا أنه مسلم إيرانى، وإسلامه لم ينسخ كل جوانب ماضيه، وعلى الرغم من أن الدين القديم قد نسخ بالدين الجديد، إلا أن هذا الدين الجديد قد أيد أسلوب حكم الإيرانيين وسياساتهم كأفضل نموذج للسياسة!

- اختلاف ظاهر القسم الثانى من كتاب «نصيحة الملوك» مع أصل عقيدة الغزالى رجل الشريعة الزاهد ومع أسلوب حياته الدينية والاجتماعية والروحية.

- مشكلة الغزالى الكبرى لم تكن هى الظلم؛ بل الفوضى، وهو يبيح وقوع بعض الظلم فى مقابل إخماد نار الفتن على يد النفوذ القوى.

- ما تحقق على يد الغزالى كان يمثل محاولة لتوجيه نفوذ الحاكم إلى طريق العقل وسبيل الشرع، وكبح جماح الواقع بالتخفيف من حدة سيطرة القهر بقدر الإمكان.

- يعد الغزالى طريق التحرر فى قوة الإيمان الذى هو أصل السعادة فى رأيه.

- الغزالى فى كتاب «نصيحة الملوك» يقف موقف المعلم الناصح الذى يسعى عن طريق تذكير نوى النفوذ بعلاقتهم بواقع الحياة وتخويفهم من النفوذ الإلهى الخالد واليوم الآخر. ويسعى للتخفيف من حدة استبدادهم.

* * *

المبحث السادس

الهروب من قدر السياسة إلى تدبير العقل

ابن باجَه (المتوفى ٥٣٣ هـ.ق)

تميزت السياسة في جميع أنحاء العالم الإسلامي بماهية واحدة على الرغم من الاختلافات الظاهرة والخصومات والصراعات المستمرة بين السياسيين ونوى النفوذ، وكان الفكر السياسي متناسباً مع الواقع السياسي، كما كان الأمر المشترك بين أكثر من فكروا في أمر السياسة، بشكل أو بآخر (فيما عدا الفارابي) هو قبول السياسات الموجودة كواقع تخرج حتميته عن إرادة الإنسان ومشيئته، حيث ربطت اليد العليا كل شيء بإرادة النفوذ المسلط على العصر.

لم يكن رد الفعل واحداً لدى أهل الفكر والتأمل إزاء هذا التفكير؛ إذ تصدى بعضهم لتطهير الواقع وتوجيهه، كما تخلى بعضهم عن واجب العمل السياسي في كل صوره وأشكاله برفض موضوع السياسة، أي الدنيا، والبعض الآخر أيضاً عهدَ بأمر السياسة إلى السياسيين منصرفاً إلى التعمق في الميتافيزيقية العقلية (على الرغم من أن بعضهم قد لُوِّثَ بالممارسات السياسية لعصره بوضع حدود عملية بين النظرية والتطبيق) وحصر الفلسفة العملية في الأخلاق الفردية. وفي الواقع تجنبت المجموعتان الأخيرتان التأمل في أمر السياسة، وتميز الفكر السياسي لديهم بالنظرة الواقعية، حيث تصدوا بنظرة سلبية لتبرير السياسة الجارية أو تعديلها - في أضيق الحدود - في بعض الأحيان. وبالطبع يخرج تناول أفكارهم جميعاً، وهم الذين كانت لهم أفكارهم وأعمالهم بشكل ما في السياسة، عن المقال الضيق لبحثنا. وليس غرضنا جمع تاريخ الفكر السياسي للمسلمين، فضلاً عن أن جولتنا سوف تحقق النتيجة المرجوة دون التعرض لكل الأعمال السياسية وفكر أصحابها؛ لأن هدفنا هو العثور على الأنواع الأصلية للفكر السياسي للمسلمين وتوضيحها (بعد عهد خلافة الراشدين حتى بداية

التاريخ المعاصر) وقد اكتفى فى هذا الموضوع بذكر أبرز ممثلى كل نوع من أنواع الفكر، وقد تجنبنا تناول أعمال مقلدى المقالات السياسية من السابقين، حيث لم تتميز أعمالهم إلا بالتكرار الممل، وتمثّل أكثر ما وصلوا إليه من إبداع فى التقاط الآراء الوسطية والتصرف فى الجزئيات أحياناً، والرأى عندى أن الوضع السياسى والفكر السياسى فى شرق العالم الإسلامى وغربه كانا على وتيرة واحدة إلى حد ما.

يتعلق ما تم توضيحه حتى الآن بالقسمين: الأوسط، والشرقى من العالم الإسلامى القديم؛ ولكن لا تقوتنا الإشارة إلى تألق صورة الحضارة الإسلامية فى الغرب أيضاً. فنجد - على سبيل المثال - فى مجال الفكر الاجتماعى والسياسى عظيمًا مثل ابن خلدون، الذى لم يكن بلا نظير فى الغرب فقط، بل فى كل تاريخ الفكر الإسلامى.

ونهى بحثنا الحالى بالإشارة إلى الفكر السياسى لاثنين من مشاهير الغرب الإسلامى فى ساحة العلم والفكر، وينبغى اعتبار هذه الجولة هى الخطوة الأولى فى الوادى الوعر للتفكر السياسى للمسلمين، ولو أسفرت هذه المحاولات المتواضعة عن فتح الطريق أمام المتأملين والمفكرين فى ساحة الفكر السياسى لهذه الناحية من العالم، لكان فى ذلك ما يرضى صاحب هذا العمل.

قيل سابقاً: إنه بعد الفارابى، تاه الفكر الفلسفى فى وادٍ فسيح غامض ملئ بالأسرار الميتافيزيقية العقلية والمعنوية، وخرجت الفلسفة المدنية والفكر السياسى - عملياً - من ساحة تأمل الفلاسفة المسلمين، و«ابن باجه» هو الفيلسوف الذى بيّن وشرح بعقل وذكاء - فى عصر امتناع التأمل الفلسفى فى السياسة، واليأس من تغيير ماهية سياسة المستبد - طريق الخلاص من الفلسفة العملية والتوغل فى الفلسفة النظرية والفرق فى الميتافيزيقية العقلية التى تُعد من الخصائص المميزة فى مسيرة الفلسفة فى العالم الإسلامى. بعبارة أخرى يمكن العثور فى رأى «ابن باجه» على شرح للطريق الذى طواه عظماء الفلسفة الإسلامية فضلاً عن المشائين والإشراقيين وفى النهاية الحكمة المتعالية.

توفى «ابن باجه»، أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ التجيبى، الفيلسوف العالم السياسى الأندلسى عام ٥٣٣ هـ.ق فى مدينة «فاس» بمراكش. وقد ولد فى سرقسطة (ساراجوزا) وليس لدينا خبر واضح عن تاريخ ميلاده، روى «ابن أصيبعة» أنه مات فى

شبابه. ومن المحتمل أن يكون قد ولد في حوالى عام ٤٧٨، أى أنه كان معاصراً لنهاية عصر أبى عامر يوسف بن أحمد الأول ابن هود الملقب «بالمؤتمن» الذى كان من ملوك الطوائف فى الأندلس. كما كان معاصراً لموته. شهد «ابن باجه» فى حياته عصر الاضطراب السياسى للأندلس بعد تفكك الخلافة الأموية، أى أنه عاش فى عهد سيادة ملوك الطوائف^(١).

وكما أشير سابقاً فإن «عبدالرحمن بن معاوية بن هشام» الأموى قد دخل الأندلس عام ١٢٨هـ وأسس الخلافة الأموية الثانية بعد هزيمة «يوسف فهري» والى العباسيين فى الأندلس، وقد انتهت خلافة الأمويين فى الأندلس عام ٤٢٧هـ. ق. بموت هشام الملقب المعتمد بالله، وتولى حكم هذه البلاد بعد ذلك ملوك الطوائف^(٢). فى هذه الأثناء كان «المرابطون» يحكمون فى شمال أفريقيا، وقد انتصر «يوسف بن تاشفين» أشهر ملوك هذه الأسرة ومؤسس مدينة مراكش على جيوش «الفونس» السادس ملك «الأراجونيين» الذى كان قد اقترب من «سرقسطة»، وذلك عندما زحف (تاشفين) بجيوشه على الأندلس التى كانت محلاً لهجوم المسيحيين. وقضى على ملوك الطوائف حوالى عام ٤٨٩، ولكنه عهد «بسرقسطة» إلى أبى جعفر أحمد الثانى الملقب «بالمستعين بالله بن أبى عامر يوسف أحمد» حيث كانت حائلاً بينه وبين أراضى المسيحيين. قُتل «المستعين» عام ٥٠٢ فى قتاله ضد المسيحيين، وخلفه على العرش ابنه أبو مروان عبدالملك بن أحمد الملقب ب«عماد الدولة».

واجه «عماد الدولة» - الذى كان قد عين الجنود المسيحيين فى جيشه - ثورة داخلية. وأرسل «على بن يوسف تاشفين» (المتوفى عام ٥٢٧) الذى كان قد خلف أباه على العرش «محمد بن الحاج» على رأس جيش إلى سرقسطة، ولاذ عماد الدولة منه بالفرار، واحتفى فى قلعة «روطة» القوية، وظل بها حتى نهاية عمره عام ٥٢٤. وبعد «ابن الحاج»، صار «ابن تغلويت» (زوج أخت على بن يوسف تاشفين) حاكماً على سرقسطة وبسط هيمنة المرابطين على هذه المنطقة تسع سنوات^(٣).

عين «ابن تغلويت»، «ابن باجه» وزيراً له، وعندما أرسله إلى «عماد الدولة» فى القلعة، قبض عليه الأخير وأودعه السجن، ولكن بعد تحرره لم يعد إلى «سرقسطة» بل توجه إلى بلنسية (قالتانيا) وسرعان ما سقطت «سرقسطة» فى أيدي المسيحيين.

غادر ابن باجه «بلنسيه» إلى «المغرب»، ولكنه أثناء سفره وصل إلى مدينة «شاطبه» التي كان يحكمها حينئذٍ «أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن تاشفين». ومن الجائز أن «ابن باجه» قد ألقى في السجن بسبب اعتراض أهل الشرع على أفكاره الفلسفية، ولكن أطلق سراحه بعد فترة، ويقال إنه تقلد منصب الوزارة أيضاً لدى «يحيى بن أبى بكر بن يوسف تاشفين المرابطى» حتى توفى فى رمضان ٥٣٣هـ. ق. فى مدينة فاس. ومن المعروف أنه قُتل بالسم^(٤). ويتضح هذا الأمر فى بيتين من الشعر نظمهما «ابن الإمام» من تلامذة ابن باجه فى موت أستاذه، حيث قال مرتجلاً:

ياحضره الملك ما أشهك لى وطناً

لولا ضروب بلاء فيك مصبوب

ماء زعاق وجو كُله كديرُ

وأكلة من بذنجان ابن معتوب

و«ابن معتوب» هو خادم «أبى العلاء بن زهر الطبيب الصقلى»، الذى كان من ألد أعداء ابن باجه، ومن المحتمل أن «ابن زهر» قد حرض خادمه على أن يقتل «ابن باجه» بالبادنجان المسمم.

كان هناك أيضاً من عارض بشدة «ابن باجه» ومعتقداته وأفكاره، يمكن أن نذكر من بينهم: «الفتح بن خاقان» الذى وجه إليه اللوم والنقد فى كتابى «قلائد العقبان» و«المطمح» وانتقده نقداً شديداً ووصفه بالزندقة والإلحاد وإنكار المعاد^(٥).

على أى حال لم تهدأ قناة الثورات والصراعات والمذابح والاستبداد أيضاً فى شمال أفريقيا والأندلس فى ذلك العصر، بحيث لم تكن أقل مما هى عليه فى وسط العالم الإسلامى وشرقه. على سبيل المثال؛ دب الضعف فى الدولة الفاطمية - التى وصلت فى عصر العزيز إلى أوج عظمتها - بموته عام ٣٦٨ قبل أن يولد «ابن باجه»، واستمر هذا الضعف والاضطرابات التى نشأت عنه حتى عام ٥٥٧هـ. ق. حيث أعلن «صلاح الدين الأيوبي» نهاية الخلافة الفاطمية. وضاعفت الحروب الصليبية أيضاً من حدة المشكلة، كما ضاعفت من قلق الناس ويأسهم واضطراب الأوضاع. فى مثل هذه الظروف وفى تلك الساحة عاش ابن باجه وأعرب عن أفكاره.

لقد اعتبر «ابن باجه» أول فيلسوف فى الأندلس فتح الطريق أمام عظماء مثل «ابن طفيل» و«ابن رشد» و«ابن خلدون»^(٦).

لقد حَشَى (عمل لها حواشٍ) هذا العالم كتابات أرسطو، والفارابى، وبقيت له أيضاً بعض الأعمال، من أهمها عمله الذى لم يكتمل «تدبير المتوحد». إنه بمثابة أرسطو الذى كان يفكر فى رواق الفلسفة المشائية، وهو لا يخفى فى كتاب «تدبير المتوحد» تأثره بكتب أرسطو، من ذلك: «أخلاق نيكوماخوس»، وذلك على الرغم من أنه يميل فى السياسة - شأنه شأن الفارابى - أكثر، إلى أفلاطون الذى استند «ابن باجه» عدة مرات إلى أفكاره، كما فى استناده إلى كتاب أفلاطون فى موضوع السياسة الذى يسميه (أفلاطون) السياسة المدنية. ويؤيد عمله العظيم «تدبير المتوحد» ما ذهبنا إليه.

الاعتزال: سَمُّ نَاعِغٍ

و«تدبير المتوحد» هو عمل الفيلسوف الذى يعد السياسة أصلاً من الأصول ويعد الإنسان مدنياً بالطبع، وحتى حين يقترح بعد ذلك على «المتوحد» اعتزال^(٧) بعض المدن الفاسدة وأهلها، أو مغادرتها، فهو يؤكد فى نفس الوقت على الطبع المدنى للإنسان، وهو يُعَدُّ «الاعتزال» أمراً غير مقبول فى ذاته، ولكنه يعتقد أنه ممن الممكن أن يكون أيضاً أمراً طيباً فى ظل الظروف السيئة، شأنه فى ذلك شأن الخبز واللحم اللذين هما من الأطعمة المفيدة، والترياق والحنظل اللذين هما من السموم فى الحالات الطبيعية، ولكن إذا ابتلى الجسد بحالات غير طبيعية يصبح الترياق والحنظل نافعين، بينما تُعد الأطعمة الطبيعية مؤذية، وهو يقارن حالة البدن الطبيعية والمرضية بحالة المدينة^(٨)، وهو يُعرَف «التدبير» فى بداية الكتاب كما يلى:

التدبير فى اللغة العربية كلمة لها معان كثيرة أحصاها علماء اللغة، وأشهر معنى لهذه الكلمة - إجمالاً - هو تنظيم الأعمال فى اتجاه الهدف المنشود^(٩).

يقوم بعد ذلك ببيان التقسيمات المختلفة التى من الممكن أن تتناول التدبير بمعناه العام، ويتوصل إلى أن: التدبير بمعناه الخاص هو تدبير المدن (السياسة) وهو أشرف أنواع التدابير الإنسانية^(١٠).

ويضيف قائلاً:

لقد بين أفلاطون أمر تدبير المدن في السياسة المدنية، ووضح معناه الصحيح والمكان الذي ينطلق منه إلى السياسة^(١١).

و«ابن باجه» متأثر بالواقع السيئ المسيطر على جميع أنحاء العالم الإسلامي ومن ضمنه الأندلس والمغرب، وهو يأس أيضاً من تغييره، ليس هذا فحسب بل يعد أيضاً تحقق المدينة الحسنة أمراً غير ممكن.

ولذا نراه يصرف همته لتوضيح واجب الإنسان الذي اضطر إلى العيش في المدينة الفاسدة ولا سبيل أمامه للوصول إلى النظام الصالح، بينما يريد أن يكون إنساناً فاضلاً صالحاً. كان «ابن باجه» يعدُّ بحثاً فلسفياً وافيّاً عن السياسة وصورتها الفاضلة، رأى فيه أن الإنسان الفاضل هو من كان «متوحداً» وحسب؛ لأنه يعيش في مجتمع يسيطر عليه الفساد والقبح ولا يجد طريقاً إلى الخروج من هذا الوضع السيئ. يتصور «ابن باجه» أن التدبير بُغية إيجاد المدينة الفاضلة أمراً لا طائل منه بحكم القدر، ولا بد من صرف كل همته للإرشاد عن التدبير الذي لا بد من استخدامه من قبل الفرد الذي حُكِّم عليه بالحياة داخل النظام الفاسد، بُغية النجاة بنفسه على الأقل. وهو يعبر عن حزنه لما أصاب الواقع حينئذ من سوء. كما يعبر عن يأسه من تغييره باللجوء إلى التخيل المفرط.

ويثبت «ابن باجه» أربع مدن منحرفة في مقابل ما يسميه بالمدينة الكاملة، أو مدينة الإمامية كما يسميها أحياناً، وتلك المدن المنحرفة في أغلب الظن هي نفس المدن الأربعة غير الفاضلة عند الفارابي، أي المدن الجاهلة والفاسقة والمتبدلة والضالة، وهو يقول:

... فيما عدا ما رواه أبو نصر (الفارابي) بشأن المجتمع الفارسي القديم، فإن ما يوجد في زماننا (من النظم السياسية) ومعظم ما عرفناه من الماضي، يتكون جميعه من خمس مدن (إحداها حسنة وأربع سيئة) والغلبة فيهما لخصائص المدن السيئة^(١٢).

وبناء على هذا فإن كل المجتمعات البشرية التي شاهدها «ابن باجه» وسمع عنها كانت كلها نظماً سياسية منحرفة. ولو صح كلام الفارابي الذي أشار إليه، فإن «ابن باجه» يرى أن إمكانية تحقق المدينة الكاملة، من الصعوبة بحيث ينبغي اعتباره أمراً غير ممكن تيسُّره أبداً للإنسان. ويقدم «ابن باجه» تصوراً عن المدينة الفاضلة والبلدة

الصالحة فى صورة مثالية بحيث يصعب حقًا تحقيقها. ومن الجائز أنه متأثر هنا بـ«أفلاطون» الذى كان يقصد من اقتراحه المسمى بـ«المدينة الفاضلة» التعبير عن هدف بعيد (حتى لو كان غير قابل للتحقق) ينبغى على الإنسان أن يضعه دومًا نصب عينيه أثناء محاولاته المتلاحقة للوصول إلى السعادة، وأن يجعل اقتراجه من هذا الهدف هو القبلية الوحيدة لهيمته العالية حتى وإن لم يكن واثقًا من أنه سوف يحقق هذا الهدف، فعلى الأقل سوف يكون أمام عينيه هدف يدفع الإنسان إلى التعرف - بُغية الاقتراب من هذا الهدف - على ما له من فضيلة.

ولكن ليس لـ«ابن باجه» من كلام فى هذا الصدد سوى الإشارات الكلية إلى ما بعده القدوة الحسنة للمدينة الإنسانية، وتفصيل كلامه إنما يدور حول واجب الإنسان، الذى فرَضت عليه ظروفه أن يعيش فى أنظمة سياسية فاسدة، بينما يريد هو أن ينأى بنفسه بقدر الإمكان عن التلوث بتلك النظم. وفى العصر الذى أصبح فيه السعادة - بصفة عامة - أمرًا صعب المنال يتطلع «ابن باجه» إلى الأخلاق وتصرفات الإنسان الباحث عن الحقيقة الملتمس للخير، الذى فرَض عليه العيش فى مجتمع فاسد، ويحاول أثناء بحثه عن السلام الداخلى أن يسحب سجادته بعيدًا عن الماء الملوث لعصره.

وهو يقول:

... نحن فقط هنا المتتبعون لتدبير مثل هذا الإنسان الذى لحقه أمر خارج عن الطبع، حتى نقول له كيف يستخدم التدبير للوصول إلى أعلى مرتبة لوجوده^(١٣).

وهو عند إبداء رأيه فى هذا الموضوع، يكون كالطبيب الذى يوصى ببعض التذاكر العلاجية للحفاظ على صحة إنسان أو تخليصه من المرض.

لا مكان للطبيب والقاضى فى المدينة الفاضلة

ولـ«ابن باجه» صورة خيالية عن المجتمع المطلوب يصعب الوصول إليها حقًا. وهو يقول: من خصائص المدينة الفاضلة خلوها من مهنتى الطب والقضاء: لأن محبة الحاكم لهذه المدينة تحول دون نشوب الصراعات والخصومات، وبالتالي لا تكون مثل هذه المدينة فى حاجة إلى قاضٍ وقانون عادل. ومن ناحية أخرى فإن التصرفات والسلوكيات فى هذه المدينة كلها صحيحة، ومن ضمن هذه التصرفات أن الناس لا يتناولون الأطعمة الفاسدة، ولهذا السبب لا يمرضون وبالتالي لا يحتاجون إلى الطبيب،

كما يدفعون عنهم الأمراض بالرياضة، وإذا احتيج إلى علاج فإنما يكون ذلك في حالة الأمور التي تتعلق بأسباب خارجية، وقليلاً ما تحدث مثل انكسار العظام وتعرضها للجزع أو الهشاشة.

إن المدن الأربع المنحرفة هي التي تحتاج إلى الطبيب والقاضي، وهي كلما ابتعدت عن نموذج الكمال كلما زادت حاجتها إلى هاتين الصناعتين^(١٤) (الطب والقضاء). وبالطبع لا وجود لمثل هذه المدينة الفاضلة والبلدة الجميلة إلا في عالم الخيال فقط. أما الواقع فهو إما أنه غير مقبول بالمرّة وإما أنه مزيج من الخير والشر، حتى لو سرى أيضاً في هذا المجتمع بعض السلوكيات الحسنة، لاقتصر ذلك الأمر على الأفراد لا على المجتمع ككل. وهنا يتحدث ابن باجه عن «النوابت».

النوابت

«النوابت» هي قوى ذاتية النمو، لا تتفق أخلاقها وسلوكياتها مع الأخلاق السائدة الراجحة في مجتمع ما أو مدينة ما.

وكما ذكرنا سابقاً، فقد تحدث الفارابي أيضاً عن «النوابت». أما «النوابت» التي يقصدها الفارابي فهم الأفراد المنحرفون الذين كانوا يعيشون في المدينة الفاضلة، بينما يطلق «ابن باجه» «النوابت» على الأفراد الصالحين صائبي الفكر حسنى الأعمال الذين يعيشون في مجتمع سيئ ومنحرف. ولأن المدينة الفاضلة لديه من شأنها أن تخلو من كل نوع من الانحراف، ولذا لو وجد أفراد غير صالحين في مدينة ما، فإن تلك المدينة لا تكون هي المدينة الفاضلة. إذن «النوابت» هم الفاضلون الذين يضطرون إلى العيش في مجتمع سيئ.

... «النوابت» هم الملتزمون بالأفكار الصحيحة المستقيمة، الأفكار التي ليست موجودة في هذه المدينة (المدينة غير الفاضلة)^(١٥).

وإن كان ابن باجه لا ينكر أنه من الممكن إطلاق الصفة: «نابت» على كل من له فكر غير الفكر السائد في المدينة، مما يترتب عليه وجوب تسمية أصحاب الفكر غير الصحيح أيضاً في المدينة الفاضلة أيضاً بالنوابت، ولكن لما كانت المدينة الفاضلة والكاملة في نظر «ابن باجه» هي المدينة التي تخلو من الفكر المعوج والعمل السيئ، فمن

الناحية العملية، لن يتواجد فى مثل هذه المدينة «نابت واحد»، وفى حالة ما إذا وُجد فُكرٌ معوج فى مدينة ما، ينبغى اعتبار هذا المجتمع مريضاً وغير فاضل، وكذلك الحال بالنسبة لتلك المدينة.

... فبَين أن من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت، إذا قيل هذا الاسم، بخصوص؛ لأنه لا آراء كاذبة فيها، ولا بعموم، فإنه متى كان، فقد مَرِضَتْ وصارت غير كاملة^(١٦).

وبناء على هذا، لا يستخدم «ابن باجه» الوصف «نابت» بالمعنى العام، بل يصبح هذا الوصف لديه شاملاً لكل فكر وعمل لا يتفقان مع الفكر والسلوك الراجين فى مجتمع ما. وفى الواقع فإن ابن باجه هو نفس هذا «المتوحد» الذى يتصدى لبيان أسلوب الحياة وتدبيرها حتى يبلغ السعادة.

يعدُّ ابن باجه الإنسان شريكاً للجماد والأعشاب والحيوان غير الناطق فى بعض الأمور، ولكنه يعتقد أن سبب أفضلية الإنسان على سائر الموجودات إنما يكمن فى قوة فكره من ناحية^(١٧)، وفى تمتعه بقوة الإرادة والاختيار من ناحية أخرى^(١٨). وهو يعد اختيار الإنسان متجلياً فى الأعمال التى لا تنشأ عن الانفعال وتحت تأثير العوامل الخارجية. بل فى الأعمال التى تحدث على إثر التفكير المسبق^(١٩). وهو يعد الأعمال الناشئة عن النوازع الحيوانية أفعالاً بهيمية، بينما يرى أن التصرفات الإنسانية هى تلك التى تصدر عن العقل والاختيار^(٢٠). يتحدث الفيلسوف الأندلسى بالتفصيل عن الصور الروحية، ويقسم الصور الروحية للإنسان إلى قسمين، أحدهما يمثل نفس هذه الصورة الروحية المطلقة، أى العقل الفاعل والمعقولات المتصلة به، أى ما يدخل فى ساحة قوة العقل والقوة العاقلة للإنسان ويبتعد تماماً عن المادية. ويسمى ابن باجه هذا القسم، المعقولات الروحانية العامة، والقسم الآخر هو الصور الروحية الخاصة، وهى عبارة عن الصور الموجودة فى قوى الحافظة والتخيل والحس المشترك وهى ذات شكل مادى^(٢١).

ويقسم الصور أيضاً إلى صور صادقة وكاذبة، وصور قائمة بذاتها وأخرى عرضية وقيينية وظنية، ويشرح كلاً منها. ويتحدث عن أنواع المحسوسات وقوى التخيل ويعدُّ الصور الروحية المطلوبة للمتوحد والصور العقلانية والكمالية لديه هى كمال القوة الناطقة.

وهو يقول:

يَعُدُّ الصوفيةُ الغايةَ القصوىَ هي الجمع بين الصور الثلاث: الحس المشترك والخيال والحافظة، وبالتالي تتكون الصورة الروحية المطلوبة لديهم بحيث يشعرون بتظنها، ولأنهم يجدون مدركاتها في هذه الحالة يقينية ومثيرة للعجب؛ لذا فهم يتصورون - أنهم قد وصلوا إلى أقصى حد للسعادة.

يعد «ابن باجه» الغزالي من بين هؤلاء الأفراد الذين خُدعوا بتصوراتهم الحسية والخيالية، وقد ظنوا وتصوروا أنهم قد أدركوا الحقيقة كاملة.

ويضيف قائلاً: إن الصوفية يظنون إن مثل هذا المقام لا يتم بلوغه بالتعليم والتعلم، ولكن بالاعتزال ودوام الذكر المنشود^(٢٢). يعد ابن باجه كل هذا من قبيل التصورات التي تخرج عن طبع الإنسان ويقول:

لو كانت هذه الغاية الوهمية (التي تحصل باعتزال المجتمع) صحيحة في بعض الأحيان، لصار إدراكها للمتوحد هدفاً عرضياً أكثر من كونه هدفاً لذاتها؛ لأنه بوجودها (مثل هذه الغاية وسبيل تحققها) لن تبقى هناك مدينة مرة أخرى (لأن الجميع لابد أن يلجأوا للعزلة حتى يدركوا السعادة)، وسوف يكون أشرف جزء في وجود الإنسان بلا طائل ويصبح وجوده باطلاً (لأن العقل وهو أشرف جزء في وجود الإنسان لن يكون له دور في هذا الوادي وفي ذلك الأسلوب)، وبالتالي سوف تصبح كل المعارف والعلوم الثلاثية للحكمة النظرية (الإلهيات والرياضيات والطبيعات التي هي نتاج النشاط العقلي للإنسان) باطلة. ولا يقتصر الأمر على هذه العلوم فقط بل ستتلاشى أيضاً بعض الفنون والصناعات مثل النحو (أساس اللغة وهي وسيلة الاتصال بين أفراد المجتمع)^(٢٣).

ونحن نرى أن «ابن باجه» شأنه شأن الفارابي يعد جوهر الإنسان في عقله ويرى سعادته منوطة بنشاطه العقلي، وهو لا يتفق على أي نحو من النواحي مع الصوفية الذين يخاصمون العقل أو يقللون من شأنه، وهو يعد محصلة العارفين الهاربيين من العقل إن لم تكن خادعة ووهمية، فهي على الأقل محصلة ضعيفة وصغيرة بمقارنتها بمحصلة عمل الفلاسفة.

يحصي ابن باجه القوى العديدة في الإنسان ويقول:

... أولها القوة الفكرية وثانيها القوى الروحية الثلاثية (الحاسة المشتركة، المتخيلة، الحافظة) وثالثها قوة الإحساس ورابعها القوة الواضعة وخامسها القوة الغازية وما يدخل في عدادها، وسادسها القوة العنصرية^(٢٤). ويضيف في نهاية الفصل قائلاً:

ولأن أعمال الإنسان كلها اختيارية (والاختيار ناشئ عن القوة الناطقة) فمن الممكن أن تكون القوة العقلية والقوة الناطقة قد تدخلتا في كل فعل من أفعال هذه القوى، وأن يكون ترتيب أعمال الإنسان هو نفسه من أجل القوة العقلية^(٢٥). عموماً تتحقق إنسانية الإنسان عندما تقوم كل قوى الإنسان بخدمة العقل.

ويواصل ابن باجه بحثه حول الصور الروحية والقوى النفسية والأعمال الاختيارية وغير الاختيارية، حتى يصل إلى الباب الرابع من الكتاب الذي يدور حول الغاية من أفعال الإنسان. أحياناً تكون هذه الغاية شاملة للأمور الجسمانية، وأحياناً أخرى تتمثل في الصور الروحية الموجودة في الحاسة المشتركة أو القوة المتخيلة، ومن ثم الأمور الروحانية العامة أى المعقولات.

أحقر الناس وأعظم الناس

ويرى ابن باجه أن أحقر الناس هو من تسيطر المادية عليه، وأن أعظم إنسان هو من تكون الروحانية اللطيفة جداً هي صاحبة الأمر والنهي في مملكة نفسه، ويوجد بين هذين القطبين من لديهم نصيب من كليهما، أى من الروحانية ومن المادة (بدرجات مختلفة طبعاً)، والصنفان الأول والثاني قلة. والروحانيون من أصحاب الكمال الذين يندرج عظماء مثل «أويس القرني» و«إبراهيم بن أدهم» و«هرمس» في أرقى درجات صنفهم، هم أقل عدداً من الماديين^(٢٦)، ومعظم الناس هم من امتزجت في نفوسهم المادية بالروحانية.

ويواصل ابن باجه كلامه بالبحث في الغايات وبور الموهبة الإلهية والإرادة الإنسانية في الوصول إليها، وعلاقة الأحوال المبينة للأعمال بفترات عمر الإنسان، حتى يصل إلى الباب الخامس الذي يختص بالغايات التي يستطيع «المتوحد» اختيارها وجوباً. إن الحديث الرفيع لـ «ابن باجه» عن الإنسان وحالاته وصفاته التي أشير إلى موجز لها، إنما هي مقدمة للوصول إلى النتيجة موضع الاهتمام، أى «تدبير المتوحد»

والطريق الرسمي الذى ينبغى على الإنسان الصالح المبتلى بالعيش فى المجتمع الطالع أن يختاره.

لا ينبغى على المتوحد والإنسان الباحث عن الفضيلة اللذين يعيشان فى المجتمع الفاسد بمفريقيهما أن يختلطا بالإنسان المادى (الجسمانى) (أى الإنسان صاحب الأهداف والأغراض البدنية والديوية فقط)، وحتى لا ينبغى عليهما أن يجعلوا الروحانية الممتزجة بالمادية (الجسمانية) هدفاً لهما. بل يلزم الامتزاج بأهل العلم، ولأن أهل العلم فى بعض المدن قلة وفى البعض الآخر كثرة، وأحياناً لا نعثر لهم على وجود أصلاً فى بعض المجتمعات، يُضطر المتوحد فى بعض المواضع إلى اعتزال الناس بقدر الإمكان (لذلك يكون المتوحد واجباً عليه فى بعض السّير، أن يعتزل عن الناس جُملة، ما أمكنه ذلك، ولا يلابسهم إلا فى الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورة) . (أو يهاجر إلى السّير التى فيها العلوم إن كانت موجودة)^(٢٧).

يعدُّ «ابن باجه» الإنسان صاحب طبع مدنى واجتماعى. وهذا الكلام معناه أن كمال الإنسان إنما يتحقق داخل المجتمع وفى ظل حياة اجتماعية، فى حين أنه يقترح صراحة على الإنسان الذى يبحث عن السعادة والفضيلة أن يعتزل المجتمع ولا يخالط الناس إلا عند الضرورة، أليس هناك تناقض فى هذا الكلام؟ يقول فى الرد على مثل هذه الإشكالية القدرية:

تفسير عدم التناقض بين الاعتزال والاختلاط

ليس هناك تناقض بين هذا الأمر (ضرورة اعتزال الناس وعدم الامتزاج بهم) وبين ما ذُكر فى العلم المدنى وما تم توضيحه فى العلم الطبيعى. إذ أن ما تمّ تبيانه هناك هو أن الإنسان مدنى بالطبع، وقد اتضح فى العلم المدنى أن الاعتزال أمر سيئ، ولكن سوءه يكون فى ذاته، بينما يكون خيراً إذا كان أمراً عارضاً، كما أن هذه الحالة تحدث للإنسان فى كثير من المواضع. فمثلاً الخبز واللحم من الأغذية الطبيعية المفيدة والترياق والحنظل من السموم. ولكن إذا ما ابتلى البدن بحالات غير طبيعية، أصبح هذان السُّمان نافعين فى علاج هذه الحالات غير الطبيعية، وبالتالي يلزم الانتفاع بهما، بينما تكون الأغذية الطبيعية (فى تلك الحالة) ضارة بالصحة وبالتالي ينبغى الابتعاد عنهما. إن السيرة الإمامية (مدينة الإمامة) أمر طبيعى بالنسبة للنفس الإنسانية وهى على العكس من المجتمعات والمدن الأخرى^(٢٨).

إذن ينبغي على الإنسان أن يعتزل المجتمع مضطراً ويقدر ما يستطيع حتى يظهر ذيل نفسه من لوث المدينة الفاسدة وأن يلبس العقلاء والعلماء فقط.

بل ويبحث أيضاً عن المجتمع الذى يحتل فيه العلم والعلماء المكانة الرفيعة والمنزلة العالية ويهاجر إليه، والخلاصة هى أن طريق النجاة هو الاهتمام بالأمور العقلية الفكرية مع الأخذ فى الاعتبار أن الاشتغال بالميتافيزيقية العقلية يُعد أبرز مصداق عليها.

يواصل «ابن باجة» فى الباب الثامن من «تدبير المتوحد» وهو آخر باب فى كتابه غير المكتمل، البحث فى الروحانية العقلانية (التي وصفها فى الأبواب السابقة بأنها غاية الإنسان الباحث عن السعادة).

وعلى هذا النحو يبتعد الفيلسوف فى عصر سيطرة الاستبداد الأسود واضطراب الأمور واليأس من إصلاح الأوضاع، عن السياسة النظرية ويرى طريق الخلاص فى الفرق فى محيط التعقل اللانهائى (كمظهر للروحانية الخالصة الصحيحة) والميتافيزيقية العقلية.

الفيلسوف والصوفى يختلفان ويتفقان

وعلى الرغم من أن الفيلسوف يختلف مع الصوفى والعارف فى موضوع الفكر والتأمل وأسلوبهما اختلافاً جوهرياً، ولكنه يتفق معهما فى ضرورة فصل الفكر عن السياسة والتماس السعادة فى التعمق فى المعقولات والروحانيات، لا فى الاهتمام بأمور الدنيا والمجتمع. يرى الصوفى أن من يفكر فى السياسة^(٢٩) إنما هو يفكر فى الدنيا، وأنه يمكن معانقة تلك السعادة والحظ بالإعراض عن الدنيا وضرورتها.

وعلى الرغم من أن الإنسان اجتماعى ومدنى بالطبع، ولكن لا يتحقق له الوصول إلى المدينة الفاضلة، ولا أمل أيضاً له فى تحقيقها، وإن كان ما هو كائن سيئاً إلا أنه أمر محتوم؛ لأن تدبير الإنسان حيال تغييره تدبير عاجز. وفى مثل هذه الحالة، من الأفضل (أو هو الطريق الوحيد الممكن) أن يطوف الفكر فيما وراء الطبيعة، كما ينبغي ترك السياسة للقوى التى تنازعت فيما بينها على النفوذ، والتى لا تعرف عند اصطدامها مع بعضها (ومع كل الناس) من وسيلة سوى القوة والسيطرة القهرية.

مصادر المؤلف وتعليقات المترجم على المبحث السادس

- (١) دائرة المعارف بزرگ إسلامی، تهران، ١٣٦٩، ج٣، ص٦٦-٦٧.
- (٢) تدبیر المتوحد، ابن باجه الأندلسی، تحقیق وتقديم دکتر معنی زیادة، دار الفكر الإسلامية، دار الفكر، بیروت، جاب أول، ١٣٩٨هـ.ق.، مقدمة، ص٦.
- (٣) دائرة المعارف بزرگ إسلامی، ج٣، ص٦٧.
- (٤) نفس المصدر، ص٦٨-٦٩.
- (٥) تدبیر المتوحد، مقدمة، ص٤-٥.
- (٦) نفس المصدر، ص٧.
- (٧) عن أبی سعید الخدری رضی الله عنه قال: قال رجل: أئی الناس أفضل یا رسول الله؟ قال «مؤمنٌ مجاهدٌ بنفسه وماله فی سبیل الله» قال: ثم من؟ قال «ثم رجلٌ معتزلٌ فی شعبٍ من الشعباب یعبُدُ ربَّه». (ریاض الصالحین، ص٢٦٤). المترجم.
- (٨) تدبیر المتوحد، مقدمة، ص١١٨.
- (٩) نفس المصدر، ص٣٩.
- (١٠) نفس المصدر، ص٤٠.
- (١١) نفس المصدر، ص٤١.
- (١٢) نفس المصدر، ص٤٦.
- (١٣) نفس المصدر، ص٤٧.
- (١٤) نفس المصدر، ص٤٣-٤٤.
- (١٥) نفس المصدر، ص٤٥.
- (١٦) نفس المصدر، ص٤٦.
- (١٧) نفس المصدر، ص٤٩.
- (١٨) نفس المصدر، ص٥٠.
- (١٩) نفس الموضوع من نفس المصدر.
- (٢٠) نفس المصدر، ص٥٢.
- (٢١) نفس المصدر، ص٥٦-٥٧.
- (٢٢) نفس المصدر، ص٦٢-٦٣.
- (٢٣) نفس المصدر، ص٦٣.
- (٢٤) نفس المصدر، ص٦٧.

- (٢٥) نفس المصدر، ص ٦٩.
- (٢٦) نفس المصدر، ص ٨٣-٨٤.
- (٢٧) نفس المصدر، ص ١١٨.
- (٢٨) نفس المصدر، ص ١١٨-١١٩.
- (٢٩) فيما يخص العلاقة بين السياسة والعلماء جاءت المقارنة التالية بين علماء الدنيا وعلماء الآخرة:
- «تأملت التحاسد بين العلماء، فرأيتُ منشأه من حب الدنيا، فإن علماء الآخرة يتوانون، ولا يتحاسدون، كما قال عز وجل ﴿وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا﴾ [سورة الحشر، جزء من الآية ٩]. والأمر الفارق بين الفئتين: أن علماء الدنيا ينظرون إلى الرياسة فيها، ويحبون كثرة الجمع والثناء. وعلماء الآخرة، بمعزل من إيثار ذلك، وقد كانوا يتخوفونه، ويرحمون من بُلِيَّ به».
- (أبو الفرج بن الجوزي: صيد الخاطر، تحقيق عبدالقادر عطا، القاهرة ٧٩، ص ٨، المترجم).

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث السادس(*)

يدور هذا المبحث تحت (العنوان الجانبي) «ابن باجه» (المتوفى ٥٣٣هـ.ق.) حول العديد من النقاط، نعرض لها فيما يلي:

- تميز السياسة في جميع أنحاء العالم الإسلامي بماهية واحدة هي الاستبداد.
- تناسب الفكر السياسي مع الواقع السياسي للعالم الإسلامي، وقبول السياسات الموجودة كواقع تخرج حتميته عن إرادة الإنسان من قبل من تفكروا في أمر السياسة كعامل مشترك بينهم (فيما عدا الفارابي).
- تصدى بعض أهل الفكر لتطهير الواقع وتوجيهه، وتخلي بعضهم عن العمل السياسي، والبعض الآخر عهد بأمر السياسة إلى السياسيين، وتميز الفكر السياسي للمجموعتين الأخيرتين بالنظرة الواقعية السلبية حيث تصدوا لتبرير السياسة الجارية أو تعديلها في بعض الأحيان.
- التعريف بابن باجه وسيرة حياته والحالة السياسية في عصره، ومعارضى أفكاره، ووصفه بأنه أول فيلسوف في الأندلس فتح الطريق أمام عظماء مثل «ابن الطقيل» و«ابن رشد» و«ابن خلدون».
- تأثر ابن باجه بالواقع السيء المسيطر على جميع أنحاء العالم الإسلامي، ومن ضمنه الأندلس والمغرب، وهو يعد تحقق المدنية الحسنة أمراً غير ممكن.
- ابن باجه يصرف همه لتوضيح واجب الإنسان الذي اضطر إلى العيش داخل المدينة الفاسدة، بدلاً من القيام بعمل بحث فلسفي وافٍ عن السياسة وصورتها الفاضلة.
- الإنسان الفاضل عند ابن باجه هو «المتوحد» (من يعتزل المجتمع الفاسد) فقط.

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعي.

- التدبير عند ابن باجه ليس من أجل المدينة الفاضلة بل من أجل توجيه الفرد الذى فرض عليه أن يعيش داخل مجتمع فاسد لمساعدته على النجاة بنفسه على الأقل.
- إثبات أربع مدن منحرفة فى مقابل المدينة الكاملة أو مدينة الإمامية (عند ابن باجه).

- تصور ابن باجه عن المدينة الفاضلة.

- «النوابت» بين ابن باجه والفارابى.

- رأى ابن باجه فى الصوفية والغزالي.

- أحقر الناس فى رأى ابن باجه.

- يلزم للمتوحد الامتزاج بأهل العلم والعقلاء فقط.

- ابن باجه الفيلسوف يختلف اختلافاً جوهرياً مع الصوفى والعارف فى موضوع

الفكر والتأمل وأسلوبهما، ولكنه يتفق معهما فى ضرورة فصل الفكر عن السياسة.

* * *

المبحث السابع

عالم الاجتماع القمري

ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ.ق)

أبو زيد عبد الرحمن بن أبي عبدالله محمد بن محمد بن أبي بكر بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن، ابن خلدون الحضري الأشبيلي التونسي، الملقب بـ«ولى الدين»، مفكر ومؤرخ وقاضٍ مالكي المذهب^(١).

كان ابن خلدون على صلة بإحدى الأسر الحاكمة فى الأندلس، وصل أغلب أفرادها منذ بداية فتح الأندلس إلى مناصب الرئاسة والوزارة^(٢). وفى عصر، ابن خلدون أى فى النصف الثانى من القرن الثامن الهجرى، سقط العالم الإسلامى والعربى فى مُستنقعات التفتت والانحطاط؛ فى حين توجه العالم الغربى (غرب أوروبا) إلى الانتباه واليقظة^(٣). وفى ذلك الوقت كانت أغلب أجزاء الأندلس قد خرجت من تحت يد العرب، ومن بينها مراكز حضارية هامة مثل طليطلة؛ وقرطبة؛ وإشبيلية؛ ولجأت جماعات كثيرة من عرب الأندلس إلى المغرب فى أفريقية، وبقي جزء صغير فقط فى يد العرب فى الجنوب الغربى لهذا الإقليم بين غرناطة والمرية وجبل الفتح. وتجزأت مدن المغرب بعد انهيار دولة الموحيدين إلى ثلاث نول: بنى مرين فى المغرب الأقصى، وبنى عبدالوادر فى المغرب الأوسط؛ والأسرة الحفصية فى المغرب الأدنى أو أفريقية^(٤). ومن بين هذه الدول الثلاث أصبحت الأولى أكثر ضعفاً من الآخرين؛ وتعرضت الثلاث نول لعدم الاستقرار والفرق فى المشاكل^(٥).

اشتغل ابن خلدون بالعمل السياسى لفترة فى مناصب: وزير؛ وحاجب؛ وكاتب فى نول مختلفة، وعاش فترة أخرى منزوياً؛ وفى فترة ثالثة عمل بالقضاء والتدريس.

أما المشرق العربى (مصر والحجاز والشام) فى هذه الفترة فكان تحت حكم المماليك، وكان غالباً أكثر هدوءاً واستقراراً. قضى ابن خلدون الأربع والعشرين سنة

الأخيرة من عمره في مصر وعمل فيها بالقضاء والتدريس ولم يتدخل في السياسة. وكان العراق في عهد ابن خلدون تحت حكم الجلائريين الذين كانوا يحكمون أيضاً أقساماً من إيران وخاصة آذربايجان.

وفي عصر ابن خلدون شهد العالم الإسلامي حادثتين مهمتين:

- ١ - انهيار الدولة السلجوقية (في آسيا الصغرى) ودولة المغول (في إيران والعراق).
 - ٢ - ظهور تيمورلنك (الذي توسع سريعاً، ولكن بعد وفاته تناثرت السلطة في أيادٍ عدة)، وظهر دولة آل عثمان (التي دامت قروناً وامتدت إلى أطراف أوروبا).
- التقى ابن خلدون بتيمورلنك قبل وفاته بست سنوات (أثناء حصار تيمور لدمشق)؛ ولكنه لم يتقابل مع ملوك العثمانيين^(٦).

وهنا؛ يجب علينا التدقيق في خصائص زمان ابن خلدون؛ وفي مدى توافقه، فقد عاش في زمان انتقل فيه الغرب من القرون الوسطى إلى عصر جديد، كما عاش بعد إحدى عشرة سنة من وفاة «دانتى»؛ وكان هذا عصر «بترارك» و«بوكاچيو»؛ إلا أنه لم يكن له بهم علاقة. وبعد ربع قرن من وفاته تم اختراع الطباعة في أوروبا؛ وهي صناعة كان لها تأثير عميق في تغيير شكل الثقافة في أوروبا والعالم^(٧).

تنقسم حياة ابن خلدون الفكرية والعلمية إلى ثلاث مراحل أساسية:

- ١ - مرحلة تفاعله السياسى في مدن المغرب، والتي دامت إلى ما يزيد على عشرين عاماً.
- ٢ - مرحلة انزوائه في قلعة ابن سلامة عند بنى العريف، والتي قضاهها في التفكير والتأليف واستمرت أربع سنوات. وتعتبر هذه السنوات القليلة في الحقيقة نقطة تحول شديدة الأهمية في حياته؛ لأنه قبل هذا الانزواء كان قد انغمس في أجة السياسة والأحداث، مما لم يدع له مجالاً للاهتمام بالأعمال الأساسية الفكرية والعلمية، ولكنه بعد الانزواء في قلعة ابن سلامة، لم يعد مرة أخرى إلى الحياة السياسية، وأولع بالتدريس والقضاء والقراءة والتأليف.
- ٣ - دامت أيام عمله بالتدريس والأمور القضائية حوالى ثمانية عشر عاماً، وأتيحت له الفرصة في هذه المدة لإعادة النظر في آثاره ومؤلفاته^(٨).

إن ابن خلدون - بدون شك - أحد أعظم وأهم قواد الفكر والعلم فى العالم الإسلامى، ومرجع هذه الروعة أثره المشهور المسمى «المقدمة»، وإن أفكاره الجديدة فى هذا الكتاب قد جعلته جديراً بلقب أول فلاسفة علم الاجتماع، وأيضاً مؤسسه؛ برغم أن اللقب الثانى لا يخلو من المبالغة.

أورد ابن خلدون فى بداية كتابه «المقدمة» حديثاً عن أهمية التاريخ، وأوضح أنه يتضمن ملاحظاته على الأخبار والروايات عن العصور والدول السابقة وما يُستفاد منها؛ وذكر أن هذا الفرع من العلم البشرى يحتوى على نظرية كاملة وراسخة إذا ما تتبعنا الأسباب الدقيقة لنشأة الكائنات؛ وأمعنا النظر فى كيفية وقوع الأحداث وأسبابها. يعتبر ابن خلدون؛ بهذه النظرية؛ علم دراسة التاريخ جديراً ولائقاً بأن يُعدّ علماً فى زمرة العلوم الفلسفية: «فهو لذلك أصيل فى الحكمة، عريق وجدير بأن يُعدّ فى علومها وخلق»^(٩).

وفى مقالة طويلة، أوضح ابن خلدون على الملأ نقائص أساليب المؤرخين الشائعة (فى زمانه)؛ وفسّر أسباب وجود طرق كاذبة وملتوية فى الروايات التاريخية، ... يقول:

وسلكت فى ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناهى مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً. وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض فى الاجتماع الإنسانى من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها؛ حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك^(١٠).

بعد أن أشار ابن خلدون إلى نماذج من الروايات التاريخية المرفوضة، اجتهد فى أن يضع ميزاناً عقلياً مقبولاً ليقيم به دقائق الأخبار التاريخية؛ على أن يكون العمل به مقدماً على الاستفسار عن عدالة أو مصداقية الراوى؛ وذلك لأن هناك كثيراً من الرواة صادقين؛ ولكن تُعتبر رواياتهم مرفوضة عقلياً. وغالباً ما كان الحكم على صدق أو كذب الراوى فى الروايات الشرعية فى مقام توضيح التكاليف الأساسية من أوامر ونواهى؛ وذلك لأن الاعتماد على العدل واللياقة ودقة الرواية يستتبعه الظن بصدق الروايات؛ «وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر فى صحة الأخبار الشرعية؛ لأن

معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها؛ وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط»^(١١).

كان ابن خلدون يعتقد بأن أسلوبه وقانونه للكشف ولموازنة الصحيح والزائف من الأحداث التاريخية في مجالات الحياة البشرية والتي أطلق عليها «العمران»؛ قادرة بالاعتماد على البرهان أن تجعلنا ندرك صدق أو كذب دقائق الأخبار، وهذا الهدف هو نفسه الذي سعت المقدمة للوصول إليه^(١٢). يقول: إن التاريخ علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنساني؛ وذو مسائل، وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً^(١٣).

وبالطريقة نفسها التي يقول بها أهل الرأي؛ والتي وافق عليها أيضاً ابن خلدون؛ فإن قوام كل علم وتحققه ووجوده، يُشترط فيه وجود موضوع محدد ومسائل معينة، والتاريخ وفق تعريف ابن خلدون يُعتبر منها، فهو علم كامل الأركان.

وفى رأى ابن خلدون أن علم التاريخ بالمعنى الذى كشف عنه وأوضحه، يختلف تماماً عن الخطابة (فهى عبارة عن أقوال نافعة ووقائع من أجل ترغيب الناس فى فكرة أو إثنائهم عنها). ويختلف أيضاً مع علم السياسة والسياسة المدنية (فهى عبارة عن تخطيط وتدبير أمور البيت والمدينة على أساس من الحكمة والأخلاق، وهى تستهدف فتح طريق أمام الناس؛ ليستقر عليه النوع البشرى ويخلد)^(١٤).

وإذا لم يكن اختلاف العلوم باختلاف موضوعاتها، فإن موضوع علم التاريخ يختلف عن موضوعى العلمين السابقين اللذين ذكرناهما، مهما كان بينهم من تشابه.

وأضاف:

ولعمري لم أقف على الكلام فى منناه لأحد من الخليفة. ما أدرى ألفتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا فى هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة والحكماء فى أمم النوع الإنسانى متعددون؛ وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التى أمر عمر - رضى الله عنه - بمحوها عند الفتح؟ وأين

علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل، وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها؛ وأين علوم القبط ومن قبلهم؛ وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونان خاصة؛ لكلف المؤمن بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها. ولم نقف على شيء من علوم غيرهم^(١٥).

... وإننى فى هذه المقالة لست معنياً باستقصاء توضيح القيمة العلمية لعمل ابن خلدون العظيم ولخصائص طريقتة الإبداعية ومميزاتها، ولكننى اجتهدت - بمناسبة موضوع البحث - فى أن أوضح إجمالاً الفكر السياسى لابن خلدون، والنتائج والمقتضيات السياسية لفكره، وكذلك استعراض أثره الممتاز (المقدمة) بنظرة سريعة.

وإننى أزعّم أن ابن خلدون استطاع أن يطلق فى مجال الفكر السياسى للمسلمين - بشيء من المبالغة - على علم الاجتماع وصف «القهرية» أو «السيطرة»، والحق أنه باهتمامه بأوضاع زمانه وأحواله؛ وبالتأمل فى التاريخ؛ قد عرض صورة بديعة حول هذا الموضوع، وهى جديرة بالاهتمام والتأمل.

إن الفارابى فى حديثه الفلسفى قد وصل فى السياسة إلى أطروحته الرائعة «المدينة الفاضلة»؛ برغم كل ما كان موجوداً فى زمانه، وشرح لجميع السياسات والمدن غير الفاضلة؛ والمدن التى لا يمكن الحصول فيها على السعادة. ولكن كما أشرت عدة مرات؛ فإننى أعتبر التأمل الفلسفى والعقلى الخاص بالسياسة قد توقف بعده تقريباً.

إن البحث الدقيق حول ماهية السياسة وخصائصها فى صدر الإسلام؛ لم يحتل مكاناً فى مجال الفكر السياسى؛ إلا فى تشبث البعض بالنقل وبالروايات فى مناسباتها؛ وإضافة كل ما هو ليس فى صلب موضوع النزاعات أو الانحطاط والصدام الواقع فى العالم الإسلامى. وقد وضع هذا فى تضارب المشاعر؛ وفى الحقد الدفين بين الفرق؛ وألقى بظلاله على الأفكار والقلوب. أما ما كان عصب البحث والدراسة، فلم يكن القهر والاستبداد ذاته؛ أو أكاذيب الحكام وأساليبهم؛ ولكن كان موضوع البحث هو علاقة المستبد بإحدى الفرق وانحياز الأحكام. وكان المستبد المرتبط بإحدى الفرق موضع المدح والتملق - يوماً - من أتباع الفرقة، وهم بذلك يطمحون إلى أن يقضى

باستبداده على الفرق المنافسة، أو يأمر بمحوها من ساحة الحياة الاجتماعية؛ فى ثورة غضب.

توصل ابن خلدون ببحثه ودراسته لما ورد فى التاريخ البشرى وخاصة المسلمين؛ ومشاهدته للوضع المضطرب الذى عاشه العالم الإسلامى فى زمانه؛ إلى أن الاستبداد كان دائماً هو الحاكم، إلا فى بعض العصور والأماكن، وبالتالي اعتبره ابن خلدون الصورة الطبيعية لسياسة المجتمعات البشرية، تلك الصورة التى لا مهرب منها شأنها شأن دوران الأفلاك ونمو النباتات.

فى رأى ابن خلدون أن أفضل أشكال الحكومات - قطعاً - هى التى يراعى فيها الحاكم القوانين الشرعية فى تدبير أمور المجتمع؛ ولكنه لا يعرض أية إجراءات من شأنها تأمين هذا الأمر ومنع الحاكم من الاستبداد.

برغم أن ابن خلدون قد عرّف المدينة الفاضلة بشكل يختلف عن مدينة أفلاطون ومدينة الفارابى، ولكنه كان مثل سلفه ابن باجه، قد اعتبر هذا الأمر أمراً افتراضياً وخيالياً وغير قابل للتحقيق على أرض الواقع. إلا أنه أوضح صورة أخرى ممكنة فى السياسة كانت إحداهما الخلافة الإسلامية بالصورة التى تحققت فى صدر الإسلام، وكان قد ذكر حول هذا الموضوع؛ أن هذه الصورة أمرٌ استثنائى يتبدل وفق التطور الطبيعى إلى الملك.

العمران الموضوع المحورى « للمقدمة » وعلاقته بالسياسة

يرى ابن خلدون أن ابتكاره عنوان «العمران»، وإطلاقه على علم الاجتماع، هو أمر ضرورى، كما يرى أن المجتمع يحتاج إلى حاكم يسوس؛ وأن تسييس المجتمع يستند فى بعض الأحيان على الشريعة التى أنزلها الله على البشر، وفى أحيان أخرى يستقر الأمر على أساس من السياسة العقلية.

ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض؛ وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتى به واحد من البشر؛ وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكارٍ ولا تزيفٍ^(١٦).

وفى أحيان أخرى يقوم (التسييس) على السياسة العقلانية التى يدركون بها أنه بسبب الطاعة (فى أمر ما) يترقبون الجزاء من حاكمهم المُدرك لمصالحهم. إن فائدة «السياسة» هى ما يُحصل عليه أولاً فى الدنيا والآخرة؛ لأن «الله» عليم بالمصالح النهائية، وهى تمنح الفرصة للعباد للتحرر يوم القيامة، وفائدة «السياسة» الثانية هى ما نحصل عليه فقط فى هذه الدنيا^(١٧).

ويذكر ابن خلدون أنه لا ينبغى الخلط بين «السياسة المدنية» و«السياسة العقلية».

إن ما يهتم به الفلاسفة، هو ما ينبغى على أفراد المجتمع مراعاته حتى يصبحوا فى غير حاجة إلى الحاكم، على أن المجتمع الذى يتميز بهذا الأمر يُسمى «المدينة الفاضلة». والسياسة المدنية هى القوانين المسيطرة على مثل هذا المجتمع. وتختلف هذه السياسة عن السياسة التى تُفرض على الأفراد من أجل الصالح العام. وجدير بالذكر أن المدينة الفاضلة فى نظر الفلاسفة أمر نادر الوجود للغاية، وعند طرحها تأتى فى صورتى فرض وظن، ليس إلا^(١٨).

وعليه فإن السياسة العقلية المقابلة للسياسة الشرعية تُقسم إلى قسمين:

١ - قسم يراعى المصلحة العامة وهى مصلحة الحاكم بوجه خاص حتى ييوم ملكه؛ وأن هذا النوع يُعرف بالسياسة الحكيمة وهى خاصة بالفرس؛ وأضاف أنه مع مجيء دين الإسلام واستقرار عهد الخلافة الإسلامية، جعلنا الله لا نحتاج إلى هذا الشكل من الحكم؛ وذلك لأن الأحكام الشرعية تحتوى على مصالحنا العامة والخاصة وأن أحكام الملك تندرج تحت الأحكام الشرعية.

٢ - وقسم يراعى مصلحة الحاكم فقط ويحدد طريقة نوام الملك المصحوب بقهر وسلب الملك، وإذا ما تعرض أحياناً للنظر فى المصلحة العامة فإن الأمر يكون فى الدرجة الثانية، وهذه السياسة عمل بها ملوك آخرون (غير ملوك إيران) سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين؛ إلا أن الملوك المسلمين لم يغفلوا ولو قليلاً عن الشريعة والقوانين الدينية. ونتج عن هذا أن قوانين سياستهم أصبحت مجموعة من الأحكام الشرعية والآداب الأخلاقية وقوانين المجتمع الطبيعية، ويضاف إلى ذلك العمل بموجب شوكة (الحاكم) وبالعصبية اللازمة.

وقد أوضح ابن خلدون أن أفضل نماذج هذه السياسة هي رسالة طاهر بن الحسين إلى ابنه عبدالله بن طاهر، فهي ديوان من الآداب الدينية والأخلاقية والسياسة الدينية والملكية.

يرى ابن خلدون أن النظام الملكي الذي يأخذ بأحكام الشرع، هو أقوى وأمتن الأنظمة السياسية. وأن الملك أمر طبيعي؛ وهو يستقر في المجتمع وفق شروطه وضوابطه؛ ويتقيد بأى ملك يحكم المجتمع؛ ومن الممكن أن يأمل في - أو ييأس من - رعاية أحكام الشرع في المجتمع.

ونقول: إن «العمران» عند ابن خلدون عبارة عن المجتمع البشرى والإنسانى الذى لا مفر منه؛ والذى يتوجه إلى نسيج المجتمع، ثم إن المجتمع أمر ضرورى، وأن معنى «مدنى بالطبع» هو نفسه؛ وجود الإنسان الذى أوضحه الفلاسفة. وفى إثباته لطبيعة تكوين المجتمع البشرى؛ اعتمد على نفس الدلائل التى أوضحها بعض الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو؛ وقطعا شرحها بأسلوبه الخاص^(١٩).

وفى رأيه أن الخصائص التى يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوانات، هي:

١ - العلوم والصناعات الناتجة عن الفكر؛ الفكر الذى به يكون الإنسان أشرف المخلوقات.

٢ - الاحتياج إلى حكومة سياسية وحكم قوى.

٣ - العمران الذى تعريفه كان على هذا النحو: «... يسكنون مع بعضهم البعض وينزلون فى المدن أو الأقاليم (المصر أو المحلة) إثر الائتلاف القبلى من أجل أداء الاحتياجات؛ وذلك لأن التعاون فى الحياة (على المعاش) قد جُبلت عليه الطبيعة البشرية...»^(٢٠).

وبعد ذلك يُقسم المجتمع إلى بدوى وحضرى، ويوضح ابن خلدون أن البشر بطبيعتهم لا بد لهم من الحياة فى مجتمع؛ وإن كان الطبع الإنسانى لا يخلو من ميول عدوانية نحو الظلم والتعدى... ولا شك فى أنه من أجل أن يستقر المجتمع ويرتاح ويأمن؛ فإن البشر يحتاجون إلى حاكم يمنعهم من ظلم بعضهم البعض. «... فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك»^(٢١).

ويرى ابن خلدون أن استقرار النظام الاجتماعي والحاكم أمر طبيعي؛ ولكنه لا يستطيع أن يستمد منه دليلاً عقلياً على إثبات النبوة، وذلك لأن حياة المجتمع البشرى استقرت أيضاً بدون نبوة؛ مثلما حدث لمن لم يكونوا من أهل الكتاب (أطلق عليهم ابن خلدون اسم المجوس)، وكان هؤلاء الأشخاص في تزايد؛ ولم يكونوا ممارسين للحياة فقط بل كانوا يمتلكون الثروات أيضاً. والنتيجة هي: أنه لا يمكن إثبات وجوب النبوة بالدليل العقلي، بل إن دليلها هو الطريقة نفسها التي كان عليها اعتقاد الأوائل من رجال الأمة الإسلامية، وهذا الاعتقاد هو الشرع^(٢٢).

قسم ابن خلدون «المقدمة» إلى ستة أقسام:

الأول: في العمران البشرى على الجملة وأصنافه.

والثاني: في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية.

والثالث: في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية.

والرابع: في العمران الحضري والبلدان والأمصار.

والخامس: في الصنائع والمعاش والكسب ووجوه.

والسادس: في العلوم واكتسابها وتعلمها^(٢٣).

كان لابن خلدون هدف مُعيّن من هذا التقسيم؛ لأنه يرى أن الحضارة والمجتمع البشرى لهما جذورهما في المجتمع البدوي ونَبَتَا (خرجتا) منه، وأن الملك الذي يُعدُّ الأصل والمنشأ في تأسيس المدن وتعميرها ينبع منها، كما أن وجوه المعاش أمر لازم من أجل المجتمع؛ والمكاسب والصناعات فهي أمر لازم لحياة المجتمع، وأن العلم أمر كمالى، وأن الاحتياجات والكماليات من الأمور الطبيعية المتأخرة.

وكما أوضحنا فإن القسم الثاني من كتاب المقدمة يختص بمقالة في المجتمع البدوي، وفيها عدة فصول أفاض فيها عن طبيعة تكوين هذا المجتمع، وعن طبيعة تكوين الروح البدوية في الأعراب، وتقدم البداوة على الحضرة، وأعلن في وضوح وصراحة: «إن استقرار أصول وقواعد المجتمع البشرى في الحياة البدوية؛ وفي نسيج حياة البادية يرجع إلى أن الحياة البدوية لم تتوسع إلى الحد الذي تُطور فيه أساسيات الحياة، في حين أن حياة الحضرة هي مرحلة كاملة تضيف؛ بمجرد تواجدها؛ رغبات واحتياجات

غير ضرورية؛ ولهذا فإن الاحتياجات الأساسية مقدمة ولا شك على الاحتياجات الكمالية. إن الحياة البدوية هي في الواقع جذور للحياة المدنية (الحضرية) والتي هي بدورها فرع من هذه الشجرة»^(٢٤).

وفي فصل آخر يؤكد على حقيقة هي أن فطرة أهل البداوة على طبيعتها (لم تصبح مُحنكة)، وهم أقرب للطيبة والصلاح من أهل الحضر، كما أن الجرأة؛ وهي أساس قوة سكان الصحراء تتجلى في البدو أكثر، كما أوضح بعض الخصائص الأخرى للبدو تجعلهم مختلفين عن أهل الحضر^(٢٥).

العصبية أصل المجتمع

وصل ابن خلدون في بحثه الخاص بالمجتمع؛ وفي مقالة هي عماد نظريته الإبداعية إلى أنه بناء على هذه النظرية، فإن العصبية هي جذور المجتمع البدوي وأصوله، وقد طرح هذا البحث المهم في الفصل السابع من القسم الثاني تحت عنوان «في أن سكنى البدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية»^(٢٦). وبناءً عليه فإن العصبية هي العامل المحوري والأساسي في تعليل حياة المجتمع وتوضيح السياسة في رأى هذا المفكر.

يعتقد ابن خلدون أن الخير والشر يكمنان داخل الطبيعة البشرية، والبعض ينفلت زمامهم ولا يستفيدون من التربية الدينية، والبعض الآخر ممن يختارون الخير لأنفسهم؛ سيضملمهم الله برعايته وتوفيقه، إن الطبيعة البشرية الأكثر ميلاً للشر تتجاوز عن الخير والعدل وجميع الأخلاقيات الإنسانية؛ ولهذا السبب يجب أن يكون هناك رادع سواء في البادية أو في الحضر حتى يمنع تعدى الناس على بعضهم البعض.

وفي المدينة (الحضر) تمنع الدول أو الحكام المؤمنين بحكمة القهر والسيطرة؛ الأفراد من ظلم بعضهم البعض؛ ويمنعون تعدى الأجانب على المدينة في ظل حماية الأبراج والقلاع والقوات العسكرية. أما في البادية؛ فإن السادة والشيوخ الذين يحظون بنظرة وقار وجلال من الجميع؛ يتعهدون بتدبير أمور المجتمع؛ وبالأمن الداخلي؛ ويقررون منع أحدهم من التعدى على الآخر؛ وفي المقابل إذا ما تعدى الأجنبي فإن الشباب والرجال الشجعان هم من يحمون القوم والمجتمع.

أما حماية ورعاية البلاد فتستلزم أن يكون للحماة «عصبية»؛ بمعنى أن يكون لهم مع ساكني الأرض جذور وأنساب واحدة؛ وبهذه الطريقة تثور الحمية والشوكة، وتتغلب

هذه الصلات والعلاقات والعصبية والعوامل الطبيعية لحماية الأقارب من خوف العدو، وبهذا الشكل تتولد القوة الدائمة للدفاع عن البلاد والقوم من العصبية^(٢٧).

وأضاف: إن العصبية هي أساس الدفاع أو حماية أهالي ناحية ما؛ أو بادية، وهي ضرورة تظهر عند كل أمر يحتاجه الناس أو يهتمون به أو يُجبرون عليه. ومن بين هذه الأمور النبوة أو إقامة الملك، والعصبية لا تظهر إلا في ظل التنافس وذلك لأن العصيان أو التمرد جبلة في الطبيعة البشرية ولا تتم السيطرة بها إلا حين الاستعانة بالقوة والحرب، كما أن العصبية شرط لا بد منه في حالة الصراع والحرب، «... وإذا تبين ذلك في السكنى التي تحتاج للمدافعة والحماية فبمثله يتبين لك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة؛ إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء ولا بد في القتال من العصبية...»^(٢٨).

وفي الفصل التالي وتحت نفس العنوان «العصبية»؛ اهتم بصلة النسب أو ما هو موجود في معناها، وبتعريف العصبية وتوضيح ما يدور حولها. ويقول بأن النسب والقراية؛ إذا ما كانت قريبة وحميمة؛ فبمجرد وجودها تستقر العلاقات؛ وفي أحيان أخرى إذا كان النسب بعيداً ولكنه ينسجم مع قدر الشهرة والصيت؛ فإن هذه الشهرة تكون كافية لعقد صلات مع هؤلاء الأفراد فتنشأ صلات بالتعاهد والصدقة؛ وهكذا على هذا المنوال. إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له؛ ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام. فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلناه^(٢٩).

ويعتقد ابن خلدون أن النسب النقي يجب البحث عنه بين الأعراب ساكنى الصحراء؛ أو الأشخاص الذين يعيشون مثلهم.

العصبية والاستبداد؛ عمادا الرئاسة

برغم أن العصبية هي أصل الصلة في المجتمع النبوي، إلا أن السبب في تحول الأمر إلى موضوع الرئاسة في المجتمع؛ كان يُحتم أن تصل العصبية إلى درجة خاصة حتى تصبح شرطاً لدوامها ورسوخها.

وإذا ما نظرنا في فروع إحدى القبائل ويطونها؛ فنسجد أن هنالك نسباً مشتركاً مع بعضها البعض، وهذا النسب ينتج عنه عصبية مناسبة؛ ولكن في داخل هذه الصلات الجماعية توجد صلات خاصة وعصبيات، فمثلاً الإخوة المنحدرون من أب واحد

يكونون أكثر قرباً من بعضهم البعض، وأبناء العم بالنسبة لهم أكثر بُعداً. إن العصبية الخاصة بين الجماعات تكون بسبب صلة القربى؛ وعادة ما تكون أقوى من العصبية الجماعية أو العامة.

وهنا تحدث ابن خلدون عن عامل أسماه «الغلبة» والنصر والسيطرة، وعن دوره المؤثر في المجتمع والسياسة، يقول:

«وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغب، والغب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه. فلا بد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع. والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب، إنما هو ملصق لزيق، وغاية التعصب له بالولاء والخلق؛ وذلك لا يوجب له غلباً عليهم ألبتة، وإذا فرضنا أنه قد التحم بهم واختلط وتنوسى عهده الأول من الالتصاق، ولبس جلدهم ودعى بنسبهم، فكيف له الرياسة قبل هذا الالتحام أو لأحد من سلفه. والرياسة على القوم إنما تكون متناقلة في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية. فالأولية التي كانت لهذا الملصق قد عرف فيها التصاقه من غير شك ومنعه ذلك الالتصاق من الرياسة حينئذ؛ فكيف تنوقت عنه، وهو على حال الإلصاق؟ والرياسة لا بد أن تكون موروثه عن مستحقها لما قلناه من التغلب بالعصبية. وقد يتشوف كثير من الرؤساء على القبائل والعصائب إلى أنساب يلهجون بها، إما لخصوصية فضيلة كانت في أهل ذلك النسب من شجاعة أو كرم، أو نكر كيف اتفق؛ فينزعون إلى ذلك النسب، ويتورطون بالدعوى في شعوبه؛ ولا يعلمون ما يوقعون فيه أنفسهم من القدر في رياستهم والظعن في شرفهم. وهذا كثير في الناس لهذا العهد» (٣٠).

ثم، إن عماد الرئاسة هي العصبية المصاحبة بالغبلة.

المُلك غاية العصبية

مع استمراره في تحليله العقلي لتأسيس المجتمع؛ وصل ابن خلدون إلى هذه النتيجة: أن العصبية تمضى في طريق؛ تحصل في نهايته على المُلك. وقد أوضح في الفصل السابع عشر هذه الحقيقة المهمة تحت عنوان «في أن الغاية التي تجرى إليها العصبية هي المُلك» (٣١).

ويقال إن ابن خلدون قد قطع مرحلتين من نظريته المهمة كى يصل إلى مكانة المُلْك في المجتمع البشرى. وحيث إن النزاع يتفق مع الطوائع والجملة البشرية، ومن أجل الخروج من هذه المصيبة؛ والوصول إلى الأصول الاجتماعية فلا بد من وجود المُدبر، وليس كل مُدبر نستطيع أن نُطلق عليه ملك (أو شاه)، وليس كل نظام في المجتمع؛ مُلْكًا، ولكن وجود الشاه والسلطنة علامة على اكتمال مراحل المجتمع.

أما فيما يخص القبيلة والمجتمعات الصغيرة، فإن مكانة الاحترام كانت تُحرك السادة والوعى وشجاعة الشباب، والكل يعتمد على العصبية، وبذلك يحصل المجتمع على الاستقرار، وفي مثل هذه المجتمعات ويرغم أن لها رئاسة وأنه بدونها لا يوجد مجتمع، أو تتحول إلى العوبة فى يد العنف والاضطراب، فإن هذه الرئاسة تعتمد على العصبية الأعلى، ولكن هذا العلو ليس غلبة ولكنه «رئاسة»، (ويكون الوقار والعظمة الطبيعية والعصبية الجماعية ضامنة لتوفير أبهة رئاسته)، ولكن وفى كل الأحوال؛ كان هذا الشكل الرئاسى لا يكفى.

وفى المدن (الحضر) ظاهرة تسمى الدولة؛ تعتمد على القهر والغلبة وفى داخلها تستقر الأصول، وهى تعتمد فى الدفاع عن المجتمع ضد أعدائه الخارجيين على حماية القلاع والأبراج والقوات العسكرية، والحُكم فى هذه المرحلة يكون «ملكياً»، وهو فى رأى ابن خلدون عبارة عن «التغلب والحكم بالقهر»، وهو فى المُلْك أكثر منه فى الرئاسة، وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة؛ لأن الرئاسة إنما هى سوؤد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر فى أحكامه؛ وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر^(٣٢).

ويرى ابن خلدون أن غلبة المُلْك هى غاية العصبية ونهايتها، والمُلْك اعتماداً على العصبية يقوى ويظهر للوجود بمساعدة القهر والقوة، وفى حماية كل هذا ترتبط العصبيات وتمتزج وهكذا تصبح عصبية واحدة. ولكن المُلْك لا يقف عند هذا الحد (الاستيلاء على بطون القبيلة)، ولكن: «ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافاتُها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً، ولكل واحدةٍ منهما التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المفترقة فى العالم. وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً، وزادتها قوة فى التغلب

إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة فى هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبية، استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها؛ وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة، وإنما يقارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبية انتظمتها الدولة فى أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها» (٣٣).

أوضح ابن خلدون فى عدة فصول موانع تحول رئاسة القبيلة إلى الملك، واعتبر أن العيش فى دعة؛ والغرق فى الملذات؛ والضعف والانقياد للسلطات الأخرى و... مانع من بين الموانع.

وفى الفصل العشرين من القسم الثانى من الكتاب، يوضح ابن خلدون أن التنافس فى الخصال الحميدة من علامات الملك، وقطعاً ليس هدفه القول بأن الملوك جميعاً أخيار وذوو فضائل؛ ولكن:

أولاً: يجتهد فى أن يؤكد على أن الخير والرغبة فى الفضائل هى عند الملوك أمر طبيعى.

وثانياً: إنه يعلم أن هذه هى وسيلة البقاء وقوة السلطنة.

وهو يورد دليلين على صحة ادعائه، ويحتوى الدليل الأول على بضع مقدمات:

١ - إن الإنسان بطبيعته مخلوق اجتماعى، والمُلك (وهو محور المجتمع) أمر طبيعى أيضاً.

٢ - إن البشر بحكم طبيعتهم وفطرتهم الإنسانية أكثر قُرباً من الخير والخصال الحميدة؛ فإن الشرور تنتج عن القوى الحيوانية، وهم بشر، والإنسان لهذا السبب يصبح أكثر ميلاً إلى الخير؛ وقرباً منه.

٣ - إن الملك من الشئون الإنسانية اللازمة لبشريته؛ وليست الحيوانية. ونتيجة لهذا فإن ما يتناسب مع الملك والسياسة هو الخير والخصال الحميدة (٣٤).

... عموماً، إن الملك الذى هو غاية كل عظمة ونهاية كل شرف، يكون أمراً ناقصاً وغير صحيح بدون الخصال الحميدة، بدليل:

١ - أن السياسة والمُلك هما زعامة الناس وخلافة الله على العبيد من أجل تنفيذ أوامر الله عليهم.

٢ - أن أحكام الله على الناس تعتمد على الخير ومراعاة مصالحهم.

وتكون النتيجة: أن هذا الشخص جدير بخلافة الله على الناس ويزعامتهم؛ فإن السلطة الناتجة عن عصبيته تصاحبها الخصال الحميدة^(٣٥).

إذا وجدنا أن الملوك والأمراء ذوو خصال حميدة مثل الكرم، والتغاضى عن الهفوات؛ والصبر فى الشدائد؛ والوفاء بالعهد؛ وتبجيل الشريعة واحترام علماء الدين؛ والخضوع للحق... فإننا سندرك أن الله قد وهبهم القدرة على السلطنة والحُكم، وفى المقابل حينما تُريد المشيئة الإلهية إسقاط مُلك أمة، فإنه يمنحهم ما يوجههم للأعمال السيئة؛ ولتقبل الرذائل والانغماس فى طريق الشرور، وسوف ينتج عن هذا انحسار الفضائل السياسية عنهم، ويظُلُون على هذا الطريق حتى يضيع المُلك من أيديهم؛ وتنتهى مكانتهم^(٣٦).

عموماً؛ فإن المُلك هو أهم نتائج؛ وأروع مراتب العصبية؛ وإذا ما اختلط بالخير والفضائل تحقق المُلك المنشود؛ وقطعاً سوف يبقى طويلاً.

وفى رأى ابن خلدون، أن عماد المُلك والسبب الأهم فى تأسيس الدولة هو الصلات القبلية والعصبية القومية. ولو أنه من الممكن بعد استقرار السلطة السياسية؛ ولأسباب مختلفة أن تستجد قوى مثل الموالى والعمال الذين تربوا فى حضن الدولة، فيحتلوا مكان القوة والعصبية، ولن يصبح بعيداً حينئذ أن تحتل عصبية أخرى مكان هذه السلطة مثلما كان الحال فى أمر العباسيين، وفى صنهاجة بالمغرب، وعند بنى أمية فى الأندلس، وأمثالهم؛ وهذا دليل صدق على ما ادعيناها^(٣٧).

وبناء على هذا:

أولاً: العصبية هى عماد السلطة السياسية والمُلك.

ثانياً: مع انهيار العصبية، فإن من الممكن أن تبقى السلطة السياسية لفترة؛ ولكن سرعان ما تخضع هذه السلطة أمام عصبية أخرى.

علاقة العصبية بالدعوة الدينية

برغم أن العصبية شرط لازم وسبب لا مفر منه لظهور السلطة السياسية والدولة، ولكنه لا يكفي لتأسيس الدول العامة والسلطات العظمى. وفي هذا الأمر لا بد من وجود عنصر معنوي قوى، وهذا العنصر ليس سوى الدين والنبوة، وهو العامل الذى؛ برعاية الله؛ يؤلف القلوب مع بعضها البعض ويحرك الإيمان، ويُبديل أسباب الخلافات الدنيوية ويمحصها إلى صلة بين القلوب الإيمانية، وإذا ما كان هناك قوم على هذه الشاكلة؛ لديهم وحدة الكلمة والقدرة المعنوية الكبيرة، فإنهم بها يقدرّون على تأسيس الدولة العظمى^(٣٨).

إن العصبية - فى كل الأحوال - لها دور مؤسس فى المجتمع، وهى فى النهاية تُضفى على الدعوة الدينية لوناً معنوياً، وتمضى فى طريق إعلاء العمل والوحدة من أجل إيجاد دول أعظم. ولكن من ناحية أخرى فإن الدعوة الدينية بدون قوى العصبية لن تصل فى النهاية إلى مرادها^(٣٩).

الملك، الانفراد بالسلطة

أشار ابن خلدون تحت عنوان «حقيقة الملك وأصنافه»، وهو فى الفصل الثالث من الكتاب الأول للمقدمة؛ إلى أحد أهم أسس الملك: ... واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع، وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم... وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، واعتبر هذا الأمر من الأمور الطبيعية؛ وسنة من السنن الإلهية. واعتبر «انفراده بالجد» وانحصار الرغبة فى القيادة والرياسة أمراً مسطوراً ومخفياً فى الطبيعة الملكية، ويقول: إن الملكية قد تأسست على قاعدة العصبية؛ وتكون أقوى عند قوم بين العصبيات الأخرى فيتغلبون على الآخرين، ثم تستقر السلطة فى يد واحد من بين الطائفة الغالبة. وأحياناً ما تتركز هذه السلطة؛ وتتنحصر فى أول ملوك السلسلة؛ وفى أحيان أخرى يستولى الملك الثانى أو الثالث على السلطة وتتنحصر فيه بما يتناسب وقوة سائر العصبيات، ولكن فى كل الأحوال يتحقق هذا الأمر سواء كان بسرعة أو ببطء^(٤٠). ولقد اعتبر ابن خلدون هذه النظرية سنة إلهية جارية فى التاريخ.

إن الراحة والدعة أيضاً من الخصائص الملكية الأخرى، والتي حينما تتدعم أركانها تكون مثل هذه الأمور - بالقطع - هى سبب ضعف وانهيار السلطة السياسية.

مسيرة مراحل التاريخ

فى الفصل الثالث وتحت عنوان «فى أنه إذا تحكمت طبيعة المُلْك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة؛ أقبلت الدولة على الهرم»^(٤١). اهتم بتوضيح كيف تضعف قواعد الحكومة وتنهار فى النهاية، وختاماً وصل إلى نظريته المهمة؛ يعنى «المرحلية» فى مسيرة السياسة فى المجتمعات البشرية، وقد أوضح هذا الرأى فى الفصل التالى تحت عنوان «فى أن الدول لها أعمار طبيعية كما للأشخاص»^(٤٢)، ومن بين ما يقول: يظن الأطباء والمنجمون أن العمر الطبيعى للأشخاص ١٢٠ عاماً، وبالطبع يزيد أو ينقص هذا العمر فى أجيال مختلفة لأسباب طبيعية؛ أو أسباب مختلفة تتعلق بالنجوم، ولا يزيد العمر على عشرين ومائة عام إلا فى النادر.

إن عمر الدول ولو أنها تختلف بسبب الأعمال، والأعمال المضادة الطبيعية والسماوية؛ ولكنه غالباً لا يزيد عمر الدولة الواحدة على ثلاثة أجيال؛ والمراد من الجيل أربعين سنة. ولذلك يكون الجيل الأول (الذى حصل على السلطة بالكد والكدر) قد بقى قابضاً على السيادة والقيادة لأنهم كانوا على البداوة والخشونة وتحمل الصعوبات والشدائد؛ وماداموا بقوا كذلك فإنهم يبقون على البسالة وحمية العصبية.

أما الجيل الثانى فمع استفادته من مزايا السُلطة التى فى يده فإن أموره تمضى سلسلة ويتخلق بأخلاق الحضر ويترك البداوة؛ وبدلاً من أن يكون حارساً للمجد يُبتلى بالضعف والكسل، وبالطبع تقل قوة العصبية وشدتها لديه، هذا إذا ما كانت أصول أخلاق السابقين مازالت باقية فيه. وفى الجيل الثالث تنهار تلك الخصائص التى كانت أساس قيام الدولة؛ ويكون المُلْك فى الواقع هو كبش الفداء حين وقت انهيار الدولة.

وتحت عنوان «فى أطوار الدولة واختلاف أحوالها؛ وخلق أهلها باختلاف الأطوار»^(٤٣). يوضح ابن خلدون الحالات المختلفة التى تظهر فى الدولة خلال مسيرتها الطبيعية؛ فى خمسة أطوار:

الطور الأول: طور الظفر بالبغيبة وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة فى هذا الطور أسوة قومه

فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشىء؛ لأن ذلك هو مقتضى العصبية التى وقع بها الغلب، وهى لم تنزل بعد بحالها.

الطور الثانى: طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التناول؛ للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع والاستكثار من ذلك؛ لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له فى نسبة الضارين فى الملك بمثل سهمه، فهو يدافعهم عن الأمر ويصددهم عن موارد، ويردهم على أعقابهم أن يخلصوا إليه حتى يقر الأمر فى نصابه، ويفرد أهل بيته بما يبنى من مجده، فيعانى من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الأولون فى طلب الأمر أو أشد؛ لأن الأولين دافعوا الأجانب فكان ظهراؤهم على مدافعتهم أهل العصبية بأجمعهم، وهذا يدافع الأقارب لا يظاھرہ على مدافعتهم إلا الأقل من الأبعاد فيركب صعباً من الأمر.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصبب، فيستفرغ وسعه فى الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشبيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهيكل المرتفعة، وإجازة الوفود من أشرف الأمم ووجوه القبائل، وبث المعروف فى أهله هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته فى أحوالهم بالمال والجاه واعتراض جنوده وإدراة أرزاقهم وإنصافهم فى أعطياتهم لكل هلال حتى يظهر أثر ذلك عليهم فى ملابسهم وشكلهم وشاراتهم يوم الزينة، فيبأهى بهم الدول المسالمة ويرهب الدول المحاربة وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة؛ لأنهم فى هذه الأطوار كلها مستقلون بأرائهم بانون لعزهم موضحون الطرق لمن بعدهم.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة فى هذا قانعاً بما بنى أولوه سلماً لأنظاره من الملوك وأقتاله مقلداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفى طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ويرى أن فى الخروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنهم أبصر بما بنوا من مجده.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفى مجالسه واصطناع أخذان السوء وخضراء الدمن، وتقليدهم عظيماً الأمور التى لا يستقلون بحملها، ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغونوا عليه، ويتخاذلوا عن نصرته مضيعاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم فى شهواته، وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقدته، فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسونه وهادماً لما كانوا يبنون^(٤٤).

وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم، ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض...^(٤٥).

التسلط نتيجة طبيعية لحياة المجتمع

ثم بعد توضيح كيفية انتقال الدولة من البداوة إلى التمدن والحضارة،... اهتم بتوضيح حقيقة الملك وذكر أنواعه، يقول:

«لأننا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية فى ذلك، فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة، وهى تؤدى إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس، ويفضى ذلك كله إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه البارئ سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى نون حاكم يزع بعضهم عن بعض؛ واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوزع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم، ولا بد فى ذلك من العصبية لما قدمناه، من أن المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية. وهذا الملك كما تراه منصباً شريفاً تتوجه نحوه المطالبات ويحتاج إلى المدافعات؛ ولا يتم شئ من ذلك إلا بالعصبية كما مر. والعصبية متفاوتة، وكل عصبية فلها تحكم وتغلب على من يليها من قومها وعشيرها. وليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبى الأموال ويبعث البعوث ويحمى الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة. وهذا معنى الملك وحقيقته فى المشهور»^(٤٦).

إذن أصبح التسلط والقهر أمراً طبيعياً، وأضاف ابن خلدون:

إن العمران والحياة الاجتماعية لدى البشر أمر طبيعي، والعصبية هي أساس إقامة المجتمع البشرى. وهدف العصبية الملك، وأن الانفراد بالمجد والسعى وراء أمر خفى فى طبيعة الملك؛ والمُلك الحقيقى هو من (يستعيد الرعية)^(٤٧)؛ وقطعاً هو من تُجمع إليه الأموال ويحرس الحدود ويرسل رجال الضرائب إلى دول أخرى وسلطات أخرى، وهو المُبرأ أمام الناس من كل مسئولية ولا تكون يد قاهرة فوق يده^(٤٨).

إن ابن خلدون هو مفكر المجتمع الإسلامى، وكان يجب عليه أن يحدد بوضوح الفرق بين نظرية الخلافة والإمامة التى هما الوجه الدينى للسياسة وبين الملك الذى هو أمر طبيعى فى المجتمع البشرى. ولهذا السبب اهتم فى عدة فصول بالبحث الكلامى - الفلسفى - التاريخى الخاص بالخلافة والإمامة؛ وحتى أنه شرح النظرية الشيعية أيضاً.

أشكال الحكم

- ١ - لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضرورى للبشر ومقتضاه التغلب والقهر.
- ٢ - فوجب أن يرجع فى ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها.

٣ - فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا، وفى الآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبس وباطل؛ إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً) فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي إلى السعادة فى آخرتهم صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى فى الملك الذى هو طبيعى للاجتماع الإنسانى فأجرتة على منهاج الدين؛ ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع^(٤٩).

٤ - وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل

الشرعية وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء، فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسى هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفء المضار، والخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخرى والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به^(٥٠).

وهنا لابن خلدون كلام هام حول اختلاف رأى الأمة الإسلامية فى الإمامة وشروطها، ثم بعد الحكم بوجوب تنصيب الإمام واستناده على إجماع «الصحابة» و«التابعين»: واهتمامه بأسس وأسباب وجوب التنصيب؛ يقول: إن البعض يعقلون أسباب الوجوب والإجماع؛ ولا يفعلون شيئاً سوى الخضوع لأحكام العقل، فى الوقت الذى فيه البعض الآخر يُشرع سند الوجوب؛ ويستحسن بنفسه هذا القول أيضاً^(٥١). ويُضيف: إن أشخاصاً مثل «الأصم» من المعتزلة؛ والبعض من الخوارج لم يستحسنوا وجوب تنصيب الإمام؛ ولكن ما اعتبروه أهم؛ كان مراعاة أحكام الشرع بصورة تسيير بها أمته فى طريق العدل وتنفيذ الأحكام الإلهية، وهى أمور لا تحتاج فى الأصل إلى إمام؛ حتى يكون من الواجب تنصيبه. ولكن ابن خلدون رفض هذا القول بسبب انعقاد الإجماع على وجوب التنصيب، يقول:

«والذى حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشرعية ممثلة بدم ذلك، والنعى على أهله، ومرغبة فى رفضه. واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع بالذات؛ ولا شك أن فى هذه مفسد محظورة وهى من توابعه؛ كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب وهى كلها من توابع الملك. فإذا إنما وقع الذم للملك على صفة وحال بون حال أخرى، ولم يذمه لذاته، ولا طلب تركه؛ كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين، وليس مراده تركهما بالكلية لدعاية الضرورة إليها، وإنما المراد تصريفهما على مقتضى الحق»^(٥٢).

ويسوق على صحة دعواه شاهد من مَلِك داود وسليمان وأنبياء الله الآخرين. ثم أن المَلِك أمر طبيعى وسوف يستقر بشكل طبيعى على قاعدة العصبية والشوكة القومية، ويقول: «... إن ما هو قائم على أساس الإجماع فى هذا التنصيب (تنصيب الإمام)؛ ثابت؛ وهو نوع من واجب الكفاية؛ ويُفسخ باختيار أهل الحل والعقد، وواجب عليهم تنصيب الإمام وهو أمر لازم على كل الناس، فد(الإمام المُنصَّب) يُطاع؛ لأن الله تعالى قد أمر بطاعة الله والرسول ﷺ وأولى الأمر» (٥٣).

أوجب ابن خلدون أربعة شروط لمنصب الإمامة: العلم والعدالة؛ والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء، واختلف فى شرط خامس وهو النسب القرشى.

وعن قرشية النسب، فيقول ابن خلدون: الفائدة فى النسب إنما هى العصبية... لا بد إذن من المصلحة فى اشتراط النسب، وهى المقصودة من مشروعيتها، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التى تكون بها الحماية... فاشتربنا فى القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبية على من معها لعصرها... وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة (٥٤).

الاستثناء والقاعدة فى النبوة والمَلِك

يرى ابن خلدون أن أحكام الدين تؤمن السعادة فى الآخرة؛ فهى الغاية القصوى لوجود البشر. أن الإنسان محكوم بالحياة فى هذه الدنيا؛ وحياته ميسرة داخل المجتمع، كما أن المجتمع يحتاج إلى أصول؛ والسياسة هى قاعدة النظام وأصول المجتمع.

إن النموذج الأعلى السياسى والدينى هو الذى تحقق فى زمان النبى ﷺ وخلفائه الأوائل؛ بمعنى أن محمد ﷺ كان هو النبى؛ وكان أيضاً حاكم المجتمع الإسلامى، وفى عصره كانت السياسة والمَلِك يأتیان فى ذيل الاهتمامات بعد النبوة؛ وبعده ظهرت الحكومة المنشودة فى صورة خلافة، ويرغم أن الخلافة تختلف عن المَلِك؛ لكن فى مزايا المَلِك ما يمنح المجتمع أصولاً ويحافظ عليه فى مواجهة الهرج والمرج الداخلى والهجوم الخارجى. وكانت الأمة الإسلامىة مع وجود الخلافة فى غير حاجة إلى المَلِك.

ولكن الملك بمقتضى الفطرة هو أمر طبيعي في حين أن النبوة أمراً استثنائياً مهما كانت ذات أثر كبير في المجتمع والتاريخ، ولكن مع مضي الزمان حلت القاعدة الطبيعية، يعنى الملك مكان الظاهرة الاستثنائية.

إن الناس الذين شاهدوا نزول الوحي الإلهي؛ وهبوط الملائكة، والأمور غير العادية؛ كان إيمانهم متماسكاً راسخاً في قلوبهم بحيث لم يترك فيها مكاناً لظهور العصبية القومية، وكان التفرد ناشئاً عن العقيدة الدينية الأولى؛ وكانت هي عماد السلطة والضامن لاستمرار المجتمع الديني. ولكن حينما مضى هذا العصر الخاص والاستثنائي؛ وانتهى عصر المعجزات؛ وتوفى الجيل الذي شاهدها؛ عادت أمور العصبية إلى طريقها العادي والطبيعي. ونتج عن هذا الاهتمام بالملك والخلافة. يقول ابن خلدون في إشارة إلى زمانه: «... ثم صارت اليوم من أهم الأمور للألفة على الحماية والقيام بالمصالح...»^(٥٥).

وهنا يلاحظ أن جميع الاختلافات بين صحابة النبي ﷺ وأتباعهم (التابعين) في الأمور السياسية كانت تحت عنوان الاجتهاد، وأن اختلاف الرأي هنا كان من الأمور الطبيعية^(٥٦).

برغم أن الخلافة كانت هي الشكل المطلوب للحكومة؛ ولكن ما اهتم به المشرع هو تنفيذ أحكام الشرع والكفاءة في إدارة المجتمع.

وهكذا تكون الحكومة - كما أوضحنا سابقاً - في رأى ابن خلدون من المصالح العامة وتكون مفوضة إلى الأمة، ويصبح الأهم أن يكون للمجتمع نظام وأصول وحكومة ذات كفاءة من أجل تأمين مصالحه ومنع الاضطرابات الداخلية، وتأمينه من غزو الأجانب، وقطعاً سيكون محتوى النظام وضوابط العلاقات الاجتماعية عند المسلمين هي أحكام الشريعة، وبذلك تكون الصورة الطبيعية لهذا النظام في النهاية ليست شيئاً آخر سوى الملك.

وبناءً على ذلك؛ فإن قبول ابن خلدون للملك لا يتنافى مع تدينه، وفي رأيه أن الدين يتوافق مع الأمور المعقولة والطبيعية؛ وأن الملك أمر معقول وطبيعي. ويعرف ابن خلدون الإمامة بأنها ليست منصباً شرعياً؛ ولكنها تعيين من قبل المشرع الذي يعرف المصالح العامة، فإن الله قد تركها لرأى الأمة واختيارها، ويعد أن رفض

رأى الشيعة الذى يعتمد على التنصيب الإلهى للإمام؛ قال: «... وإن شبهة الإمامية فى هذا الخصوص (فى خصوص الإمامة) هى أن (الإمامة من أركان الدين)... فى حين أنها ليست كذلك. فى حين أن الإمامة (هى من المصالح العامة المفوضة إلى الخلق)»^(٥٧)...

ثم إن الحكومة أمر بشرى وهدفها تأمين مصلحة المجتمع، وفى رأى ابن خلدون أن أكثر أشكال الحكومات طبيعية (بل هى الشكل الطبيعى الوحيد) هو الملك القائم على أساس العصبية والقهر، وأن أقصى ما يريد الملك تحقيقه هو إقامة أحكام الشرع على أساس من العدل.

إن الخلافة فى رأى ابن خلدون - كما أشرنا سابقاً - من الأمور المستحسنة والمطلوبة؛ ولكن لا يمكن انتظار تحققها دائماً أو دوامها فى أى مكان وذلك لأنها نظرية استثنائية (مثلها مثل النبوة)، فحينما يمضى عصرها الخاص تنقلب من داخلها على نفسها، وأن هذا التغير نفسه وهذا التبدل من الأمور الطبيعية، ومنذ ذلك الحين إلى ما بعد ذلك يجب أن يرى إلى أى مدى يكون الملك (الذى حل محل الخلافة) متفقاً مع حكم الشرع وأحكام العقل، وأفرد ابن خلدون لذلك فصلاً سماه: انقلاب الخلافة إلى الملك.

ويتحدث ابن خلدون عن التأثير الطبيعى لتتبع العوامل التى تثبت أو تنفى هذا الأمر الطبيعى؛ والتى تُسبب ضعف الملك أو دوامه، فمثلاً تحت عنوان «فى كيفية طروق الخلل للدولة»؛ فقال: «إعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما، فالأولى الشوكة والعصبية والثانى المال، والخلل إذا طروق الدولة طرقها فى هذين الأساسين»^(٥٨).

وفى الفصل السابع والعشرين يورد ابن خلدون مقالة طويلة حول موضوع مذاهب الشيعة ورأيهم واعتقاد كل مذهب منهم فى موضوع السياسة والإمامة. وفى الفصل الثامن والعشرين وتحت عنوان «فى استبدال الخلافة بالملك» أوضح كيفية تعدى الأمر من الاستثناء فى السياسة يعنى الخلافة الدينية، إلى الوضع الطبيعى يعنى الملك^(٥٩).

وفى رأيه أن هذا التبدل والتعدى أمر طبيعى، وأن ما هو طبيعى لا يمكن أن يكون سيئاً، وإذا أصبح سيئاً؛ فإنه لا يكون فى الملك ذاته ولكن فى عوارضه. أن الملك هو الممكن المتفق مع الشرع والعقل؛ وتكون نتائجه حسنة، ومن الممكن أن تظهر من عوارضه نتائج سيئة مثل الشهوة والغضب.

ثم: «... إن الملك هو الغاية الطبيعية للعصبية، وأن انبثاقه منها ليس أمراً اختيارياً ولكنه نابع من الضرورة وأساسياتها... وكذلك الشرائع... لا مفر فيها من العصبية... وأن أمر الله بوجودها يصل إلى أقصى مدى: فقد جاء في الروايات الصحيحة أن الله لم يرسل نبياً إلا معتمداً على رفعة قومه وقوتهم (ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه)»^(٦٠).

ثم: إن العصبية ليست فقط من أجل الملك فهي أمر ضروري للدين والتبوة؛ ولن ينجح دين الله ويستقر إلا بها. ولكن من جانب آخر فإن العارفين بالأصول الدينية وبالروايات؛ يعلمون أن الشرع قد تناول العصبية والملك بالنقد، وابن خلدون لا يُنكر هذه الواقعة؛ ولكنه يقول: إن هذا النقد مثل نقد الغضب والشهوة؛ فمن المسلم به أن هدف المُشرع ليس قمعها؛ ولكن السوء منها ولوم ما هو دنوي، فمن الشهوة والهوس يُفهم هدف الإنسان وغايته؛ ولكن إذا كانت هاتان القوتان الحيوانيتان (الغضب والشهوة) يُعمل بهما في سبيل الله والخير ولا يمنعان التكاليف الشرعية؛ فسوف تكونان خصلتين حميدتين. إن العصبية بالشكل الذي كانت به في الجاهلية؛ مذمومة من الدين، أما إذا كانت القوى الطبيعية في سبيل الحق؛ ويُعمل بها من أجل إعلاء أوامر الله فهي أمر مطلوب؛ ولكن إذا أضاعت (هذه القوى) الشرائع فهي أيضاً سوف تضيع؛ ولهذا السبب فإنها ليست فقط مطلوبة، ولكنها عماد الدين^(٦١). وأن الملك المطعون فيه نوع من السلطة التي تسيّر في طريق الباطل وليس الحق^(٦٢).

تعهد الخلفاء الأربعة باتباع سنن النبي ﷺ في إدارة أمور المسلمين «في الوقت الذي كان الملك بين أيديهم وهم غير مباليين به»^(٦٣). وفي البداية كان هذا يتفق مع الإسلام السمح؛ والروحانية البدوية العربية، ثم اتخذت عصبية هؤلاء القوم لون الدين وترسخت أكثر، وببركة وجود رسول الإسلام ﷺ شنوا حملات على فارس والروم، وتعلقوا بالجهاد؛ لأن الله قدره عليهم، وبهذه الطريقة استولوا على الملك فتدفقت ثروات هائلة كالسيول على الأعراب، ووصل كثير من رفقاء وأصدقاء الرسول ﷺ (الصحابة) إلى المكانة والثروة. ولم يخالف هذا الوضع الدين، أما ما كان مذموماً فهو التبذير في غير موضعه والخروج عن حدود الاعتدال؛ ولكن إذا كانت نية صاحب المال هي إنفاقه في طريق الحق؛ فحينئذ تكون الثروة نعمة طيبة^(٦٤).

* * *

أصبح لهذه المقدمات أثر موضوعي؛ وأثمرت نتائجها رويداً رويداً من حياة المسلمين، وكانت النتيجة الطبيعية لهذا الأمر هي العصبية؛ بمعنى أنها أسفرت عن الملك وظهور السيطرة والقهر. واعتبر ابن خلدون أن الحرب بين الإمام على ومعاوية نموذجاً عظيماً لهذه المرحلة العابرة؛ فهي الحرب بين العصبية التي ظهرت في القلوب بعد عصر حكم الإيمان الديني، وبرغم أنه أعطى على الحق في هذا الصراع؛ إلا أنه أيضاً لم يُلْقِ باللوم والتأنيب على معاوية. ولهذا فإن ما تقدم - وفق رأى ابن خلدون - هو:

أولاً: كان أمراً طبيعياً. **وثانياً:** إن معاوية لم يكن سيئ النية.

ولكن الأمر لم ينته عند هذا الحد، فإن الملك الذي كان نتيجة طبيعية للعصبية؛ كانت له هو نفسه نتائج طبيعية، وسواء أردنا أو لم نرد فسوف تظهر: «... ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به؛ ولم يكن لمعاوية أن يدفع عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها».

لقد طبق ابن خلدون على موضوع ولاية عهد يزيد بن معاوية وإسناد السلطة إليه عن طريق أبيه نفس النظرية من جميع جوانبها، واعتبر أن هذا الأمر لا مفر من قبوله على أساس العصبية التي هي أساس المجتمع والسياسة.

عموماً؛ لقد كان يعتقد أن البحث عن المصالح الطبيعية هو سبب ظهور الملك ذي الأهداف الدينية، وقد دامت هذه النظرية حتى أواخر عهد الأمويين والمروانيين ثم انحرفت في نهاية هذا العهد؛ وتوجهت سلطة الملك إلى أهداف دنيوية؛ وكان هذا الأمر نفسه هو أحد الأسباب التي أدت للثورة ضد الأمويين وأيضاً للعمل على إسقاط الدعوة العباسية، واجتهدت حكومات صدر الدولة العباسية في إبعاد الملك عن طريق الانحراف حتى سقط الملك بعد عصر الرشيد وبعض أبنائه في ورطة الرفاهية والملذات، وكانت النهاية ضياع السلطة من يد العرب^(٦٥).

وبكلمة مختصرة، فعند ابن خلدون: إن العصبية أمر طبيعي وتأسيسي، وهي لم تنهار برغم أنها كانت أحياناً تخضع لتأثير مظاهر وعوامل استثنائية وخارقة مثل الدين، ولكن مع مضي الزمان قُضِيَ على الاستثناء، وعاد سريان الأمور إلى السير وفق القاعدة؛ واستقر الأمر الطبيعي في مكانه، ورأينا أن حكومة المسلمين في أوان علو

الدعوة الدينية؛ وفي عصر غلبة التشريع تجلّت في صورة الخلافة ومضت في نموها الطبيعي نحو المُلْك، لأنه لا يوجد مجتمع قط يفر من المُلْك وينتهي إلى المُلْك الديني إلا إذا كان أساسه أصيلاً وهيئته الاجتماعية تعتمد على التشريع والأوامر الشرعية؛ وإذا ما كان النظام يعتمد على التوجيهات والملاحظات والمصالح العرفية والعقلية البشرية أصبح عقلياً. وبلا هاتان الصورتان فإن أساس المجتمع والسياسة لا يعتمد على شيء سوى السلطة الاستبدادية. ثم إن المُلْك أمر طبيعي؛ وأن خيره وشره أمر عارض يعتمد على الخصائص التي سوف تتفق مع شروطه وأحواله المختلفة.

كان ابن خلدون مثل أسلافه وخلفائه، في جوِّ كان «القهر والاستبداد» يهيمنان فيه فيه على مسرح السياسة، وكان الاستبداد مُسيطرًا على أذهان المسلمين والمفكرين الإسلاميين بون أن يتساءلوا كيف؟ ولماذا؟ وكان يُنظر إلى المُلْك الاستبدادي باعتباره أمراً طبيعياً، وبالطبع لم يكن هناك تصور واضح لمسئولية الحاكم أمام الناس، ففكر في كيفية الانحطاط لهذا؟ وكيف أصبح الشاه (الملك) مسئول أمام الله فقط، ولا حيلة للناس إلا في طاعة الحاكم؟.

هي «العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه»^(٦٦) - فصل في معنى البيعة.

وأضاف: أن الإكراه وحث الناس على البيعة لها الغلبة دائماً، وبناءً عليه فحينما يفتي الإمام «مالك» قياساً على قسم المكروه؛ بإغضاب الحُكَّام، ولأنهم يدركون أضرار هذه الفتوى على اعتبار أن البيعة قد أخذت من الناس (بطريقة الإكراه) لذا وقع ما وقع من محنة الإمام^(٦٧). أما الذي راج في زمن ابن خلدون باسم البيعة فهو عبارة عن «تحية الملوك على طريقة الأكاسرة بمعنى تقبيل الأرض أو اليد أو القدم أو أطراف ثياب الملك». وكان ابن خلدون يعلم أن كل هذا من مقتضيات التبعية ومستلزماتها، والتي أطلق عليها مجازاً عنوان: البيعة التي هي العهد على الطاعة، ثم راجت هذه الأمور، وبعد مدة أخذت شكل «الحقيقة العرفية».

ومن هذا المنظور لفت موضوع ولاية العهد أيضاً نظر ابن خلدون، يقول: «أعلم أنا قدمنا الكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة، وأن حقيقتها النظر في

مصالح الأمة لدينهم وديناهم فهو وليهم والأمين عليهم ينظر لهم ذلك فى حياته وتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته، ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها، ويتقون بنظره لهم فى ذلك كما وثقوا به فيما قبل»^(٦٨). واجتهد ابن خلدون فى أن يأتى بدليل من الشرع وإجماع المسلمين على صحة هذه النظرية. وعلل أمر معاوية فى انتخابه يزيد باعتباره ولى عهده مع علمه بوجود أفراد آخرين أجدر بهذا المنصب بأن مصلحة المجتمع وترابطه كانت فى الموافقة على هذا الأمر؛ وذلك لأن بنى أمية فى هذا العصر كانوا أصحاب عصبية قريش والمسلمين وكانت لهم الغلبة؛ ولم يكونوا ليقنعوا إلا بالحكم لهم، وبناءً عليه فإن معاوية قدم يزيد على الآخرين. واجتهد فى أن تنطبق هذه النظرية - التى كانت علامة لاستقرار السيطرة والاستبداد - على طول تاريخ المسلمين السياسى.

لم يكن خافياً على باحث متعمق وذى رأى ثاقب مثل ابن خلدون انحراف التابعين عن طريق الخلفاء الراشدين، ولكنه يقول: إن هذا الانحراف ليس انحرافاً عن الحق والشرع؛ ولكنه عودة بالأمر إلى مجراها العادى والطبيعى. يقول: «ولا يعاب عليهم ايثار أبنائهم وإخوانهم وخروجهم عن سنن الخلفاء الأربعة فى ذلك فشأنهم غير شأن أولئك الخلفاء فإنهم كانوا على حين لم تحدث طبيعة الملك وكان الوازع دينياً فعند كل أحد وازع من نفسه فعهدوا إلى من يرتضيه الدين فقط وآثاروه على غيره ووكلوا كل من يسمو إلى ذلك إلى وازعه وأما من بعدهم من لدن معاوية فكانت العصبية قد أشرفت على غايتها من الملك والوازع الدينى قد ضعف واحتيج إلى الوازع السلطانى والعصبانى فلو عهد إلى غير من ترتضيه العصبية لردت ذلك العهد وانتقض أمره سريعاً وصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف. سأل رجل علياً رضى الله عنه ما بال المسلمين اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبى بكر وعمر؟ فقال: لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلى وأنا اليوم والى على مثلك»^(٦٩).

ثم استمر ابن خلدون قائلاً: «أفلا ترى إلى المأمون لما عهد إلى على بن موسى ابن جعفر الصادق وسماه الرضا كيف أنكرت العباسية ذاك ونقضوا بيعته وبايعوا لعمه إبراهيم بن المهدي، وظهر من الهرج والخلاف وانقطاع السبل وتعدد الثوار والخوارج ما كاد أن يصطلم الأمر حتى بادر المأمون من خراسان إلى بغداد ورد أمرهم لمعاذه فلا بد من اعتبار ذلك فى العهد فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات، وتختلف باختلاف المصالح ولكل واحد منها حكم

يخصه لطفاً من الله بعباده، وإما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء، فليس من المقاصد الدينية؛ إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفاً من العيب بالمناصب الدينية. والملك لله يؤتية من يشاء (٧٠).

فأخيراً وصل إلى الطريق الوحيد الهادى إلى التخفيف من الأضرار العظمى التى وقعت نتيجة للاستبداد ولرغبات المستبدين على المجتمع، حيث يقترح ابن خلدون - الذى كان شاهداً على طموح المهووسين وظلم الحكام والولاة - اقتراحاً يفتقر للحماية؛ ولحكمة الحكام الصالحين، كما أنه ليس له ضمانات إجرائية قط سوى رغبة الحاكم. على كل حال؛ كان ابن خلدون فى رؤيته التاريخية والاجتماعية مبتكراً ومؤسساً لمدرسة خاصة فى عصر استبداد القهر بحياة المسلمين وأذهانهم. واعتبر ابن خلدون ذلك أمراً طبيعياً.

* * *

مصادر المبحث السابع للمؤلف

- (١) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ج٣، ص٤٤٤.
- (٢) مقدمة ابن خلدون، ترجمة محمد پرفين الجنابادي، مؤسسة الترجمة والنشر، طهران، ١٣٤٥، ص٤٣-٤٤.
- (٣) نفسه، ص٤٤.
- (٤) نفسه.
- (٥) نفسه، ص٤٥.
- (٦) نفسه، ص٥٢.
- (٧) نفسه.
- (٨) نفسه، ص٦٩، ٧٠.
- (٩) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص٣-٤.
- (١٠) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص٥.
- (١١) نفسه، ص٢٩.
- (١٢) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص٣٨.
- (١٣) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص٢٩.
- (١٤) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص٣٨.
- (١٥) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص٢٩.
- (١٦) نفسه، ص٣٤.
- (١٧) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص٢٠٢-٢٠٣.
- (١٨) نفسه، ص٣٠٣.
- (١٩) نفسه، ص٤١، ٤٤.
- (٢٠) نفسه، ص٤١.
- (٢١) نفسه، ص٤٣.
- (٢٢) نفسه، ص٤٣.
- (٢٣) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص٣١، ٣٢.
- (٢٤) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص١٢٠، ١٢٢.
- (٢٥) نفسه، ص١٢٢-١٢٧.
- (٢٦) نفسه، ص١٢٧.

- (٢٧) نفسه، ص١٢٧، ١٢٨.
- (٢٨) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص١٢٨.
- (٢٩) نفسه، ص١٠٢، ١٠٣.
- (٣٠) نفسه، ص١٠٥.
- (٣١) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص١٢٩.
- (٣٢) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص١١٠.
- (٣٣) نفسه.
- (٣٤) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص١٤٢، ١٤٣.
- (٣٥) نفسه، ص١٤٣.
- (٣٦) نفسه، ص١٤٣، ١٤٤.
- (٣٧) نفسه، ص١٥٥.
- (٣٨) نفسه، ص١٥٧.
- (٣٩) نفسه، ص١٥٩.
- (٤٠) نفسه، ص١٦٦، ١٦٧.
- (٤١) نفسه، ص١٦٨.
- (٤٢) نفسه، ص١٧٠.
- (٤٣) نفسه، ص١٧٥.
- (٤٤) مقدمة ابن خلدون - دار ابن خلدون - الإسكندرية، ص١٢٣، ١٢٤.
- (٤٥) نفسه، ص١٢٤.
- (٤٦) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص١٤٨.
- (٤٧) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص١٨٨.
- (٤٨) نفسه.
- (٤٩) مقدمة ابن خلدون - دار ابن خلدون - الإسكندرية، ص١٣٣، ١٣٤.
- (٥٠) نفسه، ص١٣٤.
- (٥١) نفسه، ص١٩١، ١٩٢.
- (٥٢) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص١٥٢.
- (٥٣) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص١٩٣.
- (٥٤) مقدمة ابن خلدون - دار ابن خلدون - الإسكندرية، ص١٣٦، ١٣٧، ١٣٨.
- (٥٥) نفسه، ص٢١٣.
- (٥٦) نفسه، ص٢١٣، وما يليها.
- (٥٧) نفسه، ص٢١٢.
- (٥٨) نفسه، ص٢٩٤، وما يليها.

(٥٩) نفسه، ص٢٠٣؛ وما يليه.

(٦٠) نفسه، ص٢٠٢.

(٦١) نفسه، ص٢٠٢، ٢٠٣.

(٦٢) نفسه، ص٢٠٤.

(٦٣) نفسه، ص٢٠٤.

(٦٤) نفسه، ص٢٠٥.

(٦٥) نفسه، ص٢٠٦؛ وما يليها.

(٦٦) نفسه، ص٢٠٩. وهنا نقارن رأى ابن خلدون مع رأى تايمس هابر الذى يرى أن العدل

الاجتماعى فى الواقع عدلاً من طرف واحد فإن الناس يجمعون اختياراتهم لحاكم من

اختيارهم؛ ومن هنا إلى ما بعد ذلك فإن جميع الاختيارات تكون للحاكم والمسئوليات

والتكليفات للشعب.

(٦٧) المقدمة، ص٢٠٩.

(٦٨) مقدمة ابن خلدون - دار ابن خلدون - الإسكندرية، ص١٤٧.

(٦٩) مقدمة ابن خلدون - دار ابن خلدون - الإسكندرية، ص١٤٨.

(٧٠) نفسه، ص١٤٨.