الجزء الثانى
من تاريخ الذاكرة

obeikandl.com

obeikandl.com

المبحث الأول

الفلسفة السياسية

الفارابى (٢٥٧ ـ ٣٣٨ هـ. ق)

١ / ١ ـ غياب[١] الفكر السياسى عند المسلمين وتبرير السياسات المستبدة

بدأ التفكير، فى شئون السياسة[٢] أى حكومة المجتمعات الإنسانية، والتأمل[٣] فى المدينة[٤] (الدولة) ـ بمعناها الذى يختلف اختلافًا جوهريًا عمَّا نقصده اليوم بالمدينة ـ فى العالم الإسلامى بالفارابى، ومن أسف أنهما انتهيا به أيضًا.

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 سابقًا يختلف معناه عمَّا نريد به اليوم اختلافًا جوهريًا، 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 مدنًا 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 مايدعى 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 فى سياسة المدينة والأمة والملك (أحد أقسام الفلسفة العملية).

أما البعض الآخر من الفلاسفة وهم الذين انشغلوا بالفكرالسياسى، فقد قاموا بتبرير السياسات الاستبدادية[٥]، أى تلك السياسات القائمة على الاستبداد الذى يمثل شكلاً من أشكال الحكم، يستقل فيه بالسلطة شخص أو حزب، ولا يهمه إن رضى شعبه أو سخط، وذلك تحت تأثر هؤلاء الفلاسفة بسياسات ماقبل الإسلام ومتأسين على وجه الخصوص بالتجربة السياسية للإيرانيين، ومن ثم قام هؤلاء الفلاسفة بدفع هذه السياسات إلى النموذج الذى يمثل نظام الحكم الإيرانى فى عصر الدولة الساسانية، تلك الدولة التى كانت تسمى «إقليم إيران»[٦].

وإذا ذكر أمام هؤلاء الفلاسفة موضوع «سياسة المدن»، وجدناهم يرددون أفكار الفارابى أحيانًا وأفكار فلاسفة اليونان القديمة أحيانًا أخرى، ترديداً ببغاويًا 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 الذى يحتل المستبد فيه الركن الركين، وليس تغيير أساس هذه السياسة.

١/٢ ـ السياسة، قسماً من الفلسفة

تمثل السياسة فى رأى الفارابى أحد أقسام الفلسفة، وهى قابلة للانسجام مع سائر أقسام الفلسفة الأخرى، بحيث يتسنى للفيلسوف عرضها فى حالة انسجامها مع سائر هذه الأقسام، فتبدو معها فى صورةِ هيئةٍ فلسفيةٍ واحدةٍ.

١/٣ ـ تأثر الفكر السياسى للفارابى بأفلاطون وأرسطو

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

١/٤ ـ الأفكار السياسية بعد الفارابى

لا ترتبط الأفكار السياسية التى راجت بعد الفارابى بالسياسة المدنية[٧]؛ ذلك أن معظم الكتاب الذين جاءوا بعد الفارابى كانوا من أهل الممارسة العملية للحكم، وقد قام هؤلاء الكتاب بالتأمل فى العلاقات السياسية للمجتمع دون أن يكونوا من أهل الفكر الفلسفى؛ وقاموا بدور فى تأسيس المنظمة السياسية للدولة وتدوين الأيديولوچية السياسية لها، ولذا ينبغى البحث فى كتبهم السياسية عن أبرز المواضع التى تتناول الاستبداد بالشرح والتحليل.

١/٥ ـ الموضوع الرئيسى لكتابىَ الفارابى

تمثل السياسة الموضوع الرئيسى للكتابين الفلسفيين «السياسة المدنية» و «آراء أهل المدينة الفاضلة».

١/٦ ـ الله والإنسان داخل هيئة الوجود (خلق العالم)[٨]..

التفكير؛ أساس خلق العالم

الإنسان فى نظر الفيلسوف كائن له وجوده داخل هيئة الوجود التى يأتى على رأسها الله عز وجل (السبب الأول) وهو الموجود الأعلى أى خالق جميع الموجودات.

إن الله سبحانه وتعالى صدر عنه كل أنواع الموجودات بما فى ذلك الملائكة والكواكب وعناصر الطبيعة.

١ ـ العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب)

٢ ـ المعادن.

٣ ـ النبات.

٤ ـ الحيوان غير الناطق.

٥ ـ الحيوان الناطق (الإنسان)(*)

(*) ولعلنا لاحظنا أن خلق العالم طبقًا لنظرية الفيض، أساسه هو التفكير الذى بدأ بتفكر السبب الأول فى ذاته ثم بتفكر العقول (الملائكة) فى ذات الله عز وجل ثم فى نواتها. (المترجم).

١/٧ ـ الفيلسوف يبحث عن سعادة الإنسان

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

١/٨ ـ 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 التى لايكون محتاجًا عندها فى قوامه إلى الأمور المادية والجسمانية.

١/٩ ـ قوى الإنسان

للنفس الإنسانية العديد من القوى نشرحها على النحو التالى:

١ ـ **العقل الإنسانى**[٩]: 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 العالمة، أو العقل النظرى، أو الناطقة النظرية. وقد جاء فى تعريفها فلسفيًا، مايلى:

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

وتُسمى: الناطقة العملية المهنية.

(ب) القسم الثانى: ويستطيع به الإنسان أن يفكر فى شىء مما ينبغى أن يعمل أو لا يعمل، ويُسمى: 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 ـ **القوة الحاسة:** للنفس الإنسانية قوة تتمكن بها من إدراك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع، وتدرك هذه القوة الصالح والمؤذى، ويسميها الفلاسفة القوة الحاسة أو الحساسة أو الحسية، ويحدث بها ـ مع الحواس ـ نزوع إلى ما يحسه فيشتاقه أو يكرهه، وتعمل هذه القوة كما نرى فى خدمة القوة النزوعية.

٣ ـ **القوة النزوعية:** للنفس الإنسانية قوة ينزع بها الإنسان إلى طلب الشىء 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 ـ **القوة المتخيلة:** 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 تُركِّب 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 ـ **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 الناشىء 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 خاصًا بالإنسان. بينما تكون الإرادة أمراً يشترك فيه الإنسان والحيوان.

١٠/١ ـ أهمية قوة العقل للإنسان

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

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

يحتاج العقل الإنسانى إلى قوة خارجية مؤثرة؛ لتنقله من حالة الاستعداد المحض أو العقل بالقوة ـ دون الفعل ـ إلى مرحلة التعقل والتروى، حيث يُسَمى 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 إلهيًا بعد أن لم يكن كذلك.

٢/٢ ـ الفارابى مهموم بمصير الإنسان

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

٣/٢ ـ السعادة

السعادة هى أن يصبح عقل الإنسان راشدًا وعظيمًا إلى درجة يمكن معها أن يصبح متحررًا 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:

ـ السعادة غاية نهائية وليست وسيلة لتحقيق شىء آخر، وينبغى السير قدمًا نحوها.

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

ـ 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 هى السبيل إلى سعادة الإنسان.

مع العلم بأن الأفعال والصفات التى توصل إلى السعادة هى الخير، بينما تكون الأفعال التى تغلق طريق السعادة فى وجه الإنسان هى الشر.

٤/٢ ـ علاقة السعادة بالخير والشر

ـ الخير النافع فى بلوغ السعادة قد يكون شيئًا خارجًا عن إرادة الإنسان (أى شيئًا مما هو موجود بالطبع فى لغة الفلسفة)، وقد يكون بإرادة.

ـ الشر الذى يحول دون السعادة قد يكون خارجًا عن إرادة الإنسان، وقد يكون بإرادة.

ـ الخيرالإرادى والشر الإرادى (الجميل والقبيح) يصدران عن الإنسان خاصة.

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

٥/٢ ـ منبع الخير الإرادى لدى الإنسان هو قوة العقل النظرى

جدير بالذكر أن منبع الخير الإرادى لدى الإنسان، فى تحليله النهائى، هو قوة العقل النظرى، التى تحدثنا عنها سابقًا عند الإشارة إلى قوى النفس الإنسانية.

٦/٢ ـ العقل النظرى يُسَخِّر قوى النفس الأخرى للتعاون معه، بُغية 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 التالى:

١ ـ قوة العقل النظرى هى القوة الوحيدة التى تستطيع أن تعقل السعادة وتتعرف عليها.

٢ ـ إذا ما أصبح الإنسان عارفًا بالسعادة، اشتاق إليها بما لديه من قوة نزوعية.

٣ ـ ثم تقوم قوة العقل العملى[١١] بعملها، حيث تتعرف بالرَّوية على الأفعال التى توصل إلى السعادة.

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

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

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

٣ ـ هل بلوغ السعادة أمر خاص بالإنسان فقط؟

١/٣ ـ السعادة تتيسر داخل المجتمع

إن سعادة الإنسان مرهونة بتحليه 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، نظرًا لاحتياجه إلى الجماعة التى يحقق كل فرد فيها، شيئًا له من هذه الاحتياجات.

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

يعد الفارابى الإنسان مدنيًا (سياسيًا) 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 ـ ماهى السياسة أو العلم المدنى؟

١/٤ ـ 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)، و فى الطبائع الفطرية التى تصدر عنها أفعال الناس والتى تمثل وسيلة الوصول إلى السعادة الحقيقية، وكذلك فى الأفعال التى تحول دون 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؟ وبالتالى إلى السعادة؟

٢/٤ ـ 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

لاتتأتى 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 ـ 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 مايسمى بالكمال البشرى؛ ذلك الكمال الذى يُعَدُّ 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 أيضًا هذا العقل أن يدرك الأمور المقبولة والجميلة. إذن فالإنسان كما يتفكر فى الحقائق ويتعقلها كما هى عليها، يتفكر أيضًا فى الأمور الجميلة والمقبولة بما ينبغى أن تكون عليه، مع الأخذ فى الاعتبار أن الإدراك وحده لايكفى للوصول إلى الكمال والسعادة، بل ينبغى أن يظهر فى الإنسان الميل والشوق إلى ماتم إدراكه، ومن ثم تحركه قوة ما إلى ما يشتاق 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 عمقًا 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 مايوصلان 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 إنسانًا؛ لأن الحيوانات أيضًا 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 مايميز الإنسان عن الحيوان نوع خاص من الإرادة اسمه «الاختيار»، وهذا الاختيار يرشد ـ كما قلنا سابقًا ـ إلى معرفة أكثر عمقًا من المعرفة الحسية والخيالية فى الإنسان، أى المعرفة العقلانية التى يتلوها إرادة وشوق إلى المعارف العقلية، ومن ثم يتحرك الإنسان نحوها فى النهاية.

٤/٤ ـ الحفاظ على الكمال يساعد على استقرار حب الخير وتحريه، فى نفس الإنسان

إذا ماظل الإنسان مُبقيًا على حالة الكمال التى توصل إليها، استقرت فيه حينئذ ملكتًا حب الخير والتماسه.

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

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

٦/٤ ـ العلم المدنى(السياسة) يبحث فى..

ويبحث العلم المدنى فى ملكتى حب الخير والتماسه داخل الإنسان، كما يبحث فى الأفعال والسلوكيات الصادرة عنهما، بعبارة أخرى يدور العلم المدنى حول معرفة السعادة وحول الملكات التى تصدر عنها الأفعال والسلوكيات التى توصل إلى السعادة.

٧/٤ـ الإنسان فى العلم المدنى

إذن الإنسان فى العلم المدنى كما يعرف هدفه وهو السعادة، يعرف أيضًا الطريق إلى تحقيق هذا الهدف، كما أنه يعرف كيف يرسخ فى نفسه الحالة التى تصدر عنها دائمًا هذه المعرفة والشوق إلى المعرفة.

٨/٤ ـ السعادة الواقعية لا وجود لها فى هذا العالم

يميل الإنسان إلى أشياء كثيرة، ولكن ليست كلها سعادة، والسعادة الواقعية لا وجود لها فى هذا العالم[١٢]، بل تصبح مؤكدة فى العالم الآخر، ويُعَدُّ كل نوع من الحركة فى اتجاه تلك «السعادة القصوى» خيراً.

٩/٤ ـ الفارابى؛ ليس هاربًا من المجتمع

يتضح من كلام الفارابى عن ضرورة تجمع الناس داخل المجتمع كشرط للوصول إلى السعادة، وعما ينبغى على الإنسان أن يفعله من أجل بناء نفسه وتنمية الملكات داخله والقيام بالأعمال الحسنة داخل المجتمع، حقًا إنه (الفارابى) ليس هاربًا من المجتمع.

١٠/٤ ـ وعزلة الإنسان سبب ضياع الإنسانية

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

١١/٤ ـ 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 يُقَسّم الفارابى الاجتماعات الإنسانية إلى مجموعتين: الكاملة وغير الكاملة، ويحسب لكل من هاتين المجموعتين أقساماً:

(أ) الاجتماعات الكاملة، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

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

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

٣ ـ 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 ـ عولمة الفارابى

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

فيلسوفَىْ اليونان العظيمَيْن. 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 ـ كما ذكرنا سابقًا ـ يُعد قاعدة لنظام اجتماعى كبير يتحدث عن «الأمة»، أى عن ذلك المجتمع الإنسانى الذى لايكتفى 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 ـ هل يمكن تأمين السعادة فى أى مجتمع؟

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

١/٥ ـ 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 تنشر الأفعال والأخلاق الحسنة فى المدن وبين الناس، وبدونها لا تظهر الفضيلة فى المجتمع ولاتستقر فى وجود الإنسان. وهو بالطبع يقصد الحكومة غير المستبدة التى تلعب إرادة الشعب دورًا فى استقرارها. وكثيرًا ماتظهر المجتمعات التى يشيع فيها التعاون بين أفرادها لتحقيق الأهداف الفاسدة، بينما تمثل المدينةُ والمجتمعُ 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 ـ اختيار المواطن وإرادته هما شرطا استقرار الحكومة.... واجب الحكومة

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

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

وجدير بالذكر أنه على الرغم من أن الحكومة هى التى تقوم بنشر الأخلاق الطيبة وأن عدلها وصحة تصرفاتها من شروط تحقيق مصلحة المجتمع، تلك المصلحة التى تقومُ الحكومةُ ذاتُها بتعيينها، ومع ذلك ليس بمقدورها أن تلجأ إلى الاستبداد عند تطبيق هذه المصلحة، فعلاقة الحكومة بالناس لاتقوم على القهر والاستبداد، بل على التوجيه والإرشاد وخلق النوازع الطيبة فيهم وتقوية ميولهم الأخلاقية، أى مايسمى الفضيلة.

٤/٥ ـ كيف يتحقق ظهور الحكومة التى تخلق النوازع الطيبة فى الناس؟

ولايتحقق ظهور مثل هذه الحكومة إلا بعنصرى الاحتراف (الكفاءة) والأمانة، أو بما يُسمى فى لغة الفلسفة بقوتى الخدمة والفضيلة، بمعنى أن تَعُدَّ الحكومة رسالتها خدمةَ الناس وأن تكون حكومةً فاضلة، فهاتان الصفتان تجذبان قلوب الناس وتغرسان فى قلوبهم الخضوع والإذعان، على أن هذا الاحتراف (أو هذه المهنة) هو جوهر المُلك ومحور المجتمع المدنى، ومحصلة هذا الاحتراف هى مايسمى «السياسة».

٥/٥ ـ وماذا بعد ذلك؟ لاشىء سوى الطاعة للإرادة العليا

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

٦ ـ مكانة الرئيس فى المجتمع المدنى

١/٦ ـ 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 يُشَبِّه النظامين ببعضهما، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يُشَبِّه نظام المدينة الفاضلة بهيئة وجود الإنسان، أى جسمه، فكما جعل الله للكون كله نظاما، وكما جعل لجسد الإنسان نظامه، فالمجتمع والمدينة الفاضلة أيضًا نظامًا، وكما يحكم السبب الأول (أى الله عز وجل) سائرَ الموجودات ـ فضلا عن أنه يأتى فى أعلى درجة من درجات الكمال ـ يسرى هذا الأمر أيضًا على جسم الإنسان الذى تأتى فيه أعضاء الجسد من حيث الفطرة والقوى فى درجات متفاوتة، ويوجد بينها عضو له 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 ومنظمها ومدبرها.

٢/٦ ـ لابد من التربية

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

(ب) وبما أن الفطرات ـ أو مانسميه اليوم الچينات ـ الكامنة فى طبائع البشر لاتجبر الإنسان على أداء فعلٍ ما ولاتعمل من نفسها دون تدخل إرادة الإنسان، بل تسهل له إنجاز بعض الأعمال، وتعسر عليه إنجاز أعمال أخرى، وكثيراً مايكون تغيير فطر الأفراد أمرًا بالغ الصعوبة أو غير ممكن فى بعض الأحوال.

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

٣/٦ ـ اختلاف الفطر عين المصلحة، ولكن..؟

واختلاف فِطَر 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 أفراده 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 ـ الأفضل هو من ينبغى أن يكون رئيسًا

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

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

ليس كل فرد فى المدينة الفاضلة يصلح لأن يكون رئيسًا لها؛ لأنه لايصلح للرئاسة إلا من كان لديه فى فطرته الاستعداد لهذا المنصب ومن كان أيضًا 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 الرئيسَ أى إنسان آخر مطلقًا؛ 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 مستفادًا وهو العقل الوسط بين العقل الفعال والعقل الهيولانى الذى هو عقل بالقوة، خال من كل معقول ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢٧) كما أن مخيلته يجب أن تكون قد استكملت بحيث تستطيع أن تتلقى فى وقت اليقظة أو النوم مايشرقه عليها العقل الفعال من الجزئيات (وتعبر عنه بلغة محسوسة) إما بأنفسها وإما بما يحاكيها، كما ينبغى أن يكون عقله المنفعل ـ أى عقله

الإنسانى ـ قد وصل فى إدراك المعقولات كلها إلى درجة من الكمال بحيث لايخفى عليه شىء ويصير عقلا بالفعل.

بناء على ماقيل، فالرئيس الأول لمدينة الفارابى، مثلما يكون مطلعًا على الأمور الكلية (العامة) يكون أيضًا مُدركًا للمعقولات المجردة والأعيان الثابتة، كما يكون قادرًا على إدراك الوقائع المتلاحقة فى الماضى والمستقبل والجزئيات، وذلك من أجل التمتع بـ «الروح القدسى» والوصول إلى مرتبة القيادة، ولكى تكون قوة بصيرته أيضًا على درجة يمكن معها الاتصال بالعقل الفعال، وبالتالى يكون جديرًا بإدراك الصور العلمية الكلية الموجودة فى العقل الفعال، كما تكون قوة عقله العملى على درجة يكون معها قادرًا على إدراك جزئيات الأمور والوقائع ومعرفة مكانة الأفراد وحدودهم ووظائفهم فى المدينة، بحيث يصبح فى النهاية قادرًا على الوقوف على مصلحة الفرد والمجتمع.

٦/٦ ـ 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 ـ أرسطو: الحكم للفلاسفة وغيرهم

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

٨/٦ ـ 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 ـ 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 ـ أرسطو: الأخلاق والسياسة يختلفان عن الرياضيات

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

١١/٦ ـ أفلاطون: هناك اتحاد كامل بين الحيوات العقلية والأخلاقية والسياسية، وبالتالى:

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 ـ أرسطو: هناك انفصال

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

١٣/٦ ـ 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 ـ 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 (المدبر لأمور 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 ـ أفلاطون: الفلسفة لاتكفى للحكم

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

١٦/٦ ـ السياسة فى نظر أرسطو

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

١٧/٦ ـ الرئيس الأول فى 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 لايكون مرءوسا من رئيس آخر، لا فى الكليات ولا فى الجزئيات ولا فى أى أمر من الأمور، فهو من يكون ملمًا بالفعل بكل العلوم والمعارف، ومعرفته بالأمور الكلية والمعقولات لا تُعَد أمرًا كافيًا، فهو لكى يكتسب الكفاءة الضرورية لرئاسة المدينة الفاضلة، ينبغى أن يكون ذا قوة إدراكٍ للأحداث المتوالية، كما ينبغى أن يكون على علم باستعدادات الأفراد وقادرًا على تعيين الحدود المناسبة للمواطنين فى المدينة ومكانة هؤلاء المواطنين.. أى أن يكون حكيمًا نظريًا وعمليًا.

١٨/٦ ـ 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 ـ رأى أرسطو فى الأخلاق والسياسة

تُعَد الأخلاقُ والسياسةُ فى رأى أرسطو أمرًا أرضيًا وهو يُقَللِ من جوانبهما القدسية.. إلخ.

٢٠/٦ ـ اتفاق الفارابى وأفلاطون فى ضرورة كون الرئيس فيلسوفًا

عموما يتفق الفارابى مع أفلاطون فى أن الرئيس لابد وأن يكون فيلسوفًا.

٢١/٦ ـ رغبة الناس واستقرار المدينة

.. ورغم أن الفارابى لايقيم وزنًا لرأى الناس فيما يتعلق بجدارة الرئيس الأول فى الرئاسة، إلا أنه يَعُدُّ الرغبةَ الحميمة للناس فى رئاسته وتبعيتهم الاختيارية له، أمرين لازمين للاستقرار الواقعى والعملى للمدينة الفاضلة.

٧ ـ الرئيس الفاضل فى رأى الفارابى

١/٧ ـ نظرة الفارابى للسياسة

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

٢/٧ ـ الرئيس فيلسوف و...

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

٣/٧ ـ الفلسفة مرشدٌ إلى السعادة

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

٤/٧ ـ 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 لايكفى لتولى الرئاسة؛ إذ يلزم أيضًا 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 كِلاَ 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 مايفيض 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 ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيًا واهبًا للمعرفة، منذرًا بما سيكون ومخبرًا بالجزئيات للحال والمستقبل بفضل قوته المتخيلة، وهذا الأمر مرهون بوصوله إلى مرتبة تعقل الأمور الإلهية. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي أشرنا إليه. وهذا الإنسان أيضًا هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. وهذا أول شروط الرئيس.

٥/٧ ـ شروط أخرى للرئاسة

ما تم توضيحه في الفقرة السابقة يُعَدُّ في نظر الفارابي شرطًا ضروريًا لممارسة الحكم، إلى جانب المعرفة بالحقائق وبمعنى السعادة والخير، ثم المهارة والقدرة على قيادة المجتمع إلى هذه السعادة وذلك الخير، وبوجه عام ينبغي أن يكون الرئيس الأول صاحب كفاءة نظرية وعملية وفكرية وتنفيذية معًا. وفضلا عن هذا ينبغي أن يكون حسن العبارة تساعده فصاحة لسانه على إبانة كل مايضمره إبانة تامة، كما ينبغي أن يكون ذا قدرة على الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات.

٦/٧ ـ هكذا يصبح جديرا بالرئاسة. وهكذا يعد عند القدماء ملكًا، وموحيًا إليه

إن من وصل إلى مثل هذه الدرجة الرفيعة من العلم والعمل، وصار كاملاً بفضل اتصاله بالعالم العلوي واستفادته من النبع الفياض للعقل الفعال ـ الذي هو مجرى انتقال الفيض الإلهي ـ يصبح جديرًا بممارسة الرئاسة والعمل السياسي في مدينة الإنسان الفاضل والمدينة الفاضلة، وهو مايعد بحق عند القدماء «الملك»، وهو الذي ينبغي أن يقال فيه: «إنه يوحى إليه». وسوف يوحى إلى الإنسان الذي يَبلغ هذه الدرجة الرفيعة، لهذا السبب لا تبقى وساطة بينه وبين العقل الفعال. في 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 التي 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 هى الرئاسة الأولى بينما تنبع الرئاسات الأخرى التالية له منه، وهذا أمر واضح.

٧/٧ ـ الفارابى: النبى فقط هو من يمكنه تلقى الوحى، وهو من ينبغى أن يكون رئيسًا

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

٨/٧ ـ الوحى فى نظر الفارابى ليس منحصرًا فى الشريعة فقط

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

٩/٧ ـ لب الحقيقة فى الفلسفة

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

١٠/٧ ـ 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 أيضًا الذى هو موضع عناية الحق ويكون متمتعًا عن طريق الفعال بالوحى الإلهى، هو أيضًا بالطبع فيلسوف. ويتمثل الرقى الأعلى لمقام النبى فى كونه حكيمًا أيضًا، وإن كان لايستطيع تولى زمام الأمور بالحكمة فقط.

١١/٧ ـ إذن الرئيس الفاضل هو..

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

١٢/٧ ـ 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 يستمدها من السبب الأول، أى أعلى درجة فى الوجود، كما يحتوى أيضًا على كل الأمور. وجدير بالذكر أن الفلسفة أيضًا هى نتاج لهذا الاتصال، وهى من حيث كونها بيانًا للحقيقة لاتكون إلا واحدة.

١٣/٧ ـ أفلاطون وأرسطو إمامان لكل الفلاسفة

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

١٤/٧ ـ 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 رأيى الحكيمين» قائلا:

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

١٥/٧ ـ 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 وبعد النظر فى كل شىء. إذن فإن رأيهما هو عين الحقيقة وقولهما هو فصل الخطاب فى ساحتى المعرفة والحكمة.

١٦/٧ ـ مجهودات الفارابى

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 رأيى الحكيمين» لإثبات اتفاق هذين الفيلسوفين فى الرأى، وذلك على الرغم مما لاقاه من صعوبة كبيرة عند إنجازه لهذه المهمة.

اجتهد الفارابى كذلك فى إثبات الاتفاق بين الدين والفلسفة؛ لأن الأنبياء فى نظر الفارابى يدعون إلى الحقيقة أيضًا، 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 أيضًا الذى هو مرآة الحقيقة بالنسبة للنبى، ليس شيئًا سوى الاتصال بالعقل الفعال الذى يعبر عنه أحيانًا أيضًا بـ «جبريل الأمين». إن مضمون الوحى، عندما تكون ماهيته هى ذوات الأشياء والمعقولات، هو نفسه «الفلسفة»، على أن العقل النظرى هو الذى يدرك فى مرحلة كماله تلك الذوات، والدين يتم تحققه 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 أيضًا)، لكى يثبت أن الحقيقة واحدة. ولايستطيع كل من الفلسفة والدين، بما أنهما يرشدان إلى الحقيقة، إلا أن يكونا شيئًا 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 جميعًا تكون كملك واحد؛ لاتفاق هممهم وأغراضهم وإرادتهم وسيرهم. وإذا توالوا فى الأزمان واحدًا 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 سابقًا، إذا رأى أنَّ الأصلح تغييرها، فكذلك الملك الغابر الذى يخلف الماضى، له أن يغير ما قد شرعه الملك الماضى، الذى كان وليًا للعهد؛ لأن الملك الماضى نفسه لو كان مشاهدًا للحال لغيّر.

١٧/٧ـ الرئيس الذى يعنيه الفارابى

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

١٨/٧ـ هل الفلاسفة كلهم رسل؟

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

٨ـ النبى الفيلسوف

١/٨ـ النبوة والوحى

تحدث الفارابى فى كتاب «الفصوص» بالتفصيل عن النبوة (التى 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 نبى صاحب روح قدسية. وعلى الرغم من أن النبوة والوصول إلى درجة تلقى الوحى الإلهى أمران عظيمان، إلا أن البعض فقط من الصفوة هم الذين يصلون إلى أوج العظمة؛ أى التمتع بالروح القدسية.

٢/٨ ـ كيف يتلقى النبى الوحى؟

كان الفارابى ـ قد قال سابقًا ـ: إن هذا الأمر إنما يحدث على أثر الاتصال بالعقل الفعال. وها هو الآن يقول إنه يحدث على أثر امتزاج روح النبى بروح القوى العليا أى الملائكة.

٣/٨ ـ 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، إحداهما الذات الحقيقة 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 تطيق وتحتمل طاقة المخاطب وقوته وحكمته، وبالتالى يسمع كلامه على وجه غير وجه الوحى.

٤/٨ ـ الوحى

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

٥/٨ ـ كيفية تجسد الملك... عقل الفلسفة وملك الدين عند الفارابى شىء واحد

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

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

وعندما تصل النفس الإنسانية، التى هى من جذر العالم العلوى، إلى مرحلة الكمال، تشق حينئذ طريقها إلى عالم الملائكة (أو عالم العقول)، وهى تستطيع أن تتحدث معهم (وتدرك الحقائق من العقل الفعال أو العقول الأخرى)، وكثيراً مايظهر الملك لها فى صورة محسوسة. ومعنى الوحى هو تلقى الحقيقة من العالم العلوى.

ومن الممكن أن يكون الوحى على صورتين:

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

الصورة الثانية: هبوط الملك وتلقى الوحى منه (فى اليقظة أو النوم).

٧/٨ ـ أكمل إنسان (وبالتالى يكون أعظم نبى وأقدر فيلسوف، وأصلح حاكم) هو..

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

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

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

٨/٨ ـ النبى والفيلسوف.. أفضلية الوحى

إن من بلغ مقام النبوة يتلقى على هدى شمس الوحى كل ما فى الساحة العليا وعالم العقول ودنيا الملائكة، ولو أنه ليس كل فيلسوف بنبى، فإنه يستطيع بالطبع أن يدرك نفس هذه الحقائق بفضل البرهان، ولكن أفضلية الوحى 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 ـ خصائص الرئيس الأول

الرئيس الأول فى نظر الفـــارابى 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 ـ سلامة الأعضاء وصحتها.

٢ ـ جودة الفهم والإدراك لكل ما يقال له.

٣ ـ جودة الحفظ لما يفهمه.

٤ ـ ارتفاع الفطنة والذكاء، بحيث إذا رأى الشىء بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل.

٥ ـ أن يكون حسن العبارة، طليق اللسان.

٦ ـ أن يكون محبًا للعلم.

٧ ـ غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح.

٨ ـ محبا للصدق وأهله، مبغضًا للكذب وأهله.

٩ ـ كبير النفس، محبّا للكرامة.

١٠ ـ أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

١١ ـ ومحبّا للعدل وأهله ومبغضًا للجور والظلم وأهلهما.

١٢ ـ و وسيطًا(عدلاً) فى طباعه.

١٣ ـ وقوى العزيمة، جسوراً، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس.

على أن اجتماع كل هذه الخصال فى إنسان واحد، أمر عسير، وإن لم يوجد مثله فى وقت من الأوقات ينبغى الأخذ بالشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيس وأمثاله، وفى هذه الحالة يتولى الرئيس الثانى حكم المجتمع، حيث يخلف هذا الرئيس، الرئيس الأول، ويكون فى الواقع حارسًا لشرائعه ومنفذًا لها. كما ينبغى أن يكون حائزًا لست شروط (الحكمة - الإلمام بالشرائع - القدرة على الاستنباط - الرؤية الصحيحة لأحداث عصره - القدرة على إرشاد الناس إلى شرائع الأولين - الثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب)، أما إذا لم يتوافر الإنسان الذى تجتمع فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان أحدهما حكيم والثانى توافرت فيه باقى الشرائط، صارا - حسب قول الفارابى - الرئيسين فى هذه المدينة، فإذا تفرقت هذه الشرائط فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد والشروط الخمسة الأخرى فى خمسة آخرين، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل. وإن غابت الحكمة عن الرئيس القائم بأمر المدينة الفاضلة بقيت هذه المدينة بلا مَلك، ولايُعَدُّ رئيسُها مَلِكًا، وتعرضت المدينة للهلاك.

والشرط الأساسى للرئاسة الفاضلة هو الحكمة. وطالما كان الرئيس الأول - ذلك الرئيس الذى هو على صلة بالملأ الأعلى - غائبًا، يكون محور المجتمع حينئذ بالطبع هو صاحب الحكمة، وإلا ذهب المجتمع أدراج الرياح. ذلك أن الحكيم يكون عالمًا بالحقائق على أثر اتصاله بالملأ الأعلى، فإذا ماجمع بين هذه الحقائق وشريعة الرئيس الأول، فضلاً عن مساعدة الرئيس الثانى وقدرته على الاستنباط، استطاع حينئذ صاحب الحكمة والرئيس الثانى إيجاد السبل الجديدة للوصول بالأمة إلى السعادة، وذلك فى غياب الرئيس الأول.

١٠ - أفكار وطبقات أهل المدينة الفاضلة

عَرَّفَ الفارابى المدينة الفاضلة على هذا النحو:

«.. فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأمور التى تُنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة».

ينبغى أن يكون أهالى المدينة الفاضلة جميعًا أصحاب معرفة ومن أهل الصفوة، وهم ليسوا جميعًا متساوين فى عمق معرفتهم وثقافاتهم. فأحدهم يكون عارفًا بعين

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

وليست آراء أهل المدينة الفاضلة سوى الأفكار الفلسفية التى اختارها الفارابى وعرضها فى كتابيه المذكورين سابقًا.

ومُواطن المدينة الفاضلة هو من يعرف جيدًا الله - عز وجل - (السبب الأول) والموجودات التى تليه: الملائكة والأجسام السماوية والهيئة القوية المهيمنة على الخلق.. إلخ، كما عليه أن يعرف أيضًا المدينة والرئيس الأول وماينبغى إنجازه فى المجتمع، وحقوقه وواجباته، وطبيعة المدن القبيحة وخصائصها... إلخ.

١١ - مقامات الناس فى المدينة الفاضلة ودرجاتهم

لأن قوام المدينة والمجتمع هو الأفكار، فلابد 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 التى تحاكيها، وقد قال الفارابى - تصريحًا أو تلويحًا - إن الفلسفة هى معرفة جوهر الأمور، والدين هو البيان المثالى لها، وبالتالى فإن مايكون ثابتًا ومحكمًا يعد فلسفة. ولاينكر الفارابى الخلاف بين أهل الفلسفة وأهل الشريعة. والفلسفة وحدها لاتكفى لتأسيس حكومة جيدة، والنبى الفيلسوف فقط هو من يَصْلُح للحكم؛ لأنه صاحب فلسفة وصاحب شريعة وهو الرئيس لجميع الطبقات، ولا رئيس له على الإطلاق. لاتُعَدُّ الحكمةُ شرطًا كافيًا للرئاسة، فالشروط الأخرى لها وزنها أيضًا، ويدرك ولى عهد الرئيس الأول، وهو بالطبع حكيم، بعقله الحقائق بعينها، كما أنه يقتفى أثر الرئيس الأول وسيرته، ويضع أحكامًا جديدة، ويرسم طريقًا مناسبًا لعصره حسب الظروف والزمان والمكان، ويقوم بتبيين هذه الأحكام. ويتميز الكثير من الشرائط التى

حددها الفارابى لمن يشغل منصب الرئيس الأول والرؤساء التالين له بجانب عملى، وفضلاً عن الحكمة النظرية، ينبغى أن يكون الرئيس الأول (إضافة إلى العلم):

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

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

١٢ ـ المدن غير المقبولة (غير الفاضلة)

ـ المدينة الفاضلة ليس لها إلا ماهية أو حقيقة واحدة.

ـ المدينة غير الفاضلة مختلفة من حيث الماهية.

ـ المدينة غير الفاضلة هى التى تخلو من صفات المدينة الفاضلة.

ـ يتحدث الفارابى فى كتابيه المشهورين، عن ستة أنواع من المدينة الجاهلة، هى: «الضرورية» ـ «النذالة» ـ «الخسيسة» ـ «الكرامية» ـ «التغلبية» ـ «الجماعية»[١٥].

ـ الحكومة المنشودة عند أفلاطون هى حكومة الملك (حكومة الملوك الفلاسفة)، فيما عدا ذلك من أنواع الحكومات فهو غير مطلوب.

ـ الحكومات المنحرفة عند أفلاطون هى:

١ ـ الأوليجارشية، أى الحكومة التى تكون مقاليد الأمور فيها فى يد الصفوة، بينما يُحرم فيها العامة من الاشتراك فى أمر الحكم.

٢ ـ التيموقراطية: حكم الطموحين المجادلين.

٣ ـ الديمقراطية: التى يكون الكل فيها أحراراً، وكل مكان فيها مفعم بالحرية، وكل مواطن فيها يقول مايريد قوله ويفعل مايتفق مع ميوله، ومثل هذه الحكومة هى حكومة الهرج والمرج.

٤ ـ حكومة الاستبداد[١٦].

بينما يرى أرسطو أن الحكومة هى: مجموعة من حكام مدينة ما، وهم يمسكون بمقاليد الأمور فيها.

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

حكومة الملك: هى الحكومة التى تدار على يد فرد واحد آخذة فى 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: هى الحكومة التى تسعى لصالح الجميع، وتدار على يد أكثرية من الأفراد.

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

- يبدو أن كل أنواع الحكومات التى هى محل اهتمام أفلاطون وأرسطو، فاسدة فى نظر الفارابى. كما أنه يَعُدُّ حكومةَ أفلاطون الفاضلة التى يكون فيها المُلك أمرًا خاصًا بالفيلسوف ضمن الحكومات الجاهلة؛ لأن الحكومة المنشودة فى نظر الفيلسوف **إنما تتحقق عندما يكون على رأسها؛ نبى.**

- الحاكم الفاضل فى نظر أفلاطون ليس بنبى، حتى وإن كان فيلسوفًا.

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

- فسر الفارابى الديمقراطية بأنها المدينة الجماعية أو مدينة الأحرار، ويبدو أنه وصفها بالكرامة قياسًا على **التيموقراطية أو التيمارشية**[١٧]، وقد سَمَّى المدينة التى تتمتع بهذا النوع من الحكم «المدينة الكرامية».

- تنطبق صفتا النذالة والخسة على الأوليجارشية.

- جاء فى شرح الفارابى مايفيد أن كنز المال والسلطة هما الهدف فى مدينة النذالة، وأن مجموعة قليلة من جامعى المال هى التى تسيطر على الأمور، بينما نجد جامعى المال وعابدى الشهوة والغرائز وأهل اللهو؛ فى مدينة الخسة.

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

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

- يرى الفارابى أن أساس فضيلة المدينة يقوم على : أولاً؛ العلم بحقيقة الأشياء والأمور. ثانيًا؛ قانون قويم يؤَمِن احتياجات المجتمع ومسيرته نحو السعادة. المدينة الفاضلة عند الفارابى، هى المدينة التى تكون الغلبة فيها للدين الذى يخضع للتفسير الفلسفى، وتكون حكومة هذا الدين أيضًا هى محور استقرار سيادة النبى صاحب الوحى الذى هو جالب هذا الدين، الذى ظاهره الشريعة وباطنه الحكمة، وبالطبع تختلف هذه المدينة الفاضلة عن نظيرتها عند أفلاطون وأرسطو، وإن كانت تتشابه أيضًا فى بعض وجوه مع نظيرتها عند هذين الفيلسوفين.

- لو اتفق المجتمع على آراء أهل المدينة الفاضلة (حقيقة الإسلام)، لكن دون أن يعمل بها، لكان ذلك المجتمع فاسقًا، 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 فى عصر الفارابى كانت أمة فاسقة، تؤمن بالإسلام، ولكنها من الناحية السياسية هى أهل مدينة من المدن الجاهلة أو من المدن المركبة من عدة أنواع منها، وتنحصر أهداف أهلها فى المتع والملذات 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، أمما مثل اليهود، الذين تعرضت شرائعهم بمرور الزمان لبد التحريف والتبديل. وربما يقصد بالمدينة الضالة أو الأمة الضالة الأمم الدينية غير الكتابية (اصطلاحًا)، 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 ـ على حد قول الفارابى ـ 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 ـ مزيد من التأمل فى أنواع المجتمعات البشرية

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

١ ـ 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 خبيرًا قادرًا على مباشرة الناس من أجل تحقيق متطلبات حياتهم أو يمنحهم هو نفسه كل هذا.

٢ ـ مدينة النذالة: هذه المدينة أعلى درجة من المدينة الضرورية، أى أنه فضلا 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 ـ 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 ـ مدينة الكرامة: وهى أكثر تقدمًا من المدن السابقة، ويزيد اهتمام الإنسان فى هذه المدينة بنوع من السعادة الداخلية والمعنوية. ويتم التعاون بين أفرادها قولاً وعملاً بغية بلوغ مرتبة التبجيل والإعزاز، ومن الممكن أن يتم هذا الأمر لكى يصبح أفراد هذه المدينة موضع احترام وتبجيل من أهالى المدن الأخرى، ومن الممكن أن تكون هذه الكرامة ناشئة عن الثراء المالى أو القدرة على اللهو والعبث، وبعبارة أخرى ماكان هدفًا 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 ـ 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 ـ الخداع والحيلة..) أو فى الهدف من التسلط والسيطرة (الدم، أموال الناس أو استعبادهم). وما يهمنا ذكره هنا أن المتغلب (المستبد) لاهدف له فى جميع الأحوال إلا قهر الآخرين وإضعافهم، وسلبهم إرادتهم والسيطرة عليهم تمامًا، ولما كان المستبد يشعر فى أعماقه بالاحتياج إلى الآخرين من أهل المدينة، لذا فهو يضطرُّ أحيانًا 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 عل الآخرين ومنع الغرباء من السيطرة على المدينة، وهو أيضًا من كان الأمهر فى تهيئة أسباب الغلبة والسيطرة لصالحه[١٨].

يقول الفارابى: إن المتغلبين يصابون فى الأغلب الأعم بآفات الظلم والقسوة والغضب والحرص والطمع وحب النساء وحب الطعام والاستئثار بكل شىء وفى الواقع يكون كل أهل المدينة عبيدًا 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 أحيانا هو الهدف، والمتغلب القوى هو الذى يستمتع بالسيطرة على الآخرين، وأحيانًا أخرى يكون التغلب هو الوسيلة للوصول إلى الاحتياجات الضرورية أو الثروة أو طيب العيش أو الكرامة والشوكة، ويسمى كل الناس هذه المدن ـ حتى لو كان التغلب فيها وسيلة وليس هدفًا ـ مدينة التغلب. وكثيرًا مايكون المتغلب إنسانًا عالى الهمة ومتمتعًا بنوع من الشهامة أيضًا، فيتعامل بالمحبة والتسامح مع من يقفون فى وجهه، ومايعتقده الفارابى ضروريًا لتحقق صفة التغلب، هو أن الملك يكون مستبدًا عندما يَطْلُب الخضوع المطلق من قبل الناس، حتى لو لم يتصرف بقسوة وشدة مع العبيد الذين كانوا قد سلموا وخضعوا له. والمدن التغلبية هى مدن الجبارين أكثر من المدن الكرامية.

٦ ـ المدينة الجماعية (مدينة الجموع): الناس كلهم فى هذه المدينة أحرار، يفعلون كل مايريدون، ويتساوون مع بعضهم البعض ولا فضل لأحدهم على الآخر. وقد يجتمع فى هذه المدينة أقوام بشرية مختلفة: فمنهم الحقير 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 تابعًا لرغبات مرءوسيه. 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 أيضًا 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 أيضًا مثل سائر النظم السياسية؛ غير فاضلة، ومما يأخذه عليها كنظام للحكم، **أن الفاضل الحقيقى لا يصل أبدًا فى مثل هذا النظام**

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

تُعَد مدن الجهل والجاهلية فى رأى الفارابى كلها سيئة، بينما تكون المدينة المنشودة لديه هى 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 تُعَدُّ شرطًا آخر ضروريًا ـ إلى جانب الشروط الأخرى ـ لظهور المدينة الفاضلة، وأن فضيلة المجتمع لا تتفق إطلاقًا مع استبداد الحاكم.

١٤ ـ مخربو المدينة الفاضلة

١ ـ يَعُدُّ الفارابى أساسَ الفضيلة والرذيلة؛ أفكار الناس.

٢ ـ المدينةُ الفاسقةُ هى المدينة التى يَعْرِفُ أفرادها طريق السعادة، ولكن لاتتفق تصرفاتهم مع طريق السعادة.

٣ ـ المدينة الضالة هى المدينة التى تكون الحقيقة فيها أمرًا مشتبها فيه بالنسبة لأهلها.

٤ ـ يطلق الفارابى اسم النوابت على الأفراد الذين تختلف أفكارهم ونوازعهم عما لدى مواطنى أهل المدينة الفاضلة، رغم أنهم يعيشون فيها، فهم مثل الكلأ الضار الذى ينمو فى الحقول إلى جوار القمح وسائر الأعشاب المفيدة المطلوبة، وهم معوجو الفكر سيئو 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. ويُسَمّى الفارابى الفرد من

هؤلاء «المقتنص»، وقد يكون من الجائز أن نطلق عليه مايعرف اليوم بـ «الانتهازى».

(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 الفارابى على الواحد منهم «المحرف».

(جـ) ثمة مجموعة أخرى لايقصد أفرادها التخريب، ومع ذلك فهم يفتقدون القدرة على إدراك الغرض الصحيح من الشرع بسبب فهمهم المعوج ويصف الفارابى الفرد من هؤلاء بـ «المنحرف»

(د) هناك مجموعة تُعَدُّ من النوابت، ومع ذلك لا يُعَدُّ حكم الفارابى عليها سلبيًا تمامًا. ففى الحقيقة هم أصحاب فكر مخالف، ولكنهم باحثون عن الحقيقة، ويعتقد الفارابى أن المربين العقلاء ينبغى أن يأخذوا بأيدى 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 كذبًا وباطلاً، ويسمون أصحاب الأفكار الصحيحة بأنهم يلهثون وراء الجاه والسلطان والسيادة. ويطلق العقلاء على مثل هؤلاء الأفراد «الأغمار» (الجهلاء والسُّذج).

ويذكر الفارابى واجب رئيس المدينة عند تعامله مع النوابت من مُعْوَجى الفكر الأشرار (وليس مع المخالفين فكريًا الذين يبحثون عن الحقيقة)، حيث يقول: واجب على رئيس المدينة تتبع النابتة إصلاحهم وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة، إما بإخراجٍ من المدينة أو بعقوبةٍ أو بحبسٍ أو بتصريفٍ فى بعض الأعمال، وإن لم يسعوا له.

* * *

خاتمة

يفتح الفارابى فى مقاله عن المدن المختلفة آفاقًا رحبة أمام المفكرين الإسلاميين فى المجال السياسى، تلك الآفاق التى 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 مايكون هناك وجود لمدينة التغلب (الاستبداد) التى هى أحد أنواع المدن الجاهلة بين المدن الأخرى، وبعبارة أخرى لو وجد التغلب فى مدينة ما، سواء كان هدفًا أو وسيلة، لكانت هذه المدينة تغلبية، ولو فرض أن المدن الجاهلة الأخرى لم تستقر عن طريق التغلب، لصارت هذه المدن أيضًا معرضة لأن تتحول إلى مدينة تغلبية ومدينة المستبدين. ولا وجود للتغلب فى المدينة الجماعية؛ ولذا فهناك فرصة كبيرة لانبثاق المدينة الفاضلة منها، كما أن هذا التحول وارد بالنسبة للمدينة الضرورية، ولكن المشكلة تتمثل فى أن يصير تأمين الاحتياجات فيها هدفًا نهائيًا، فتصبح مدينةً جاهلةً. ومدينةُ التغلبِ هى الأسوأ بين المدن الجاهلة.

يؤمن الفارابى أن نبى الإسلام ﷺ حق، والقرآن الكريم حق، وأن الدين هو محور الارتكاز فى الدنيا.

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

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

ليس من شأن كل إرادة شعبية أن تحقق المدينة الفاضلة، رغم أن إرادة الناس شرط أساسى فى رأى الفارابى لاستقرار المدينة.

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

يَعُدُّ الفارابى الحكم الجماعى بعد الرئيس الأول وفى غيبة الرئيس الثانى، أمرًا جائزًا.

* * *

obeikandl.com

هوامش ومصادر المبحث الأول للمؤلف

(نظرًا للاختصار الذى تم عند ترجمة هذا المبحث والمباحث الثلاثة التى تليه وما ترتب على ذلك من حدوث بعض التغيير فى بنية المتن المترجم، فقد اكتفينا فيها بذكر المصادر التى رجع إليها المؤلف عند إعدادها على نحو إجمالى)

١ ـ فلسفة مدنى فارابى، ذكتر داورى.

٢ ـ در آمدى فلسفى برتاريخ انديشه سياسى در إيران، سيد جواد طبطباييو دفتر مطالعات سياسى وبين المللى، ١٣٦٧، چاپ أول.

٣ ـ السياسة المدنية، أبو نصر الفارابى، انتشارات الزهراء، چاپ أول، ١٣٦٦.

٤ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابى، دار الفارابى، بيروت، ١٩٥٥.

٥ ـ إحصاء العلوم، فارابى، ترجمة حسين خديوجم، انتشارات علمى وفرهنكى ١٣٦٤.

٦ ـ جمهور أفلاطون، ترجمة فؤاد روحانى، بنكاه ترجمة ونشر كتاب، ١٣٦٠، كتاب ششم.

٧ ـ سياست، أرسطو، ترجمة حميد عنايت، انتشارات خوارزمى، چاپ چهادم، ١٣٦٤، كتاب سوم.

٨ ـ تاريخ فلسفة، اميل برييد (دوره يونانى)، ترجمة على مراد داورى، انتشارات دانشكاه نهوان، ١٣٥٢، ج١.

٩ ـ تحصيل السعادة، نقل از: فلسفة مدنى فارابى.

١٠ ـ كتاب الجمع، به كوشش وبا مقدمة دكتر نصرى نادر، انتشارات الزهراء، إيران، محرم ١٤٠٥هـ.

١١ ـ نصوص الحكم برفصوص الحكم.

١٢ ـ جاء فى فصل: ما العيش إلا فى الجنة بالله ما العيش إلا فى الجنة، حيث يقع اليقين بالرضى، والمعاشرة لمن لا يخون ولا يؤذى. فأما الدنيا فما هى دار ذاك. (صيد الخاطر، ص٤٠٣، المترجم).

١٣ ـ سياست، ترجمة دكتر عنايت.

١٤ ـ «ليست التربية فى نظر أفلاطون سوى تحيين أو تحقيق للملكات والاستعدادات. فالجمهور مثلاً، لن يكون أبدًا مؤهلاً للحكم؛ لأنه عاجز عن حيازة هذا العلم الذى لابد منه للحكم، ولا يُعطى التعليم لأى كان وكيفما كان. لكل طبيعته ولكل وظيفته. إن هذه الصيغة تشكل حكمًا قاطعًا ضد المساواة العددية بين البشر. وإن أفلاطون يرفض المساواة الطبيعية بين البشر؛ لأن المساواة الحقيقية تقوم على معاملة الناس معاملة متفاوتة بحسب

مآثرهم وقدراتهم. جوهريًا هذه المساواة هى توزيع نسبى يأخذ فى الحسبان قيمة كل امرئ؛ وهى عنده، تجسيد للعدالة عينها.» (دَولة خُضر خنافر: فى الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، ص٣٤، ٣٥، المترجم).

١٥ ـ فيما يتعلق بالفروق ـ التى ذكرها الفارابى ـ بين المدن الفاضلة والمدن غير الفاضلة وما يكتبه من موضوعات تدخل فى إطار الفلسفة السياسية، يبين لنا كل هذا ثقافة الفارابى العميقة ونظرته الدقيقة، مما تجعله من أبرز الفلاسفة المسلمين الذين بحثوا فى السياسة والاجتماع. (د. عاطف العراقى: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، القاهرة ١٩٩٨م، ص٥٦).

١٦ ـ «يرى مونتسكيو أن الاستبداد موجود منذ القدم فى تركيا وفارس وروسيا، وسوف يظل قائمًا مادام مبدؤه قادرًا على الهيمنة أو السيطرة على السكان. وعليه فإن الخوف يشكّل العلة الداخلية للاستبداد، أى يشكل وحدته الجوانية والأساسية، وهى أنه يشكل المركز الذى يتلاقى فيه كل شىء، ويكمن فيه تفسيره ومنطق وجوده وكماله بالذات؛ لأن أى استبداد لا يكون استبدادًا، حقًا، إلا إذا أثار الخوف فى نفوس كل الخاضعين لحكمه، ومن دون ذلك لن يستطيع أن يبقى أى حكم مستبد».

(دولة خُضر خنافر: فى الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، ص١٤٢، المترجم).

وكما لا يكون المستبد مستبدًا، إلا إذا أثار الخوف فى نفوس كل الخاضعين لحكمه، فإن هذا المستبد أيضًا يخاف، فقد «اعترفت الليالى (ليالى ألف ليلة وليلة) من خلال سردها الحكايات والأخبار المتعلقة بالحكام، بأن الحاكم رغم مظهرية جبروته وطغيانه وقوته وجنده وحرسه يخاف، والخوف رد فعل إيجابى تفرضه عوامل نفسية معقدة.. مثل «الخوف من الانقلابات العسكرية» و«الخوف من عدم وجود وريث» و«الخوف من أخطاء الغفلة: كخوف **الحاكم من أخطاء الماضى، وأعمال العنف، أو المظالم التى ارتكبها الحكام تجاه شعوبهم**».

(أحمد محمد الشحاذ: الملامح السياسية فى حكايات «ألف ليلة وليلة»، بغداد ـ ١٩٨٦م، ص١٧٣-١٧٦ ـ المترجم).

١٧ ـ بنياد فلسفى سياسى در غرب، دكتر حميد عنايت، انتشارات فرمند، چاپ أول، ١٣٤٩. مصطلحا «التيموقراطية» أو «التيمارشية» يعبران عن أحد أنظمة الحكم، ويتميز هذا النظام من الحكم بأن القائمين عليه يكونون من الباحثين عن الجاه والسلطان والمحبين لهما (الجاه والسلطان)، فضلاً عن ميلهم إلى الشجار والعناد. وكلمة «تيمارشية» مأخوذة من الكلمة اليونانية Timè بمعنى العظمة والشرف.

(سيد محمد خاتمى: آيين وانديشه در دام خود كامكى، تهران ١٣٧٨، ص٢١٢).

١٨ ـ «يرى الإغريق أن اغتصاب السلطة هو الذى يصنع الطاغية، أما مونتسكيو فيرى أن حد السلطة، وليس استعمالها، هو الذى يصنع المستبد».

(دولة خضر خنافر: فى الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، ص١٤٠، المترجم).

تعليقات المبحث الأول للمترجم

١ ـ 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 ربطًا لا ينبغى الشك فيه. (د. محمد خاتمى: مدينة السياسة، تقديم رشا الأمير ولقمان سليم، بيروت ٢٠٠٠م، ص١٤-٥٣). وبعد موت الفارابى تم التخلى 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 ـ يتحدث المؤلف عن السياسة من وجهة نظر الفارابى باعتبارها قسما 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 والملك.

وللسياسة العديد من التعريفات، منها ما ينتمى للفارابى، وهو ما سنُعرِّفه فيما بعد، ومنها ما ينتمى لبعض العلماء العصريين، بينما عرفها روبير فى معجمه بأنها فن حكومة المجتمعات الإنسانية وعملها (المعجم الشامل، ص٢٢).

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، ص٢٣)، وعندما يتطرق الحديث فى مجال تاريخ الفكر السياسى إلى المدينة، إنما يُقصد بذلك مجتمع سياسى خاص يلبى، من حيث مواصفاته، ما أُثِرَ عمن عنوا بالسياسة وفى الطليعة أفلاطون وأرسطو (د. محمد خاتمى: مدينة السياسة،

ص٥١)، وقد أعطى الفارابى اسم المدينة الفاضلة لمدينته التى تخيلها أسوة بجمهورية أفلاطون فى كتابه «السياسة». (المعجم الشامل، ص٧٦٤).

وجدير بالذكر أنه إذا كان الفارابى يتحدث عن مجتمع المدينة الفاضلة، فليس معنى ذلك أن كلامه خاص بالمدينة، ذلك أن كلامه 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.

وقد جاء عن السياسة أيضًا: مَنْ سَاسَ، أى أمر ونهى، وهى استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجى، فإذا كان فى العاجل والآجل، 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 والردية، ووجه استبقاء كل منها وعلة زواله ووجه انتقاله (من نمط إلى نمط آخر)، وما ينبغى للحاكم وأعوانه من وزراء وغيرهم وما للشعب من حقوق وواجبات، وعلاقات هؤلاء جميعًا ببعضهم البعض ومصالح 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، ص٢٢٤، ٢٢٥).

٣ ـ التأمل: الاستغراق فى التفكير، إلا أن التفكير نشاط ذهن يتحرى الأسباب والنتائج، بينما التأمل نظرٌ فيه اعتبار؛ لذلك كثيرًا ما ينصرف معنى التأمل إلى النظر الدينى دون سواه، أو النظر الفلسفى، ومن ثم نقول الحياة التأملية كمقابل للحياة العملية (المعجم الشامل، ص١٧٥).

٤ ـ المدينة: انظر هامش ٢.

٥ ـ السياسات الاستبدادية، (الاستبداد، الحكومة المستبدة، 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 يهمه إن رضى شعبه أو سخط، وقد وصف هيرودوت ملوك فارس بأنهم مستبدون. المستبدة هى الحكومة المتعسفة والمتحكمة والمسيطرة والمستعبدة للناس، وقال أرسطو: إن الحاكم المستبد هو الذى ينفرد بالحكم وحده ولا يرجع فيه إلى أحد..، والاستبداد تقابله الشورى.. إلخ (المعجم الشامل، ص٥١).

٦ ـ إقليم إيران: مصطلح يقصد به الإشارة إلى نظام الحكم الإيرانى فى عصر الدولة الساسانية، التى عرف عنها أنها أقوى دولة إيرانية بعد الدولة الهخامنشية، ومؤسس هذه الدولة هو أردشير ابن بابك ابن ساسان، وآخر ملوكها يزدجرد الثالث (٦٥٢م = ٣١هـ) وقد بلغ عصرها أربعمائة عام، وامتدت حدودها لتشمل ـ فضلاً عن إيران الحالية ـ بلاد ما بين النهرين وارمنستان واران وما وراء النهر حتى نهر السند (لغت نامهء دهخدا).
وقد تميز نظام الدولة الساسانية بتركيز قوى السلطان، وكان ملوك الساسانيين يلقبون أنفسهم بالآلهة أو الموجودات السماوية. (إدوارد براون: تاريخ الأدب فى إيران ـ الجزء الأول ـ ترجمة د. أحمد كمال حلمى، الكويت ١٩٨٤م، ص٢٨١).

٧ ـ فيما يتعلق بالسياسة المدنية، انظر هامش٢.

٨ ـ سوف نتعرض هنا تحت العنوان المذكور فى المتن لذكر الفلسفة الفيضية، التى ألم بها الفارابى على أثر نشاط حركة الترجمة فى القرن الثالث ولاسيما فى عهد الخليفة المأمون، ومن بين المؤلفات اليونانية العديدة التى نقلت إلى العربية كتاب «اثولوجيا أرسطو» المنسوب خطأ إلى أرسطو، ذلك الكتاب الذى يتحدث عن فيض العالم عن كائن أول (الواحد) ويجعل سلسلة من الوسطاء بين هذا الكائن الأول والإنسان. وبغض النظر عن الدوافع التى جعلت الفارابى يلجأ إلى هذا الكتاب وعما ورد فيه عن النظام الفيضى، وقبل أن نقوم بتفنيد هذه النظرية، يجدر بنا أن نتعرف أولاً على موقف الإسلام من روح الفلسفة اليونانية عمومًا، ورأى ابن تيمية فى بعض من تلقوا هذه الفلسفة، يقول د. على سامى النشار (مع بعض التصرف): «قلت من قبل: إن الإسلام قد قدم ميتافيزيقاه القرآنية وهى فى جوهرها معارضة لروح الفلسفة اليونانية... تلك الفلسفة التى كانت تعبر عن حياة أمة ملحدة لم تعرف أبدًا نعمة الوحى، وأعلنت الروح اليونانية إيمانها الكامل بفناء الفرد فناء أبديًا وبخلود الروح خلودًا سرمديًا (عالم الكون والفساد). ولم تعرف قصة البعث، وبالتالى لم تعرف قصة الخالق. وفتشت الروح اليونانية فى زوايا العقل، وأخذت تبرز ما استطاعت من تفسير للوجود وللطبيعة وللإنسان، ولكنها لم تدرك أبدًا أن هناك قوة أعلى من هذا الوجود العقلى، تستطيع أن تكشف للإنسان حقائق الكون وعالم الغيب وأن تجعله يؤمن بكل هذه الحقائق. لقد ظهرت الفلسفة اليونانية على مسرح الوجود، عنوانًا على حضارة الأمة الآرية التى 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 فى المنهج وفى المادة بينها وبين الفلسفة اليونانية التى 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 البلخى (٣٢٢) والعامرى. وقد كان هؤلاء حقًا، 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، ج١، الطبعة التاسعة، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٥م، ص١٠٢-١٠٧).

وأعتقد أن كل مسلم صحت عقيدته يشعر منذ قراءته لأول حرف فى هذه الفلسفة الفيضية 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 طبقًا 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 أنَّ 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 عَلٍ. (آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٢٢).

٩ ـ العقول الإنسانية البشرية متدرجة صعودًا، فحينما يولد الإنسان يكون عنده «عقل بالقوة» وحينما يأخذ فى التعليم، ينشأ عنده، شيئًا فشيئًا، بواسطة الشعور والإحساس والتجارب عقلٌ 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.

ثانيًا: الأنبياء بالمخيلة القوية.

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

١٠ ـ 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 لـ.. ص٥٤١).

١١ ـ 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، ومطيعة لإشاراته بالطبع، فكم من عاقل يعرف أنه مستضر باتباع شهواته ولكنه يعجز عن المخالفة للشهوة، لا لقصور فى عقله النظرى بل لفتور هذه القوة التى سميت العقل العملى، وإنما تقوى هذه القوة بالرياضة والمجاهدة والمواظبة على مخالفة الشهوات. المعجم الشامل لـ.. ص٥٣٩).

١٢ ـ يقول الدكتور عبدالحليم فى هذا الصدد: «يلاحظ الدكتور على عبدالواحد أن المجتمع الأول الذى ذكره الفارابى 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 التى تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها أو من بعض مدن وتوابعها. ولعل ذلك يرجع إلى تأثر الفارابى بتعاليم دينه؛ إذ أن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة الخليفة، الذى هو ظل الله فى أرضه. (التفكير الفلسفى فى الإسلام، ص٢٥٠. المترجم). (وسوف نجد أن د. خاتمى يشير إلى أن أفلاطون وأرسطو يريان أن المدينة هى التى تمثل المجتمع الكامل وليس أول مرحلة من مراحله، ويعدانها الحد الأقصى لكمال المجتمع البشرى ومحور سعادة المجتمع، بينما يرى الفارابى أن المدينة هى أول مرتبة للمجتمع الكامل. (وكأنى بالفارابى يتحدث عما يُطلق عليه اليوم بالعولمة، ولعله قصد أن يحكم القانون الطبيعى (الإلهى) كل البشر لا أهل مدينة ما ـ كما نراه يقوم بالتأمل فى الوجود الإنسانى والمجتمع والإسلام الذى يعد الآن أساسًا لنظام اجتماعى كبير. ولعل معنى العولمة الشائع اليوم ينطبق على ما يذهب إليه الفارابى فيما معناه أن المجتمع لا يعنى اجتماع مجموعة من الناس فى مدينة ما وقيام هذه المجموعة بأداء مصالحها الخاصة، فحسب، بل ينبغى أن تحيط هذه المجموعة بالأرض كلها فى شكل الأمة). ويعقب الدكتور خاتمى على هذا بقوله: «إن الإسلام يخاطب الإنسان، لا قوما أو جماعة خاصة.. ويفكر الفارابى فى المجتمع الذى يشمل كل البشر فى كل أنحاء الأرض، والحاكم الفاضل فى رأيه هو حاكم المعمورة لا حاكم قوم أو مجتمع خاص». المترجم.

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الأول(*)

النقطة الأولى

الفارابى (٢٥٧-٣٣٨هـ.ق) - ويتناول المؤلف تحت العنوان المذكور العناصر التالية:

بداية التعقل فى أمر «السياسة»، والتأمل فى «المدينة» على يد الفارابى وانتهاءهما به.

مرور التأمل الفلسفى من السياسة بعد الفارابى بحالتين:

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

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

معالجة أفكار الفارابى - الإنسان فى نظر الفارابى 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 الفارابى.

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.

obeikandl.com

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

النقطة الثالثة

ما هى السياسة أو العلم المدنى؟

وتتناول هذه النقطة العناصر التالية:

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

النقطة الرابعة

وعنوانها أنواع الجماعات، وهى تتناول العناصر الآتية:

تقسيم المجتمعات البشرية ـ المدينة أول مرتبة للمجتمع الكامل عند الفارابى واختلافه مع أفلاطون وأرسطو فى هذا الأمر ـ الجماعة عند الفارابى ـ الإسلام يخاطب الإنسان عمومًا ـ الفارابى يجدد وجهة النظر فى الأفكار السياسية للسابقين ـ 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 - الرئاسات الأخرى تنبع من الرئاسة الأولى - النبى حاكمًا على المدينة الفاضلة - بين الفلسفة والدين - العلم البرهانى - الرئيس الفاضل - الرئيس الأول يتلقى الوحى الإلهى وهو نبى وحكيم (فى نظر الفارابى).

النقطة الثامنة

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

النبى والروح القدسية - كيف يتلقى النبى الوحى فى رأى الفارابى - الوحى - 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 جديرًا بالرئاسة - العلاقة بين الوحى وروح الإنسان.

النقطة التاسعة

وعنوانها: «خصائص الرئيس الأول»، وتدور 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 للرئاسة الفاضلة - صاحب الحكمة يتولى الأمور عند غياب الرئيس الأول.

النقطة العاشرة

وعنوانها: «أفكار وطبقات أهل المدينة الفاضلة» وتدور 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»، وتدور 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 والرئاسة الأولى.

النقطة الثانية عشرة

وعنوانها: «المدن غير المقبولة»، وتدور 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 المُكْرَهِين 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 آفاقًا 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 ـ الذى كانت ملامحه تتبدل كل يوم ـ 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 واجَه التعقل أيضًا ـ بسبب هذا الاستبداد ـ 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، ولاشك أنهم قد رأوا طريق الخروج من الأزمة التى ظهرت نتيجة الاستبداد مُغلقًا فى وجوههم، فما كان منهم إلا أن اكتفوا بتبرير الاستبداد متخذين من هذا التصرف القاعدة الرائجة فى ساحة الفكر السياسى.

كان الواقع السياسى أيضًا يستجيب لمثل هذه الرؤية وذلك الأسلوب، وذلك لأن الطريقة الشاهنشاهية وسيرة الملوك (وخاصة الملوك الإيرانيين) قد اجتذبتا ـ منذ عصر هارون الرشيد ـ انتباه الخلفاء، وصارتا قاعدة جذابة ونموذجًا للحاكم المتغلب، وبدأت منذ ذلك العصر المحاولات التى تهدف إلى تدوين 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 تدوين**

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»، اللَّذين عبرا من مرحلة الفلسفة السياسية إلى مرحلة التدوين.

أبو الحسن العامرى (المتوفى عام ٣٨١هـ. ق)

من الإنصاف أن نقول إن العامرى يُعدُ من العلماء والمفكرين المسلمين، وتشتمل كتبه على فروع متعددة من علوم عصره. وما يهمنا 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 أيضًا كلام أفلاطون وأرسطو وأنوشيروان معًا، 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 يبغى 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 أيضًا، 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 ـ 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 ـ الحكمة العقلية، وهى العلم بالحقيقة، وموضوعها الجزء العقلانى من النفس الناطقة، ويُسَمى 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 أيضًا الطباع والتصرفات الحسنة. ويرى العامرى أن الإنسان لا يستطيع أن يظفر بوسائل الوصول إليها، أى إلى الفضائل، إلا داخل الجماعة. إذًا فالعامرى يَعُدُّ الإنسان مدنيًا بطبعه. وعلى الرغم من أن السعادة الإنسية تتعلق بأخلاق الإنسان وسلوكه كفرد من الأفراد، بَيْد 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 المربى فاضلاً لأصبحت شخصية الفرد الذى يتلقى التربية ذات فضيلة، وإلا فسوف يتعرض للانحراف. ولا يُشترط أن يكون المرء فيلسوفًا (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 ـ التى هى فى الواقع ليست شيئًا سوى المعرفة بحقائق المعقول والواقع على ما هو عليه، ولا يبلغ الإنسان هذا المقام الرفيع ـ 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 السُّنة فى 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.

إذن فالسعادة العملية هى 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 فى رأى العامرى هو أن يقوم السائس بتشويق المسوس إلى ما يسعد به، وذلك بالتدبير السديد إلى الغرض الذى أقامته السنة (المنهج أو الطريقة) فى السياسة، والغرض هو تحصيل صلاح الحال لكل واحد من الناس، بقدر ما يمكن فى وقته.

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

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

عموما المدينة الصالحة هى المدينة التى يكون حاكمها حكيمًا فاضلاً، وهى التى تكون الصلات فيها بين أجزائها قوية مُحكمة، والحكيم الفاضل هو الإنسان الذى يمكن

أن يكون صالحًا للقيادة وممارسة السياسة، ويضيف العامرى على هذا، أن الرئاسة ليست تشريفًا 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 لابد منها لتحقيق السعادة الإنسية، 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 علمًا بمعرفة الحق وأقدرهم على اتخاذ المسلك المتفق معه. ويَعد العامرى الصلاحيات التى تكون رئاسة الإنسان مرهونة بها ـ النفسية، الفردية، الاجتماعية والسياسية ـ مرتبطة بالتصرفات الحسنة. ويُعَرِّف الإيمان بأنه الاعتقاد الصادق اليقينى ومحله قوة العقل، أما الكفر فهو الاعتقاد الكاذب غير اليقينى ومحله قوة الخيال. والحكمة الصادقة عنده تُمَكِّن الإنسان من السيطرة على حقيقة الموجودات، وبالتالى 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 أمرًا 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 ينبغى الأخذ بهذه الأشياء وغض 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 بالغوغائية، ولذا فوجود الدين وأحكامه أمر ضرورى، والخضوع لأحكام الدين الصحيحة يُعَدُ من أحكام العقل، والعقل نفسه ينبغى أن يقتفى أثر من هو أرقى منه، أى صاحب الخلق والأمر، أى الله عز وجل. إذن طاعةُ 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 الوحى الإلهى، إما مباشرة عن طريق صعود روح العلماء إلى السماء وإما عن طريق تَلَقّى العلماء هذه العلوم أخذًا عن الأنبياء.

أفضلية الإسلام على سائر الأديان فى السياسة

يرى العامرى أن السياسة معناها سير المجتمع نحو السعادة بواسطة السياسى على أساسٍ 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 أيضًا من أهل العلم وأصحاب الاختيار، إلا أن الدور الأساسى إنما يكون للسياسى، حيث ينبغى عليه رعاية الناس وتشجيعهم على المضى قدما فى الطريق.

يرى العامرى أن المنهج (السنة) إنما يكون حسنًا 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 السياسى، على أن السياسى الصالح هو من اقتدى بالملك الفارسى العادل (مثل أنوشيروان)، ويدل هذا الأمر على اهتمامه بالتجربة الإيرانية فى المُلك والحكم والسياسة. وينقل العامرى فى كتابه «السعادة والإسعاد» عن أنوشيروان: «خلق الله الملوك كى يحققوا رغبات الله فى خلقه».. ولهذا السبب يعد العامرى الملوك خلفاءً لله فى أرضه، ذلك أن الله هو الذى جعل لهم مكانة رفيعة كحكام، وجدير بالذكر أن الملك الذى يعنيه العامرى 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 المُلك ضعيفًا عاجزًا.. وينبغى على الملوك أيضًا إقامة العدل؛ لأن صلاح المملكة يؤدى إلى عمران البلاد، أما الظلم فهو أساس الخراب والفناء، وينبغى على المَلك أن يدافع عن الناس فى مواجهة الأعداء والمفسدين والمتمردين، إن الحفاظ على الرعية إنما يكون بالعقل بينما يكون العمران بالعدل».

على أن الفضيلة العظمى للمَلك هى بُعد نظره. ويعتقد العامرى بضرورة اجتماع الكياسة والعقل فى المَلك، كما يعد التدين والنهوض به منشأ هذه الكياسة وذلك العقل.

ويبين العامرى ثلاثة محاور أساسية للسياسة:

١ ـ ما ينبغى على الرئيس أن يهتم به بنفسه، والسلوك الذى ينبغى عليه اختياره.. إلخ.

٢ ـ ما ينبغى عمله بالنسبة للرعية، مثل توجيه المجتمع وتنظيم الأسرة... إلخ.

٣ ـ أساليب ممارسة السياسة فيما يتعلق بالرعية، مثل اختيار النائب وتعيين الوزراء والمستشارين.. إلخ.

يرى العامرى أن كمال الرئاسة مرهون بأمرين لا مهرب منهما:

١ ـ النبوة الصادقة.

٢ ـ المُلك الصحيح.

إن رئاسة النبى وقيادته بما لديه من علم وحكمة هى أرقى القيادات، بينما رئاسة المَلك بما لديه من القوة والهيبة تُعد أفضل الرئاسات.. ويكمن فضل النبوة فى جلب السنة (الشرع) (التى هى ركن أساسى للسياسة وأهم من المُلك) كما يكمن أساس حقانية المَلك فى السنة أيضًا. والمَلك 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، والمَلك هو المنفذ لها فى هيكل المجتمع. ولأن النبوة هى المصدر لوضع السنة عن (طريق الوحى) فهى إذن المقام الذى لا يعلوه مقام، ولكن كما يتعطل العقل عند افتقاده للوسيلة التى ينفذ بها الأحكام، تتعطل السنة أيضًا عند افتقادها للملك.

تنشأ حقيقة المُلك ـ كما يرى العامرى ـ عن الموهبة السماوية، والامتياز الذى يتمتع به المَلك له جذوره أيضًا فى العالم العلوى. وبما أن المَلك هو الوسيط بين السنة والخلق، إذن يُعَد النهوضُ بالدين والتدين أهم شرطين لصلاحية المَلك. والمَلك هو الأحوج 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 وغايته بلوغ السعادة الخالدة، ويُسمَى هذا النوع من السياسة «الإمامة».

النوع الثانى: وهو استعباد الناس، وغايته 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، والمُلك الردىء هو التغلب.

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

والتى تجلت فى سيرة النبى ﷺ وخلفائه الراشدين. ولكن العصر كان عصر استبداد تمزق فيه المجتمع إربا إربا باسم الدين على يد الطغاة من ذوى النفوذ، كما أنه عصر الأزمة السياسية والاجتماعية المُدمرة التى اجتاحت كل أنحاء المجتمع الإنسانى، ولا يخفى هذا الأمر برمته على العامرى. وإذا كان الوضع الحقيقى لمُلك الإسلام بهذه المكانة وتلك الجلالة، فمن الواجب إذن أن نعلم أن الآفة متى لحقت بالإسلام فى زمن من الأزمنة، فإن الملة الحنيفية لن تصير معيبة بها ولن يصير الخلفاء الراشدون مُعَيَّرين بها، كما هو الحال بالنسبة لـ «أنوشيروان»[1] الذى لا يُعيَر 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 فى 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 ادِّعاء، حتى يكون بذلك قد برّأ أساس المُلك من ناحية، وأثبت أفضلية الإسلام على سائر الأديان من ناحية أخرى. وهو يقول:

... كان الشرف الاجتماعى عند ملوك العجم منوطًا 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 المساوئ، فهذا الاعوجاج وذلك النقص إنما يكمنان فى عدم صحة السُنة. فلو كانت الديانة المجوسية تؤكد مثل الإسلام على ضرورة التحلى بالخصال الحميدة، لَما وَجَد 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» نموذجا للمَلك المنشود.

عمومًا يرى أبو الحسن العامرى أن أساس السياسة المنشودة، وهى السنة (النهج)، إنما يكون فى الإسلام، ويرى الدعامة الأخرى - المُلك - فى سيرة ملوك العجم وسنتهم. 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 المُلك 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 ناشئا 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 مجموعةٌ من الأفراد، الذين تتوافر فيهم بوجه عام مجموعة الشروطِ المطلوبةِ. ويعلق «العامرى» على هذا الرأى، قائلا:

«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، مثلا، الحفاظ على استقرار الحكم، والآخر هو من يستطيع تحقيق هذا الأمر. وكذلك لو كانوا مجموعة، ففى هذه الحالة يجوز أن

يكونوا جميعًا رؤساء بالتعاون». ويضيف العامرى قائلا: «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 للفارابى بشأن المادة والصورة مستخدمًا تعبير «بعض المتفلسفين»، وجدير بالذكر أن صفة «متفلسف» تُستَخدَم للتحقير، وكذلك قوله «هذا الإنسان» يحمل معنى الإهانة.

عموما يمكن اعتبار العامرى فى 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 العامرى 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 لـ«إقليم إيران»، وعلى نفس النحو يمثل فكر «مسكويه الرازى» جسرا بين الفلسفة المدنية للفارابى 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 هيأ المجال للتفكير فى الفضائل والسعادة، وذلك دون أن يتأمل فى أمر المدينة والعلاقات الاجتماعية للإنسان، وإن كانت الأخلاق لديه تمثل نوعًا من الأخلاق المدنية.

* * *

هوامش ومصادر المبحث الثانى للمؤلف

١ ـ الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامرى، ترجمة فارسى همراه بامتن عربى، ترجمه أحمد شريعتى وحسين منوجهرى، مركز نشد دانشكاهى، ١٣٦٧، بيشكفتار.
ـ الحكمة الخالدة، انتشارات دانشكاه تهران ١٣٥٨.
ـ السعادة والإسعاد، أبو الحسن العامرى، بر انضمام مقدمه مفهرستها بر كتابت ومباشرت مجتبى مينوى، مطبوع درشهر «ويسبادن» آلمان، ١٣٣٦ هـ. ش.
ـ الإعلام بمناقب الإسلام، مركز نشد دانشكاهى، جاب أول ١٣٦٧، متن عربى.

تعليقات المبحث الثانى للمترجم

١ ـ فيما يتعلق بقوانين الدولة الأكمينت (الهخامنشية) التى ظهرت على مسرح التاريخ قبل ظهور «أنوشيروان» يقول «پركليس» اليونانى الذى كان معاصراً لهيرودوت: إن الجنود الإيرانيين، أيّا كانت مناصبهم ومواقعهم، كانوا يحسبون للقانون حسابه ويخشونه، لأن الملوك الأكنينيين كانوا ينفذون القانون على الجميع بمنتهى الحزم والقوة. لقد أثنى الإسكندر المقدونى بعد فتح إيران والقضاء على دولة داريوش الثالث (٣٣٦-٣٣١) آخر ملك هخامنشى، على قوانين الإيرانيين كأحد الموروثات القيمة والمُهمة المتبقية عن العصر الأكمينى، كما وَصفَ النظم الإدارية، والحكومية والمالية لهذا العصر بجودتها وخلوها من العيوب.
دكتر اردشير خدادادیان: هخامنشى ها، تهران، ١٣٧٨، چاپ أول، ص٢٥٣، ٢٥٤.

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الثانى(*)

النقطة الأولى

الاستبداد يحول دون التأمل فى مصير الإنسان وطبيعة حياته الاجتماعية ـ رغم المنافع التى حققتها الفلسفة الإسلامية بعد الفارابى إلا أن الفلاسفة المسلمين قد فصلوا التعقل عن السياسة ـ المسلمون يلقون الضوء على الاستبداد، ويتخذون من هذا التصرف القاعدة الرائجة فى ساحة الفكر السياسى، وقد نظروا إلى الاستبداد كظاهرة بشرية غير قابلة للتغيير ـ الأسلوب الشاهنشاهى يجتذب انتباه الخلفاء منذ عصر هارون الرشيد العباسى، ويصبح نموذجا للحاكم المتغلب ـ تدوين نظرية الحكم فى العالم الإسلامى منذ عصر هارون الرشيد على أساس نموذج السياسة الشاهنشاهية عن طريق الاستفادة من كتب سير الملوك ـ إخماد نور مصباح التأمل الفلسفى فى السياسة عن طريق الاتجاه نحو تدوين 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، وطبقًا لهما تم تحديد نوعين من الحكمة، ونوعين من السعادة؛

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعى.

الحكمة الإنسية والحكمة العقلية ـ السعادة القصوى، والسعادة الدنيا ـ الإنسان مدنى بالطبع ـ علام تقوم سعادة الإنسان؟

النقطة الرابعة

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

تعريف السنة الحسنة عند العامرى ـ العلاقة بين السعادة والسنة الحسنة ـ الإسعاد والسياسة فى رأى العامرى ـ من السائس (السياسى) المناسب فى رأى العامرى ـ الحكمة والشجاعة و... عند العامرى ـ صفات الإنسان المتغلب ـ المدينة الفاضلة وغير الفاضلة ـ سعى العامرى لإثبات أن الكليات وأصول الموضوعات تلقى قبولا لدى عظماء التاريخ البشرى وعلى قمتهم نبى الإسلام ﷺ العظيم والإمام على رضى الله عنه وغيرهما ـ عقلانية الإسلام ـ شرعية الأحكام الصحيحة للعقل ـ بين الإسلام والعقل ـ تعريف المدينة الفاضلة ـ الرئاسة ليست تشريفًا للرئيس الفاضل بل الرئاسة نفسها تشرف به ـ دعامتا 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 أساسًا للمجتمع الصالح؟ ـ العقل ـ الإيمان والكفر ـ العلم ـ أفضلية الأنبياء على الحكماء ـ الأحكام الدينية لا تختلف مع أحكام العقل ـ طريق السعادة لا يمكن سلكه بمصباح العقل وحده ـ الدين فى نظر العامرى ـ العقل والدين معًا لتلبية احتياجات البشر ـ 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 ـ الناموس الأعظم هو منشأ السنة الحسنة ـ اهتمام العامرى بالتجربة الإيرانية فى الملك والحكم والسياسة ـ مكانة الملك

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

ـ شغف العامرى بإيران قبل الإسلام والإيرانيين وتجربتهم فى شأن الدين والدنيا واعتباره «أنوشيروان» النموذج المطلوب للملك المنشود ـ يرى العامرى أن أساس السياسة المنشودة وهى المنهج الصحيح إنما يكون فى الإسلام، ويرى أن الدعامة الأخرى وهى المُلك تتمثل فى سيرة ملوك العجم وسننهم، 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 ـ الإمامة هى المُلك الذى يكون هدفه استقرار الفضيلة ونتيجته السعادة ـ السعادة تتحقق فى الإسلام ـ الحكومة المستبدة هى الحكومة التى تقوم على استعباد الناس فتحرمهم بذلك من السعادة ـ العامرى يعترض على الفارابى بشأن تولى الرئاسة بواسطة مجموعة من الأفراد فى حالة غياب الفرد الواحد الذى تتوافر فيه الصفات المطلوبة.

ـ يمثل العامرى حلقة وصل بين الفكر الفلسفى المتعلق بالسياسة من ناحية والفكر غير الفلسفى للسياسة من ناحية أخرى، حيث تصدى مجددًا لتدوين نظرية السلطنة وشرحها والتوفيق بينها وبين الشريعة الإسلامية ـ مسكويه الرازى ـ أيضًا ـ يمثل جسرًا 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.

obeikandl.com

المبحث الثالث

هيئة الملوك فى مرآة «الحكمة الخالدة»

مشكويه الرازى (٣٢٠ أو ٣٣٠ - ٤٢١هـ . 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 أمينًا 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 أُلفت 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»، اعترافًا مرًا 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» و«الحكمة الخالدة» فى الانتقال من السياسة الفلسفية إلى التدوين 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 طريقًا 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 أيضًا، وهى (الأخلاق) إن كانت فى نظره مهمة وأساسية، إلا

obeikandl.com

أنها مجرد وسيلة، وهى إن لم تُحقق للإنسان بلوغ تلك الغاية، وهى 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 ـ التى لو استخدمناها بما يصلح لها لبلغت بنا مقاما عاليًا ـ 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[1]. 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 أيضًا الجزئيات (التى هى ليست خارج إطار الكليات). عموما إذا بلغ مثل هذه المرتبة من الكمال العلمى.ثم اختتمه بعد ذلك بالفعل المنظوم ونَظَّم القوى والملكات الداخلية بالنظام العلمى المناسب، حينئذ سيتحول هو بمفرده إلى عالَم بذاته، بحيث تكون كل صور الموجودات قد اجتمعت فيه. وفى هذه الحالة يكون هو والعالَم (بالصور الموجودة فيه) كائنًا واحداً. ومن ناحية أخرى، إذا استطاع الإنسان أن يُوَفِّق بين النفس والأفعال اللائقة بقدر الإمكان، فسوف يكون خليفة لله تعالى. ويَعُد مشكويه معرفة الحكمة ـ التى تجلت فى فكر أرسطو ـ شرطًا 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 الشُعب 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 فى فردٍ، فلابد من الاجتهاد من عشرة إلى عشرين عامًا لكى يستطيع الإنسان أن يدرك الحكمة ويفهمها على ما هى عليه عند أرسطو.

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

كان مشكويه يعيش فى 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 الذى نهض لإحياء الحكمة الخالدة يعيش فى عصر كان الإيرانيون فيه هم أصحاب النفوذ الحقيقى على الصعيد السياسى، وليس الخليفة الذى كان ضعيفًا، 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]. فى مثل هذا العصر الذى خلت فيه الساحة السياسية إلا من الحكام المستبدين الذين كانوا يسعون لترسيخ سياسة الملوك الإيرانيين - التى كانت موضع تجربة فيما قبل - فى مثل هذا العصر، أخرج مشكويه موضوع السياسة من ساحة الفكر الفلسفى، وقام بتلخيص الحكمة العملية فى الأخلاق الاجتماعية، ولكن ما تم فصله بعده فى ساحة الأخلاق عن مجموعة الحكمة العملية وأصبح موضع اهتمام، كان نوعًا من الأخلاق الفلسفية التى كان من الممكن أن تكون مجرد مقدمة لاقتراح يدعو إلى الانعزالية الفردية، غير المُحَمَّلة بهموم العالم والإنسان ودون الاهتمام بالمجتمع الذى تولى أموره السياسية ساسة مستبدون، ولم يُسمح فيه للفكر بالمرور فى ساحات سياسات المستبدين.

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

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

معًا لتحقيق ذلك، حتى يصل كل فرد بمساعدة الآخرين إلى الكمال الإنسانى، وفى هذه الحالة ستكون هذه المحامد مشتركة بينهم، وتكون السعادة بينهم أمرًا حتميّا.. حينئذ سيكون كل فرد مثل عضو من أعضاء الجسد، ونحن نعلم أن بقاء الإنسان إنما يكون بكل أعضاء بدنه».

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

١ ـ الفكر والقدرة على التمييز والنظر فى حقيقة الأمور.

٢ ـ الغضب وعدم الخوف.

٣ ـ الشهوة.

وحسب كل قوة من هذه القوى يتميز الإنسان بفضيلة من الفضائل الآتية: الحكمة، الشجاعة، العفة. وهذه الفضائل الثلاث إنما تكون فى حالة توازن مع بعضها وفى رفقة فضيلة العدالة، التى هى على رأس كل الفضائل.

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

«يوجد فى مقابل كل فضيلة رذيلة، وهى على أربع صفات، كما يلى: الجهل، الشَره، الجبن والجور».

عموما يمكن بلوغ الكمال الإنسانى، الذى هو الغاية بالنسبة للأخلاق، داخل متن المجتمع وبمعاونة الجميع.

الحاكم طبيبًا وآخذًا بأيدى الناس نحو السعادة

ويرى مشكويه أنه على الرغم من أن الإنسان يشتاق إلى العلم والمحامد، إلا أنه كثيرًا ما يصاب بالانحراف، فيبتعد عن السنن الصحيحة، والنفس الإنسانية شأنها شأن الجسد من ناحية التعرض للآفات والأمراض، فمثلما يحتاج الجسد العليل إلى علاج، ومثلما يحتاج إلى طبيب لتأمين سلامة جسده، فالنفس الإنسانية كذلك تحتاج إلى طبيب روحى، وليس هذا الطبيب سوى المُقوِّم للفرد والسياسى المتولى لأمور المدينة.

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

.... ولأجل ذلك على مدبر المدن أن يسوق كل إنسان نحو سعادته التى تخصه، ثم يُقَسِّم 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 واحدا، 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 يُطَهِّر خلافة الإنسان. وقد قال أرسطو: إن الجدير بالحكم هو من كان حكيمًا فاضلا.

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 حفاظًا على بقائها هو الإمام، وصناعته هى صناعة المُلك.

لقب المَلِك وحراسة الدين

يقول مشكويه: لم يُطلِق السابقون لقب ملك على أحد إلا إذا كان حارسًا للدين، ومحافظًا على الأمور والنواهى الدينية، وكانو يطلقون على من أعرض بوجهه عنها: «المستبد»، كما كانوا يعدونه غير جدير بلقب «المَلك»، لأن الدين وضع إلهى يقود الناس

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

تجربة إقليم إيران تجمع بين المُلك والدين

ويرى مشكويه أن المُلك ـ فى جانبه المختص بالدين، وفى عهد أردشير ـ الذى مورس فيما سُمِّى بـ«إقليم إيران» هو القدوة العليا للمُلك، ويضيف قائلا:

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

وعلى هذا يَعد 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 جدًا، وأعطت مكانها ـ من الناحية الفعلية ـ 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 معتمدًا 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 الوحى الإلهى، وكانت الشريعة الدينية هى أساس سلوك ونظام المجتمع، وكانت

قيادة النبى ﷺ - الذى أتى بالنبوة وليس بالمُلك - وخلافته أيضًا تختلفان اختلافًا طبيعيًا مع المُلك والملوكية فيما قبل الإسلام، ومع أن النظام الذى استقر بعد النبى ﷺ بفترة قليلة، كان يسعى حتى عصر مشكويه إلى إبراز مظهره الدينى، إلا أنه لم يكن فى جوهره سوى تتبع لسيرة ملوك ما قبل الإسلام ولاسيما ملوك إيران.

السياسة والملك الصالح فى النظام الشاهنشاهى (من وجهة نظر مشكويه)

يستند مشكويه فى كتاب «تهذيب الأخلاق» عند توضيح السياسة من وجهة نظره (التى تتفق بالطبع مع مفهومه للدين) إلى قول «أردشير بابكان». وذلك بغية التعريف بجوهر النظام الشاهنشاهى وإظهاره فى صورة نقية لائقة. وهو يزيل شائبة الاستبداد (التغلب) عند ذكره لـ«أردشير» الذى يُعد المثل الصالح للملك الحميد، وقد عده حكيمًا اجتمعت فى وجوده الحكمة والمُلك، وهو يعلن أن أهم مزية لكل ملك صالح هى تدينه ورعايته للدين، أى أن النظام الشاهنشاهى الصحيح، الذى تجلى نموذجه الرفيع فى إيران قبل الإسلام وانعكس فى أردشير وأنوشيروان، كان جامعًا للحكمة والدين والمُلك فى تركيب بديع ووحدة مثيرة للدهشة، إذن فـ«أردشير» قبل أن يكون ملكًا فاضلاً، كان فيلسوفًا وحكيمًا نصيرًا للدين أيضًا. عمومًا فالملك الفاضل هو من يتصرف مع رعيته كما لو كان أبًا عطوفًا؛ لأنه خليفة صاحب الشريعة، أى النبى ﷺ، وينبغى عليه أن يسعى برغبته لصلاح أحوال الناس والقضاء على متاعبهم ورعاية النظام الاجتماعى.

وهكذا تتحول رئاسة المُلك إلى رئاسة الاستبداد

وبالطبع يحوى النظام المنشود سلسلة من المراتب، وتكون هذه السلسلة صحيحة عندما يكون الرجل المناسب فى المكان المناسب، **وإذا لم تُراعَ الكفاءات بالعدل والانصاف، وكان الملك فاقدا لمثل هذه العدالة، انقلبت الأمور رأسًا على عقب، وتحولت رياسة المُلك إلى رياسة التغلب، أى الاستبداد، إذن يظهر الاستبداد عندما يطأ الملك بقدميه خارج حرم العدل، ذلك العدل الذى هو أساس استقرار النظام فى المجتمع (ويقوم الملك بإقرار هذا النظام أو رعاية النظام الذى أقرته السنة). فإذا ما تخلى المَلك عن العدل، حلّ الحقد محل المحبة وحلّ التفكك والفرقة محل التواصل والمودة، أى تتحول محبة الأخيار إلى تباغض الأشرار ويصبح التودد نفاقًا، وبالتالى يظهر الهرج**

والمرج، وهما ضد النظام الذى أراده الله لخلقه وفرضه على الناس بحكمته البالغة ورسمه بالشريعة.

نظام الشريعة، والحكمة فى فكر مشكويه

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

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

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

لا خصومة بين السياسة العاقلة، والحكمة والدين

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

مسيرة الفكر السياسى من الفارابى حتى مشكويه

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

مَهَّدَ أبو الحسن العامرى ومشكويه، وكلاهما من أهل الفكر ومن المتمسكين بالعقل، للسير فى الطريق الذى طواه الفكر السياسى فى عالم الإسلام. وعلى الرغم من أنهما عدا الأساس فى أمر السياسة هو العقل، وبالطبع ذلك العقل الذى يستطيع الاتفاق مع الشرع، ولكنهما - خلافًا للفارابى الذى كرس نفسه للتأمل فى السياسة - أخذا يبحثان عن الطريق الذى لابد وأنه كان قد طُوى فيما قبل، والذى يستطيعان فيه القيام بتفسير ما كان على وشك الوقوع، أو كان قد وقع بالفعل فى عصر انحطاط الخلافة، كما عملا من ناحية أخرى على التخفيف من حدة الأزمة التى كان يُحَس بها فى كل مكان.

كان العامرى ومشكويه إيرانيين، وكان ثانيهما على وجه الخصوص من نواب الملوك والأمراء الذين كانوا يعدون أنفسهم القوة الأصلية فى أنحاء العالم الإسلامى، وفى كيان النفوذ السياسى فى عصره. كان الخلفاء العباسيون أيضًا قد ابتعدوا - وهم فى أوج قوتهم عن السنة وسيرة النبى ﷺ والخلفاء الراشدين - وراق لهم كثيرًا النظام الشاهنشاهى الإيرانى، بما تميز به من نفوذ استبدادى، وكان ما عليه هؤلاء الخلفاء من الأبهة والترف[٤]، قد آذى عيون المطحونين آنذاك. على أى حال كان النموذج الشاهنشاهى الإيرانى محل اقتداء فى عصر نفوذ الخلافة العباسية وما بعده. وحينما استولى الإيرانيون على قوة الخلافة، بعد أن كانوا قد استطاعوا اكتساب النفوذ، كان من الطبيعى 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 فى نظر العامرى مظهر للعقل البشرى وكلامهما فصل الخطاب - ولكننا نرى فى صفحاته أقوال الملوك الإيرانيين وسيرهم، وذلك للأسباب التالية:

١ - إثبات قيام الفكر الإيرانى على أساسٍ من العقل، الذى يُعد أفلاطون وأرسطو من أعظم رموزه.

٢ - توفير الجانب العقلانى لتعاطف نفوذ ذلك العصر مع نموذج الحكم الإيرانى ونفوذه السياسى.

٣ ـ إظهار اتفاق جوهر العقل الفلسفى اليونانى وجوهر العقل العملى للإيرانيين قبل الإسلام مع الدين الإسلامى، أقوم وأصح دين. ويتجه كتاب «الإعلام بمناقب الإسلام» إلى إثبات قيام الدين الإسلامى على حكم العقل، وإثبات احتياج النظام الشاهنشاهى من أجل اكتماله إلى نبوة نبى الإسلام ﷺ كركن أساسى للسياسة ومن حيث كونها منشأ الناموس والسنة.

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

وقد صار طريق الدين الإسلامى ـ ذلك الطريق القابل للتوسع ـ مفتوحًا أمام العقل والتفسير العقلانى، بفضل الاهتمام بالعقل فى فجر الحضارة الإسلامية، وذلك على الرغم من أن انحصار العقل فى العقل اليونانى كان يُضَيِّقْ من حدود الفكر، وجدير بالذكر أن الدين الإسلامى كان ينحصر أحيانًا داخل إطارٍ من الجفاف الفكرى لأهل الظاهر.

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

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

٢ ـ لم يكن أصحاب النفوذ من المستبدين يطيقون المناقشات حول أساس النفوذ.

فى مثل هذه الظروف، قام «أبو الحسن العامرى» و«مشكويه الرازى» بتهيئة الميدان ـ معتمدين على سياسة «إقليم إيران» ـ أمام عالم عظيم ذائع الصيت مثل «خواجه نظام المُلك» لكى يدون من جديد النظام (الطريقة) الشاهنشاهى المصطبغ بالإسلام، وذلك دون حتى التأمل فى الأسس النظرية للأخلاق والسياسة، فجاء هذا التدوين على نحو قابل للفهم أكثر من نظيره لدى السابقين. ولعلنا نذكر أنه قد ظهر على يد «الفردوسى» فى نفس هذه الملابسات والأحوال أعظم عمل حماسى خاص بالنظام الشاهنشاهى الإيرانى، ألا وهو الـ«شاهنامه».

مصادر المبحث الثالث للمؤلف

(*) الحكمة الخالدة، بتحقيق ومقدمة د. عبد الرحمن بدوى، انتشارات ذانشكاه تهران. ١٣٥٨، مقدمة.
- أخلاق ناصرى، خواجه نصير الدين الطوسى، بر تصحيح وتنقيح مجتبى مينوى، على رضا حيدرى، انتشارات خوارزمى، جاب جهارم، شهر يور ١٣٦٩هـ. ش. مقدمة.
- نامه تنس بر كشنب، بر تصحيح مجتبى مينوى، انتشارات خوارزمى، تهران، ١٣٥٦.
- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مسكويه رازى، انتشارات بيدار قم، جاب بنجم، ١٣٧١، هـ. ش.
- تجارب الأمم، أبو على مسكويه رازى، ترجمة أبو القاسم أمامى، انتشارات سروش، ١٣٦٩، ج١.
- زوال انديشه سياسى در إيران، سيد جواد طباطبانى، انتشارات كوير، جاب أول، ١٣٧٣.
- ترتيب السعادات، مسكويه رازى، حاشيه كتاب المبدأ والمعاد تأليف محمد بن إبراهيم صدر الدين شيرازى (ملا صدرا)، جاب سنكى، ثبت كتابخانه ملى ٩٢٠.

تعليقات المبحث الثالث للمترجم

(١) جاء فى فصل: خيركم من عمل بما علم: قالت أم الدرداء لرجل: هل عملت بما علمت؟ قال: لا. قالت: فلِمَ تستكثر من حجة الله عليك؟ (صيد الخاطر، ص٣٧، المترجم).

(٢) فيما يتعلق بالنظام الاستبدادى للساسانيين الذى انتقل إلى الخلفاء العباسيين:

كان النظام الشاهنشاهى استبداديًا... وكان العرب الذين تعلموا فن الحكم من الساسانيين يثنون على الامبراطورية الساسانية ونظامها الشاهنشاهى، كما كانوا يمتدحون أيضًا الملوك الساسانيين فى إدارة شئون الدولة والفنون الحربية والرؤية الصائبة والتقدير الذى كان يتمتع به الملك الساسانى.

(كلمان هوار: إيران وتمدن إيرانى: ترجمة حسن أنوشه، تهران ١٣٧٥، ص١٨٩).

(٣) فى هذا الصدد يجدر بنا الإشارة إلى تحريم قول الإنسان «شاهنشاه» للسلطان، «لأن معناه ملك الملوك، ولا يوصف بذلك غير الله سبحانه وتعالى. وعن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «إنَّ أخنع اسمٍ عند الله عز وجل رَجُلٌ تسمى مَلِكَ الأملاك». متفق عليه. قال سفيانُ بن عُيَينة «ملك الأملاك». مثلُ شاهنشاه. (أبو زكريا يحيى بن شرف النووى: رياض الصالحين، تعليق: رضوان محمد رضوان - بيروت ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص٦٠٥.

(٤) يقول د. حسن إبراهيم: ذكرنا فى الجزء الثانى من هذا الكتاب أن العباسيين انغمسوا فى الترف والبذخ بزيادة العمران وتدفق الثروة، وأن قصور الخلفاء والأمراء وكبار رجال الدولة كانت مضرب الأمثال فى حسن رونقها وبهائها، كما امتازت بفخامة بنائها واتساعها وما يكتنفها من حدائق غناء وأشجار متكاثفة، وازدانت بالمناضد الثمينة والزهريات الخزفية والتربيعات المرصعة والمذهبة، وكان العباسيون فى العراق و... ينفقون فى سبيل رفاهيتهم عن سعة، ويعيشون عيشة قوامها البذخ والإسراف وحب الظهور، وأصبحت مجالسهم آية من آيات الروعة والجمال. أخذ العباسيون نظام مجالسهم عن الفرس (تاريخ الإسلام ج٣، الطبعة العاشرة، القاهرة ١٩٨٢م، ص٤٨٣).

ويقول د. شوقى ضيف:

لما فتح العرب العراق وإيران والشام ومصر، ورثوا ما فى الأولى والثانية من الحضارات الساسانية والكلدانية والآرامية، وما فى الثالثة والرابعة من حضارات بيزنطية وسامية قديمة ومصرية..... حتى إذا نقل العباسيون حاضرة الخلافة إلى العراق، غلبت عليهم الحضارة الساسانية، وهى تبدو واضحة فى 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 ألفًا فى عهد المأمون. ص٤٤-٥١.

(العصر العباسى الأول - الطبعة السابعة، القاهرة ١٩٧٨م، ص٤٤-٥١).

وفيما 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 وجدوا بين الكنوز الملكية تاج الملك «خسرو الثانى» وملابسه التى كانت من الذهب والجواهر الملونة. وكانت خوذة الملك التى وقعت فى أيدى العرب من الذهب الخالص».

(كلمان هوار: إيران وتمدن إيرانى، ترجمة حسن أنوشه، تهران ١٣٧٥، ص١٧٢).

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الثالث(*)

- يدور البحث فيه تحت عنوان: «مشكويه الرازى (٣٢٠ أو ٣٣٠-٤٢١هـ.ق.)»، حول العديد من النقاط، نعرض لها فيما يلى:

التعريف بمشكويه الرازى - اهتمامه بالفلسفة وعلوم الأوائل - معالجة فكرة كراهية التأمل فى السياسة - التلميح إلى دور «مشكويه الرازى» فى 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 فى 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 الذى تصدى لإحياء الحكمة الخالدة، كان يعيش فى زمن كان الإيرانيون فيه هم أصحاب النفوذ الحقيقى على الصعيد السياسى، وليس الخليفة الضعيف صاحب النفوذ الروحى فقط، وكان هؤلاء الإيرانيون يظنون أنهم ورثة ملوك «إقليم إيران» كما كانوا يتأسون بالساسانيين أصحاب لقب (شاهنشاه) [ملك الملوك].

- فى مثل هذا العصر الذى خلت الساحة السياسية فيه إلا من الحكام المستبدين الذين كانوا يسعون لترسيخ سياسة الملوك الإيرانيين - التى كانت قد تمارس من قبل - أخرج مشكويه موضوع السياسة من ساحة الفكر الفلسفى.

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعى.

- يعد مشكويه الدين والملك ركنين أساسيين للنظام الذى يراه، على أنه يقصد بالطبع ذلك الدين الذى يُعَدُّ الإسلام الصورة الكاملة له، ويقصد بالملك ذلك الملك الذى يعد النظام الشاهنشاهى الإيرانى 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 مَزِيَّة لكل ملك صالح هى تدينه ورعايته للدين، وأن النظام الشاهنشاهى الصحيح (الذى تجلى نموذجه فى إيران قبل الإسلام وانعكس فى أردشير وأنوشيروان) كان جامعًا للحكمة والدين والملك فى تركيب بديع ووحدة مثيرة للحيرة والدهشة.

- قال أردشير: الدين والملك توأمان.

- قال أردشير: ينبغى أن تكون علاقة المَلك 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؟ (خاتمى).

- الحقد يحل محل المحبة عندما يتخلى المَلك عن العدل.

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

- ليست هناك خصومة بين الدين الصحيح والحكمة الحقة.

- 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 المبنى على نفوذ المتغلب (المستبد).

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

- مع الاهتمام بالعقل فى فجر الحضارة الإسلامية، صار طريق الدين الإسلامى مفتوحًا 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 نوعًا 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، هيأ «العامرى» و«مشكويه» معتمدين على نموذج سياسة إقليم إيران، المجال لعالم عظيم مثل «خواجة نظام الملك»، ليدون من جديد طريقة النظام الشاهنشاهى الذى اصطبغ بصبغة الإسلام.

* * *

المبحث الرابع

الفقه السياسى

أبو الحسن الماوردى (٣٤٦-٤٥٠ هـ.ق)

هو أبو الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردى البصرى البغدادى، من العلماء الكبار للمذهب الشافعى، ذاع صيته وارتفع شأنه فى بغداد عام ٤٢٩هـ.، ولقب بـ«قاضى القضاة».

صار «جلال الدولة» فى العام المذكور حاكمًا لبغداد، وأخذت قوة «آل بويه» التى بلغت أوجها فى عصر عضد الدولة فى الزوال. وقد واجه «جلال الدولة» فتنة الأتراك من ناحية، ودخل فى صدام مع «أبى كاليجار» ابن «سلطان الدولة» من ناحية أخرى. انقضى العمر السياسى لـ«جلال الدولة» فى عاصفة من الأزمات، وبعد موته فى شعبان ٤٣٥هـ، 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 فى عهد أبيه، وحينما توفى، دخل «أبو كاليجار» بغداد وأمسك بزمام الأمور بها، ولكن لم تدم سطوته - هو الآخر - طويلا، ومات فى سن الأربعين بعد أن حكم أربع سنوات، وخلفه على العرش ابنه «أبو نصر» الملقب بـ«الملك الرحيم» ولكن أدت الاصطدامات الدامية إلى المزيد من الضعف لأسرة بويه. حتى دخل «طغرك بيك السلجوقى» بغداد عام ٤٤٧هـ. وذكر اسمه على المنابر بلقب السلطان، ودخلت القبائل التركية الأخرى، شيئا فشيئا فى طاعة السلاجقة، وسرعان ما دخلت كل آسيا الصغرى وممتلكات الخلفاء الفاطميين فى مصر (قبل ٤٧٠هـ) تحت سيطرة السلاجقة.

تُوفى الماوردى عام ٤٥٠هـ أى بعد ثلاث سنوات من استيلاء طغرل السلجوقى على بغداد، وقد شهد فى فترة شبابه قوة ملوك «آل بويه»، ثم شهد وهو فى منتصف عمره ضعف شأنهم وانحطاطهم والفتن والاضطرابات التى 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 أيدى 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 يدّعيان الخلافة أحدهما فى الأندلس والآخر فى شمال أفريقيا، يُعَدُ دليلا 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 ألفه بناء على رغبة الخليفة، حتى يكون أساسًا للنظام السياسى ومؤسسة الحكم وقاعدةً لتصرفات المجتمع على امتداد مناطق النفوذ الإسلامى. ونحن نستطيع أن نَتَفهَّم أنه عندما يتوافر المجال للتأمل فى الأسس النظرية للنظام الفكرى والسياسى والثقافى ولمحاولة 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 الأصلى لكل الأشكال السياسية، بتفكك الدولة العباسية. وقد أدى ظهور الخلافات المنافسة فى قرطبة (إسپانيا) والقاهرة والأسر الإيرانية والتركية صاحبة الحكم الذاتى، إلى حرمان بغداد من النفوذ الحقيقى، فتحولت هذه الخلافة إلى جهاز عاطل باطل، ويعود تاريخ تدوين نظرية الخلافة إلى هذا العصر، ويُعَد هذا الأمر دليلا آخر على أن هذا الانحطاط هو نفسه الحالة التى هيأت المجال

للتأمل فى شكله، ويمكن لمس 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 جُماعة (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، وأيضًا على سوابقها التاريخية، لهذا فهو يُلَوِّح بقبوله فكرة إمكانية كون النفوذ السياسى أمرًا له اعتباره عند تقديره بالمعايير الدينية.

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

عمومًا يحتاج كل نظام إلى القانون والمنهج، وقد كان نظام عصر الماوردى نظامًا دينيًا على أى حال، ولا شك أن قانونه أيضًا لابد وأنه كان ذا علاقة بالدين. كانت طريقة الحكم الإسلامى مُحددة فى إطار الفقه، وبعبارة أخرى يمكن القول إن المنهج الذى كان يعتبر ركنًا من أركان السياسة، هو نفسه الصورة الفقهية للدين قبل تدوين الفقه السياسى على يد الماوردى.

كانت هناك أربعة مذاهب رسمية فقط فى النظام الدينى الرسمى، وذلك لمنع الاضطراب، وكان العمل الفقهى مباحًا 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 ـ الذى هو نفسه المحور والأساس والقائد والحاكم ـ 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 العالَم القديم والعالَم 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 متفقًا مع عقليته. وينبغى التماس الاختلاف بين الفقهاء فى الرؤية التى كانت قد شُكلت لديهم مُسبقًا. 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، وأحيانًا الخرافات التى تَطبَّع ذهنهم بها تحت تأثير البيئة الاجتماعية والتربية الخاصة، وعلى الرغم من أنهم يلتزمون الدقة، إلا أنهم فى الواقع يعكسون رؤيتهم وعاداتهم فى استنتاجاتهم، ويكسونها أحيانًا بعباءة الفلسفة والدين.

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

أولاً: أساس المجتمع هو الحكومة.

ثانيًا: محور الحكومة، هو الحاكم المطلق العنان.

ثالثًا: المُلك - 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 المَلك وسياسة المُلك» الذى ألفه الماوردى حوالى عام ٤٣٢هـ. وهذا الكتاب يمثل كمال الفكر السياسى غير الفقهى. وقد كَتَبَ 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 المَلك وسياسة المُلك.

يعدُ الماوردى الطباع الحميدة منشأ الأعمال الحميدة، ويطلعنا الله عز وجل فى كتابه العزيز على هذا المبدأ حيث يقول فى حق نبيه الكريم: ﴿**وإنك لعلى خلق عظيم**﴾، وذلك لأن النبوة التى تشتمل على مصالح الدين والدنيا تحتل أشرف منزلة بين الخلق، وقد اختار الله لهذه المهمة من هو على رأس مراتب الأخلاق، وقد حدد النبىُ ﷺ الهدف من بعثته فى مكارم الأخلاق، وكذلك الحال بالنسبة لمقامى الحكم والإمامة، فلأنهما يتبعان النبوة، فلابد أيضًا بالنسبة للإمام أن تكون لديه صفات مثل صفات النبى ﷺ: «**اثنان من بين الناس، لو صلحا صلح جميع الناس، وإذا فسدا فسد كل الناس، وهما العالم والحاكم**». وقال بعض الفلاسفة إن المَلك مثل البحر الذى يأخذ المدد من الجداول، فلو كانت الجداول عذبة صار البحر عذبًا، وإن كانت الجداول مالحة صار البحر مالحًا، وبناء على هذا: فلزم ذا الإمرة والسلطان أن يبدأ بسياسة نفسه ليحوز من الأخلاق أفضلها، ويأتى 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، المَلك مثل مؤسسة النظام الاجتماعى، وفضلاً عن أنه ينبغى أن يكون أكثر الناس قوة ونفوذًا، ينبغى أيضًا أن يكون أكثرهم تدينًا فى المجتمع الذى يكون فيه الدين هو أساس وحدة المجتمع. ومن الطبيعى أن يصعب على المَلك وجود من هو أكثر تدينًا منه بين الرعية، كما أنه لا يستطيع أن يتحمل وجود قائد أقوى منه.

يرى الماوردى أن المُلك 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 المُلك القائم على الدين هو أكثر أنواع المُلك دواماً وقبولا، ولكن بالنسبة للمُلك القائم على النفوذ والقوة أو المُلك القهرى، 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 استبداديًا، وتعرض للهلاك وجَرّ الخراب على البلاد. والنوع الثالث من المُلك، أى ذلك المُلك الذى يقوم على الثروة والمال فهو فى نظر الماوردى أكثر أنواع المُلك ضعفًا وتعرضًا للزوال.

وتقوم أسس السياسة على أربعة أعمدة:

١ ـ عمارة البلدان.

٢ ـ حراسة الرعية.

٣ ـ تدبير الجند.

٤ ـ تقدير الأموال.

المَلك فى النظام الشاهنشاهى

حقًا، إن الماوردى يعرض على المَلك سلسلة طويلة تنطوى على ما ينبغى فعله وما ينبغى تركه، ويدعوه إلى الالتزام بها، ولكن ليس لأنه يعد المَلك مسئولا أمام الناس أو الطبيعة البشرية عن أعماله وتصرفاته.

فَالمَلك هو أمين الله، والمُلك هو الأمانة الإلهية، وبالتالى فهو ليس مسئولاً أمام أى أحد سوى الله، وليس من حق الناس الذين هم تحت إمرته أن يحددوا له واجباته ومهامه، كما أنه ليس من حقهم مؤاخذته ومراجعته فى أفعاله. وذلك لأن الله قد أغلق فى وجه الناس باب أى نوع من الاعتراض على تصرفاته أو مؤاخذته عليها، وفرض عليهم الانقياد له وطاعة أمره، وأمرهم بعدم الخروج عن إطار أوامره ونواهيه، وعقد ألسنة الناس عن مخالفته فيما يفكر فيه.

إن مثل هذه النظرة هى الأساس للنظام الشاهنشاهى الذى مورس قبل الإسلام، ولاسيما فى العصر الشاهنشاهى الساسانى، والذى لفت أنظار المفكرين السياسيين باعتباره النموذج المثالى للسياسة، ولإثبات ما ذهب إليه الماوردى (عدم مسئولية الحاكم أمام الناس) يستشهد الماوردى بالآية القرآنية الكريمة: ﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾. وعلى هذا؛ إذا حث الماوردى الملكَ على العدل ومراعاة المقاييس العقلية والشرعية، فإنما يفعل ذلك انطلاقًا من أنه يعد كل هذه الأمور شرطًا لديمومة ملكه واستقامته.

العدل؛ وإلاّ يؤول الأمر لـ «ديكتاتور» آخر!!

العدلُ يَجعلُ الحكمَ راسخًا قويًا مستمرًا، ولو أعرض المَلك عن الاهتمام بموازيين العدل، فعليه أن ينتظر ديكتاتورًا آخر يأتى للقضاء عليه، حتى وإن لم يصدر عن الناس أى تصرف ضده (ضد الملك).

الإمامة والفقه السياسى فى كتاب «الأحكام السلطانية»

تُسَمَّى الحكومة المنشودة عند الماوردى، فى الكتاب المذكور، بالإمامة، وهو تعبير شرعى، وبالطبع لن يخرج الشكل السياسى الذى أساسه الدين، عن الإمامة (نوع من الملك) التى هى محور المجتمع، الذى بُنِىَ على أساس من الدين.

الإمامة هى الأصل الذى تقوم عليه دعائم الدين وأساس انتظام مصالح الأمة، وطالما تقوم عليها الأمور العامة وتصدر عنها الولايات الخاصة، فمن الضرورى إذن أن يكون أمرها مُقَدمًا على كل أمر حكومى وسلطانى، وأن يكون رأيها مرعيًا بين كل الآراء الدينية.

انتخاب الإمام وقوام مشروعية النظام السياسى

يرى الماوردى أن تحقق المشروعية إنما يتم بوسيلتين: الوسيلة الأولى وهى تتمثل فى قيام أهل الخبرة والحل والعقد فى المجتمع بالانتخاب. والوسيلة الثانية هى بعهد الإمام الشرعى السابق. ويرى أنه يكفى 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 برأى واحد. على أى حال: إذا أفتى خمسة أشخاص من شيوخ القوم بإمامة فرد ما؛ تنعقد إمامة هذا الفرد من وجهة نظر الماوردى. وبالطبع ينبغى أن تتوافر بعض الصفات والشروط فى أهل الخبرة والمعرفة، الذين عُهد إليهم بأمر انتخاب الإمام، يلخصها الماوردى فى ثلاثة شروط:

١ ـ العدالة إلى جانب كل الشروط اللازمة لها.

٢ ـ المعرفة الكافية بشأن تحديد الشخص المناسب.

٣ ـ التمتع بالقدرة على اتخاذ القرار وبالفكر الصائب والخبرة الكافية فى اختيار الأصلح والأنفع.

وبالطبع ينبغى أن تتوافر فى الإمام أيضًا شروط، وينبغى على الناخبين أيضًا أن يكونوا قد رأوا فيه عند انتخابه هذه الشروط والخصائص، على أن الخصائص التى تجعل من الفرد جديرًا بمقام الإمامة فى نظر الماوردى، هى ما يلى:

١ ـ العدالة إلى جانب الشروط اللازمة لها.

٢ ـ القدرة على الاجتهاد فى الوقائع والأحكام واتساع المعرفة.

٣ ـ سلامة الحواس.

٤ ـ سلامة أعضاء البدن.

٥ ـ القدرة العقلية على إدارة المجتمع وتحديد مصالحه وتأمينها.

٦ ـ الشجاعة والجرأة الضروريتان لحماية كيان المجتمع، والجهاد ضد الأعداء.

٧ ـ الأصل القُرَشّى.

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 أيضًا، 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 مليئًا بالاضطرابات والفتن وظهور العناصر المُخربة، أو كانت هناك حاجة إلى التوسع فى حدود البلاد، فمن المناسب حينئذ أن يُعهَد بالحكم إلى من كان أكثر شجاعة، ولكن لو كان العصر يتميز بظهور البدع، لكان أكثرهم علمًا حينئذ هو الأنسب للقيادة والحكم. ويرقب الماوردى التجربة التى شهدتها الأمة الإسلامية والتى برزت فى عصره ـ ذلك العصر الذى كان عصرًا استبداديًا ـ أى تجربة التنازع على الحكم والنفوذ، ولا يعد الماوردى مثل هذا التنازع على الحكم والنفوذ دليلا على عدم صلاحية الأفراد المتصارعين. وعلى الرغم من أنه يعد اختيار الفرد الأكثر فضلاً أمرًا مقبولاً، ولكنه فى نفس الوقت لا يغلق الطريق أمام انتخاب من يقل فضلا عنه، ويعهد بالأمر إلى أهل الخبرة من الناخبين، وهو يعد بعض الحالات مثل المرض أو غيبة الإنسان الفاضل أو عدم قبول المجتمع للفرد مبررًا ومُجَوِزًا لاختيار الفرد الذى يقل فضلا عن غيره ليكون حاكمًا. وهو بهذا يُفَوِّضَ من سمَّاهم أهل العقد والحل فى أمر تعيين الحاكم.

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

وواضح أن الخلافة العباسية، كانت قد استقرت قبل ظهور الدولة الفاطمية وتأسيس الخلافة الأموية الثانية (فى الأندلس)، وفى الواقع إن الماوردى بهذه الطريقة إنما يصدق على مشروعية الخلافة العباسية ويعلن عدم مشروعية الآخرين الذين يدّعونها.

ويتناول الماوردى بعد بيان طريقة اختيار الإمام وشروط الناخبين والمنتخبين وخصائصهم وضرورات الانتخاب وتبعاته؛ موضوع الخلافة حسب الطريقة الثانية لاستقرار الإمامة والخلافة، أى 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 هى 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: حقّا 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 يَعُدُ الماوردى تعيين عدد من الأفراد أيضًا كخلفاء من قبل الخلفاء الشرعيين السابقين أمراً جائزًا، ولو حدث مثل هذا التعيين، فمن الواجب أن يكون موضع احترام. لقد حُددت فى «الأحكام السلطانية» عشرة واجبات بالنسبة للإمام والحاكم، وهى:

١ ـ رعاية أسس الدين وما أجمع عليه السلف من الأمة.

٢ ـ تنفيذ الأحكام بين المتنازعين بُغية إقرار الحق والعدل.

٣ ـ حماية الكيان الدينى والأمة وإقرار الأمن.

٤ ـ إقامة حدود الله.

٥ ـ الدفاع عن حدود البلاد ضد الأعداء.

٦ ـ الجهاد ضد أعداء الإسلام بعد دعوتهم إلى الإسلام أو قبول الدخول فى الذمة.

٧ ـ جمع الضرائب والأموال العامة.

٨ ـ الانفاق من بيت المال دون تبذير ودون تقتير.

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

٩ ـ اختيار وكلاء الأعمال الإداريين والماليين من الصالحين والأخيار.

١٠ ـ الإشراف الشخصى على الأعمال، ودراسة الأحوال بغرض 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 يؤدى إلى تغير حاله وبالتالى سقوط حقه عند الناس فهو كما يلى:

١ ـ زوال عدالته.

٢ ـ ظهور النقص فى بدنه.

يرى الماوردى أن الخروج عن العدالة، وهو ما يُعد فسقًا ناشئًا عن انحراف العقيدة، يمنع انعقاد الإمامة، كما يمنع دوامها (فى حالة ما إذا لم يكن فاسقًا فيما قبل). ويعتقد أن الفسق فى التصرفات الناشئة عن عبادة الغرائز وتتبع الهوى كفيلان بإبطال هذه الإمامة، ولكن فيما يتعلق بانحراف عقيدة الوالى، أى ميله إلى الشبهات وما كان مخالفًا للحق، فهو يكتفى بذكر أقوال الفقهاء فقط، على أن مجموعة منهم اعتبرت هذا الانحراف مانعًا لانعقاد الإمامة، وقد قال البعض الآخر من الفقهاء بخلاف ذلك، بينما لم يُبْدِ هو وجهة نظره. أما فيما يتعلق بالنقص البدنى، فبعد تقسيمه إلى عدة أنواع، يعدُ البعض منها مثل زوال العقل والعمى مانعًا، كما يَعُدُ 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 ناشئًا عن سببين:

١ ـ الحجر.

٢ ـ القهر.

الحجر عندما يكون عددٌ من أقارب الخليفة مسيطرين عليه، وهذا الأمر لا يضر بإمامته ولا بحكمه، ولكن ينبغى النظر فى شأن المسيطرين عليه، فإذا كانت تصرفاتهم على أساسٍ 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، ولابد له من أن يطلب العون من الآخرين ليخلصوه من مخالب المستبدين المسيطرين. أما القهر فيظهر عندما يكون الإمامُ أسيرًا لمخالب عدو منتصر، ولو كان مثل هذا الأمر قد وقع قبل انعقاد أمر الامامة، لما جاز أصلاً اختيار مثل هذا الشخص الأسير إمامًا، حتى لو كانت لديه الصلاحية، ولكن لو كان الإمام المعين بالفعل قد ابتلى بمثل هذا الوضع، فينبغى على الأمة أن تسعى لإنقاذه، وطالما هناك أمل فى تخليصه من هذا الأسر ظلت إمامته قائمة، ولكن لو لم يكن هناك أمل فى تحريره، وظل أسيرًا فى مخالب المشركين، وجب إسقاط الإمامة عنه، ولكن لو كان هذا الوالى قد سقط فى أيدى مُثيرى الاضطرابات والفتن من المسلمين الذين كانوا قد اختاروا إمامًا غيره، سقطت الإمامة عن الإمام السابق، ولكن لو كانوا هم أنفسهم أسرى للهرج والمرج والفوضى، يظل الإمام على إمامته طالما هناك أمل فى تخليصه، ويجب على أهل العقد والحل وعلى الناخبين من بين أفراد الأمة، أن يعينوا خلفًا له طالما لم يحرر. وهو بهذا يحل مشكلة سيطرة الأمراء والملوك على الخليفة.

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

١ ـ الولاة الذين لهم ولاية كاملة فى جميع الأمور، مثل أمير الأمراء التابع لمركز الخلافة الذى هو فى الواقع وزير كل الشئون فى جميع المجالات.

٢ ـ الولاة الذين لهم الولاية الكاملة فى الأمور الخاصة، مثل الأمراء والملوك الحكام فى الأنحاء البعيدة عن مركز الخلافة، وهم الذين يحكمون فى أمور تلك المناطق الخاصة.

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

٤ ـ الولاة الذين لهم ولاية خاصة ومحدودة، مثل قضاة مدينة ما أو القائمين على الشئون 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 وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة...»، ونحن نعلم أن ملوك «آل بويه» و«آل سلجوق» حصل كل منهم على لقب أمير الأمراء، وقد كانوا فى الواقع وزراء مفوضين سُلمت إليهم كل الأعمال، ويعد «الماوردى» مثل هذا الأمر مشروعًا وصحيحًا، ويُصَدِّق على صحة أمر «أمير الأمراء» ببغداد وكذلك أمراء الأقاليم، ويفتى الماوردى بواقعية فيما يتعلق بمشروعية القوى التى ظفرت ـ باعتمادها على قدراتها وتدبيرها ـ بجزء من آفاق 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 بابًا، ويُنَظِّمُها بوعى مقرون بالإبداع، بحيث يصبحان أساسًا لعمل الحكام المسلمين وأسسًا لنظام المجتمع الإسلامى المتأزم. و«الأحكام السلطانية» كتاب فقهى وكلامه يخلو من الجانب الفلسفى، وهو أمر مناسب لكتاب فقهى. ولكنه فى نفس الوقت يُعَرِّف بالشروط الواجب توافرها فى الإمام المناسب، كما يُعَرِّف برأى الأمة ورعاية مصلحة الأمة التى هى أساس صلاحية الخلافة المشروعة وبالكثير من الأمور الأخرى، ويُعَرِّف أيضًا بالكثير من النقاط المهمة للغاية والجديرة بالاهتمام، والتى لو رُوعيت كلها بدقة فى واقع الأمر السياسى لتغير وضع العالم الإسلامى إلى أفضل مما هو عليه. ويمكن أن نلمح فى كتاب الماوردى آثارًا 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

(للوضع 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، وأيضا عندما يعدُ الخروجَ عن العدل والفسق والجرى وراء الرغبات والغرائز والتلوث بالمفاسد الشخصية مانعًا 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 أيضًا. **وبعد انقضاء عهد الماوردى، سقطت أهمية انتخاب الناس أو من يمثلهم - أهل الخبرة والمعرفة والعدل - من الاعتبار كشرط ضرورى ومهم لمشروعية النظام السياسى.**

بالطبع يتخذ قبول الواقع وتبريره صورًا 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 أمرًا غير ممكن، أما ما كان مهمّا بالنسبة للفقهاء السنيين، فهو أن يكون الحاكمُ سنيّا، وإذا وصل إلى النفوذ 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 المهتزة على قيمتها فى حسبان 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 تمامًا أمام الواقع السياسى المخيف، مع العلم بأن هذه التأملات لم تكن بعيدة عن أنظار أفراد مثل الماوردى، حتى وصل الأمر إلى أن كاتبًا سنيّا، 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 خطرًا عظيمًا[1]، إنه «فضل الله روزبهان» الذى التحق ببلاط «محمد خان

الشيبانى»، وشهد معه أيضًا بعض المعارك، وجمع وقائع هذه الحملة العسكرية فى كتاب باسم «مهمان نامه» (كتاب الضيف). وهو يطلق على «محمد خان شيبانى» فى مقدمة «مهمان نامه» إمام الزمان وخليفة الرحمن. ويعرّف سبب التحاقه ببلاطه بأنه إدراك مرتبة الجهاد فى سبيل الله فى قدم إمام الزمان. وقد التحق «روزبهان خنجى» بعد مقتل «شبيك خان» الذى قتل على يد «إسماعيل الصفوى» بخدمة حاكم بخارى «عبدالله خان».

وقد ألف فضل الله روزبهان كتاب «سلوك الملوك» استجابة لخان «الأوزبك» الذى كان يريد أن يوفق بين حكمه وفتاوى علماء الدين. وقد جمع فى كتاب «سلوك الملوك» «الأحكام المتعلقة بالإمام والسلطان». وأظهر بعد الماوردى بخمسمائة سنة تقريبا كتابًا آخر على غرار «الأحكام السلطانية»، انعكست فيه آثار العصر وتغيرات الزمان. بعد أن ذكر «روزبهان» اثنى عشرة شرطًا ضروريًا ينبغى توافرها فيمن يتصدى للإمامة، وهى نفس الشروط التى ذكرها الماوردى، يضيف قائلاً:

«هذه هى شروط الإمام المذكورة فى الأصول، وقد قال الفقهاء: وإذا لم يوجد الشخص الذى تتوافر فيه هذه الشروط، مثل عدم وجود شخص قرشى اجتمعت فيه هذه الشروط، وكان الناس فى حاجة إلى إمام، ثم سيطر فردٌ ما بالقوة على الأمور، أصبح هذا الفرد سلطانًا».

وينقل عن الإمام البغوى:

«لو لم يوجد من أولاد إسماعيل شخص اجتمعت فيه الشروط، يجعلون الوالى من كان أعجميًا اجتمعت فيه الشروط، والمقصود بالعجم هنا غير العربى، إذن التركى يُعد أعجميًا، وإذا وجد شخصان، أحدهما عالم فاسق والآخر جاهل عادل، فالجاهل العادل يكون أولى بالإمامة. وليس شرطًا أن يكون الإمام معصومًا ولا أن يكون قرشيًا هاشميًا».

وينقل أيضًا عن الإمام «أبى حفص النسفى» بعض الموضوعات التى تؤيد ميوله، وهو قبل أن يتصدى لبيان الصفات والجوانب الايجابية للإمام من وجهة نظره، يرد بشدة وعنف على رأى الشيعة بشأن الإمام.

وهكذا يُبرر «روزبهان» الذى كان قد توجه إلى خان الأوزبك حقداً على الشيعة، فى كتاب «سلوك الملوك» ـ الذى هو المرشد إلى طريقة الحكم ـ حكم «عبيدالله خان» الذى هو ليس بالقرشى وليس بالعربى، 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 السياسى فى جميع أنحاء العالم الإسلامى، معتمدين فى ذلك على القهر والعصبية القومية والطائفية.

ولكن طالما كانت الصورة الروحية (المظهر الشرفى) للخلافة العباسية باقية، كان الإصرار على أن يكون الخليفة عربيّا قُرشيّا؛ باقيًا أيضًا، وحينما زالت هذه الصورة الروحية، وطالبت أسر غير قرشية بالخلافة، أعلن الفقهاء أن الشرط الذى يقضى بضرورة كون الخليفة قرشيّا أو عربيّا، قد سقط من الاعتبار. وقد فعلوا ذلك بُغية إضفاء المشروعية على واقعهم حينئذ. إلا أن التحول المشئوم فى الفكر الفقهى الرائج السائد، والتخلى عن المثالية والخضوع الكامل للواقع المظلم المر، هو أن القهر القائم على القوة والسلاح اعتبر أيضًا من وسائل استقرار الحكم المشروع، ويبدو أن مَن فتح هذا الطريق هو «بدر الدين بن جُمَاعة» المتوفى ٧٣٢ هـ.ق الذى كان له شأنه فى عصر «المماليك» بمصر:

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

وكان «روزبهان الأصفهانى» يُفتى أيضًا فى «الأحكام السلطانية» الجديدة بمشروعية الحكومات القائمة على القوة، وذلك بُغية تبرير الاستبداد، الذى لجأ إليه على أمل ضرب حكومة الصفويين، التى 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 سبل انعقاد إمامة فردٍ ما على النحو التالي:

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

ثانيًا: استخلاف الإمام السابق للشخص الذى اجتمعت فيه شروط الإمامة.

ثالثًا: يضع الإمام أمر الخلافة بين فردين ويتم التشاور بشأن اختيار أحدهما ليكون إمامًا.

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

الطريق الرابع لانعقاد الإمامة هو السيطرة والقوة

قال العلماء: عندما يتوفى الإمام ويتصدى شخصٌ للإمامة دون بيعة ودون أن يستخلفه أحدٌ، ويقهر الناس بالقوة والجند، تنعقد له الإمامة دون بيعة، سواء كان قُرشيًا أو عربيًا أو أعجميًا أو تركيًا، وسواء اجتمعت فيه الشروط أو كان فاسقًا أو جاهلاً، على الرغم من أن ذلك الغاصب قد أصبح عاصيًا بفعلته هذه، ولأنه قد أخذ مكان الإمام بالسطوة والسلطة، لذا يُسمى بـ«السلطان» ويمكن أن يُطلَق 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 فقهائها إلى الطاعة العمياء لكل صاحب نفوذ يسيطر على مُقدَّرات أفرادها ومصائرهم.

* * *

مصادر المبحث الرابع للمؤلف

١ ـ تاريخ انديشه سياسى در إيران وجهان إسلامى، دكتر على أصغر جلبى، انتشارات بهبهانى، ١٣٧٢.

٢ ـ تاريخ سياسى إسلام، دكتر حسن إبراهيم، ترجمة أبو القاسم بانيده، انتشارات جاويدان، ١٣٦٠.

٣ ـ لغت نامه دهخدا، انتشارات دانشكاه تهران، چاب أول، ازدوره جديد، ١٣٧٣، ج٨.

٤ ـ انديشه سياسى در إسلام، نوشته حميد عنايت، ترجمة بهاء الدين خرمشاهى، شركت سهامى انتشارات خوارزمى، چاب دوم، سال ١٣٦٥.

٥ ـ الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردى، دفتر تبليغات إسلامى، جاب دوم، سال ١٤٠٦ هـ.ق.

٦ ـ تسهيل النظر وتعجيل الظفر فى أخلال المُلك وسياسة المُلك، به كوشش رضوان السيد، دار العلوم العربية، بيروت، بدون تاريخ، مقدمة.

٧ ـ سلوك الملوك، فضل الله روز بهان نجى اصفهان، با تصحيح ومقدمه محمد محمد على موحد، شركت سهامى، انتشارات خوارزمى، جاب أول، سال ١٣٦٢، مقدمه، مصحح

تعليقات المبحث الرابع للمترجم

(١) ونحمد الله أن مثل هذه الخلافات المذهبية لا وجود لها اليوم فى عالمنا الإسلامى، ولاسيما فى ظل عصر أصبح فيه العالم كله كقرية صغيرة. ويكفى أن نقول إن أفراد الأمة الإسلامية مسلمون يعبدون الواحد الأحد، وحسب.

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الرابع(*)

- التعريف بالماوردى.

- الحالة السياسية فى عصر الماوردى وكتابه «الأحكام السلطانية» والغرض من تأليف الكتاب المذكور.

- أثر ظهور الخلافات المنافسة للخلافة العباسية.

- أبرز ثلاثة أسماء فى تاريخ النظرة الواقعية السنية، (الماوردى - الغزالى - ابن جُماعة).

- الماوردى يلوح بقبوله فكرة إمكانية كون النفوذ السياسى أمرًا له اعتباره عند تقديره بالمعايير الدينية.

- تمركز النفوذ وصاحب النفوذ فى طبيعة المجتمع هو أساس الفكر السياسى القديم.

- قوام مشروعية النظام السياسى (كيف تنعقد الإمامة).

- الشروط والصفات الواجب توافرها فى أهل الخبرة والمعرفة الذين عهد إليهم بأمر انتخاب الإمام (عند الماوردى).

- الشروط الواجب توافرها فيمن يكون جديرًا بمقام الإمامة.

- طريقة اختيار الإمام.

- واجبات الإمام والحاكم.

- حالات سقوط حق الإمام عند الناس.

- الماوردى يبحث مشكلة الخلافة الإسمية - الحجر والقهر (بالنسبة للخليفة).

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعى.

- 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.

* * *

obeikandl.com

المبحث الخامس

النظام الشاهنشاهى، القدر التاريخى، التفسير الشرعى

«خواجه نظام المُلك» و«الغزالى»

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

وعلى الرغم من الصراع الذى كان دائرًا بين المسلمين وغير المسلمين طوال هذا العصر، إلا أن قلق أصحاب النفوذ من الخطر الخارجى من غير المسلمين كان أقل من قلقهم من الخطر الداخلى للعالم الإسلامى، حتى الحروب الصليبية[٣] - على سبيل المثال - وهى التى 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، الذى 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، وبالتالى 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 بالحقد والنفور بين الفرق من ناحية أخرى، إلى جانب سطحية الكثير ممن يدَّعون رعايتهم للدين والشريعة، كان ذلك كله من بين أهم العوامل التى سطرت المصير المرَّ 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 أولُ كتابٍ فى السياسة فى عالم الإسلام طبقًا للملابسات الآتية:

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

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

علاقتهم بالخلافة العباسية على أثر تعصبهم للمذهب السنى وعدم توافقهم مع الشيعة بغية اكتساب المزيد من الوجاهة الدينية لدى أهل السنة، ولكنهم كانوا يسيرون فى أسلوب حكمهم وإدارة البلاط والدولة، على درب الإيرانيين القدماء.

٣ ـ لم يكن تدوين لائحة نظام (قانون) الحكومة الدينية ـ على يد بعض المشاهير مثل «الماوردى» الشافعى و«أبى على الفراء» الحنبلى ـ قد أغلق الطريق فى وجه إدارة الأمور بأسلوب الملوك الساسانيين، مع العلم بأن كل هذه الأقوام كانت تعد نفسها أيضًا حكومات دينية أو على الأقل متفقة مع الدين السائد ـ ليس هذا فحسب، بل قد أضفى هذا التدوينُ الشرعيةَ على مُلك حكوماتهم فى شكل ارتباط اسمى بالخليفة. وعلى هذا النحو كان بمقدور النظام الشاهنشاهى أن يمنح نفوذه الدنيوى وجهًا شرعيًا على أساسٍ من ضوابط الفقه الإسلامى كما هى عليه فى المذهب السنى. ولم يكن النظام الملكى هو الذى قد تغير فى هذا العصر بل النظام الدينى، إذ كان ينبغى على الملك رعاية الدين والالتزام به على طريقة النظام الشاهنشاهى الساسانى. ولو كان من شأن الدين بيان السنة وقانون السياسة ـ والقانون هو ركن من الركنين الأساسيين للنظام السياسى والمجتمع المدنى ـ لكان هذا الركن قد أصبح بمجىء الإسلام أكثر ثباتًا وشمولاً، وأصبح فى مقدور الملك ـ الذى هو الأساس الآخر للنظام ـ أن يصطفى ـ اعتمادًا على السنة والقانون القرآنى ـ العلماء وفقهاء الشريعة الإسلامية بدلاً من رجال الدين الزرادشتى.

كيفية ممارسة الاستبداد فى النظام الملكى؟

ولكن فى الواقع كان أساس النظام الملكى قائمًا على الاستبداد، بحيث كان بمقدور قوم مسلحين ـ وبتدبير القيادة ـ الهجوم على الأراضى التى أصيبت شئونُ الحكم فيها بالضعف والاضطراب لأسباب مختلفة، فيسلبون بالقوة والاستبداد النفوذ من الحاكم السابق، ولو كان الحظ حليفًا لهؤلاء القوم لصاروا مؤسسين لسلسلة من الملوك، ويحكم خَلَفُهُمْ المجتمع بحكم الوراثة والتعيين، حتى يهبط القدر مرة أخرى عن طريق إرادة مستبد آخر، وبالتالى تسقط هذه السلسلة وتحتل أخرى مكانها. وفى الواقع كان العامل الأصلى فى هذه الأجواء هو القوة المسلحة وجرأة قوم يتمتعون

بالقيادة المحنكة. وليس محور النظام وأساس المجتمع فى كتب السياسة، شيئًا 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 شيئًا سوى النفوذ المتمركز فى شخص السلطان والملك. إن كتب السياسة لا تتصارع مع الدين، ليس هذا فحسب بل على العكس، فهى تنشد رواج الدين الصحيح وقوته. على الرغم من أن الدين حينئذ كان أمرًا له شأنه عند الكاتب السياسى، ولكن الدين المقصود هو ذلك الدين الذى يخدم النفوذ. على أن انتصار الملك للدين إنما يكون غالبًا بُغية الحفاظ على نفوذه الذى يتعرض للضرر إن لم ينتصر له.

الاستبداد يحطمه استبدادٌ آخر

وكل سياسة أساسها الاستبداد تكون معرضة دائمًا لتهديد استبداد آخر؛ لأنه لو كان الأساس الوحيد للنفوذ القائم هو القوة الجامحة، لاستطاع كل مخالف أن يعارضها عن طريق القوة أيضًا. والمهم فى مثل هذه الحالة هو القوة وعلى الغاصب أن يكون قويًا دائمًا لمواجهة التهديد الدائم المعرض له، ولو كان الدين الذى له نفوذه الثابت الجذرى فى روح الأمة، مُوَجِهًا لنفوذ الحاكم ومُعينًا له لجعله أكثر ثباتًا 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 أيضًا قيادة المجتمع وإدارة شئون الملك دون التمثيل الفعال لعلماء الفتوى والقضاة.

لا ينبغى أن ننسى...

ويجدر بى أن أفصح هنا أنه على الرغم من الوضع الذى أشير إليه، لا ينبغى 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 ـ وقد كانت هذه العلاقة تتسم بالقسوة والحقد من جانب الخلفاء وأعوانهم إزاء الأئمة وأتباعهم ـ ولو لم نضع فى اعتبارنا أيضًا 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 ليستمر كثيرًا؛ لأن الشكوك والقلاقل 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 المُلك 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 سابقًا، فقد أسْفَرَ الاعتقاد، أو على الأقل الظن بالسقوط الاعتبارى للنظام السياسى الرائج حينئذ على إثر تحول الخلافة الإسلامية إلى السلطة الدنيوية، عن بَث الاضطراب فى نفوس الكثير من المسلمين. ولكن سعى الماوردى بذكاء إلى القضاء عليه أو التخفيف من حدته بشكلٍ ما، كما سعى أيضًا لإيجاد نوع من التوافق بين الواقع القائم على الاستبداد من ناحية والهدف الخفى فى متن التعاليم الدينية من ناحية أخرى، كما سعى أيضًا إلى أن يضفى نوعًا 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، أساسًا لمشروعية النفوذ، وقد فعلوا هذا الأمر صراحة ودون مواراة، وعدّوا طاعة صاحب مثل هذا النفوذ من طاعة الله ورسوله ﷺ، ووصفوا كل من لم يستجب للوضع الكائن بالطاغية والعاصى، وجَوّزوا قمع أى نوعٍ من مناهضة نفوذ الحاكم عن طريق سيف المستبد الجبار. وجوّزوا استخدام كل أنواع العنف مع المعارضين لنفوذ المنتصر الغالب، ليس هذا فحسب بل اعتبروا هذا الأمر ضروريًا وممدوحًا 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 أبديت إزاء النفوذ الغاشم - ولاسيما فى بداية الأمر وفى فكر البعض من أمثال الماوردى - على نوعٍ من النظرة الواقعية المتعلقة بما اعتبروه صلاحًا للناس والإسلام، يعنى قد لا يكون من العبث لو قلنا: إن القلق الناشئ عن الاضطراب الذى عمَّ جميع أنحاء العالم الإسلامى كان أحد الأسباب المهمة لتبرير الوضع القائم.

وثمة احتمال قوى بأن الكثير من مبررى النفوذ الطاغى - بما فى ذلك كُتَّاب 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 آثارًا لحب الخير، قد سعوا إلى إخماد الفتن والاضطرابات والأزمات، بمعالجة العامل الرئيسى - الاستبداد - الذى كان سببًا فى إثارتها واشتعالها، مثَّل الدين لهم أهم ملجأ فى الأحداث الشديدة للحياة، وفتح أمامهم الطريق للعزة والكرامة، وكان عليهم إما التسليم بالوضع الذى يظنونه مصيرًا محتومًا - وهم نافرون - وإما الابتعاد شيئًا فشيئًا عن نفوذ الحاكم معتمدين على ما لديهم فى القلب

من جرأة، ولم يكن أمامهم لمواجهته إلا ما كان لدى الحاكم، أى القوة والاعتماد عليها. ولما كانت قوى الحاكم سُنية فى الأغلب الأعم وكانت هذه القوى تلقى التأييد من قِبل علماء السنة، فقد صار سوء استغلال الدين على هذا النحو سببًا 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 قِبل الحاكم، ومن الناحية الأخرى نظر العامة من الأمم المسلمة السُّنية (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 لابد 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.

عمومًا دُوِنَتْ 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 النصح للسياسى المستبد الذى لا يستطيع الناس - بحكم القدر - عصيانه، على أن المحور الأصلى فى كتاب التحليل السياسى هو الحاكم(٥).

لا يُحدد الإنسان نفسُه المصيرَ السياسى له، بل تُحدده تلك القوى العليا التى أقرت نظام الوجود: يصطفى الله تعالى فى كل عصر واحدًا من بين خلقه ويزينه بالفضائل الملكية المستحبة، وينوط به مصالح الدنيا والعباد، ويغلق 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 سببًا فى الاضطرابات والفتن وانفراط الأمور وانفلاتها.

عندما يظهر - والعياذ بالله - العصيان من العباد والاستخفاف بالشريعة 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 حتمًا الشقاء بهؤلاء الناس، ويزول المُلك 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 أيضًا فى هذه الفتن من جراء أفعال هؤلاء المذنبين(٧).

إذن فالحياة الهانئة التى تتيسر فى ظل الملك الصالح القوى، وأيضًا الحياة المليئة بالكوارث الناشئة عن ضعف الملك أو فقدانه، كلتاهما من عندالله.

النفوذ السياسى وعالم الغيب

أما النفوذ السياسى فهو مثل النبوة أيضًا، 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 أيضًا، يمكن العثور بهذه الوسائل على طرق دوام النفوذ الطاغى ومده. ويحاول الكتاب السياسى أن يرشد إلى هذه الطرق، ويعلن على الملأ الأخطار التى تهدد النفوذ الطاغى وبالتالى 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 يضمنا تنفيذ النصائح التى توصل إليها الكاتب السياسى بعد دراسة أحوال الأقوام والمجتمعات.

كتّاب السياسة والرؤية السياسية للإيرانيين قبل الإسلام

ويُعد هذا المبدأ المهم - الذى 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 أيضًا 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 كُتّاب 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 محفوظًا من الأضرار تزداد هذه الصفات الأربع فيهم(٨).

و«أردشير بابا كان» هو مؤسس أسرة الملوك الساسانيين ومُحيى الدين الزرادشتى، وقد جلس على عرش إيران عام ٢٢٦م كـ«شاهنشاه» مستقل لإيران، ووحَّد أقاليم إيران فى صورة إقليم واحد واجه به ملوك الطوائف وملوك الولايات، وقد وُصف هذا الشاهنشاه فى كتاب تنسر «نامة تنسر» بالإنسان الكامل، ومن المحتمل جدّا أن يكون كتاب تنسر قد أُلف بعد عصر حكم أردشير فى عهد حكم «خسرو أنوشيروان» فيما بين ٥٥٧ حتى ٥٧٠م بُغية تعريف المعاصرين واللاحقين بالشئون السياسة والإدارية والاجتماعية الخاصة بذلك العصر. وليس من المعروف من هو تنسر، وأردشير طبقًا 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 بابًا لم تتخيله الأذهان فى الزمن الأول[٩]...

اتضح ـ فى القسم الثانى من العمل المهم للغزالى المسمى نصيحة الملوك ـ بُعد المنصب الملكى عن ساحة الانتخاب ورغبة الناس، وتأصله فى خالق الدنيا ومانح مؤسسة الخلق، وهو يفرغ فى هذا العمل صفة الظل الإلهى على الملك:

اعلم وتيقّن 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 فى معايشهم بحكمته، وأحلّهم أشرف محل بقدرته؛ كما يسمع فى الأخبار: السلطان ظل الله فى أرضه. فينبغى أن يُعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك، وجعله ظله فى الأرض، فإنه يجب على الخلق محبته، ويلزمهم متابعته وطاعته، ولا يجوز لهم معصيته ومنازعته؛ قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩]. فينبغى لكل من آتاه الله الدين أن يحب الملوك والسلاطين، وأن يعطيهم فيما يأمرون، ويعلم أن الله تعالى يعطى السلطنة والمملكة، وأنه يؤتى ملكه من يشاء كما قال فى محكم تنزيله: ﴿تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شىء قدير﴾ [آل عمران: ٢٦].

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

ومما يلفت النظر فى كتاب الغزالى أنه حاول أن يصبغ السيرة السياسية والنظام الشاهنشاهى الإيرانى بالصبغة الإسلامية، وأن يزيد ويوسع من مساحة قبولهما فى قلوب المؤمنين بالإسلام والقرآن أكثر مما مضى، وطبقًا لكلامه:

(*) حديث موضوع ـ المترجم.

أولا: المَلك شريك للنبى، 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 الوحى فى قلبه ويمنحه الأفضلية على الخلق ويجعل رأيه حجة وقوله فصل الخطاب ويحدد طريق السعادة فى تتبعه، يكون المُلك أيضًا خاضعًا لهذا الحكم؛ لأن المَلك هو أيضًا مختار من قِبَل الله، وصلاح حياة الناس منوطة بوجوده، وقد مُنح أيضًا 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 المَلكُ (الله) ملكًا، وعلى الناس أن يتبعوه هو فقط، وواضح أن أى نوع من الفكر المعارض للمَلك أمرٌ مرفوض.

ثانيًا: تتفق الأوصاف الإيرانية القديمة للملك مع ما وصُف به فى الروايات الإسلامية بأنه ظلُ الله فى الأرض، حتى لا يعتقد المؤمنون أن المُلك والنظام الشاهنشاهى قد ألغيا بمجيء الإسلام، بل لأنهما كانا متأصلين فى الخلق فقد صارا موضع تأييد من الإسلام أيضًا.

ثالثًا: المراد بـ ﴿**أولى الأمر**﴾ فى الآية الشريفة بالتحديد هو المَلك 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 أيضًا أن يخضع لأمر الملك.

رابعًا: المَلك، أيًا كان هو، وأيًا كان فعله وتصرفه، ينبغى طاعة أوامره. حتى لو كان ظالمًا، ولا ينبغى التنازع معه؛ لأن المُلك منصب إلهى والملك العادل هو الجزاء الحسن الذى يجازى به الله الناس الصالحين، أما الملك الجبار فهو الجزاء المناسب الذى يجازى به اللهُ الناسَ الأشرارَ، وكلاهما عين العدل، والتسليم لهما هو عين الإنصاف والإيمان.

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

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

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

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

ورضا الحق تعالى إنما يكون فى الإحسان الذى يبديه للناس

وفى العدل الذى ينشره بين الناس(١٠).

وبالطبع يد المَلك مفتوحة للعدل والظلم على السواء، ولا يمكن لأى إنسان أن يحثه على العدل أو يؤاخذه على ظلمه، ولكن المَلك العاقل ينبغى عليه ألا يغفل عن عواقب الظلم وما يؤدى إليه العدل من نتائج طيبة، وبالتالى فمن الواجب أن يرعى 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 كُتّاب «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 المُلك والملوك... فى الأزمنة

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

الغزالى يعود بالنظام الشاهنشاهى إلى بداية التاريخ البشرى

ويرى الغَزَّالى أيضًا - الذى يُعَدُ الجزء الثانى من كتابه «نصيحة الملوك» نموذجًا آخر مميز لكتاب السياسة أن العدل والعمران قد بلغا الذروة فى عصر الملوك الإيرانيين العادلين أى «أردشير» و«أفريدون» و«بهرام كَور» و«أنوشيروان»[١٤]. والأكثر من هذا أنه يعود بجذور النظام الشاهنشاهى للإيرانيين إلى بداية التاريخ وذلك حتى:

أولاً: يمنحها بُعدًا ميتافيزيقيًا.

ثانيًا: لا يُعَدُ النظامُ الشاهنشاهى الإيرانى مجرد حادثة فى حلقة من حلقات التاريخ، بل هو فى متن مسيرة تاريخ المجتمع البشرى:

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

كان أول ملك فى العالم هو «كيومرد»، وقد بلغت مدة حكمه ثلاثين عامًا، ومن بعده كان «هوشنك» وقد بلغت مدة حكمه أربعين عامًا[١٥].

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

النبوة والمُلك منبعا الحياة

وتُروى الحياة فى رأى كاتب كتاب السياسة (سياست نامه) - أى خواجه نظام الملك الطوسى - من نبعين: النبوة والمُلك، وكانا يسيران جنبًا إلى جنب منذ عصر ظهور المجتمع الإنسانى، وذلك حتى يجد الإنسان، الذى يتميز وجوده بالشأنين: الأخروى، والدنيوى، 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 المَلك وأقر سلسلة الملوك فى كل التاريخ.

يُعَدُّ الدينُ الصحيح والمَلك 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 أيضًا فى «اندرزنامه» (كتاب النصيحة) لـ«أردشير 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 قِوام لأحدهما إلا بالآخر. لأن الدين أساس الملك، وحتى إن كان المُلك حارسًا للدين، لا مهرب للمُلك من الأساس ولا مهرب للدين من الحراسة؛ لأن ما لا حارس له يُدمَّر، وما لا أساس له يُخرَّب(١٩).

ويؤكد كل من «خواجه نظام الملك» و«الغزَّالى» 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 أيضًا. كما يظهر أيضًا فى المملكة مَن رَق

دينُهم وفسدت أخلاقهم. وإذا ظهر الخلل فى الدين أصاب الاضطراب المملكة ويزداد المفسدون قوة، ويصبح الملك بلا شوكة وتظهر البدع ويقوى العصاة[٢٠].

وقد قال الغزّالى:

وأفضل شىء يلزم للملك، الدين الصحيح؛ لأن الدين والمُلك مثل توأمين ينبغى على المَلك أن يكون راعيًا للدين ومؤديًا للفرائض فى وقتها، وأن يكون بعيدًا عن الهوى والبدع والشبهات وما يجلب النقص على الشريعة[٢١].

عصر الغزالى والإسلام

يُعَد عصر الغزالى، عصر رواج الإسلام فى شرق العالم وغربه وقد كان هو نفسه من أكابر دعاة الدين الإسلامى، وقد ظل لفترة حجة الإسلام الشهير فى مركز الخلافة العباسية. إن الدين الإسلامى هو ما يفصل دنياه عن دنيا الساسانيين، ولكن الدين الإسلامى قضى على الديانة الزرادشتية، كما ظهر على الدين اليهودى والدين المسيحى، وطبعًا الدين الإسلامى هو الدين الخاتم والكامل، ولكن - عند الغزالى - نظام الحكم الإيرانى لم يُنسخ بمجىء الإسلام، ليس هذا فحسب، بل اكتمل هذا النظام بالدين الإسلامى الصحيح فصار أفضل صورة للسياسة.

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

ولا نعتقد أن الإسلام قد سلك فى السياسة طريقًا آخر سوى طريق ملوك العجم، وقد أفاض «أنوشيروان» فى توقير مؤسسة النظام الشاهنشاهى والملوك الايرانيين ولاسيما فى مظهرهم الطيب، على النحو التالى:

وكان ملك ذلك العصر (عصر ميلاد النبى 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 وتحرى العدل مع الرعية والإشراف على السياسة، على أن آثار عمرانهم مازالت تشهد عليهم إلى اليوم، وقد بنوا القرى وحفروا القنوات المغطاة، وفجروا الماء من الينابيع التى كانت مختفية وقد عمر «أنوشيروان» كل ذلك بالعدل[٢٢].

يُعد ما قيل عن العدل والتدبير وميل الملوك الإيرانيين إلى التعمير أمرًا طبيعيًا ومتوقعًا؛ لأن النظام الشاهنشاهى جُبل على هذا، وإذا صدر عن الملك خلاف ذلك كله ينبغى إيقاع اللوم عليه؛ لأنه عدل عن طريق النظام الشاهنشاهى، ويتحدث الغزَّالى دومًا عن العدل الذى كان أساسًا للنظام الشاهنشاهى الساسانى، ويعده مبدأً حتى يصل إلى:

وهذا الطريق هو الطريق الذى ظل مُتَبَعًا حتى عصر «يزدجرد» الأثيم الذى غيَّر طريقَ الساسانيين وأسلوبَهم ونشر الفساد والجور فى الأرض(٢٣).

إذن يُعَد نهج الساسانيين وأسلوبهم حسنًا ويكتمل هذا النهج بالإسلام، كما يمكن لهذا النهج أن يكون أساسًا للنظام السياسى للمسلمين. وتعد محاولة إبراز هذا الطريق وإيجاد بعض المؤيدين له فى إطار التعاليم الإسلامية والسيرة النبوية والسنة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين، من الخصائص البارزة لكتَّاب السياسة وموضع اهتمام بالغ من كاتب كتاب السياسة.

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

كان اليأس من استعادة الخلافة العباسية للقوة والحياة مرة ثانية أمرًا نلحظه فى الأعمال السياسية لـ«خواجه» و«الغزَّالى»؛ وذلك على الرغم من أن هذين الكاتبين المشهورين، اللذين كانا متشددين للمذهب السنى، كانا يعضدان الوجود الاسمى للخلافة، فى عصر الخصومات الطائفية والمذهبية، حتى يُسبغا على الحكام الذين كانوا

فى ذلك الوقت هم الأتراك السلاجقة، صفة الشرعية الدينية فى نظر عامة السنيين 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 دومًا الملوك والأمراء من أصحاب النفوذ، ويتحدث عن سيرهم ويحكى عنهم الحكايات حتى يقتفى الملك السلجوقى أيضًا خطواتهم، ويذكر «خواجه» الذى كان سنيًا متعصبًا 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 «خواجة» (أعجبته)، تلك القوة التى على الرغم من تلوث عضد الدولة، معها، بآفة المروق عن الدين! إلا أنها عندما أصبحت من نصيب الملك السلجوقى، أمكن لهذه القوة حينئذ أن تؤمن السياسة المنشودة لدى خواجه وتمنحها الاستقرار. ويُعَدُ التأمل فى «النفوذ» أمرًا 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، أمرًا 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 والغزّالى، 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 المُلك 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 المشاغبين - 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 أيضًا مصداقًا 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 أيضًا ويظهر فاسدو الدين والفاسدون...»، يمكن جيداً إدراك قصده من فاسدى 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 مَلِكِهم 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 تُحول أعماله بالطبع إلى الآخرة - وعلى الناس التسليم له وطاعته كل الطاعة.

عندما تُغلق كل الطرق السلمية

من الطبيعى أنه عندما تُغْلَق كل الطرق فى وجه تحويل النفوذ (الحاكم) وتغييره إلى نفوذ آخر ونظام آخر، وتسود القوةُ والسلاحُ، فما من شىء حينئذ يستطيع أن يهدد هذا النفوذ الذى 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 الطبيعى أن يصل إلى النتيجة التالية:

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

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

... فلو أن القدر ـ والعياذ بالله ـ 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 «الحزمى» ولا يبقى شىء من الشر والفساد والقتل والبدع إلا ووقع. إنهم يَدّعون الإسلام قولاً ولكنهم كفار بالفعل، ويظهرون خلاف ما يبطنون، وقولهم يعاكس عملهم، وليس هناك عدو لدين محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ أسوأ منهم، وليس هناك خصم لمملكة الشاه ألد منهم(٣١).

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

طبقًا لرواية «خواجه»... «أمر بإلقاء اثنى عشر ألف فرد فى حفر عميقة بجرم اتباعهم لـ«مزدك، وألقوا فى هذه الحفر بحيث استقرت رءوسهم فى قاع حفرة وغطى تراب الحفرة أجسادهم من رءوسهم حتى نوافجهم، بينما كانت أرجلهم معلقة فى الهواء، وكان التراب يُهال عليهم وظلوا يُركلون بالأقدام حتى صارت أجسامهم عمودية على قاع البئر[٣٢]. أما «مزدك» نفسه فقد ألقوا به فى البئر بحيث كانت رأسه إلى أعلى وقدماه فى البئر، ثم هالوا عليه الجص حتى ذَبُل[٣٣]». وهو يواصل حديثه عن عصيان «سنباد المجوسى» و«الباطنية» و«القرامطة» وأتباع «حزم» وهو يَعدُ ثبات المُلك مرهونًا بالذكاء إزاء خطرهم الداهم، ويشجع الملك على ضرب المتمردين المارقين بيد من حديد.

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

... سمع أن أحدًا 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 عزيزًا[٣٤].

كما أن «الغزَّالى» 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 متقلدًا الوزارة المزيد من العناية بالعمل وضروریاته، كما كان قلقا إزاء الأخطار القائمة التى كانت تهدد النفوذ، ولكن الغزالى كان من أهل الرأى والفكر ولاسيما أنه كان قد تنحى عن الأعمال الرسمية أثناء تأليفه كتابه، وكان يفكر أكثر فى مضمون النظام الملكى وصلاحياته. ولكن إطار الكتابين واحد، وفضلاً عن توحد الجمل والتعبيرات فى الكثير من المواضع، فإن الغزَّالى يبدى بوضوح اهتمامه بـ«خواجه» وصحة أفكاره، حيث يقول: إن «خواجه نظام الملك» فى «كتاب السياسة» لا يبحث فى ضرورة اختيار وزير من قِبل الشاه على نحو مستقل، ولا يخص الوزارة بفصلٍ، وإذا ذُكر هذا المنصب فى كتابه، فإنما يكون ذلك غالبًا فى معرض توجيه وَصية إلى الشاه بمراقبتهم، كما

يُبدى اهتمامه بضرورة إحسان الوزراء والوكلاء الآخرين إلى خلق الله، والتحرى سرًا عن أحوال الوزراء والمعتمدين، حتى يديروا الأعمال على وجهها الصحيح[٣٥].

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

وهو لهذا السبب عطف كل اهتمامه على الأصل الذى لو استقام فسوف يستقيم الفرع أيضًا. ولكن «الغزالى» يخص سياسة الوزارة وسيرة الوزراء بباب من أبواب كتابه، وقد أعدَّ كل المُلك فى صلاح الوزير: «يجب العلم أن المُلك يتم بالوزير الحسن الفاضل العادل صاحب الكفاءة؛ لأنه ما من مَلِك يستطيع أن يمنح الاستقرار لعصره إلا عن طريق الوزير. والمَلك الذى لا يلجأ إلى استشارة الوزير يخيب بلا شك»[٣٦].

ويستشهد على صحة ما ذهب إليه بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وأسلوب «أردشير بابكان» فى الحكم، ويقول فى نهاية هذا الموضوع: من حسن حظ الملك أن يُنْعم الله عليه بالوزير الفاضل الصادق المحب. وعن عائشة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ : «إذا أراد اللهُ بالأمير خيرًا جعل له وزير صدقٍ إن نسى ذكَّره وإن ذكر أعانه، وإذا أراد به غير ذلك جَعَل له وزير سوءٍ إن نسى لم يُذكِّرْهُ وإن ذكر لم يُعِنْهُ» [رواه أبو داود بإسناد جيد على شرط مسلم. (رياض الصالحين، ص٢٨٨، ٢٨٩)][٣٧].

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

يقول صاحب الكتاب: إن الله تعالى يُظْهِر قدرته فى كل حين وزمان، ويصطفى جماعة يختارهم من عباده مثل السلاطين والوزراء وأكابر العلماء ليُعَمِّر بهم الدنيا. ومن عجائب الزمان الحديث عن «البرامكة» الذين لم يوجد لهم فى الدنيا نظير فى الكرم والعطاء. لكثرة ولاياتهم ومواردهم، وبعد انقراضهم فسدت أحوال الوزراء، إلى أن أوجد الله تعالى آل «نظام الملك» لظل دولة السلاجقة وأوصلهم إلى هذه المنزلة والمكانة التى 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 أيضًا النظام الطبيعى والمختار للخلق، فقد تقرر هذا النظام من قِبل القوة المسيطرة على كل نظام الوجود.

* * *

التغلب والاستبداد لا بديل عنه!

على الرغم من أنه منذ عصر بنى أمية هُجر الأسلوب الذى كان قد مُورِسَ فى عصر الخلفاء الراشدين، وظهر الميل إلى السلطنة والمُلك من الناحية النظرية والناحية العملية. وحلت الدولتان الأموية والعباسية شيئًا فشيئًا 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:.

صدَّق الفقهاء مع تدوين لائحة السياسة الشرعية وتنظيمها على ما كان واقعًا 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.

وطبقًا لنموذجه الساسانى، اعتبرت مؤازرته للدين ورعايته للشريعة من الخصائص البارزة لهذا النوع من السياسة وسر بقائه. والدين الصحيح ـ الذى كان القاعدة الأصلية للسياسة ـ 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 أساسًا 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 الإسلامى فى بحر من المعارك الضارية الدامية، وأُفْسِحَ المجالُ للتعصب بدلاً من التفاوض القائم على الفكر، ورأى المعارضون أيضًا أن علاج آلامهم إنما يكمن فى القوة وحدها.

وهذا الأمر من الحتميات الطبيعية للنظم الاستبدادية؛ لأنه عند استناد الحكومة إلى القوة، فليس أمام المعارضين أيضًا من وسيلةٍ سوى إعداد القوة واستخدامها ضد نفوذ الحاكم. وحينئذ يتمثل موضع الخلاف الحقيقى فى الأشخاص والأفراد والشعارات، وليس فى جوهر النظم الموجودة، أى الاستبداد. ولهذا السبب أيضًا كان صاحب القوة الأكبر الذى يسيطر على منافسه يستخدم الاستبداد كأهم وسيلة للحكم بل الوسيلة الوحيدة له، ولكن يمكن أن نجد فى عصر سلطة الحكومات السنية بعض الاستثناءات فى الفقهاء وعلماء السنة الذين لم يزيفوا حقيقة انحراف الخلافة وانحطاطها وانحراف الحكومات المرتبطة بها. كما نجد أيضًا فى عصر سلطة الأسر الشيعية بعض الفقهاء والعلماء الشيعة الذين لم يقتربوا من هذه الحكومات ولم يؤيدوها. ولكن لم يكن سبب معارضة المعارضين هو التأمل فى جوهر الاستبداد وفى الوسيلة التى 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 صالحًا للأمة، حيث لم يكن لديه علم بصورة أخرى للسياسة سوى الاستبداد.

ومن هنا كان للمنازعات السياسية، جذور كلامية، كما تَحَوَّل الجانب المنطقى والفكرى للاختلاف الكلامى فى عصر سيطرة الاستبداد إلى جدال متعصب ومنازعات هوائية، وحل الكره والتعصب محل المنطق.

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

فى نهاية هذا المبحث يجدر بى أن أوضح النقطة التالية:

ما نقلناه حتى الآن عن «الغزالى» فى هذا الفصل يدخل فى القسم الثانى من كتاب نصيحة الملوك، الذى يُعد فى رأيى المرآة 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 أيضًا، وهو مختلف عما نُقل هنا.

وفى القسم الثانى نرى الغزالى إنسانًا واقعيّا يتباهى بإيرانيته ويَعُدُ المنهج الإيرانى الأسوة الحسنة للحياة المدنية، وهو وإن كان مسلمًا 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 أيدَ 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 وَجدَ الدينُ والمصلحةُ فيه مكانهما الخاص فى العلاقة التى تربطهما بالنفوذ. الدين الصحيح هو قوام ثبات المُلك 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 عَدَّ (هذا الوجه) نفوذ الشاه أمرًا 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 كفاءتهم للقيادة فى الأرض على مدى عدة قرون.

عمومًا، يختلف ما جاء فى هذا القسم من كتاب الغزَّالى مع جوهر فكره ومعتقداته واتجاهاته فى أعماله الأخرى.

ومع أن الغزالى كان من أهل الفكر والفلسفة، إلا أنه تصدى للفلاسفة دفاعًا عن الدين والشريعة، وكان يريد أن يُخضع الفكر أمام الحقيقة السامية للدين. وقد كان هو أيضًا كـ«حجة الإسلام» محور المذهب والشرع عند قطاع كبير من الأمة، وبعد طى فترة عصيبة من الأزمة الروحية، أشاح بوجهه عن الدنيا واقترح نوعًا من الزهد والورع والتقوى كطريق للوصول إلى باطن الحقيقة[٣٩] - التى تكون الشريعة هى ظاهرها - وقد سلك هو نفسه هذا الطريق، وبعد ذلك اعتبر الفقهاء؛ من علماء الدنيا، كما عد علمهم؛ من علوم الظاهر، ولم يغض نظره أبدًا عن مراعاة جانب الأدب بالنسبة للفقهاء الملتزمين بالحق. وقد وجه شديد نقده وشجبه صوب مُدَّعيى 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 الغزالى، رجل الشريعة الزاهد، ومع أسلوب حياته الدينية والاجتماعية والروحية، سببًا فى إثارة بعض الشكوك حول انتساب هذا القسم من الكتاب إلى الإمام الغزالى. يقوم الأستاذ المرحوم «همايى» فى مقدمة «نصيحة الملوك» بذكر القرائن التى تدل على عدم اتفاق موضوعات هذا القسم مع معتقدات الغزالى وشخصيته، ولكنه يذكر فى النهاية أنه ليس هناك سند قوى ودليل قاطع على عدم انتساب هذا القسم للغزالى، بل إن كل الشواهد التاريخية تدل على أن القسم الثانى من الكتاب بقلم الغزالى[٤٠].

وهم يقولون:

«من المسلَّم به أنه لم يكد يمر قرن منذ عصر الإمام أبى حامد الغزالى حتى كان كل كتاب «نصيحة الملوك» بقسميه، معروفًا أمام محققى التاريخ والأدب تحت اسم الغزالى كمؤلفٍ له. وقد ترجم إلى اللغة العربية أيضًا تحت اسم «التبر المسبوك»، ومنذ

منتصف القرن السادس الهجرى، زمن ترجمته إلى اللغة العربية وحتى اليوم، لم يَنْسب أحدٌ فى أى مصدر، أى قسم من قسمى الكتاب إلى أحد آخر غير الإمام الغزالى، لا قولاً ولا كتابة(٤١).

عمومًا على الرغم من اختلاف موضوعات الكتاب مع شخصية مثالية داعية للإسلام ومتمسكة بالشرع مثل شخصية الغزالى، إلا أنه يمكن تبرير هذا الاختلاف على أساس نظرته الواقعية وذكائه، كما يلى:

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

ثانيًا: وضَعَ عند المقارنة بين المصالح والمفاسد مبدأ ضرورة تقوية نفوذ مستبد ذلك العصر، الذى على الرغم من أنه كان جبارًا ولم يكن حكمه قائمًا على أساس من الموازين الصحيحة المطلوبة؛ ولكنه فى النهاية سنى وينحاز إلى الدين الإسلامى فى روايته السنية ضد معارضى الإسلام والفرق الإسلامية المعارضة أيضًا. وقد رأى الغزالى الذى كان قلقًا من اشتداد ساعد المذاهب الشيعية، أن الدفاع عن مثل هذه الحكومة واجبٌ خاصّ.

ثالثًا: كانت نار الفتن قد اشتعلت إلى حدّ ما فى جميع أنحاء العالم الإسلامى، وكان الغزالى يظن أن نفوذًا كبيرًا ومستقرًا 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 الفتن والاضطرابات ـ ولاسيما مع الأخذ فى الاعتبار أن مثيرى الفتن كانوا أحيانًا من الشيعة أو الخوارج ـ حتى لو أدى الأمر إلى وقوع الظلم بسبب هذا النفوذ. وقد تصدى الغزالى ـ الذى رأى أن أفضل مظهر للقوة قد تمثل فى عصر ازدهار السياسة الساسانية ـ بواقعية لتبرير مثل هذه السياسة والتوفيق بينها وبين الإسلام.

والاحتمال الاخر هو أن «الغزالى» 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. بَيد أن الجزء الأول من الكتاب لاشك أنه للغزالى. وقد جاء نفس موضوعه فى «كيمياء السعادة»، ويتفق مضمون الموضوعات فى هذا الجزء مع ما جاء فى سائر أعماله. ومحور البحث فيه، هو أيضًا شخص الحاكم، وقد قُبلت واقعية النفوذ على ما هو عليه كمبدأ، دون أن يبحث فى ماهية هذا النفوذ ومشروعيته وأحقيته؛ وذلك لأن الغزالى أيضًا كان ممن يرون أن المجال لا يتسع للمناقشة، حيث كانوا يعدون الواقع السياسى أيضًا مثل سائر الوقائع الوجودية ومثل الكائنات من حيث خروجها عن حيز إرادة الإنسان واختياره، بحيث أن كل ما يمكن أن يصدر عن الإنسان فى مواجهته، هو المعرفة به فقط كمصداق وشاهد على القضاء الإلهى، وهو لم ير فى عصر سيطرة الاستبداد الأعمى أية فائدة من البحث فى شأن الاستبداد.

على أى 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 الغزالى فى هذا الجزء من الكتاب ملك الشرق (ومن الجائز ملك الشرق والغرب)[٤٢] ويقصد به على ما يبدو فى الصورة الأولى السلطان «سنجر» وفى الصورة الثانية، «ملكشاه» السلجوقى الذى كان ملكًا فى هذا العصر. ويبدأ الكلام فى هذا الجزء باحتقار الدنيا والنفوذ الدنيوى، ويحذر السلطان من أن يبيع آخرته الخالدة بدنياه الفانية، ويعد طريق التحرر؛ فى قوة الإيمان الذى هو أصل السعادة فى رأيه.

بعد ذلك يحصى ويعدد أصول الإيمان والعلم الذى مركزه القلب، ثم يتحدث إجمالاً عن وجود الحق تعالى وقدرته، ويختتم كلامه فى 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 فى عشرة أقسام ويورد لكل قسم من الأقسام شاهدًا أو عدة شواهد من الدين والتاريخ الإسلامى[٤٤]. بعد ذلك، يقول: إن شجرة الإيمان وجذورها إنما تُروى من منبعين للعلم؛ المنبع الأول معرفة الدنيا وعلاقة الإنسان بها، والمنبع الآخر معرفة النَفَس الأخير وذكر الموت[٤٥].

والغزالى فى هذا الكتاب يقف موقف المعلم الناصح الذى يسعى عن طريق تذكير ذوى النفوذ بعلاقتهم بواقع الحياة وتخويفهم من النفوذ الإلهى 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 الغزالى - المتصوف حينئذ - إلى طوس منزويًا، 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.

يُعَدُ الغزالى فى هذا القسم من الكتاب متصوفًا أكثر منه عالمًا بعلم الظاهر للدين والشريعة، وهو يوضح هذا الأمر جيداً فى الأصل (المبدأ) الثانى من أصول العدل. وهو يقول فى هذا الأصل إن المَلك والحاكم ينبغى أن يتعطشا دومًا لزيارة علماء الدين والاستماع إلى نصائحهم ومواعظهم، وأن يتجنبا دومًا زيارة العلماء المنافقين الانتهازيين لهم. ولكن ما يلفت النظر أنه يختار بعض النماذج من علماء الدين، الذين ينبغى على الملك التوجه إليهم يختارهم عمداً حتى من بين الزهاد والصوفية المشهورين مثل: شقيق البلخى، فضيل بن عياض و.....، وقد اكتفى فى المواضع الأخرى بنقل أحد الموضوعات عن أحد الزهاد أو العظماء[٤٦].

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

يُعد الغزالى فى هذا القسم من كتاب «نصيحة الملوك» عالمًا دينيًا ومسلمًا زاهداً نزيهًا، على أن أكبر مسعى له تمثل فى 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 الروحى للدين والتاريخ الإسلامى. ولكن نفس هذا القسم، يشهد أيضًا 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 فى 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 الشافعى: المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٩١م، ص١٣، المترجم). ويميز أبو نصر الفارابى (ت٣٣٩هـ) بين هذا العلم وبين الفقه، قائلا: «صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها، وهذا ينقسم إلى جزئين أيضًا: جزء فى الآراء وجزء فى الأفعال، وهى غير الفقه؛ لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلّمة ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولاً، من غير أن يستنبط منها أشياء أخر». (إحصاء العلوم لأبى نصر الفارابى، تقديم وشرح وتبويب د. على بو ملحم بيروت، ١٩٩٦م، الطبعة الأولى، ص٨٦، ٨٧. المترجم) ويذكر د. على بو ملحم (فى نفس المصدر، ص٨٦) أن علم الكلام هو عبارة عن «الجدل حول العقائد الدينية ولاسيما أصول الدين كاالله وصفاته وأفعاله وخلق العالم، وقد عرفه ابن خلدون بقوله: هو علم يتضمن الحِجَاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة» (المترجم).

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

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

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

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

(٥) در آمدى فلسفى بر تاريخ انديشه سياسى در إيران، سيد جواد طباطبائى، دفتر مطالعات سياسى، 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 فارسى، ج١، ص١١٤.

(٩) نامه تنر به كشنسب، به تصحيح مجتبى مينوى، شركت سهامى انتشارات خوارزمى، جاب دوم، سال ١٣٥٦، ديباجة، ص ص١٨، ١٩، ٣٦.

(١٠) سير الملوك، ص١٥.

(١١) نفس المصدر، ص٣.

(١٢) نفس الموضع من نفس المصدر.

(١٣) نفس الموضع من نفس المصدر.

(١٤) نصيحة الملوك، ص٨٣.

(١٥) نفس المصدر، ص٨٤-٨٩.

(١٦) نفس المصدر، ص٩٦.

(١٧) نفس الموضع من نفس المصدر.

(١٨) نامه تنسر، ص٣.

(١٩) تجارب الأمم، ترجمة فارسى، 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 بالديالمة، حكمت هذه الأسرة من عام ٣٢٠ حتى عام ٤٤٨هـ في جنوب إيران وفي العراق. إن مؤسسي هذه الدولة هم على عماد الدولة من أمراء «مرداويج بن زيار» و«حسن ركن الدولة» و«أحمد معز الدولة» من أبناء «البويهيين الديالمة». (لغت نامه دهخدا، جلد أول، پائيز ١٣٧٢، ص١٤٠، المترجم).

(٢٥) سير الملوك، ص٨٠.

(٢٦) نفس المصدر، ص١٢٩.

(٢٧) نفس المصدر، ص٢٤٣.

(٢٨) نفس المصدر، ص٨٠.

(٢٩) نفس المصدر، ص٢٥٤.

(٣٠) نفس الموضع من نفس المصدر.

(٣١) نفس المصدر، ص٢٥٤-٢٥٥.

(٣٢) نفس المصدر، ص٢٧٦-٢٧٧.

(٣٣) نفس المصدر، ص٢٧٧.

ظهر «مزدك» في عهد الملك الفارسي الساساني «قباذ بن فيروز أبي أنوشيروان العادل»، وقد ادَّعى النبوة وأباح شيوع المال والنساء بين الناس، ومن الجائز أنه أول (أو من أوائل) من دعوا إلى الشيوعية في تاريخ البشرية، وقد اعتنق الملك في البداية دعوته، كما استجاب له الكثير من الناس، حتى أصبحوا خطرًا يهدد إيران، في حالة رجوع الملك عن استجابته لهذه الدعوة. أما «أنوشيروان» (ابن الملك) فكان رافضًالهذه 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 شيئًا يسيرًا، غير أن أحكامه جاءت خاطئة، فثمة دليل على أن رجلاً يظهر ويقول أنه نبي ويأتي بكتاب ويُظهر 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، ويوالي جبريل ويهدم بيوت النار ومعابد الأوثان، وينتشر دينه في أرجاء الأرض جميعًا، ويبقى إلى يوم القيامة، وتشهد السماوات بنبوته. ولقد تمنى مزدك أن يكون ذلك الرجل. وذلك النبي لن يكون أعجميًا ومزدك أعجمي، وذلك النبي ينهى الناس عن عبادة النار وينكر «زرادشت». ومزدك مازال يقتدي 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 يبيح أموال الناس ونساءهم. وذلك النبي

ينزل عليه الوحى من السماء ويتلقى الكلمات عن جبريل، وهذا (مزدك) يتلقى عن النار؛ فلا أصل لمذهبه». (انظر: سياست نامه: خواجه نظام المُلك، بتصحيح عباس إقبال ـ چاپخانة مجلس ١٣٢٠، ص٢٣٥-٢٧٥.

انظر أيضًا: نفس المصدر الترجمة العربية للدكتور السيد محمد العزاوى، القاهرة ١٩٧٥م، ص٢٤١، ٢٤٢)

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

وقد قسّم «أنوشيروان» أموال أتباع مزدك على الفقراء والمساكين. انظر: يوزف ويسهوفر: إيران باستان، ترجمة مرتضى ثاقب فر، چاپ دوم ١٣٧٧، تهران، ص٢١٥، (المترجم). انظر أيضًا: مرتضى مطهرى: خدمات متقابل إسلام وإيران، چاپ بيست وششم ١٣٧٧، تهران، ص١٤٨. المترجم.

(٣٤) نصيحة الملوك، ص١٠٦.

(٣٥) سير الملوك، ص٣٠-٣١.

(٣٦) نصيحة الملوك، ص١٧٥.

(٣٧) كان ملوك إيران يقولون على الدوام إن الوزير هو من يُنظم أمورنا، وهو لساننا الذى نتحدث به، وهو آلة الحرب التى نقضى بها على أعداءنا. الوزير جامع للعلوم وينبغى أن يكون موسوعة علمية وخزانة للحكايات والقصص والخبرات، بحيث يكون مستعدًا للإجابة على الاستفسارات التى تَعن للملك.

(كلمان هوار: إيران وتمدنا إيرانى: ترجمة حسن انوشه، تهران ١٣٧٥، ص١٦٥، المترجم).

وقد جاء في «باب حث السلطان والقاضى وغيرهما من ولاة الأمور على اتخاذ وزير صالح وتحذيرهم من قرناء السوء والقبول منهم»:

قال الله تعالي: ﴿ **الأخِلاءُ يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين** ﴾. [سورة الزخرف ـ آية ٦٧].

نفس المصدر، ص١٨٣.

فيما يتعلق بتأثر الخلفاء العباسيين بالنظام الشاهنشاهى وأخذهم عنهم يمكن القول:

كان منصب «الوزير الأعظم» الذى كان لدى العباسيين يمثل تقليدًا لنظيره عند الساسانيين.

(كلمان هوار: إيران وتمدن إيرانى، ترجمة حسن أنوشه، تهران ١٣٧٥، ص١٦٥. المترجم).

(٣٨) نفس المصدر، ص١٨٣-١٨٤.

(٣٩) جاء عن الغزالى ما يلى:

«وآراء الإمام الغزالى (١٠٥٩-١١١١م) بالغة الأهمية، فهو الصوفى ـ الفيلسوف العظيم من بين صوفية المسلمين». وهو فيما يبدو لى فيلسوف أكثر منه متصوفًا».

(ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم/ أ. د. إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة ١٩٩٩م، ص٢٨١، المترجم).

(٤٠) نفس المصدر، مقدمة، ص٨٣.

(٤١) نفس المصدر، ص٨٢-٨٣.

(٤٢) نفس المصدر، ص١.

(٤٣) نفس المصدر، ص٥-١٣.

(٤٤) نفس المصدر، ص١٣-٥١.

(٤٥) نفس المصدر، ص٥٤-٧٩.

(٤٦) نفس المصدر، ص٢٧-٣٦.

obeikandl.com

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الخامس(*)

ويدور البحث فيه تحت العنوان الجانبى «خواجه نظام الملك والغزالى» حول العديد من النقاط نعرض لها فيما يلى:

- بوفاة الفارابى، اتجه التأمل الفلسفى إلى الأفول، ومال التعقل الفلسفى إلى الفلسفة النظرية، فى فكر قلة من الرجال، ونسيت الحكمة العملية إلى حد ما، زادت البحوث الكلامية فى أمر الإمامة على أثر الأزمة التى عمت أرجاء واسعة من الأرض تحت سلطة الإسلام، وفى صورة صراعات مستمرة من أجل النفوذ، وتحولت هذه البيئة إلى بيئة غير آمنة.

- كان الدين هو محور الفكر والحياة فى هذا العصر.

- كان قلق أصحاب النفوذ فى هذا العصر من خطر غير المسلمين الخارجى أقل من قلقهم من الخطر الذى كان يتهددهم من داخل العالم الإسلامى.

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

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

- فى ذروة هذه الأزمة دون أول كتاب فى السياسة «سياست نامه» فى عالم الإسلام.

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعى.

- 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 أساسًا لمشروعية النفوذ، وعدوا طاعة صاحب مثل هذا النفوذ من طاعة الله ورسوله ﷺ.

- دونت 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.

- كُتَّاب 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 ظالمًا 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 بجذور النظام الشاهنشاهى للإيرانيين إلى بداية التاريخ.

- الاضطرابات الداخلية كانت أشد ما يقلق «خواجه» والغزالى، ولاسيما أن أولهما كان على رأس السياسة، وكان من الطبيعى أن يكون أى نوع من الخطر يهدد نفوذ الحاكم أمرًا 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 إنسانًا واقعيًا يتباهى بإيرانيته، ويعد المنهج الإيرانى الأسوة الحسنة للحياة المدنية، وإن كان مسلمًا، 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 ذوى 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 فى جميع أنحاء العالم الإسلامى بماهية واحدة على الرغم من الاختلافات الظاهرة والخصومات والصراعات المستمرة بين السياسيين وذوى النفوذ، وكان الفكر السياسى متناسبًا مع الواقع السياسى، كما كان الأمر المشترك بين أكثر من فكروا فى أمر السياسة، بشكل أو بآخر (فيما عدا الفارابى) هو قبول السياسات الموجودة كواقع تخرج حتميته عن إرادة الإنسان ومشيئته، حيث ربطت اليد العليا كل شىء بإرادة النفوذ المسلط على العصر.

لم يكن رد الفعل واحدًا لدى أهل الفكر والتأمل إزاء هذا التفكير؛ إذ تصدى بعضهم لتطهير الواقع وتوجيهه، كما تخلى بعضهم عن واجب العمل السياسى فى كل صوره وأشكاله برفض موضوع السياسة، أى الدنيا، والبعض الآخر أيضًا عَهَدَ بأمر السياسة إلى السياسيين منصرفًا إلى التعمق فى الميتافيزيقية العقلية (على الرغم من أن بعضهم قد لُوِثَ بالممارسات السياسية لعصره بوضع حدود عملية بين النظرية والتطبيق) وحصر الفلسفة العملية فى الأخلاق الفردية. وفى الواقع تجنبت المجموعتان الأخيرتان التأمل فى أمر السياسة، وتميز الفكر السياسى لديهم بالنظرة الواقعية، حيث تصدوا بنظرة سلبية لتبرير السياسة الجارية أو تعديلها - فى أضيق الحدود - فى بعض الأحيان. وبالطبع يخرج تناول أفكارهم جميعًا، وهم الذين كانت لهم أفكارهم وأعمالهم بشكل ما فى السياسة، عن المقال الضيق لبحثنا. وليس غرضنا جمع تاريخ الفكر السياسى للمسلمين، فضلاً عن أن جولتنا سوف تحقق النتيجة المرجوة دون التعرض لكل الأعمال السياسية وفكر أصحابها؛ لأن هدفنا هو العثور على الأنواع الأصلية للفكر السياسى 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، وتَمَثَّلَ أكثر ما وصلوا إليه من إبداع فى التقاط الآراء الوسطية والتصرف فى الجزئيات أحيانًا، 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 تفوتنا الإشارة إلى تألق صورة الحضارة الإسلامية فى الغرب أيضًا. 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.

وننهى 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 سابقًا: إنه بعد الفارابى، تاه الفكر الفلسفى فى وادٍ فسيح غامض ملىء بالأسرار الميتافيزيقية العقلية والمعنوية، وخرجت الفلسفة المدنية والفكر السياسى - عمليًا - من ساحة تأمل الفلاسفة المسلمين، و«ابن باجه» هو الفيلسوف الذى بَيَّن وشرح بعقل وذكاء - فى عصر امتناع التأمل الفلسفى فى السياسة، واليأس من تغير ماهية سياسة المستبد - طريق الخلاص من الفلسفة العملية والتوغل فى الفلسفة النظرية والغرق فى الميتافيزيقية العقلية التى تُعَد 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 فى 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 سابقًا فإن «عبدالرحمن بن معاوية بن هشام» الأموى قد دخل الأندلس عام ١٣٨هـ وأسس الخلافة الأموية الثانية بعد هزيمة «يوسف فهرى» 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 ٥٠٣ فى قتاله ضد المسيحيين، وخلفه على العرش ابنه أبو مروان عبدالملك بن أحمد الملقب بـ«عماد الدولة».

واجه «عماد الدولة» - الذى كان قد عين الجنود المسيحيين فى جيشه - ثورة داخلية. وأرسل «على بن يوسف تاشفين» (المتوفى عام ٥٣٧) الذى كان قد خلف أباه على العرش «محمد بن الحاج» على رأس جيش إلى سرقسطة، ولاذ عماد الدولة منه بالفرار، واحتمى فى قلعة «روطة» القوية، وظل بها حتى نهاية عمره عام ٥٢٤. وبعد «ابن الحاج»، صار «ابن تفلويت» (زوج أخت على بن يوسف تاشفين) حاكمًا على سرقسطة وبسط هيمنة المرابطين على هذه المنطقة تسع سنوات(٣).

عين «ابن تفلويت»، «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 بلنسيه (ڤالنسيا) وسرعان ما سقطت «سرقسطة» فى أيدى المسيحيين.

غادر ابن باجه «بلنسيه» إلى «المغرب»، ولكنه أثناء سفره وَصلَ إلى مدينة «شاطبه» التى كان يحكمها حينئذٍ «أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن تاشفين». ومن الجائز أن «ابن باجه» قد أُلقى فى السجن بسبب اعتراض أهل الشرع على أفكاره الفلسفية، ولكن أُطلق سراحه بعد فترة، ويقال إنه تقلد منصب الوزارة أيضًا 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:

ياحضرة المُلك ما أشهاك لى وطنًا

لولا ضروب بلاء فيك مصبوب

ماء زعاق وجوٌ كُلُه كَدِرٌ

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» بالباذنجان المسمم.

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

على أى حال لم تهدأ قناة الثورات والصراعات والمذابح والاستبداد أيضًا 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 ـ التى وصلت فى عصر العزيز إلى أوج عظمتها ـ بموته عام ٣٦٨ قبل أن يولد «ابن باجه»، واستمر هذا الضعف والاضطرابات التى نشأت عنه حتى عام ٥٥٧هـ.ق. حيث أعلن «صلاح الدين الأيوبى» نهاية الخلافة الفاطمية. وضاعفت الحروب الصليبية أيضًا 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 حَشَّى (عمل لها حواشٍ) هذا العالم كتابات أرسطو، والفارابى، وبقيت له أيضًا 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 ـ شأنه شأن الفارابى ـ 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 عملَه العظيم «تدبير المتوحد» ما ذهبنا إليه.

الاعتزال: سمٌّ ناقعٌ

و«تدبير المتوحد» هو عمل الفيلسوف الذى يعد السياسة أصلاً من الأصول ويعد الإنسان مدنيًا 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 يَعُدُّ «الاعتزال» أمرًا غير مقبول فى ذاته، ولكنه يعتقد أنه ممن الممكن أن يكون أيضًا أمرًا طيبًا 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 ابتُلى الجسد بحالات غير طبيعية يصبح الترياقُ والحنظلُ نافعين، بينما تُعد الأطعمة الطبيعية مؤذية، وهو يقارن حالة البدن الطبيعية والمرضية بحالة المدينة[٨]، وهو يُعرّف «التدبير» فى بداية الكتاب كما يلى:

التدبير فى اللغة العربية كلمة لها معان كثيرة أحصاها علماء اللغة، وأشهر معنى لهذه الكلمة ـ إجمالاً ـ 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 فى السياسة المدنية، ووضح معناه الصحيح والمكان الذى ينطلق منه إلى السياسة(١١).

و«ابن باجه» متأثر بالواقع السيئ المسيطر على جميع أنحاء العالم الإسلامى ومن ضمنه الأندلس والمغرب، وهو يائس أيضًا من تغيره، ليس هذا فحسب بل يعد أيضًا تحقق المدينة الحسنة أمرًا غير ممكن.

ولذا نراه يصرف همته لتوضيح واجب الإنسان الذى اضطر إلى العيش فى المدينة الفاسدة ولا سبيل أمامه للوصول إلى النظام الصالح، بينما يريد أن يكون إنسانًا فاضلاً صالحًا. كان «ابن باجه» يَعُدُ بحثًا فلسفيًا وافيًا عن السياسة وصورتها الفاضلة، رأى فيه أن الإنسان الفاضل هو من كان «متوحدًا» وحسب؛ لأنه يعيش فى مجتمع يسيطر عليه الفساد والقبح ولا يجد طريقًا إلى الخروج من هذا الوضع السيئ. يتصور «ابن باجه» أن التدبير بُغية إيجاد المدينة الفاضلة أمرًا لا طائل منه بحكم القدر، ولابد من صرف كل همته للإرشاد عن التدبير الذى لابد من استخدامه من قِبل الفرد الذى حُكم 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 تغيره باللجوء إلى التخيل المفرط.

ويثبت «ابن باجه» أربع مدن منحرفة فى مقابل ما يسميه بالمدينة الكاملة، أو مدينة الإمامية كما يسميها أحيانًا، وتلك المدن المنحرفة فى أغلب الظن هى نفس المدن الأربع غير الفاضلة عند الفارابى، أى المدن الجاهلة والفاسقة والمتبدلة والضالة، وهو يقول:

... فيما عدا ما رواه أبو نصر (الفارابى) بشأن المجتمع الفارسى القديم، فإن ما يوجد فى زماننا (من النظم السياسية) ومعظم ما عرفناه من الماضى، يتكون جميعه من خمس مدن (إحداها حسنة وأربع سيئة) والغلبة فيهما لخصائص المدن السيئة(١٢).

وبناء على هذا فإن كل المجتمعات البشرية التى شاهدها «ابن باجه» وسمع عنها كانت كلها نظمًا سياسية منحرفة. ولو صح كلام الفارابى الذى أشار إليه، فإن «ابن باجه» يرى أن إمكانية تحقق المدينة الكاملة، من الصعوبة بحيث ينبغى اعتباره أمرًا غير ممكن تَيَسُّره أبدًا للإنسان. ويقدم «ابن باجه» تصورًا 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 اقترابه من هذا الهدف هو القبلة الوحيدة لهمته 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 يعده القدوة الحسنة للمدينة الإنسانية، وتفصيل كلامه إنما يدور حول واجب الإنسان، الذى فَرَضَتْ عليه ظروفُه أن يعيش فى أنظمة سياسية فاسدة، بينما يريد هو أن ينأى بنفسه بقدر الإمكان عن التلوث بتلك النظم. وفى العصر الذى تصبح فيه السعادة - بصفة عامة - أمرًا صعب المنال يتطلع «ابن باجه» إلى الأخلاق وتصرفات الإنسان الباحث عن الحقيقة الملتمس للخير، الذى فُرض 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، وبالتالى 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 وبالتالى لا يحتاجون إلى الطبيب،

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

إن المدن الأربع المنحرفة هى التى تحتاج إلى الطبيب والقاضى، وهى كلما ابتعدت عن نموذج الكمال كلما زادت حاجتها إلى هاتين الصناعتين[١٤] (الطب والقضاء). وبالطبع لا وجود لمثل هذه المدينة الفاضلة والبلدة الجميلة إلا فى عالم الخيال فقط. أما الواقع فهو إما أنه غير مقبول بالمرة وإما أنه مزيج من الخير والشر، حتى لو سَرى أيضًا فى هذا المجتمع بعض السلوكيات الحسنة، لاقتصر ذلك الأمر على الأفراد لا على المجتمع ككل. وهنا يتحدث ابن باجه عن «النوابت».

النوابت

«النوابت» هى قوى ذاتية النمو، لا تتفق أخلاقها وسلوكياتها مع الأخلاق السائدة الرائجة فى مجتمع ما أو مدينة ما.

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

... «النوابت» هم الملتزمون بالأفكار الصحيحة المستقيمة، الأفكار التى ليست موجودة فى 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 فى المدينة، مما يترتب عليه وجوب تسمية أصحاب الفكر غير الصحيح أيضًا فى المدينة الفاضلة أيضًا بالنوابت، ولكن لما كانت المدينة الفاضلة والكاملة فى نظر «ابن باجه» هى المدينة التى تخلو من الفكر المعوج والعمل السيئ، فمن

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

... فبَين أن من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت، إذا قيل هذا الاسمُ، بخصوصٍ؛ لأنه لا آراء كاذبة فيها، ولا بعمومٍ، فإنه متى كان، فقد مَرِضَت 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 الرائجين فى مجتمع ما. وفى الواقع فإن ابن باجه هو نفس هذا «المتوحد» الذى يتصدى لبيان أسلوب الحياة وتدبيرها حتى يبلغ السعادة.

يَعدُ ابن باجه الإنسان شريكًا 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 متجليًا 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 تمامًا 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 أيضًا إلى صور صادقة وكاذبة، وصور قائمة بذاتها وأخرى عرضية ويقينية وظنية، ويشرح كلاً منها. ويتحدث عن أنواع المحسوسات وقوى التخيل ويعدُ الصور الروحية المطلوبة للمتوحد والصور العقلانية والكمالية لديه هى كمال القوة الناطقة.

وهو يقول:

يَعُدُ الصوفيةُ الغاية القصوى هى الجمع بين الصور الثلاث: الحس المشترك والخيال والحافظة، وبالتالى تتكون الصورة الروحية المطلوبة لديهم بحيث يشعرون بتظننها، ولأنهم يجدون مدركاتها فى هذه الحالة يقينية ومثيرة للعجب؛ لذا فهم يتصورون - أنهم قد وصلوا إلى أقصى حد للسعادة.

يعد «ابن باجه» الغزالى 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 التى تخرج عن طبع الإنسان ويقول:

لو كانت هذه الغاية الوهمية (التى تحصل باعتزال المجتمع) صحيحة فى بعض الأحيان، لصار إدراكها للمتوحد هدفًا عرضيًا أكثر من كونه هدفًا 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 فى وجود الإنسان بلا طائل ويصبح وجوده باطلاً (لأن العقل وهو أشرف جزء فى وجود الإنسان لن يكون له دور فى هذا الوادى وفى ذلك الأسلوب)، وبالتالى سوف تصبح كل المعارف والعلوم الثلاثية للحكمة النظرية (الإلهيات والرياضيات والطبيعيات التى هى نتاج النشاط العقلى للإنسان) باطلة. ولا يقتصر الأمر على هذه العلوم فقط بل ستتلاشى أيضًا بعض الفنون والصناعات مثل النحو (أساس اللغة وهى وسيلة الاتصال بين أفراد المجتمع)(٢٣).

ونحن نرى أن «ابن باجه» شأنه شأن الفارابى يعد جوهر الإنسان فى عقله ويرى سعادته منوطة بنشاطه العقلى، وهو لا يتفق على أى نحو من النواحى مع الصوفية الذين يخاصمون العقل أو يقللون من شأنه، وهو يعد محصلة العارفين الهاربين من العقل إن لم تكن خادعة ووهمية، فهى على الأقل محصلة ضعيفة وصغيرة بمقارنتها بمحصلة عمل الفلاسفة.

يحصى ابن باجه القوى العديدة فى الإنسان ويقول:

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

ولأن أعمال الإنسان كلها اختيارية (والاختيار ناشئ عن القوة الناطقة) فمن الممكن أن تكون القوة العقلية والقوة الناطقة قد تدخلتا فى كل فعل من أفعال هذه القوى، وأن يكون ترتيب أعمال الإنسان هو نفسه من أجل القوة العقلية[٢٥]. عمومًا 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 الذى يدور حول الغاية من أفعال الإنسان. أحيانًا تكون هذه الغاية شاملة للأمور الجسمانية، وأحيانًا أخرى تتمثل فى الصور الروحية الموجودة فى 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 جدًا هى صاحبة الأمر والنهى فى مملكة نفسه، ويوجد بين هذين القطبين من لديهم نصيب من كليهما، أى من الروحانية ومن المادة (بدرجات مختلفة طبعًا)، والصنفان الأول والثانى قلة. والروحانيون من أصحاب الكمال الذين يندرج عظماء مثل «أويس القرنى» و«إبراهيم بن أدهم» و«هرمس» فى أرقى درجات صنفهم، هم أقل عددًا من الماديين[٢٦]، ومعظم الناس هم من امتزجت فى نفوسهم المادية بالروحانية.

يواصل ابن باجه كلامه بالبحث فى الغايات ودور الموهبة الإلهية والإرادة الإنسانية فى الوصول إليها، وعلاقة الأحوال المبينة للأعمال بفترات عمر الإنسان، حتى يصل إلى الباب الخامس الذى يختص بالغايات التى يستطيع «المتوحد» اختيارها وجوبًا. إن الحديث الرفيع لـ «ابن باجه» عن الإنسان وحالاته وصفاته التى أشير إلى موجز لها، إنما هى مقدمة للوصول إلى النتيجة موضع الاهتمام، أى «تدبير المتوحد»

والطريق الرسمى الذى ينبغى على الإنسان الصالح المبتلى بالعيش فى المجتمع الطالح أن يختاره.

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

يَعدُ «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 تَمّ تبيانه هناك هو أن الإنسان مدنى بالطبع، وقد اتضح فى العلم المدنى أن الاعتزال أمر سيئ، ولكن سوءه يكون فى ذاته، بينما يكون خيرًا إذا كان أمرًا عارضًا، 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، وبالتالى يلزم الانتفاع بهما، بينما تكون الأغذية الطبيعية (فى تلك الحالة) ضارة بالصحة وبالتالى ينبغى الابتعاد عنهما. إن السيرة الإمامية (مدينة الإمامة) أمر طبيعى بالنسبة للنفس الإنسانية وهى على العكس من المجتمعات والمدن الأخرى[٢٨].

إذن ينبغى على الإنسان أن يعتزل المجتمع مضطراً وبقدر ما يستطيع حتى يطهر ذيل نفسه من لوث المدينة الفاسدة وأن يلابس العقلاء والعلماء فقط.

بل ويبحث أيضًا 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 باجه» فى الباب الثامن من «تدبير المتوحد» وهو آخر باب فى كتابه غير المكتمل، البحث فى الروحانية العقلانية (التى 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 الغرق 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 اختلافًا جوهريًا، 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 يُفكر فى السياسة[٢٩] إنما هو يفكر فى الدنيا، وأنه يمكن معانقة تلك السعادة والحظ بالإعراض عن الدنيا وضروراتها.

وعلى الرغم من أن الإنسان اجتماعى ومدنى بالطبع، ولكن لا يتحقق له الوصول إلى المدينة الفاضلة، ولا أمل أيضًا له فى تحقيقها، وإن كان ما هو كائن سيئًا 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 ينبغى 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) دايرة المعارف بزرك إسلامى، تهران، ١٣٦٩، ج٣، ص٦٦-٦٧.
(٢) تدبير المتوحد، ابن باجه الأندلسى، تحقيق وتقديم دكتر معنى زيادة، دار الفكر الإسلامية، دار الفكر، بيروت، جاب أول، ١٣٩٨هـ.ق.، مقدمة، ص٦.
(٣) دايرة المعارف بزرك إسلامى، ج٣، ص٦٧.
(٤) نفس المصدر، ص ص٦٨-٦٩.
(٥) تدبير المتوحد، مقدمة، ص٤-٥.
(٦) نفس المصدر، ص٧.
(٧) عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: قال رجل: أىُّ الناس أفضل يا رسول الله؟ قال «مؤمنٌ مُجاهدٌ بنفسه وماله فى سبيل الله» قال: ثم من؟ قال «ثم رجل مُعتزلٌ فى شِعبٍ من الشعاب يعبُدُ رَبَّهُ». (رياض الصالحين، ص٢٦٤). المترجم.
(٨) تدبير 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 الموضع 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.

obeikandl.com

(٢٥) نفس المصدر، ص٦٩.
(٢٦) نفس المصدر، ص٨٣-٨٤.
(٢٧) نفس المصدر، ص١١٨.
(٢٨) نفس المصدر، ص١١٨-١١٩.
(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 يتوادّون، ولا يتحاسدون، كما قال عز وجل ﴿**ولا يجدون فى صدورهم حاجة مّما أوتوا**﴾ [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 بُلِىَ به».
(أبو الفرج بن الجوزى: صيد الخاطر، تحقيق عبدالقادر عطا، القاهرة ٧٩، ص٨، المترجم).

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث السادس(*)

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

- تميز السياسة فى جميع أنحاء العالم الإسلامى بماهية واحدة هى الاستبداد.

- تناسب الفكر السياسى مع الواقع السياسى للعالم الإسلامى، وقبول السياسات الموجودة كواقع تخرج حتميته عن إرادة الإنسان من قِبَل من تفكروا فى أمر السياسة كعامل مشترك بينهم (فيما عدا الفارابى).

- تصدى بعض أهل الفكر لتطهير الواقع وتوجيهه، وتخلى بعضهم عن العمل السياسى، والبعض الآخر عهد بأمر السياسة إلى السياسيين، وتميز الفكر السياسى للمجموعتين الأخيرتين بالنظرة الواقعية السلبية حيث تصدوا لتبرير السياسة الجارية أو تعديلها فى بعض الأحيان.

- التعريف بابن باجه وسيرة حياته والحالة السياسية فى عصره، ومعارضى أفكاره، ووصفه بأنه أول فيلسوف فى الأندلس فتح الطريق أمام عظماء مثل «ابن الطفيل» و«ابن رشد» و«ابن خلدون».

- تأثر ابن باجه بالواقع السيء المسيطر على جميع أنحاء العالم الإسلامى، ومن ضمنه الأندلس والمغرب، وهو يعد تحقق المدنية الحسنة أمرًا غير ممكن.

- ابن باجه يصرف همه لتوضيح واجب الإنسان الذى اضطر إلى العيش داخل المدينة الفاسدة، بدلاً من القيام بعمل بحث فلسفى وافٍ عن السياسة وصورتها الفاضلة.

- الإنسان الفاضل عند ابن باجه هو «المتوحد» (من يعتزل المجتمع الفاسد) فقط.

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعى.

- 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 باجة عن المدينة الفاضلة.

- «النوابت» بين ابن باجه والفارابى.

- رأى ابن باجه فى الصوفية والغزالى.

- أحقر الناس فى رأى ابن باجه.

- يلزم للمتوحد الامتزاج بأهل العلم والعقلاء فقط.

- ابن باجه الفيلسوف يختلف اختلافًا جوهريًا مع الصوفى والعارف فى موضوع الفكر والتأمل وأسلوبهما، ولكنه يتفق معهما فى ضرورة فصل الفكر عن السياسة.

* * *

obeikandl.com

obeikandl.com

المبحث السابع

عالم الاجتماع القهرى

ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ.ق)

أبو زيد عبد الرحمن بن أبى عبدالله محمد بن محمد بن أبى بكر بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن، ابن خلدون الحضرى الأشبيلى التونسى، المُلقب بـ«ولى الدين»، مفكر ومؤرخ وقاضٍ مالكى المذهب[١].

كان ابن خلدون على صلة بإحدى الأُسر 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، وبقى جزء صغير فقط فى يد العرب فى الجنوب الغربى لهذا الإقليم بين غرناطة والمرية وجبل الفتح. وتجزأت مدن المغرب بعد انهيار دولة الموحدين إلى ثلاث دول؛ بنى مرين فى المغرب الأقصى، وبنى عبدالواد فى المغرب الأوسط؛ والأسرة الحفصية فى المغرب الأدنى أو أفريقية[٤]. ومن بين هذه الدول الثلاث أصبحت الأولى أكثر ضعفًا من الأخريين؛ وتعرضت الثلاث دول لعدم الاستقرار والغرق فى المشاكل[٥].

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

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

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

وفى عصر ابن خلدون شهد العالم الإسلامى حادثتين مهمتين:

١ ـ انهيار الدولة السلجوقية (فى آسيا الصغرى) ودولة المغول (فى إيران والعراق).

٢ ـ ظهور تيمورلنك (الذى توسع سريعًا، ولكن بعد وفاته تناثرت السلطة فى أيادٍ عدة)، وظهور دولة آل عثمان (التى دامت قرونًا 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 فى خصائص زمان ابن خلدون؛ وفى مدى توافقه، فقد عاش فى 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 فى أوروبا؛ وهى صناعة كان لها تأثير عميق فى تغيير شكل الثقافة فى أوروبا والعالم(٧).

تنقسم حياة ابن خلدون الفكرية والعلمية إلى ثلاث مراحل أساسية:

١ ـ مرحلة تفاعله السياسى فى مدن المغرب، والتى دامت إلى ما يزيد على عشرين عاماً.

٢ ـ مرحلة انزوائه فى قلعة ابن سلامة عند بنى العريف، والتى قضاها فى التفكير والتأليف واستمرت أربع سنوات. وتُعتبر هذه السنوات القليلة فى الحقيقة نقطة تحول شديدة الأهمية فى حياته؛ لأنه قبل هذا الانزواء كان قد انغمس فى لُجة السياسة والأحداث، مما لم يدع له مجالاً للاهتمام بالأعمال الأساسية الفكرية والعلمية، ولكنه بعد الانزواء فى قلعة ابن سلامة، لم يعد مرة أخرى إلى الحياة السياسية، وأولع بالتدريس والقضاء والقراءة والتأليف.

٣ ـ دامت أيام عمله بالتدريس والأمور القضائية حوالى ثمانية عشر عاماً، وأتيحت له الفرصة فى هذه المدة لإعادة النظر فى آثاره ومؤلفاته(٨).

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

أورد ابن خلدون فى بداية كتابه «المقدمة» حديثًا 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 ولائقًا بأن يُعد علمًا فى زمرة العلوم الفلسفية؛ «فهو لذلك أصيل فى الحكمة، عريق وجدير بأن يُعد فى علومها وخليق»(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 مسلكًا غريبًا، واخترعته من بين المناحى مذهبًا عجيبًا، وطريقة مبتدعة وأسلوبًا. وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدُّن، 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 ميزانًا عقليًا مقبولاً ليُقيّم به دقائق الأخبار التاريخية؛ على أن يكون العمل به مقدمًا على الاستفسار عن عدالة أو مصداقية الراوى؛ وذلك لأن هناك كثيراً من الرواة صادقين؛ ولكن تُعتبر رواياتهم مرفوضة عقليًا. وغالبًا ما كان الحكم على صدق أو كذب الراوى فى الروايات الشرعية فى مقام توضيح التكليفات 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 فى مجالات الحياة البشرية والتى أطلق عليها «العمران»؛ قادرة بالاعتماد على البرهان أن تجعلنا ندرك صدق أو كذب دقائق الأخبار، وهذا الهدف هو نفسه الذى سعت المقدمة للوصول إليه[١٢]. يقول: إن التاريخ علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى؛ وذو مسائل، وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيّا كان أو عقليّا[١٣].

وبالطريقة نفسها التى يقول بها أهل الرأى؛ والتى وافق عليها أيضًا 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 تمامًا عن الخطابة (فهى عبارة عن أقوال نافعة ووقائع من أجل ترغيب الناس فى فكرة أو إثنائهم عنها). ويختلف أيضًا 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:

ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة. ما أدرى ألغفلتهم 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 ـ رضى الله عنه ـ 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 واحدةٍ وهم يونان خاصة؛ لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها. ولم نقف على شيء من علوم غيرهم[١٥].

... وإننى فى هذه المقالة لست معنيًا باستقصاء توضيح القيمة العلمية لعمل ابن خلدون العظيم ولخصائص طريقته 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 أزعم 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 موجودًا فى زمانه، وشرح للجميع 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 تقريبًا.

إن البحث الدقيق حول ماهية السياسة وخصائصها فى صدر الإسلام؛ لم يحتل مكانًا 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 وضح هذا فى تضارب المشاعر؛ وفى الحقد الدفين بين الفِرق؛ وألقى بظلاله على الأفكار والقلوب. أما ما كان عصب البحث والدراسة، فلم يكن القهر والاستبداد ذاته؛ أو أكاذيب الحُكام وأساليبهم؛ ولكن كان موضوع البحث هو علاقة المستبد بإحدى الفرق وانحياز الأحكام. وكان المستبد المرتبط بإحدى الفرق موضع المدح والتملق - دومًا - من أتباع الفرقة، وهم بذلك يطمحون إلى أن يقضى

باستبداده على الفِرق 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 دائمًا هو الحاكم، إلا فى بعض العصور والأماكن، وبالتالى اعتبره ابن خلدون الصورة الطبيعية لسياسة المجتمعات البشرية، تلك الصورة التى لا مَهرب منها شأنها شأن دوران الأفلاك ونمو النباتات.

فى رأى ابن خلدون أن أفضل أشكال الحكومات ـ قطعًا ـ 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 أمرًا افتراضيًا وخياليا 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 المُلك.

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 تَسيّس 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، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض؛ وذلك الحكم يكون بشرع مفروضٍ من عند الله يأتى به واحد من البشر؛ وأنه لابد أن يكون متميزًا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكارٍ ولا تزييفٍ(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 ـ قسم يراعى المصلحة العامة وهى مصلحة الحاكم بوجه خاص حتى يدوم مُلكه؛ وأن هذا النوع يُعرف بالسياسة الحكيمة وهى خاصة بالفرس؛ وأضاف أنه مع مجىء دين الإسلام واستقرار عهد الخلافة الإسلامية، جعلنا الله لا نحتاج إلى هذا الشكل من الحُكم؛ وذلك لأن الأحكام الشرعية تحتوى على مصالحنا العامة والخاصة وأن أحكام المُلك تندرج تحت الأحكام الشرعية.

٢ ـ وقسم يراعى مصلحة الحاكم فقط ويحدد طريقة دوام المُلك المصحوب بقهر وسلب المُلك، وإذا ما تعرض أحيانًا 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 هى رسالة طاهر بن الحسين إلى ابنه عبدالله بن طاهر، فهى ديوان من الآداب الدينية والأخلاقية والسياسة الدينية والملكية.

يرى ابن خلدون أن النظام الملكى الذى يأخذ بأحكام الشرع، هو أقوى وأمتن الأنظمة السياسية. وأن المُلك أمر طبيعى؛ وهو يستقر فى المجتمع وفق شروطه وضوابطه؛ ويتقيد بأى ملك يحكم المجتمع؛ ومن الممكن أن يأمل فى - أو ييأس من - رعاية أحكام الشرع فى 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، هى:

١ - العلوم والصناعات الناتجة عن الفكر؛ الفكر الذى به يكون الإنسان أشرف المخلوقات.

٢ - الاحتياج إلى حكومة سياسية وحُكم قوى.

٣ - العمران الذى تعريفه كان على هذا النحو: «... يسكنون مع بعضهم البعض وينزلون فى المدن أو الأقاليم (المِصر 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 لابد 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 المُلك»(٢١).

ويرى ابن خلدون أن استقرار النظام الاجتماعى والحاكم أمر طبيعى؛ ولكنه لا يستطيع أن يستمد منه دليلاً عقليًا على إثبات النبوة، وذلك لأن حياة المجتمع البشرى استقرت أيضًا بدون نبوة؛ مثلما حدث لمن لم يكونوا من أهل الكتاب (أطلق عليهم ابن خلدون اسم المجوس)، وكان هؤلاء الأشخاص فى تزايد؛ ولم يكونوا ممارسين للحياة فقط بل كانوا يمتلكون الثروات أيضًا. والنتيجة هى: أنه لا يمكن إثبات وجوب النبوة بالدليل العقلى، بل إن دليلها هو الطريقة نفسها التى كان عليها اعتقاد الأوائل من رجال الأمة الإسلامية، وهذا الاعتقاد هو الشرع[٢٢].

قسم ابن خلدون «المقدمة» إلى ستة أقسام:

الأول: فى العمران البشرى على الجملة وأصنافه.

والثانى: فى العمران البدوى وذكر القبائل والأمم الوحشية.

والثالث: فى الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية.

والرابع: فى العمران الحضرى والبلدان والأمصار.

والخامس: فى الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه.

والسادس: فى العلوم واكتسابها وتعلمها[٢٣].

كان لابن خلدون هدف مُعيَّن من هذا التقسيم؛ لأنه يرى أن الحضارة والمجتمع البشرى لهما جذورهما فى المجتمع البدوى ونَبَتا (خرجا) منه، وأن المُلك الذى يُعَدُّ الأصل والمنشأ فى تأسيس المدن وتعميرها ينبع منها، كما أن وجوه المعاش أمر لازم من أجل المجتمع؛ والمكاسب والصناعات فهى أمر لازم لحياة المجتمع، وأن العلم أمر كمالى، وأن الاحتياجات والكماليات من الأمور الطبيعية المتأخرة.

وكما أوضحنا فإن القسم الثانى من كتاب المقدمة يختص بمقالة فى المجتمع البدوى، وفيها عدة فصول أفاض فيها عن طبيعة تكوين هذا المجتمع، وعن طبيعة تكوين الروح البدوية فى الأعراب، وتقدم البداوة على الحضر، وأعلن فى وضوح وصراحة: «إن استقرار أصول وقواعد المجتمع البشرى فى الحياة البدوية؛ وفى نسيج حياة البادية يرجع إلى أن الحياة البدوية لم تتوسع إلى الحد الذى تُطور فيه أساسيات الحياة، فى حين أن حياة الحضر هى مرحلة كاملة تضيف؛ بمجرد تواجدها؛ رغبات واحتياجات

غير ضرورية؛ ولهذا فإن الاحتياجات الأساسية مقدمة ولا شك على الاحتياجات الكمالية. إن الحياة البدوية هى فى الواقع جذور للحياة المدنية (الحضرية) والتى هى بدورها فرع من هذه الشجرة»[٢٤].

وفى فصل آخر يؤكد على حقيقة هى أن فطرة أهل البداوة على طبيعتها (لم تصبح مُحنكة)، وهم أقرب للطيبة والصلاح من أهل الحضر، كما أن الجرأة؛ وهى أساس قوة سكان الصحراء تتجلى فى البدو أكثر، كما أوضح بعض الخصائص الأخرى للبدو تجعلهم مختلفين عن أهل الحضر[٢٥].

العصبية أصل المجتمع

وصل ابن خلدون فى بحثه الخاص بالمجتمع؛ وفى مقالة هى عماد نظريته الإبداعية إلى أنه بناء على هذه النظرية، فإن العصبية هى جذور المجتمع البدوى وأصوله، وقد طرح هذا البحث المهم فى الفصل السابع من القسم الثانى تحت عنوان «فى أن سُكنى البدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية»[٢٦]. وبناءً عليه فإن العصبية هى العامل المحورى والأساسى فى تعليل حياة المجتمع وتوضيح السياسة فى رأى هذا المفكر.

يعتقد ابن خلدون أنَّ الخير والشر يكمنان داخل الطبيعة البشرية، والبعض ينفلت زمامهم ولا يستفيدون من التربية الدينية، والبعض الآخر ممن يختارون الخير لأنفسهم؛ سيشملهم الله برعايته وتوفيقه، إن الطبيعة البشرية الأكثر ميلاً للشر تتجاوز عن الخير والعدل وجميع الأخلاقيات الإنسانية؛ ولهذا السبب يجب أن يكون هناك رادع سواء فى البادية أو فى الحضر حتى يمنع تعدى الناس على بعضهم البعض.

وفى المدينة (الحضر) تمنع الدول أو الحكام المؤمنين بحكمة القهر والسيطرة؛ الأفراد من ظلم بعضهم البعض؛ ويمنعون تعدى الأجانب على المدينة فى ظل حماية الأبراج والقلاع والقوات العسكرية. أما فى البادية؛ فإن السادة والشيوخ الذين يحظون بنظرة وقار وجلال من الجميع؛ يتعهدون بتدبير أمور المجتمع؛ وبالأمن الداخلى؛ ويقررون منع أحدهم من التعدى على الآخر؛ وفى المقابل إذا ما تعدى الأجنبى فإن الشباب والرجال الشجعان هم من يحمون القوم والمجتمع.

أما حماية ورعاية البلاد فتستلزم أن يكون للحُماة «عصبية»؛ بمعنى أن يكون لهم مع ساكنى 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 هى أساس الدفاع أو حماية أهالى ناحية ما؛ أو بادية، وهى ضرورة تظهر عند كل أمر يحتاجه الناس أو يهتمون به أو يُجبرون عليه. ومن بين هذه الأمور النبوة أو إقامة المُلك، والعصبية لا تظهر إلا فى ظل التنافس وذلك لأن العصيان أو التمرد جِبلة فى الطبيعة البشرية ولا تتم السيطرة بها إلا حين الاستعانة بالقوة والحرب، كما أن العصبية شرط لابد منه فى حالة الصراع والحرب، «... وإذا تبين ذلك فى السُكنى التى تحتاج للمدافعة والحماية فبمثله يتبين لك فى كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة مُلك أو دعوة؛ إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه لما فى طبائع البشر من الاستعصاء ولابد فى القتال من العصبية...»[٢٨].

وفى الفصل التالى وتحت نفس العنوان «العصبية»؛ اهتم بصلة النسب أو ما هو موجود فى معناها، وبتعريف العصبية وتوضيح ما يدور حولها. ويقول بأن النسب والقرابة؛ إذا ما كانت قريبة وحميمة؛ فبمجرد وجودها تستقر العلاقات؛ وفى 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 والصداقة؛ وهكذا على هذا المنوال. إذ النسب أمر وهمى لا حقيقة له؛ ونفعه إنما هو فى هذه الوصلة والالتحام. فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلناه[٢٩].

ويعتقد ابن خلدون أن النسب النقى يجب البحث عنه بين الأعراب ساكنى الصحراء؛ أو الأشخاص الذين يعيشون مثلهم.

العصبية والاستبداد: عمادا الرئاسة

برغم أن العصبية هى أصل الصلة فى المجتمع البدوى، إلا أن السبب فى تحول لأمر إلى موضوع الرئاسة فى المجتمع؛ كان يُحتم أن تصل العصبية إلى درجة خاصة حتى تصبح شرطًا لدوامها ورسوخها.

وإذا ما نظرنا فى فروع إحدى القبائل وبطونها؛ فسنجد أن هنالك نسبًا مشتركًا مع بعضها البعض، وهذا النسب ينتج عنه عصبية مناسبة؛ ولكن فى داخل هذه الصلات الجماعية توجد صلات خاصة وعصبيات، فمثلاً الإخوة المنحدرون من أب واحد

يكونون أكثر قربًا 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 فى المجتمع والسياسة، يقول:

«وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه. فلابد فى الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع. والساقط فى نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب، إنما هو ملصق لزيق، وغاية التعصب له بالولاء والحلف؛ وذلك لا يوجب له غلبًا عليهم ألبتة، وإذا فرضنا أنه قد التحم بهم واختلط وتنوسى عهده الأول من الالتصاق، ولبس جلدتهم ودعى بنسبهم، فكيف له الرياسة قبل هذا الالتحام أو لأحد من سلفه. والرياسة على القوم إنما تكون متناقلة فى منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية. فالأولية التى كانت لهذا الملصق قد عرف فيها التصاقه من غير شك ومنعه ذلك الالتصاق من الرياسة حينئذٍ؛ فكيف تنوقلت عنه، وهو على حال الإلصاق؟ والرياسة لابد أن تكون موروثة عن مستحقها لما قلناه من التغلب بالعصبية. وقد يتشوف كثير من الرؤساء على القبائل والعصائب إلى أنساب يلهجون بها، إما لخصوصية فضيلة كانت فى أهل ذلك النسب من شجاعة أو كرم، أو نكر كيف اتفق؛ فينزعون إلى ذلك النسب، ويتورطون بالدعوى فى شعوبه؛ ولا يعلمون ما يوقعون فيه أنفسهم من القدح فى رياستهم والطعن فى شرفهم. وهذا كثير فى الناس لهذا العهد»(٣٠).

ثم، إن عماد الرئاسة هى العصبية المصاحبة بالغلبة.

المُلك غاية العصبية

مع استمراره فى تحليله العقلى لتأسيس المجتمع؛ وصل ابن خلدون إلى هذه النتيجة: أن العصبية تمضى فى طريق؛ تحصل فى نهايته على المُلك. وقد أوضح فى الفصل السابع عشر هذه الحقيقة المهمة تحت عنوان «فى أن الغاية التى تجرى إليها العصبية هى المُلك»(٣١).

ويقال إن ابن خلدون قد قطع مرحلتين من نظريته المهمة كى يصل إلى مكانة المُلك فى المجتمع البشرى. وحيث إن النزاع يتفق مع الطبائع والجبلة البشرية، ومن أجل الخروج من هذه المصيبة؛ والوصول إلى الأصول الاجتماعية فلابد من وجود المُدبر، وليس كل مُدبر نستطيع أن نُطلق عليه ملك (أو شاه)، وليس كل نظام فى 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، وفى مثل هذه المجتمعات وبرغم أن لها رئاسة وأنه بدونها لا يوجد مجتمع، أو تتحول إلى ألعوبة 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 «ملكيًا»، وهو فى رأى ابن خلدون عبارة عن «التغلب والحكم بالقهر»، وهو فى المُلك أكثر منه فى الرئاسة، وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة؛ لأن الرئاسة إنما هى سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر فى أحكامه؛ وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر(٣٢).

ويرى ابن خلدون أن غلبة المُلك هى غاية العصبية ونهايتها، والمُلك اعتماداً على العصبية يقوى ويظهر للوجود بمساعدة القهر والقوة، وفى حماية كل هذا ترتبط العصبيات وتمتزج وهكذا تصبح عصبية واحدة. ولكن المُلك 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 بعيدةٍ عنها. فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً، ولكل واحدةٍ منهما التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المفترقة فى العالم. وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضًا، وزادتها قوة فى التغلب

إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائمًا حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة فى هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات، استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها؛ وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة، وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات انتظمتها الدولة فى أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها»(٣٣).

أوضح ابن خلدون فى عدة فصول موانع تحول رئاسة القبيلة إلى المُلك، 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 المُلك، وقطعًا ليس هدفه القول بأن الملوك جميعًا أخيار وذوو فضائل؛ ولكن:

أولاً: يجتهد فى أن يؤكد على أن الخير والرغبة فى الفضائل هى عند الملوك أمر طبيعى.

وثانيًا: إنه يعلم أن هذه هى وسيلة البقاء وقوة السلطنة.

وهو يورد دليلين على صحة ادعائه، ويحتوى الدليل الأول على بضع مقدمات:

١ ـ إن الإنسان بطبيعته مخلوق اجتماعى، والمُلك (وهو محور المجتمع) أمر طبيعى أيضًا.

٢ ـ إن البشر بحكم طبيعتهم وفطرتهم الإنسانية أكثر قُربًا من الخير والخصال الحميدة؛ فإن الشرور تنتج عن القوى الحيوانية، وهم بشر، والإنسان لهذا السبب يصبح أكثر ميلاً إلى الخير؛ وقربًا منه.

٣ ـ إن المُلك من الشئون الإنسانية اللازمة لبشريته؛ وليست الحيوانية. ونتيجة لهذا فإن ما يتناسب مع المُلك والسياسة هو الخير والخصال الحميدة(٣٤).

... عمومًا، إن المُلك الذى هو غاية كل عظمة ونهاية كل شرف، يكون أمرًا ناقصًا وغير صحيح بدون الخصال الحميدة، بدليل:

١ ـ أن السياسة والمُلك هما زعامة الناس وخلافة الله على العبيد من أجل تنفيذ أوامر الله عليهم.

٢ ـ أن أحكام الله على الناس تعتمد على الخير ومراعاة مصالحهم.

وتكون النتيجة: أن هذا الشخص جدير بخلافة الله على الناس وبزعامتهم؛ 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، ويظلُّون على هذا الطريق حتى يضيع المُلك من أيديهم؛ وتنهار مكانتهم(٣٦).

عمومًا؛ فإن المُلك هو أهم نتائج؛ وأروع مراتب العصبية؛ وإذا ما اختلط بالخير والفضائل تحقق المُلك المنشود؛ وقطعًا 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 ادعيناه(٣٧).

وبناء على هذا:

أولا: العصبية هى عماد السلطة السياسية والمُلك.

ثانيًا: 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 يكفى لتأسيس الدول العامة والسلطات العظمى. وفى هذا الأمر لابد من وجود عنصر معنوى قوى، وهذا العنصر ليس سوى الدين والنبوة، وهو العامل الذى؛ برعاية الله؛ يؤلف القلوب مع بعضها البعض ويحرك الإيمان، ويُبدل أسباب الخلافات الدنيوية ويمحصها إلى صلة بين القلوب الإيمانية، وإذا ما كان هنالك قوم على هذه الشاكلة؛ لديهم وحدة الكلمة والقدرة المعنوية الكبيرة، فإنهم بها يقدرون على تأسيس الدولة العظمى(٣٨).

إن العصبية - فى كل الأحوال - لها دور مؤسس فى المجتمع، وهى فى النهاية تُضفى على الدعوة الدينية لونًا معنويًا، 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).

المُلك، 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؛ وسُنة من السُّنن الإلهية. واعتبر «انفراده بالمجد» وانحصار الرغبة فى القيادة والرياسة أمرًا مسطورًا ومخفيًا 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. وأحيانًا ما تتركز هذه السلطة؛ وتنحصر فى أول ملوك السلسلة؛ وفى أحيان أخرى يستولى الملك الثانى أو الثالث على السلطة وتنحصر 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 أيضًا من الخصائص الملكية الأخرى، والتى حينما تتدعم أركانها تكون مثل هذه الأمور - بالقطع - هى سبب ضعف وانهيار السلطة السياسية.

فى الفصل الثالث وتحت عنوان «فى أنه إذا تحكمت طبيعة المُلك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة؛ أقبلت الدولة على الهرم»[٤١]. اهتم بتوضيح كيف تضعف قواعد الحكومة وتنهار فى النهاية، وختامًا 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 عامًا، 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 غالبًا لا يزيد عمر الدولة الواحدة على ثلاثة أجيال: والمراد من الجيل أربعين سنة. ولذلك يكون الجيل الأول (الذى حصل على السلطة بالكد والكدح) قد بقى قابضًا على السيادة والقيادة لأنهم كانوا على البداوة والخشونة وتحمل الصعوبات والشدائد؛ ومادامو بقوا كذلك فإنهم يبقون على البسالة وحمية العصبية.

أما الجيل الثانى فمع استفادته من مزايا السُلطة التى فى يده فإن أموره تمضى سلسة ويتخلق بأخلاق الحضر ويترك البداوة: وبدلاً من أن يكون حارسًا 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 المُلك فى الواقع هو كبش الفداء حين وقت انهيار الدولة.

وتحت عنوان «فى أطوار الدولة واختلاف أحوالها؛ وخُلق أهلها باختلاف الأطوار»[٤٣]. يوضح ابن خلدون الحالات المختلفة التى تظهر فى الدولة خلال مسيرتها الطبيعية؛ فى خمسة أطوار:

الطور الأول: طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدى 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 تزل بعد بحالها.

الطور الثانى: طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول؛ للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور معنيًا باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع والاستكثار من ذلك؛ لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له فى نسبه الضاربين فى الملك بمثل سهمه، فهو يدافعهم عن الأمر ويصدهم عن موارده، 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 يظاهره على مدافعتهم إلا الأقل من الأباعد فيركب صعبا من الأمر.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت، فيستفرغ وسعه فى الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشييد المبانى الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة، وإجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل، وبث المعروف فى أهله هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته فى أحوالهم بالمال والجاه واعتراض جنوده وإدرار أرزاقهم وإنصافهم فى أعطياتهم لكل هلال حتى يظهر أثر ذلك عليهم فى ملابسهم وشكلهم وشاراتهم يوم الزينة، فيباهى بهم الدول المسالمة ويرهب الدول المحاربة وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة؛ لأنهم فى هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزهم موضحون الطرق لمن بعدهم.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة فى هذا قانعًا بما بنى أولوه سلمًا 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 متلفًا لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفى مجالسه واصطناع أخدان السوء وخضراء الدمن، وتقليدهم عظيمات الأمور التى لا يستقلون بحملها، ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها مستفسدًا لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغنوا عليه، ويتخاذلوا عن نصرته مضيعًا من جنده بما أنفق من أعطياتهم فى شهواته، وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقده، فيكون مخربًا لما كان سلفه يؤسسون وهادمًا 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).

التسلّط نتيجة طبيعية لحياة المجتمع

ثم بعد توضيح كيفية انتقال الدولة من البداوة إلى التمدن والحضارة،... اهتم بتوضيح حقيقة المُلك وذكر أنواعه، يقول:

«لأنّا قد بيّنا 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 والعدوان 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 البارى سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكمٍ يزع بعضهم عن بعض؛ واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم، ولابد فى ذلك من العصبية لما قدمناه، من أن المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية. وهذا الملك كما تراه منصبًا شريفًا تتوجه نحوه المطالبات ويحتاج إلى المدافعات؛ ولا يتم شىء من ذلك إلا بالعصبيات كما مر. والعصبيات 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 التلسلط والقهر أمرًا طبيعيًا، وأضاف ابن خلدون:

إن العمران والحياة الاجتماعية لدى البشر أمر طبيعى، والعصبية هى أساس إقامة المجتمع البشرى. وهدف العصبية المُلك، وأن الانفراد بالمجد والسعى وراءه أمر خفى فى طبيعة المُلك؛ والمُلك الحقيقى هو من (يستعبد الرعية)[٤٧]؛ وقطعًا 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 المُلك 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 أيضًا.

أشكال الحُكم

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 عبثا) فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي إلى السعادة فى آخرتهم صراط الله الذي 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 فأجرته علي منهاج الدين؛ ليكون الكل محوطًا بنظر الشارع[٤٩].

٤ - وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل

الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء، فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة وأن الملك الطبيعى هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسى هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية 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 شيئًا سوى الخضوع لأحكام العقل، فى الوقت الذى فيه البعض الآخر يُشرع سند الوجوب؛ ويستحسن بنفسه هذا القول أيضًا[٥١]. ويُضيف: إن أشخاصًا مثل «الأصم» من المعتزلة؛ والبعض من الخوارج لم يستحسنوا وجوب تنصيب الإمام؛ ولكن ما اعتبروه أهم؛ كان مراعاة أحكام الشرع بصورة تسير 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 الشريعة ممتلئة بذم ذلك، والنعى على أهله، ومرغبة فى رفضه. واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات؛ ولا شك أن فى هذه مفاسد 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 دون 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 مُلك داود وسليمان وأنبياء الله الآخرين. ثم أن المُلك أمر طبيعي وسوف يستقر بشكل طبيعي على قاعدة العصبية والشوكة القومية، ويقول: «... إن ما هو قائم على أساس الإجماع في 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، فـ(الإمام المُنصّب) 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 في شرط خامس وهو النسب القرشي.

وعن قرشية النسب، فيقول ابن خلدون: الفائدة في النسب إنما هي العصبية... لابد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية ... فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها... وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة(٥٤).

الاستثناء والقاعدة في النبوة والمُلك

يرى ابن خلدون أن أحكام الدين تؤمن السعادة في الآخرة؛ فهي الغاية القصوى لوجود البشر. أن الإنسان محكوم بالحياة في هذه الدنيا؛ وحياته ميسرة داخل المجتمع، كما أن المجتمع يحتاج إلى أصول؛ والسياسة هي قاعدة النظام وأصول المجتمع.

إن النموذج الأعلى السياسي والديني هو الذي تحقق في زمان النبي ﷺ وخلفائه الأوائل؛ بمعنى أن محمد ﷺ كان هو النبي؛ وكان أيضًا حاكم المجتمع الإسلامي، وفي عصره كانت السياسة والمُلك يأتيان في ذيل الاهتمامات بعد النبوة؛ وبعده ظهرت الحكومة المنشودة في صورة خلافة، وبرغم أن الخلافة تختلف عن المُلك؛ لكن في مزايا المُلك ما يمنح المجتمع أصولاً ويحافظ عليه في مواجهة الهرج والمرج الداخلي والهجوم الخارجي. وكانت الأمة الإسلامية مع وجود الخلافة في غير حاجة إلى المُلك.

ولكن المُلك بمقتضى الفطرة هو أمر طبيعى فى حين أن النبوة أمرًا استثنائيًا مهما كانت ذات أثر كبير فى المجتمع والتاريخ، ولكن مع مضى الزمان حلت القاعدة الطبيعية، يعنى المُلك مكان الظاهرة الاستثنائية.

إن الناس الذين شاهدوا نزول الوحى الإلهى؛ وهبوط الملائكة، والأمور غير العادية؛ كان إيمانهم متماسكًا راسخًا فى قلوبهم بحيث لم يترك فيها مكانًا لظهور العصبية القومية، وكان التفرّد ناشئًا عن العقيدة الدينية الأولى؛ وكانت هى عماد السلطة والضامن لاستمرار المجتمع الدينى. ولكن حينما مضى هذا العصر الخاص والاستثنائى؛ وانتهى عصر المعجزات؛ وتوفى الجيل الذى شاهدها؛ عادت أمور العصبية إلى طريقها العادى والطبيعى. ونتج عن هذا الاهتمام بالمُلك والخلافة. يقول ابن خلدون فى إشارة إلى زمانه: «... ثم صارت اليوم من أهم الأمور للألفة على الحماية والقيام بالمصالح...»(٥٥).

وهنا يُلاحظ أن جميع الاختلافات بين صحابة النبى ﷺ وأتباعهم (التابعين) فى الأمور السياسية كانت تحت عنوان الاجتهاد، وأن اختلاف الرأى هنا كان من الأمور الطبيعية(٥٦).

برغم أن الخلافة كانت هى الشكل المطلوب للحكومة؛ ولكن ما اهتم به المشرع هو تنفيذ أحكام الشرع والكفاءة فى إدارة المجتمع.

وهكذا تكون الحكومة ـ كما أوضحنا سابقًا ـ فى 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، وقطعًا سيكون محتوى النظام وضوابط العلاقات الاجتماعية عند المسلمين هى أحكام الشريعة، وبذلك تكون الصورة الطبيعية لهذا النظام فى النهاية ليست شيئًا آخر سوى المُلك.

وبناءً على ذلك؛ فإن قبول ابن خلدون للمُلك لا يتنافى مع تدينه، وفى رأيه أن الدين يتوافق مع الأمور المعقولة والطبيعية؛ وأن المُلك أمر معقول وطبيعى. ويعرف ابن خلدون الإمامة بأنها ليست منصبًا شرعيًا؛ ولكنها تعيين من قِبل المُشرع الذى يعرف المصالح العامة، فإن الله قد تركها لرأى الأمة واختيارها، وبعد 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 المُلك 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 ـ كما أشرنا سابقًا ـ من الأمور المستحسنة والمطلوبة؛ ولكن لا يمكن انتظار تحققها دائمًا 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 المُلك (الذى حل محل الخلافة) متفقًا 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 المُلك أو دوامه، فمثلاً تحت عنوان «فى كيفية طروق الخلل للدولة»؛ فقال: إعلم أن مبنى الملك على أساسين لابد منهما، فالأولى الشوكة والعصبية والثانى المال، والخلل إذا طرق 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 بالمُلك» أوضح كيفية تعدى الأمر من الاستثناء فى السياسة يعنى الخلافة الدينية، إلى الوضع الطبيعى يعنى المُلك[٥٩].

وفى رأيه أن هذا التبدل والتعدى أمر طبيعى، وأن ما هو طبيعى لا يمكن أن يكون سيئًا، وإذا أصبح سيئًا؛ فإنه لا يكون فى المُلك ذاته ولكن فى عوارضه. أن المُلك هو الممكن المتفق مع الشرع والعقل؛ وتكون نتائجه حسنة، ومن الممكن أن تظهر من عوارضه نتائج سيئة مثل الشهوة والغضب.

ثم: «... إن المُلك هو الغاية الطبيعية للعصبية، وأن انبثاقه منها ليس أمرًا اختياريًا 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 نبيًا إلا معتمدًا على رفعة قومه وقوتهم (ما بعث الله نبيًا إلا في منعة من قومه)[٦٠].

ثم: إن العصبية ليست فقط من أجل المُلك فهي أمر ضروري للدين والنبوة؛ ولن ينجح دين الله ويستقر إلا بها. ولكن من جانب آخر فإن العارفين بالأصول الدينية وبالروايات؛ يعلمون أن الشرع قد تناول العصبية والمُلك بالنقد، وابن خلدون لا يُنكر هذه الواقعة؛ ولكنه يقول: إن هذا النقد مثل نقد الغضب والشهوة: فمن المُسلم به أن هدف المُشرع ليس قمعها؛ ولكن السيء منها ولوم ما هو دنيوي، 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 أيضًا سوف تضيع؛ ولهذا السبب فإنها ليست فقط مطلوبة، ولكنها عماد الدين[٦١]. وأن الملك المطعون فيه نوع من السلطة التي تسير 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 مبالين 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 قدّره عليهم، وبهذه الطريقة استولوا على المُلك 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 مذمومًا 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 موضوعى؛ وأثمرت نتائجها رويداً رويداً من حياة المسلمين، وكانت النتيجة الطبيعية لهذا الأمر هى العصبية؛ بمعنى أنها أسفرت عن المُلك وظهور السيطرة والقهر. واعتبر ابن خلدون أن الحرب بين الإمام على ومعاوية نموذجًا عظيماً لهذه المرحلة العابرة؛ فهى الحرب بين العصبيات التى ظهرت فى القلوب بعد عصر حُكم الإيمان الدينى، وبرغم أنه أعطى علىّ الحق فى هذا الصراع؛ إلا أنه أيضًا لم يُلق باللوم والتأنيب على معاوية. ولهذا فإن ما تقدم - وفق رأى ابن خلدون - هو:

أولاً: كان أمرًا طبيعيًا. **وثانيًا:** إن معاوية لم يكن سيئ النية.

ولكن الأمر لم ينته عند هذا الحد، فإن المُلك الذى كان نتيجة طبيعية للعصبية؛ كانت له هو نفسه نتائج طبيعية، وسواء أردنا أو لم نرد فسوف تظهر: «... ثم اقتضت طبيعة المُلك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به؛ ولم يكن لمعاوية أن يدفع عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعى ساقته العصبية بطبيعتها».

لقد طبّق 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 التى هى أساس المجتمع والسياسة.

عمومًا؛ لقد كان يعتقد أن البحث عن المصالح الطبيعية هو سبب ظهور المُلك ذى الأهداف الدينية، وقد دامت هذه النظرية حتى أواخر عهد الأمويين والمروانيين ثم انحرفت فى نهاية هذا العهد؛ وتوجهت سُلطة المُلك إلى أهداف دنيوية؛ وكان هذا الأمر نفسه هو أحد الأسباب التى أدت للثورة ضد الأمويين وأيضًا للعمل على إسقاط الدعوة العباسية، واجتهدت حكومات صدر الدولة العباسية فى إبعاد المُلك عن طريق الانحراف حتى سقط المُلك بعد عصر الرشيد وبعض أبنائه فى ورطة الرفاهية والملذات، وكانت النهاية ضياع السلطة من يد العرب(٦٥).

وبكلمة مختصرة، فعند ابن خلدون: إن العصبية أمر طبيعى وتأسيسى، وهى لم تنهار برغم أنها كانت أحيانًا تخضع لتأثير مظاهر وعوامل استثنائية وخارقة مثل الدين، ولكن مع مضى الزمان قُضى على الاستثناء، وعاد سريان الأمور إلى السير وفق القاعدة؛ واستقر الأمر الطبيعى فى مكانه، ورأينا أن حكومة المسلمين فى أوان علو

الدعوة الدينية؛ وفى عصر غلبة التشريع تجلّت فى صورة الخلافة ومضت فى نموها الطبيعى نحو المُلك، لأنه لا يوجد مجتمع قط يفر من المُلك وينتهى إلى المُلك الدينى 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 عقليًا. وبلا هاتان الصورتان فإن أساس المجتمع والسياسة لا يعتمد على شىء سوى السلطة الاستبدادية. ثم إن المُلك أمر طبيعى؛ وأن خيره وشره أمر عارض يعتمد على الخصائص التى سوف تتفق مع شروطه وأحواله المختلفة.

كان ابن خلدون مثل أسلافه وخلفائه، فى جوّ كان «القهر والاستبداد» يهيمنان فيه فيه على مسرح السياسة، وكان الاستبداد مُسيطرًا على أذهان المسلمين والمفكرين الإسلاميين دون أن يتساطوا كيف؟ ولماذا؟، وكان يُنظر إلى المُلك الاستبدادى باعتباره أمرًا طبيعيًا، وبالطبع لم يكن هنالك تصور واضح لمسئولية الحاكم أمام الناس، ففكر فى كيفية الانحطاط لهذا؟ وكيف أصبح الشاه (الملك) مسئول أمام الله فقط، ولا حيلة للناس إلا فى طاعة الحاكم؟.

هى «العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر فى أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه فى شيئ من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره»[٦٦] ـ فصل فى معنى البيعة.

وأضاف: أن الإكراه وحث الناس على البيعة لها الغلبة دائمًا، وبناءً عليه فحينما يفتى الإمام «مالك» قياسًا على قسم المكره؛ بإغضاب الحُكام، ولأنهم يدركون أضرار هذه الفتوى على اعتبار أن البيعة قد أُخذت من الناس (بطريقة الإكراه) لذا وقع ما وقع من محنة الإمام[٦٧]. أما الذى راج فى 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، والتى أطلق عليها مجازًا عنوان: البيعة التى هى العهد على الطاعة، ثم راجت هذه الأمور، وبعد مدة أخذت شكل «الحقيقة العرفية».

ومن هذا المنظور لفت موضوع ولاية العهد أيضًا نظر ابن خلدون، يقول: ««أعلم أنا قدمنا الكلام فى الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة، وأن حقيقتها النظر فى

مصالح الأمة لدينهم ودنياهم 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، ويثقون 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 خافيًا على باحث متعمق وذى رأى ثاقب مثل ابن خلدون انحراف التابعين عن طريق الخلفاء الراشدين، ولكنه يقول: إن هذا الانحراف ليس انحرافًا عن الحق والشرع؛ ولكنه عودة بالأمور 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 دينيا 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 سريعًا وصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف. سأل رجل عليا 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 والٍ 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 المهدى، وظهر من الهرج والخلاف وانقطاع السبل وتعدد الثوار والخوارج ما كاد أن يصطلم الأمر حتى بادر المأمون من خراسان إلى بغداد ورد أمرهم لمعاهده فلابد من اعتبار ذلك فى العهد فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات، وتختلف باختلاف المصالح ولكل واحد منها حكم

يخصه لطفًا 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 ينبغى أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفًا من العبث بالمناصب الدينية. والملك لله يؤتيه من يشاء(٧٠).

فأخيرًا وصل إلى الطريق الوحيد الهادى إلى التخفيف من الأضرار العظمى التى وقعت نتيجة للاستبداد ولرغبات المستبدين على المجتمع، حيث يقترح ابن خلدون - الذى كان شاهدًا على طموح المهووسين وظلم الحكام والولاة - اقتراحًا 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 مبتكرًا ومؤسسًا لمدرسة خاصة فى عصر استبداد القهر بحياة المسلمين وأذهانهم. واعتبر ابن خلدون ذلك أمرًا طبيعيًا.

* * *

مصادر المبحث السابع للمؤلف

(١) دائرة المعارف الإسلامية الكبري، 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.

obeikandl.com

(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، ص١٣٩.
(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، ١٥٥.
(٣٨) نفسه، ص١٥٧.
(٣٩) نفسه، ص١٥٩.
(٤٠) نفسه، ص١٦٦، ١٦٧.
(٤١) نفسه، ١٦٨.
(٤٢) نفسه، ص١٧٠.
(٤٣) نفسه، ص١٧٥.
(٤٤) مقدمة ابن خلدون ـ دار ابن خلدون ـ 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 ـ دار ابن خلدون ـ 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 ـ دار ابن خلدون ـ 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 ـ دار ابن خلدون ـ الإسكندرية، ص١٤٧.
(٦٩) مقدمة ابن خلدون ـ دار ابن خلدون ـ الإسكندرية، ص١٤٨.
(٧٠) نفسه، ص١٤٨.

obeikandl.com