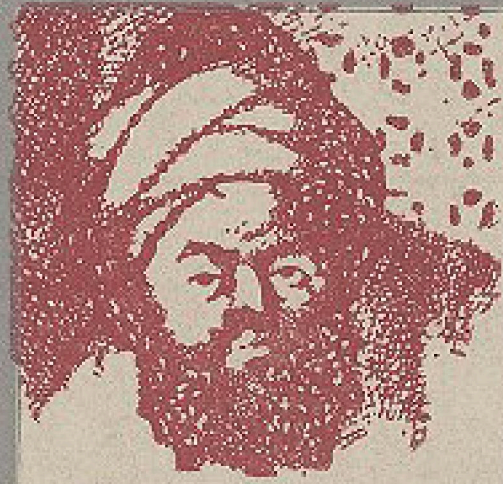


قشادة

الفكر الإسلامي

في ضوء الفكر الحديث



تأليف

دكتور راشد البراوي

الناشر

مكتبة النهضة المصرية
المنصورة

قِيَالَةُ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ

في ضوء الفكر الحديث

تأليف

دكتور راشد البراوي

الطبعة الأولى

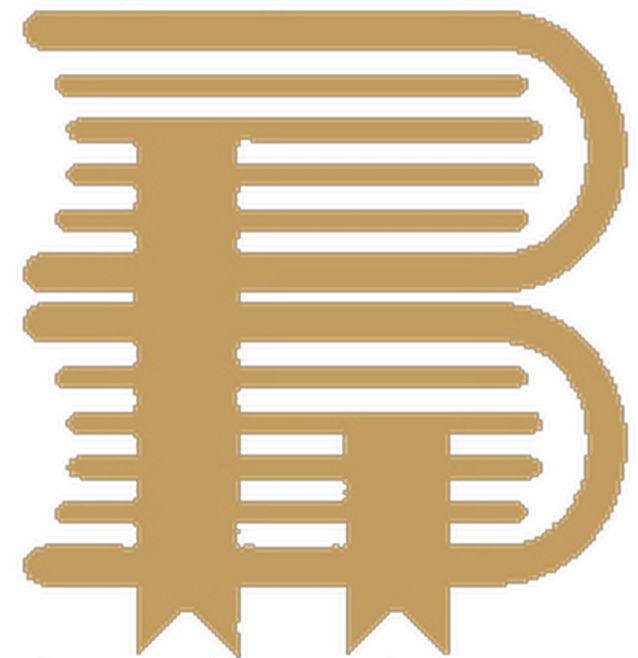
١٩٦٩



ملزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

١٩٦٩

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

دار الشؤون الثقافية
لصاحبها: محمد عبدالرازق

١٩ كنيسة الارمن في الجيزة

تليطون : ٩٨-٩٤

للدكتور راشد البراوى

	ص
اقتصاديات العالم العربى من الخليج إلى المحيط (الطبعة الثانية) مكتبة النهضة المصرية	٦٥
» حرب البترول فى الشرق الأوسط (الطبعة الخامسة)	٤٠
» الحبشة بين الإقطاع والعصر الحديث	٢٠
» مؤامرة الاستعمار فى الكونغو	١٦
» كينيا ومستقبل أفريقية الشرقية	١٥
» رأس المال : الكتاب الأول (الطبعة الثانية) تأليف كارل ماركس	١٢٠
مكتبة الانجلو المصرية	
» المذاهب الاشتراكية المعاصرة	٦٠
» مفاهيم جديدة فى الاشتراكية	٢٥
» الصراع الكبير بين الاتحاد السوفيتى والصين	٣٥
» رأس المال : الكتاب الثانى ، تأليف كارل ماركس	١٢٥
» فن التخطيط تأليف س. واجل	٧٠
» التطور الاقتصادى الحديث فى أفريقية	٣٥
» مشكلات القارة الأفريقية ، السياسية والاقتصادية	٥٠
» حرب البترول فى العالم	٧٠
» الصومال الكبير ، حقيقة وهدف	١٢
» الديمقراطية الأمريكية ، مختارات من هارولد لاسكى	٣٠
دار النهضة العربية	
» ثورة البترول فى أفريقية	٣٥
» الرق الحديث فى أفريقية البرتغالية	٢٠
» نقد للاقتصاد السياسى تأليف كارل ماركس	٥٠
» التفسير الاشتراكى للتاريخ ، مختارات من فردريك انجلز	٤٠
» عشرة إقتصاديين عظام تأليف شوميت	٦٠
» نظرية التكامل الاقتصادى تأليف بيلا بالاسا	٥٠
» البيروقراطية تأليف نورثكوت	١٥
» الاشتراكية الأفريقية لنبذة من القادة والمفكرين	٥٠

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

ليس هذا كتاباً في التاريخ بمعناه المتعارف عليه ، فلكتابه التاريخ مفهومها وأسلوبها . وهو بالقطع ، ليس كتاباً في الفلسفة بصفتها هذه ، إذ أن لها مجالاتها وكتابها . ولا هو بالذي يمكن إدراجه في نوع التراجم ، ذلك أن الترجمة تحيط بمختلف المناشط الفعلية لصاحب السيرة ولشئ عناصر مذهبه الفلسفي إن كان من أصحاب المذاهب ؛ ولستنا نزعم بالطبع ، أننا فعلنا هذا على النحو الذي ينبغي - في تصورنا - أن تكتب به السير .

الأخرى أن ما تقدمه في هذه الصفحات لا يعدو أن يكون انطباعات ترسبت في الذهن ، نتيجة مطالعات إمتدت على مدى سنوات طوال ، ثم ساورتنا الرغبة أخيراً في تسجيلها بعد ما تحقق لدينا أن الكثير من الآراء التي طلع بها كثير من قادة الفكر الإسلامي ، في التاريخ والفلسفة والإلهيات ، له رنين عصري بدرجة أكثر أو أقل ، قد يكون واضحاً بذاته ، وقد يكون كذلك إذا فصلناه عما يختلط به من أصوات وأصداء تطمسه أو تضعف من حدته .

وفي الشخصيات التي اخترناها وإلى ما قبل انتهاء العصر المملوكي في مصر ، أنصب اهتمامنا ونحن نحاول تحليل أفكارها على ضوء بعض من النظريات الحديثة ، على جوانب معينة ومحددة في مقدمتها نظرة أولئك الأئمة إلى التاريخ من حيث تفسيره وتحليل أحداثه الكبرى . كذلك قصرنا البحث على آرائهم في أصول السياسة والحكم ، وفي عدد من القواعد العريضة

التي تقوم عليها حياة المجتمع الاقتصادية . كل هذا بقدر معتدل من العرض والتحليل ومن المقارنة بالنظريات الحديثة ، دون إسهاب لا يتسع له المجال ، أو إيجاز يخل بجوهر ما قصدنا إليه .

ونحن إذ نقدم هذه الفصول فلسفي نؤكد حقيقة أشار إليها الكثيرون ، وهي أن في التراث الإسلامي ثروة من الآراء والنظريات ، لو تفحصناها لكان فيها مادة حقيقية تصلح أساساً لمجتمع إسلامي يرتبط بماضيه ويعيش في حاضره ويتطلع إلى مستقبل زاهر .

والله سبحانه وتعالى نعم المولى ونعم النصير .

راشد البراوي

القاهرة في ٤ أبريل سنة ١٩٦٩

محتويات الكتاب

صفحة

٥	مقدمة الكتاب
٩	الفصل الأول : الطبري مؤرخاً
٣٧	الفصل الثاني : ابن خلدون ؛ تفسير التاريخ والمجتمع
٨٧	الفصل الثالث : ابن خلدون ؛ والاقتصاد الحديث
١٠٧	الفصل الرابع : المقرئى ؛ عميد المؤرخين المصريين فى العصور الوسطى
١٥٨	الفصل الخامس : المعلم الثانى وحكومة الفلاسفة
١٩٣	الفصل السادس : ابن سينا ودولة الرفاهية
٢٠٩	الفصل السابع : روبنسون كروزو كما تصوره فيلسوف مسلم
٢٣١	الفصل الثامن : دفاع عن الفلسفة
٢٧٧	الفصل التاسع : آراء ابن رشد السياسية
٢٩٣	الفصل العاشر : تمجيد للعقل وهجوم على الفلسفة
٣٢٧	الفصل الحادى عشر : آراء الغزالى فى السياسة والاقتصاد

الفصل الأول الطبري مؤرخاً

ترجع صلتى بالتاريخ الإسلامى ، بقصد الدرس والتحقيق ، إلى فترة تزيد على الثلاثين عاماً . ولهذا الصلة قصة لعلمها تفسر الدوافع والاعتبارات التى اتجهت بي إلى ناحية من تطور المجتمعات الإنسانية ، أو إلى فصل من أروع فصول الحضارة الإنسانية ، إن شئنا الدقة فى التعبير ، وهو ذلك الفصل الذى بدأ بظهور الإسلام كقوة حاسمة تجاوز تأثيرها حدود شبه الجزيرة العربية من حيث المكان ، وتجاوز من حيث الزمان الحقبة التى خرج فيها الدين الجديد ورسمت دعائمه . ففى أثناء دراساتى فى التاريخ الغربى ، والتاريخ الأوروبى على وجه التحديد ، وخاصة خلال المرحلة التاريخية المعروفة باسم العصور الوسطى ، كان يتكشف لى أكثر فأكثر ، أثر الإسلام فى التطور السياسى والاقتصادى والاجتماعى الذى شهدته أوربا ، بل كانت العلاقة بين العالمين الإسلامى والأوروبى من العوامل البعيدة الأثر فى بدء انهيار النظام الإقطاعى الأوروبى ، وفيما اصطلاح على تسميته بالنهضة الأوربية أو فى بعض عناصرها ومكوناتها بعبارة أدق ، وفى حركة الكشوف الجغرافية التى أسفرت عن العثور على العالم الجديد من جهة ، وعن الوصول إلى الهند وما وراءها بطريق رأس الرجاء الصالح ، من جهة أخرى . وأكثر من هذا الذى تكشف لى كما قلت ، ما كان الكثير من كتب التاريخ الأوروبى يتضمنه من أسماء المراجع العربية الأصلية ، سواء باللغة التى وضعت بها ، أو فى الترجمات التى اضطلع بها المستشرقون وفيما أرفقوه بهذه الترجمات من شروح

وتعليقات ، بعضها يتسم بالموضوعية والحياد ، والبعض الآخر فيه قدر من التجنى والانحياز .

كل هذا حرك في نفسى رغبة صارت تزداد قوة وإلحاحاً يوماً بعد يوم ، فى التحول ولو مؤقتاً إلى التاريخ الإسلامى ؛ وبدأت ببعض المؤلفات الحديثة لكتاب مصرين وغيرهم . غير أنى سرعان ما لاحظت أن معظم هذه المؤلفات تشترك فى ظاهرة عامة ، هى تركيزها على الجانب السياسى من تاريخ الدول الإسلامية ، دون توجيه القدر الواجب من الإهتمام إلى الجوانب الاقتصادية والاجتماعية من حياة المجتمعات الإسلامية ، ودون إبراز أهمية هذه الجوانب الأخيرة فى وقوع وتطور الأحداث التى مرت بهذه المجتمعات ، وهو نوع من القصور فى تفسير التاريخ تفسيراً علمياً . وإزاء هذا رحلت أتجه إلى المصادر الأصلية أطالها وأمعن النظر فيها . وكلما ازددت إيفالاً فى الاطلاع تبين لى أن ثمة جوانب من التاريخ الإسلامى لم تحظَ منا بما هى أهل له من الإهتمام ، وخاصة ما تعلق باقتصاديات الشعوب الإسلامية خلال تاريخها الطويل ؛ كما تبين لى فى الوقت نفسه أن هذه المصادر الأصلية غنية بالمعلومات التى يجد فيها الباحث ضالته وهو ينشد تفسيراً متكاملًا للأحداث والتطورات . حقيقة لا نلقى هذه المعلومات مبنوبة ومرتبة وفقاً للسناهج الحديثة ، ولكنها برغم هذا ، موجودة ، متناثرة هنا وهناك ، فى أكثر من موضع ، وفى أكثر من مؤلف ، وايس على الباحث سوى أن يستخلصها ويجمّعها ويرتبها ويصنفها ويفسرهما ويحللها ويوازن بين بعضها البعض ليستخلص ما يمكن أن تودى إليه المقدمات من نتائج . وما يزيد من صعوبة هذه العملية أننا قد نلقى معلومات اقتصادية واجتماعية على أكبر قدر من الأهمية ، فى مواضع تتحدث عن أشياء لا علاقة لها بالحياة الاقتصادية على الإطلاق ، بل وقد نعثر على أمثال هذه المعلومات فى سياق أحاديث وروايات

كلها مما يندرج في نطاق الأساطير والأوصاف الخرافية لأنواع من حيوان البر والبحر أو الطير .

وانتقلتُ إلى مرحلة أخرى هي الدراسة الهادفة التي تتصل بموضوع محدد بالذات ، أملا في أن أتمكن من الكتابة فيه ، وفي هذه المرحلة الثانية ضاعفت الجهد ، مع التركيز على الهدف الذي وضعتُه نصب عيني . ولم أقتصر على المؤلفات التاريخية وما في حكمها ، بل رحت أطلع ما كتب الجغرافيون والرحالة المسلمون ، وأرجع إلى من عالجوا المسائل المتعلقة بنظم الحكم وأساليبه ، ومن تحدثوا عن المذاهب والفرق والشيع الإسلامية على اختلاف اتجاهاتها . وكانت الثمرة الأولى لمرحلة هذه الدراسة الهادفة ، أو أقول : كانت المحاولة التجريبية الأولى في هذا الصدد ، بحثاً أعدته باللغة الإنجليزية عن الصراع الذي انتهى بزوال عهد الخلفاء الراشدين ، حاولت فيه إبراز أثر العوامل الاقتصادية والاجتماعية ، وهو بحث أرجو أن تتاح لي فرصة نشره كما هو ، أو بعد ترجمته إلى اللغة العربية .

أما الثمرة الثانية فكانت ، حالة مصر الاقتصادية في عصر الفاطميين ، وأخرجتها منذ أكثر من عشرين عاماً ، وهي على ما أعتقد ، أول دراسة من هذه الزاوية تتعلق ببلد إسلامي . وكانت نيتي أن أتابع هذه الناحية من الدراسة ، فأتناول تاريخ مصر الإقتصادي منذ الفتح الإسلامي حتى نهاية عصر المماليك ، أو ربما حتى الحملة الفرنسية على مصر ، في أواخر القرن الثامن عشر . ولكن اهتمامات أخرى جرفتني في تيارها ، فلم تخرج نيتي إلى حيز الواقع العملي ، بل وتوقفتُ بصورة كادت أن تكون كاملة ، عن دراسة التاريخ الإسلامي .

خلال المرحلتين اللتين أشرت إليهما ، كان يستأثر بإعجابي ثلاثة من المؤرخين ، لكل منهم منهجه وأسلوبه ، وهم الطبري وابن خلدون والمقرئزي .

ويحدثنا ابن خلدون في مقدمته الذائعة الصيت ، وبصدد الحديث عن ابن إسحق والطبرى والواقدي والمسعودي ومن على شاكلتهم ، أن « أكثر التواريخ هؤلاء عامة المناهج والمسالك لعموم الدولتين صدر الإسلام في الآفاق والممالك » . وهناك « من عدلوا عن الإطلاق إلى التقييد فقيده شوارب عصره ، واستوعب أخبار أفقه وقطره ، واقتصر على أحاديث دولته ومصره » ، ومن هؤلاء - على سبيل المثال لا الحصر - أبو حيان مؤرخ الأندلس والدولة الأموية بها ، كما ذكر ابن خلدون ، ولكن قمة هذا الطراز من المؤرخين هو المقرئ بنغير منازع وهناك المقلدون والأمر بالنسبة إليهم « حوادث لم تعلم أصولها ، وأنواع لم تعتبر أجزائها ولا تحققت فصولها ، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً ، لا يتعرضون لبدائتها ولا يذكرون السبب الذي رفع من مراتبها » .

ويشترك ابن خلدون مع فريق الطبرى ، في أنهم جميعاً كتبوا في التاريخ العام ، وإن اختلف عن كثير منهم في الطريقة التي سار عليها . لكن الأهم من هذا ، والذي يجعل له هذه المنزلة العالية بين المؤرخين المسلمين ويميزه عنهم ، هو أن له فلسفة أو آراء في تفسير التاريخ ، ضمنها مقدمته الكبيرة التي صدر بها مؤلفه الضخم ، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر .

ونحن إذ نختار الطبرى وابن خلدون والمقرئ للحديث عنهم ، فلأن أولهم يمثل اتجاهًا كان سائدًا وهو كتابة التاريخ العام ، ولأننا نعتبره بحق ، إمامًا مثلي هذا الاتجاه . أما ابن خلدون فهو المؤرخ الفيلسوف حتى وإن لم يلتزم تمامًا في « العبر » بما سنه من قواعد في المقدمة ، رآها أساسية بالنسبة إلى كل من يتصدى لكتابة التاريخ . ونحن إذ نختار المقرئ فلأنه أعظم من يمثل التاريخ الإقليمي ، وسوف نلقاه يأخذ ببعض من فلسفة ابن خلدون ،

وذلك عندما يتصدى لتفسير بعض ما يرويه من الأحداث ، بل ولعله يفوقه من هذه الناحية إذا أخذنا في الاعتبار الجانب التطبيقي وليس النظرى فحسب .

من هو الطبرى ؟ :

ولد أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبرى ، فى بلدة آمل من أعمال طبرستان ، قيل فى نهاية سنة ٢٢٤ هـ ، وقيل فى أول السنة التالية ؛ وقد فسر هو هذا الإختلاف بقوله « لأن أهل بلدنا يؤرخون بالأحداث دون السنين ، فأرخ مولدى بحديث كان ، واختلف المخرون ، فقال بعضهم : سنة أربع ، وقال آخرون : سنة خمس وعشرين ومائتين ، . وعاش حتى منتصف العقد التاسع من عمره حيث توفى فى بغداد فى ٢٦ شوال من سنة عشر وثلاثمائة . ويستشهد المؤرخون على نبوغه فى سن مبكرة جداً ، من قوله « حفظت القرآن ولى سبع سنين ، وصليت بالناس وأنا ابن ثمانى سنين ، وكتبت الحديث وأنا ابن تسع ، .

وراح يتنقل من مدينة إلى أخرى فى طبرستان ، ساعياً وراء العلم ، فأخذ الحديث عن محمد بن حميد الرازى ، ودرس التاريخ على محمد بن أحمد ابن حماد الدولابى . وكان حريصاً على الإلتصال بأحمد بن حنبل الذى طبقت شهرته الآفاق ، فشهد الرحال إلى بغداد ولكنه انصرف عنها ولم يدخلها إذ بلغه نبأ وفاة الإمام قبيل وصوله . فتوجه إلى البصرة ، ومنها إلى الواسط فالكوفة ، وكان الدافع إليه على هذا الترحال ، الإلتقاء بشيوخ الحديث وبالمبرزين فى القراءات . ثم انتقل إلى بغداد حيث راح يدرس علوم القرآن ، ودرس فقه الشافعى على الحسن بن محمد الصباح وأبى سعيد الإصطخرى وكانا من أئمة هذا المجال .

بعد ذلك انتقل إلى مصر ، ومر بالشام وهو فى طريقه ، وأقام أياماً

في بيروت بوجه خاص ووصل إلى الفسطاط في سنة ٢٥٣ هـ وكان ذلك في أوائل عهد أحمد بن طولون . وهناك اتصل بمحمد بن إسحق بن خزيمه وقرأ كتابه في السيرة ، وهو من الكتب التي اعتمد عليها في كتابة تاريخه الكبير . وطالت إقامته في مصر ، وخلالها تردد على الشام ، وأخيراً رجع إلى بغداد حيث قضى بقية حياته في الاطلاع والتدريس والتأليف .

وخلال هذه المرحلة الأخيرة من حياته بذلت محاولات لإقناعه بتولى القضاء أو المظالم ، ولكنه أبى قائلاً لبعض أصحابه : قد كنت أظن لو رغبت ذلك لنهيتموني عنه ، وظل عزوفاً عن تولى أى من المناصب العامة . وثمة أسباب يمكن أن تفسر هذا الموقف من جانبه ، منها انصرافه إلى العلم وإثاره له على أى نشاط آخر ، ومنها عمق إحساسه الديني وتمسكه بالحق والعدل وكل هذا مما ينأى بصاحبه عن أعمال قد تشوبها شوائب من مظنة أو ابتعاد عن جادة العدل . وفضلاً عن هذا كان والده ذا يسار وكان يبحث إليه بحاجته من المال وفصانه بذلك عن عطايا الخلفاء واستمناح الملوك والوزراء ، وزهده في مناصب الدولة (١) .

المؤثرات في تكوينه الفكرية :

وأسهمت عوامل عدة في تكوينه الفكري ، في مقدمتها ما حبه به الطبيعة من ذكاء وافر ، وذاكرة قوية ، وقدرة على مواصلة الدرس والتحصيل . وكان من أبرز الصفات التي تميز بها الدقة العلمية ، فيحدثنا صاحب « معجم الأدباء » أنه « كان لا يرضيه أن يحمل علماً يستطيع الإحاطة به ، ولا يرضيه أن يسأله أحد عن علم موصول بثقافته وهو لا يعرفه » .

(١) من المقدمة التي صدر بها محمد أبو الفضل إبراهيم ، الجزء الأول من تاريخ الطبري

(طبعة دار المعارف ، ص ٦) .

وكانت ظروف العصر موالية لكل من توافر لديه الاستعداد لتحصيل العلم ، إذ لم تعد حلقات الدروس ، ومجالس العلماء ، ومدارس العلوم وصناعة التأليف موقوفة على الكوفة والبصرة وبغداد ، بل امتدت شرقاً إلى فارس وخراسان والري وراء النهر ، وسارت غرباً إلى الشام ومصر وبلاد المغرب والأندلس ، وأصبحت الحواضر والقرى في هاتيك البلاد مأهولة بالفقهاء والقراء والرواة والمحدثين والنظار ، وشيوخ الأدب وأئمة اللغة والنحو ، تُشد إليهم الرحال ، ويُقصدون من كل مكان ، (١) .

وكانت الظروف موالية أيضاً بالنسبة إلى مجال التاريخ ، وفي هذا يقول المصدر السابق (٢) : وما أن انقضى القرن الثاني حتى أخذت المادة التاريخية تزيد تبعاً لتطور الحياة العربية ، واستقرت دواوين الإنشاء والجند والبرد ، وتنوعت العهود والوثائق والمراسلات ، ومست الحاجة إلى معرفة المواليذ والوفيات ، ومدد ولايات الخلفاء والولاة والقضاء وأمرام المواسم في الحج ، ثم ظهرت الكتب المترجمة عن الفرس واليونان والسريان ، وكثرت الرحلة بين البلاد ، وتعددت المشاهد ، واطلع العرب على ما لم يكونوا رأوه من عجائب البلاد ، وحضارات الأمم ، عدا ما كان من اتساع الفتوح ، وكثرة الأحداث ، فوجد العلماء للتاريخ منابع رافدة ، ومناهل متنوعة ، ومصادر كثيرة ، وأحسوا أن لعلم التاريخ أثراً في بناء الأمم ، وفهم الثقافات ، وإرساء العلوم على قواعد ثابتة ، ولم ير الأفاضل منهم بأساً في أن يضعوا أسفاراً في التاريخ ، فعل ذلك الواقدي في كتب الفتوح ، والبلاذري في كتابيه البلدان وأنساب الأشراف ، وابن قتيبة في المعارف ، وابن حبيب في المجرب ، والدينوري في الأخبار الطوال ، إلى أن انتهى الأمر إلى الإمام محمد بن جرير الطبري ،

(١) المصدر السابق ، ص ٥ .

(٢) شرحه ، ص ٢٢ .

فوضع فيه كتابه العتيد ، ومعنى هذا أن الأرض كانت ممهدة أمام محاولة جادة لكتابة تاريخ عام ، وهو ما فعله الطبرى .

وكان نطاق ثقافة الطبرى واسعاً إلى حد كبير ، فقد شملت دراساته علوم الدين ، والقراءات ، وعلوم الأدب من لغة ونحو وصرف وشعر وبلاغة ، وهو ما يتكشف من رصانة بل وقوة أسلوبه في كتابه « تاريخ الرسل والملوك » ، فضلاً عن مؤلفاته الأخرى . كذلك اشتملت هذه الدراسات على التاريخ ، كما أخذ بقسط من المنطق والفلسفة والرياضة والطب .

وما يشهد بثقافته الواسعة وتعدد جوانبها ، مؤلفاته العديدة ، ومنها على سبيل المثال لا الحصر :

١ - بسيط القول في أحكام شرائع الإسلام .

٢ - تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار ، وهو كتاب لم يتمه .

٣ - ذيل المذيل وهو عبارة عن تاريخ الصحابة والتابعين وتابعيهم حتى عصره .

٤ - كتاب الوقف وضمنه آراء العلماء في هذا الموضوع .

٥ - جامع القرآن في تفسير القرآن ، الذى قال عنه « استخرت الله تعالى في عمل كتاب التفسير ، وسألته العون على ما نويته ثلاث سنين قبل أن أعمله فأعانى » .

٦ - آداب القضاة .

٧ - اختلاف الفقهاء ويقع في ثلاث آلاف ورقة .

٨ - تاريخ الرسل والملوك .

وكانت الفترة التي عاصرها الطبري أو التي وقعت أحداثها قبل مولده بقليل ، تمثل أزهى عصور الدولة العباسية ، كما شهدت بدايات لما ينتظرها من مصير التدهور والانحلال ، ولذا كانت روايته للأحداث أقرب إلى الدقة . وفي هذه الفترة أيضاً كان نشاط حركات الترجمة والتأليف ، واشتداد الصراع بين مختلف الفرق وشتى الشيع . وإنه ليحدثنا في قدر غير يسير من التفصيل عن خبر المحنة بالقرآن ، مثلاً ، في ذكر حوادث الثامنة عشرة بعد المائتين ، أي قبيل مولده بسنوات قلائل ، فيقول :

وفي هذه السنة كتب المأهون إلى إسحاق بن إبراهيم في امتحان القضاة والمحدثين وأمر بإشخاص جماعة منهم إلى الرقة ، وكان ذلك أول كتاب كتب في ذلك ونسخة كتابة إليه . . . أما بعد فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم ، ومواريث النبوة التي أورثهم ، وأثر العلم الذي استودعهم ، والعمل بالحق في رعيتهم والتشمير لطاعة الله فيهم ، والله يسأل أمير المؤمنين أن يوفقه لعزيمة الرشد وصريمته والإقسط فيما ولاه الله من رعيته برحمته ومنتته . وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له بدلالة الله وهدايته والاستضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق ، أهل جهالة بالله ، وعمى عنه ، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به ، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله ، وقصور عن أن يقدروا الله حق قدره ، ويرفوه كنه معرفته ، ويفرقوا بينه وبين خلقه ، لضعف آرائهم ونقص عقولهم وجفائهم عن التفكير والتذكر ، وذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن ، فأطبقوا مجتمعين ، واتفقوا غير متعاجمين ، على أنه قديم أول ، لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه . . . فاجمع من بحضورتك من القضاة ، واقراء عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك ، فابدأ بامتحنائهم فيما يقولون وتكشيفهم عما يعتقدون ، في خلق الله والقرآن

وإحداثه . . . ثم ، فأجاب القوم كلهم حين أعاد القول عليهم إلى أن القرآن مخلوق ، إلا أربعة نفر منهم أحمد بن حنبل . ، واصل موقف بن حنبل كان من الأسباب التي حملت الطبري على أن يتوجه إلى بغداد كما سلف القول ، ليتصل برجل عرف بصلافة التمسك برأيه إذ يراه حقاً .

قلنا إن الطبري عاصر عصر الدولة العباسية الذهبية ، بوجه عام ، ورأى سلطانها ممتداً وراسخ الدعائم ، ولكنه كان يرى بغير شك مظاهر يمكن أن تنذر بالخطر الذي سوف يتمدها في المستقبل . فإلى جانب خلافة أموية قامت في الأندلس ، تنافس خلافة العباسيين الزعامة ، فعلم أن أبا جعفر توجه إلى مصر في أوائل عهد أحمد بن طولون . ولا بد لرجل في مثل ذكائه وعلمه بالتاريخ ، أن استشف من ذلك ظاهرة جد خطيرة ، تلك هي بداية ظهور طائفة من الحكام في بعض أجزاء الدولة ، يتمتعون بقدر وافر من الإستقلال الذاتي ، ويورثون الحكم لعقبهم ، ويتصرفون في أقاليمهم تصرف من دان له أمرها ، ولا يربطهم في الواقع بالحكومة المركزية سوى مال يبعثون به إليها كل سنة ، واعتراف بسلطة الخليفة الروحية ، وبعض مظاهر تلك السلطة من الناحية الزمنية .

تاريخ الطبري :

إن نعرض هنا للطبري محدثاً عده الذهبي مثلاً من رجال الطبقة السادسة ولا مفسراً للقرآن يعتبر كتابه الجامع من أروع التفاسير حتى روى عن أبي حامد الإسفراييني الفقيه قوله ، لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل على كتاب تفسير محمد بن جرير ، لم يكن ذلك كثيراً ، ولا شارحاً لشرائع الإسلام ، ولا صاحب مذهب لقي التقدير من معاصريه ، ولكنه سنقصر حديثنا على الطبري المؤرخ ، صاحب « تاريخ الرسل والملوك » أو ، تاريخ الأمم في رواية أخرى ، والذي فرغ من تصنيفه ، في يوم الأربعاء لثلاث بقين

من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وثلاثمائة، وقطعه على آخر سنة اثنتين وثلاثمائة
على ما يقول ياقوت في معجم الأدباء ، والذي بدأ في إملائه بعد سنة تسعين
ومائتين .

وينقسم مؤلف الطبرى إلى قسمين : أحدهما خاص بما قبل الإسلام ،
وفيه يتحدث عن الزمان ، والخلقة ، والأنبياء ، والفرس والروم واليهود
والعرب . أما القسم الثانى فيتناول حياة الرسول وأخباره وغزواته ، والخلفاء
الراشدين وفتوحهم ، ومن جاء بعدهم حتى اثنتين وثلاثمائة . وفي هذا يقول
الطبرى وهو يقدم كتابه :

« وأنا ذاكر في كتابى هذا من ملوك كل زمان ، من (لذن) ابتداء
ربنا جل جلاله خلق خلقه إلى حال فنائهم ، من انتهى إلينا خبره من ابتداء
الله تعالى بالآلاء ونعمه فشكر نعمه ، من رسول له مرسل ، أو ملك مسلط ،
أو خليفة مستخلف ، فزاده إلى ما ابتداء به من نعمه فى العاجل نعماً ، وإلى
ما تفضل به عليه فضلاً ، ومن آخر ذلك له منهم ، وجعله له عنده ذخراً .
ومن كفر منهم نعمه فسلبه ما ابتداء به من نعمه ، وعجل له نفسه ، ومن كفر
منهم نعمه فمتعه بما أنعم به عليه إلى حين وفاته وهلاكه ، مقروناً ذكر كل
من أنا ذاكره منهم فى كتابى هذا بذكر زمانه ، وجعل ما كان من حوادث
الأمور فى عصره وأيامه ، إذ كان الاستقصاء فى ذلك يقصر عنه العمر ،
وتطول به الكتب ، مع ذكرى مع ذلك مبلغ مدة أكله ، وحين أجله ،
بعد تقديمى أمام ذلك ما تقدمه بنا أولى ، والابتداء به أحجى . من البيان
عن الزمان : ما هو ؟ وكم قدر جميعه ، وابتداء أوله ، وانتهاء آخره ؟ وهل
كان قبل خلق الله تعالى إياه شيء غيره ؟ وهل هو فان ؟ وهل بعد فوائه شيء
غير المسبوح الخلاق ، تعالى ذكره ؟ وما الذى كان قبل خلق الله إياه ؟ وما هو
كائن بعد فوائه وانقضائه ؟ وكيف كان ابتداء خلق الله تعالى إياه ؟ وكيف

يكون فناؤه؟ والدلالة على أنه لا قديم إلا الله الواحد القهار، الذي له ملك
السموات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى. بوجيز من الدلالة غير
طويل، إذ لم نقصد بكتابنا هذا قصد الاحتجاج لذلك، بل لما ذكرنا من
تاريخ الملوك الماضين وجمال من أخبارهم، وأزمان الرسل والأنبياء ومقادير
أعمارهم، وأيام الخلفاء السالفين وبعض سيرهم، ومبالغ ولاياتهم، والسكان
الذي كان من الأحداث في أعصارهم. ثم أنا متبع آخر ذلك كله - إن شاء
الله وأيد منه بعون وقوة - ذكر صحابة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وأسمائهم
وكنائهم ومبالغ أنسابهم ومبالغ أعمارهم، ووقت وفاة كل إنسان منهم،
والموضع الذي كانت به وفاته. ثم متبعهم ذكر من كان بعدهم من التابعين
لهم بإحسان، على نحو ما شرطنا من ذكرهم. ثم ملحق به ذكر من كان
بعدهم من الخلف لهم كذلك، وزائداً في أمورهم للإبانة عما جمعت منهم
وتقبلت أخباره، ومن رُفضت منهم روايته ونُسبت أخباره، ومن وهن
منهم نقله، وضعف خبره، وما السبب الذي من أجله نبذ من نبذ منهم خبره
والعلة التي من أجلها وهن من وهن من وهن منهم نقله.

ثم . . .

وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادى في كل ما أحضرت ذكره فيه
على شرط أن راسمه فيه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها
فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى روايتها فيه، دون ما أدرك بحجج الماضين،
وما هو كائن من أنباء الحداثين، غير واصل إلى من لم يشاهدتم ولم يدرك
زمانهم، إلا بأخبار المخبرين، ونقل الناقلين، دون الاستخراج
بالعقول والاستنباط بفكر النفوس. فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه
عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشعنه سامعه، من أجل أنه
لم يعرف له وجهاً من الصحة، ولا معنى من الحقيقة، فليعلم أنه لم يوثق في

ذلك من قبلنا ، وإنما أتى ذلك من قبل بعض ناقليه إلينا ، وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا .

منهج الطبرى فى كتابة التاريخ :

من هذا الذى اقتبسناه مما اصطلح على دعوته خطبة الكتاب ، نستطيع أن نتبين مذهب الطبرى أو منهجه أو طريقته فى كتابة التاريخ :

أولاً

إن الطبرى ، وهو فى هذا لا يختلف عن كثيرين ممن تقدموه أو عاصروه من المؤرخين المسلمين ، يعنى أولاً وقبل كل شىء بسرد الأحداث وتسجيل نتائجها ، دون أن يحاول تحليلها أو تفسيرها التفسير العلمى القائم على أساس وجود قوانين تحكم تطور المجتمعات الإنسانية . فهو إذ يتحدث عن قيام الدول وازدهارها ، وعن انحلالها وتدهورها وسقوطها ، لا يأخذ فى اعتباره أثر العوامل الطبيعية كتأثير المناخ والتربة ووفرة الموارد أو ندرتها ، ولا العوامل الاقتصادية ممثلة فيما يمارس المجتمع - أى مجتمع - من أنشطة من زراعة وصناعة وتبادل ، ولا العوامل الاجتماعية وأثر الأفكار والمذاهب . وإذا كان ثمة أسباب تكمن وراء أحداث التاريخ ، فهى أسباب لا تتصل بالإنسان ككائن حتى له حاجاته التى يسعى إلى إشباعها . ومن أجل هذا الإشباع يقيم علاقات فى داخل المجتمع الذى يعيش فيه ، وبين مجتمعه وغيره من المجتمعات القريبة أو البعيدة منه . وبدلاً من ذلك يلتمس الطبرى التفسير فى قوة خارجة عن حدود الحياة البشرية ، قوة موجودة فيما وراء الطبيعة ، ومن هنا قوله : ... من ابتدأه الله بآلائه ونعمه فشكره نعمه ... فزاده إلى ما ابتدأه من نعمه فى العاجل نعماً ، وإلى ما تفضل به عليه فضلاً ، من أخّر ذلك له منهم ، وجعله له عنده ذخراً . ومن كفر منهم نعمه فسلبه

ما ابتدأ به من نعمه ، وعجّل له نقمه ومن كفر منهم نعمه فتمعه بما أنعم عليه إلى حين وفاته وهلاكه .

هذه النظرة الميتافيزيقية في شرح التاريخ ، ربما أملتها إشارات تضمنها القرآن وتضمنتها الإسرائيليات وكتابات النصارى ، إلى أقوام ودول عاشت في العصور القديمة ، وبادت وهلكت لأنها عصت أوامر الرسل والأنبياء واقترفت ما نهوا عنه من القبائح والمنكرات . وحتى في إنزال العقاب تتدخل قوى خارجية لتحقيق النهاية الموعودة .

ومن الأمثلة على هذا قول الطبري : وحدثنا ابن حميد ، قال : حدثنا سلمة ، قال : حدثني ابن إسحاق ، قال ، : حدثني محمد بن كعب القرظي ، قال : حدث أن الله تعالى بعث جبرئيل إلى المؤتفكة (قرية أم لوط التي كان لوط فيهم) ، فاحتملها بجناحيه ثم أصدع بها حتى أن أهل السماء ليسمعون نباحة كلابها وأصوات دجاجها ، ثم كفأها على وجهها ثم أتبعها الله عز وجل بالحجارة ، يقول الله تعالى : (فجعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليهم حجارة من سجيل) ، فأهلكها الله تعالى وما حولها من المؤتفكات ، وكن خمس قرىات ... ونجى الله لوطاً ومن معه من أهله ، إلا امرأته كانت فيمن هلك .

وتمه مثال آخر :

• حدثني محمد بن سهل بن عسكر ، قال : حدثنا إسماعيل بن عبد الكريم قال : حدثني عبد الصمد بن معقل ، أنه سمع وهب بن منبه يقول : أصاب فاسماً من بني إسرائيل بلاء وشدة من الزمان ، فشكوا ما أصابهم فقالوا : ليتنا قد متنا فاسترحنا بما نحن فيه ! (هذا البلاء هو الطاعون في رواية موسى بن هارون) فأوحى الله إلى حزقيل : أن قومك صاحوا من البلاء ، وزعموا أنهم ودوا لو ماتوا فاستراحوا ، وأي راحة لهم في الموت ! أيظنون

أنى لا أقدر على أن أبعثهم بعد الموت ! فانطلق إلى جبانة كذا كذا فإن فيها أربعة آلاف - قال وهب : وهم الذين قال الله تعالى : (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت (١)) فقم فيهم فنادهم ، وكانت عظامهم قد تفرقت ، فرقتها الطير والسباع ، فنادها حز قیل ، فقال : يا أيها العظام النخرة ، إن الله عز وجل أمرك أن تجتمعي . فاجتمع عظام كل إنسان منهم معاً ، ثم نادى ثانية حز قیل فقال : أيها العظام ، إن الله يأمرك أن تكنتى اللحم ، فاكتست اللحم ، وبعد اللحم جلدأ ، فكانت أجسادأ ، ثم نادى حز قیل المرة الثالثة فقال : أيها الأرواح ، إن الله يأمرك أن تعودى فى أجسادك . فقاموا بإذن الله ، وكبروا تكبيرة واحدة .

واضح من المثالين السابقين أن الرواة والمحدثين وجدوا أنفسهم أمام نصوص مقدسة لها دلالة رمزية ، فحاروا فى تفسيرها ومن ثم وقعوا بسهولة فريسة تفسيرات مستوحاة من الإسرائيليات أو من الخيال ، فأخذوا بها وتداولوها وعنهم نقلها الطبرى ، كما نقلها مؤرخون آخرون . ويبدو أن الطبرى كان يدرك فى قرارة نفسه أن بعض ما سيذكره يخرج عن نطاق الممكنات ، فأراد أن يبرر ذكره لها فقال : « إذا كان العلم بما كان من أخبار الماضين ، وما هو كائن من أبناء الحادئين ، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم ، إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين ، دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكرة النفوس ، » .

ثانياً : وهو أشد وضوحاً فى القسم الإسلامى من تاريخه ، أن اهتمام الطبرى كان منصباً على استقصاء أخبار الخلفاء والأمراء والولاة ، مع التركيز

(١) الآية « ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحيامهم .

على الجوانب الشخصية من حياتهم ، مثل أسمائهم وكنياتهم وأنسابهم وأعمارهم ووقت وفاة كل إنسان منهم والموضع الذي كانت به وفاته ، وفتوحهم وغزواتهم ، ومعاركهم التي اشتبكوا فيها ، وانتصاراتهم التي أحرزوها .

معنى هذا أنه يجعل من الفرد القوة المحركة ، والمحور الذي تدور حوله الأحداث ، بل أن هذه وليدة إرادته وأفعاله . أما الشعوب فالطبري لا يوليها اهتماماً ، ولا يذكرها إلا عرضاً ويتحدث عنها بقوله « العامة ، أو عامة الناس ، ولذلك لا يتحدثنا عن حياة الشعوب ، أو عن تقاليدها وعاداتها وأعيادها ، وأنشطتها وحرفها وأعمالها ، على خلاف ما نلقاه عند المقرئى مثلًا . وعلاوة على هذا فهو عندما يورد أخبار الخليفة مثلًا ، وفتوحه وحروبه ، وأخبار ولاته ، ومراسلاته مع الدول الأجنبية ، فإنه بذلك يركز على الجانب السياسي من حياة الدولة الإسلامية ، دون اهتمام بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية .

ثالثاً : الاعتماد على الرواة وعرض الأخبار عرضاً محايداً ، مع نسبة

كل رواية إلى صاحبها ، وهذا ما يأخذه ابن خلدون مثلًا على من أتبع هذه الطريقة من المؤرخين ، فيقول إن الاعتماد على مجرد النقل خطأ بسبب انعدام القياس ، وعدم تطبيق الخبر أو الحادث على المنطق ، وقواعد الأشباه ، وطبائع الناس ، وظروف الزمان والمكان .

وقليلاً ما يدل الطبري برأيه في الروايات التي يوردها ، أو يرجع رواية على أخرى ، وهو يصرح بهذه الحقيقة عندما يقول « وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادى في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أنى راسمه فيه ، إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه ، والآثار التي أنا مسندها إلى روايتها فيه ، دون ما أدرك بحجج العقول ، واستنبط بفكر النفوس . إلا اليسير القليل منه . »

غير أن الطبري يبرز الكثيرين من المؤرخين ممن اتبعوا هذه الطريقة ذاتها ، في كونه لا يقف عند حد رواية واحدة لحادث معين ، وإنما يورد مختلف الروايات التي يطمئن إلى صحتها وصدق أصحابها ، وبهذا فهو يزود الباحث بمادة متعددة المصادر ، يستطيع عن طريقها تقييم الروايات المتعددة ، والمتباينة أحياناً ، ومن ثم تعليل الأحداث . وحرص الطبري على السند ، أمر يتفق مع طريقة علماء الحديث وكان من أعلامهم .

وينقل الطبري أحياناً من الكتب التي اطلع عليها ، وفي هذه الحالة يشير إليها أو إلى مؤلفيها وإن أغفل الأمرين في بعض الحالات . وما من شك أن اهتمامه بعرض مختلف الروايات ، وبالسند ، وبذكر من نقل من مؤلفاتهم ، كل ذلك يشهد بأمانته العلمية ، وبدقته أيضاً ، وهذا مما يضفي أهمية كبيرة على تاريخه .

رابعاً : واتبع الطبري طريقتين في كتابة تاريخه . ففي القسم الذي تناول فيه التاريخ منذ بدء الخليقة حتى بعثة الرسول عليه السلام ، أخذ بطريقة الموضوعات ، فيتحدث عن الموضوع الواحد حديثاً منفصلاً ، من بدايته إلى نهايته . فبدأ بالحديث عن الزمان ، وعن قدر الزمان من ابتدائه إلى انتهائه ، ثم انتقل إلى الحديث عن إبليس وسقوطه ، وآدم وهبوطه هو وحواء إلى الأرض . وتحدث عن الأنبياء مثل نوح وإبراهيم وإسحاق وأيوب ويعقوب ، وأورد أخباراً عن بني إسرائيل ، وأفرد صفحات كثيرة لملوك الفرس ، وعرج على الروم ومن ملك منهم أرض الشام ، وذكر نزول قبائل العرب الحيرة والأنبار أيام ملوك الطوائف . . .

أما في القسم الإسلامي ، فاتبع طريقة تسجيل الأحداث حسب السنين ، وعلى النحو الذي أسلفنا الإشارة إليه من حيث ذكر الروايات وسندها . ويؤخذ على هذه الطريقة أنها تؤدي إلى تجزئة الأحداث ، وهذا على خلاف

ما فعل اليعقوبى والدينورى والمسعودى وابن خلدون ، إذ كتبوا الحوادث
كامله ومتصلة وإن استغرقت سنوات .

واعل فى النص الذى فوره ما بين المنهج الذى اتبعه الطبرى فى القسم
الإسلامى من تاريخه :

ثم دخلت سنة تسع وستين ومائة .

وذكر الأخبار عن الأحداث التى كانت فيها .

فما كان فيها من ذلك خروج المهدي فى المحرم إلى ماسبذان .

ذكر الخبر عن خروجه إليها :

ذكر أن المهدي كان فى آخر أيامه قد عزم على تقديم هارون على ابنه
موسى الهادى ، وبعث إليه وهو بجرجان بعض أهل بيته ليقطع أمر البيعة ،
ويقدم الرشيد فلم يفعل ، فبعث إليه المهدي بعض الموالى ، فامتنع عليه موسى
من القدوم ، وضرب الرسول ، فخرج المهدي بسبب موسى وهو يريد . . .
بجرجان فأصابه ما أصابه .

وفىها توفى المهدي .

ذكر الخبر عن سبب وفاته :

اختلف فى ذلك ، فذكر عن واضح قهرمان المهدي ، قال : خرج المهدي
يتصيد بقريه يقال لها الرذ بماسبذان ، فلم أزل معه إلى ما بعد العصر ، وانصرفت
إلى مضر بنى — وكان بعيداً من مضر به — فلما كان فى السحر الأكبر ركبت
لإقامة الوظائف ، فإني لأسير فى برية ، وقد انفردت عنى من غلاني
وصحابي ، إذ لقيني أسود عربان على قنجد رحيل ، فدنا منى ثم قال لى : أبا سهل
عظم الله أجرك فى مولاك أمير المؤمنين ! فهممت أن أعلوه بالسوط فغاب
من بين يدي ، فلما انتهيت إلى الرواق لقيني مسرور فقال لى : أبا سهل ،

عظم الله أجرك في مولاك أمير المؤمنين ! فدخلت فإذا أنا به مسجى في قبة ، فقلت : فارقتكم بعد صلاة العصر وهو أسرّ ما كان حالاً وأصحّه بدنأ ، فما كان الخبر ؟ قال : طردت الكلاب ظلياً ، فلم يزل يتبعها ، فاقتمم الظبي باب خربة ، فاقتممت الكلاب خلفه ، واقتمم الفرس خلف الكلاب ؛ فدق ظهره في باب الخربة ؛ فمات من ساعته .

وذكر أن عليّ بن أبي نعيم المروزيّ قال : بعثت جارية من جوارى المهدي إلى ضرة لها بلباً فيه سم ، وهو قاعد في البستان ، بعد خروجه من عيساباذ ، فدعا به فأكل منه ؛ ففترقت الجارية أن تقول له : إنه مسموم .

وحدثني أحمد بن محمد الرازي ؛ أن المهدي كان جالساً في عليّة في قصر بما سبذان ، يشرف من منظره فيها على سفله ، وكانت جاريته حسنة قد عمدت إلى كثراتين كبيرتين فجعلتهما في صينية ، وسمت واحدة منهما وهي أحسنهما وأنضجهما في أسفلهما ، وردّت القمع فيها ، ووضعتهما في أعلى الصينية - وكان المهدي يعجبه الكثرى - وأرسلت بذلك مع وصيفة لها إلى جارية المهدي - وكان يتحظاها - تريد بذلك قتلها ، فمرت الوصيفة بالصينية التي فيها الكثرى ، تريد دفعها إلى الجارية التي أرسلتها حسنة إليها ، بحيث يراها المهدي من المنظره ، فلما رآها ورأى معها الكثرى ، دعا بها ، فدّ يده إلى الكثرات التي في أعلى الصينية وهي المسمومة ، فأكأها ، فلما وصلت إلى جوفه صرخ : جوفى ، وسمعت حسنة الصوت ، وأخبرت الخبر ، فجاءت تلتطم وجهها وتبكي وتقول : أردت أن أنفرد بك فقتلتك ياسيدي ! فهلك من يومه .

وذكر عبد الله بن اسماعيل صاحب المراكب ، قال : لما حصرنا إلى ما سبذان

دنوت إلى عنانه فأمسكت به وما به علة ، فوالله ما أصبح إلا ميتاً ، فرأيت
حسنة وقد رجعت ، وأن علي قبّتها المسوح ، فقال أبو العتاهية في ذلك :

رحن في الوشى وأصبح- -ن عليهن المسوح
كل نطاح من الده- -ر له يوم نطوح
لست بالباقي ولو عمّرت ما عمّر نوح
فملي نفسك فح إن كنت لا بد تنوح

وذكر صالح القاريء أن علي بن يقطين . قال : كنا مع المهدي بما سبذان
فأصبح يوماً فقال : إني أصبحت جائعاً ، فأتى بأرغفة ولحم بارد مطبوخ
بالخل ، فأكل منه ثم قال : إني داخل إلى البهو ونائم فيه ، فلا تدبهموني حتى
أكون أنا الذي أتنبه ، ودخل البهو فنام ، ونمنا نحن في الدار في الرواق ،
فانتبهنا بيكائه ، فقمنا إليه مسرعين ، فقال : أما رأيتم ما رأيتم ؟ قلنا : ما رأينا
شيئاً ، قال : وقف على الباب رجل لو كان في ألف أو في مائة ألف رجل
ماخفي عليّ ، فأنشد يقول :

كأني بهذا القصر قد باد أهله وأوحش معه ريعه ومنازله
وصار عميد القوم من بعد بهجة ومُلكٍ إلى قبر عليه جنادله
فلم يبق إلا ذكره وحديثه تنادى عليه معيولاتٍ حلاله

قال : فما أتت عليه عشرة حتى مات :

وكانت وفاته - فيما قال أبو معشر والواقدي - في سنة تسع وستين ومائة ،
ليلة الخميس لثمان بقين من المحرم ، وكانت خلافته عشر سنين وشهراً
ونصف شهر .

وقال بعضهم : كانت خلافته عشر سنين وتسعة وأربعين يوماً ، وتوفي
وهو ابن ثلاث وأربعين سنة .

وقال هشام بن محمد : ملك أبو عبد الله المهدي محمد بن عبد الله سنة ثمان وخمسين ومائة ، في ذي الحجة لست ليال خلون منه ، فملك عشر سنين وشهراً ، واثنين وعشرين يوماً ، ثم توفي سنة تسع وستين ومائة ، وهو ابن ثلاث وأربعين سنة .

ذكر الخبر عن الوضع الذي دفن فيه ومن صلى عليه :

ذكر أن المهدي توفي بقرية من قرى ماسبذان ، يقال لها الرذ ، وفي ذلك يقول بكار بن رباح :

الأرحمة الرحمن في كل ساعة على رمّة رمت بما سبذان
لقد غيب القبر الذي تم سودداً وكفّين بالمعروف تبتدران

وصلى عليه ابنه هارون ، ولم توجد له جنازة يحمل عليها ، فحمل على باب ، ودفن تحت شجرة جوز كان يجلس تحتها .

وكان طويلاً مضمراً الخلق ، جعداً ، واختلف في لونه ، فقال بعضهم : كان أسمر ، وقال بعضهم : كان أبيض .

وكان في عينه البني - في قول بعضهم - نكتة يياض : وقال بعضهم : كان ذلك بعينه اليسرى .

وكان ولد بإيدج .

يوضح النص السابق المنهج الذي أخذ به الطبري : ذكر أحداث كل سنة على حدة مهما كان تعددها واختلافها ، الاعتماد على الرواية والحرص على السند ، تعدد الروايات إذا لم يكن هناك إجماع ، والدقة في الوصف ، والاهتمام بكل ما يتصل بحياة الشخص الشخصية وصفاته وما إلى ذلك . ودرج الطبري على تقليد هو أن يتبع كل خليفة بذكر بعض سيره وأخباره ، مما يلقي أضواء على شخصيته وخلالها وتصرفاته العامة أو بعضها وحياته الخاصة .

وثمة ظاهرة يكشف عنها النص الذي أوردناه ، وهو اهتمام الطبري بالشعر ، فيسجل منه ما يراه مناسباً لموضوعه ؛ ونلقى عنده حسن اختيار لما يضمّنه نصوصه من الشعر ، الأمر الذي يدل دلالة واضحة على حسن تذوقه لهذا اللون من الأدب . ويبدو أنه كان شاعراً أيضاً ، فأورد له القفطى :

خلقان لا أرضى طريقتهما بطر الغنى ومذلة الفقر
فإذا غنيتَ فلا تكن بطراً وإذا افتقرت فته على الدهر

مصادره ونقدها :

في كتابة القسم السابق على العصر الإسلامي ، إعتد الطبري على مصادر من قبيل الإسرائيليات ، والكتابات النصرانية والفارسية ، وما تنهى إليه من أخبار وقصص تناقلها الرواة ، وهذه جميعاً كان يغلب عليها الزيف ، والاختلاق ، وطابع الأسطورة .

كذلك استند إلى كثير من الأحاديث المختلفة التي يأبى العقل تصديقها ، ولعل هذا أشد ما يكون وضوحاً فيما كتبه عن الزمان وقدره ، وعن الخليفة وأدم وحواء . فقال : « وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله خلق الجبال يوم الأحد ، والشجر يوم الإثنين ، وخلق المكروه يوم الثلاثاء ، والنور يوم الأربعاء ، . وقال أيضاً : « حدثني المشي ، حدثنا أبو صالح ، قال : حدثني أبو معشر عن سعيد بن أبي سعيد ، عن عبد الله بن سلام ، قال : إن الله خلق السموات في الخميس والجمعة ، وفرغ في آخر ساعة من يوم الجمعة ، فخلق فيها آدم على عجل ، فتلك الساعة التي تقوم فيها الساعة ، .

وبعد أن يطيل الحديث عن الزمان وخلق السموات والأرض ، يقول : « إذا كان ذلك كذلك ، وكان صحيحاً أن مدة ما بين فراغ ربنا تعالى ذكره

- من خلق جميع خلقه إلى وقت فناء جميعهم بما قد دللنا من قبل ، واستشهدنا من الشواهد ، وبما سنشرح فيما بعد - سبعة آلاف سنة ، تزيد قليلاً أو تنقص قليلاً - كان معلوماً بذلك أن مدة ما بين أول خلق خلقه الله تعالى إلى قيام الساعة وفناء جميع العالم ، أربعة عشر ألف عام من أعوام الدنيا ، وذلك أربعة عشر يوماً من أيام الآخرة . سبعة أيام من ذلك - وهي سبعة آلاف عام من أعوام الدنيا - مدة ما بين أول ابتداء الله جل وتقدس في خلق أول خلقه إلى فراغه من خلق آخرهم - وهو آدم أبو البشر صلوات الله عليه - وسبعة أيام آخر . وهي سبعة آلاف عام من أعوام الدنيا . من ذلك مدة ما بين فراغه جل ثناؤه من خلق آخر خلقه - وهو آدم - إلى فناء آخرهم وقيام الساعة .

وهذا القسم الأول أيضاً مليء بالخرافات والأساطير التي تخرج عن نطاق المعقول وتشهد بما كان من تأثير المصادر الإسرائيلية والفارسية والنصرانية . وتكفي أمثلة لبيان ما قدمناه . ففي حديثه عن العماليق يقول : « عمليق أبو العماليق كلهم . أمم تفرقت في البلاد ، فكان أهل المشرق وأهل عمان البحرين وأهل الحجاز منهم ، وكانت الفراعنة بمصر منهم ، وكانت الجبابرة بالشام الذين يقال لهم الكنعانيون منهم » .

وتحدث عن اليمن فقال « لم يكن لملوك اليمن نظام ، وإنما كان الرئيس منهم يكون ملكاً على مخالفه لا يتجاوز ، وإن تجاوز بعضهم عن مخالفه بمسافة يسيرة ، من غير أن يرث ذلك الملك عن آبائه ، ولا يرثه أبناؤه عنه ، إنما هو شأن شذاذ المتلصصة ، يغيرون على النواحي باستغفال أهلها ، فإذا قصدهم الطلب لم يكن لهم ثبات ، وكذلك كان أمر ملوك اليمن ، يخرج أحدهم عن مخالفه بعض الأحيان ، ويبعد في الغزو والإغارة ، فيصيب ما يمر به ، ثم يتشمر عند خوف الطلب زاحفاً إلى مكانه ، من غير أن يدين له أحد

من غير مخالفة بالطاعة أو يؤدي إليه خراجاً . وإذا كان هذا الوصف يعكس المنافسات والحروب بين مختلف القبائل والجماعات في شبه الجزيرة العربية ، إلا أن المعروف أن اليمن شهدت في القديم ازدهاراً حضارياً على قدر وافر ، وتقدماً اقتصادياً وخاصة في الزراعة ، ونشاطاً تجارياً امتد إلى ما وراء حدودها .

وما قاله أيضاً : ، نمرود بن كوش بن كنعان بن حام ، صاحب إبراهيم الخليل عليه السلام . وكان يقال عاد إرم ، فلما هلكوا قيل ثمود إرم ، فلما هلكوا قيل نمرود إرم ، فلما هلك قيل لساثر ولد إرم أرمان ، فهم النبط . وكانوا على الإسلام بيئات حتى ملكهم نمرود ، فدعاهم إلى عبادة الأوثان فعبدها .

والفقرة التالية توضح تأثر الطبري بالروايات الفارسية القديمة . قال :
« كان كيكوس عظيم السلطان والحماية ، وولد له ابنه سياوخس فدفعه إلى رستم الشديد بن وستان وكان أصهبذ بسجستان ، حتى إذا كملت تربيته وفصاله رده إلى أبيه فرضيه . وكلفت به امرأة أبيه ، فسخطه وبعثه لحرب فراسياب ، وأمره بالمناهضة . فراوده فراسياب في الصلح وامتنع أبوه كيكوس ، فخشي منه على نفسه ، ولحق بفراسياب فزوجه ابنته أم كي خسرو ثم خشيته فراسياب على نفسه وأشار على ابنته بقتله فقتلته . وترك ابنة فراسياب حاملاً بخسرو ، وولده هنالك وأعمل كيكوس الحيلة في إخراجه فلاحق به . ويقال إنه لما بلغه قتل ابنه بعث عساكره مع قواده ، فوطئوا بلاد الترك وأثخنوا فيها ، وقتلوا بني فراسياب فيمن قتلوه .

أما مصادره عن التاريخ الإسلامي فعبارة عن التفاسير ، والسيرة ، وأخبار الخلفاء الراشدين ، وبني أمية والعباسيين من كتبوا في هذا مثل

نعوانة بن الحكم وأحمد بن أبي خيثمة ، وإن كنا نلقى مبالغات وخاصة فيما يتعلق بالنواحي المالية مثل مقادير الخراج أو ثروات البعض .

رد على النقد :

إلا أنه ليس من الإنصاف والحق في شيء أن نختص الطبري بالموأخذة والنقد ، بسبب هذه الأخطاء والنواقص ، والروايات الأسطورية ، والأخبار الواهية ، والمبالغات التي يابها العقل ، والتفسيرات التي تستحيل على التصديق وكلها مما أشرنا إليه في معرض الحديث عن القسم الأول من تاريخه الكبير ، وهو القسم الذي يسرد فيه أخبار الأنبياء والرسل ، والأمم والملوك ، في العصور التي سبقت ظهور الإسلام .

فأولاً : ليس الطبري بالوحيد الذي يؤخذ عليه هذا الأمر. وإنما يشترك فيه الكثيرون من المؤرخين المسلمين الذين تقدموه أو عاصروه ، ومن أمثالهم المسعودي وابن عساكر وابن إسحاق . كذلك نلقى الظاهرة نفسها ، ظاهرة الخلط بين الممكن والمستحيل ، وعدم التمييز بين الحقيقة والخيال ، عند الكثيرين ممن جاءوا بعده ، ومنهم ابن خلدون نفسه والمقرئزي ، على ما سوف نوضحه عند الحديث عنهما .

وثانياً : كان همَّ المؤرخين في ذلك الحين محاولة تفسير ما ورد في القرآن عن أقوام أصابها الهلاك ، وعن أمم ودول كالروم مثلاً ، ومن هنا تقبلوا تأويلات وتعليقات وتفسيرات قد تتمشى مع ظاهر النصوص ، بعضها نتيجة اجتهاد شخصي من المؤرخ ، أو من جانب الرواة فأخذها عنهم دون محاولة من أجل تمحيصها والتأكد من انطباقها على مقتضيات العقل ، وتمشيها مع واقع الظروف والأحوال .

ونلاحظ من جهة ثالثة أنه لم تتوافر للطبري وأمثاله في ذلك العصر

المصادر الموثوق بها التي يمكن الرجوع إليها والاعتماد عليها في كتابة تاريخ القدماء فلم يتح لهم مثلاً الاطلاع في حالة مصر على أوراق البردي بسبب عدم معرفتهم باللغة المصرية القديمة ، ولسنا نلومهم على هذا ففك رموز هذه اللغة لم يتحقق إلا في القرن التاسع عشر الميلادي . وما يقال عن أوراق البردي ينطبق أيضاً على النقوش التي خلفها المصريون القدماء على المعابد وغيرها من الآثار . وبالمثل أيضاً لم يحاول أولئك المؤرخون الاطلاع على الكتابات المسطورة أو المنقوشة التي تحكى أخبار الدول في العراق والشام ، أو لم تتح لهم الفرصة التي تمكنهم من هذا . كذلك لم يطالعوا المؤلفات التاريخية وما في حكمها والموثوق بها نوعاً ، التي وضعها مؤرخو الإغريق مثلاً . ومن هنا كان الاعتماد هو على الترجمات غير الدقيقة من اليونانية والسريانية ، أو الملخصات المشوهة ، وعلى الإسرائيليات التي اختلط فيها الحق بالباطل ، وامتزجت فيها الحقائق بالأساطير ، وعلى الأخبار التي لعب فيها الإختلاق دوراً أساسياً أو تناقلها الرواة واحداً بعد الآخر ، وكل منهم يزيد عليها ما أسعفه به خياله ، سواء عن عمد بقصد التشويق أو التحويل ، أو نتيجة ما يتحدث به العلماء عما في نفس الإنسان من ميل إلى الأساطير وإلى خلقها ليبرر بها عجزه عن تفسير الكثير من الأحداث التي تحل به أو تمر به أو يتعرض لها .

تقييم الطبرى المؤرخ :

ولكن ، بغض النظر عما سجلناه من نواقص وأخطاء تعيب القسم المتعلق بتاريخ ما قبل الإسلام وبيننا السبب فيها ، وبرغم ما شاب القسم الذي يتناول الفترة منذ الهجرة حتى سنة ٣٠٢ هجرية ، من هنات ليست جوهرية ، وبرغم ما يوجه من نقد إلى طريقة سرد الحوادث سنة بسنة ، فإن هذا كله لا يقلل من أهمية العمل الذي قام به الطبرى وجعل له مركز الصدارة بين المؤرخين

المسلمين ، وبين من كتب التاريخ العام منهم بوجه خاص . وهذه الأهمية ترجع إلى أكثر من سبب .

فقد رجع الطبرى إلى ما كتب عن الإسلام حتى عصره ، واختار منه أدقه رواية وأوفره مادة . وسار في الاختيار على أساس تخصص الكاتب لأن التخصص يتيح لصاحبه الكثير من العمق والمزيد من الإحاطة بالموضوع الذى يعالجه ، ومثال ذلك أنه اعتمد فى السيرة على ابن إسحاق وكان حجة فى هذه الناحية ، واعتمد فى تاريخ الأمويين بالأندلس على عوانة بن الحكم ، مما نذكره على سبيل المثال لا الحصر . بل واهتم بمن عالج حادثاً معيناً بالذات مثل معركة الجمل . وبعد أن انتقى ما رآه ضرورياً كإداة لتاريخه ، نقاه من شوائب تتصل أساساً بمدى صدق الرواية أو المحدث ، وما من شك أنه استفاد فى هذه الناحية من أنه كان هو نفسه من المحدثين المعترف لهم بعلو الشأن . وإذ توافرت لديه المادة ، واطمأن إلى سلامتها ، راح يرتبها حسب السنين وفقاً للطريقة التى اتبعها .

ولقد جمع الطبرى فى مؤلفه الضخم حشداً كبيراً من الأحاديث ، والأخبار ، والروايات ، والأشعار ، بعضها لولاه لاندثرت وضاعت ولما وصلت إلينا ، إما لأنه استقاها عن طريق رواة ومحدثين ، وإما لأن المؤلفات التى كانت تتضمنها فقدت لسبب أو آخر ، أو امتدت إليها يد النسيان . وأهم من هذا أنه ضمن كتابه الكثير من الوثائق الرسمية ، مثل خطب الخلفاء عند توليهم الأمر أو فى مناسبات أخرى ، والكتب التى كانوا يبعثون بها إلى الولاة أو من يتولى وظائف عامة ذات شأن ، والمراسلات التى كانوا يتبادلونها مع ملوك وحكام الدول الأجنبية . وهذه جميعاً تعتبر من المواد الأساسية أو المراجع الأصلية التى لا غنى عنها لمن يريد كتابة التاريخ . وفضلاً عن هذا ، فإن حرص الطبرى على سلامة السند ، له أهميته القصوى من حيث أنه يجعلنا نطمئن كثيراً إلى صحة الرواية والخبر .

وبرغم أنه لم يهتم اهتماماً مباشراً بغير الجوانب السياسية من التاريخ ، إلا أن التفاصيل الكثيرة التي كان يوردها عن الخراج وبيت المال وثروات الخلفاء والأمراء والوزراء وعن المظالم والقضاء ، والخلافات المذهبية من حين لآخر ، كل ذلك يمكن عن طريق ربطه ببعضه ببعض ومقارنته بما أوردته المصادر التاريخية ، أن يساعد الباحث في تفهم بعض النواحي المالية والاجتماعية والعقلية من حياة المجتمع الإسلامي ، وبعض نظم الحكم أيضاً .

إن القيمة الكبيرة لأبي جعفر الطبري لا تنحصر فقط في أنه وضع تاريخاً عاماً للإسلام امتد ثلاثة قرون ، يفوق كثيراً ما كتبه من تقدموه أو عاصروه ، من حيث الشمول ووفرة المادة ، ولكنها تتمثل في أن مؤلفه بما اشتمل عليه من أخبار وروايات ووثائق أصلية ، تجعله مصدراً أساسياً اعتمد عليه المؤرخون من بعده كابن خلدون مثلاً ، ويعتمد عليه المؤرخون اليوم ، وذلك إيماناً منهم بدقة الرجل ، ونزاهته ، وموضوعيته ، وموقفه الحيادي إلى حد كبير بحيث لا ينحاز إلى ناحية على حساب غيرها .

ولعل مما يعتبر شهادة طيبة للطبري هذه العبارة التي ختم بها ابن خلدون حديثه عن الخلافة الإسلامية في عصرها الأول :

« وهذا آخر الكلام في الخلافة الإسلامية وما كان فيها من الردة والفتوحات والحروب ، ثم الاتفاق والجماعة ، أوردتها ملخصة عيونها وجامعها من كتاب محمد بن جرير الطبري ، وهو تاريخه الكبير ، فإنه أوثق ما رأينا في ذلك ، وأبعد من المطاعن عن الشبه في كبار الأمة من خيارهم وعدوهم عن الصحابة رضي الله عنهم والتابعين . »

الفصل الثاني

ابن خلدون: تفسیر التاريخ والمجتمع

في الجزء الأول من مؤلفه « مفكر الإسلام » يقول كارا دوفو Carra de Vaux « أنجبت أفريقية إسلامية إجتماعياً من الطبقة الأولى في تخصص ابن خلدون الذي لم يعرف من قبله عالم أوتي تصوراً عن فلسفة التاريخ أصبح ولا أجلى من تصوره ، فإن أحوال الأمم الروحية والأسباب الطارئة عليها القاضية بتغييرها ، وكيفية تأسيس الدول ، وما تدخل فيه من الأطوار وتنوع المدنات وعوامل نموها أو تقلصها ، كل ذلك كان من المباحث التي خاض فيها إلى أقصى ما يمكن الخوض فيه ، وذلك في مقدمته المشهورة ، ولم نجد في أوروبا إلا في القرن الثامن عشر للمسيح ، أناساً حاولوا أن يستخرجوا أسرار التاريخ استخراجاً بعد أن كانت أقتلاً مستحجة تعذر فتحها ، فكان ابن خلدون في العقل والإدراك من فصيلة مونتسكيو أو الأب مابلي ، وهو من دون شك الجهد الأعلى لعلمائنا الاجتماعيين المحدثين مثل تارد أو المستشرق غوبينو Gobineau ، (١) »

بهذه الروح تحدث مستشرق أوربي عن مؤرخنا الكبير الذي ظل تاريخه المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، أسير المخطوطات بالنسبة إلى العرب إلى أن حل القرن التاسع عشر الميلادي ، فطبعته مقدمته في مطبعة بولاق عام ١٢٧٤ هجرية (١٨٥٩ م) وأعقبها بعد ذلك بعشر سنوات طبع تاريخه كله في سبعة مجلدات ، برغم أن المطبعة الأوربية كانت قد أخرجت

(١) اقتبس الفقرة الأمير شكيب أرسلان في المقدمة التي صدر بها الجزء الأول من « تاريخ ابن خلدون » ، الذي قامت على نشره المكتبة التجارية الكبرى بفاس وتطوان ، عام ١٣٥٥ هـ (١٩٣٦ م) .

بفضل المستشرق كتر مير ، المقدمة ، المقدمه ، في عام ١٨٥٨ (١٢٧٣ هـ) ، كما نشر
فويل دو فرجير قبل ذلك (١٢٥٦ هـ) ما أورده ابن خلدون من أخبار
بني الأغلب بأفريقية وصقلية وبقية أخبار الأخيرة إلى وقت استيلاء الإفرنج
عليها ، وأرفق بما نشره ترجمة له بالفرنسية ، ثم طبع البارون دي سلان
(١٢٦٢ - ١٢٦٧ هـ) الجزئين السادس والسابع بعنوان « المغرب في تاريخ
الدول الإسلامية بالمغرب » ، والذين تناول فيها المؤلف تاريخ البربر .

خلفية تاريخية :

عندما ولد ابن خلدون كان قد انقضى على وفاة الطبري ما يقرب من
أربعة قرون وربع قرن ، وهي فترة شهدت أحداثاً ضخمة وبالغة الأهمية ،
كانت في جملتها نقاط تحول خطير في تاريخ العالم بوجه عام . خلال هذه
الفترة تفاقمت عوامل الضعف والانحلال التي تكشفت إلى حد ما في عصر
الطبري ، فتدهورت سلطة خليفة بغداد أو تدهورت سلطة الحكومة
المركزية ، حتى أصبحت مجرد شبح أو رمز لماضي عظيم . واستقلت أجزاء
الدولة ، واحداً بعد الآخر . وهذه نتيجة حتمية تترتب على ضعف السلطة
المركزية . وإذا كان حكام بعض هذه الأجزاء ، ومن أجل إضفاء طابع
الشرعية على حكمهم ، وأصلوا الاعتراف بما للخليفة من سلطان روهي ،
فإن غيرهم نبذوا هذا السلطان بل وأنكروه كلية ، كما فعل الفاطميون .

وفي هذه الأجزاء المستقلة أو شبه المستقلة ، تعاقبت الأمر الحاكمة ،
فشهدت مصر مثلاً حكم الفاطميين والأيوبيين ثم المماليك . وفي سوريا نشأت
دويلات وإمارات كثيرة حتى سادت الفوضى البلاد . وفي المغرب تعددت
الأسر الحاكمة ، وكانت بينها منافسات وصراعات وحروب لم تنقطع .

وخلال هذه الفترة أيضاً إفتقل الغرب المسيحي من الموقف الدفاعي
الذي النزمه قرونأ ، وبقدر بالغ من الصعوبة ، إلى موقف الهجوم ، فكانت

الحروب الصليبية التي كانت مرحلة أخرى من مراحل المواجهة التاريخية بين الغرب والشرق ، ولم تخفق هذه الحروب الدينية بالإسم ، في تحقيق أهدافها البعيدة إلا بعد أن تمكنت مصر بقيادة صلاح الدين الأيوبي من توحيد كلمة العرب . وفي الأندلس وبسبب هذا الموقف الهجومي أيضاً ، فضلا عن الصراعات الداخلية ، راح سلطان الخلافة الأموية يتقلص وينكمش بالتدريج .

وأخيراً هبت العاصفة من برارى آسيا وصحاريها ، ممثلة في جمافل التتار والمغول ، فأجهزت على ما كان باقياً - ولو بالإسم - من الخلافة العباسية في بغداد .

المقدمة جواب على تساؤلات :

في ظل هذه الخلفية نشأ ابن خلدون ، وفي ضوئها ، هي والأحداث التي عاصرها واشترك في بعضها ، كتب تاريخه الكبير ، أو بعبارة أدق كتب مقدمته المشهورة التي نعتبرها محاولة من جانبه للإجابة على أسئلة لا بد أنها كانت تلح على ذهن متفهم وواعٍ مثل ذهنه :

كيف وقعت تلك الأحداث المتلاحقة ؟

لماذا حدث ذلك الإنهيار الذي أصاب العالم الإسلامي ؟

كيف نشأت تلك الدول العديدة ، ولماذا انتهى بها الأمر إلى التدهار ؟

هل كان هذا وليد الصدفة أو السبب الطارىء ، أو وليد قوى خارج

الإنسان ؟

هل هناك قوازين تحكم حركات المجتمع الإنساني ، من نشوء فازدهار

ثم تدهور وسقوط ، إذ لا يمكن تفسير هذه الحركات المتماثلة برغم اختلافها

من حيث الزمان والمكان ، بأن نرجعها إلى الصدفة أو العامل الطارىء ؟

ما القوازين التي نستطيع وفقاً لها ، أن نكتب التاريخ وأن نفسره ؟

حياة بن خلدون :

ولد أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد المشهور بابن خلدون ، بتونس في غرة رمضان من سنة ٧٣٢ هجرية (مايو ١٣٣٢ م) . وترجع أسرته إلى أصل يمانى حضرمى ، إنتقل بعض أفرادها إلى الحجاز قبل الإسلام . وقيل إن الأسرة تنسب إلى الصحابى وائل بن حجر . من أهل حضرموت الذى وفد على النبي بعد الفتح ، فأكرم الرسول وفادته ، ثم بعث به مع معاوية ابن أبى سفيان إلى حضرموت لينشر فيها الإسلام ويعلم أهلها القرآن .

ودخل أحد أفراد الأسرة وهو خالد بن عثمان المشهور باسم خلدون . الأندلس مع العرب الذين قاموا بفتحها ، وفي القرن الرابع تمكن أحد شيوخ الأسرة ، ويدعى كريب من الإستيلاء على أشبيلية وحكمها ، كما ولى بعض رجالها منصب الوزارة عندما تسلط بنو عباد على أشبيلية ، فلما اقترب المسيحيون الأسبان من الأخيرة ، وكان ذلك فى القرن السابع ، انتقل الخلدونيون إلى أفريقية حيث عملوا فى خدمة بنى حفص .

ويظهر أن ابن خلدون كان حريصاً على تأكيد انتمائه إلى أصل عربى ، فنراه يستهل مقدمته بعبارة « يقول العبد الفقير إلى رحمة ربه الغنى بالمطرفة عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى وفاقه الله تعالى » ، ووضع نفس التأكيد عندما أورد فى « كتاب التعريف بابن خلدون » نسبه على النحو الآتى : محمد بن محمد الخ . . بن وائل بن حجر . .

لكن يبدو أن ثمة شكاً فى صحة الأصل العربى لهذه الأسرة ، وقد عرض لهذا الأمر الدكتور على عبد الواحد ، بما يوحى ، برغم تحفظه البالغ فى التعبير ، بميله إلى التشكك ، فيقول وهو يمهّد للمقدمة (١) : « وليس لدينا

(١) مقدمة ابن خلدون ، بتعقيق الدكتور على عبد الواحد وافي ، الجزء الأول ، طبعة

من الوثائق التاريخية ما يجعلنا نقطع بصحة انتهاء هذه الأسرة إلى أصل عربي حسب ما رواه ابن حزم لأول مرة في القرن الخامس الهجري ، كما أنه ليس لدينا من الوثائق التاريخية ما يجعلنا نقطع أو نرجح عدم صحته . غير أننا نلاحظ أن كثيراً من بيوتات الأندلس والمغرب في هذا العصر كانت تحرص على الإنتساب للعرب ، لما كان يناها من ذلك من شرف المحتد وكرم الأرومة وجلال المنزلة في نظر الناس ، لأن العرب كانوا حينئذ أهل الرياسة والحكم في هذه البلاد ، وقد انفردوا بهما دون البربر زمناً طويلاً ، فكان الانتساب إليهم شرفاً كبيراً يحرص عليه العظماء . ومن أجل ذلك عمل كثير من أهل العصبية والرياسة من غير العرب على اختلاق نسب عربي والانتفاء إليه وإذاعته بين الناس ، ومن ثم تطرق الشك إلى أنساب كثير من هؤلاء . بل لقد تطرق إلى أنساب كثير من الفاتحين أنفسهم ، حتى طارق بن زياد نفسه ، فقد قيل إنه من البربر ، وقيل إنه فارسي من موالى العرب ، فمن المحتمل إذن ألا تكون هذه الأسرة عربية الأصل وانتحلت لها نسباً عربياً وأذاعته بين الناس ، كما فعل غيرها من ذوى الرياسة والجاه .

ويتصل هذا بناحية أخرى كانت موضع الجدل الكثير ، وهي موقف ابن خلدون من العرب أو نظرتهم إليهم . والسبب الذي أثار هذا الجدل ، هو الشك الذي أشرنا إليه ، في صحة انتهاء الخلدونيين إلى أصل عربي . يضاف إلى هذا سبب آخر هو أن ابن خلدون عند ما شرع في كتابة تاريخه كان يعتزم أن يقصره على إقليم المغرب ، كما يستفاد من قوله في المقدمة : فأنشأت في التاريخ كتاباً ... وبنيت على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار ، ومألوا أكناف النواحي منه والأمصار ، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار ، ومن سلف من الملوك والأنصار ، وهم العرب والبربر ، كما أنه في شرح الترتيب الذي قرره لمؤلفه ، ذكر أن الكتاب الثالث منه ،

هو في أخبار البربر ومن إليهم من زفاته وذكر أوليتهم وأجياهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول .

غير أن السبب الأهم كان ما تضمنته المقدمة من فصول فيها اقتصاص كبير من قدر العرب . فهناك فصل في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط وذلك أنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعبث ، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر . . . فكل معقل أو مستصعب عليهم فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه ولا يعرضون له . وفصل في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب ، والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم ، فصار لهم خلقاً وجبلة ، وكان عندهم ملذوا لما فيه من الخروج على ربة الحكم وعدم الانقياد للسياسة ، وهذه الطبيعة منافية لل عمران . . . فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس . . . يتلفون على أهل الأعمال من الصنائع والحرف أعمالهم . . . فالذين قرأهم خراب إلا قليلا من الأمصار ، وعراق العرب كذلك قد خرب عمرانه الذي كان للفرس أجمع ، والشام لهذا العهد كذلك ، وأفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم . . . قد خلق بها وعادت بسائطه خراباً كاملاً ، وفصل في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة . وفصل في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك . والسبب في ذلك أنهم أكثر بداعة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر وأغنى عن حاجات التلوي وحبوبها . . . فإذا ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام بينهم . . . فتتمرر المفاسد بذلك ويقع تخريب العمران ، فتبقى تلك الأمة كأنها فوضى مستطيلة أيدي بعضها على بعض ، فلا يستقيم لها عمران ، وتخرب مريعاً ، شأن الفوضى كما قدمناه ، فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك .

وثمة دليل آخر يستند إليه من يرون أن ابن خلدون كان يقلل من شأن العرب ، لا في مجال النواحي المادية والسياسية من حياة الأمم فحسب ، ولكن في مجال الفكر أيضاً ، وذلك عندما يقول : « من الغريب في الواقع أن حملة العلم في الأمة الإسلامية أكثرهم العجم . . . والسبب في ذلك أن الأمة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداءة » .

هذه الفصول وكلها ذم في العرب وانتقاص منهم ، هي التي أوحى للبعض بأن ابن خلدون ربما كان شعوبياً ، أو على الأقل لم يكن مؤمناً بالعرب كثيراً ولا متحمساً لهم . غير أننا لو طالعنا هذه الفصول نجد عبارات من قبيل « أنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم » ، « يفرون إلى منتجعهم بالقفر » ، « أنهم أكثر بداءة من سائر الأمم » . هذه العبارات تشير إلى أن ابن خلدون كان في حديثه عن « العرب » إنما يقصد « البدو » الذين تنطبق عليهم الأوصاف التي تضمنتها العبارات التي أوردناها .

وقد تناول الدكتور علي الوردي هذا الموضوع ، فكتب يقول : أرجح الظن أن الفصول التي ورد فيها ذم العرب في مقدمة ابن خلدون كان المقصود بها تلك القبائل البدوية التي كانت مصدر الفساد والتخريب في بلاد المغرب . ونحن لانستبعد على أي حال أن يكون ابن خلدون في نظره إلى تلك القبائل إزاء دافعين متعارضين : فهو ينظر إلى حسن ضيافتهم وشهامتهم ومثانة خلقهم فيدفعه ذلك إلى حبهم ومدحهم . وهو ينظر من الجانب الآخر إلى ما اشتهر عنهم في بلاد المغرب من ميل إلى النهب والاعتداء فيدفعه ذلك إلى كراهيتهم وذهمهم^(١) .

والقبائل التي يشار إليها في الفقرة السابقة هي بنو هلال وبنو سليم . وقد انتقلت هذه القبائل إلى مصر أثناء خلافة العزيز الفاطمي وأقامت بها ،

(١) منطلق ابن خلدون في سوء حضارته وشخصيته ، ص ١٤٠ .

محافظة بيداوتها وخشونتها ، وكانت تقطع الطرق وترتكب أعمال الاعتداء والنهب . فلما خرج المعز بن باديس في تونس على الفاطميين ، بعث المستنصر إليه بتلك القبائل ، وكان عدد أفرادها يناهز الأربعمائة ألف ، فاندفعوا في بلاد المغرب كالسيل الجارف لا تصدم قوة ولا يعصم منهم حصن . فانتهبوا كل ما وقع في أيديهم وخرّبوا ما قدروا عليه . وبعد ما استقروا في المغرب أخيراً ، وتتابعت أجيالهم فيه ، صاروا يدأبون على قطع الطرق وفرض الأتاوات ، ويعينون الملوك بعضهم على بعض . ولم يكتفوا بمقاتلة غيرهم فأخذوا يتقاتلون فيما بينهم ، كالنار يأكل بعضها بعضاً ، وكان الملوك يحرضونهم على ذلك ليشغلهم بأنفسهم ، (١) .

درس ابن خلدون على أبيه وعلى من كان في تونس آنذاك من العلماء ، القرآن والقراءات والعلوم الشرعية ، من تفسير وحديث وفقه ، ومن هؤلاء الذين تتلمذ على أيديهم ، عبد المهيمن الذي يتحدث عنه مؤرخنا بأنه كان إمام المحدثين والنحاة في المغرب ، وعنه أخذ الحديث . وضرب بسهم وافر في علوم الكلام من لغة ونحو وصرف وبلاغة وأدب . وأخذ الفلسفة والمنطق عن محمد بن إبراهيم الأبي الذي وصفه ابن خلدون بأنه كان شيخ العلوم العقلية . وفي تأثير هذا الرجل عليه يقول ساطع الحصري : « يشيد ابن خلدون بغزارة الأبي وبفضله عليه ، أكثر من غيره ، ويقول في الوقت نفسه إنه كان يشهد له بالتبريز في هذه العلوم ولا شك أن ذلك يدل على أن ابن خلدون كان نزوعاً إلى التفكير المنطقي ، كما يدل على أن العلوم العقلية التي درسها على يد الأبي ، ساعدت كثيراً على تقوية هذه النزعة الفكرية وتنميتها . إن آثار هذه النزعة تتجلى في كثير من مباحث المقدمة بوضوح تام ، (٢) .

(١) المصدر السابق ، ص ١٣٨ — ١٣٩ .

(٢) دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، ص ٧١ — ٧٢ .

ولا شك أيضاً أن دراسة ابن خلدون للفلسفة كان لها أثر واضح في الكثير من الآراء والنظريات التي تضمنتها المقدمة . فيلاحظ مثلاً الدكتور علي الوردي (١) أن ابن خلدون يبدأ بحثه في العمران البشري بعبارات تشبه الفارابي شهاً غير قليل . فكلاهما يقول إن الفرد من البشر مضطر في حياته إلى التعاون مع أبناء جنسه ، وإن كان هذا التعاون لكي يحصلوا على القوت أولاً ، . كذلك يغلب على ظن الوردي أن ابن خلدون استمد فكرته عن الدورة الاجتماعية من إخوان الصفاء وإن أخضعها لمنطقه الجديد ، وأنه أخذ عن الحسين بن المهيم نظريته في أن ظواهر الطبيعة تجري على نظام ويتكرر حدوثها على نهج واحد ، وطبقها على المجتمع الذي يسير وفقاً لقوانين ثابتة يسميها العوارض الذاتية أو ما يلحق بالمجتمع من العوارض لذاته . وعن تأثير الغزالي عن ابن خلدون ، يقول المصدر سالف الذكر : تأثر بأفكار الغزالي أكثر مما تأثر بغيره من مفكري الإسلام .

ودرس ابن خلدون التاريخ ، ورجع إلى المؤلفات المشهورة في عصره مما كتبه أمثال الطبري والمسعودي ، كما أطلع على مصادر كثيرة خاصة بتاريخ المغرب لم تكن متداولة خارج هذه المنطقة ، كما استفاد كثيراً فيما كتبه عن الأفرنج ، من مراجع كان هو أول من قرأها من المؤرخين المسلمين .

وعندما بلغ الثامنة عشرة من العمر وقع الطاهون الجارف ، (٥٧٤٩) الذي راح ضحيته مئات الألوف بالمغرب ، وهلك فيه أبواه ، وترتب عليه هجرة معظم العلماء والأدباء من تونس إلى المغرب الأقصى . هذا الوباء أهلك نسبة كبيرة من سكان الحضر بينما لم يتأثر به أهل الجبال والصحراء ، وترتب

(١) مصدر سابق ، الفصل التاسع .

عليه اختلال القوة النسبية للبدو والحضر ، كما أنه ، أضاف عاملاً جديداً إلى الفوضى السياسية التي أحدثتها اجتياح القبائل العربية للمغرب من قبل ، والواقع أننا حين ندرس الأحوال السياسية في الأيام التي تلت نمكة الطاعون في المغرب نجد ما تجرى على نمط غريب جداً . فقد كانت الدول والإمارات تتابع هناك ، في ظهورها وسقوطها ، على مدى فترات قصيرة . وكانت المؤامرات والمعارك والانقلابات مستمرة لا يكاد يستقر فيها ملك على عرشه زمناً طويلاً ، (١) .

ولم يكد ابن خلدون يتم العشرين من عمره ، حتى بدأت مرحلة عاصفة من حياته إمتدت من وقت التحاقه بخدمة بني مرين في سنة ٧٥١ هـ إلى حين انتقاله إلى مصر في عام ٧٨٤ هـ واستقراره فيها حتى توفي . خلال تلك المرحلة تنقل من مكان لآخر في المغرب ، وتردد على الأندلس ، وخدم أكثر من ملك وأمير . فكان يخدم الواحد منهم ثم يتركه إذا لمس منه جفاءً وأحس بالخطر يتهده ، أو إذا لم يصل إلى المنصب الذي كان يطمع فيه ، أو إذا توقع منصباً أرفع لدى حاكم آخر . وفي سبيل تحقيق طموحه السياسي لم يكن يتورع عن أن ينقلب على من أكرمه ، ويتآمر ضدهم إلى جانب خصومهم ومنافسيهم ، حتى رماه الكثيرون بمن أروا حياته بالنفاق ، وبأنه لم يكن في تصرفاته يسترشد بعقيدة سياسية يؤمن بها ، وبأنه اتبع المبدأ المعروف وهو أن الغاية تبرر الوسيلة . ولقد اعترف هو نفسه بكل هذا وإن قدم مبررات لا تستطيع في الحقيقة أن تصمد في وجه الحكم العادل . لكن هذه الفترة العاصفة من حياته ، هي نفسها التي وضع فيها مؤلفه الكبير بمقدمته التي خلدت اسمه على مر التاريخ ،

وبعد بني مرين عينه أبو عنان ملك المغرب في مجلسه العام بمدينة فاس .

(١) الوردى ، مصدر سابق ، ص ١٤١ .

وايكن الوظيفة التي شغلها لم تكن كافية لإرضاء طموحه ، فتأمر على الملك
وايكن المؤامرة تكشفت ، فقبض عليه وأودع السجن عامين . ولما مات
أبو عنان عمل وزيره الحسن بن عمر على تولية طفل آخر وأفرج عن
ابن خلدون وقربه إليه . وما أن عُزل أبو الحسن حتى انقلب عليه ابن خلدون
وتقرب إلى السلطان الجديد منصور بن سليمان الذي ولاه وظيفة الكتابة .
ومرة أخرى انقلب ابن خلدون على مولاه ، بالتواطؤ مع أبي سالم بن أبي الحسن
الذي عينه في كتابة سره ، والترسيل عنه ، والإشياء لمخاطباته ، ثم ولاه
« خطة المظالم ، وأبقى له وظائفه عمر بن عبدالله وزير تاشفين الذي ولي الملك
بعد عزل أخيه « أبو سالم » ، وايكن ابن خلدون كان يطمع في الحجابة
أو الوزارة ، وإذ لم تتح له أي منهما طلب إعفائه ، وقرر الرحيل إلى
الأندلس ، فبلغ غرناطة في أوائل سنة ٧٦٤ هـ حيث بقي بها حتى سنة ٧٦٦ هـ ،
وكان موضع الإعزاز من جانب سلطانها ووزيره ابن الخطيب . لكن لم
يلبث أن أحس أن نفراً ممن نفسوا عليه هذه المكانة التي ظفر بها ، راحوا
يوشرون صدر ابن الخطيب عليه ، فأثر السلامة وغادر الأندلس في منتصف
سنة ٧٦٦ هـ .

وفي المغرب تولى الحجابة لأمير بجاية . ثم نشب صراع بين الأمير وابن
عمه السلطان أبي العباس أحمد صاحب قسنطينة ، وانتهى بفوز الأخير ، فبادر
ابن خلدون بالانحياز إليه ، وأكرمه أبو العباس وولاه الحجابة ثم تذكر له ،
خشية منه بغير شك ، فهرب إلى الجزائر واتصل بأعداء السلطان ، وتقلبت
به الأحوال . ثم وقعت فتنة بالمغرب الأقصى في سنة ٧٦٦ هـ وكان مقيماً
بفاس في ذلك الوقت فقبضت عليه الحكومة الجديدة ، وهنا قرر الرحيل
إلى الأندلس ، غير أن حكومة فاس كانت توجس خيفة من دسائسه
فطلبت تسليمه إليها أو إخراجه من غرناطة ، فكان لها الأمر الثاني .

وعاد ابن خلدون إلى المغرب حيث امتدت إقامته إلى سنة ٧٨٤ هـ .
وهذه هي السنوات التي أضفت عليه الشهرة والمجد . فقد انصرف إلى الدرس
والتأليف ، وبدأ بكتابة المقدمة ، التي أتمها في خمسة أشهر ، ثم راح بعدها
يضع مؤلفه في التاريخ وحدد الغاية من تأليفه بقوله : « وأنا ذاكر في كتابي
هذا ما أمكنتني منه في هذا القطر المغربي إما صريحاً أو متدرجاً في أخباره
تلويحاً ، لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأمه
وذكر ممالك ودوله دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال
المشرق وأمه وأن الأخبار المتناقلة لا تنفي كنهه ما أريده منه ، ولكنه شرع
بعد ذلك في توسيع نطاقه وجعله تاريخاً عاماً لجميع الأمم الشهيرة في عصره ،
وأنتم مؤلفه في أوائل سنة ٧٨٤ هـ ، ولكنه أكمل هذه النسخة خلال إقامته
في مصر .

لم يحقق المغرب الآمال التي كانت تجيش في صدر ابن خلدون ، وكانت
حياته هناك مليئة بالعواصف والأعاصير السياسية ، وكان الخطر يهدده من
حين لآخر ، بسبب الوشاية من ناحية ونتيجة تصرفاته المتقلبة من ناحية
أخرى . وهنا آثره الفرار من اضطراب السياسة في المغرب ، على حد
قوله ، وتوجه إلى مصر بحجة أداء فريضة الحج في الأماكن المقدسة ،
فوصلها في أول عيد الفطر من سنة ٧٨٤ هـ ، وكانت الاسكندرية أول مدينة
وطأتها قدماء ومنها انتقل إلى القاهرة ، وكان عند مجيئه إلى مصر ، في الثانية
والخمس من عمره ، وعاش فيها إلى أن مات لأربع بقين من رمضان
سنة ٨٠٨ هـ .

وأكرمه الملك الظاهر وولاه وظيفة التدريس ، ثم قلده خطة قضاء
المالكية ، ثم عزل من القضاء ، وأقبل على التدريس والتحرير نحو ثلاث سنين
خرج بعدها لأداء فريضة الحج سنة ٧٨٩ ، وبعد عودته من الحجاز تقلد

خطة القضاء مرة ثانية ، ثم عزل منها ، ثم تولاها ، وبلغت ولايته لها بعد عزله عنها ، نحو ست مرات (١) .

العوامل التي شكلت شخصيته وتفكيره :

لاشك أن عوامل عدة أسهمت في تشكيل شخصية ابن خلدون ، وفي تكويته العقلي . فإلى جانب ذكائه واستعداده ، هناك تأثير الأسرة التي ينتسب إليها فهذه الأسرة كانت تتقلب بين رئاسة سلطانية ورئاسة عليية ، كما وصفها ابن حيان . فأحد أفرادها كان من بين العرب الذين غزوا أسبانيا في عهد الخلافة الأموية في دمشق . وأحد شيوخها ، كما سبق القول ، تمكن من الاستيلاء على أشبيلية ، وكان بلاطه فيها مرموقاً . وحصل جد مؤرخنا على مناصب عالية في تونس ، كما اشتغل أخوه بالسياسة وتولى الوزارة ذات مرة ، وفي الوقت نفسه خرج من الأسرة رجال ارتفع شأنهم في مجال العلم ، ومن أقربهم أبوه الذي لزم الفقيه أبي عبد الله الزبيدي ، ووصفه ابن خلدون بأنه عزمي ، عن طريقة السيف والخدمة إلى طريقة العلم والرباط ، وكذلك كان أخوه الأكبر محمد ينفر من السياسة .

وهكذا نشأ ابن خلدون تتصارع في داخل نفسه نزعتان : الأولى تشده إلى السياسة . فإذا كان من أسلافه من استولى على أشبيلية ، وإذا كان منهم من ولي الوزارة أو غيرها من المناصب العليا في الدولة ، فما الذي يمنع من أن يسمى ابن خلدون إلى تأسيس إمارة أو مملكة يتولى الأمر فيها ، في المغرب مثلاً ، في وقت كانت الأحوال متقلبة ، وكانت الدول تقوم وتسقط بسرعة ، وكانت المنافسات والعداوات فرصة يمكن استغلالها لتحقيق الهدف المرجى ؟ أو على الأقل ما الذي يحول بينه وبين تولي الوزارة ؟

(١) من مقدمة محمد الخضر حسين للجزء الأول من « تاريخ ابن خلدون » (مصدر سابق)

ولقد رأينا كيف أنه لم يكن راضياً عن عدد من الوظائف التي تولاها ، لأنها تقصر عن طموحه ، ولا تتفق مع ماضى الأسرة ، ولا ترقى إلى مستوى نبوغه ؛ ولكن السياسة في ذلك العصر كان قوامها التآمر والفساد والغدر والخديعة ، وكلما أدوات حاول أن يستغلها ولكنه أخفق في النهاية . لهذا لا عجب أن ضمن مقدمته فصلاً في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها ، والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليهم بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس ويطبقون من بعد ذلك السكلى على الخارجيات ، وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتاده من القياس الفقهي . والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية وأهل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينافي السكلى الذي يحاول تطبيقه عليها . . . هذه النتيجة التي وصل إليها تعكس ما انتابه من فشل في مجال السياسة ، وتعكس ما أثاره الفشل من مرارة في نفسه . لقد أيقن ابن خلدون ، على ضوء ما مر به من تجارب عملية ، أن ميدانه هو العلم ، وأن مجاله هو الدرس والتأليف .

أما النزعة الثانية فكانت تجذبه إلى العلم وتدفعه إلى الدرس ، وهذه هي النزعة التي كانت تتفق مع استعداده الذهني ، والتي توفر له الأمن النسبي ، كما أنها هي التي انتصرت في النهاية ، وتمثل انتصارها في مؤلفه التاريخي بمقدمته الرائعة .

إن الآراء والأفكار التي ضمنها ابن خلدون مؤلفه التاريخي بوجه عام ، ومقدمته بصفة خاصة ، تعكس ناحيتين ، إحداهما نظرية ، والثانية ذات طابع عملي مستمد من الواقع ، وإذا كانت الأولى وليدة الدراسة الواسعة

والمتشعبة المناحي ، ومن أثر من تتلمذ عليهم أو بعضهم على الأقل ، كما رأينا من قبل ، فمن المحقق أن الناحية العملية من هذه الأفكار ، مستمدة من التجارب التي مر بها ابن خلدون : الاشتغال بالسياسة ، الانغماس في المؤامرات ، الاتصال بالأمراء والحكام ، ولاية مناصب سياسية وقضائية وعلمية ، والتنقل بين البلاد ، من المغرب إلى الأندلس ثم إلى مصر وغيرها . وفي هذا يقول أحمد أمين : « لقد ولد بالمغرب وعرف أحواله ودرس قبائله ، وخبر بدوه وحضره ، ورحل إلى الأندلس ودرس حال ما بقي منها في يدا المسلمين ورحل إلى مصر وتبوأ مكانة عالية فيها إذ تولى قضاءها ، فمكثه ذلك من معرفة مصر وحضارتها الاجتماعية . وسافر إلى الشام فاتصل بشؤونها ، وعرف أحوالها . ورحل إلى الحجاز فمكثه الحج من أن يتعرف أحوال المسلمين وأحوال الحجاز وأهله . واتصل بالملوك فتهيأ له أن يعرف القصور ومدخلها ، وأن يضع يده على منابع السياسة في الدول الإسلامية ومزاياها وعيونها . اتصل بسلاطان البربر وغرناطة وسلاطان مصر ، واتصل حتى بتمورلنك ، فكان ذلك كله مادة صالحة لذكائه وصدق نظره (١) . . . وهكذا نجد شهاً بينه وبين ميكافلي ، ذلك أن آراء كل من الرجلين ، أسهمت في تشكيلها الأحوال السياسية القائمة في عهده ومشاركته في بعض الأحداث ، فخرج بنتائج عملية هي وليدة تجارب تمت في عالم الواقع .

سبق أن تحدثنا عن الخلفية التي تمثل الفترة الممتدة من وفاة الطبري إلى مولد ابن خلدون ، وما تخلفها من أحداث جسام في العالم الإسلامي . وجاء القرن الثامن الهجري الذي عاش فيه مؤرخنا ، فزاد الصورة ظلاماً . فشهد المشرق هجوم التتار بقيادة تيمورلنك ، ولولا وقفة مصر لاجتياح المغيرون بقية العالم الإسلامي ولقضوا على ما كان باقياً في أجزاء منه من

(١) من الكلمة التي قدم بها الجزء الأول من « تاريخ ابن خلدون » (مصدر سابق) .

معالم قوة وحضارة . وفي أسبانيا استعد المسيحيون للقضاء على ماتبقى للمسلمين من سلطان محدود ومحصور . وكان المغرب مسرحاً للحروب والمؤامرات والدسائس ، وشهد الدول والإمارات تنشأ بسرعة وتنهار بنفس الدرجة من السرعة . وراى الجود على الحياة العقلية وانقضت العصور التى أنتجت أمثال الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد .

معنى هذا أن ابن خلدون عاش فى عصر انحلال المجتمع الإسلامى ، ومن هنا يراه بعض الكتاب وفيلسوف دور انحطاط ، . ويبدو أنه كان ذا نظرة يسودها التشاؤم من ناحية إمكانية تبدل الأحوال ، ولعل هذا الرأى مستمد من ذلك الفصل فى المقدمة ، عن « أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع ، ، وفيه نقراً :

« إذا كان الهرم طبيعياً فى الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية ، كما يحدث الهرم فى المزاج الحيوانى . والهرم من الأمراض المزمنة الى لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعى . وقد يتنبه كثير من أهل الدول من له يقظة فى السياسة ، فىرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم ، ويظن أنه يمكن الارتفاع ، فىأخذ نفسه بتلافى الدولة ، وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم ، وبحسبه أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم ، وليس كذلك ، فإنها أمور طبيعية للدولة ، والعوائد هى المانعة له من تلافىها والعوائد منزلة طبيعية للدولة ، فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ، ويتحلون بالذهب فى السلاح والمراكب ، ويحتجبون عن الناس فى المجالس والصلوات ، فلا يمكنه مخالفة سلفه فى ذلك إلى الخشونة فى اللباس والزى والاختلاط بالناس ، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه . ولو فعل لرمى بالجنون والوسواس فى الخروج عن العوائد دفعة ، وخشى عائدة ذلك وعاقبته فى سلطانه . وأنظر شأن الانبياء

في إنكار العوائد ومخالفتها لولا التأيد الإلهي والنصر السماوي . وربما تكون العصية قد ذهبت فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس ، فإذا أزيلت تلك الأبهة مع ضعف العصية ، تجاسرت الرعايا على الدولة بذهاب أو هام الأبهة فتتدرع الدولة بتلك الأبهة ما أمكنها حتى ينقضي الأمر . وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم أن الهرم قد ارتفع عنها ويومض ذبالها إيماضة الخود كما يقع في الذبال المشتعل فإنه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنها اشتعال وهي انطفاء . فاعتبر ذلك ولا تغفل سر الله وحكمته في اطراد وجوده على قدر ما فيه ، ولكل أجل كتاب .

في النص الذي اقتبسناه إحساس بيأس من تبدل أحوال العالم الإسلامي بعد الكوارث التي حلت به . وحتى إذا حدثت محاولات للإنتعاش فإنها تكون أشبه بصحوة الموت . أو - على حد تعبيره - أشبه بإيماضة الذبال المشتعل عند مقاربة انطفائه فإنها توهم أنها اشتعال وهي انطفاء . وأنظر ذلك العبارة المأخوذة من القرآن والتي ختم بها هذا الفصل ، وهي ، ولكل أجل كتاب ، فهو بهذا قد حكم نهائياً على أن هذا العالم قد انتهى ولن يُبعث حياً من جديد . وليس هذا تشاؤماً أو استسلاماً فحسب ، ولكنه نوع من القدرية وعودة إلى النظرة الميتافيزيقية التي لاحظناها على الطبري والتي تخالف الفلسفة الاجتماعية المقدمة ، وهذا ما تكشف عنه عبارة ، فاعتبر ذلك ولا تغفل سر الله وحكمته في اطراد وجوده على قدر ما فيه .

ولعل هذه القدرية لا يقف سببها عند الأحداث العامة فحسب ، وإنما يمكن أن نعزوها جزئياً إلى أحداث في حياة ابن خلدون الشخصية ، فهو قد فقد أبويه في أثناء الطاعون الجارف ، وخلال إقامته في مصر بعث إلى أسرته يطلب إليها موافاته ، فلما اقتربت السفينة من الإسكندرية هبت عاصفة أغرقتها وهدمكت معها أسرته .

هل كان ابن خلدون شيعياً ؟

وإذا كان الشك قد تسرب إلى حقيقة اتهامه إلى أصل عربي ، وإلى أنه أقرب إلى الشعوبية منه إلى العروبة ، فإن حديثاً عن العبيديين خلفاء الشيعة ، تضمنته المقدمة ، ربما أثار نوعاً من الشك في هويته المذهبية . وفيما يلي بعض من نص كلامه في هذا الصدد :

« ومن الأخبار الواهية ما يذهب إليه الكثير من المؤرخين والإثبات في العبيديين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة من نفهم عن أهل البيت صلوات الله عليهم ، والطعن في نسبهم إلى إسماعيل الإمام ابن جعفر الصادق... فإنهم متفقون في حديثهم عن مبدأ دولة الشيعة أن أبا عبدالله المحتسب لما دعا بكتابة الرضى من آل محمد ، واشتهر خبره وعلم تحريمه على عبيد الله المهدي وابنه عبد القاسم ، خشياً على أنفسهما فهربا من المشرق محل الخلافة... فأفلتوا إلى المغرب ، وأن المعتضد أوعز إلى الأغالبة بالقيروان ، مدرار أمراء سجلماسة بأخذ الأمان عليهما وإذكاه العيون في طلبهما ، فعثر اليسع صاحب سجلماسة من آل مدرار على نفى مكانهما ببلده . واعتقلهما مرضاة للخليفة ، هذا قبل أن تظهر الشيعة على الأغالبة بالقيروان ثم كان بعد ذلك ما كان من ظهور دعوتهم بالمغرب وأفريقية ثم باليمن ثم بالأسكندرية ثم بمصر والشام والحجاز . وقاسموا بني العباس في ممالك الإسلام شق الأبله ، وكادوا يلجون عليهم مواطنهم ويزايلون من أمرهم... وما زال بنو العباس يفتنون بمكانهم ودولتهم ، وملوك بني أمية وراء البحر ينادون بالويل والحرب منهم ، وكيف يقع هذا لدعى في النسب يكذب في انتحال الأمر . واعتبر حال القرمطي إذ كان دعياً في اقتسابه كيف تلاشت دعوته... فقد اتصلت دولتهم نحواً من مائتين وسبعين سنة . ثم انقرض أمرهم ، وشيعتهم في ذلك كله على أنهم ما كانوا عليه من الطاعة لهم والحب فيهم واعتقادهم

بنسب الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق ، . . . فصاحب البدعة لا يلبس في أمره ولا يشبهه في بدعته ولا يكذب نفسه فيما ينتحلّه . . . وفي كتاب المعتضد في شأن عبيد الله إلى ابن الأغلّب بالقيروان وابن مدرار بسجلهاسة أصدق شاهد وأوضح دلائل على نسبهم ، .

لهذا النص الذي اقتبسناه أهمية . فبلغت النظر فيه تعبيراً و صلوات الله عليهم ، ، وهو تعبير لا يطلقه أهل السنة على غير الرسل والأنبياء . وهناك أيضاً هذا الدفاع الحار عن صحة نسب الفاطميين وانتقاد الطاعنين في هذا النسب ، الذين يعتمدون في ذلك على أحاديث لفقت للمستضعفين من خلفاء بني العباس تزلفاً إليهم بالقدح فيمن ناصبهم ، وتفنتاً في الشتم بعدوهم ، . ولو أنهم كانوا أذعياً فقط لتكشف أمرهم ولو بعد حين ، وانفرد الناس عنهم ، على نحو ما أصاب القرطبي ، ولما أتيح لهم أن يؤسسوا دولة عاشت قرابة قرون ثلاثة . وفي هذا الدفاع إشادة بشيعةهم الذين خرجوا مراراً بعد ذهاب الدولة ودروس أثرها ، داعين إلى بدعتهم ، هاتفين بأسماء صبيان من أعقابهم ، يزعمون استحقاقهم للخلافة ، ويذهبون إلى تعيينهم بالوصية عن سلف قبلهم من الأئمة ، ولو ارتابوا في نسبهم لما ركبوا أعناق الأخطار في الانتصار لهم ، .

هذا الحديث ربما يوحى بأنه كان شيعياً في قرارة نفسه وإن تظاهر بكونه من أهل السنة وهي المذهب الغالب في عصره . غير أنه في الفصل الذي عقده عن مذاهب الشيعة في حكم الإمامة ، يقول إن الشيعة يدعمون مذهبهم و بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة ، .

وأكبر الظن أن ابن خلدون عندما كتب عن العبيديين فعل ذلك بروح المؤرخ الذي استطاع أن يصل إلى نتيجة معينة حتى وإن خالفت الآراء

السائدة . وعلى ضوء هذا يمكن النظر إلى حقيقة هذا الكلام عن العميديين ،
فلا نخرجه عن المضمون التاريخي .

راى ابن خلدون فى المؤرخين :

يستهل ابن خلدون مقدمته بما يعتبر تقييماً لغيره من المؤرخين ، وتبريراً
لإقدامه على وضع مؤلفه التاريخي ، فيقول :

« وقد دون الناس فى الأخبار وأكثروا ، وجمعوا تواريخ الأمم والدول
فى العالم وسطروا ، والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المقيدة ، واستفرغوا
دواوين من قبلهم فى صحتهم المتأخرة ، هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد
الآنامل ، ولا حركات العوامل ، مثل ابن إسحاق والطبرى وابن الكلبى ومحمد
بن عمر الواقدى وسيف بن عمر الأسدى والمسعودى وغيرهم من المشاهير ،
المتميزين عن الجماهير ، وإن كان فى كتب المسعودى والواقدى من المطامير
والمفخر . . . إلا أن الكفاة اختصتهم بقبول أخبارهم ، واقتفاء سنتهم
فى التصنيف . . . والناقد البصير قسطاس نفسه فى تزييفهم فيما ينقلون
أو اعتبارهم . . . ثم إن أكثر التواريخ لهؤلاء عامة المناهج والمسالك ،
لعموم الدولتين صدر الإسلام فى الآفاق والممالك ، وتناولها البعيد من
الغابات فى المآخذ والمسالك ، ومن هؤلاء من استوعب ما قبل الملة من الدول
والأمم ، والأمر العمم ، كالمسعودى ومن نحا منحاه . وجاء من بعدهم من
عدل عن الإطلاق إلى التقييد . . . فقيده شوارب عصره ، واستوعب أخبار
أفقه وقطره ، كما فعل أبو حيان مؤرخ الأندلس والدولة الأموية بها . . .
ثم لم يأت بعد هؤلاء إلا مقلد وبليد الطبع والعقل . . . فيجلبون الأخبار
عن الدول ، وحكايات الوقائع فى العصور الأولى ، صوراً قد تجردت من
موادها . . . إنما هى حوادث لم تُعلم أصولها ، وأنواع لم تعتبر أجناسها
ولا تحققت فصولها ، يكررون فى موضوعاتهم الأخبار المتداولة بأعيانها ،

إتباعاً لمن عني من المتقدمين بشأنها ، وينقلون الأجيال الناشئة في ديوانها ... ثم إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً ، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً ، لا يتعرضون لبدايتها ، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايها ، وأظهر من آيتها ، ولا علة الوقوف عند غايتها ... ثم جاء آخرون بإفراط الاختصار ، وذهبوا إلى الإكتفاء بأسماء الملوك والامصار ... وليس يعتبر هؤلاء مقال .

وهكذا قسم من كتبوا التاريخ إلى فئات أربع :

١ - كتاب التاريخ العام ، وإن لم تخل مؤلفاتهم من المطنن والمغمز ، ومنهم من لم يقف عند حد عصر النبي والخلفاء الراشدين ودواتي الأمويين والعباسيين ، وإنما تحدث عما قبل الإسلام من الدول والأمم . ويلاحظ أن ابن خلدون سار على هذا النهج ، فكتب تاريخاً عاماً بدأه من الخليفة .

٢ - الكتاب المتخصصون في التاريخ لبلد معين ، أي المؤرخون الإقليميون من ناحية الموضوع .

٣ - المقلدون وهؤلاء ينقلون عن تقدمهم ولا يضيفون جديداً ، ولا تجد عندهم تفسيراً عقلياً أو تعليلاً لقيام الدول وازدهارها وانحطاطها وسقوطها . غير أن هذا النقد يمكن أن يوجه إلى البعض من رجال الفئمة الأولى ، كما أشرنا إلى ذلك في حديثنا عن الطبري .

٤ - أصحاب المختصرات التي لا تفيد ، وهؤلاء لا يعتمد بهم ابن خلدون ولا يقيم لما كتبوه وزناً .

مؤلفه ومصادره :

إذا لم يكن ابن خلدون راضياً عما كتبه المؤرخون المسلمون ، ويبدو أن أكبر نقص يأخذه عليهم هو أنك لا تجد عندهم ، لأولية الدول والامران (٤ - قاعدة الفكر الإسلامي)

عللا وأسباباً ، ، ومن هنا قرر أن يضع كتاباً في التاريخ يأخذ فيه بمنهج جديد : فأنشأت في التاريخ كتاباً ، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً ، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً ، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسباباً . . . وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني في العوارض الذاتية ما يمتك بعلم الكون وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهل من أبوابها . . . ، ثم يروح بعد ذلك يطالعنا بمزايا كتابه فيقول : « ولم أنك شيئاً في أولية الأجيال والدول ، وتعاصر الأمم الأول ، وأسباب التصرف والحول ، في القرون الخالية والملا ، وما يعرض في العمران من دولة وملة ، ومدينة وحلة ، وعزة وذلة ، وكثرة وقلة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة ، وأحوال متقلبة مشاعة ، وبدو وحضر ، وواقع ومنتظر ، إلا واستوعبت جملة ، وأوضحت براهينه وعالله . فجاء هذا الكتاب فذاً بما ضمنته من العلوم الغربية ، والحكم المحجوبة القريبة . »

وينقسم مؤلف ابن خلدون إلى الأقسام الثلاثة الآتية :

١ - المقدمة ، في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمغاط المؤرخين ، و « الكتاب الأول » في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب . وكلا الإثنين هما ما يعرف الآن باسم « مقدمة ابن خلدون » التي ترجع إليهما شهرته كواضع فلسفة في تفسير التاريخ ، أو كواضع قوانين حركة التاريخ أو المجتمع الإنساني .

٢ - « الكتاب الثاني » في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى عهده ، وفيه الإلماع ببعض من هاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم

مثل النبط والسريان والفرس وبنى إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنجية . وهذه الأخبار التي يشير إليها لا تشغل إلا جزءاً يسيراً من الكتاب الثاني في حدود ربعه ، أما الثلاثة الأربعة الباقية فتناول فيها « الدول الإسلامية والدول التي اتصلت بها في عصور الإسلام . فتكلم عن ظهور الإسلام وحياة الرسول عليه السلام ، وعصر والخلفاء الراشدين ، وعصر بني أمية ، وعصر بني العباس ، وتاريخ الفاطميين ، والقرامطة ، وتاريخ الأندلس منذ الفتح الإسلامي حتى مبدأ دولة بني الأحمر في غرناطة ، ودولة الإسلام في صقلية ، وتاريخ الممالك النصرانية في أسبانيا ، وتاريخ بني بويه ، وبني سبكتكين ، والترك والسلاجقة والحروب الصليبية ودول المماليك في مصر^(١) . وكان هدف ابن خلدون في مبدأ الأمر أن يقتصر على المغرب ، ثم عدل عن هدفه بعد ذلك ، وفي هذا يقول المصدر السابق . ولم يك في عزم ابن خلدون حينها بدأ كتابة مؤلفه أن يورخ للأمم الإسلامية في المشرق ولا الأمم التي اتصلت بها . . . ولكنه آثر فيما بعد أن يكون تاريخه عاماً شاملاً لهذه الأمم^(٢) .

٣ - الكتاب الثالث ، في أخبار البربر ومن إياهم من زفاته وذكر أوليتهم وأجياهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول .

أما عن العنوان الذي اختاره لمؤلفه فالسبب فيه حسب قوله : ولما كان مشتملاً على أخبار العرب والبربر ، من أهل المدن والوبر ، والإلماع بمن عاصر من الدول الكبرى ، وأفصح بالذكرى والصبر ، في مبتدأ الأحوال وما بعدها من الخبر ، سميته « كتاب العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » .

(١) الدكتور علي عبد الواحد وافي ، مقدمة ابن خلدون ، الجزء الأول ، ص ٨٥ - ٨٦

(٢) شرحه ص ٨٧ .

أما عن المصادر التي اعتمد عليها ابن خلدون فنقول إنه بالنسبة إلى القسم الخاص بالأمم والدول قبل ظهور الإسلام اعتمد على ما كتبه المسلمون من أمثال الطبري والمسعودي وابن إسحاق وابن عساكر وابن سعيد ، وعلى ما ورد في القرآن من قصص الأنبياء والرسل الأقدمين أو ما ينقله زعماء المفسرين في تفسيرها من أخبارهم وذكر دولهم وحروبهم ، ناقلين ذلك عن السلف من التابعين . ومن مصادره أيضاً التوراة والإسرائيليات ، كما نجده أيضاً ينقل روايات وأخباراً عن هروشيوس مؤرخ ، الروم حسب تعبيره والمقصود به هيرودوت غير أنه ينبغي أن نلاحظ هنا أنه - على حد قوله في الكتاب الثاني - لا يعول على أساطير القصص وكتب بدء الخليفة كما يبدى تشككاً في بعض ما أورده المؤرخون الآخرون من أنباء وأحداث تلك العصور .

أما عن القسم الخاص بظهور الإسلام والدول الإسلامية بالمشرق فاعتمد على المصادر العربية مثل الطبري والمسعودي وابن إسحاق وابن سعيد والواقدي وغيرهم وإن حاول مناقشة بعض رواياتهم وتصحيح بعض ما وقعوا فيه من الأخطاء . وكان يختار بالنسبة إلى فترة معينة المصدر الذي يراه أجدر من غيره بالاطمئنان إليه ، ولهذا يحدثنا مثلاً في نهاية الحديث عن الفترة الممتدة من النبوة حتى انتهاء عصر الخلفاء الراشدين ، أنه اعتمد على ما كتبه ابن جرير الطبري .

وإذا انتقلنا إلى القسم الذي تناول فيه بلاد المغرب وتاريخ المسلمين في أسبانيا والممالك المسيحية فيها ، وحكم المسلمين في صقلية ، فإنه يرجع إلى مصادر أطلع عليها بنفسه ولم تكن متاحة لمن سبقه من المؤرخين ، وبعضها لم يصل إلينا ، كذلك استمد بعض المعلومات من مشاهداته ومن روايات وصلت إليه عن طريق السماع من روايتها أو كانت متداولة في أيامه .

وتقول دائرة المعارف الإسلامية ، أما مؤلفه في (تاريخ البربر) فيسجل مصدراً عظيم القيمة عن كل ما يتعلق بحياة القبائل العربية والبربرية بالمغرب وتاريخ هذه البلاد في العصور الوسطى ، فهو ثمرة خمسين عاماً (النصف الأخير من القرن الرابع عشر الميلادي) قضاهما المؤلف في مشاهدة الحوادث عن كثب ، وفي دراسة كتب التاريخ ووثائق عصره السياسية والرسومية دراسة واسعة .

والحق ابن خلدون مؤلفه في التاريخ . سيرةً لحياته ، جعل عنوانها « كتاب التعريف بابن خلدون » . في هذا التعريف يروي ابن خلدون تطورات حياته ، والتجارب التي مرت به ، وهو في حديثه عن نفسه يصف لنا أحوال المجتمعات والنظم التي اتصل بها والأحداث الهامة التي أثرت في مجرى حياته ، ويزودنا بسير معظم الأشخاص الذين ذكرهم ويمدنا ببيانات عنهم هي وليدة المعرفة الشخصية والاتصال . كذلك يتضمن « التعريف » مجموعة من التقارير الرسمية التي كان يتبادلها الملوك والسلاطين . ولما كان ابن خلدون قدولى القضاء في مصر لهذا فإن حديثه عن تلك التجربة يصور ما كان يسود القضاء آنذاك من الفساد .

ويلاحظ أن ابن خلدون وهو يروي قصة حياته يذكر علاقاته بمختلف الأمراء والحكام ، ومغامراته ومؤامراته وإن حاول تفسيرها وتبرير مواقفها في كل حالة إن « التعريف » صورة قلبية للعصر الذي عاش فيه كاتبه ، وهي صورة تنبض بالحياة والدينامية

أخطاء المؤرخين :

ولابن خلدون ما أخذ على غيره من المؤرخين ، تضمنتها الصفحات الأولى من مقدمته ، ومنها :

أولاً : الاعتماد على مجرد النقل غثاً أو سميئاً . والخطأ في هذا أن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمن فيها من العثور ، وزلة القدم والحيد عن جادة الصدق ، . ويتجلى هذا بوجه خاص في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر ، وفي هذا يقول : وقد نجد الكافة من أهل العصر إذا أفاضوا في الحديث عن عساكر الدولة التي لهمدم أو قريباً منها وتفاوضوا في الأخبار عن جيوش المسلمين أو النصارى ، أو أخذوا في إحصاء أموال الجبايات وخراج السلطان ونفقات المترفين وبضائع الأغنياء الموسرين ، توغلوا في العدد ، وتجاوزوا حدود العوائد . . . فإذا استكشفت أصحاب الدواوين عن عساكرهم ، واستنبطت أحوال أهل الثروة في بضائعهم وفوائدهم ، واستجلبت عوائد المترفين في نفقاتهم ، لن تجد معشار ما يعدونه (١) . وهو يضرب مثلاً بذلك ما ذكره المسعودي وكثير غيره ، من أن جيوش إسرائيل في التيسه (والمقصود بهم الرجال فوق سن العشرين) كانوا ٦٠٠ ألف أو يزيدون .

ثانياً : قبول الأخبار المستحيلة ، ومن ذلك ما ينقله المؤرخون في أخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب من أنهم كانوا يغزون قراهم باليمن إلى أفريقية والبربر من بلاد المغرب ، وذلك أن ملك التبابعة إنما كان بجزيرة العرب وقرارهم وكرسيهم بصنعاء اليمن . وجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهاتها . . فلا يجد السالكون من اليمن إلى المغرب طريقاً من غير السويس والمسلك هناك ما بين بحر السويس والبحر الشامى قدر مرحلتين فما دونهما . ويبعد أن يمر بهذا المسلك ملك عظيم في عساكر موفورة من

(١) المقدمة ص ٢٢٢ .

غير أن تصير من أعماله ، هذا تمتنع في العادة . وقد كان بتلك الأعمال العاقبة
وكنعان بالشام ، والقبط بمصر ، ثم ملك العاقبة مصر وملك بنو إسرائيل
الشام ، ولم ينقل قط أن التبابعة حاربوا أحداً من هؤلاء الأمم ، ولا ملكوا
شيئاً من تلك الأعمال (١) .

ثالثاً : الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار
ومرور الأيام .

رابعاً : ما يسلكه المؤرخون عند ذكر الدول ونسب ملوكها ، فيذكرون
إسمه ونسبه وأباده وأمه ونسائه ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره ،
كل ذلك تقليد لمؤرخي الدولتين من غير تفطن لمقاصدهم . . فما الفائدة
للمصنف في هذا العهد في ذكر الأبناء والنساء ونقش الخاتم واللقب والقاضي
والوزير والحاجب من دولة قديمة لا يعرف فيها أصولهم ولا أنسابهم
ولامقاماتهم . ولكن ابن خلدون يميز هذا الأمر بالنسبة إلى الوزراء الذين
عظمت آثارهم وعفت على الملوك أخبارهم كالحجاج وبنو المهلب والبرامكة
وبني سهيل بن نوحجت وكافور الأخشيدى وابن أبي عامر وأمثالهم . هذه
الظاهرة التي يتحدث عنها المؤرخ الفيلسوف فلماها واضحة عند الكثيرين من
المؤرخين كالطبري ، والواقع أنها تفاصيل تبعث على الملل : ليس معنى هذا
إغفال شأن بعض الشخصيات الهامة التي لها دور في التاريخ وفي تشكيل
الأحداث ، والذين كانوا في الحقيقة هم أصحاب الأمر برغم وجود الخلفاء
أو الأمراء أو الحكام الشرعيين .

خامساً : الانحراف عن الصدق ، وتعمد الاختلاق ، من قبيل الزاني
لذوى السلطان ، ومن ذلك ما يذهب إليه الكثير من المؤرخين في الطعن

في نسبة العبيدين إلى إسماعيل الإمام ابن جعفر الصادق ، يتمدون في ذلك على أحاديث لفقت للمستضعفين من خلفاء بني العباس تزلماً إليهم بالقدح فيمن ناصبهم ، وتفنتاً في الشتمات بعدوهم ، ، ومن ثم فعلى المؤرخ — في نظر ابن خلدون — أن يعرض القضية بموضوعية ، إستناداً إلى الأخبار الصادقة والروايات الصحيحة ، مستهدفاً العلم والحقيقة للتاريخ وليس لغرض آخر .

وإذا كان ابن خلدون قد أخذ على البعض ذكر روايات دون تمحيص ، وقد تكون أقرب إلى الأساطير ، فهو نفسه وقع فيما طعن فيه وحذر منه ، وهذا أشد وضوحاً في القسم السابق على الإسلام . فيقول مثلاً إن النسابين والتفقوا على أن الطوفان الذي كان في زمن نوح وبدعونه ، ذهب بعمران الأرض أجمع ، بما كان من خراب المعمور ومهلك الذين ركبوا في السفينة ولم يعقبوا ، فصار أهل الأرض كلهم من نسله وعاد أباً ثانياً للخليقة ، . وأخذ بنسبة أجناس البشر إلى أبناء نوح سام وحام ويافت ، فسام أبو العرب ، ويافت أبو الروم ، وحام أبو الحبش والزنج . وتحدث عن القبط فقال : هذه الأمة أقدم أمم العالم ، وأطولها أمداً في الملك ، واختصوا بملك مصر وإليها ، ملوكها من لدن الخليقة إلى أن صبحهم الإسلام بها ، فانتزعها المسلمون من أيديهم ، ولعهدهم كان الفتح ، . ولا شك أنه هنا إنما يتحدث عن قدماء المصريين والفراعنة ، وهؤلاء لم يعتنقوا المسيحية إلا بعد وقت من ظهور المسيح ؛ ويضيف أن نسبهم في المشهور هو إلى حام بن نوح .

أما عن المبالغة في الأعداد ، وهي ما أخذها على المؤرخين ، فإننا نراه يقول إن جباية مصر كانت تسعين ألف دينار مكررة مرتين بالدينار الفرعوني وهو ثلاثة مثاقيل .

قواعد كتابة التاريخ :

بعد أن سجل ابن خلدون ، وفي أكثر من موضع في المقدمة ، وفي
نوايا تاريخه ، آراءه في تقييم غيره من المؤرخين ومناهجهم وأساليبهم ومذاهبهم
في التاريخ ، وبعد أن ضرب الكثير من الأمثلة عما يأخذه عليهم من نقائص
ومطاعن تتعلق برواية الأخبار وإيراد الأحداث ، وبالتعليل والتفسير ،
راح يحدد القواعد التي يتعين على من يتصدى لكتابة التاريخ ، أن يلتزم بها .

فلا بد أولاً من النظر إلى التاريخ على أنه علم له أصوله وفي هذا لا يختلف
عن العلوم الطبيعية مثلاً ، ذلك أنه إذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعية
يصلح أن يُبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها ، وجب أن يكون
باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه ، بمعنى أنه إذا كان لا بد
من بحث الأسباب الحقيقية التي ترجع إليها الظواهر الطبيعية ، كذلك يجب
البحث عن الأسباب الحقيقية التي تكمن وراء الظواهر الاجتماعية .

وعلى ضوء هذه الحقيقة فإن المؤرخ يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة
وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق
والعوائد والملل والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من
ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف ،
وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادئ
ظهورها وأسباب حدوثها ، ودواعي كونها ، وأحوال القائمين بها ، على أن
يؤخذ في الاعتبار أيضاً ، أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم
على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة
وانتقال من حال إلى حال ، والذهول عن تبدل الأحوال هو السبب فيما
يرتكب المؤرخ من الغلط الخفي في التاريخ ، واعلمنا فليس فوراً من
المنهج الذي يراه ابن خلدون ، عندما يعتبر المسعودي وإماماً للمؤرخين ،

بسبب ما فعل في كتابه « مروج الذهب » الذي فيه شرح أحوال الأمم والآفاق لعهد في عصر الثلاثين والثلاثمائة غرباً وشرقاً ، وذكر نحلهم وعوائدهم ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم .

فالتاريخ عند ابن خلدون ليس مجرد جافٍ وميت للأحداث ولكنه :

أولاً : بيان الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والفكرية للدولة أو العصر ، على أساس تداخل هذه الأحوال بعضها في بعض وتفاعلها بحيث يؤثر كل منها في غيرها ويتأثر بها .

ثانياً : لا يجب أن يقف عند ذكر الدول والنحل والملل والأحداث ، وإنما يجب أن يعنى بتفسير أسباب ذلك ، فالتاريخ هو بيان حركة المجتمع : قيام الدول والملل ، وازدهارها ، وانحلالها ، وزوالها ، فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته .

ثالثاً : وهذا التفسير يجب أن يستند إلى حقيقة وجود قوانين أو قواعد معينة تحكم العمران البشري ، أي تحكم حركة المجتمع الإنساني . غير أنه إذا كانت هناك قوانين أو قواعد عامة إلا أنه يتعين عند تطبيقها ، مراعاة اختلاف الأمم والبقاع والأمصار ، وأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة . هذه القواعد العامة هي التي خصص لها ابن خلدون مقدمته المشهورة .

وتشديد ابن خلدون على وجود قواعد عامة راجع إلى أن السير عليها يجعل في الإمكان التمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف ، وبين ما هو ممكن وقوعه وما هو مستحيل حدوثه ، وفي هذا المعنى يقول : وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة . فلذلك وجب أن ينظر

في إمكان وقوعه وصدار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه ، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة . وإذا كان كذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبيعه ، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه . وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا مانحكم بقبوله بما نحكم بتزييفه وكان ذلك معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه .

وعلى ذلك فمن واجب المؤرخ وهو يتناول الروايات أن يتأكد من انطباقها على طبائع الموجودات ، وعلى الاعتبارات الطبيعية ، وعلى الظروف القائمة وقواعد العلم والمنطق ، وبذلك يتبين له إذا كانت معقولة يمكن حدوثها أو من نسيج الوهم والخيال ويستحيل وقوعها . وهنا يقدم لنا ابن خلدون أمثلة كثيرة ، منها ما نقله المسعودي عن الأسكندر لما صدته دواب البحر عن بناء الأسكندرية ، وكيف اتخذ تابوت الخشب وفي باطنه صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قعر البحر ، حتى كتب صور تلك الدواب الشيطانية التي رآها ، وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ، ونصبها حذاء البنيان ، ففرت تلك الدواب حين خرجت وعايذتها ، وتم له بناؤها ، وهذا كله مستحيل من الناحية الفسيولوجية كما يرى ابن خلدون .

ومن واجب المؤرخ ألا يسمح لتشيعه لمذهب معين أو رأي معين ، بأن يبعده عن الموضوعية في الانتقاء والبحث والتحليل والتعليل والاستنتاج ، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من

التحيص والنظر حتى تبين صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيع لرأى
أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع
غطاه على عين بصيرتها من الإبتعاد والتحيص ، فتقع في قبول الكذب ونقله .
وهذا التحذير الذي يحدثنا به ابن خلدون ينطبق على بعض المؤرخين
في مختلف العصور والشعوب ، فالتعصب لفكرة معينة أو أيديولوجية معينة
لهدف معين ، يحملهم على إغفال بعض الوقائع الهامة وتزييف غيرها بل
واختلاق وقائع معينة ، وكل ذلك بهدف خدمة هذه الفكرة أو الأيديولوجية
وهنا يحدثنا ابن خلدون عن بعض الأسباب المقتضية للكذب حتى
يتفادها المؤرخون ، وهي :

(ا) الثقة بالناقلين مما يترتب عليها توهم الصدق وهو كثير . . ليس معنى
هذا أن نشك في جميع الناقلين بصورة مطلقة ، فهذا ما لم يفعله ابن خلدون
نفسه ، ولكن الثقة يجب أن لا تحول دون محاولة التحقق من صدق أخبارهم
وانطباقها على ظروف الزمان والمكان واعتبارات المنطق ، فقد يكون هؤلاء
الناقلون هم أنفسهم ضحايا لما وصل إليهم من الأخبار والروايات عن
طريق غيرهم .

(ب) تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجارة والمراتب بالثناء والمدح
وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك ، فيستفيض الأخبار بها على غير
حقيقة .

(ج) التعصب كما قلنا لمذاهب أو أفكار أو عقائد معينة .

تفسير التاريخ

اثر العوامل الطبيعية :

يخصص ابن خلدون صفحات غير قليلة في المقدمة للحديث عن تأثير العوامل الطبيعية أو البيئة الجغرافية بتعبير آخر، في حياة المجتمعات البشرية. فتفاوت الظروف الطبيعية من قبيل المناخ والتربة والثروة المعدنية، ينتج عنه اختلاف في نوع الحضارة، وشكل المجتمع، وفي النظم السياسية والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وفي التقاليد والعادات والأخلاق. فاعتدال المناخ وخصوبة التربة، ووفرة المعادن، كل هذا يؤدي إلى قيام الصناعات المختلفة ونشوء المعاملات التجارية واستخدام النقود، وتقدم العلوم، فضلاً عما تنقسم به الأحوال السائدة ويتصف به السكان، من الاعتدال.

فلدى الأقاليم المعتدلة كافة الأحوال الطبيعية للاعتبار من المعاش والمساكن والصناعات والعلوم والرياسات والملك، فكانت فيهم النباتات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراشة والصناعات الفائقة، مثل العرب والروم وفارس واليونان وأهل الهند والصين. وفيها أيضاً كانت العلوم والصناعات والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم... مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. وهذا على خلاف الأقاليم البعيدة عن الاعتدال، فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم. فبناؤهم بالطين والقصب وأقواتهم من الذرة والعشب وملابسهم من أوراق الشجر يخصصونها عليهم أو الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس... ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات.

غير أن الأقاليم المعتدلة ليست متساوية في الخصب والرخاء ، وهذا
ينعكس أيضاً في تفاوت أحوالهم وقدراتهم ، وفي هذا يقول : أعلم أن هذه
الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ولا كل سكانها في رغد من
العيش ، بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والأدم والخنطة
والفواكه لزكاء المناسبة واعتدال الطينة ووفور العمران ، وفيها الأرض
الحرة التي لا تثبت زرعاً ولا عشباً بالجملة ، فسكانها في شظف من العيش . .
ومن ثم نجد حال أهل المدينة الواحدة مختلفاً باختلاف حالها في الترف
والخصب . . وكذلك نجد هؤلاء المخصين في العيش . . . من أهل البادية
وأهل الحواضر والأمصار إذا نزلت بهم السنون وأخذتهم المجاعات يسرع
إليهم الهلاك أكثر من غيرهم . .

وهو بين لنا أن الاستقرار أو التنقل يتوقف كل منهما على البيئـة
الجغرافية التي تعيش في ظلها الجماعة السكانية ، فمن كان معاشه منهم في الزراعة
والقيام بالفلاح كان المقام به أولى من الظعن ، وهؤلاء سكان المدائن والقرى
والجبال . . . ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر فهم ظعن في الأغلب
لارتياح المسارح والمياه لحيوانهم ، فالتقلب في الأرض أصلح بهم . . . وأما من
كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعنأ وأبعد في القفر مجالاً لأن مسارح
التلول ونباتها وشجرها لا يستغني بها الأبل في قوام حياتها عن مراعى الشجر
بالقفر وورود مياهه المملحة . .

ويتضح أثر العوامل الطبيعية ، وبطريق غير مباشر ، في الجانب السياسي
من حياة المجتمع ، من الفصول التي يتحدث فيها ابن خلدون عن بعض سمات
العرب ، ويقصد بهم أهل البادية كما سلف القول . ففي الفصل المقود بعنوان
العرب أبعد الأم عن سياسة الملك ، يذكر أنهم نظراً لكونهم أكثر
بداوة وأبعد مجالاً في القفر وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لا عبيادهم

خشونة العيش ، استغفوا عن غيرهم ، فصعب انقياد بعضهم لبعض ، ،
ومعنى هذا أن حياة عدم الاستقرار هذه تحول دون قيام حكومة موحدة ،
تدار من مركز واحد ، على خلاف ما نلقاه في البلاد الزراعية المستقرة .
وهذه الحقيقة يشهد بها قبل عصر الإسلام ، تاريخ شبه الجزيرة العربية
والعراق ومصر .

ويعتقد ابن خلدون أن للهواء أثراً في أخلاق البشر . فمصر هي في مثل
عرض البلاد الجزيرية أو قريباً منها ، ومع ذلك يغلب على أهلها الفرح والخفة ،
والغفلة عن العواقب حتى أنهم لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم ، بينما
لما كانت فاس بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة فإنك ترى أهلها
مطرقين أطراق الحزن وكيف أفرطوا في نظر العواقب حتى أن الرجل منهم
ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة . ولا شك أن ابن خلدون يخطئ
هنا بين الهواء من جهة والمناخ والتربة من جهة أخرى ، وما ذكره عن أهل
كل من مصر وفاس لا علاقة له بالهواء بصفته هذه .

ويبالغ ابن خلدون في تأثير العوامل الطبيعية بحيث يجعله يمتد إلى الناحية
الدينية ، وعنده أن أهل الأقاليم البعيدة عن الاعتدال ، فلا يعرفون نبوة
ولا يدينون بشريعة ، إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال ، وهو في
الأقل الأندلس ، مثل الحبش المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل
الإسلام وما بعده لهذا العهد ، ومثل أهالي مالي وكوكو والتسكروور المجاورين
لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد ، يقال إنهم دانوا به في المائة
السابعة ، ومثل من دان بالنصرانية من أمم الصقالبة والإفرنجية والترك من
الشمال . ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً ،
فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم ، وأكثر من هذا فإن ابن خلدون
يربط بين الترف والخصب وبين التساهل من الناحية الدينية ، فيقول ، واعلم

أن أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب ، ثم يزداد إيفالاً في المبالغة عندما يحدثنا أننا نجد أهل الدين قليلين في المدن والامصار لما يعمها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحم والأدم ولباب البر ، وأكبر الاحتمال أن ما يقصده ابن خلدون من الفقرة الأخيرة ، هو أن أهل المدن أكثر تسامحاً أو أقل تعصباً من الناحية الدينية ، من أهل البوادي . بل إننا لنجد أهل الريف أكثر محافظة من هذه الناحية من أهل المدن ، ولعلاقة لسكانا النظرتين بشظف العيش أو برغده .

ومع كلِّ ، فبرغم هذه المغالاة من جانب ابن خلدون ، فالأمر الذي لا يحتمل الجدل هو أن للعوامل الطبيعية آثاراً مهمة بالنسبة إلى المجتمعات البشرية . ولكن ، هل هي المؤثر الوحيد ؟ الجواب عند ابن خلدون هو بالنفي على وجه التأكيد ، ذلك أن ثمة عوامل أخرى لها أهميتها في تشكيل المجتمعات وفيما تتعرض له من تغييرات وتطورات .

العامل الاقتصادي :

يقول ابن خلدون :

« الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم . الإنسان مدني بالطبع ، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران . وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء ، وهداه إلى التماسه بنظرته ، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله . إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه . ولو فرضنا منه أقل ما يمكن

فرضه وهو قوت يوم من الخنطة مثلاً ، فلا يحصل عليه إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ . وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخورى . هب أنه يأكله حياً من غير علاج ، فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حياً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه ، من الزراعة والحصاد والدراس الذى يخرج الحب من غلاف السنبل . ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصناعات كثيرة أكثر من الأولى بكثير . ويستحيل أن توفى بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد . فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف .

ويقول أيضاً :

« اختلاف الأجيال فى أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش . فإن اجتماعهم إنما للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضرورى منه وبسيط قبل الحاجى والكمالى . فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان ... اجتماعهم وتعاونهم فى حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاة إنما هو بالمقدار الذى يحفظ الحياة ... من غير مزيد عليه للمعجز عما وراء ذلك ... ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه . تعاونوا فى الزائد على الضرورى واستكثروا من الأقوات والملابس ، واختطاط المدن والأمصار للتحضر ... ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجىء عوائد الترف البالغة ... ومن هؤلاء من ينتحل فى معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة . »

من هذه الفقرات يمكن أن تتكشف وجهة نظر ابن خلدون فى تفسير التاريخ :

أولاً : الحياة البشرية قوامها الاجتماع والتعاون ، ففي ظلّهما يستطيع أعضاء الجماعة استغلال الموارد التي توفرها لهم الطبيعة ، و يقيمون علاقات فيما بينهم ، كما يقيمونها مع الجماعات الأخرى ، وتنشأ النظم على اختلافها . فالإنسان الفرد لا قيمة له ، ومن هنا فلا وجود لروبسون كروزو الذي تحدث عنه الاقتصاديون الكلاسيكيون في أوروبا في القرون المتأخرة ، وبنوا على أساسه نظريات في الاقتصاد . وإذن فالقوانين التي تحكم الفرد هي التي تحكم المجتمع باعتباره مجموعة من الأفراد . وما يتحدث عنه ابن خلدون من ناحية الاجتماع والتعاون ، تفرضه حقيقة عجز الإنسان الفرد بصفته هذه ، عن إشباع الحاجات التي لا قوام لحياته بدونها .

ثانياً : والدافع على ما يبذل الإنسان من نشاط أي على ما يقوم به من عمل في ظل المجتمع الذي ينتمي إليه الفرد ، هو ضرورة إشباع الحاجات المادية أي الفيزيقية الأساسية . وإذا كان ابن خلدون يُفرد من بينها الحاجة إلى الغذاء أو يجعل الأخيرة الأولوية ، فهذا راجع إلى أن الله « خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء » . ولكن من الحاجات المادية الأساسية ، الكساء والمأوى ، ومن هنا إشارته إلى « القوت والكن والدفاعة » فالإنسان مدفوع إلى العمل ، بغريزة حب البقاء .

ثالثاً : ولكي يتمكن الإنسان في المجتمع ، من إشباع هذه الحاجات لا بد له من أن يبتدع أدوات وطرقاً للإنتاج ، وهذا يستدعي خلق صنائع وحرف متعددة ، وذلك واضح من عبارة « وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة (الطحن والعجن والطبخ) يحتاج إلى مواعين وآلات لا يتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري ... هب أنه يأكله حياً من غير علاج ، فهو أيضاً يحتاج في تحصيله إلى أعمال أخرى أكثر من هذه ، من الزراعة والحصاد والدراس ... » وما ينطبق على توفير الغذاء ، يصدق أيضاً على

الأدوات والحرف المتعلقة بالكساء والمأوى ، وغيرهما من الحاجات .
ولما كان الفرد الواحد لا يستطيع الاضطلاع بكافة هذه الأعمال ، فلا بد من
وجود نوع ولو أولى ، من تقسيم العمل . وهذا التقسيم للعمل يؤدي ، عندما
يزداد تطور المجتمع ، إلى نشوء التبادل ، كما يتضح من عبارة « ثم تزيد أحوال
الترف والدعة فتجىء عوائد الترف البالغة ... ومن هؤلاء من ينتحل في
معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة » .

معنى هذا أن الحاجات البشرية تنشأ عنها الأوضاع الاقتصادية ممثلة
في وسائل وطرق الإنتاج ، وفي قيام الزراعة والصناعة والتجارة والتبادل
وما إلى ذلك ، وأن هذه الحاجات تزايد وتتطور ، فهي في حالة البداوة
غيرها في حالة الحضارة ، ومن ثم يجب بالتالي أن تتطور طرق وأدوات الإنتاج ،
وأن تتطور النظم .

وتقسيم العمل ، وظهور الحرف المختلفة ، واختلاف الكسب ، وتفاوت
الثراء ، كل هذا معناه انقسام المجتمع إلى طبقات بالمعنى الحديث ، أي إلى
فئات لكل منها مصالحها الاقتصادية الخاصة بها . وتقوم العلاقات بين هذه
الطبقات على أساس ما لها من القوة الاقتصادية النسبية ، فالطبقة صاحبة
المصالح الاقتصادية الغالبة هي التي تتسلط على المجتمع من الناحية السياسية ،
أي هي التي يكون الحكم في أيديها . وفي هذا المعنى أو ما يقرب منه ، يقول
ابن خلدون : « الجاه مفيد للمال لأن صاحب الجاه مخدوم يُتقرب إليه بالأعمال ؛
يستعمل الناس بلا عوض في الأعمال الكثيرة ، فتحصل قيم تلك الأعمال
فتفيد الغنى لأقرب وقت ... ولهذا كانت الإمارة أحد أسباب المعاش » .

ويلاحظ أن ابن خلدون يشدد على دور العصبية ، فيقول : « إن صلة الرحم
طبيعي في البشر إلا في الأقل ، ومن صلتهما النعرة على ذوى القربى وأهل
الأرحام أن تناههم ضيم أو تصيبهم تهلكة » ، ويقول أيضاً : « إن كل حي

أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ، ففيهم أيضاً عصابات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم ، مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد ... ولما كانت الرياسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصابات ليقع الغلب بها وتم الرياسة لأهلها . . ولكن إذا اعتبرت الحسب في أهل الأمصار وجدت معناه أن الرجل منهم يعد سلفاً في خلال الخير ومخالطة أهله مع الركون إلى العافية ما استطاع ، وهذا مغاير لسر العصبية التي هي ثمرة النسب وتمديد الآباء لكنه يطلق عليه حسبٌ وبيتٌ بالمجاز ... وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة ... ويختلطون بالخير ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون به أنفسهم من أشراف البيوتات أهل العصابات وليسوا منها في شيء لذهاب العصبية جملة ... فإذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالي والتحموا به ... ضرب معهم أولئك الموالى والمصطنعون بسهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتهم كأنها عصبتهم وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها . . والغاية التي تجر إليها العصبية هي الملك ، ثم أن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصابات متعددة ، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها ، تغلبها وتستبعمها وتلتحم جميع العصابات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى ... ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبيعتها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها . .

من هذا تدبين أهمية الدور الذي تلعبه العصبية في نشوء الدولة أو الملك حسب تعبير ابن خلدون . ولكن : هل يقصد الكاتب العصبية بمعناها الدقيق؟ إنه يبدأ أولاً بالحديث عن العصبية القائمة على صلة الرحم ، ولكن هذه العصبية سرعان ما تندفع بحيث تستوعب أولئك الذين لا يرتبطون بها مباشرة بصلة الرحم ، بل يأتي وقت تلتحم بها فيه عصابات أخرى ، بل ويكتسى بجلدها

العبدان والموالى . وإذا تخرج العصبية عن حدودها الأصلية وهي صلة الرحم وتصبح الرابطة الحقيقية هي المصالح المشتركة المتبادلة ، أو هي الاستئثار بالحكم وما يجلبه من جاهٍ ومال وامتيازات ومنافع . وحتى إذا اقتصرنا على عصبية الرحم أو النسب المباشر ، فإن ابن خلدون يحدثنا أن غايتها هي الملك أى الوصول إلى التسلط على الدولة وإخضاع العصبيات والعناصر الأخرى فى المجتمع ، والملك حسب تعبير ابن خلدون ، هو الوسيلة للإبقاء على ما للقبيلة المتغلبة من مصالح وامتيازات . وإذا ترجمنا هذه المصطلحات والتعبيرات إلى اللغة الحديثة ، لكان معناها : فئات اجتماعية ذات مصالح مشتركة تسعى إلى تدعيمها وتعمل على الإبقاء عليها ، وهذا فى مضمونه لا يختلف عن النظرية الحديثة المتعلقة بتعارض المصالح الطبقيّة فى داخل المجتمع .

ويلاحظ أيضاً أنه فى حديث ابن خلدون عن العصبية نراه لا ينظر بعين التقدير إلى المشتغلين بالصناعة والتجارة ، وهذا هو السبب الذى جعل ليف لاكوست يقول إن ابن خلدون فى ابتداعه لنظريته « كان إقطاعياً وعاش فى المغرب فى وقت كان نظام الإقطاع قوياً خارج المدن ، وكان الصراع بين الطبقة الإقطاعية والطبقة البورجوازية يمثل الطابع الأساسى للمجتمع . كان فى كتاباته المعبر عن أطماع طبقة السياسيين ، وهكذا مدح فى مقدمته رؤساء القبائل الذين كانوا إقطاعيين مثله ، وذم التجار وأصحاب الصنائع الذين كانت مصالحهم مناقضة لمصالح طبقته . »

تطبيق عمل :

هذا التعارض بين المصالح المتضاربة يفسر فى نظر ابن خلدون الكثير من الأحداث التى كان لها أثر بالغ فى تاريخ الدول الإسلامية ، وإنا لنلقى التفسير الاقتصادى كامناً فى الروايات التى أوردها عن الخلافات التى انتهت بمقتل ثالث الخلفاء الراشدين ، عثمان بن عفان .

نقل ابن خلدون عن المسعودي : « وفي أيام عثمان اقتنى الصحابة الضياع والمال فكان له يوم قتل عند خازنه خمسون ومائة ألف دينار وألف ألف درهم ، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرهما مائتا ألف دينار . وخلف إبلا وخيلا كثيرة . وبلغ الثمن الواحد من متروك ابن الزبير بعد وفاته خمسين ألف دينار ، وخلف ألف فرس وألف أمة . وكانت غلة طلحة من العراق ألف دينار كل يوم . . وخلف زيد بن ثابت من الفضة والذهب ما كان يكسر بالفؤوس ، غير ما خلف من الأموال والضياع بمائة ألف دينار . . . وبنى سعد بن أبي وقاص داره بالعقيق . . . وخلف يعلى بن منبه خمسين ألف دينار وعقاراً وغير ذلك ما قيمته ثلاثمائة ألف درهم .

« ... وكان أكثر العرب الذين نزلوا هذه الأمصار جفاة لم يستكثروا من صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا هذبتهم سيرته وآدابه ولا ارتاضوا بخلقه مع ما كان فيهم من الجاهلية من الجفاء والعصبية والتفاخر والبعد عن سكينته الإيمان . وإذا بهم عند استفحال الدولة قد أصبحوا في ملكة المهاجرين والأنصار من قريش وكنانة وثقيف وهذيل وأهل الحجاز ويثرب السابقين الأولين إلى الإيمان . »

وذكر مؤرخنا الكبير في تاريخه : « قيل إن سعيد (بن العاص) قال يوماً : إنما هذا السواد بستان لقريش ، فقال له الأشتر : السواد الذي أفاء الله علينا بأسيافتنا تزعم أنه بستان لك ولقومك ؟ » .

ونقل أيضاً : « ولما استكمل الفتح واستكمل للملّة الملك ، ونزل العرب بالأمصار في حدود ما بينهم وبين الأمم من البصرة والكوفة والشام ومصر ، وكان المختصون بصحبة الرسول صلى الله عليه وسلم والاقتران بهديه وآدابه ، المهاجرين والأنصار من قريش وأهل الحجاز ومن ظفر بمثل ذلك من غيرهم . وأما سائر العرب من بني بكر بن وائل وعبد القيس وسائر ربيعة والأزد

وكنة وتميم وقضاة وغيرهم ، فلم يكونوا بتلك الصحبة بمكان إلا قليلا منهم ، وكان لهم في الفتوحات قدم ، فكانوا يرون ذلك لأنفسهم مع ما يدين به فضلاؤهم من تفضيل أهل السابقة من الصحابة ... فلما انحسر ذلك العباب ، وتنوى الحال بعض الشيء ، وذل العدو ، واستفحل الملك ، كانت عروق الجاهلية تنفض ، ووجدوا الرياسة عليهم للمجاهدين والأنصار من قريش وسواهم ، فأنفت نفوسهم منه ، ووافق أيام عثمان ، .

وفي محاورة جرت بين كبار الصحابة وعثمان ، قالوا : « أعطيت عبد الله ابن خالد بن أسد خمسين ألفاً ، و مروان خمسة عشر ألفاً ، .

ومن كلام مروان لمن حاصروا عثمان : « جئتم لنزع الملك من أيدينا ، .

ونقل ابن خلدن عن عائشة رضي الله عنها ، قولها بعد مقتل عثمان : « إن الغوغاء من أهل الأمصار وأهل المياه وعبيد أهل المدينة اجتمعوا على هذا الرجل المقتول ظلماً ، ، وقولها « إن الغوغاء ونزاع القبائل فعلوا ما فعلوا ، .

وراء الفقرات التي أوردناها تكمن حقائق على جانب كبير من الأهمية . فالواضح أن الفتوح التي تمت وشملت العراق وفارس والشام ومصر ، إشتراك فيها المسلمون من أهل القبائل المختلفة ، ومن جماعة المهاجرين والأنصار من جهة وغيرهم ممن لم يكن لهم فضل صحبة الرسول . فلما دانت هذه البلدان لحكم الإسلام ، تلفت أهل القبائل الذين اشتركوا في العملية فإذا بهم وقد وجدوا الرياسة عليهم للمهاجرين والأنصار من قريش وسواهم ، وأحسوا أنهم « قد أصبحوا في ملكة المهاجرين والأنصار من قريش وكنانة وثقيف وهذيل وأهل الحجاز ويثرب السابقين الأولين إلى الإيمان ، .

إذن أصبحنا أمام جماعتين : إحداهما تمثل المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم ، وهؤلاء أصبحت لهم الرياسة والمناصب الكبيرة والامتيازات المختلفة . والآخرى أحست أنها وقد كان لها ، في الفتوحات قدم ، لم تنل

من وراء جهودها وتضحياتها ما كانت تعتقد أنه نصيبها الحق من المغنم
المادية والاجتماعية ، وأن حقها هذا الذي كسبته بسيفها قد سلب منها ،
كله أو بعضه ، ومن هنا رد الأشر على سعيد بن العاصي : « السواد الذي
أفاه الله علينا بأسيافنا تزعم أنه بستان لك ولقومك ؟ » ، ولا شك في حدة
المرارة الكامنة وراء هذا القول ، كما لا شك أيضاً أن رد الأشر كان تعبيراً
عن إحساس مماثل كان يجيش في نفوس الجماعات المهاجرة من اشتركو في الفتوح
الأخرى . ولعل فيما نقله ابن خلدون عن ثروات عثمان وأمثال طلحة وزيد
ابن ثابت وسعد بن أبي وقاص ويعلى بن منبه ، وكان هناك غيرهم كثيرون ،
نقول إن هذا كان عاملاً ساعد على إذكاء المرارة في أهل القبائل من غير
قريش وأهل الحجاز .

فالصراع الذي تصادف « ووافق أيام عثمان » كان صراعاً شنته القبائل
ضد سيطرة قریش وأهل الحجاز وأمثالهم ، وهي سيطرة كانت مصحوبة
بمغنم وامتيازات واسعة . وهذا ما يفسره قول مروان بن حاصروا عثمان
« جئتم لنزع الملك من أيدينا » .

ويمكن تفسيره بتعبير آخر ، بأنه صراع المحرومين وغير المالكين ضد
المالكين ، وأنه لشبيه إلى حد ما بانتفاضة العامة Plebians ضد النبلاء
في روما القديمة . فهو إذن صراع طبق بلغة العصر الحديث ، وهذا ما يوحى
به قول السيدة عائشة رضي الله عنها : « إن الغوغاء من أهل الأمصار وأهل
المياه وعبيد أهل المدينة اجتمعوا على هذا الرجل المقتول ظلماً » ، وأن
« الغوغاء ونزاع القبائل فعلوا ما فعلوا » .

حقيقة كان هناك عدد من الصحابة لم يستشعروا الرضاء عن سياسة عثمان ،
وكان لهم أثر في إثارة الأحداث التي انتهت بمقتله . ولكن هذا لا يغير من
جوهر الأسباب الكامنة وراء الصراع المشار إليه . إنهم كانوا غير راضين

عن بعض تصرفاته إزاء فريق من آلِه وأصحابه ، وعبروا عن ذلك بقولهم
وهم يجادلونه ، أعطيت عبد الله بن خالد بن أسد خمسين ألفاً ، ومروان خمسة
عشر ألفاً ، ولكنهم بالتأكيد لم يكونوا كآهل القبائل يريدون القضاء على
سيطرة قريش وأهل الحجاز .

ويقول ابن خلدون إن للدولة أعماراً طبيعية كما للأشخاص ، وهي
تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة . الطور الأول طور الظفر
بالبغية . . والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها . .

ولكن الطور الجديد لا يختلف كلية عن سابقه وإنما يتضمن بعض
ما كان سائداً في الطور السابق عليه ، وفي هذا يقول : والسبب الشائع
في تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه . . وأهل
الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد أن يفرعوا إلى عوائد
من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك . فيقع
في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول . فإذا جاءت دول أخرى
من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء ،
وكانت الأولى أشد مخالفة ، ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى
المباينة بالجملة . .

معنى هذا بالتعبير الحديث أن النظام الاجتماعي الجديد ينشأ في أحشاء
النظام القديم ثم يحل محله ، وهو لا يبتدئ كل ما في الأول من ترتيبات وقواعد ،
نبدأ تماماً ، وإنما يستبقى بعضه ويمزج به الجديد الذي يعتبر أصلح لتقديم
المجتمع ، وهكذا تسير عملية التطور الاجتماعي الارتقائي .

ابن خلدون وأصل الدولة :

تعددت النظريات التي تحاول تفسير نشأة الدولة ، وهو موضوع كان

موضع الجدل منذ أقدم العصور . ولقد تحدث ابن خلدون في مقدمته حديثاً طويلاً عن الدول والأمم ، ولكن الذى يعنيننا من هذا كله ، هو رأيه أو نظريته في نشأة الدولة : هل هي ظاهرة طبيعية أو خاصية طبيعية للإنسان ؟ هل ترجع إلى تفويض إلهي كما كان الاعتقاد عند المسلمين والمسيحيين في العصور الوسطى ؟ هل هي نتيجة عقد اجتماعي كما ذهب إليه روسو في كتابه المشهور ؟ هل هي تعبير عن مصلحة طبيعية كما يذهب إلى ذلك الإشتراكيون ؟ يقول ابن خلدون : « ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم ، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ... فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ... وهذا هو معنى الملك . »

وهو يزيد الأمر وضوحاً في موضع آخر من المقدمة : « الملك منصب طبيعي للإنسان لأننا قدمنا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم . وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه ... فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة وهي تؤدي إلى المخرج وسفك الدماء وذهاب النفوس المفضي بذلك إلى انقطاع النوع ... فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض ، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم ولا بد في ذلك العصبية ، لما قدمنا من أن المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية ... والعصبية متفاوتة فلها تحكم وتغلب على من يليها من قومها وعشيرها ، وليس الملك لكل عصبية وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحصى الثغور . »

ثم ... فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلبها

الكافة وينقادون إلى أحكامها . 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 في الحياة الدنيا وفي الآخرة .

وأيضاً ، أعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما ، فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجنود ، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجنود وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال .

ومن الفصول الهامة في المقدمة ، وذلك من ناحية النقطة التي نتنازلها . الفصل الذي يتحدث فيه عن حاجة الممولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة : ، أعلم أن الحضري إذا عظم تموله ، وكثر للعقار والضياع تأثله ، وأصبح أغنى أهل العصر ورفعت العيون بذلك ، وانفسحت أحواله في الترف والعوائد ، زاحم عليها الأمراء والملوك وخصوا به . ولما في طباع البشر من العدوان تمتد أعينهم إلى تملك ما بيده وينافسونه فيه ويتحيلون على ذلك بكل ممكن حتى يحصلوه في حكم سلطاني وسبب من المؤاخذة ظاهر ينتزع ماله . . . فلا بد حينئذ لصاحب المال والثروة الشهيرة في العمران من حامية تدود عنه وجاءه ينسحب عليه من ذي قرابة للملك أو خالصة له أو عصبية يتحاماها السلطان ، فيستظل بظلمها ويرتع في أمنها من طوارق النقد ، وإن لم يكن له ذلك أصبح نهياً بوجوه التحيلات وأسباب الحكام .

من هذا الذي قدمناه نخلص إلى النتائج الآتية :

أولاً : تظهر في المجتمع مصالح متعارضة ، ففئات تملك الكثير ، وفئات تملك القليل ، وفئات ثالثة لا تملك شيئاً ، ومن الطبيعي أن تحرص الفئات المالكة على حماية ملكيتها أو حماية مصالحها من أي عدوان قد تتعرض له .

وهذا يتطلب وجود سلطة عليا تفرض إرادتها على المجتمع ، أو تعمل بعبارة أدنى على حماية الفئات المالكة ، وهذه السلطة يدعوها ابن خلدون والملك .

ثانياً : وهذه السلطة العليا لا بد لها من العصبية ، لما قدمناه من أن المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية . وسبق أن فسرنا معنى العصبية ، فهي لا تقف عند حد الارتباط بين أفراد الفئة أو الجماعة الواحدة ، على أساس صلة الرحم ، ولكنها في واقع الأمر ارتباط منبث من تماثل الحاجات والمصالح والأغراض والعوائد والأفكار ، وما صلة الرحم إلا أحد العناصر التي يتكون منها هذا الارتباط ولمن يستعيد الرعية ويجبي الأموال ويبحث البعث ويحمي الثغور . لهذا فالعصبية التي تتسلط هي التي يكون في مقدورها النهوض بهذه الأعباء ، ويتم لها ذلك بحكم قوتها الاقتصادية النسبية بالقياس إلى العصبية الأخرى . ومن ثم يكون الملك أو تكون الدولة ، أداة تستخدمها هذه الجماعة القوية إقتصادياً للدفاع عن مصالحها ولتنميتها أيضاً . فالدولة إذن هي أداة قمع .

ولقد كان ابن خلدون واضحاً تماماً من هذه الناحية ، فهو يقول : الجاه متوزع في الناس ومرتب فيهم طبقة بعد طبقة ، ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية ، وفي السفلى إلى ما لا يملك ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه ، وبين ذلك طبقات متعددة ، حكمة الله في خلقه بما ينتظم معاشهم وتيسر مصالحهم ويتم بقاؤهم ، لأن النوع الإنسان لا يتم وجوده إلا بالتعاون ... ثم أن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه لجهلهم في الأكثر بمصالح النوع ولما جعل لهم من الاختيار ، وأن أفعالهم إنما تصدر بالفكر والرؤية لا بالطبع ، وقد يمتنع من المعاونة فيتعين حمله عليها ، فلا بد من حامل يكره أبناء النوع على مصالحهم لتم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع ، وهذا معنى قوله تعالى ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ...

فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم .

ثالثاً : وحتى يتسنى للجماعة التي سيطرت على جهاز الحكم ، الإبقاء على سيطرتها أي على السلطة الممثلة لها ، فلا بد من وضع القوانين التي تكفل حفظ الأمن والنظام ، ولا بد من قوة عسكرية لحفظ هذا الأمن في الداخل ولدفع أي اعتداء من الخارج . ولعل الفصل الذي أشرنا إليه يلقى ضوءاً واضحاً على هذه الناحية الأخيرة ، عندما يتحدث ابن خلدون أن أصحاب المصالح الكبيرة لا بد لهم من حامية تذود عنهم ، ومن جاه ينسحب عليهم من ذوى قرابة للملك .

غير أن لهذا الفصل أهمية من ناحية أخرى ، ذلك أنه يوضح السبيل الذي تلجأ إليه الطبقات الاجتماعية الجديدة كي تصل إلى السيطرة على جهاز الحكم في دولة يكون السلطان السياسي فيها في أيدي طبقة غيرها . فهي تعمل على التقرب إلى الحكام بالمال أولاً ، ثم بمحاولة الارتباط بالحكام بوسيلة أو بأخرى فيعظم جاهها وترتفع مكانتها الاجتماعية . ولعل هذا الذي يتحدث عنه ابن خلدون ينطبق على ما حدث في أوربامثلاً عند بدء ظهور الطبقة الوسطى . فهذه الطبقة المشتغلة بالتجارة والصناعة وشئون المال ، راحت تزداد عدداً وتعظم ثراء أي تشتد قوتها الاقتصادية . ولكن الحكم كان في أيدي الطبقة الإقطاعية القديمة ، ومن هنا عملت الطبقة الجديدة على تقوية سلطان الملوك على حساب أمراء الإقطاع ، وراحت تساعد الأولين على إقامة حكومة مركزية قوية مما يكفل لهذه الطبقة الأمن والطمانينة اللذين يمكن أن تزدهر فيهما مصالحها وتنمو . وتكون النتيجة نشوء تحالف

أو ارتباط مصلحي بين الطبقة الجديدة والملوك ، وهذا ما يشهد به تاريخ فرنسا وانجلترا مما نشير إليه على سبيل المثال لا الحصر .

كذلك فإن ما ذكره ابن خلدون في الفصل المشار إليه ، يعكس الصراع الذي كان موجوداً في المغرب بين القبائل من جهة وطبقة رجال التجارة والصناعة والمال من أهل المدن من جهة أخرى .

الفصل الثالث

ابن خلدون والاقتصاد الحديث

تحدثنا عن ابن خلدون وأنه صاحب نظرية في تفسير وكتابة التاريخ باعتباره تسجيلاً لما يطرأ على المجتمعات البشرية من تطورات متتابعة تمس فواحي حياتها من سياسية واجتماعية وخلافها . غير أن « المقدمة » تتضمن أيضاً أفكاراً في الاقتصاد ، بطريق العرض المباشر ، أو بالإشارة الضمنية ، وفي فصول مستقلة كما تكون متضمنة كذلك في فصول قد توحى عناوينها أو موضوعاتها بأنها أبعد ما تكون عن الاقتصاد بصفته هذه .

هذه الأفكار أو أمعنا النظر فيها ، وهذبنا ألفاظها وتعبيراتها على ضوء مشكلاتها الحديثة ، ونقيناها بما يحيط بها أو يغلفها من مصطلحات وتعبيرات ميتافيزيقية ، لا يمكن أن نلقاها تسبق ولو بصورة خام أو جنينية ، بعض الأفكار أو النظريات التي طلع بها علماء الاقتصاد في أوروبا من جاءوا بعد عصر ابن خلدون بقرون .

العمل والقيمة :

يقول ابن خلدون :

« اعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويموته في حالاته وأطواره ، من لدن نشوه إلى أشده إلى كبره ... فالإنسان متى اقتدر . . . سعى إلى اقتناء المكاسب لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته . . . وقد يحصل له ذلك بغير سعى كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله ، إلا أنها إنما تكون معينة ولا بد من سعيه معها . . . فتكون له تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة ، ورياشاً ومتمولاً

إن زادت على ذلك . ثم أن ذلك الحاصل أو المقتنى إن عادت منفعة على العبد وحصلت له ثمرة من إنفاقه في مصالحه وحاجاته ، سمي ذلك رزقاً . . . وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقاً ، والمتملك منه حينئذ يسعى العبد وقدرته يسمى كسباً . . . ثم أعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل . . . قال تعالى فابتغوا عند الله الرزق ، والسعي إليه إنما يكون بأقدار الله تعالى وإلهامه . . . فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول ، لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر ، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني كما تراه وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع . . .

هنا يحدثنا ابن خلدون أن الإنسان بحكم طبيعته ، مضطر إلى إشباع حاجاته الأساسية أي ضرورات حياته من مأكل وملبس وماوى ، وإلا كان ما آله الهلاك ومن ثم كان مصير النوع البشرى الفناء ، على ما سبق له قوله في مواضع عدة وأشرنا إليه من قبل . غير أن الإنسان لا يستطيع أن يشبع هذه الحاجات إلا عن طريق العمل ، من عضلي ومن عقلي أيضاً ، فالصناعة مثلاً ، هي ملكة في أمر عملي فكري ، . وسواء حصل على حاجاته من الحيوان أو النبات أو المعدن ، فلا بد فيه من العمل الإنساني ، فهو يصطاد الحيوان البرى ، ويستأنس حيوانات تزوده باللحم والشحم والجلد وتفيده في أغراض أحر ، ويفرس النبات ويتعمده حتى ينضج فيحصله ، ويستخرج المعادن من باطن الأرض لتصنيعها . فالطبيعة بذاتها لا تشبع حاجة الإنسان ، وإنما لا بد له من أن يمارس عليها نشاطه الجسماني والعقلي وبذا يستغل ما توفره من طبيبات . وحتى إذا كانت الزراعة تعتمد على المطر ، فالعمل الإنساني لا غنى عنه ، في تمهيد التربة وغرس البذور وغير ذلك من مختلف العمليات الزراعية . والعمل ضرورى حتى في الحالة التي يقتصر الأمر فيها على فصل مادة العمل التي تهيئها الطبيعة ، عن العلاقة المباشرة التي تربطها

بيئتها ، مثل السمك الذى يصاد ، ويبعد عن عنصره الطبيعى ، ومثل الخشب الذى يتساقط على الأرض فى الغابة البدائية ، ومثل الخامات المعدنية .

وهذا الذى يقوله ابن خلدون عن العمل يكاد لا يختلف عما يحدثنا به ماركس مثلاً فى إحدى فقرات رأس المال ، حيث يقول : « والعمل عملية تجرى بين الإنسان والطبيعة ، يقوم فيها الإنسان عن طريق نشاطه بيده ردود الفعل المادية بينه وبين الطبيعة وتنظيمها والسيطرة عليها . فهو يواجه الطبيعة كإحدى قواها ، ويحرك ذراعيه وساقيه ورأسه لكي يختص نفسه بمنتجاتها فى شكل يلائم حاجياته . »

رأينا مدى تشديد ابن خلدون على العمل الإنسانى ، ولكنه يذهب إلى أبعد من هذا فيربط بينه وبين القيمة ، فيجعله أحد مكوناتها أو أحد العناصر الأساسية التى تدخل فى تحديد قيمة المنتج . وأكثر من هذا هو يُدرج فى هذه العناصر ما يدعوه الملاحظة ، وهى التنظيم أو الإدارة ، وكل هذه المصطلحات تعبر عن نوع من العمل . وحتى إذا لم تكن هذه الملاحظة ظاهرة تماماً فإنها تكون موضع المراعاة فى تحديد الأثمان ، وفى هذا المعنى يقول : « إن ما يفيد الإنسان ويقتنيه من المنقولات ، وإن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة وهو المقصد بالقنية إذ ليس هناك إلا العمل وليس المقصود بنفسه للقنية . وقد يكون من الصنائع فى بعضها غيرها مثل النجارة والحياكة معهما الخشب والغزل ، إلا أن العمل فيها أكثر قيمته أكثر . وإن كان من غير الصنائع فلا بد فى قيمة المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذى حصلت به إذ لو لا العمل لم تحصل قنيتها . وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة فى الكثير منها فتجعل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت . »

وقد تخفى ملاحظة العمل كما فى أسعار الأقوات بين الناس ، فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظ. فى أسعار الحبوب كما قدمناه ، ولكنه خفى

في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومؤنته يسيرة فلا يشعر به إلا القليل من الفلح . فقد تبين أن المفادات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية .

وما من شك أن هذا الحديث عن العلاقة بين العمل والقيمة ، فيه استباق لنظرية كمية العمل كما شرحها الاقتصاديون في أوربا فيما بعد ، وهذا ما يشهد بدقة نظر ابن خلدون وحسن فهمه للواقع كما رآه .

القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية :

لكن الذي يلفت النظر بالنسبة لابن خلدون ، هو قوله : « فتكون له تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة ، ورياشاً و متمولاً إن زادت على ذلك . ثم إن ذلك الحاصل أو المقتنى إن عادت منفعته على العبد وحصلت له ثمرته من إنفاقه في مصالحه وحاجاته ، سمي ذلك رزقاً . . . وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقاً ، والمتملك منه حينئذ يسعى العبد وقدرته يسمى كسباً . »

إن المكاسب التي يتحدث عنها ابن خلدون هي ثمرة العملية التي تجري بين الإنسان والطبيعة ، أي هي « منتجات ، بلغة العصر الحديث . وهذه المنتجات (المكاسب) تنقسم إلى فئتين : أولاهما تعود منفعتها على الإنسان من حيث إشباع حاجاته ، أي أن الهدف منها هو أن يستهلكها هو ، ولا قيمة لها إلا إذا أنفقت في « مصالحه وحاجاته » . أما الفئة الثانية فهي التي تزيد عن حاجاته ، بمعنى أنها ليست لازمة لاستهلاكه الشخصي ، ومن ثم تكون بالنسبة إلى صاحبها « ريشاً و متمولاً » . والنتيجة المنطقية المترتبة على هذا الأمر الأخير ، هو أنه يبادل منتجات الفئة الثانية مع منتجات يخرجه آخرون ويحتاج إليها ، أو يستخدمها كرسائل يستخدمه لمزيد من الإنتاج ، بطريق مباشر أو غير مباشر . فالنوع الأول من المنتجات (المكاسب) هو ما نعتبره

بلغه الاقتصاد الحديث ، قيماً استعمالية ، ، بينما يدعى النوع الثانى قيماً تبادلية . وهكذا وضع ابن خلدون إصبعه على ظاهرة اقتصادية على جانب كبير من الأهمية . حقيقة لا ننتظر منه أن يتحدث عن الصفة المزدوجة للسلعة وهو تحليل لم يصل إليه الإقتصاديون الأوربيون إلا بعد ذلك بقرون ، ولكنه عبر عن الفكرة أو عن النظرية بصورة جنينية .

العمل مصدر الثروة :

وإذا كان العمل خالق القيم ، فهو أيضاً عند ابن خلدون مصدر الثروة من قبيل الزراعة والصناعة والتجارة على حد ما ذهب إليه آدم سميث فيما بعد ، وفي هذا يقول : « ثم إن تحصيل الرزق وكسبه إنما يكون بأخذه من يد الغير وانزاعه بالاعتدال عليه على قانون متعارف ، وإنما يكون من الحيوان الوحشى بأقتناصه ، وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة بين الناس فى منافعهم ، أو يكون من النباتات فى الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته ويسمى هذا فلحاً ، وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية إما فى مواد معينة وتسمى الصنائع ، وإما أن يكون الكسب من البضائع ويسمى هذا تجارة . فهذه وجوه المعاش وأصنافه وهى معنى ما ذكره المحققون فإنهم قالوا المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة ؛ فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعى للمعاش فلا حاجة بنا إلى ذكرها . »

ومن الفقرة السابقة يمكن القول أنه يعتبر الفئات المنتجة فى المجتمع ، هى المشتغلون بالزراعة والصناعة والتجارة . غير أنه يبدو أنه يتشكك من هذه الناحية فى المشتغلين بالتجارة ، ذلك أنه برغم قوله : « وأما الفلاحة والصناعة والتجارة هى وجوه طبيعىة للمعاش ، إلا أنه يتحدث عن التجارة بأنها وإن كانت طبيعىة فى الكسب ، فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هى

تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصيل فائدة الكسب من تلك الفضلة . ومن هنا يبدو أنه وإن اعتبر التجارة مصدراً طبيعياً للكسب والمعاش ، إلا أن المشتغلين بها لا يمثلون فئة منتجة بالمعنى الدقيق .

أما في مجال المعاش غير الطبيعي فإن ابن خلدون يدرج الإمارة والخدمة ، وهو يقصد بالأخيرة من يتخذهم السلطان مثل الجندي والشرطي والكاتب ، إذ كلهم ينسحب عليهم حكم الإمارة والملك الأعظم هو ينبوع جداولهم ، أما ما دون ذلك من الخدمة فسببها ، أن أكثر المنرفين يترفع عن مباشرة حاجاته أو يكون عاجزاً عنها لما ربي عليه من خلق التنعم والترف فيتخذ من يتولى ذلك له ويقطعه أجراً من ماله . وينتقد ابن خلدون هذه الحالة الأخيرة ، لأنها تزيد في الوظائف والخرج . هؤلاء جميعاً ومن في حكمهم فئات غير منتجة .

النقود مقياس للقيم وتعبير عن الثروة :

ثم ينتقل ابن خلدون إلى نقطة مهمة أخرى ، هي وظيفة النقود ، فهي مقياس للقيم ، كما أنها في الوقت نفسه الشكل الأول الذي تستقر فيه الثروة أو هي الثروة في إحدى صور الاحتفاظ بها . فيقول : « إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل ممول ، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب ، وإن اقتنى سواهما في بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل ، فهما أصل المكسب والقنية والذخيرة ، أي أنهما الشكل المعبر عن الثروة . وفيما يقوله ابن خلدون شبه كبير بعبارة ماركس (١) . »

(١) نقد للاقتصاد السياسي ، ترجمة د . راشد البراوي ، ص ١٣٢ .

والشكل الأول الطبيعي من الثروة هو الوفرة والفائض ، أى ذلك الجزء من المنتجات الذى ليس لازماً مباشرة كقيمة استعمالية أو هو كذلك تملك منتجات معينة لا ندخل قيمتها الاستعمالية فى إطار الحاجات البسيطة . عندما درسنا تحول السلعة إلى نقود رأينا أنه إذا كان الإنتاج لا يزال قليل التطور فإن هذا الفائض يشكل المجال الصحيح لتبادل السلع ، فتصبح المنتجات الفائضة منتجات قابلة للتبادل فيما بينها أى تصبح سلعاً . والشكل المناسب الذى يكون عليه هذا الفائض هو الذهب والفضة ، أى الشكل الأول الذى تستقر فيه الثروة كثروة مجردة واجتماعية . فلا يقتصر الأمر على أن فى الإمكان الاحتفاظ بالسلع فى صورة ذهب وفضة أى فى صورة المادة التى تصنع منها النقود ، ولكن الذهب والفضة هما الثروة فى صورة من صور الاحتفاظ بها .

خلاصة :

من هذا الذى قدمناه قد يكون فى الإمكان تلخيص أفكار ابن خلدون بعد تنقيتها وتهذيبها ، على النحو الآتى :

١ — العمل يعتبر من عوامل الإنتاج الرئيسية ، وهو عملية تجرى بين الإنسان والطبيعة .

٢ — لمنتجات العمل أى السلع ، صفة مزدوجة ، فهى قيم استعمالية وقيم تبادلية .

٣ — هناك علاقة واضحة بين العمل وقيمة المنتجات ، بل إنه خالق القيم .

٤ — النقود من الذهب والفضة ، مقياس للقيم ، كما أنها الشكل الذى يعبر عن الثروة .

٥ — تنقسم الحرف إلى منتجة وغير منتجة ، والأولى عبارة عن الزراعة والصناعة بالدرجة الأولى ، وإن كانت التجارة — فى نظره —

صدرأ طبيعياً للبعاش والكسب ، وبالتالي ينقسم المجتمع إلى فئات أو طبقات منتجة وأخرى غير منتجة .

ابن خلدون وفكرة فائض القيمة :

فقرات وردت في المقدمة ، يمكن أن تكون لها دلالة بالغة ، ومن ذلك عبارته التي سبق لنا اقتباسها ، وهي « فالمفاد المقتنى قيمة وهو القصد بالقيمة إذ ليس هناك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقيمة » .

وفي الفصل الذي كتبه عن أن « الجاه مفيد للمال » عبارة يمكن أن تستوقف النظر ، إذ يقول : « صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يُتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه ، فالتناس مُعِينون له بأعمالهم في جميع حاجته من ضرورى أو حاجى أو كمالى ، فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه وجميع من شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل ، يستعوض فيه الناس من غير عوض فتتوفر قيم تلك الأعمال عليه ، فهو بين قيم للأعمال يكتسبها وقيم تدعوه الضرورة إلى إخراجها فتتوفر عليه » .

في هذا فكرتان : الأولى هي أن العمل لا يُقتنى لذاته . أى أنه يقتنى لما يسهم في خلقه من قيم ، والأخرى أن صاحب الجاه قد يستخدم الناس من غير عوض . ويجب أن لا نأخذ مصطلح « صاحب الجاه » بالمعنى الضيق ، وإنما ينبغى أن نفهمه على أنه يشمل صاحب المال بوجه عام .

هنا نتساءل : ألا يمكن أن نجد في أقوال مؤرخنا الكبير بذوراً لنظرية فائض القيمة التي اعتبرت من أهم مستحدثات علم الاقتصاد منذ طلع بها صاحبها في القرن التاسع عشر الميلادى ؟ طبقاً لهذه النظرية ينقسم العمل الذى يؤديه العامل للرأسمالى إلى قسمين : عمل ضرورى يحصل العامل على ما يقابله تماماً ، وفائض عمل يقوم به مجاناً لصاحب المال . فلو فرضنا أن

يوم العمل ١٠ ساعات مثلاً ، ففي هذه الحالة يدفع صاحب المال مقابلاً عن عمل خمس ساعات ، بينما لا يدفع مقابلاً للساعات الخمس الأخرى ؛ وهذا القسم الأخير من يوم العمل هو مصدر فائض القيمة أو هو سر الإنتاج الرأسمالي .

فإذا رجعنا إلى ابن خلدون عرفنا أن العمل لا يقتنى بصفته هذه ، ولكن لأنه يحقق غرضاً لمن يستخدمه . فلو أن صاحب المال استخدم عاملاً لمدة عشر ساعات ودفع له ما يقابلها تماماً ، لما استفاد شيئاً ولما حقق كسباً ، ومن ثم فلا بد أنه يستخدم العامل توقعاً لكسب يزيد على قيمة العمل المدفوعة . ثم إن ابن خلدون يقول أيضاً إن صاحب الجاه « يستعمل الناس من غير عوض » . قد يقال إن هذا ينطبق على نظام السخرة ، ولكن السخرة بدورها هي مصدر فائض قيمة للمالك الإقطاعي . ولكن يجب ألا نحمل عبارة ابن خلدون السالفة على أنها استخدام للعمل دون مقابل على الإطلاق ، وإنما يمكن أن نفهمها على أن صاحب الجاه لا يدفع قيمة العمل كاملة وإنما يدفع قيمة جزء من وقت العمل ، ومن هنا يبدو هذا العمل كأنه بغير عوض .

طبيعي أن ابن خلدون لا يتحدث عن هذا مباشرة ، وطبيعي أيضاً ألا نتظر منه شيئاً من هذا القبيل ، ولكن يكفي أنه طلع بما يصلح أن يكون نواة لفكرة أخرى حتى ولو لم تكن واضحة تماماً في ذهنه . وهنا نذكر أن ريكاردو عندما تحدث عن العمل ، لم يشر بشيء إلى فائض القيمة ، ومع ذلك كانت نظريته هي ما أمكن أن يستخدم فيما بعد وعلى أيدي غيره ، لابتداع نظرية فائض القيمة . ويجب ألا يغيب عن البال أن ابن خلدون لم يكن اقتصادياً بالمعنى الفنى ، وإنما كان يلاحظ أشياء ويبدى بصددتها وفي تفسيرها أفكاراً أو ملاحظات .

التجارة وقواعدها :

يعرف ابن خلدون التجارة بأنها محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء ، وذلك القدر النامي يسمى ربحاً ولتحقيق هذا الربح فإن المشتغل بالتجارة إما أن يخزن السلعة ويتحين بها حوالة الأسواق من الرخص إلى الغلاء فيعظم ربحه ، وإما أن ينقلها إلى بلد آخر تنفق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه فيعظم ربحه .

وثمة قواعد يتبعها التاجر البصير بالتجارة ، فهو لا ينقل من السلع إلا ما تعم الحاجة إليه من الغنى والفقير والسلطان والسوقة . وأما إذا اختص نقله بما يحتاج إليه البعض فقط فقد يتعذر نفاق سلعته حينئذ بإعواز الشراء من ذلك البعض لعارض من العوارض . وكذلك إذا نقل السلعة المحتاج إليها فإنما ينقل الوسط من صنفها . فإن العالى من كل صنف من السلع إنما يختص به أهل الثروة وحاشية الدولة وهم الأقل . وكذلك نقل السلع من البلد البعيد المسافة أو في شدة الخطر في الطرقات يكون أكثر فائدة للتجارة وأهظم أرباحاً . . لأن السلعة المنقولة حينئذ تكون قليلة معوزة . . فيقل حاملوها ويمز وجودها ، وإذا قلت وعزت غلت أثمانها . .

هذا الذى يتحدث عنه ابن خلدون بالنسبة إلى التجارة هو اليوم من المبادئ الأساسية التى تهتمدى بها الوحدات الإنتاجية ، إذ تسمى إلى إنتاج السلع التى تشبع حاجة أكبر نسبة من المستهلكين وبذلك يتسع السوق أمام منتجاتها ويعظم الطلب عليها . ويلاحظ أيضاً من الفقرة السابقة أن ابن خلدون يعتبر تكاليف النقل وأخطاره ، من العوامل التى تدخل فى تحديد أثمان السلع فكما طالت المسافة ، وكان النقل محفوظاً بالمخاطر ، غلت السلع وعظم الربح الذى يحققه المشتغلون بتجارة هذه السلع .

ومن رأى ابن خلدون أنه ، إذا استديم الرخص فى سلعة أو عرض

من ما كول أو ملبوس أو متمول على الجملة ولم يحصل للتاجر حوالة الأسواق، فسد الربح والنماء بطول تلك المدة وكسدت سوق ذلك الصنف ، فقعد التجار عن السعي فيها وفسدت رؤوس أموالهم ، وينطبق الأمر نفسه على الغلاء المفرط ، ، ومعنى هذا أنه في كلتا الحالتين يبطل دوران رأس المال . ويبدو أن ابن خلدون عندما يتحدث عن استدامة الرخص إنما يقصد الحالة التي يتعرض فيها المجتمع لأزمة وتضعف القوة الترائية فيقل الطلب .

والمعروف أنه في حالة الأزمات فإن أعظم آثارها السيئة تقع على عاتق المشتغلين بإنتاج المواد الأولية ، وقد يستفاد هذا المعنى الحديث أيضاً من قول ابن خلدون ، واعتبر ذلك أولاً بالزراع ، فإنه إذا استديم رخصه يفسد به حال المحترفين بسائر أطواره من الفلح والزراعة لقلة الربح فيه . . . فيفقدون النماء في أموالهم أو يجدونه على قلة . . . ويتبع ذلك فساد المحترفين أيضاً بالطحن والخبز وسائر ما يتعلق بالزراعة ، . وإذن فالأزمة حين تقع، وتكسد الأسواق ، يعاني منها المشتغلون بالزراعة ثم يمتد الأثر إلى المشتغلين بالصنائع الأخرى وخاصة ما يتصل منها بالزراعة ومنتجات الزراعة .

بين الزراعة والصناعة :

والفلاحة في نظر ابن خلدون متقدمة على الصناعة والتجارة ، ، إذ هي بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر ولا علم ، ، ومن ثم فهي ، من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو ، .

أما تقدم الصناعة فمرتبط بدرجة العمران الحضري حيث تتوفر دواعي الترف والثروة . فالعمران البدوي أو القليل لا يحتاج من الصنائع إلا البسيط خاصة المستعمل في الضروريات من نجار أو حداد أو خياط أو حائك أو جزار ، ، وإذا وجدت هذه بعد فلا توجد فيه كاملة ولا مستجادة ، ، وإنما

يوجد منها بمقدار الضرورة إذ هي كالم وسائل إلى غيرها وإيست مقصودة لذاتها . .

ولكن إذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات كان من جملتها التائق في الصنائع واستجاداتها ، فكملت بجميع متماتها وتزايدت صنائع أخرى معها بما تدعو إليه عوائد الترف وأحواله . . . وقد تلتهى هذه الأصناف إذا استبحر العمران إلى أن يوجد منها كثير من الكمالات والتائق فيها في الغاية وتكون من وجود المعاش في المصر لمنتحلها ، بل تكون فائدتها من أعظم فوائد الأعمال . .

وهكذا نخلص إلى النتائج الآتية :

١ - في المجتمع البدوي (أو الريفي البدائي) يقتصر أمر الصناعة على الحرف الضرورية التي تشبع حاجة المجتمع المحلي المحدود المباشرة ، كما كان الشأن في الريف الأوربي مثلاً في العصر الإقطاعي .

٢ - تنشأ الصناعة وتزدهر وتتطور في المدن ، ويزداد عدد المشتغلين بها ، وتعمم الأرباح المستمدة منها ، وسرعان ما تغلب على أنواع الأنشطة الأخرى .

ويلاحظ ابن خلدون أيضاً أن بعض الأمصار يختص ببعض الصنائع دون بعض ، وذلك « أن أعمال أهل المصر يستدعي بعضها بعضاً ، لما في طبيعة العمران من التعاون وما يستدعي من الأعمال يختص ببعض أهل المصر فيقومون عليه ويستبصرون في صناعته ويختصون بوظيفته ويجعلون معاشهم فيه ورزقهم منه لعموم البلوى به في المصر والحاجة إليه . . . وما يستدعي لعوائد الترف وأحواله فإنما يوجد في المدن المستبحرة في العمارة الآخذة في عوائد الترف والحضارة . . . وبقدر ما تزيد عوائد الحضارة

وتستدعى أحوال الترف تحدث صنائع بذلك النوع فتوجد بذلك المصر دون غيره .

الأسعار وعوامل تحديدها :

تناول ابن خلدون الأسعار بالحديث ، في أكثر من موضع في المقدمة ، موضحاً الأسباب المؤدية إلى غلائها ورخصها .

ففي الفصل الذي عقده عن أسعار المدن ، يقسم حاجات الناس إلى ما هو ضروري (الأقوات من الحنطة وما في معناها كالباقلاء والبصل والثوم وأشباهه) أو حاجي وكماي (الأدم ، الفواكه ، الملابس ، الماعون ، المراكب ، وسائر المصانع والمباني) فإذا استبحر المصر وكثر سكانه رخصت أسعار الضرورى من القوت وما في معناه ، وغلت أسعار الكماي من الأدم والفواكه وما يتبعها . وتفسير ذلك أن الحبوب من دواعى ضرورات القوت فتتوفر الدواعى على اتخاذها ، فيم اتخاذها أهل المصر أجمع أو الأكثر منهم في ذلك المصر أو فيما قرب منه ، فتفضل الأقوات عن أهل المصر بغير شك فترخص أسعارها في الغالب إلا لما يصيبها في بعض السنين من الآفات السماوية ، . أما سائر المرافق من الأدم والفواكه وما إليها فلا يستغرق اتخاذها أعمال أهل المصر أجمعين ولا الكثير منهم . ثم إذا كان المصر كثير حاجات الترف ، توفرت حينئذ الدواعى على طلب تلك المرافق والاستكثار منها ، فيقصر الموجود منها عن الحاجات فيقع فيها الغلاء . ومعنى هذا أن الغلاء والرخص يتبعان العلاقة بين العرض والطلب

ويعزو ابن خلدون الغلاء في الصنائع والأعمال في الأمصار الموفورة العمران ، إلى أمور ثلاثة : الأول كثرة الحاجة بسبب توافر الترف ، والثاني إعزاز أهل الأعمال لخدمتهم وامتهان أنفسهم لسهولة المعاش في المدينة

بكثرة أقواتها ، والثالث كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتنان غيرهم وإلى استعمال الصناع في مهنتهم ، فيبدلون في ذلك لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم ، مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها ، فيعزز العمال والصناع وأهل الحرف وتغلو أعمالهم .

وفي المواضع المتفرقة التي تحدث فيها ابن خلدون عن الأسعار ، يشير إلى عوامل كثيرة تدخل في تحديدها ، بالغلاء أو الرخص ، ومنها :

أولاً : تكاليف الإنتاج ومنها تكلفة العمل ، وتكلفة المحافظة (الإدارة أو التنظيم أو الإشراف) . والأرض الرديئة مثلاً تحتاج إلى مصاريف أكثر من أجل تحسينها واستزراعها ، وفي هذا المعنى يضرب المثل بما حدث في الأندلس ، فيقول : « تدخل أيضاً في قيمة الأقوات قيمة علاجها في الفلح وتحافظ على ذلك في أسعارها كما وقع في الأندلس لما أجمم النصارى إلى سيف البحر وبلاد المتوعرة الخبيثة الزراعة . فاحتاجوا إلى علاج المزارع والقدن لإصلاح نباتها وفلحها ، وكان ذلك العلاج بأعمال ذات قيم ومواد من الزبل وغيره ، فصارت في فلحهم نفقات ذات خطر فاعتبروها في سعرهم . »

ثانياً : ما يفرض على الأسواق وأبواب الحفر والحياة في منافع وصولها عن البيوعات من رسوم ومغارم للسلطان ، ولذلك كانت الأسعار في الأمصار أعلى من الأسعار في البادية إذ المكوس والمغارم قليلة لديهم أو معدومة . ويقول ابن خلدون في موضع آخر « إن الدولة إذا ضاقت جبايتها واحتاجت إلى مزيد المال والجباية ، فتارة توضع المكوس على بیاعات الرعايا وأسواقهم ، وتارة بالزيادة في ألقاب المكوس إن كانت قد استحدثت من قبل ، . ولا شك أن فرض مكوس جديدة أو زيادة الموجود منها ، يؤدي إلى رفع أسعار السلع ، ويعود الضرر في النهاية على جمهور المستهلكين . »

ثالثاً : تكاليف النقل ، فكما طالت المسافة وكان النقل محفوفاً بالمخاطر ،

غلت أسعار السلع .

رابعاً : الاحتكار الذي يمارسه المنتجون والتجار أحياناً حيث يحبسون

السلع عن الأسواق توقعاً لارتفاع ينتظر أن يطرأ على الأسعار . ومن أمثلة ذلك احتكار الأقوات توقعاً لما قد تتعرض له المحاصيل من الآفات .

خامساً : اشتغال الدولة أحياناً بالزراعة والتجارة ، وفي هذه الحالة قد

تعهد إلى بيع السلع بسعر غالٍ يحقق لها أعظم ربح ممكن .

وظائف الدولة :

يلاحظ ابن خلدون في « فصل في أن التجارة من السلطان مضرّة بالرعايا مفسدة للجباية » ، أن الدولة إذا قصرت حصيلتها من الضرائب والرسوم والمكوس ، عن الوفاء بحاجاتها ونفقاتها ، قد تلجأ إلى الاشتغال هي نفسها بالزراعة والتجارة ، وهذا « غلط عظيم » ويؤدي إلى الإضرار بالرعايا من وجوه متعددة : أولها مضايقة الفلاحين والتجار الذين يعجزون عن منافستها لأنها أكثر منهم مالاً ، ولأنها تملك السلطة التي تمكنها من فرض إرادتها وتنفيذ أغراضها . وثانياً فإنها قد تفرض على الفلاحين والتجار أن يشتروا ماتحت يدها من السلع ، بأثمان مرتفعة . وهو لاء قد لا يتيسر لهم بيعها بسرعة ، وهنا « تبقى تلك البضائع بأيديهم عروضاً جامدة » ، وربما تدعوهم الضرورة إلى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد من الأسواق بأبخس ثمن ، وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله . وفي هذه الحالة ، وقد نقصت مكاسبهم ، فإنهم يعجزون عن الوفاء بما هو مفروض عليهم من أعباء ضريبية ، مباشرة وغير مباشرة ، فتقل الحصيلة لأن « معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار . فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة ، وقعد التجار عن التجارة ، ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص الفاحش » .

وقد يمتد هذا التدخل فيشمل السلع المستوردة ، أوه ينهى الحال بهؤلاء
المسلبين للتجارة والفلاحة من الأمراء والمتغلبين في البلدان ، إلى أنهم
يتعرضون لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين على بلدهم ، ويفرضون
لذلك من الثمن ما يشاؤون ، ويبيعونها في وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا ،
بما يفرضون من الثمن ، وهذه أقرب إلى فساد الرعية واختلال أموالهم .

ومن هذا يتضح أن ابن خلدون يعارض في اشتغال الدولة بالتجارة
والزراعة لأنه يؤدي إلى خلق احتكار حكومي ، فتتحكم الدولة في أثمان الشراء
والبيع . ومن ثم فهو يرى ابتعاد الدولة عن هذه المجالات ، ويعتقد أن الحرية
الاقتصادية تعود بالنفع عليها وعلى الشعب في آن واحد . وهكذا يأخذ
ابن خلدون بمبدأ الاقتصاد الحر وهو المبدأ الذي نادى به بعده بقرون ،
الاقتصاديون الليبراليون وعلى رأسهم آدم سميث .

لاشك أن فكرة ابن خلدون هذه كانت مستمدة من ظروف العصر الذي
عاش فيه ، وفي المغرب وعصر المماليك مثلاً . فقد كانت الحكومات كثيرة
التغيير ، ولا تعنيها المصالح الأساسية للشعوب . فإذا عمدت أحياناً إلى احتكار
بعض المحاصيل أو السلع ، فإنها لم تصدر في هذا عن فلسفة اجتماعية ولم يكن
دافعها تعبئة الموارد من أجل الصالح العام . ويمكن أن نرى أن موقفه هذا
شبيه أيضاً بموقفه من المكوس التي كانت تفرض لغير ما سبب يتعلق بتنمية
أحوال البلد أو بشئون الدفاع عنه .

غير أن هذا لا ينبغي أن للدولة وظائف اقتصادية على جانب كبير من
الأهمية . يقول ابن خلدون : « الدولة والسلطان هي السوق الأعظم
للعالم ومنها مادة العمران . فإذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات ،
أو فقدت ، فلم يصرفها في مصارفها ، قل حينئذ ما بأيدى الخاشية والحامية ،
وانقطع أيضاً ما كان يصل منهم لخاشيتهم وذويهم وقلت نفقاتهم جملة وهو

معظم السواد ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق من سواهم ، فيقع الكساد حينئذ في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر ، فيقل الخراج لذلك لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح ، ووبال ذلك عائد على الدولة . . فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان ، منهم إليه ومنه إليهم ، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية ، سنة الله في عباده . .

ومن أشد الظلمات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق ، فإن الرعية المعتملين في البارة إنما معاشهم ومكاسبهم من أعمالهم ذلك ، فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم واتخذوا سخرياً في معاشهم قل كسبهم . . . وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة ، التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع . .

وكذلك فعندما تأخذ (الدولة) بدين الحضارة في الترف وعوائدها ، ولا تنفي بذلك الجباية ، فإن صاحب الدولة يستحدث أنواعاً من الجباية يضربها على البياعات ويفرض لها قدراً معلوماً على الأثمان في الأسواق على أعيان السلع في أموال المدينة . . فتكسد الأسواق لفساد الآمال ، ويؤذن ذلك باختلال العمران ويعود على الدولة . .

من هذه الفقرات يتبين أن وظيفة الدولة تتمثل أولاً وقبل كل شيء في حسن استخدام مواردها المالية ، فتنفقها على ما فيه تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية فهذا يؤدي إلى رواج الأعمال وكثرة المكاسب وانتشار الرخاء . أما إذا تبذرت أي أنفقت في غير وجوهها الصحيحة ، أو احتفظت الدولة بقدر كبير منها دون إنفاقه على الأعمال ، يقع الكساد حينئذ في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر ، وتكون الدولة هي الخاسرة في نهاية الأمر

، لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعتبار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح ، .

إن العبارة ، الدولة والسلطان هي السوق الأعظم ، مغزى كبيراً وأهمية بالغة ، فالدولة هي أكبر مستهلك ، فإذا توسعت — في حدود مواردها المالية — في الإنفاق على المشروعات مثل حفر الترغ والقنوات ، وإنشاء الجسور ، وشق الطرق وتعييدها ، وإقامة المنشآت اللازمة على اختلاف أنواعها ، فإن ذلك كله يؤدي إلى نشاط الزراعة ، وتوسع الصناعة ، ورواج التجارة .

بل ونستطيع أن نتوسع في تفسير العبارة المشار إليها فنقول إنه إذا كانت هناك أزمة أو كان هناك ما يندر باحتمال وقوع أزمة أو كساد ، فإن في إمكان الدولة أن تعمل على تفادي ذلك ، بأن تتوسع في الإنفاق على مشروعات كثيرة بعضاً للنشاط الاقتصادي ، ولعل هذا بعض ما يعنيه ابن خلدون من حديثه . ومهما يكن من أمر ، فإن ابن خلدون يضع هنا قاعدة اقتصادية معترفاً بها الآن ، وهي الدور الذي يجب أن تلعبه الدولة أو تستطيع أن تلعبه في دفع عجلة النشاط الاقتصادي بوجه عام ، وفي مقاومة حالات الأزمة والكساد كذلك .

ومن وسائل تنمية النشاط الاقتصادي ، عدم الإسراف في فرض المكوس بغير ما ضرورة أو مصلحة اجتماعية . وهذا التحذير مرتبط بمسألة أخرى هي حسن التدبير في الإنفاق ومن هنا القول : إن صاحب الدولة يستحدث أنواعاً من الجباية . . ويفرض لها قدراً معلوماً على الأثمان في الأسواق . . فتكسد الأسواق لفساد الآمال ، .

هذه الإنتقادات التي يوجهها ابن خلدون ، والتحذيرات التي يطلقها ، يجب ربطها بالعصر الذي عاش فيه . فلا شك أنه كان متأثراً بما شهدته أو سمع

به عن بعض الملوك والسلاطين ، في المغرب والمشرق ، ممن كانوا يعتمدون على الناس ، ويستحلون أموالهم ، ويسخرونهم في خدمتهم ، وغير ذلك من التصرفات التي تزخر بها كتب التاريخ عن ذلك العصر ، وما ذكره ابن خلدون نفسه .

ومن هنا يشدد ابن خلدون ، ولو بطريقة غير مباشرة ، على وظائف اقتصادية يتعين على الدولة أن تضطلع بها ، في مقدمتها توفير الأمن للناس بعدم العدوان عليهم ، وحفظ الأمن الداخلي ، وعدم الالتجاء إلى تسخير الناس . كذلك ينصح بضرورة مراعاة شراء السلع من أصحابها بثمن عادل والثمن العادل هو الذي يغطي نفقات الإنتاج ويسمح بقدر معقول من الربح . كذلك لا يجوز للدولة أن تفرض ما تحت يدها من البضائع ، على الرعية بأرفع الأثمان ، على وجه الغصب والإكراه ، . وهنا يلاحظ أن ابن خلدون كان ينتقد بعض الأمراء وذوي الجاه ممن كانوا يحتكرون أنواعاً من السلع ويبيعونها بأثمان مرتفعة ، خدمة لمصالحهم الذاتية فحسب .

الفصل الرابع

المقرئزى، عمير المؤرخين المصريين في العصور الوسطى

نحن الآن أمام شخصية لها مكانتها العلمية، يشغل صاحبها مركز الصدارة بين المؤرخين الإقليميين بوجه عام، وبين المؤرخين المصريين بوجه خاص، في العصور الوسطى، وذلك من حيث الشمول والإحاطة. كذلك يمكن اعتبار طريقته في تحليل الأحداث التاريخية وتفسيرها، إمتداداً لفلسفة ابن خلدون في تفسير التاريخ والمجتمع. هذا هو تقي الدين أحمد بن علي ابن محمد، المعروف بالمقرئزى

لمحة عن حياة المقرئزى :

ينتسب المقرئزى إلى أسرة نشأت في بعلبك بحارة عرفت باسم المقارزة، ومن هنا كانت التسمية بالمقرئزى. ثم رحلت الأسرة إلى القاهرة في عهد أبيه ويبدو أنه كان رجلاً رقيق الحال، ولعل ذلك كان من أسباب هجرتها إلى مصر. وثمة ملاحظة طريفة للدكتور محمد مصطفى زيادة (١)، فيقول: « ولا يسع الباحث هنا إلا أن يشير إلى الشبه الملحوظ بين هذه التسمية ولفظ مقرئزى Maccrese وهي جهة بإيطاليا قرب روما، مما يحتمل معه أن تلك الحارة البعلبكية كانت سكناً لجالية من الجاليات الإيطالية التي وفدت للتجارة بين بلاد الشرق الأدنى زمن الحروب الصليبية، وأن أسرة المقرئزى إكتسبت هذه التسمية لحلوها بتلك الحارة بعد خلوها من أهلها الأصليين ».

(١) الكلمة التي صدر بها طبعة كتاب « الخطط » التي أخرجتها « دار التحرير للطبع

والنشر » في القاهرة.

أما مؤرخنا نفسه فنمواليد القاهرة عام ١٢٦٤ م ، ومنمواليد حارة
برجوان على وجه التحديد ، وكانت في حى أهل بالسكان ، موفور العمران ،
ويبيض بالنشاط . وكفله جده لأمه ، ابن الصايغ الحنفى ، وأنشأه على مذهب
الحنفية . غير أن المقريزى الشاب خرج على المذهب أثر وفاة الجد ، وتحول
إلى المذهب الشافعى ، ولم يقف عند هذا الحد بل اشتد في نقده لما خرج
عليه ، مما يعتبر مطعناً أخذه عليه معاصروه أنفسهم . أما هذا التحول وإن
جاز أن نُرجعه إلى دراسته للفقهاء ، إلا أنه يمكن أن نعزوه إلى اعتبار آخر ،
فقد كانت للمذهب الشافعى الغلبة في مصر ، وربما ساور المقريزى الشاب
أمل أو طموح في مناصب يظفر بها الشافعية ، وهو ما حدث بالفعل .

ثم راح يتدرج في سلك الوظائف العامة كوسيلة لكسب العيش ، فالتحق
كاتباً بديوان الإنشاء وظل فيه حتى سنة ١٣٨٨ م ، ثم أصبح من نواب قاضى
قضاة الشافعية ، فإماماً لجامع الحاكم ، ومدرساً للحديث في المدرسة المؤيدية .
بعد ذلك اختاره السلطان برقوق لولاية الحسبة في القاهرة والوجه البحرى ،
ولكنه تخلى عنها مرتين خلال عامين .

وبعد عشر سنوات توجه إلى دمشق حيث تولى النظر على المدارس
النورى وأوقاف القلانسية ، كما اشتغل بالتدريس بالمدرستين الأشرفية
والإقبالية ، وعينه السلطان فرج بن برقوق فائلاً للحكم في دمشق . إلا أنه
عاد إلى القاهرة بعد غيبة عنها تقرب من عشر سنوات وعزف المقريزى
عن المناصب العامة إما بسبب ما مرَّ به من تجارب ، وإما لأن أحواله المادية
تحسنت فأصبح غير ذى حاجة إلى خدمة الحكومة ، وآثر الانصراف إلى
الدرس والتحصيل .

وفي عام ١٤٣٠ حج مع أسرته ، وكان ذلك للمرة الثانية ، ولكن إقامته
في مكة طالت إلى خمس سنوات . وأخيراً عاد إلى القاهرة حيث عكف على

التأليف إلى جانب التدريس . وكان أول ما أخرج به كتابه المعروف باسم
« المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار » ، ثم توالت مؤلفاته بما سنشير
إليه في موضع قادم . وكان يتخذ من داره في حارة برجوان مكاناً يلتقي فيه
مع تلاميذه ، ومنهم من أصبح من كبار المؤرخين ، مثل أبي المحاسن يوسف
ابن تغرى بردى صاحب « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » ، ومحمد
ابن عبدالرحمن السخاوى صاحب كتاب « التبر المسبوك في ذيل السلوك » ،
كما تتلمذ عليه أيضاً بدر الدين محمود العيني الذى ألف « عقد الجمان في تاريخ
أهل الزمان » .

العوامل التى أثرت فيه :

لا شك أن عوامل عدة أسهمت في تكوين المقرئى وفي تشكيل الكثير من
أفكاره ومناهجه في البحث ، وفيما تكشف عنه مؤلفاته من ميول سياسية .
ولعل هجرة أسرته إلى القاهرة كانت من العوامل الحاسمة ، ففي مصر نشأ
وتعلم ، وتتلمذ على الكثيرين من العلماء والفقهاء والمحدثين ممن كانوا من
أعلام عصره . وفيما شهد آثار خالدة تدل على مجد يمتد إلى أقدم العصور ،
وظلت باقية لم يصبها البلى ، وعرف كيف استطاع هذا البلد أن يحطم سيطرة
الصلبيين في المشرق ويحبط أطماعهم التوسعية ، وكيف استطاع بعد ذلك
أن يصد الجائحة التترية فأنقذ من شرها لا المشرق فحسب ، بل وشمال
أفريقية ، وأنقذ بالمثل ما كان موجوداً من تراث حضارى . لا عجب إذن أن
تعلق قلبه بالبلد الذى اتخذ منه وطناً له ، وكرس حياته العلمية لاستقصاء
تاريخه وكتابته ، وفي هذا كتب وهو يقدم لكتابه « الخطط » : « وكانت
مصر هى مسقط رأسى ، وملعب أترابى ، وجمع نامى ، ومعنى عشيرتى
وحامتى ، وموطن خاصتى وعامتى ، وجوؤى الذى ربي جناحى فى وكره ،
وعش ماربى فلا تهوى الأنفوس غير ذكره . لا زلت منذ شذوت العلم ،

وآتاني ربي الفطانة والفهم ، أرغب في معرفة أخبارها ، وأحب الإشراف على الاغتراف من آبارها ، وأهوى مساملة الركبان من سكان ديارها .

وشملت دراسات المقريزي مجالات عدة فصار واسع الثقافة ، فدرس علوم اللغة والفقه والحديث وكان من المبرزين في اللوئين الأخيرين . وكان على علم وافر بعلوم الحشرات والمعادن والطب والموسيقى ، وكتب في النقود والأوراق والمقاييس ، واطلع على ما وقع تحت يده من كتب الجغرافيين والرحالة . لكن التاريخ كان هو الناحية التي استأثرت باهتمامه إلى أكبر حد ، وكان التاريخ هو المجال الذي أضفى عليه شهرته وأهميته حتى اليوم .

ومن كان لهم أثر واضح ابن خلدون الذي وصفه المقريزي بعبارة تتم عن التقدير والإعجاب فقال عنه : شيخنا العالم العلامة الأستاذ قاضي القضاة ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي الأشبيلي .
وتحدث عن مقدمة أستاذه بأنها « لم يعمل مثالها ، وانه لعزيز أن ينال مجتهد منالها ، إذ هي زبدة المعارف والعلوم ، ونتيجة العقول السليمة والفهم ، فوقف على كنه الأشياء ، وتعرف حقيقة الحوادث والأنباء ، وتعب عن حال الوجود ، وتنبه عن أصول كل موجود ، فإذا عرفنا كيف خرج المقريزي على عرف سار عليه أكثر المؤرخين من حيث السرد الجاف الأصم ، وكيف اهتم بالشعوب قدر اهتمامه بالحكام ، وكيف كان يفسر الأحداث آخذاً في الاعتبار ما يكمن وراءها من علل ومؤثرات متنوعة ولكنها متداخلة ومتفاعلة فيما بينها ، أمكن أن ندرك مدى تأثره بفلسفة ابن خلدون ومنهجه .

وأكثر من هذا يبدو أن المقريزي في دفاعه عن نسب الخلفاء الفاطميين كان متأثراً إلى حد ما بموقف شيخه العالم العلامة ، بل إن الحجج التي

أوردها في الخطط ، لإثبات صحة هذا النسب ، تكاد أن تكون صورة طبق الأصل من تلك التي ضمنها ابن خلدون مقدمته .

وشغل المقرئى عدداً من الوظائف العامة في مصر والشام ، فعمل في ديوان الإنشاء والمكاتبات وهو ديوان لا يتولاه إلا أجل كتاب البلاغة ... ويسلم المكاتبات الواردة محتومة فيعرضها على الخليفة من بعده ، وهو الذى يأمر بتنزيلها والإجابة عنها للكتاب والخليفة يستشيريه في أكثر أموره ، ، وهذا أتاح له فرصة طيبة للاطلاع على أحوال المشتغلين بالصنائع والحرف والتجارة ، وعلى مدى تأثيرهم بالمكوس التي كانت تفرض عليهم . وفي الشام تولى النظر في أوقاف القلانسية ، وعين نائبا للحكم في دمشق . كل هذه الوظائف جعلته على بينة من نظم الحكم وأساليبه ، وكانت مصدر تجارب لا شك في تأثيرها على أفكاره كما تجلت في كتاباته .

وما من شك أن العصر الذى عاش فيه المقرئى كان له أثر في نظريته السياسية . فقد ولد في العهد الأخير من حكم المماليك البحرية ، ومات في عهد الظاهر سيف الدين جقمق من المماليك الجراكسة أو البرجية . وخلال الفترة الممتدة من اعتلاء الظاهر برقوق أول السلاطين الجراكسة الحكم في عام ١٣٨٢ ، إلى حين وفاة المقرئى في عام ١٤٤٢ ، أى خلال ستين عاماً فقط ، تعاقب على الحكم عدد كبير من الملوك والسلاطين وكان بعضهم لا يبقى في الحكم إلا عاماً أو بعض عام . وخلال عصر هؤلاء كانت البلاد مسرحاً للفتن والاضطرابات ، وكثرت المجاعات والأوبئة ، مما سنشير إليه فيما بعد ومن الطبيعى أن هذا يفسر جانباً من رأيه في المماليك ، وخاصة إذ يقارنهم بالفاطميين مثلاً .

أهم مؤلفاته :

كان أول مؤلفات المقرئى التاريخية كتاب المواعظ والاعتبار

في ذكر الخطط والآثار ، وهي تسمية فسرهما في خطبة الكتاب بقوله :

فقيدت بخطي في الأعوام الكثيرة ، وجمعت من ذلك فوائد قل ما يجمعها كتاب ، أو يحويها لغزتها وغرابتها إهاب . إلا أنها ليست بمرتبة على مثال ، ولا مهذبة بطريقة ما نسج على منوال . فأردت أن ألخص منها أنباء ما بديار مصر من الآثار الباقية ، عن الأمم الماضية والقرون الخالية ، وما بقي بفسطاط مصر من المعاهد غير ما كاد يفنيه البلى والقدم ، ولم يبق إلا أن يمحو رسمها الفناء والعدم . وأذكر ما بمدينة القاهرة من آثار القصور الزاهرة ، وما اشتملت عليه من الخطط والأصقاع ، وحوته من المباني البديعة الأوضاع ، مع التعريف بحال من أسس ذلك من أعيان الأماثل ، والتنويه بذكر الذي شاهدها من سرات الأعاظم والأفاضل ، وأنثر خلال ذلك نكتاً لطيفة ، وحقاً بديعة شريفة ، من غير إطالة ولا إكثار ولا إجحاف مغل بالغرض ولا اختصار ، بل وسط بين الطرفين ، وطريق بين بين .

وفي محاولة لاستباق ما قد يتعرض له كتابه من مأخذ ونقد ، يقول رفان كنت أحسنت فيما جمعت ، وأصبت في الذي صنعت ووصفت ، فذلك من عميم من الله تعالى وجزيل فضله ، وإن أنا أسأت فيما فعلت ، وأخطأت إذ وضعت ، فما أجدر الإنسان بالإساءة والعيوب ، إذا لم يعصمه ويحفظه علام الغيوب :

وما أبرئ نفسي أنني بشر أسهو وأخطيء ما لم يحمني قدر
ولا ترى عزراً أولى بذى زال من أن يقول مقراً إنني بشر

أما الطريقة التي اتبعتها في تأليف كتابه فعبير عنها بقوله : لما فحست عن أخبار مصر ، وجدتها مختلطة متفرقة ، فلم يتبها لي إذ جمعتها أن أجعل

وضعها مرتباً على السنين ، لعدم ضبط وقت كل حادثة ، لاسيما في الأعصر الخالية ، ولا أن أضعها على أسماء الناس ، لعل أخير تظهر عند تصفح هذا التأليف . فلهذا فرقتها في ذكر الخطط والآثار ، فاحتوى كل فصل منها ما يلائمه ويشاكلة ، وصار بهذا الاعتبار قد جمع ما تفرق وتبدد من أخبار مصر ، ولم أتخاشى من تكرار الخبر إذا احتجت إليه .

وقسم تأليفه إلى سبعة أجزاء : أولها يشتمل على جمل من أخبار أرض مصر وأحوال نيلها وخراجها وجبالها ، وثانيها يشتمل على كثير من مدنها وأجناس أهلها ، وثالثها يشتمل على أخبار فسطاط مصر ومن ملكها ، ورابعها يشتمل على أخبار القاهرة وخلافاتها وما كان لهم من الآثار ، وخامسها يشتمل على ذكر ما أدركت عليه القاهرة وظواهرها من الأحوال وسادسها يشتمل على ذكر قلعة الجبل وملوكها ، وسابعها يشتمل على ذكر الأسباب التي نشأ عنها خراب إقليم مصر . وكل جزء من الأجزاء السبعة تضمن عدة أقسام .

ويحدثنا المقرئ عن المصادر التي اعتمد عليها وهي أولاً : النقل من دواوين العلماء التي صنفتها في أنواع العلوم ، مع الإشارة إلى من نقل عنه ولا خالص من عهده وأبرأ من جريرته ، ، وثانياً : الرواية عن أدركت من الجلة والمشايخ ، مع التصريح بأسمائهم في الغالب والأكثر ، إلا ألا يحتاج إلى تعيينه ، أو أكون أنسيته ، ، وثالثاً : مشاهداته الشخصية ، وأرجو أن أكون - والله الحمد - غير متهم ولا ظنين .

ويعترف المقرئ بأنه ليس أول من وضع مؤلفاً في الخطط ، إذ سبقه إلى ذلك كثيرون ، فأول من رتب خطط مصر وآثارها وذكر أسبابها في ديوان جمعه ، هو أبو عمر محمد بن يوسف الكندي ، ثم كتب بعده

القاضي أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي المتوفى عام ٤٥٧ هجرية ، كتابه المختار في ذكر الخطط والآثار ، . ومن كتبوا أيضاً أبو عبد الله محمد بن بركات النحوي ، تليذ القضاعي ، في تأليف لطيف ، فيه فيه الأفضل أبا القاسم شاهنشاه بن أمير الجيوش بدر الجمالي ، على مواضع قد اغتصبت وتملكت بعد ما كانت أحباساً . ثم جاء كتاب النقط بعجم ما أشكل من الخطط ، وفيه فيه صاحبه الشريف محمد بن أسعد الجواني ، على معالم قد جهلت ، وآثار قد دثرت ، ويستطرد المقرئ إلى القول بأن آخر من كتب في ذلك هو القاضي تاج الدين محمد بن عبد الوهاب بن المتوج في كتابه إيعاظ المتأمل وإيقاظ المتغفل في الخطط ، وفيه بين جملاً من أحوال مصر ونخططها ، إلى أعوام بضع وعشرين وسبعمئة . أما كتاب الروضة البهية الزاهرة في خطط المعزية القاهرية ، للقاضي محي الدين عبد الله بن عبد الظاهر ، ففتح باباً كانت الحاجة داعية إليه .

ويبدو أن المقرئ كان يدرك أن ما أورده في الخطط ، من أخبار الدول الإسلامية التي تعاقبت على مصر ، كان موجزاً وغير وافٍ ، فضلاً عن تفرسق هذه الأخبار في مواضع عدة نتيجة الأسلوب الذي اتبعه في كتابة مؤلفه الكبير ، فأراد أن يسد هذا النقص ، فبدأ بتدوين تاريخ مصر في عهد الولاية ، وذلك في مؤلف باسم عقد جواهر الأسفاط من أخبار مدينة الفسطاط ، وخصصه تعاضل الحنفاء بأخبار الخلفاء ، للحدث عن الدولة الفاطمية في مصر . وكان من الطبيعي أن يواصل هذه السلسلة التي بدأها ، ومن هنا جاء كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، ويقع في أربعة أجزاء ، على نحو ما رتبته المؤلف نفسه ، ويتناول تاريخ الدول الثلاث التي جاءت بعد الفاطميين وهي الأيوبية والمملوكية حتى عهده .

ويوضح لنا المقرئ ذلك كله إذ يقول في مقدمة الكتاب الأخير :

ولما يسر الله وله الحمد ، بإكمال كتاب عقد جواهر الأسفاط من أخبار مدينة القسطنطينية ، وكتاب اتعاظ الخلفاء بأخبار الخلفاء ، وهما يشتملان على ذكر من ملك مصر من الأمراء والخلفاء ، وما كان في أيامهم من الحوادث والأنباء ، منذ فتحت وإلى أن زالت الدولة الفاطمية وانقرضت ، أحببت أن أصل ذلك بذكر من ملك مصر بعدهم من الملوك الأكراد الأيوبية ، والسلاطين المماليك التركية والجركية ، في كتاب يحصر أخبارهم الشائعة ، ويستقصى أعلامهم الذائعة ، ويحوى أكثر ما في أيامهم من الحوادث والمجريات ، غير معتن بالتراجم والوفيات ، لأنى أفردت لها تأليفاً بديع المثال بعيد المثال ، فألفت هذا الديوان ، وسلكت فيه التوسط بين الإكثار الممل والاختصار المخل ، وسميته كتاب السلوك لمعرفة الملوك .

ويعتبر السلوك ، من أهم المراجع التي يعتمد عليها المؤرخون بالنسبة إلى الدول التي يتناولها بالحديث الذي لا يقف عند حد الاكتفاء بأخبار الملوك والسلاطين وحروبهم ، وإنما يتضمن أيضاً أشياء تتعلق بالحياة الاقتصادية والاجتماعية في عهودهم ، والمنازعات الداخلية وما إلى ذلك . غير أن المقرئ يخرج في كتابه هذا عن المنهج الذي أخذ به في الخطط ، فهو أولاً نادراً ما يشير إلى المصادر التي نقل عنها أو اعتمد إليها ، وذلك يعتبر عيباً أو نقصاً .

وأهم من هذا أنه سجل الأحداث مرتبة حسب السنين على غرار ما كان يتبعه المؤرخون من أمثال الطبرى ، فأصبح الكتاب نوعاً من الحوليات ، وقد سبق أن ناقشنا هذا الأسلوب وقصوره ، عند حديثنا عن الطبرى . ولنضرب مثلاً بأحداث سنة تسع وسبعين وخمسمائة : « وأهلت سنة تسع وسبعين والسلطان على آمد ، فتسلمها في أوائل المحرم ، فقدمت عليه ملوك

الطوائف يطلبون الأمان . وخرج الفرنج إلى نواحي الداروم ينهبون ،
فبرز إليهم عدة من المسلمين على طريق صدر وأيلة ، فأظفرهم الله ، وقتلوا
وغنموا وعادوا سالمين ، وفيه سار الأسطول من مصر فظفر ببسطة فيها
ثلاثمائة وخمسة وسبعون علجاً ، قدموا بهم في خامس المحرم إلى القاهرة ،
وتوجه سعد الدين كمشبه (الأسدي) وعلم الدين قيصر إلى الداروم ، فأوقعوا
بالفرنج على ماء ، وقتلوهم جميعاً وقدموا بالرووس (إلى) القاهرة في تاسع
عشرية . ورحل السلطان عن آمد ، وعبر الفرات يريد حلب . . بكرة يوم
السبت مادمس عشرى المحرم - وقد خرب السلطان عماد الدين زنكي بن
مودود بن زنكي قلعتها في جمادى من سنة ثمان وسبعين (خمسمائة) .
وتسلمها (صلاح الدين) بصلح ، يوم السبت ثامن عشر صفر ، على أن تكون
لعماد الدين سنجار . ومات تاج الملوك بوري بن أيوب بن شادي في يوم
الخميس ثالث عشرية بحلب ، وسار عماد الدين إلى سنجار . فولى السلطان
قضاء حلب محيي الدين محمد بن الزكي على القرشي قاضي دمشق ، فاستناب بها
زين الدين ندا بن الفضل بن سليمان البانياس ، وولى يازكج قلعتها ، وجعل
ابنه الملك الظاهر غياث الدين غازي ملكاً بها ، ورحل عنها ثمان بقين من
ربيع الآخر . فدخل دمشق ثالث جمادى الأولى ، وأقام بها إلى سابع
عشرية ، وبرز وسار إلى بيسان ، فعبر (نهر) الأردن في تاسع جمادى
الآخرة ، وأغار على بيسان فأحرقها ونهبها . وفعل ذلك بعدة قلاع ، وأوقع
بكثير من الفرنج . واجتمع بعين جالوت من الفرنج خلق كثير ، ثم رحلوا ،
وأمر (السلطان) منهم كثيراً ، وخرب من الحصون بيسان وحصن عفر
بلا وزرعين ، ومن الأبراج والقرى عشرة . وعاد إلى دمشق لست بقين
من جمادى الآخرة . ثم خرج في يوم السبت ثالث رجب يريد الكرك ،
فنازله مدة ولم ينل منه غرضاً . فسار إلى دمشق ، وقد وصل إليه أخوه
الملك العادل من مصر في رابع شعبان . فاجتمع السلطان بأخيه الملك العادل

على الكرك ، وقد خرج إليه بعسكر مصر . وفي يوم الخميس خامس عشره رحل الملك المظفر تقي الدين من الكرك إلى مصر ، عوضاً عن العادل وارتجع عن العادل إقطاعه بمصر ، وهو سبعمائة ألف دينار في كل سنة . فجهز إليها الملك المظفر تقي الدين عمر بن شاهنشاه بن أيوب ، ومعه القاضي الفاضل وأنعم على تقي الدين بالفيوم وأعمالها مع القايات وبوش ، وأبقى عليه مدينة حماة وجميع أعمالها .

« ووصل السلطان إلى دمشق لثمان بقين من رمضان ، وبعث بالملك العادل إلى حلب في ثاني رمضان فقدم الظاهر على أبيه بدمشق ومعه يازكج ، وقدم شيخ الشيوخ صدر الدين وشهاب الدين بشير من عند الخليفة الناصر ، ليصلحا بين السلطان وبين عز الدين صاحب الموصل ، ومعهما القاضي محي الدين أبو حامد بن كمال الدين الشهرورزي ، وبهاء الدين بن شداد ، فأقاموا مدة ورحلوا بغير طائل ، في سابع ذي الحجة .

« وفيها ظهر بقرية بوصير بيت هرمس ، نخرج منه أشياء ، منها كبش وقرود وضافدع بازهر ودهنج وأصنام من نحاس ، وفيها قتل شرف الدين برغش على الكرك في ثاني عشرى رجب فحمل إلى زرع ودفن في تربته . وفي سنة تسع وسبعين هذه وقعت بالوجه البحرى (قطع) برد كبيض الأوز أخربت ما صادفته من العامر ، ودمرت الزروع ، وأهلكت كثيراً من الماشية والناس .

وإذا كان النص الذى نقلناه على سبيل المثال لا الحصر ، يتميز بالحرص والدقة في إيراد الأخبار ، وبالإسهاب في ذكر التفاصيل حتى ما كان منها متعلقاً بالظواهر الطبيعية ، إلا أن الوصف يفتقر إلى الحياة ، بل إنه ليعتد على الملل . وفضلاً عن هذا فهو زاخر بأسماء كثيرة لا يزودنا عن أغلبها بأكثر من الإسم ، بحيث نلقاها خالية من المعنى أو تبدو كذلك .

ولقد ذكر المقرئى فى مقدمة « السلوك » أنه كتاب « لم يعتن بالتراجم والوفيات » ، ونلقى الظاهرة نفسها بالنسبة إلى الكثير من الشخصيات التى ذكرها فى مؤلفاته الأخرى . ولهذا شرع فى إعداد كتب فى التراجم والسير ، وبدأ بكتاب المقفى الكبير ، وهو الذى أشار إليه فى مقدمة « السلوك » ، عندما قال « لأنى أفردت لها تأليفاً بديع المثل ، بعيد المنال » ، وكان يقصد أن يضمه تراجم لحكام مصر ورجالها ، مسلمين ونصارى ، من أقدم العصور . وكان المقدر أن يتم الكتاب فى ستين مجلداً ولكن المقرئى لم يتمكن إلا من إتمام ستة عشر منها فحسب . كذلك كتاب « دور العقود الفريدة فى تراجم الأعيان المفيدة » ، ليرجم فيه لمعاصريه ، ولكنه لم يفرغ من مراجعته .

ومن المؤلفات التى لها أهمية كبيرة ، كتاب « إغاثة الأمة بكشف الغمة » ، وترجع هذه الأهمية إلى أنه سجل فى مؤلفه ما حل بمصر من مجاعات وأوبئة وأزمات منذ أقدم العصور حتى عام ١٤٠٥ (م) ، وشرحها شرحاً وافياً وألقى أضواءً كاشفة على أسبابها المتعددة ، وبذلك يعتبر الكتاب من المراجع الأساسية التى يُعتمد عليها عند دراسة وكتابة تاريخ مصر الاقتصادية فى العصور الوسطى بوجه عام .

كذلك نشير إلى ، كتاب النزاع والنخاصم فيما بين بنى أمية وبنى هاشم ، حيث أرجع ذلك التنافس بين البيتين الكبيرين إلى ما كان بينهما من خلافات فى العصر السابق على ظهور الإسلام . وكتب أيضاً فى الأوزان والمكاييل وفى المقاييس والنقود .

مصادر الخطط :

فى تقديم « كتاب المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار » ذكر المقرئى أنه اعتمد فى إعداد مؤلفه على « النقل من دواوين العلماء التى صنفتها فى أنواع العلوم » ، والصفة المميزة لهذا الكتاب وهو نخر تأليفه

ما يزخر به من معلومات عن علوم الجغرافيا والفلك والطب ، والزراعة والصناعة والنجارة ، والشئون المالية من خراج وعشور وزكاة ومكوس ، ونظم الحكم وأساليب السياسة في العصور المختلفة ، والأديان والعقائد ، والملل والمذاهب ، بالإضافة إلى الأحداث التاريخية . كل هذا يشهد بما لا يدع مجالاً للشك ، بتنوع المصادر التي رجع إليها ، تنوعاً من حيث الكيف ، وكثرتها وتعددتها من حيث الكم ، وهو أمر يتفق مع تنوع وتعدد الموضوعات التي عالجها .

وبالنسبة إلى الأقسام المتعلقة بعصر ما قبل الإسلام ، رجع إلى الكثير من المؤرخين المسلمين ، من أمثال المسعودي وابن عبد الحكم والطبري وابن وصيف شاه . وثمة مواضع كان القرآن من مصادره ، بما تضمن من أخبار الخليفة والرسول والأنبياء وبعض الأمم القديمة . كذلك اعتمد على أحاديث منقولة عن أبي هريرة والبخاري وغيرهما ، أو منسوبة إليهم بعبارة أدنى إلى الدقة ، ذلك أن الكثير منها يبدو الاختلاق فيه واضحاً تماماً ، بسبب استحالة وقوع الحادث الذي يرويه الحديث .

واستقى بعض المعلومات من التوراة وغيرها من الكتابات الإمبراطورية ، ومن كتب ألفها بعض القدماء وترجمت إلى العربية ، مثل هيرودوت ، كما ينقل عن الأسدي مثلاً ما أورده الأخير من كتاب باللغة الصعيدية كان قد ترجم إلى العربية ، وإن لم يذكر اسم الكتاب الأصلي ولا مؤلفه . وهناك أيضاً بعض الكتابات الفارسية .

ولما كانت معظم المصادر التي أشرنا إليها تشترك في ظاهرة عامة ، هي كون الكثير مما دونته إنما يدخل في نطاق الأساطير والخرافات والأكاذيب ، لهذا فإن الأقسام التي يتحدث فيها المقرئ عن العصر السابق على الإسلام ، يقلل من قيمتها التاريخية أو من قيمة الكثير من المعلومات الواردة فيها ،

هذا العيب الكبير ، والذي سبق أن أشرنا إليه في الفصل الذي كتبناه
عن الطبرى .

ونورد هنا أمثلة عن هذه الظاهرة ، وهى جميعاً مستقاة من « الخطط » ،
فهو يقول عن قفط بصعيد مصر وهذه المدينة تعرف بقفطريم بن قبطيم بن
مصر ايم بن بيصر بن حام بن نوح عليه السلام . وبالنسبة إلى خليج مصر ،
فإن « هذا الخليج بظاهر مدينة فسطاط مصر ، ويمر من غربى القاهرة وهو
خليج قديم احتقره بعض قدماء ملوك مصر بسبب هاجر أم إسماعيل بن
إبراهيم خليل الرحمن ، حين أسكنها وابنها إسماعيل بمكة . وكان طيطوس
أول فرعون بمصر ، ثم قوله عن أصل الأكراد « إعلم أن الناس اختلفوا
فى الأكراد . فذكر العجم أن الأكراد فضل طعام الملك بيوراسف ، ذلك
أنه كان يأمر أن يذبح له كل يوم إنسانان ، ويتخذ طعامه من لحومهما . وكان
له وزير يسمى أرمابيل ، وكان يذبح واحداً ويستحي واحداً ويبعث به إلى
جبال فارس . فتوالدوا فى الجبال وكثروا . »

فإذا انتقلنا إلى العصر الإسلامى ألفينا من مصادره :

١ — مؤلفات المؤرخين ، وهنا يلاحظ أنه كان يختار أدقها رواية ،
والمعاصر منها للأحداث ، أو القريب من هذه الأحداث . فعن الكندى
نقل أخبار الولاة الذين بعث بهم الخلفاء إلى مصر إلى حين قيام الدولة
الطولونية ، واعتمد على «سيرة المعز لدين الله» لمؤلفها بن زولاق . واستفاد
بالنسبة إلى الطولونيين من جامع السيرة الطولونية . ونراه يكثر الإشارة
إلى ابن ميسر والمسيحى وابن أبى طى وابن الطوير والقاضى الفاضل وابن
عبد الظاهر وجامع السيرة التركية . وهنا تبدو ناحية من فواحي أهمية كتاب
الخطط ، هى أن المقرئى نقل عن كثيرين مثل القضاعى وابن أبى طى وابن
الطوير ، من ضاعت مؤلفاتهم أو أغلبها ، ولولاه لما وصلت إلينا برغم

قيمتها العلمية أو التاريخية ، ومن هذه الزاوية كان دوره شديداً بدور الطبرى .

٢ - مؤلفات الجغرافيين والرحالة : أبو عبيد البكري وابن حوقل

و ابن سعيد ، ويبدو أنه كان يكنّ تقديراً كبيراً للأخير فكتب عنه في موضع :

« وقال العلامة ابن سعيد » .

٣ - كتب الأنساب للهمداني ، والشريف محمد بن أسعد الجواني النسابة

في كتابه ، النقط ، .

٤ - المؤلفات التي تحدثت عن الدواوين ونظم الحكم والمسائل المالية ،

مثل كتاب « المنهاج في علم الخراج » الذي وضعه القاضي أبو الحسن .

سبق ان أوردنا أولئك الذين سبقوا المقرئى إلى تأليف كتب الخط ،

كما ذكرهم في مقدمة كتابه . ولقد ثار جدل ، لم يُقطع فيه برأى بعد ،

حول مصدر اعتمده عليه دون أن يذكره أو يعترف بفضله عليه . وهذا

الموضوع عرض له الدكتور زيادة^(١) ، فقال : « على أنه يظهر أن المقرئى

اعتمد - إلى حد كبير - في تأليف هذا الكتاب الزاخر الذي يعد نخر مؤلفاته

على كتاب صنّفه قبله الأوحدى المؤرخ ، فنقل منه دون أن يشير إليه

أو يعترف بأخذه منه ، وربما السخاوى من أجل ذلك بقوله : « إن كتاب

الخطط مفيد لكونه (أى المقرئى) ظفر بمسودة الأوحدى فأخذها

وزادها زوائد غير طائفة » . بل ذكر السخاوى في موضع آخر أن الأوحدى

كتب مسودة كبيرة لخطط مصر والقاهرة ، تعب فيها وأفاد وأجاد ، وبعض

بعضها ، فبيضا التقى المقرئى ونسبها لنفسه مع زيادات ، وأن المقرئى

نفسه اعترف بانتفاهه بتلك المسودات ، .

ويتابع الدكتور زيادة كلامه : « ولم يستطع الإخصائون من مستشرقى

القرن التاسع عشر الميلادى أن يدفعوا تلك التهمة تماماً عن المقرئى ،

(١) مرجع سابق .

أو يدلى أحدهم فيها برأى حاسم ، بل قال بصددها كاترمير الفرنسي إن من الفطنة والصواب أن نسكت عن هذه القضية ، وأن نحذر الحكم فيها برأى قاطع . على أنه مما يسترعى النظر أن المقرئى نفسه لم يدفع هذه التهمة بشيء قاطع ، ولم يستطع أن يدلى فى سياق الرد عليها بأكثر من قوله : حسب العالم أن يعلن ما قيل ، ويقف عليه . فلو صححت رواية السخاوى هذه لكانت إتهاماً خطيراً لنزاهة المقرئى العلية ، ولا يعفيه من المؤاخذة أن يقول : حسب العالم أن يعلم ما قيل ، ويقف عليه ، كما لا يخفف عنه ، أو أكون قد أنسيته ، فالنسيان بمعناه الصحيح ، لا يحدث بالنسيية إلى أمر على مثل هذا القدر من الأهمية ، خاصة والمقرئى يورد الكثير من الأشياء العادية ولا يغفل عن ذكر المصادر التى زودته بها .

وفى الأقسام المتعلقة بالدول الإسلامية المصرية مأخذ ، منها جنوح^ه أحياناً إلى إيراد ما يدخل فى باب الأساطير ، كأن يقول أنه كان فى دندرة شجرة - تعرف باسم شجرة العباس - متوسطة - وأوراقها خضراء مستديمة ، إذا قال الإنسان عندها : يا شجرة العباس جاءك الفاس ، تجتمع أوراقها وتحزن ثم تعود كما كانت ، وإن جاز تبرير هذا بأنه إنما يسجل أشياء كانت العامة تتناقلها ، ولها مثل حتى فى أيامنا .

ولكن من العسير أن يُغتفر للمقرئى ما ذكره عن طلائع بن رزيك أنه قدم فى أول أمره لزيارة مشهد على بن أبى طالب بأرض النجف من العراق فى جماعة من الفقراء ، وأمام المشهد يومئذ السيد بن معصوم . فزار طلائع وأصحابه وباتوا هنالك ، فرأى ابن معصوم فى منامه علياً بن أبى طالب وهو يقول له : قد ورد عليك الليلة أربعون فقيراً من جملتهم رجل يقال له طلائع ابن رزيك من أكبر محبيننا ، قل له إذهب فقد وليناك مصر . فلما أصبح ابن معصوم استدعى طلائع وقص عليه ما رآه فى المنام . وعتدئذ توجه

ابن رزيق إلى مصر وترقى بها إلى أن ولي الوزارة ونُعت بالملك الصالح فارس المسلمين .

وثمة أمر آخر يؤخذ على المقرئى وإن لم ينفرد به إذ يشاركه فيه المؤرخون المسلمون في العصور الوسطى ، ونقصد بهذا عدم التحرز في إيراد أعداد وأرقام ، طابع المبالغة الشديدة فيها واضح وكان الأمر يتطلب منه الوقوف عندها ومناقشتها أو على الأقل إبداء التشكك فيها . ومن ذلك ان الوزير يعقوب بن كلس لما مات خلف ثروة قدرت بأربعة آلاف ألف دينار ، وأن أبا بكر محمد بن على المادرائى حج اثنتين وعشرين مرة متتالية وأنفق في خمس حججات أخـر ألفى ألف دينار ،

وجاء في النبذة عن دار بهادر المغربى بدرج راشد ، أن الذى عمَّرها هو الأمير سيف الدين بهادر المغربى ، وكان حليياً من أبناء التركان اشتراه الملك المنصور لاجين قبل أن يلى سلطنة مصر ، فترقى حتى صار أحد أمراء الألوفا إلى أن مات سنة ٧٣٩ هـ . وترك مالا كبيراً منه ثلاثة عشر ألف دينار وستمائة ألف درهم وثلاثمائة جمل وخمسين ألف أردب غلة وثمانى حوايص ذهب ، وعقاراً كثيراً ، فأخذ السلطان الناصر محمد بن قلاوون جميع ما خلفه .

وفى ذكر خراج مصر فى الإسلام كتب أن أول من جباه كان عمرو ابن العاص فكانت جبايته اثنى عشر ألف ألف دينار ، ثم جى عبد الله ابن سعد بن أبى سرح مصر أربعة عشر ألف ألف دينار ، وهذا الذى جباه كل منهما إنما هو من الجماجم خاصة دون الخراج . ولو أن المقرئى تمنى فى الرقم المذكور على عهد عمرو بن العاص لكان عدد سكان مصر فى ذلك الحين كبيراً للغاية .

وبرغم هذا فالمقرئى كثيراً ما عمد إلى تفنيد الروايات البعيدة

عن الممكن والمعقول . فقد كان أهل دمياط يزعمون أن سبب امتناع دخول المراكب جبل في فم البحر ، أو رمل يترى هناك ، وهذا قول باطل حملهم عليه ما يجدونه من تلاف المراكب إذا هجمت على هذا المكان ، وجهلهم بأحوال الموجود ، وما مر من الوقائع .

كذلك يناقش الروايات لبيان وجه الخطأ فيها أو الوهم ، حسب تعبيره أو ليرجع رواية على غيرها . فهناك رواية تقول إن الإصبع بن عبد العزيز ابن مروان كان يتولى مصر فكتبت إليه سكينته بنت الحسين أن مصر أرض رخمة ، فبنى لها مدينة تسمى الإصبع . وبلغ عبد الملك تزوجه إياها فنفس عليه وخيره بين مصر وطلاقها ، فبعث إليه بطلاقها ولم يدخل بها وتمتعها بعشرين ألف دينار . ويعلق المقرئ على الرواية بأنها أوهام ، ذلك أن الإصبع لم يل مصر وإنما كان مع أبيه وأن الذي بناه لسكينته ليس بمدينة كما أنه لم يطلق سكينته ولكن مات عنها قبل أن يدخل بها .

ولمناسبة الحديث مثلاً عن جامع راشدة نقل عن ابن المتوج قوله : « هذا الجامع فيما بين دير الطين والفسطاط ، وهو مشهور الآن بجامع راشدة وليس بصحيح ، وإنما جامع راشدة كان جامعاً قديماً البناء بجوار هذا الجامع ، عمر في زمن الفتح ، عمرته راشدة وهي قبيلة من القبائل كقبيلة نجيب ومهرة نزلت في هذا المكان وعمر واقع فيه جامعاً كبيراً أدركت أنا بعضه ومحرابه . وقيل عمرته محظية الخليفة وكان اسمها راشدة وليس بصحيح والأول هو الصحيح . »

ويرى المقرئ أن « هذا وهم من ابن المتوج ، في موضعين ، أولهما أن راشدة عمرت هذا الجامع في زمن الفتح وهذا قول لم يقله أحد من مؤرخي مصر ممن يعول عليهم في معرفة خطط مصر ، مثل الكندي والقضاعي . والوهم الثاني هو « الاستدلال على الوهم الأول بمشاهدة بناية مسجد قديم ،

ولا أدري كيف يستدل بذلك . فمن أنكرك أن يكون قد كان هناك مسجد ، بل المدعى أنه كان لراشدة مساجد . لكن كونها اختطت جامعاً فإن هذا غير صحيح . .

وكان المقرئ يتحرى الدقة ماوسعه ذلك . فهو يرجع إلى أكثر من مرجع حتى يقدم صورة متكاملة وواضحة للموضوع الذي يتناوله بالبحث . ففي الكلام عن المكس أورد الأصل اللغوي للكلمة ، وتحدث عن نشأته ، وآراء الفقهاء فيه ، وذكر روايات من مصادر شتى عن المكس في مصر . وهذا بخلاف ما سجله في مواضع متفرقة عن المكوس وأساليب جبايتها في العمود المختلفة التي مرت بمصر منذ الفتح الإسلامي .

وفي الفصل المعقود على ما كان يعمل في يوم عاشوراء على عهد الفاطميين ، أورد ما ذكره ابن زولاق والمسيحي وابن المأمون وابن الطوير ، كما استشهد بالمسيحي وابن الطوير وابن عبد الظاهر وابن أبي طلي وذلك لمناسبة ما كان يعمل في عيد النحر .

وعلاوة على هذا فكثيراً ما كان يبدى رأيه باستنكار أشياء لا يقرها ، كما يتضح من قوله « كانوا (الفاطميون) يتخذونه (أى يوم عاشوراء) يوم حزن . . فلما زالت الدولة اتخذ الملوك من بنى أيوب يوم عاشوراء يوم سرور . . وكلا الفعلين غير جيد والصواب ترك ذلك والاعتداء بفعل السلف فقط ، . وأحياناً كان إبداء الرأي يتم بطريق غير مباشر ، كأن يعبر عن كراهيته للمكوس على ما كانت عليه في أيام المماليك مثلاً ، فيقول « كان أهل الورع من السلف يكرهون هذا العمل . . »

ميله السياسية :

في تقييم المقرئ لمن تعاقب على مصر منذ الفتح الإسلامي حتى عصره ، من الولاة والأمراء ، والخلفاء والملوك والسلاطين ، كان يصدر عن معايير

محددة واعتبارات معينة ، أولها مدى حبهم لمصر وإخلاصهم لها ، وهذا أمر طبيعي من جانب مؤرخنا الذي جعل منها وطنه وكرس جهوده العلمية لتدوين تاريخها . لقد كان المقرئى وطنياً مصرياً بكل ما يشتمل عليه اللفظ من معان ، ولكنه كان مصرياً بالمعنى الواسع ، أى باعتبار مصر جزءاً من الوطن العربى . ومن هنا كانت نظرتة إلى الفاطميين مثلاً وهم من أصل عربى ، تختلف اختلافاً كبيراً عن نظرتة إلى المالئك ممن لم يكونوا ينحدرون من أصل عربى .

أما المقياس الثانى للحكم فكان مدى ما بذل أو أئلك الحكام من جهود فى التعمير والإنشاء ، وفى التنمية الاقتصادية والاجتماعية ، وفى العمل على حفظ الأمن والنظام والقضاء على الفتن ، وفى دفع العدو الخارجى ، وفى رعاية الشعب وخاصة الفقراء والمحتاجين منه . ولهذا نراه يبدى إعجاباً بأحمد بن طولون مثلاً ، الذى أنشأ القطاعات وحمل الناس على الإكثار من العمارة فيها ، واعتنى بالأسطول ، وأقام المنشئات من قبيل جامعه المشهور والبيمارستان ودار الإمارة ، ولما رد إليه المعتمد خراج مصر وزاده الثغور الشامية ، رغب بنفسه عن المعادن ومرافقها فأمر بتركها وكتب بإسقاطها فى سائر الأعمال ، ومنع المتقلبين من الفسخ على المزارعين وحظر الارتفاق على العمال ، وكان يتصدق على أهل المسكنة والستر ، وعلى الضعفاء والفقراء ، وأهل التجمل .

وبرغم أن المقرئى كان سنياً شافعيماً ولم يكن أبداً شيعياً ، إلا أن مؤلفاته تكشف عن ميل ظاهر إلى الفاطميين ، تجلى فى دفاعه الحار عن صحة انتسابهم إلى الحسين بن على بن أبى طالب رضى الله عنهما . فبعد أن لخص آراء من قدحوا فى هذا النسب ، عقب عليها بقوله : وهذه أقوال إن أنصفت تبين لك أنها موضوعة ، فان بنى على بن أبى طالب رضى الله عنه قد

كانوا إذ ذاك على غاية من وفور العدد وجلالة القدر عند الشيعة، فما الحامل
لشيعتهم على الإعراض عنهم والدعاء لابن مجوسى أو لابن يهودى ، فهذا
مالا يفعله أحد ولو بلغ الغاية من الجهل والسخف . وإنما جاء ذلك من قبل
ضعفة خلفاء بنى العباس عندما غصوا بمكان الفاطميين ، فانهم كانوا قد
اتصلت دولتهم نحواً من مائتين وسبعين سنة وملكوا من بنى العباس بلاد
المغرب ومصر والشام وديار بكر والحرمين واليمن ، وخطب لهم ببغداد
نحو أربعين خطبة ، وعجزت عساكر بنى العباس عن مقاومتهم ، فلاذت
حينئذ بتنفير الكافة عنهم بإشاعة الطعن فى نسبهم . وبث ذلك عنهم
خلفاؤهم ، وأعجب بهم أولياؤهم وأمراء دولتهم الذين كانوا يحاربون
عساكر الفاطميين كي يدفعوا بذلك عن أنفسهم وسلطانهم معرفة العجز عن
مقاومتهم .

ووصف المعز بأنه كان عالماً فاضلاً ، جواداً حسن السيرة ، منصفاً
للعرقية مغرماً بالنجوم ، أقيمت له الدعوة بالمغرب كله وديار مصر والشام
والحرمين وبعض أعمال العراق .

وذكر أنه لما مات العزيز بالله « وحضر الناس للتعزية ، أقحموا عن
أن يوردوا فى ذلك المقام شيئاً ، ومكثوا مطرقين لا ينبسون ، فقام صبي
من أولاد الأمراء الكنتانيين وفتح باب التعزية وأنشد :

أنظر إلى العلياء كيف تضام ومآتم الأحساب كيف تقام
خبرتنى ركب الركاب ولم يدع للسفر وجه ترحل فاقاموا

وكتب عنه أنه كان شجاعاً كريماً ، حسن العفو والقدرة ، لا يعرف
سفك الدماء البتة مع حسن الخلق والقرب من الناس . . . وكان يضرب
بأيامه المثل فى الحسن ، فإنها كلها كانت أعياداً وأعراساً لكثرة كرمه وعجبته
للعفو واستعماله لذلك .

وهو يأسف على ما صارت إليه القاهرة بعد زوال الفاطميين الذين أنشأوها وعمروها حتى جعلت ابن سعيد في كتاب المغرب في حلي المغرب يقول عن البيهقي ، وأما مدينة القاهرة فهي الحلية الباهرة التي تفنن فيها الفاطميون وأبدعوا في بنائها واتخذوها وطناً لخلافتهم ومركزاً لأرجائها ، كما قال ابن سعيد أيضاً :

الهمة السلطانية ظاهرة على قصور الخلفاء بالقاهرة وهي ناطقة إلى الآن
بألسن الآثار ، والله در القائل :

همم الملوك إذا أرادوا ذكرها من بعدهم فبالسن النسيان
إن البناء إذا تعاضم شأنه أضحى يدل على عظيم الشأن

ولكن بعد أن دان الأمر لصالح الدين فإنه على ما يقول المقرئزي ، نقلها عما كانت عليه من الصيانة ، وجعلها مبتذلة لسكن العامة والجمهور ، وحوط من مقدار قصور الخلافة ، وأسكن في بعضها وتهدم البعض وأزيلت معالمه وتغيرت معاهده فصارت خطوطاً وحارات وشوارع ومسالك وأزقة ،

هذا الميل إلى الفاطميين قد يكون راجعاً إلى تأثير ما كتبه ابن خلدون عنهم ، ومن المؤكد أن المقرئزي إطلع عليه أو سمع به من مؤلفه . ولكن ليس هذا بالتفسير الوحيد لموقف يتخذه مؤرخ في منزلة المقرئزي وفي عصر لم يعد للشيعنة من أنصار في مصر . إن مؤرخنا المصري الكبير وصل إلى النتيجة التي أعلنها بصدد نسب الفاطميين ، عن طريق البحث والدرس ، فلا شك أنه طالع ما كتب في الموضوع ، من جانب أنصار الفاطميين وخصومهم ، ووازن بين الحجج المتعارضة فرجع منها ما أيد صحة نسب القوم .

غير أن أسباباً أخرى تفسر هذا الميل إليهم من جانب مؤرخنا الكبير . فقد أقاموا دولة قوية مترامية الأطراف ، على الأقل في أوائل

عهدهم ، وأنشأوا حاضرة ما لبثت أن سُلِّطت عليها الأضواء في العالم الإسلامي كله . وأنشأوا الكثير من الدواوين ونظم الحكم ، وابتدعوا تقاليد ظل بعضها قائماً بعد انقراض دولتهم . وأقاموا الكثير من المنشآت ، من القصور والمناظر والجوامع والمنتزهات . واهتموا بالصناعة وعملوا على تنشيط التجارة ، وتوسعت العلاقات التجارية مع البلاد الخارجية . وبكلمة واحدة نقول إنهم جعلوا من مصر دولة كبرى مرهوبة الجانب ، ومركزاً للخلافة تنافس خلافة بغداد بل وتخشأها الأخيرة . وكان ذلك سبباً كافياً يحمل المقريني المحب لمصر ، على تقديرهم والإشادة بهم . وزاد من هذا التقدير ما كانت عليه البلاد في عصره من اضطراب وتخلف في ظل حكم المماليك .

إلا أن هذا الميل إلى الفاطميين لم يمنعه من نقد تصرفات وأعمال وقعت في أيام البعض من خلفائهم ، فكاتب عن الأمر مثلاً : « وكان كريماً سمحاً إلى الغاية ، كثير النزهة ، محباً للعدل والزينة ، وكانت أيامه كلها لهواً وعيشة راضية . . . إلى أن فسك بالراهب على الناس ، فقبحت سيرته ، وكثر ظلمه واغتصابه للأموال . . . وكثرت المواقفات في أيامه ، وأحدثت رسوم لم تكن . . . وكان جريئاً على سفك الدماء وارتكاب المحظورات واستحسان القبائح . » ونقد حياة الأمر الخاصة بقوله : « وفي هذه الجزيرة كان الهودج الذي بناه الأمر خليفة مصر لزوجته البدوية التي هام في حبها . »

وأخذ على الظاهر أن الشريف الكبير العجمي والشيخ نجيب الدولة الحر حراي والشيخ العميد محسن بن بدوس مع القائد معضاد ، كانوا « يدخلون كل يوم خلوة ويخرجون فيتصرفون في سائر أمور الدولة والظاهر مشغول بملذاته ، . وفي عهده اشتد الغلاء ونشبت الأمراض وكثر الموت في الناس ، وفقد الحيوان ، فلم يُقدر هلى دجاجة وفروج ، وغمر الماء . . . وتفاقم الأمر في شدة الغلاء ، فصاح الناس بالظاهر : الجوع الجوع

يا أمير المؤمنين لم يصنع بنا هذا أبوك ولا جدك ، . وكان هذا الخليفة
« مشغولاً باللهو ، محباً للغناء ، فتألق الناس في أيامه بمصر ، واتخذوا المغنيات
والراقصات وبلغوا من ذلك مبلغاً عظيماً .

وفي سنة ثلاث وخمسين وأربعمائة ، وكان ذلك في عهد المستنصر بالله
« كثير صرف الوزراء والقضاة . . . ووقع الاختلاف بين عبيد الدولة ،
وضعت قوة الوزراء عن التدبير لقصر مدة كل منهم ، وخربت الأعمال
وقل ارتفاعها ، وتغلب الرجال على معظمها مع كثرة النفقات والاستخفاف
بالأمور وطغيان الأكابر .

وقال عن الحاكم بأمر الله إنه أكثر من إقطاع الجند والعبيد الإقطاعات ،
ووصفه بأنه كان « سفاكاً للدماء ، قتل عدداً لا يحصى ، . ثم رماه بنوع
من الجنون ، كما يستدل من العبارة الآتية التي وردت خلال حديث عن
جامع المقس : « ويقال إنه كان يعتريه جفاف في دماغه ، فلذلك كثير
تناقضه . وما أحسن ما قال فيه بعضهم : كانت أفعاله لا تعلل ، وأحوال
وساوسه لا تؤول .

« ما تقدم واقتبسناه على سبيل المثال لا الحصر ، يتضح أن المقرزي
كانت له على الفاطميين ماخذعدة منها : الإستهانة بطوائف من العبيد فكانوا
مبعث فتنة كما حدث في عهد المستنصر ، وانفاس بعض الخلفاء في اللهو
والانصراف عن تدبير شؤون الدولة ، وكثرة تغيير الوزراء والقضاة وغيرهم
من كبار رجال الدولة ، وإهمال أعمال الإنشاء والتعمير ، وكل هذا ترتب
عليه وقوع الفتن ، وكثرة الأزمات الاقتصادية .

أما عن المماليك فإن حديث المقرزي عنهم يفيض في أكثر من موضع ،
وفي أكثر من مناسبة ، بالسخط ، بل والاحتقار ، وتشيع فيه مرارة أليمة ،

وكلمها مشاعر لم يحاول أبداً إخفاءها . ولعل من أسباب نقمته عليهم أنهم لم يكونوا من أصل عربي ، وإنما هم أقوام جيء بهم من بلاد عدة وأقاليم متفرقة ، ومن هنا لم تكن بينهم وبين البلد الذي آواهم ومكّن لهم حتى غلبوا عليه ، رابطة من الولاء .

وكان ينقم على دولي المماليك ، البحرية والبرجية ، كثرة تعاقب الحكام ، ووثوب الكثيرين منهم إلى الحكم عن طريق الحرب والتآمر والاعتقال . وأخذ عليهم عسفهم وظلمهم للرعية ، وما اتصف به عهدهم من توالي الفتن والمنازعات بين الطوائف المتصارعة منهم ، وكان لهذا أثره إذ أدى إلى إهمال شئون البلاد فعم فيها الخراب . فيقول مؤرخنا عن السلطان الملك زين الدين أبو السعادات فرج : « ولم تنزل أيام الناصر كلما كثيرة الفتن والشرور والغلاء والوباء . . . وشمل الخراب الشنيع عامة أرض مصر وبلاد الشام . . . وابتلى مع ذلك بكثرة فن الأميرين نوروز الحافظي وشيخ الحمودي » .

وكان الشعب يضح بما يحل به من الظلم على أيديهم ، وهنا يضرب المقريني المثل بقدادار الذي ولاه الملك الناصر محمد بن قلاوون متولياً على القاهرة ، فيقول : « وأما العامة فانه ثقل عليها وكرهته . . . حتى أنه لما تأمر ابن الأمير بكتمر الساقى وركب إلى القبة المنصورية على العادة ، ومعه أبوه والنائب وسائر الأمراء ، صاحت العامة للأمير بكتمر الساقى : بحياة ولدك أعزل هذا الظالم . فلما علم السلطان بذلك أعجبه فقال : ما تخشى العامة والسوقة إلا ظالماً مثل هذا ما يخاف الله . . . وبرغم أن السبب في تولية قدادار هو أن يضرب على أيدي السوقة بسبب طمعهم في الناس وعدوانهم على الممتلكات والأرواح ، إلا أن تعقيب السلطان على مطالبة العامة بعزل الرجل ، يكشف عن فزعة الشر والظلم في نفوس السلاطين المماليك .

ويقدم لنا المقرئ صورة رهيبة لعسف المالئك وذلك في الفصل الذي عقده عن السجون ، فيكتب عما كان عليه الحال في أيامه ، وأما الحبس الذي هو الآن ، فإنه لا يجوز عند أحد من المسلمين . وذلك أنه يجمع الكثير في موضع يضيق عنهم ، غير متمكنين من الوضوء والصلاة ، وقد يرى بعضهم عورة بعض ، ويؤذيهم الحر في الصيف والبرد في الشتاء ، ، أما سجون الولاية فلا يوصف ما يحل بأهلها من البلاء .

وكان يأخذ عليهم الإسراف في فرض المكوس والعسف في جبايتها ، فقال عما استحدثه الفائز منها : « فذلك الرجس النجس الذي هو أقيح المعاصي والذنوب والموبقات ، لكثرة مطالبات الناس له وظلاماتهم عنده ، وتكرر ذلك منه ، وانتهى له للناس ، وأخذ أموالهم بغير حقها ، وصرفها في غير وجهها ، .

وكان الفائز في أول أمره نصرانياً من أهل الصعيد ، وأسلم في أيام الملك الكامل ، وخدم عند الملك الفائز فنُسب إليه . وتقلب في مناصب عدة ، وتولى الوزارة سنة ٦٤٨ هـ في أيام الملك المعز ، فأحدث مظالم كثيرة ، وقرر على التجار وذوى اليسار أموالاً تجبي منهم ، وأحدث التقويم والتصقيع على سائر الأملاك ، ورتب مكوساً على الدواب من الخيل والجمال والحير وغيرها ، وعلى الرقيق وسائر المبيعات ، وضمن المنكرات بأموال ، وسمى هذه الجهات بالحقوق السلطانية والمعاملات الديوانية . .

ويسجل المقرئ في مؤلفاته كثرة ما حل بمصر من المجاعات والأوبئة في عصر المالئك نتيجة سياستهم . فهناك كثرة تعاقب الحكام ، وانتشار الفتن ، والانصراف عن التعمير . ومن الأمثلة التي يضربها قوله مثلاً في كتاب الخطوط « وقام من بعده السلطان الملك المعادل زين الدين بن كتبغا

المنصوري . . . فكانت أيامه شر أيام لما فيها من قصور مدّ النيل ، وغلاء الأسعار وكثرة الوباء في الناس .

ولعل في السطور التالية تلخيص لرأى مؤرخنا في الممالك وتحملهم مسئولية ما أصاب البلاد في أيامهم من تدهور وبقى الجلب من الممالك ، إنما هم الرجال الذين كانوا في بلادهم ما بين ملاح سفينة ، ووقاد في تنور خباز . واستقر رأى الناصر (فرج بن برقوق) على أن تسليم الممالك للفقير يتلفهم ، بل يُتركون وشؤونهم . فبدلت الأرض غير الأرض ، وصارت الممالك السلطانية أرذل الناس وأدناهم وأخسهم وأشحهم نفساً ، وأجهلهم بأمر الدنيا وأكثرهم إعراضاً عن الدين . لا جرم أن خربت مصر والشام — من حيث يصب النيل إلى مجرى الفرات — بسوء أبالة الحكام ، وشدة عبث الولاة وسوء تصرف أولى الأمر ، حتى أنه ما من شهر إلا ويظهر من الخلل العام ما لا يتدارك فرطه .

وبرغم كل ذلك النقصد المر سجل المقرئ للممالك أنه بعد موت الملك الصالح سار الفرنج من دمياط إلى فارسكور ونزلوا تجاه المنصورة ، فانهزم الناس ، وهنا برزت الممالك البحرية وحملت على العدو حملة منكرة حتى أزاحتهم . أما السلطان الملك المظفر سيف الدين قطز فإنه أوقع بجمع هولاء على عين جالوت وهزمهم وقتل منهم وأمر كثيراً بعد ما ملكوا بغداد وقتلوا المستعصم بالله وأزالوا دولة العباسيين ، ونازلوا دمشق وملكوها ، فكانت هذه الواقعة أول هزيمة عرفت للتر منذ قاموا . وانتزع الأشرف صلاح الدين خليل عكا من الفرنج ، وأخذ صور وحيفا وعتليت وأنطرسوس وصيدا ، وأجلام من الساحل ، فلم يبق منهم أحد والله الحمد .

وهكذا جعل من حسناتهم إتمام العمل الذي بدأه صلاح الدين الأيوبي

ضد الصليبيين ، وحماية المشرق ومصر وشمال أفريقيا من الجائحة التتارية بعد أن خربت بغداد وقضت على ما تبقى من خلافة بني العباس . وهنا تتجلى وطنية المقرئ المصري العربي المسلم .

والحقيقة أن الرجل برغم ما كان له من ميول سياسية نحو دولة أو ضد أخرى ، لم يجعل مشاعره تطغى على نزاهته التاريخية أو تعمييه عن رؤية الحقائق أو تدفعه إلى تشويه الوقائع ، أو إغفال ما يسىء إلى من يميل إليهم ، وإسقاط ما هو في صالح من يستنكرهم . كانت الموضوعية هي العنصر الغالب على تقييمه للدول والحكام .

تفسير الأحداث :

يستهل المقرئ كتاب السلوك ، بالآية الكريمة (قل اللهم ، مالك الملك تؤتي الملك من تشاء ، وتنزع الملك ممن تشاء ، وتعز من تشاء ، وتذل من تشاء ، بيدك الخير ، إنك على كل شيء قدير . توج الليل في النهار ، وتوَج النهار في الليل ، وتخرج الحي من الميت ، وتخرج الميت من الحي ، وترزق من تشاء بغير حساب) .

ثم يقول : « فسبحان الله من إله حكيم قادر ، ومليك مقتدر قاهر ، يعطي العاجز الحقير ، ويمنع البطل لايد الكبير .. ويذل أولى الحد الحديد ، والعد والعديد ، وأرباب الألوية والبنود ، ولكل أزمة العساكر والجنود .. وينزع نعت الملك ممن تهابه أسد الشرى في غيلها ، وتخضع لجلالته عتاة الأبطال بقضها وقضيضها .. وتذل لسلطونه ملوك الجبارة وأقيالها ، ويأمر بأوامره العساكر الكثيرة العد ، ويقتدى بعوائد الخلائق مدى الأبد .. »

بعد ذلك ينتقل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم « الذي أذهب به (أي الله سبحانه وتعالى) دون أهل الشرك من الأكاسرة ، ومحا بشريعته

عظاء الروم القياصرة ، . . وجمع له أسود العرب وقد كانت في جزيرتها متفرقة ، ولم يبركتها شعثها بعد ما غبرت زماناً وهي متمزقة . فتواصلوا بعد القطيعة والتدابير . . ، فاتسع ملك العرب ونعموا بالخيرات . لكن فلما خالفوا ما جاءهم به رسولهم من الهدى ، وأحلهم الرزايا المبيحة والردى ، وسلط عليهم من رعاغ الغوغاء وآحاد الدهماء من ألحقهم بعد الملك والهلك ، وحطمهم بعد الرفة . وأذلمهم بعد المنعة ، وصيرهم من رتب الملوك إلى حالة العبد المملوك ، جزاء بما اجترحوا من السيئات . وليعتبر أولو البصائر والأفهام .

من هذه النصوص التي اقتبسناها ، ولها ما يشابهها أو يقاربها من حيث المعنى . في مؤلفات المقرئى الأخرى ، يمكن أن نخلص إلى نتيجتين : الأولى أن الرجل يرى أن الإرادة الإلهية هي التي تحكم سير التاريخ ، وحركة المجتمعات البشرية ، وقيام الأمم والدول وسقوطها . وهذه هي النظرة الميتافيزيقية التي أشرفنا إليها بصدد الحديث عن الطبرى ، والتي نلقاها عند معظم المؤرخين المسلمين في العصور الوسطى ، ولم يتخلص منها المقرئى .

والنتيجة الثانية هي دور الدين كعامل من عوامل قوة الدولة . فالإسلام هو الذى وحد العرب بعد أن كانوا متفرقين في جزيرتهم في العصر الجاهلى ، وبهذه الوحدة تمكنوا من إقامة دولة قوية قضت على دولتى الروم والفرس وفتحت أقاليم واسعة إمتدت من حدود الهند حتى المحيط الأطلسى ، وعبرت البحر المتوسط وغلبت على أسبانيا . وهذه الفكرة نلقاها أيضاً عند ابن خلدون وعقد لها فصلاً مستقلاً في مقدمته المشهورة .

وثمة نتيجة فرعية تتصل بما سبقها . فعندما خالف المسلمون ما قضت به الشريعة وما نهت عنه ، كان ما ألهم إلى الضعف وتفككت دولتهم ،

فحقت عليهم النعمة الإلهية ، وهكذا نعود مرة أخرى إلى التفسير المتنافيزيقي للتاريخ .

ولكن المقريزي ، شأنه شأن ابن خلدون ، لا يقف عند حدود هذا التفسير الذي يقصر عن الخوض تحت سطح الظواهر الاجتماعية سعيًا وراء التعرف على العلال الحقيقية الكامنة وراءها ، أو يرفض أو يتهرب من اكتشاف هذه العلال ، فيحاول أن يلقى المسؤولية على الأقدار ، كأنما الإنسان سلب من التفكير ونخالٍ من الإرادة . إن مؤرخنا وهو مسلم عرف بالتدين والصلاح والتقوى ، لم يشأ أن يضع الإنسان في مثل هذا الموقف السلبي ، وإنما كان يدرك أن المجتمع مسئول عن مصيره : عن قوته وازدهاره ، وعن ضعفه وانحلاله وفنائه .

فنحن إذ نتابع ما سجله المقريزي عن الدول الإسلامية مثلاً ، وسياسة وتصرفات الولاة والخلفاء والملوك والسلاطين ، والأحداث الكبرى التي وقعت حتى زمانه ، من حروب وفتن ، ومجاعات وأوبئة ، وزيادة أو نقص في الأموال ، يتضح لنا أنه وضع يده على الكثير من العوامل المحددة لسير التاريخ . وهي عوامل إقتصادية وسياسية واجتماعية ، ولكنها متداخلة ومتفاعلة فيما بينها ، يؤثر بعضها في بعض ، ويتأثر بعضها ببعض .

غير أننا نستطيع أن نتبين في غير عناء ، أنه كان يشدد على أهمية الجانب الإقتصادي من تفسير التاريخ . فقوة الدولة وازدهارها مرتبطان بقوتها وازدهارها الإقتصاديين ، وضعفها وسقوطها مرتبطان بالمثل بإهمال الأحوال الإقتصادية . فهو يحدثنا أن رخاء مصر يتوقف على الإهتمام بشئون الري ، وأن تنمية الزراعة مؤدية إلى الرخاء بوجه عام وإلى زيادة إيرادات الدولة ، وأن سياسة التعمير بإقامة المنشآت والعناية بالأسطول وما إلى ذلك ، تعمل على تنشيط الصنائع والحرف ورواج التجارة ، وأن

ما درج عليه بعض حكام مصر وفي عصر المماليك بوجه خاص ، من المغالاة والإسراف في فرض المكوس كان من العوائق في طريق نشاط الزراعة والصناعة والتجارة ، وأن الإسراف في إنفاق أموال الدولة وفي غير الوجوه الصحيحة ، يؤدي إلى الخراب ؛ فقد كان بذخ خمارويه من أسباب انهيار الدولة الإخشيدية ، وكذلك كان إسراف بعض الخلفاء الفاطميين على لهوهم وحياتهم الخاصة ، وكذلك أيضاً كانت الإقطاعات الممنوحة في العصر المملوكي .

ولعل هذا العامل الاقتصادي أشد وضوحاً عند المقرئزي وهو يسجل الأحداث في أواخر عصر الدولة الفاطمية . فالأزمة الاقتصادية التي اجتاحت مصر في خلافة المستنصر ، أو الشدة العظمى كما يدعوها ، مهدت للأحداث التي تتابعت بعدها وتراكمت وتفاقت حتى أدت إلى زوال هذه الدولة مما سنشير إليه بالتفصيل في موضع قادم .

لكن هناك أسباباً أخرى ، وقد تكون أوضح للعيان من العامل الاقتصادي . إن المقرئزي حريص عند الحديث عن الحكام ، على أن يذكر عمر كل منهم عند توليه الحكم ، ومدة حكمه ، والوزراء الذين عينهم ثم صرفهم ، وعن حياتهم الشخصية بما تمثله من ترف واهو وانغماس في الملذات ، وعن مؤامرات القصور والصراعات التي تدور في داخلها ، وما إلى ذلك . ومن هذه التفاصيل يريد أن يوحى لنا بأن من أسباب سقوط الدولة الفاطمية مثلاً ، ومن أسباب الاضطراب الذي حل بالبلاد في عهد المماليك ، من البحرية والجزاكية :

١ — صغر سن عدد من أولئك الحكام وبصورة ملفتة للنظر ، مما كان يترتب عليه أن يسيطر عليهم نفر من رجالهم فيتصرفون وفقاً لأهوائهم الشخصية ومن أجل تحقيق مصالحهم الذاتية ، على حساب الصالح العام .

٢ - انصرفهم إلى اللهو والعبث فأهملوا شئون البلاد ، ولعل هذا الأمر يفسر السبب الذي من أجله مات عدد من الخلفاء الفاطميين في سن صغيرة ، ذلك أن الإسراف له أثره على صحتهم وحيويتهم .

٣ - كثرة تعاقب الحكام بشكل ظاهر ، وقصر المدة التي حكم فيها بعضهم وكانت سنة أو نحو ذلك بل وشهوراً في بعض الحالات ، وهذه الظاهرة أشد ما تكون وضوحاً في العصر المملوكي .

٤ - كثرة الفتن والحروب الداخلية بين الشيع المتنافرة ، ووضح هذا في عهد المستنصر الفاطمي ، وكان شيئاً مألوفاً في أيام المهاليك ، نوه به المؤلف في مواضع كثيرة من حديثه عنهم .

٥ - كثرة صرف الوزراء والقضاة ورؤساء الدواوين وغيرهم من كبار موظفي الدولة ، ففي تسع سنوات خلال العصر الفاطمي مثلاً ، توالى على الوزارة أربعون شخصاً .

٦ - سياسة الاستعانة بمن تجب تسميتهم بالمرتزقة ، فكان العبيد والأتراك في عهد الفاطميين ووقعت بينهم منازعات وحروب ، أشاعت الفوضى والاضطراب وعجلت بسقوطهم . وتوسع الأيوبيون في استقدام المهاليك والاعتماد عليهم ، فكانت النتيجة أن تسلط الأخيرون على الدولة الأيوبية وانتقال السلطان إليهم ، فكان عهدهم - باستثناء قلة ظاهرة من ملوكهم - أسوأ العهود التي مرت بمصر ، ودام حكمهم المباشر إلى حين فتح الأتراك العثمانيون البلاد في أوائل القرن السادس عشر الميلادي .

ويلفت النظر أن المقرئ يرى يعتبر الترف من أهم أسباب سقوط الدول . فقد قال المعز لدين الله الفاطمي وهو يحث قومه على فتح مصر ، انهضوا إلى مصر فلن يحول بينكم وبينها شيء ، فإن القوم قد بلغ بهم الترف (ويقصد الإخشيديين)

إلى أن صارت امرأة من بنات الملوك فيهم تخرج بنفسها وتشتري جارية لتتمتع بها ، وما هذا إلا من ضعف نفوس رجالهم ، وذهاب غيرتهم ، .

وفي ذكر الدول التي قامت في مصر الإسلامية ، يلاحظ أن المقرئ يهتم بالحكام : حياتهم وصفاتهم ، سياساتهم وتصرفاتهم ، أعمالهم وحروبهم ، منشأاتهم ومختلف آثارهم ، بحيث قد يوحي هذا بأنه يجعل من الفرد القوة المحركة أو الدافعة في التاريخ ، ولو كان هذا صحيحاً لكان مناقضاً لنفسه عندما يشير إلى الأسباب التي يعزو إليها الأحداث التاريخية ، مما فصلناه في البند السابق .

الحقيقة أننا لو أمعنا النظر فيما كتبه عن الحكام الذين كان لهم الفضل في قيام هذه الدول لرأينا أنهم كانوا وليدى الظروف السائدة . لسنا نذكر بالطبع الدور الذي لعبه كل منهم ، ولكنه لم يخلق هذه الظروف بطبيعة الحال . وبعبارة أخرى كانوا أشد وعياً بها وإدراكاً لطبيعتها فعرفوا كيف يستغلونها لتحقيق أغراض معينة . فلولا الاضطراب الذي تعرضت له مصر في فترة من تاريخها لما تمكن أحمد بن طولون من فرض سلطانه عليها . ولولا الفوضى التي شاعت في أواخر أيام الدولة الإخشيدية لما تمكنت جيوش المعز لدين الله من فتحها وتأسيس الدولة الفاطمية . ولولا الإنهيار الذي أعقب سنوات الشدة العظمى لما تسنى للأيوبيين انتزاع الحكم والقضاء على الدولة الفاطمية .

كذلك قد يوحي اهتمام المقرئ بأخبار الخلفاء والملوك بأن الشعب كان في موقف سلبي ولم يكن له دور في حياة وطنه . غير أن الواقع ينفى هذا الظن ويؤكد وطنية الشعب وإيجابيته . فعندما استولى الفرنجة على دمياط وزحفوا على المنصورة ، قدم المسلمون شوانيهم أمام المنصورة وعدتها مائة قطعة ، واجتمع الناس من القاهرة ومصر وسائر النواحي من

أسوان إلى القاهرة . ووصل الأمير حسام الدين يونس والفقير تقي الدين أبو الطاهر محمد بن الحسن عبد الرحمن المحلى ، فأخرجوا الناس من القاهرة ومصر ، ونودي بالنفير العام ، وخرج الأمير علاء الدين جلوك وجمال الدين ابن صيرم لجمع الناس فيما بين القاهرة إلى آخر الحوف الشرقى ، فاجتمع عالم لا يقع عليه حصر ، . ويقول فى موضع آخر ، وأيقن الناس باستيلاء الفرنج على البلاد لخلو الوقت من ملك يقوم بالأمر ... لكنهم لم يهنوا ، وخرجوا من القاهرة ومصر وسائر الأعمال ، فاجتمع عالم عظيم وأبلى عوام المسلمين فى قتال الإفرنج بلاء كبيراً ، . وقال أيضاً ، حضر القتال ضد القرامطة الكثير من رعية مصر ، .

ومن هذا يبدو واضحاً أن الشعب كان ينهض للدفاع عن أرضه ، ولا يتردد فى مكافحة الأعداء . وإنه لما يلفت النظر فى كلام المقرئى إشارته إلى عوام المسلمين وكيف أبوا فى قتال العدو بلاء كبيراً .

كذلك كان الشعب يعترض عندما يشعر بما يقع عليه من عسف ، ومثال ذلك ما حدث عندما صاحت العامة الأمير بكتمر الساقى : بحياة ويدك أعزل هذا الظالم ، مما أوردناه من قبل . وخلال الفتن التى وقعت فى عهد المستنصر بالله ضج الناس بالشكوى من عسف ابن حمدان وما أحدثه من الفساد ، فلما أمره الخليفة بالخروج من مصر ، خرج إلى الجزيرة وانتهب الناس دوره ودور حواشيه . . . وفى موضع آخر يحدثنا المقرئى أن المستنصر ركب بلامه الحرب و ، اجتمع إليه الأجناد والعامة .

وفضلاً عن هذا فإن المقرئى من المؤرخين القلائل الذين اهتموا بتسجيل حياة الشعب المصرى ، وهو ما يبينه كتاب الخطط ، فقد وصف أخلاق الناس ، وتقاليدهم وعاداتهم ، وأعيادهم ومواسمهم واحتفالاتهم ، وعقائدهم ونحلهم ، ومساجدهم وكنائسهم ، وغير ذلك مما تزخر به «الخطط» .

والواقع أن المقرئ من المصادر الرئيسية في حياة المجتمع المصري في العصور
الوسطى إلى الوقت الذي عاش فيه

لكن في بعض الفقرات ما قد يحمل الانطباع بأنه لم يكن يستشعر
الاحترام بالنسبة إلى الجماهير أو العامة أو العوام كما يصفها ، فيستخدم أحياناً
ألفاظاً من قبيل الدهماء ورعاع القوم والسوقة غير أن المقرئ كان
في الواقع يستخدم هذه التعبيرات بصدد الحديث عن فئات تستغل فترات
الاضطراب والفتن فتعمد إلى أعمال النهب والسلب ، وهو ما يظهر من قوله
مثلاً : السبب في تولية قدار هو أن يضرب على أيدى السوقه بسبب
طمعهم في الناس وعدوانهم على الممتلكات والأرواح ، ، وهي فئات نلقاها
في مختلف المجتمعات وكافة العصور ، ويطلق عليها بعض الكتاب المحدثين
إصطلاح : حثالة البروليتاريا ، .

الشدة العظمى :

أشرنا إلى تفسير المقرئ للأحداث ، و ضربنا المثل بما سماها : الشدة
العظمى ، وهي أزمة عنيفة لم تر لها البلاد مثيلاً في العصر الفاطمي ، وروعت
الناس وجثمت على صدورهم ككابوس مخيف . ولقد بدأت الأزمة بقصور
النيل ، وكان في الإمكان أن تمر دون أن يصحبها ذلك البلاء العظيم ، لولا
إهمال العمران وفساد الأحوال في عهد المستنصر .

كان قصر هذا الخليفة جواً من الدسائس يحكمها الأمراء ورجال
البلاط والخصيان ، وأهل الخليفة من الرجال والنساء وغير هؤلاء ؛
ولم يكن له من الحزم وقوة الشخصية ما يجعله قادراً على كبح جماح أصحاب
الأطباع ومثيري الفتن . والأدهى من ذلك أنه أحاط نفسه بحرس أسود كبير
بالعدد ، وتوافرت أسباب النزاع بينهم وبين الجند الأتراك ، وتطور النزاع

إلى حروب سافرة بين الفريقين دامت سنوات ، وكان الأثر في الريف واضحاً فقل اهتمام الفلاحين بالزراعة ، كما أصبحت الطرق غير مأمونة .

وتبرز وسط هذا الجو الفاسد شخصيتان كان لهما أثر كبير في أحداث الفتنة وتطورها ، ونقصد بذلك أم المستنصر وكانت أصلاً جارية من عبيد الشراء ، وابن حمدان الذي تزعم الأتراك . ودفع حب الجنس والتاس العون ، هذه السيدة إلى الإكثار من شراء السود ليكونوا حرساً لها حتى صارت عدتها خمسين ألفاً . ومالبت زعماء السود أن علا نفوذهم وتحكموا في الأمور . وهذا أوحى إلى الأتراك أن الخليفة وأمه يرميان إلى إضعاف شوكتهم .

ويبدأ الاضطراب عام ٤٤٦ هـ حين ارتفع السعر وعظم الغلاء وانتشر الوباء ، وأخفقت جهود الحكومة في الحصول على الغلال من الدولة البيزنطية وتوترت العلاقات بين الدولتين . ويحدثنا المقرئ أن أحد الأتراك اعتدى وهو سكران على أحد العبيد ، ف وقعت معركة بين جنود الطائفتين انتهت بهزيمة السود مما اعتبرته أم المستنصر هزيمة لها ، فعزمت على الانتقام وأخذت تزود السود بالمال والسلاح سرأ ، فتمنى الخبر إلى الأتراك ، وفتحوا الخليفة في الأمر وأغلظوا له القول ، فأنكر وجود أى تواطؤ بينه وبين الجند من السود ، وكذلك أنكرت أمه .

غير أن انتصار الأتراك زادهم غروراً وطلبوا بزيادة أرزاقهم ، فقررت أم المستنصر أن تضرب ضربتها ، ودارت الحرب مرة أخرى وفيها هزم السود وفروا إلى الصعيد . ولكن السود تجمع منهم خمسة عشر ألفاً في الصعيد ، وتحصن فريق منهم في الإسكندرية ، وبقي قوم في القاهرة أغرتهم أم الخليفة فوثبوا على الأتراك وقتلوا بعضاً منهم . ولكن ابن حمدان تغلب وطردهم من القاهرة وأرغم من كان منهم في الإسكندرية على طلب

الأمان ، وأصبحت السلطة في الوجه البحرى في يده ، وعاد إلى القاهرة .
وأراد أن يدفع الخليفة إلى صراع مع الجند ، فحرضهم على المطالبة بزيادة
رواتبهم وهو يعلم تماماً استحالة ذلك ، حيث ترتب على الفوضى أن تعطلت
الزراعة وقل إيراد الحكومة . وإزاء إصرار الجند اضطر المستنصر إلى
أن يخرج ما في خزائنه من تحف نادرة وثياب وفرش وسروج وأوان
من الذهب والفضة ، وحتى الكتب . وكل هذا بيع بأبخس الأثمان .

غير أن أطماع ابن حمدان نفرت بعض أتباعه ، فانهز الخليفة الفرصة
وهنا تقابل الجمعان وانجلى الأمر عن هزيمة ابن حمدان . ففر الرجل إلى
بنى سيس في البحيرة وتزوج منهم واستعان بهم ومنع الأتوات عن القاهرة .
أما الحالة العامة فسيئة ، فهناك فوضى شاملة ، والفلاحون يهملون الأرض ،
وقطاع الطرق صاروا مبعث الرعب للجميع ، فبدأ الوباء وانتقل بسرعة ،
يساعده عدم توافر العناية الصحية فاضطر المستنصر إلى أن يصالح ابن حمدان
في سبيل الحصول على بعض الأتوات لأهل القاهرة ومصر .

برغم هذا لم يتمكن ابن حمدان من التسلط بصفة قاطعة ، فقرر القضاء
على الدولة الفاطمية نفسها ، وفعلاً خاطب القائم بأمر الله في العمل على عودة
مصر إلى حظيرة الخلافة العباسية عسى أن يجعل له الخليفة العباسى الولاية
على مصر كلها . ثم توجه إلى القاهرة ودخلها حيث وجد رسوله الخليفة
جالساً على حصير وليس معه سوى ثلاثة من الخدم . ولم ينس خصومة أم
الخليفة له ، فقبض عليها وعاقبها أشد عقوبة ، واستصغى أموالها . وكانت
هذه الأحداث الأخيرة في عام ٤٦٤ هـ .

ويرسم لنا المقرئى في كتابه ، إغاثة الأمة بكشف الغمة ، صورة قائمة
تدكفى أن تظهر لنا بعض أسباب تلك الجائحة ، فيقول :
« لم تر الدولة صلاحاً ولا استقام لها أمر ، وتناقضت عليها أمورها ،

ولم يستقر لها وزير محمد طريقته ولا يرضى تديره . وكثرت السعاية فيها فما هو إلا أن يستخدم الوزير حتى يجعلوه سوقهم ويقعوا به الفان حتى ينصرف ولم تطل مدته . وخالط السلطان الناس وداخلوه بكثرة المكاتبة فكان لا ينكر على أحد مكاتبته . فتقدم منهم كل سفاف ، وحظى عنده أوغاد وكثروا حتى كانت رقاعهم أرفع من رقاع الرؤساء والجملة ... ووقع الاختلاف بين عبيد الدولة ، وضعفت قوى الوزراء عن تديرهم لقصر مدتهم . وأن الوزير منذ يُخلع عليه إلى أن ينصرف لا يضيق من التحرز من يسعى إليه عند السلطان وتقف عليه الرجال ، فما يكون فيه فضل عن الدفاع عن نفسه . فخربت أعمال الدولة ، وقل ارتفاعها وتغلب الرجال على معظمها ... فتلاشت الأمور واضمحلت الملك ، .

وكان لهذه الأزمة الطاحنة آثار بعيدة الغور ، متشعبة النواحي . فنلاحظ أولاً أن عجز الخليفة اضطره إلى الاستعانة ببدر الجمالي ثم أطلق يده في تدير الأمور ، وبذا بدأ عصر جديد يعرف باسم الوزراء العظام الذين أصبح الأمر بيدهم ، ولم يدعوا للخلافة في أغلب الأوقات إلا الاسم حتى أن الأفضل بن بدر الجمالي اختار لها طفلاً . كذلك فالضعف الذي انتاب قوى البلاد المادية والعسكرية سرعان ما أضعف قبضة مصر على الديار الشامية . وأهمل الجيش والأسطول ، فلما بدأت العاصفة الصليبية تهب على الشرق كانت قوة الفاطميين على وشك المغيب وما استطاعوا للثكنة دفعا .

ولقد أودى الوباء بحياة الأوف من الأهلين في ريف مصر ومدنها ، وكان لابد من انقضاء وقت طويل حتى تعود الحياة في البلاد سيرتها الأولى . وانتقلت ملكية مساحات واسعة من أراضي المالكين إلى بيت المال لهلاك أربابها وانعدام ورثتهم ، فزادت مساحة أراضي الحوز على الملكية الخاصة ، وحدث تعديل في نظام إقطاع هذه الأراضي فأصبحت ابتداء من أيام الوزير

المأمون البطائحي تمنح لمدة ثلاثين سنة بعد أن كان الأمر مقصوراً على أربع سنوات .

أما إيرادات الحكومة فتضاءلت خلال سنوات الأزمة ، ولما انتهت كان على النواحي مبالغ طائلة لم تسدد إلى بيت المال . أضف إلى هذا أن النكبة التي أصابت الزراعة واستمرت آثارها زمناً طويلاً ، كان لا بد أن تؤدي إلى نقص الإيراد من الضرائب العقارية ، ويبدو أن الخلفاء الفاطميين أو وزراءهم بمعنى آخر ، اضطروا إلى زيادة المكوس ، إذ بغير هذا لا نستطيع أن نتصور أن الإيرادات بلغت خمسة ملايين دينار في وزارة الأفضل بن بدر الجمالي ، على ما حدثنا المقرئ في « الخطط » .

وصف المعنة في « الخطط » :

وهنا نرى من المفيد أن نورد النص الكامل لحديث المقرئ عن الشدة العظمى ، في كتاب الخطط ، إذ يليق أضواء كافية على منهجه من حيث التحليل والتفسير ودقة الوصف وعدم إغفال أدق التفاصيل ، مما يرسم صورة متكاملة حية :

فأما الشدة العظمى :

فإن سببها أن السعر ارتفع بمصر في سنة ست وأربعين وأربعمائة ، وتبع الغلاء وباء ، فبعث الخليفة المستنصر بالله أبو تميم معد بن الظاهر لإعزاز دين الله أبي الحسن علي إلى متملك الروم بقسطنطينية أن يحمل الغلال إلى مصر . فأطلق أربعمائة ألف أردب ، وعزم على حملها إلى مصر . فأدركه الأجل ومات قبل ذلك . فقام في الملك بعده امرأة وكتبت إلى المستنصر تسأله أن يكون عوناً لها ويمدها بعساكر مصر إذا ثار عليها أحد ، فأبى أن يسعفها في طلبتها ، فخردت لذلك وعاقبت الغلال عن المسير إلى مصر . فحنق المستنصر وجهز العساكر وعليها مكين الدولة الحسن بن ملهم وسارت

إلى اللاذقية فخاربتها بسبب نقض الهدنة وإمساك الغلال عن الوصول إلى مصر . وأمدّها بالعساكر الكثيرة ، ونودي في بلاد الشام بالغزو ، فنزل ابن ملهم قريباً من قامية وضائق أهلها ، وجال في أعمال أنطاكية فسبي ونهب فأخرج صاحب قسطنطينية ثمانين قطعة في البحر ، فخاربها ابن ملهم عدة مرار وكانت عليه وأسر هو وجماعة كثيرة في شهر ربيع الأول منها . فبعث المستنصر في سنة سبع وأربعين أبا عبد الله القضاعي برسالة إلى القسطنطينية فوافي بها رسول طغريل السلجوقي من العراق بكتابة يأمر متملك الروم بأن يمكن الرسول من الصلاة في جامع القسطنطينية ، فأذن له في ذلك : فدخل إليه وصلى فيه صلاة الجمعة ، وخطب للخليفة القائم بأمر الله العباسي . فبعث القاضي القضاعي إلى المستنصر يخبره بذلك ، فأرسل إلى قمامة كنيسة بيت المقدس وقبض على جميع ما فيها وكان شيئاً كثيراً من أموال النصارى ، ففسد من حينئذ ما بين الروم والمصريين حتى استولوا على بلاد الساحل كلها وحاصروا القاهرة كما يرد في موضعه إن شاء الله .

واشتد في هذه السنة الغلاء ، وكثر الوباء بمصر والقاهرة وأعمالها إلى سنة أربع وخمسين وأربعمئة ، فحدث مع ذلك الفتنة العظيمة التي خرب بسببها إقليم مصر كله . وذلك أن المستنصر لما خرج على عادته في كل سنة على النجب مع النساء والحشم إلى أرض الجب خارج القاهرة جرد بعض الأتراك سيفاً وهو سكران على أحد عبيد الشراء ، فاجتمع عليه كثير من العبيد وقتلوه ، فحرق لقتله الأتراك وساروا بجميعهم إلى المستنصر وقالوا إن كان هذا من رضاك فالسمع والطاعة ، وإن كان من غير رضى أمير المؤمنين فلا نرضى بذلك . فغضب المستنصر ما جرى وأنكره ، فتنجم الأتراك لمحاربة العبيد . وكانت بينهما حروب شديدة بناحية كوم شريك قتل فيها عدة من العبيد ، وانهزم من بقي منهم ، فشق ذلك على أم المستنصر فإنها كانت

السبب في كثرة العبيد السود بمصر ، وذلك أنها كانت جارية سوداء فأحببت الاستكثار من جنسها واشترتهم من كل مكان ، وعرفت رغبتها في هذا الجنس فجلبت الناس إلى مصر منهم حتى يقال إنه صار في مصر إذ ذاك زيادة على خمسين ألف عبد أسود .

فلما كانت وقعة كوم شريك أمدت العبيد بالأموال والسلاح سرأ . وكانت أم المستنصر قد تحكمت في الدولة ، وحقدت على الأتراك وحشت على قتلهم مولاهما أبا سعد التستري . فقويت العبيد لذلك حتى صار الواحد منهم يحكم بما يختار . فكرهت الأتراك ذلك وكان ما ذكره فظفر بعض الأتراك يوماً بشيء من المال والسلاح قد بعثت به أم المستنصر إلى العبيد تدمم به بعد انهزامهم في كوم شريك . فاجتمعوا بأسرهم ودخلوا على المستنصر وأغلظوا في القول ، فحلف أنه لم يكن عنده علم بما ذكر ، وصار إلى أمه فأنكرت ما فعلت .

وخرج الأتراك فصار السيف قائماً . ووقعت الفتنة ثانياً ، فانتدب المستنصر أبا الفرج بن المغرب ليصلح بين الطائفتين فاصطلحا على غل . وخرج العبيد إلى شبرا دمنهور فكان هذا أول اختلال أحوال مصر . ودبت العداوة بين الفشتين إلى سنة تسع وخمسين ، فقويت شوكة الأتراك وضرروا على المستنصر وزاد طمعهم فيه وطلبوا الزيادة في واجباتهم . وضائق أحوال العبيد ، واشتدت ضرورتهم ، وكثرت حاجتهم وقل مال السلطان واستضعف جانبه . فبعثت أم المستنصر إلى قواد العبيد تغريمهم بالأتراك ، فاجتمعوا بالجيزة وخرج إليهم الأتراك ومقدمهم ناصر الدين حسين بن حمدان فاقتلا عدة مرار ظهر في آخرها الأتراك على العبيد وهزمهم إلى بلاد الصعيد . فعاد ابن حمدان إلى القاهرة وقد عظم أمره وقوى جأشه وكبرت نفسه واستخف بالخليفة . فجاءه الخبر أنه تجمع من

العبيد ببلاد الصعيد نحو خمسة عشر ألف فارس ، فقلق وبعث بمقدمى الأتراك إلى المستنصر فأفكر ما كان من اجتماع العبيد . وجفوا في خطابهم وفارقوه على غير رضى منهم . فبعثت أم المستنصر إلى من بحضرتها من العبيد تأمرهم بالإيقاع على غفلة بالأتراك ، فهجموا عليهم وقتلوا منهم عدة فبادر ابن حمدان إلى الخروج ظاهر القاهرة .

وتلاحق به الأتراك ، وبرز إليهم العبيد المقيمون بالقاهرة ومصر ، وحاربوهم عدة أيام خلف ابن حمدان أنه لا ينزل عن فرسه حتى ينفصل الأمر إما له أو عليه . وجدّ كل من الفريقين في القتال ، فظهرت الأتراك على العبيد وأثخنوا في قتلهم وأسروهم ، فعادوا إلى القاهرة ، وتبع ابن حمدان من في البلد منهم حتى أفنى معظمهم ، هذا والعبيد ببلاد الصعيد على حالهم ، وبالإسكندرية أيضاً منهم كثير ، فسار ابن حمدان إلى الإسكندرية وحاصروهم فيها مدة حتى سألوه الأمان ، فأخرجهم وأقام فيما من يثق به ، وانقضت هذه السنة كلها في قتال العبيد .

ودخلت سنة ستين وأربعمائة وقد خرق الأتراك فاءوس المستنصر واستهانوا به واستخفوا بقدره ، وصار مقرروهم في كل شهر أربعمائة ألف دينار بعد ما كان ثمانية وعشرين ألف دينار ، ولم يبق في الخزائن مال ، فبعثوا يطالبونه بالمسال فاعتذر إليهم بعجزه عما طلبوه فلم يعذروه وقالوا : بع ذخائرنا فلم يجد بداً من إجابتهم ، وأخرج ما كان في القصر من الذخائر ، فصاروا يقوّمون ما يخرج إليهم بأخس القيم وأقل الأثمان ، ويأخذون ذلك في واجباتهم .

وتجهز ابن حمدان وسار إلى الصعيد يريد قتال العبيد ، وكانت شرورهم قد كثرت ، وضررهم وفسادهم قد تزايد ، فلقبهم وواقعهم غير مرة والأتراك تنكسر منهم وتعود إلى محاربتهم إلى أن حمل العبيد عليهم حملة انهزموا

فيها إلى الجزيرة ، فأخشوا عندئذ في أمر المستنصر ونسبوه إلى مباطنة العبيد
وتقويتهم ، فأذكر ذلك وحلف عليه ، فأخذوا في إصلاح شأنهم ولم شعشعهم ،
وساروا لقتال العبيد ، وما زالوا يلحون في قتالهم حتى انكسرت العبيد
كسرة شنيعة وقتل منهم خلق كثير ، وفر من بقي ، فذهبت شوكتهم ،
وزالت دولتهم .

ورجع ابن حمدان وقد كشف قناع الحياء وجهر بالسوء للمستنصر
واستبد بسلطنة البلاد ، ودخلت سنة إحدى وستين وابن حمدان مستبد
بالأمر ، مجاف للمستنصر ، فثقل مكانه على الأتراك وتفرغوا من العبيد
وانتفوا إليه وقد استبد بالأمور دونهم ، واستأثر بالأموال عليهم ، ففسد
ما بينهم وبينه ، وشكوا منه إلى الوزير خطير الملك فأغرام به ولا مهم
على ما كان من تقويته ، وحسن لهم الثورة به ، فصاروا إلى المستنصر
ووافقوه على ذلك ، فبعث إلى ابن حمدان يأمره بالخروج من مصر ويهدده
إن امتنع ، فلم يقدر على الامتناع منه لفساد الأتراك عليه وميلهم إلى
المستنصر ، فخرج إلى الجزيرة واقتهب الناس دوره ودور حواشيه ، فلما جن
عليه الليل عاد من الجزيرة سراً إلى دار القائد تاج الملوك شادى ، وترامى
عليه وقيل رجلية وسأله النصر على الذكر والوزير الخطير فانهما قاما بهذه
الفتنة ، فأجابه إلى ذلك ووعد به بقتل المذكورين ، وفارقه ابن حمدان .

فلما كان من الغد ركب شادى في أصحابه وأخذ يسير بين القصرين
بالقاهرة ، وأقبل الوزير الخطير في موكبه فبادره شادى في أصحابه على
حين غفلة وقتله ، ففر الذكر إلى القصر والتجأ بالمستنصر ، فلم يكن بأسرع
من قدوم ابن حمدان وقد استعد للحرب فيمن معه ، فركب المستنصر بلامة
الحرب واجتمع إليه الأجناد والعامّة ، وصار في عدد لا ينحصر . وبرزت
الفرسان فكانت بين الخليفة وابن حمدان حروب آلت إلى هزيمة ابن حمدان

وقتل كثير من أصحابه ، فمضى إلى البحيرة وترامى على بنى سيس وتزوج منهم ،
فعظم الأمر بالقاهرة ومصر من شدة الغلاء وقلة الأقات لما فسد من
الأعمال بكثرة النهب وقطع الطريق حتى أكل الناس الجيف والميتات ،
ووقف أرباب الفساد في الطريق فصاروا يقتلون من ظفروا به في أزقة
مصر ، فهلك من أهل مصر في هذه الحروب والفتن ما لا يمكن حصره .

وامتد ذلك إلى أن دخلت سنة ثلاث وستين فجهز المنتصر عساكره
لقتال ابن حمدان بالبحيرة ، فسارت إليه ولم يوفق في محاربتة فكسرها كلها
واحتوى على ما كان معها من سلاح وكراع ومال فتقوى به ، وقطع الميرة
عن البلد ، ونهب أكثر الوجه البحرى وقطع منه الخطبة للمستنصر ودعا
للخليفة القائم بأمر الله العباسى بالأسكندرية ودمياط وعامة الوجه البحرى .
فاشتد الجوع ، وتزايد الموتان بالقاهرة ومصر حتى أنه كان يموت الواحد
من أهل البيت فلا يمضى يوم وليلة من موته حتى يموت سائر من فى ذلك
البيت ولا يوجد من يستولى عليه . ومدت الأجناد أيديها إلى النهب فخرج
الأمر عن الحد ونجا أهل القوة بأنفسهم من مصر وساروا إلى الشام والعراق
وخرج من خزائن القصر ما يجمل وصفه وقد ذكر طرف من ذلك فى أخبار
القاهرة عند ذكر خزائن القصر . فاضطر الأجناد ما هم فيه من شدة الجوع
إلى مصالحة ابن حمدان بشرط أن يقيم فى مكانه ويحمل إليه مال مقرر وينوب
عنه شادى القاهرة . فرضى بذلك وسير الغلال إلى القاهرة ومصر فسكن
ما بالناس من شدة الجوع قليلاً .

ولم يكن ذلك إلا نحو شهر ووقع الاختلاف عليه فقدم من البحيرة إلى
مصر وحاصرها واتهاها وأحرق دوراً عديدة بالساحل ورجع إلى البحيرة .
فدخلت سنة أربع وستين والحال على ذلك وشادى قد استبد بأمر الدولة
وفسد ما بينه وبين ابن حمدان ومنعه من المال الذى تقرر له ، وشح به عليه

فلم يوصله إلا القليل . فخر د من ذلك ابن حمدان وجمع العربان وسار إلى
الجزيرة . وخادع شادي حتى صار إليه ليلا في عدة من الأكابر فقبض عليه
وعليهم ، وبعث أصحابه فنهبوا مصر وأطلقوا فيها النار ، فخرج إليهم عسكر
المستنصر من القاهرة وهزمهم ، فعاد إلى البحيرة . وبعث رسولا إلى الخليفة
القائم بأمر الله ببغداد بإقامة الخطبة له وسأله الخلع والتشريف ، فأضحل
أمر المستنصر وتلاشى ذكره . وتفاقم الأمر في الشدة من الغلاء حتى هلكوا ،
فسار ابن حمدان إلى البلد وليس في أحد قوة يمنعه بها ، فملك القاهرة . وامتنع
المستنصر بالقصر فسير إليه رسولا يطلب منه المال فوجدوه وقد ذهب سائر
ما كان بعهد من أبهة الخلافة حتى جلس على حصير ولم يبق معه سوى
ثلاثة من الخدم ، فبلغه رسالة ابن حمدان فقال المستنصر للرسول : ما يكفي
ناصر الدولة أن أجلس في مثل هذا البيت على هذا الحال . فبكى الرسول
رقة له وعاد إلى ابن حمدان فأخبره بما شاهد من اتضاع أمر المستنصر وسوء
حاله ، فكف عنه وأطلق له في كل شهر مائة دينار . وامتدت يده ، وتحكم
وبالغ في إهانة المستنصر مبالغة عظيمة . وقبض على أمه وعاقبها أشد العقوبة
واستصنى أموالها شيئا كثيرا . فنفرق حينئذ عن المستنصر جميع أقاربه
وأولاده من الجوع ، فمنهم من سار إلى المغرب ومنهم من سار إلى الشام
والعراق .

قال الشريف محمد بن أسعد الجواني النسابة في كتاب النقط : حل بمصر
غلاء شديد في خلافة المستنصر بالله في سنة سبع وخمسين وأربعمائة وأقام
إلى سنة أربع وستين وأربعمائة ، وعم الغلاء وباء شديد فأقام ذلك سبع سنين
والنيل يمد وينزل فلا يجد من يزرع . وشمل الخوف من العسكرية وفساد
العبيد فانقطعت الطرقات برأ وبجراً إلا بالحنفارة الكثيرة مع ركوب الغرر ،
وثار المارقون بعضهم على بعض ، واستولى الجوع لعدم القوت ، وصار
الحال إلى أن يبع رغيف من الخبز الذي وزنه رطل بزقاق القناديل ، كبيع

الطرف في النداء بأربعة عشر درهماً ، وبيع أردب من القمح بثمانين ديناراً ، ثم عدم ذلك وأكلت الكلاب والقطط . و ثم تزايد الحال حتى أكل الناس بعضهم بعضاً . وكان بمصر طوائف من أهل الفساد قد سكنوا بيوتاً قصيرة السقوف ، قريبة من يسمى في الطرقات ، ويطوف وقد اعدوا سلباً وخطاطيف فإذا مر بهم أحد شالوه في أقرب وقت ثم ضربوه بالأخشاب وشرحوا لحمه وأكلوه .

اراء في السياسة والحكم :

من رأى المقرئى أنه ليس من الضرورى أن ينتقل الحكم من القائم بالأمر إلى ابنه ، فقد ينتقل الملك إلى بعض أقاربه . فلما توفي الرسول انتقل أمر القيام بالملة الإسلامية إلى أبى بكر الصديق . ثم لما انتقل الأمر بعد الخلفاء الراشدين إلى بنى أمية كان القائم بأمر الدولة الأموية معاوية ، فلم تفلح أولاده وصارت الخلافة إلى مروان بن الحكم بن العاص من بنى أمية ، فتوارثها بنو مروان . وكان السفاح هو أول العباسيين ثم انتقلت الخلافة منه إلى أخيه أبى جعفر واستقرت فى بنيه إلى أن انقرضت الدولة العباسية من بغداد . وحدث الشىء نفسه فى دول بنى بويه والسلاجقة والأيوبيين والمماليك .

معنى هذا أن الحكم يجب أن يكون للأصلح القادر على النهوض بأعبائه . فالتقيد بأن يتولاه ابن القائم بالأمر ينطوى على خطر بالغ ، فقد يكون عديم الصلاحية إما لصغر سنه وفى هذه الحالة يستأثر بالحكم رجال القصر والحاشية أو الوزراء ، ويصبح الخليفة أو الملك أو السلطان العوبة فى أيديهم فتفسد الأحوال . وإما أن يكون ضعيف الخلق ، مستهتراً ومنصرفاً إلى إشباع نزواته الشخصية ، فلا يهتم بأمر الرعية . وإما أن يكون ضعيف العقل أو مختل العقل كما كان حال الحاكم بأمر الله الذى اتهمه المقرئى بأنه كان يعانى من نوع من خلل فى دماغه .

فإذا أخذنا في الاعتبار أن أبا بكر الصديق ولي أمر الأمة الإسلامية بعد الرسول بطريق البيعة وهي نوع من الانتخاب يعكس أسلوباً من الديمقراطية يتفق وظروف ذلك العصر ، وأن بقية الخلفاء الراشدين تولوا الخلافة بنفس الطريقة ، وأن خلفاء الأمويين كانوا يحرصون على نظام المبايعة ولو من حيث الشكل ، بل وحتى بانتزاعها بالقوة من أولئك الذين يتحتم أو يستحسن موافقتهم على الوالى الجديد ، نقول لو أضفنا هذا إلى رأى الذى ذكره المقرئزى ، أمكن أن نستنتج من هذا أن مؤرخنا كان أقرب إلى المبدأ الجمهورى منه إلى المبدأ الملكى بصفته هذه .

ومامن شك أن الذى جعل المقرئزى يطلع برأيه المشار إليه ما لاحظته من أن بعض أفراد الأسر والطوائف التى حكمت فى مصر الإسلامية ، تولوا الحكم وهم صغار السن . فالحاكم بأمر الله ولى الخلافة وله من العمر إحدى عشرة سنة وستة أشهر ، وبويع لابنه الظاهر وعمره ست عشرة سنة ، وتولى المستنصر وهو فى السابعة من عمره . وفى عهد المماليك البحرية كان السلطان الناصر محمد بن قلاوون فى السابعة عندما ولى الحكم ، وكان السلطان الملك الأشرف علاء الدين كجك بن الناصر قلاوون فى الثامنة ، والناصر بدر الدين أبو المعالى حسن بن محمد فى الحادية عشرة . وكان أصحاب النفوذ فى الدولة يختارون هؤلاء الأطفال ويعزلونهم حسبما يشاءون . أما فى حالة الاختيار بالمعنى الذى عرف فى عهد الخلفاء الراشدين ، فإنه يودى إلى اختيار الأصلح ، ويحول دون الصراعات حول الملك كما كان الحال فى أيام المماليك ، وهذا هو الذى يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن المقرئزى كان من أنصار النظام الجمهورى حسب التعبير الحديث . كذلك فإن قوله بأن الملك ينتقل إلى غير أبناء القائم بالأمر ، ينطوى على إنكار لنظرية حق الملوك الإلهى من إحدجوانها . وثمة مطعن يأخذه على الملوك ، يعبر عنه ما ذكره من أنه لما أنشأ الملك

الناصر بن قلاوون الميدان السلطاني تضرر من ارتفاع قناطر السباع لأنها
تؤلم ظهره عند ركوبها ، ويقال إنه أشاع ذلك ، والقصد إنما هو كراهته
لنظر أثر أحد من الملوك قبله ، وبغضه أن يظهر لأحد غيره شيء يعرف به .
ثم يزيد الأمر وضوحاً . فقد تحدث عن القاهرة بعد الفاطميين وكيف أنها
هانت بعد العز وابتذلت بعد الاحترام ، وهذا شأن الملوك مازالوا يطمسون
آثار من قبلهم ويميتون ذكر أعدائهم . فقد هدموا بذلك السبب أكثر
المدن والحصون ، وكذلك كانوا في أيام العجم وفي جاهلية العرب .
وهم على ذلك في أيام الإسلام ، فقد هدم عثمان بن عفان صومعة غمدان .
وقد هدم زياد كل مصر ومصنع كان كان لابن عامر ، وقد هدم بنو العباس
مدن الشام لبني مروان .

ويقسم المقررى السياسة إلى نوعين : سياسة عادلة تخرج الحق من
الظالم الفاجر ، فهي من الأحكام الشرعية . . . والنوع الآخر سياسة ظالمة ،
فالشرعية تحرمها ، وهو يقصد بهذا أن السياسة العادلة هي التي يحكمها
القانون . ولهذا رأينا في كثير من الفقرات التي اقتبسناها وكثير غيرها ،
بيدى نفوره من الظلم والجور والعسف ، وهو ما يتجلى من وصفه لأعمال
الحاكم بأمر الله والأمر من الخلفاء الفاطميين ولعدد من سلاطين المماليك .

ويلاحظ كذلك أنه يشدد على ضرورة المحافظة على الأمن والنظام ،
لأن الاستقرار هو أساس العمران وسبب الرخاء ، وهو يتخذ من شيوع
الاستقرار أحد المقاييس في الحكم على الخلفاء والحكام . وهذا الحرص
على استتباب الأمن والنظام جعله يبرر استخدام القسوة من أجل الصالح
العام ، ولحماية الرعية من دعاة الفتنة والإفساد ، فبسبب فتنة وقعت في أيام
المعز لدين الله الفاطمي ، ضُربت أعناق من قاموا بأعمال النهب والسلب ،
وَضُرب على الحرس أن لا يتخلف أحد من نهب شيئاً حتى يحضر مانهيه

ويرده ، ومن علم عليه بشيء أو كتم شيئاً أو حجده أو أخره ، حلت به العقوبة الشديدة .

وقال في معرض الحديث عن أمير الجيوش : « وتتبع المفسدين فلم يُبق منهم أحداً حتى قتله ... ثم خرج إلى الوجه البحري فأسرف في قتل من هنالك من لواته واستصفى أموالهم وأزاح المفسدين وأفناهم بأنواع القتل . قتل من أهل البحيرة نحو العشرين ألف إنسان إلى غير ذلك من أهل دمياط والأسكندرية والغربية والشرقية وبلاد الصعيد وأسوان وأهل القاهرة وأهل مصر ، إلا أنه عمر البلاد وأصلحها بعد فسادها وخرابها ، ياتلاف المفسدين من أهلها .

وهاجم المقرئ نظام الإقطاع وخاصة ما كان منه سائداً أو قائماً في عصر المماليك ، فقال : « فلما أفضت السلطنة إلى المنصور لاجين راك البلاد ، وذلك أن أرض مصر كانت أربعة وعشرين قيراطاً ، فيختص السلطان منها بأربعة قيراط ، ويختص الأجناد بعشرة قيراط ويختص الأمراء بعشرة قيراط . وكان الأمراء يأخذون كثيراً من إقطاعات الأجناد فلا يصل إلى الأجناد منها شيء ويصير ذلك الإقطاع في دواوين الأمراء ويحتجى بها قطاع الطريق وتثور بها الفتن ويقوم بها الهوشات ويمنع منها الحقوق والمقررات الديوانية وتصير مأكلة لأعوان الأمراء ومستخدمهم ومضرة على أهل البلاد التي تجاورها .

كذلك ينتقد هذا النظام - أو نظام الإلزام بمعنى آخر - لما يسببه من إرهاب للفلاحين : « وعلى هذه الجهة عدة مقطعين ويفضل منها ما يحمل . وكان يصيب الناس من هذه الجهة مالا يوصف ، ويحل بهم من عسف الرقاصين ما يهون معه الموت . . . وعلى هذه الجهة عدة مقطعين ويرغب فيها الضممان ويتزايدون في مبلغ ضمانها لكثرة ما يتحصل منها . . . وكان على هذه الجهة

عدة مقطعين ولا يمكن أحد من الناس في جميع الأقاليم أن يشتري فروجاً
فما فوقه إلا من الضامن ، ومن عثر عليه أنه اشترى أو باع فروجاً من سوى
الضامن جاءه الموت من كل مكان وما هو بميت ، . فهو لاء الذين كانوا يُقطعون
الجهات كانوا يفرضون مالاً كثيراً على الأهالي ، ويتحكمون في أرزاقهم ،
ويحتسرون بيع وشراء الكثير من المنتجات وبالآثمان التي يحددونها .

ويفسر المقريزي عمران العواصم بأنها هي مقر الحكم ، فيسكنها الحاكم
والأمراء والقواد والأجناد ، وتقام بها العماير والمنشآت ، وتنشط فيها
الحرف وتروج التجارة ، وهذه ظاهرة اجتماعية معروفة . والقاهرة مثال لهذا
فيقول : « إعلم أن القاهرة المعزية رابع موضع انتقل سرير السلطنة إليه
من أرض مصر في الدولة الإسلامية . وذلك أن الإمارة كانت بمدينة
الفسطاط ، ثم صار محلها العسكر خارج الفسطاط . فلما عمرت القطائع
صارت دار الإمارة إلى أن خربت . فسكن الأمراء بالعسكر إلى أن قدم
القائد جوهر بعساكر مولاة الامام المعز لدين الله معد ، فبنى القاهرة حصناً
ومعقلاً بين يدي المدينة ، وصارت القاهرة دار خلافة ينزلها الخليفة بجرمه
وخواصه ، . وقبل ذلك عمرت القطائع عمارة حسنة ، وتفرعت فيها
السكك والأزقة ، وبني القواد مواضع متفرقة ونشأت الأسواق وشيدت
المساجد .

ويتضح من كلام المقريزي وخاصة في كتابه الخطط أنه كان لا يقر
التوسع في فرض المكوس . فهو يحدثنا أن مال مصر في زمانه ينقسم قسمين
أحدهما يقال له خراجي والآخر يقال له هلالى ، والمال الهلالى عدة أبواب
وكها أحدثوها ولاية السوء شيئاً فشيئاً ، وهو لا يعترض على المال الهلالى
من حيث المبدأ . ولقد ألغى هذا الضرب من المال في أيام أحمد بن طولون ،
ثم أعيد في عهد الفاطميين وأصبح يقال له المكوس ، . وهذه المكوس

تؤدي إلى الغلاء فإن المتعيشين من أصحاب الدكاكين يزدون في أسعار
المأكولات بمقدار ما يؤخذ منهم للدار السلطانية . ولما زاد الأمير
جمال الدين يوسف الأستادار المكس الذي كان يؤخذ من الصيادين
قل السمك بالقاهرة وغلا ثمنه . وكانت هذه المكوس في زمانه تستأدى
مشاهرة كأجر الأملاك المسقفة من الحيوانات والحمامات والأفران
والطواحين ، وتفرض على المراعي ومصايد السمك ومعاصر الشيرج والزيت .
وهذه الأعباء كان الذي يتحملها في الواقع هو المستهلك .

الفصل الخاص

المعلم الثاني وحكومة الفلاسفة

يتمتع الإجماع على أن الفارابي هو أعظم الفلاسفة في العالم الإسلامي قبل الشيخ الرئيس ، ابن سينا ، بل ويعتبر المعلم الثاني ، بسبب شروحه على مؤلفات أرسطو ، المعلم الأول ، وهي الشروح التي اشتهر بها ويكفي لبيان أهميتها ما قال ابن سينا من أنه طالع كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو أكثر من أربعين مرة ولم يفهمه ، حتى وقع أخيراً على كتاب أغراض ما بعد الطبيعة ، للفارابي ، فلما قرأه فتح له ما كان مغلقاً منه ، واتضح ما كان مخمضاً . ولقد شرح فيلسوفنا الإسلامي كتب : المقولات ، العبارة ، القياس ، البرهان ، الجدل ، المغالطة ، الخطابة ، والشعر ، وهذه جميعاً يتكون منها علم المنطق بمعناه العريض . ومن كتب المعلم الأول في مجال العلوم ، شرح طبيعيات أرسطو ، الآثار العلوية ، ، والسما والعالَم ، وهذا بالإضافة إلى شرح الأخلاق إلى نيقوماخوس ، لأرسطو ، وكتاب النفس ، للأرسطو .

غير أن مكانة الفارابي في عالم الفلسفة إنما تقوم في الواقع على مصنغاته العديدة في الكثير من أبواب المعرفة ؛ فكتب في الطبيعة والرياضة والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة . ومن أهم مؤلفاته : كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس ، كتاب تحصيل السعادة ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، كتاب السياسات المدنية ويقول إنه ابتداء في كتابته في بغداد وأكمله في مصر ، كتاب الموسيقى الكبير ، كتاب إحصاء العلوم ، رسالة في العقل ، رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، عيون المسائل ، والنسك فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .

الجانب السياسي من فكر الفارابي :

لسنا نعتزم في هذا الفصل ، بل ولن نحاول ، أن نتناول بالحديث آراء الفارابي في النفس والعقل والإلهيات والميتافيزيقا والمنطق . فالذي يعيننا بالدرجة الأولى من كل هذه الثروة العلمية التي أضفت على المعلم الثاني ، شهرته الواسعة ، ما تلقاه من أفكار ذات اتجاه سياسي ، متناثرة في مؤلفاته بوجه عام ، ومحددة - إن صح التعبير في « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة » وكتاب « السياسات المدنية » بوجه خاص

هذا الإتجاه السياسي الذي تلقاه عنده ، لم يشاركه فيه أحد من الفلاسفة المسلمين من جاءوا بعده ، ربما باستثناء فيلسوف قرطبة ، ابن رشد . بل إن مؤلفات « الشيخ الرئيس » الموسوعية في الفلسفة لا تتضمن قسماً عن السياسة . كان الفلاسفة يحصرون الميتافيزيقا وعلم النفس وعلم الأخلاق في مجال مستقل ومنفصل عن السياسة ، ولكن الفارابي لم يكن يفصلها عن السياسة ، وهو في ذلك متأثر بكتابات أفلاطون وأرسطو ، ما في ذلك شك . فهو يقول في محاولته التوفيق بين مذهبي الفيلسوفين : « هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ، ومنشئان لأوائلها وأصولها ، ومتممان لأواخرها وفروعها » . ثم : « فإن أفلاطون هو الذي دوّن السياسة ، وهذبا ، وبين السير العادلة والعشرة الإنسانية المدنية ، وأن أرسطو طالع جري على مثل ماجري عليه أفلاطون في أقاويله ورسائله السياسية »

من هو الفارابي :

وأبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ من أصل تركي ، ولد نحو سنة ٢٥٩ هـ (٨٧٠ م) بإقليم فاراب ، ومن هنا تسميته بالفارابي . وموطنه هذا على حد قول ياقوت في « معجم البلدان » ، هو « ولاية وراء نهر سيحون

في نخوم بلاد الترك ، وهي أبعد من الشاش ، قريبة من بلاساغون ومقدارها في الطول والعرض أقل من يوم ، إلا أن بها منعة وبأساً . وهي ناحية سيخة لها غياض ، ولهم مزارع في غرب الوادي تأخذ من نهر الشاش .

وعلى غرار التقليد الذي كان سائداً في العالم الإسلامي ، اتجه الفارابي في أول أمره إلى دراسة علوم الدين من فقه وحديث وتفسير . ويقول عنه ابن خلكان « ثم خرج من بلده وانتقلت به الأسفار إلى أن وصل إلى بغداد ، وهو يعرف اللسان التركي وعدة لغات غير العربي ، فتعلمه وأتقنه غاية الإتقان ، ثم اشتغل بعلوم الحكمة . ولما دخل بغداد كان بها أبو بشر متى يونس الحكيم المشهور ، وهو شيخ كبير وكان يقرأ الناس عليه فن المنطق وله إذ ذاك صيت عظيم وشهرة وافية . . . وكان أبو نصر يحضر حلقاته في غمار تلامذته ، فأقام أبو نصر كذلك برهة ، ثم ارتحل إلى مدينة حران وفيها يوحنا بن خيلان الحكيم النصراني ، فأخذ عنه طرفاً من المنطق أيضاً ، ثم أنه قفل راجعاً إلى بغداد وقرأ بها علوم الفلسفة ، وتناول جميع كتب أرسطوطاليس ، وتمهر في استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها .

ويحدثنا ابن خلكان أيضاً أن الفارابي توجه إلى مصر حيث أكمل « كتابه الموسوم بالسياسة المدنية » ، وأخيراً استقر فيلسوفنا في حلب حيث التحق ببلاط صاحبها سيف الدولة الحمداني الذي أكرم وفادته وقربه إليه ، بحيث اصطحبه معه عندما توجه لفتح دمشق . وفي المدينة الأخيرة توفي الفارابي في سنة ٣٣٩ هـ (٩٥٠ م) ، عن ثمانين عاماً .

عوامل أثرت في الفارابي :

أسهمت عوامل عدة في التكوين الفكري للفارابي ، بوجه عام ، وفي تشكيل ذلك الاتجاه السيامي الملحوظ في كتاباته ، بوجه خاص . فهناك أولاً ثقافته الواسعة المتعددة الجوانب ، فهي لم تقف عند حد العلوم

الدينية ، ولكنها امتدت فشملت الفلسفة اليونانية ، فعرف أفكار القدماء في السياسة والأخلاق . وما من شك أنه كان على بينة تماماً من الجانب السياسي من فكر أفلاطون ، بل إن « جمهورية » الفيلسوف اليوناني هي التي أوحى بتأليف « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة » والذي رفع فيه من شأن « الملك الفيلسوف » الذي تحدث عنه أفلاطون .

وهناك أيضاً المؤثرات المستمدة من العصر الذي عاش فيه . لقد امتدت حياة الفارابي من سنة ٢٥٩ هـ إلى سنة ٣٣٩ هـ ، وهذه فترة تتفق مع عصر كانت له أكبر الآثار وأخطرها على الخلافة العباسية خاصة والدولة الإسلامية بصفة عامة ، إذ هو العصر الذي شهد تغلب الأتراك على السلطة في الخلافة ، بحيث أصبحوا يتصرفون في القائميين على أمر الدولة ، بالعزل والقتل لمن شاء الوقوف في وجه أطماعهم . وكان بلاط الخلفاء مسرحاً للتنافسات والصراعات والمؤامرات ، يقوم بالأدوار الرئيسية فيها الأتراك والرقيق والنساء وكل طامع في السلطة والجاه والنفوذ . وإذ ضعفت قبضة بغداد على الدولة ، كان من الطبيعي أن تظهر حركات استقلالية في أقاليم كثيرة ، وراح الولاة والحكام يستبدون بأمورها ، دون إقامة وزن للسلطة المركزية ، وذلك في الوقت الذي أسس فيه الأمويون لأنفسهم في أسبانيا ، والفاطميون بعد ذلك في شمال أفريقيا ، دولاً تنافس العباسيين ؛ وهكذا انقسم العالم الإسلامي .

وشهدت الفترة نفسها حركات دينية متعددة ، تختفي وراءها أغراض سياسية . وكان أبرز هذه الحركات الدعوة الشيعية التي انتشرت في مناطق كثيرة من الدولة ، واجتذبت أنصاراً كثيرين حتى غدت قوة كادت تهدد الوجود العباسي نفسه ، ثم بلغت ذروة نجاحها عندما تمكن أبو عبيد الله المهدي من تأسيس الدولة الفاطمية بالمغرب قبيل انصرام القرن الثالث

المجري ، وهي الدولة التي ما لبثت أن انتزعت مصر من العباسيين ، ثم عملت بعد ذلك على نشر نفوذها في المشرق وفي أجزاء من شبه الجزيرة العربية . وكان هناك الصراع العنيف بين المعتزلة وخصومهم . ثم أخذ شأن المعتزلة يتضاءل وخاصة بعد أن حرم المتوكل القول بخلق القرآن . ولكن الضربة القوية التي قصمت ظهورهم جاءت من أبي الحسن الأشعري الذي تربى في أحضان تعاليمهم ثم ما لبث أن رفضها وشن عليها حرباً شعواء . وبرغم ما رفعه الطرفان من شعارات دينية ، فقد كان الصراع صراعاً بين اتجاهين : أحدهما يعتمد على العقل والعلم ويمثله المعتزلة ، والآخر ملتزم بالتقليد ، ويمثله الأشعري ،

وفي هذه الفترة أيضاً كان نشاط غلاة المتصوفة وأبرزهم الحلاج المتوفى عام ٣٠٩ هـ ، والذي أثار أفكاره جدلاً عنيفاً ، وأصبح خطراً على كيان الدولة مما حمل الخليفة المقتدر على الأمر بجلده بالسياط وإحراق جثته .

هذه الحركات السياسية التي استهلت مرحلة التدهور والانحلال ، وهذه الحركات الدينية المتصارعة أو التي اتشعت برداء ديني تخفي به أهدافاً سياسية ، أثارَت مناقشات وصراعات فكرية تكمن وراءها ترعات إقليمية أو شعبية ، وحتى فوضوية . بل وأثارت تساؤلات تمس نظام الدولة وعقائد المجتمع :

هل الخلافة العباسية شرعية أم أنها قامت على الإغتصاب ؟

أيهما أحق بتولي أمر الأمة الإسلامية : بنو العباس أم سلالة فاطمة ؟

لماذا الضعف الذي انتاب سلطان الخليفة وقوة الدولة ؟

ما الصفات التي يجب أن تتوافر فيمن يشغل هذا المنصب الرفيع الذي

يمثل السلطين الروحية والزمنية ؟

أيهما يجب أن يكون الأساس الذي تقوم عليه الدولة : التقليد أم العقل ،

الدين أم العلم ، وألا يمكن التوفيق بين الإثنين حتى ولو استتبع اللجوء إلى

التأويل لفض ما بينهما من خلاف ؟

كل هذا الذي دار حول هذه الأسئلة ، لم يكن ليغيب مغزاه عن رجل في ثقافة الفارابي ، وذكائه ، وعمق نظراته ، وتجاربه . ومن هنا كانت تلك الأفكار التي تناول فيها علم السياسة ، بطريق مباشر أو غير مباشر . ففي حديثه عن المدن الضالة والفسادة ، وأمثالها ، إنما يصور ما كان يسود عصره من حركات هدامة ومذاهب فاسدة واتجاهات خاطئة . والمدينة الفاضلة التي تحدث عنها ما هي إلا تعبير عن عالم إسلامي تزول فيه هذه المتناقضات وتذفي هذه النقائص . وبعبارة أخرى كان كتاب المدينة الفاضلة مقارنة بين ما هو كان وبين ما ينبغي أن يكون .

حقيقة لم يتول الفارابي أي منصب عام ، من ولاية أو وزارة أو قضاء ، وحتى عندما التحق ببلاط سيف الدولة الحمداني لم يشغل منصباً أو يمارس عملاً سياسياً ، بل عاش عيشة تصوف خلال هذه السنوات الأخيرة من حياته ، وكان أزهد الناس في الدنيا ، ولا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن . وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم ، وهو الذي اقتصر عليها لقناعته ، على ما يحدثنا صاحب « وفيات الأعيان » .

تعريف السياسة :

يطلق الفارابي اسم « العلم المدني » على السياسة ، ويعرفه في « إحصاء العلوم » بقوله : « أما العلم المدني فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون الأفعال والسنن ، وعن الغايات التي لأجلها تفعل ، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان ، وكيف الوجه في ترتيبها على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه ، والوجه في حفظها عليه ، ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتعمل السنن . والفلسفة المدنية تعطي ، فيما تفحص عنه من الأفعال والسنن والملكات الإرادية وسائر ما تفحص عنه ، القوانين الكلية ، وتعطي الرسوم

في تقديرها بحسب حال حال ووقت وقت ، وكيف وبأى شيء ، وبكم شيء
تقدر ، ثم تركها غير مقدرة . وهو يقول في المدينة الفاضلة : « فان الهيئات
والمملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل إرادية . »

فالسبب إذن تعالج أمور الإنسان في هذه الدنيا ، ويلاحظ أن الفارابي
يتحدث عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، أي التي يصنعها الإنسان
لنفسه وإرادته . ومعنى هذا أن الإنسان وهو حيوان اجتماعي ، يعيش
في مجتمع يتكون منه ومن أناس آخرين ، إنما يضع الترتيبات والنظم والقوانين
التي تنظم أمور هذا المجتمع ، والتي يتصرف أعضاؤه وفقاً لها ، أو يجب أن
يكون الأمر كذلك . وهذه القوانين ليست واحدة في كل عصر وكل مكان
ولكنها تختلف باختلاف الأوقات والبلدان .

نشأة المجتمع :

يتحدث الفارابي عن المجتمع البشري بأنه منبثق من فطرة الإنسان ،
أو ضرورة يفرضها عجز الإنسان الفرد عن إشباع حاجاته وبلوغ غاياته
ومن ثم لا بد له من التعاون مع غيره ، . . . إذ جميع الكائنات ليس
يمكن أن يبلغها وحده بانفراده ، دون معاونة ناس كثيرين له ، وأن فطرة
كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو أناس غيره ،
وكل إنسان من الناس بهذه الحال ، وأنه لذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن
يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين ، واجتماعه معهم . وكذلك
في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاوراً لمن هو في نوعه ،
فلذلك يسمى الحيوان الإنسي والحيوان المدني ، فيحصل ههنا علم آخر ونظر
آخر ، يفحص عن هذه المبادئ العقلية وعن الأفعال والمملكات التي بها
يسمى الإنسان نحو هذا الكمال .

هذا ما قاله الفارابي في «تحصيل السعادة» ، وفي هذا المعنى نفسه يقول في «المدينة الفاضلة» : « وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج ، في قوامه ، وفي أن يبلغ كالاته ، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وهو وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية ، إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحدٍ لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه ، وفي أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت أشخاض الإنسان ، فحصلوا في المعمورة على الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية . »

ولعبارة « يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه » معناها وهو أن المجتمع يجب أن يقوم على تقسيم العمل والتخصص ، وهذا طبيعي بسبب تعدد الحاجات البشرية وتنوعها ، وبسبب تفاوت الملكات والقدرات أيضاً .

هل يقوم المجتمع على التعارض والتضارح :

عندما ندرس فلسفة الفارابي السياسية يجب أن نفرق بين أمرين : أولهما ما هو كائن ، والثاني ما ينبغي أن يكون . فهو إذا كان يحدثنا عن مجتمع كامل فهو إنما يرسم لنا صورة لما ينبغي أن يكون . لكنه لا يغفل المجتمع الحقيقي الذي عاش فيه والذي كان موجوداً منذ بدأ الاجتماع البشري ، وهو مجتمع له فضائله ووزائله ، وكالاته ونواقصه ، وهذا المجتمع الحقيقي هو ما يدرجه تحت عنوان المدن الجاهلة والضالة ، فيقول في « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة » عن العوامل التي تحكم هذا المجتمع وتوجه أفعاله وتصرفاته :

منها [الآراء القديمة الفاسدة بالمدن الجاهلة والضالة] أن قوماً قالوا
إننا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادة ، وكل واحد منها يلتمس إبطال
الآخر ، ونرى كل واحد منها ، إذا حصل موجوداً ، أعطى مع وجوده
شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان ، و شيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضده ،
ويجوز به ذاته عن ضده ، و شيئاً يُبطل به ضده ويفعل منه جميعاً شيئاً به
في النوع ، و شيئاً يقتدر به على أن يستخدم سائر الأشياء فيما هو نافع في
أفضل وجوده وفي دوام وجوده . .

ثم :

وفي كثير منها جعل له ما يقهر به كل ما يمتنع عليه ، وجعل كل ضد
من كل ضد ومن كل ما سواه بهذه الحال ، حتى تخيل لنا أن كل واحد منها
هو الذي قصد أو أن يجاز له وحده أفضل الموجود دون غيره . فلذلك جعل
له كل ما يبطل به كل ما كان ضاراً له وغير نافع له ، وجعل له ما يستخدم
به ما ينفعه في وجوده الأفضل . فإننا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير
من باقيا ، فيلتمس إفسادها وإبطالها . من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً
يظهر ، كأنه طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره ، أو أن وجود
كل ما سواه ضار له ، على أن يجعل وجود غيره ضاراً له ، وإن لم يكن منه
شيء آخر على أنه موجود فقط ، ثم أن كل منهما واحد منهما ، إن لم يرم
ذلك ، لتمس أن يستعيد غيره فيما ينفعه . . . هذا وشبهه هو الذي يظهر في
الموجودات التي نشاهدها ونعرفها . فقال قوم بعد ذلك إن هذه الحال طبيعة
الموجودات ، وهذه فطرتها ، والتي تفعلها الأجسام الطبيعية بطبيعتها هي
التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها وإرادتها ، والمروية
برويتها . .

إذا ، فالتعارض أمر طبيعي ، نلقاه في الكون ، وفي الأجسام الطبيعية ،

وفي الحيوان ، ومن ثم يجب أن يكون في الإنسان ، وهذا التعارض معناه صراع تُعقد فيه الغلبة للأقوى ، فنحن إذن أمام نظرية تنارع البقاء وبقاء الأصلىح .

ثم يطبق الفارابى المبدأ على المجتمعات البشرية ، فيقول :

« ثم تحدث من هذه آراء كثيرة فى المدن من آراء الجاهلية : فقوم رأوا لذلك أنه لا تحاب ولا ارتباط ، لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه ينبغى أن ينقص (وقيل يبغض) كل إنسان كل إنسان ، وأن ينافر كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ، ولا يأتلفا إلا عند الحاجة ، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً ، وإن اضطر لأجل شىء وارد من خارج أن يجتمعا ويأتلفا ، فينبغى أن يكون ذلك ريث الحاجة . ومادام الوارد من خارج يضطرهما إلى ذلك فإذا زال فينبغى أن يتنافرا ويفترقا ، وهذا هو الداء السُّبُعى من آراء الإنسانية . »

وإذن فالاجتماع البشرى ليس وليد نزعة فطرية إلى التعاون ، والكنه ضرورة تفرضها غريزة عدوانية ونزعة إلى التسلط عن طريق القهر ، وفى هذا يتابع الفارابى كلامه :

« فقوم رأوا أن ذلك ينبغى أن يكون بالقهر ، بأن يكون الذى يحتاج إلى موازين يقهر قوماً ، فيستعبدهم ، ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم أيضاً : وأنه لا ينبغى أن يكون موازره مساوياً له ، بل مقهوراً . مثل أن يكون أقوامهم بدناً وسلاحاً ويقهر واحداً ، حتى صار ذلك مقهوراً له قهر به واحداً آخر أو نفرأ ، ثم يقهر بأرلئك آخرين ، حتى يجتمع له موازرون على الترتيب ، فإذا اجتمعوا له صيرهم آلات يستعملهم فيما فيه هواه . »

فإذا كان القهر هو سبيل الفرد الأقوى ، فهو أيضاً سبيل الجماعة : وقالوا :

فإذا تميزت الطوائف بعضها عن بعض بأحد هذه الإرتباطات ، إما قبيلة عن قبيلة ، أو مدينة عن مدينة ، أو أحلاف عن أحلاف ، أو أمة عن أمة ، كانوا مثل تميز كل واحد عن كل واحد ، فإنه لا فرق بين أن يميز كل واحد عن كل واحد أو تميز طائفة عن طائفة ، فينبغي بعد ذلك أن يتغالبوا ويتهارجوا . والأشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة والكرامة واليسار واللذات وكل ما يوصل به إلى هذه . وينبغي أن تروم كل طائفة أن تسلب جميع ما الأخرى من ذلك ، وتجعل ذلك لنفسها .

من هذه الفقرات التي اقتبسناها ، ومن الأخيرة منها بوجه خاص ، نستخلص الحقائق الآتية :

أولاً : في داخل كل مجتمع (ولا عبرة بقول الفارابي أن هذه من آراء المدن الجاهلية والضالة) صراع عنيف ودائم بين طوائفه المتعارضة .
ثانياً : وهو صراع يدور حول غايات تريد كل فئة أن تبلغها وهي : السلامة والكرامة واليسار واللذات . وبلغة العصر الحديث هي : الأمن (الاجتماعي والاقتصادي والسياسي) ، والسلطة والجاه ، وتحقيق الثراء أي كسب المال وتجميع الثروات ، والترف والتنعيم وتوافر الفراغ . ومن الطبيعي أن يكون اليسار ، أهم هذه الغايات إذ أنه يجلب معه الأمن والكرامة واللذات . ويدور الصراع أيضاً حول الوسائل المؤدية إلى بلوغ الغايات الأربع المشار إليها .

ثالثاً : ولا يكون فض الصراع إلا بالقهر فتغلب الطائفة الأقوى على غيرها ، وتسلبها هذه المزايا الرئيسية الأربع لتختص هي وحدها بها ، ثم تستبعد الطوائف الأضعف منها ، أو تستعملها لخدمة مصالحها وتحقيق أهدافها .

هذا الذى كتبه الفارابى إنما يستبق نظرية صراع الطبقات التى تحدث بها بعض علماء الاجتماع فى العصر الحديث . ومن الطبيعى وقد وصلت الطائفة الأقوى إلى ما تدبغيه ، وبالقهر ، أن تحاول الاحتفاظ به وحمايته ، وبالقهر أيضاً ، ومن ثم تستخدم السلطة التى آلت إليها ، وهذا قريب من الفكرة التى تعتبر الدولة جهازاً يخدم مصالح الطائفة التى استطاعت أن تكون لها الغلبة على غيرها من الطوائف فى المجتمع .

وهذا الصراع أيضاً حول السلامة والكرامة واليسار واللذات ، يكمن وراء الحروب التى تنشب بين القبائل كما كان فى شبه الجزيرة العربية ، وبين المدن المستقلة كما كان فى عهد الإغريق ، وبين الأمم والدول كما كان الحال فى مختلف العصور . وهو يفسر أيضاً السبب فى ظاهرة الاستعمار .

بين العدل والقهر :

ثم يطالعنا الفارابى بفكرة أخرى : فما دام المجتمع قائماً على الصراع الذى ينتهى بغلبة الأقوى ، يكون فى ذلك عدل طبيعى لأنه يفيد المجتمع على ما يرى أهل المدن الجاهلة والضالة وهى التى قلنا إنها تمثل المجتمعات الحقيقية لا اليوتوبيات ، من قبيل تلك التى تحدث عنها أفلاطون ومن بعده الفارابى ومن بعده كتاب آخرون فى أوربا .

يقول الفارابى : قالوا : « فالقاهرة [أى الطائفة القاهرة] منها للأخرى على هذه [السلامة والكرامة واليسار واللذات] هى الفائزة ، وهى المغبوظة وهى السعيدة ، وهذه الأشياء هى التى فى الطبع ، إما فى طبع كل إنسان أو فى طبع كل طائفة ، وهى تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية . فما فى الطبع هو العدل ، فالعدل إذا التغالب ، والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها . والمقهور إما أن يقهر على سلامة بدنه ، أو هلك وتلف ، وانفرد القاهر بالوجود ، أو يقهر على كرامته وبقي ذليلاً ومستعبداً ، تستعبده الطائفة

القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به . فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل . وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل . فهذه كلها هي العدل الطبيعي وهي الفضيلة ، وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة . فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي أن يعطى من هو أعظم ثراء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر ، والأقل غناءً فيها أقل . وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة ، أعطى الأعظم غناءً فيه كرامة أكبر ، وإن كانت أموالاً أعطى أكثر ، وكذلك في سائرهما . فهذا هو أيضاً عدل عندهم طبيعي .

هذه الفكرة عن العدل وإن كان يفرض التزامات على القاهر والمقهور ، تنطوي على خطورة بالغة ، فمنها تبرير للرق مثلاً وللمجتمعات العبيدية ، وتقرب ما ذهب إليه أرسطو من وجود سادة بالطبيعة وعبيد بالفطرة . وهي تبرير للتنظيم الإقطاعي حيث تغلب طائفة من المجتمع على بقية ما فيه من الطوائف ، فتملك الأرض وتسخر الأبقان ، وتحفظ بالقدرة العسكرية وتحتكر السلطة .

لكن لا ينبغي أن يتبادر إلى الذهن أن الفارابي يقر هذه الآراء والأساليب ، بل الواقع أنه ينتقدها وينفر منها بدليل أنه أدرجها ضمن آراء أهل المجتمعات الجاهلة والضالة والفاصلة . غاية الأمر أنه كان يسجل حقائق واقعة .

الروابط في المجتمع :

إذا كان هناك من تحدثوا عن القهر ، فهناك غيرهم يشددون على الارتباط والتحاب والتآلف ، وهذا الارتباط يكون بوسائل عدة منها :

١ - النسب والعصبية ومن ثم تقل حدة التباين والتنافر ، ويحل مكانهما الاجتماع والتحاب والاتلاف .

٢ - الرابطة الدينية وهذه هي التي تربط شعوب الدولة الإسلامية .

٣ - التحالف والتعاهد ، ولعلنا هنا نجد نواة فكرة جان جاك روسو

فيما بعد عن العقد الإجتماعي .

٤ - تشابه الأخلاق والشيم الطبيعية .

٥ - الاشتراك في اللغة .

٦ - الجوار .

وفيما يلي ما يقوله الفارابي بهذا الصدد :

« وآخرون رأوا ارتباطاً وتحاباً وائتلافاً ، واختلفوا في التي بها يكون الارتباط : فقوم رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو الارتباط به ، وبه يكون الاجتماع والاتلاف والتحاب والتوازر على أن يغلبوا غيرهم وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرهم . فإن التباين والتنافر بتباين الآباء ، والاشترك في الوالد الأخص والأقرب يوجب ارتباطاً أشد ، وفيما هو أعم يوجب ارتباطاً أضعف إلى أن يبلغ من العموم والبعد إلى حيث ينقطع الارتباط أصلاً ويكون تنافراً ، إلا عند الضرورة الواردة من خارج ، مثل شر يدهمهم ، ولا يقومون بدفعه إلا باجتماع جماعات كثيرة . وقوم رأوا أن الارتباط هو بالإشتراك في التناسل ، وذلك بأن ينسل ذكورة أولاد هذه الطائفة من إناث أولاد أولئك ، وذكورة أولاد أولئك من إناث أولاد هؤلاء ، وذلك التصاهر . وقوم رأوا أن الارتباط هو بالاشترك في الرئيس الأول الذي جمعهم أولاً ودبرهم حتى غلبوا به ، ونالوا خيراً ما من خيرات الجاهلية . وقوم رأوا أن الارتباط هو بالإيمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل إنسان من نفسه ، ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم ،

وتكون أيديهم واحدة في أن يغلبوا غيرهم ، وأن يدفعوا عن أنفسهم غلبة غيرهم لهم .

وآخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية ، والاشترك في اللغة واللسان وأن التباين يبين هذه . وهذا هو لكل أمة . فينبغي أن يكون فيما بينهم متحابين ومنافرين لمن سواهم ، فإن الأمم إنما تتباين بهذه الثلاث .

وآخرون رأوا أن الارتباط هو بالاشترك في المنزل ، ثم الاشتراك في المساكن ، وأن أخصهم هو الاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في السكة ، ثم الاشتراك في المحلة فلذلك يتواسون بالجار ، فإن الجار هو المشارك في السكة وفي المحلة . ثم الاشتراك في المدينة ، ثم الاشتراك في الصقع الذي فيه المدينة .

الوحدة الوطنية والخطر الخارجي :

وثمة ناحية شدد عليها الفارابي في أكثر من موضع ، فيقول مرة : « وإن اضطررا لأجل شيء وارد من خارج أن يجتمعا ويأتلفا ، ومرة ثانية : « إلا عند الضرورة الواردة من خارج ، مثل شر يدهمهم ، ولا يقومون بدفعه إلا باجتماع جماعات كثيرة » . وبغض النظر عن السياق الذي وردت فيه هذه العبارات ، فإن المغزى الكبير المستفاد منها هو أن التهديد أو الخطر أو العدوان الخارجي ، كل ذلك يدعم الوحدة الوطنية ، إذ يقضى بنبذ الخلافات الداخلية وطرح التنافر جانباً ، إلى أن تتمكن الأمة من دفع ما يهددها .

أنواع المجتمعات :

ويقسم الفارابي المجتمعات إلى نوعين : كاملة وناقصة . ثم يتحدث عن النوع الأول وتقسيماته الفرعية فيقول في « السياسات المدنية » : « والجماعات

الإنسانية منها عظمى ، ومنها وسطى ، ومنها صغرى ، والجماعة العظمى هي جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون . والوسطى هي الأمة ، والصغرى هي التي تحوزها المدينة ، وهذه الثلاثة ، هي الجماعات الكاملة . فالمدينة هي أول مراتب الكمالات . وفي كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، نجد نصاً آخر وأوضح ، حيث يقول : « فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة . ثم فالخير والأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة ، لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها . »

لا شك أن ما يقوله عن المدينة ، كان متأثراً فيه بما كان قائماً في عهد الإغريق ، ونقصد به « المدينة - الدولة » . غير أن الذي يلفت النظر حقيقة ، هو حديثه عن الجماعة العظمى وأنها « جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون » ، وهذا يعكس أملاً كان يداعب خيال الفارابي وهو قيام دولة إسلامية متعددة الأقاليم والبلدان ، والأجناس ، والحضارات والثقافات ؛ ولكن على أساس من التعاون والتماسك من أجل الخير المشترك أو الصالح المشترك . والذي دعاه إلى اعتبار هذا النوع من الدولة مجتمعاً كاملاً ، هو ما شهدته في عصره من بدء تسرب الاختلال إلى الدولة العباسية ، وانفصال أجزاء منها - الدولة الأموية بالأندلس مثلاً ، وانتشار الثورات والحركات الهدامة ، ونزوع عدد من أجزاء الدولة إلى الاستقلال الذاتي أو التام .

لكن هذه الفكرة عن « جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون » رنيناً عصبياً ، بل إنها لتستبق لوفاء من الفكر السياسي الحديث ونقصد به أمرين : أولها الدولة المتعددة القوميات ، وثانيهما المنظمات الإقليمية التي تضم أمماً كثيرة تتعاون فيما بينها ، جاعلة هدفها النهائي قيام نوع من الإتحاد أو

الوحدة . غير أن الفارابي يسير إلى أبعد من هذا ، فهو عندما يقول ، فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، أو يتحدث عن « المعمورة الفاضلة » التي قوامها التعاون ، فكأنها يتطلع ببصره ويخترق حجب المستقبل البعيد ، أملاً في قيام مجتمع عالمي يرفرف عليه التعاون ، وتشيع فيه السعادة ويسير على قوانين كلية متجانسة .

وينتقل الفارابي إلى النوع الثاني من المجتمعات ، فيقول : « وأما الاجتماعات في القرى والمحال والسكك والبيوت ، فهي الاجتماعات الناقصة ومنها ما هو أنقص جداً ، وهو الاجتماع المنزلي ، وهو جزء الاجتماع في السكة . والاجتماع في السكة هو جزء للاجتماع في المحلة ، وهذا الاجتماع هو جزء الاجتماع المدني . والاجتماعات في المحال ، والاجتماعات في القرى ، كلتاها لأجل المدينة . غير أن الفرق بينهما أن المحال أجزاء للمدينة ، والقرى خادمة للمدينة . وفي هذه الفقرة عن « القرى خادمة للمدينة » يضع الفارابي يده ، وربما بطريقة عرضية ، على مشكلة من أعقد المشكلات التي واجهت المجتمع البشري في كل زمان ومكان ، تلك هي التفاوت بين الريف والحضر من حيث التقدم الحضاري والقوة النسبية ، وهو التفاوت الذي يجب أن تكون إزالته ، أو على الأقل إذايته ، من واجب المجتمع والدولة . عندما يعتبر الفارابي القرية خادمة للمدينة ، فهو إنما يقرر حقيقة تاريخية لا تزال قائمة ، وهي أن المدينة هي التي تحكم الدولة ، وأن أهل المدن يعيشون ويثرون ويتقدمون على حساب جماهير الريف .

الهدف من المجتمع :

ما الهدف من قيام المجتمع البشري ؟ إن الفارابي يلخصه في كلمة واحدة هي « السعادة » فهو يقول : « أما أن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان

وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما ، فذلك ، لا يحتاج في بيانه إلى قول ، إذ كان في غاية الشهرة ، وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان ، فإنما يتشوقها على أنها خير ما ، فهو لا محالة مؤثر . .
وفي كتاب « تحصيل السعادة » ، يقول : « الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى » ،

لكن الفارابي في تعريفه العلم المدني ، يحدثنا أن السعادة التي يسعى إليها الإنسان ، والتي هي « الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن » . . هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة ، بل في حياة أخرى بعد هذه الحياة ، وهي الحياة الآخرة . . هذا المعنى يكشف عن تأثير النزعة الدينية ، فقد كان الفارابي مسلماً أصيلاً إلى حد بعيد ، كما يتفق مع الاتجاه الصوفي الذي غلب عليه في أواخر سني حياته . بل هو أيضاً قريب من الفكرة التي كان يشدد عليها آباء الكنيسة بأوروبا في العصور الوسطى . فالحياة الدنيا وسيلة لغاية ، من أجلها يتحمل الإنسان أو يجب أن يتحمل ، كل ما يلقاه من آلام في الحياة الدنيا ، ذلك أن له ملكوت السموات .

هذه الفكرة التي يشير إليها الفارابي تنطوي على خطورة بالغة إذ يمكن أن تستخدم لتبرير السلطان المطلق ، بمثل ما استخدمت مثيلتها في أوروبا وكانت دعامة استناد إليها أصحاب نظرية حق الملوك الإلهي أو المقدس . والواقع أن الفارابي يرى أن تكون لولي الأمر سلطة كاملة ، فالرئيس في مدينته الفاضلة هو بمثابة القلب بالنسبة إلى أجزاء البدن ، وهو الذي « يرتب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة ، في المرتبة التي هي استقياله » .

عوامل تقدم الأمم :

يتضمن كتاب « تحصيل السعادة » ، فصلاً عن الفضائل وهي « الأشياء

الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى ، وهذه الفضائل هي التي يرى وجوب وجودها في مدينته الفاضلة أو في المجتمع الكامل . ولكنه في الحقيقة إنما يطالعنا بطائفة من المقومات الرئيسية لتقدم الدول وازدهارها . وتتلخص هذه المقومات في الفضائل التالية :

أولاً : العلم : فالفضائل النظرية هي العلوم التي الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات ، والتي يحتوي عليها معقولاته مبتغياتها فقط . وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره ، من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت ، وهي العلوم الأولى . ومنها ما يحصل بتأمل ، وعن فحص واستنباط ، وعن تعليم وتعلم ، وإذا استبعدنا الفكرة الميتافيزيقية عن العلوم الأولى ، وجدنا الفارابي يضع التأكيد على أهمية التعليم والدرس . فالاجتماع البشري الذي يتحدث عنه ، وتحصيل السعادة التي هي هدف الإنسان في المجتمع الكامل ، كل هذا لا بد له من العلم الذي يستغل إمكانيات المجتمع الطبيعية والمادية والبشرية .

ثانياً : قوة الأفكار ، وفي هذا يقول : وأما الفضيلة الفكرية التي إنما يستنبط بها ما يتبدل في مدد قصار ، فهي القوة على أصناف التدبيرات الجزئية الزمنية عند الأشياء الواردة إلى ترد أولاً فأول على الأمم أو على الأمة أو على المدينة ، .. وأما القوة التي يستنبط بها ما هو أنفع وأجمل ، أو ما هو أنفع في غاية ما فاضلة لطائفة من أهل المدينة أو لأهل منزل ، فإنها فضائل فكرية ، منسوبة إلى تلك الطائفة ، مثل أنها فضيلة فكرية منزلية أو فضيلة فكرية جهادية وهذه أيضاً تنقسم إلى ما سبيله ألا يتبدل إلا في مدد طوال وإلى ما يتبدل في مدد صغار . فهذه القوة الفكرية هي القادرة على معالجة ما يواجه المجتمع من مشكلات في الأجل القصير ، وفي الأجل الطويل .

ولا ريب أن الفارابي يضع في هذه الفقرة ، تأكيداً قوياً وواضحاً على أهمية الدور الذي يلعبه المثقفون في الدولة .

مثلاً : ولكن العلم والثقافة لا يكفيان فلا بد أن تصحبهما الأخلاق ، وهذا يذكرنا بقول شوقي :

فإنما الأمم الأخلاق ما بقيت

فإن همو ذهبت أخلاقهم ذهبوا

ويقول الفارابي عن الفضائل الخلقية . . . فتلك الفضيلة ، هي الفضيلة التي إذا أراد الإنسان أن يوفى بأفعالها ، لم يمكنه ذلك إلا باستعمال سائر الفضائل كلها . فإن لم يتفق أن يحصل فيه هذه الفضائل كلها ، حتى إذا أراد أن يوفى أفعال الفضيلة له ، استعمل أفعال الفضائل الجزئية فيه ، وكانت فضيلته الخلقية تلك ، فضيلة تستعمل فيها أفعال الفضائل الكائنة في كل من سواه من أمم ، أو مدن في أمة ، أو أقسام مدينة ، أو أجزاء كل قسم . . . ثم : فهذه الفضيلة الرئيسية ، التي لا فضيلة أشد تقدماً منها في الرياسة ثم يتلوها ماشابهما من الفضائل التي قوتها شبيهة بهذه القوة في جزءٍ جزءٍ من أجزاء المدينة . فإن صاحب الجيش مثلاً ينبغي أن تكون له ، مع القوة الفكرية التي يستنبط بها الأنفع والأجمل فيها هو مشترك المجاهدين ، فضيلة خلقية إذا أراد أن يوفى فعلها استعمل الفضائل التي في المجاهدين من جهة ما هم مجاهدون . .

وإذ يتناول الفارابي ما يدعو مضادات المدن الفاضلة ، يورد في وصفها ما يعتبر من أسباب تدهور الأمم والدول وسقوطها ، ومن ذلك اعتبار اليسار هو الغاية في الحياة ، والانصراف إلى التمتع بالملذات والحسية منها بوجه خاص ، وهو بهذا يجعل الإمعان في الترف من عوامل الإفساد ، ولا شك أن التاريخ فيه ما يشهد بصحة هذا الرأي . ومنها الفوضوية حيث يعمل كل

واحد ما شاء ، ويتصل بهذا إنتشار الآراء والحركات الهدامة التي تقوض دعائم المجتمع وأركان الدولة

المدينة الفاضلة :

هذه المدينة التي يتحدث عنها الداراني تمثل ما يرى أنه المجتمع الكامل الذي يجب أن يكون كل أهله على السعادة بأكمل معانيها . وهي أشبه بالجسم الكامل الذي تتعاون أجزاؤه لتحقيق الحياة والمحافظة عليها . وكما أن أجزاء الجسم الواحد مرتب بعضها لبعض وتخضع لعضو واحد هو القلب . كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات ولكنها تخضع لرئيس .

... فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تُنال بها السعادة في الحقيقة ، هي المدينة الفاضلة والاجتماع الذي به يُتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة ، إنما تكون إذا كانت الأمة التي فيها يُتعاون على بلوغ السعادة .

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، ابتغاءً لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيسي ، وأعضاء أخرى فيما قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينهما وبين الرئيس واسطة - فهذه في المرتبة الثانية - ، وأعضاء أُخرى تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا تروّس أصلاً . وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات وفيها إنسان هو رئيس ، وآخر يقرب مراتبها

من الرئيس . وفي كل واحد منها هيئة ومملكة يفعل بها فعلاً يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس ، وهؤلاء هم أولو المراتب الأول . ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ، وهؤلاء هم في المرتبة الثانية . ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء . ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يُخدمون ، ويكونون في أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلين .

وغير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها قوى طبيعية . وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والمملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل إرادية . على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان ، لشيء دون شيء ، غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها ، بل بالمملكات الإرادية التي تحصل لها ، وهي الصناعات وما شاكها . والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع ، فإن نظائرها في أجزاء المدينة مملكات وهيئات إرادية ،

من هذا يمكن أن نستخلص :

١ - أن المجتمع الكامل سواء كان مدينة أو أمة أو المعمورة بأسرها ، يجب أن يقوم على التعاون بين مختلف العناصر المكونة له ، وذلك من أجل تحقيق الصالح المشترك لجميع هذه العناصر .

٢ - وهذه العناصر مختلفة متفاوتة الفطرة والقوى ، وتنظيم تعاونها يفرض وجود سلطة عليا تتولى عملية تنظيم التعاون ، وهذه السلطة هي الرئيس .

٣ - وتنظيم الرئاسة في هذا المجتمع يجب أن يكون هرمياً ، فالرئيس دونه مراتب تعاونه طبقاً لما هي مؤهلة له ، وكل مرتبة تنفذ أغراض المرتبة

التي فوقها وهكذا نصل إلى الرئيس الذي هو الصورة التي يتجسد فيها الكمال في المجتمع .

٤ - ينقسم المجتمع إلى فريقين : فريق أوتى من القوى والملكات ما يؤهله للرئاسة ، وفريق لا يمكن أن يتولى الرئاسة ، فهؤلاء هم الذين يخدمون ولا يُخدمون ، ويكونون في أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلين . قلنا إن التنظيم في المجتمع الفاضل يجب أن يكون هرمياً hierarchical ، وهذا الرأي الذي يدعو إليه الفارابي ، مستمد من فكرته عن العقل . وهو قد قسم العقل النظري إلى :

(أ) العقل الهولاني (أو النفس أو القوة أو الهيئة) ويدعى أيضاً العقل بالقوة ، أو قوة من قواها .

(ب) ويعلوه في المرتبة العقل بالفعل أو بالملكة ، ويدرك المعقولات المجردة .

(ج) العقل المستفاد وهو أسمى مرتبة ، وهو القادر على إدراك الصور المجردة .

وهذه المرتبة لا يصل إليها العقل بالفعل إلا بعد أن تصير فوق العقل المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ومقارنة من العقل الفعال . . . ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر . وهذا العقل الفعال هو الروح الأمين أو الروح القدس .

فالتنظيم الهرمي عند الفارابي يتفق مع نظريته إلى العقل والكون . فالمدينة الفاضلة و شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدىء من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والاسطقسات ، وارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها ، على ما يقول في كتابه السياسات المدنية . فلما كان الكون بهذا الترتيب الهرمي يسير في انسجام

وانتظام ، كذلك يسير المجتمع المرتب على هذا النحو ، في انسجام وانتظام .

كذلك ربما استقى الفارابي فكرته هذه عن التنظيم الهرمي ، من مراتب الدعوة عند بعض الحركات السرية أو العلنية التي ظهرت في العالم الإسلامي ، من وقت لآخر . ومهما يكن من أمر ، فالفكرة نلتقي لها مثيلاً في أيامنا هذه ، في عدد من التنظيمات السياسية اليسارية .

وحديث الفارابي عن ، الذين يُخدمون ولا يُخدمون ، ، وهم أغلبية المجتمع ، حديث ينم عن عدم إيمان بالديموقراطية كما نفهمها في العصر الحديث . فالمجتمع الذي يتصوره ، هو مجتمع السلطة فيه لقلّة تملك المؤهلات اللازمة ، بالفطرة وعن طريق التعلم أيضاً . فهذه القلّة تمثل الصفوة من النواحي العقلية والخلقية ، وعلى رأسها إنسان تصل فيه هذه المؤهلات إلى ذروة الكمال ، ومن ثمّ فالمجتمع الفاضل أو الكامل ، تتولى الأمر فيه حكومة من الفلاسفة .

رئيس المدينة الفاضلة :

ويحدثنا الفارابي عن رئيس المدينة الفاضلة ، فيقول :

« وكما أن العضو الرئيسي في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضلها ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دبرها ، ورياستها دون رياسة الأول وهي تحت رياسة الأول ترأس وترأس ، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله . ودونه قوم مرفوسون منه ويرفوسون آخريين .

« وكما أن القلب يتكبرن أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر

أعضاء البدن ، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ، فإذا
اختلف منها عضو كان هو المرقد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس
المدينة هو أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها ،
والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها ،
وإن اختلف منها جزء كان هو المرقد له بما يزيل عنه اختلاله .

• وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيسي تقوم في الأفعال
الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف ،
وما هو دونها من الأعضاء يقوم بالأفعال بما هو دون ذلك الشرف ، إلى
أن ينتهي إلى الأعضاء التي يقوم بها من الأفعال أخسها ، كذلك الأجزاء
التي تقرب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإرادية بما هو
أشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك الشرف ، إلى أن ينتهي إلى الأجزاء
من الأفعال بأخسها .

• ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق ، لأن
الرياسة إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها ،
والثاني بالهيئة والملكية الإرادية . والرياسة التي تحصل لمن فطر بالطبع
معداً لها . فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها ، بل أكثر الصنائع صنائع
يرأس بها ويخدم بها صنائع أخسر ، وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يرأس بها
أصلاً . فكذلك ليس يمكن أن تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أي
صناعة ما اتفقت ، ولا أي ملكة ما اتفقت ... كذلك الرئيس الأول للمدينة
الفاضلة ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً ،
ولا يمكن فيها أن ترأسها صناعة أخرى أصلاً . بل تكون صناعته صناعة
نحو غرضها تؤم الصناعات كلها ، وإياه يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة ،
ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرأسه إنسان أصلاً ، وإنما يكون

ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولا بالفعل .

ثم : د وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته التخيلية ، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه . فيكون الله ، عز وجل ، يوحى إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى ، إلى العقل الفعال يفيض منه إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوته التخيلية نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات ، بوجود يعقل فيه الإلهي ، وهذا الإنسان هو في أعلى مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال . . . وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة . فهذا أول شرائط الرئيس . ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة ، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات يبدنه لمباشرة أعمال الجزئيات .

ويقول الفارابي في موضع آخر : د فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً . وهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها .

إذن فرئيس المجتمع الفاضل في نظر الفارابي :

(أ) أكمل أعضاء هذا المجتمع وأنهم ، بدناً وعقلاً وخلقاً ، بل تكاد نقول إن الفارابي يتصور طرازاً من الإنسان هو « السوبر مان » .

(ب) ولا بد أن يكون معداً للرئاسة ، بالفطرة والطبع من جهة ، وبالهيئة والملكية الإرادية من جهة أخرى . ذلك أن ليس كل إنسان صالحاً لتولي هذا المنصب .

(ج) ليس فوقه أى رئيس آخر ، بل إن الجميع يستمدون سلطانتهم منه .
ومعنى هذا أنه ليس ثمة سلطة أخرى تعلوه أو تقيدده ، فحقه فى الرئاسة
شبيه بحق الملوك المقدس ، بل إنه ليفوق هؤلاء لأنه يملك السلطتين الزمنية
والروحية . ولاشك أن هذا المبدأ يتعارض أساساً مع الديمقراطية
وسيادة الشعب .

(د) يضبط أمور المجتمع ، وإذا اختل جزء منها كان هو القادر على
إزالة هذا الإختلال .

(هـ) يضع السنن والشرائع التى يسير على هديها هذا المجتمع .

(و) إما أن يكون حكيماً أو فيلسوفاً ؛ وإما أن يكون نبياً إذا كانت
نفسه متحدة بالعقل الفعال .

وهكذا يكون رئيس المجتمع الفاضل ذا سلطات مطلقة لا يحد منها شيء .
ولما كان هو فيلسوفاً حكيماً (أو نبياً) لهذا يمكن القول بأن الفارابى من
أنصار ما يقال له : الحكم المطلق المستنير .

صفات رئيس المدينة الفاضلة :

ينتقل الفارابى إلى نقطة أخرى فيقول إن رئيس مجتمعه يجب أن تجتمع
فيه اثنتا عشرة خصلة ، قد فطر عليها ، فيجب أن يكون :
- تام الأعضاء ، قواها موانية أعضائها على الأعمال التى شأنها أن
تكون بها .

- جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ، فيلقاه بفهمه على ما يقصده
القائل .

- جيد الحفظ لما يراه ولما يفهمه ولما يسمعه ولما يدركه

— جيد الفطنة ، ذكياً .

— حسن العبارة ، يوثق لسانه على إبانة كل ما يضمه إبانة تامة .

— محباً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول .

— غير شره على المأكل والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع

للعب ، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه .

— محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله .

— كبير النفس محباً للكرامة : تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من

الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها .

— الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيته عنده .

— قوى العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً

عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .

وهكذا في « يوتوبيا » الفارابي يجب أن تجتمع في الرئيس جميع الفضائل

التي تعارف عليها الناس ، « واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسير ، فلذلك

لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد ، والأقل من الناس

فإن وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه . كان هو الرئيس .

فإن اتفق أن لا يوجد مثله في وقت من الأوقات أخذت الشرائع

والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله ، فأثبتت ، ويكون الثاني الذي

يخلف الأول من اجتمعت فيه ست شرائط هي :

— الحكمة .

— العلم بالشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون ، وحفظها ،

— جودة الاستنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، مع احتذاء

حذو الأئمة الأولين في هذا الاستنباط ،

- جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون .

- جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين .

- جودة ثبات بدنه في مباشرة أعمال الحرب .

« فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان ، أحدهما حكيم ، والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين في هذه المدينة . فإذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد والسادس في واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الأفاضل . فمتى اتفق في ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك . وكانت المدينة تعرض للملاك . فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك ، .

آراء في المجتمع الفارابي :

فما الذي يتصوره الفارابي في هذه اليوتوبيا التي صور معالمها في كتاب آراء المدينة الفاضلة ؟ إنه يتصور مجتمعاً قوامه التعاون والتحاب والائتلاف على ما فيه خيره المشترك ، أو سعادته في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة . وهذا المجتمع يتولى أمره حاكم مطلق ، مؤهل بالفطرة وبالملكة الإرادية لهذا المنصب ، ويملك في يديه السلطتين الزمنية والروحية ، ويعاونه فريق من الحكماء ، وبالتالي يريد الفارابي حكومة مطلقة ، عادلة ومستنيرة .

ويعلق الدكتور ألبير نصرى نادر بقوله : « إن هذا النظام الفلسفي السيامي الأخلاقي ليس كله من ابتكار الفارابي ولا من البيئة الشرقية الإسلامية

التي عاش فيها . لقد وصل إليه هذا النظام عن طريق السريان الذين نقلوا إلى الإسلام التراث اليوناني . كان هدف الفارابي تنظيم المعمورة تنظيمياً دينياً ، وكان في ذلك متأثراً بعقيدة الإسماعيلية القائلة بإمام معصوم (يخلف النبي) كما أنه تأثر بجمهورية أفلاطون ، (١) .

ويقول الدكتور عثمان أمين في المقدمة التي صدر بها كتاب « إحصاء العلوم ، للفارابي ، ما نصه :

« والمدينة الفاضلة التي ينشدها الفيلسوف هي نموذج لمجتمع إنساني راقٍ يؤدي كل فرد فيه وظيفته الخاصة التي تلائم كفاياته . وأفراد المجتمع كأعضاء البدن ، متضامنون ، يخضعون لرئيس المدينة ويتشبهون به . . . وتذكرنا الخصال التي يتحلى بها رئيس المدينة الفارابية بصفات الفيلسوف الأفلاطوني في الجمهورية ، وتذكرنا كذلك في صورة أوضح بالصفات التي نلحها الرواقيون على « الحكيم » الذي جعلوه حائزاً لجميع الفضائل . وكما كان « الحكيم » الرواقى شخصاً مثالياً يعسر تحقيقه على الأرض ، فرئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي شخص يستحيل وجوده كذلك . ولكن الفارابي يضيف إلى خصال الرئيس خصلة أخرى : وهي قدرته على الاتصال بالعقل الفعال ، الذي هو أعلى منزلة من العقل الإنساني . . . وبهذا الإتصال يقترب الإنسان من الله . وبالطبع ليس كل إنسان قادراً على هذا الاتصال بالعقل الفعال ، وإنما يستطيعه القليلون من أهل الصفاء . . . فريق الفلاسفة وفريق الأنبياء . . . وإذن فالفيلسوف والنبي ، فيما يرى الفارابي ، هما أجدر الناس بتولي رئاسة المدينة الفاضلة : لأنهما ينهلان من منهل واحد رفيع ، ويرميان إلى غاية واحدة سامية . ولأن كليهما ، بمواهبه الخاصة واستعداده لتلقي الأسرار الإلهية ، يستطيع الاتصال بالعقل الفعال الذي هو عند الفارابي

(١) مقدمة كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٨ .

منبع الوحي والإلهامات السماوية ، ومصدر الشرائع والنواميس الضرورية لسير الجماعات البشرية^(١) ، .

مضادات المدينة الفاضلة :

ونقيض المدينة الفاضلة هو المدينة الجاهلية والمدينة الفاسقة والمدينة المبدّلة والمدينة الضالة ، والمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت بياهم ، .

وتنقسم المدينة الجاهلية إلى : جماعة مدن ، منها :

— المدينة الضرورية ويقتصر أهلها على الضروري من مقومات الحياة ، من ما كول ومشروب وملبوس ومسكون .

— المدينة البدالة التي يهدف أهلها إلى بلوغ اليسار والثروة باعتبارهما الغاية في الحياة .

— مدينة الخسة والشقوة وقصد أهلها التمتع باللذة من المحسوس والتخيل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو .

— مدينة الكرامة ويتعاون أهلها على أن يصيروا مكرمين ومدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم ، ذوى نفخامة وبهاء ، كل إنسان على مقدار محبته لذلك أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه .

— مدينة التغلب وقصد أهلها أن يكونوا القاهرين على غيرهم ، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم ، وفي هذا التغلب سعادتهم .

— المدينة الجماعية وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، لا يمنع هواه في شيء أصلاً .

أما المدينة الفاسقة فهي التي آراؤها الآراء الفاضلة ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية . والمدينة المبدّلة هي التي كانت آراؤها

وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها ، غير أنها تبدلت ودخلت فيها آراء غير تلك واستحوالت أفعالها إلى غير تلك . والمدينة الضالة هي التي لا يسير أهلها على العقيدة الصحيحة ويخضع رئيسها الناس بادعاء أنه موحى إليه ، أو بعبارة الفارابي « هي التي تظن بعد حياتها هذه السعادة ، ولكن غيرت هذه ، وتعتقد في الله عز وجل وفي الثواب وفي العقل الفعال آراء فاسدة لا يصلح عليها (حتى) ولا أن أخذت على أنها تمثيلات وتخيلات لها ، ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور » .

وهناك « النوابت » ، وهذه توجد في المدن الفاضلة نفسها ، وفي غيرها من المدن ، وهم عبارة عن أناس يضررون بالمجتمع . ومثلهم - كما يقول الفارابي - مثل الشوك النبات بين الزرع . ومنهم البيهيميون بطبعمهم ، وهم لا يعدون مدنيين ، بل هم أشبه بالبهائم الإنسانية أو البهائم الوحشية ، يأوون البراري متفرقين أو مجتمعين ، أو يأوون قرب المدن . منهم من يعيش على اللحوم النيئة ، ومنهم من يعيش على النبات ، ومنهم من يفترس مثل السباع . فمن كان من هؤلاء إنسياً يترك ويستعبد ولينتفع به كما ينتفع بالبهائم ، وإلا فيقاتل كما تقاتل سائر الحيوانات الضارة ،^(١) .

هذا الحديث عن النوابت والتي توجد حتى في المدينة الفاضلة ، معناه أنه إذا وجدت في داخل المجتمع عناصر فاسدة أو هدامة : تخل بأمنه واستقراره وسلامته ، وتعمل على تقويض مقوماته الأساسية ، وتعطل سيره نحو الغايات التي يسعى إليها ، يكون من الضروري الضرب على أيديها بشدة بل واجتثاثها كما يجهت الشوك من الزرع ، والقضاء عليها كما يقضى على

(١) سعيد زايد : الفارابي ، ص ٥٧ .

الوحش المفترس الضار ، فهذا هو وسيلة لحماية المجتمع الكامل الذي يتخيله
فيلسوفنا . لكن تطبيق هذه الفكرة يتطلب غاية الحذر ، فلو أسيء تفسيرها
واستخدامها لكان في ذلك أخطار جمة وخاصة في مجتمع كالذي يتحدث عنه
الفارابي ، السلطة فيه مطلقة ، سواء كانت في يد فيلسوف أو في يد مجموعة
من الحكماء .

الفصل السادس ابن سينا ودولة الرفاهية

في حديثنا السابق عن الإتجاه السياسي في فكر الفارابي ، ولنا كيد أهمية المعلم الثاني ، من هذه الناحية ، بالقياس إلى الفلاسفة الإسلاميين عموماً ، أشرنا إلى أنه حتى « الشيخ الرئيس » لا تتضمن مؤلفاته الموسوعية قسماً مستقلاً يعالج فيه السياسة . غير أننا نلقى صفحات قلائل في ختام الإلهيات من كتاب « الشفاء » ، تتضمن آراء حول المجتمع الذي يراه ابن سينا مؤدياً إلى السعادة والذي يطلق عليه اسم « المدينة العادلة » .

يستهل ابن سينا حديثه ببيان حتمية الاجتماع الذي يميز الإنسان عن الحيوان ، ذلك أن الإنسان بمفرده لا يستطيع إشباع حاجاته ، ولكن لا بد له من الإستعانة بإنسان غيره ، وهكذا دواليك ، فيتخصص كل منهم في حرفة أو عمل ، ثم يتبادلون المنتجات والخدمات التي تفيض عن حاجة الواحد منهم . غير أن هذه المشاركة تقتضى قيام المعاملة ، والمعاملة تحتم وجود سنة وعدل ، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ، إنسان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ، وإلا اختلفت الآراء وراح كل إنسان يرى ما له عدلاً وما عليه ظلماً .

إذاً فالاجتماع البشري ضرورى لحفظ النوع ، وهو يقوم على تقسيم العمل ، والتخصص ، ثم التبادل ونشوء العادلات ولا بد من وضع قواعد لتنظيم هذه المعاملات أو هذه العلاقات الاجتماعية بتعبير آخر ، ولا سبيل إلى هذا إلا بوجود رئيس يرسم هذه القواعد ويلزم الناس بها ، وإلا تباينت الآراء ونشأت الصراعات وانفرط عقد الاجتماع . ومن ثم ، فوجود رئيس أو وجود سلطة عليا بالأحرى ، هو ضرورة منبثقة من طبيعة الاجتماع

البشرى . وهكذا ، وباستخدام لغة العصر الحديث ، نرى أن الدولة عند ابن
سينا أداة لضبط وتنظيم العلاقات في داخل المجتمع .
وإليك ما يقول :

« ونقول الآن : إنه من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات
بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير أمره من
غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته ، وأنه لا بد من أن يكون الإنسان
مكفياً بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به ، وبنظيره فيكون
مثلاً هذا يبقل لذلك ، وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط لآخر ، والآخر يتخذ
الإبرة لهذا ، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً . ولهذا ما اضطروا إلى
عقد المدن والاجتماعات ، فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط
المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط ، فإنه يتحيل
على جنس بعيد الشبهه من الناس وعادم الكالات الناس ، ومع ذلك فلا بد
لأمثاله من اجتماع ومن تشبهه بالمدينين . فإذا كان هذا ظاهراً فلا بد في وجود
الإنسان وبقائه من مشاركته ، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة ، كما لا بد في ذلك
من سائر الأسباب التي تكون له ، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل ، ولا بد
للسنة والعدل من سان ومعدل ، ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن
يخاطب الناس ويلزمهم السنة . ولا بد من أن يكون هذا إنساناً ، ولا يجوز
أن يترك الناس وآرائهم في ذلك فيختلفون ويرى كل ما له عدلاً ، وما عليه
ظلاً ، فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان ويتحصل وجوده
أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين ، وتقصير
الإخص من القدمين ، .

غير أن ابن سينا لا يؤمن بالمساواة بين البشر . فهو يرى - كما يذهب
الفارابي - أن الناس فريقان : فريق الذين يخدمون ، وفريق الذين يُخدمون ،
والأول يمثل أهل المدينة العادلة ، وفي هذا يقول : « إذ لا بد من ناسٍ

ناس يخدمون الناس فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة .

وأكثر من هذا فهو يعتقد أن من الناس من هم عبيد بالطبع ، مثل الترك والزنج ، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة التي أكثر أحوالها أن ينشأ فيها أمم حسنة الأمزجة صحيحة القرائح والعقول . مثل هذه الفكرة يمكن استغلالها من جانب من يدعون إلى التفرقة العنصرية ، ولتأييد نظام الرق . ويبدو أن ابن سينا متأثر في أفكاره هذه بأراء بعض فلاسفة اليونان ممن عاشوا في ظل نظام قائم على الرق . وإنا لنعجب أن ينهجو فيلسوفنا هذا المنهج وهو مسلم يعرف أن الإسلام قائم على المساواة بين البشر ، وعلى أنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى ، وأن الناس سواسية كأسنان المشط . ولعل ابن سينا كان متأثراً أيضاً بما تعرض له العالم الإسلامي من كوارث بسبب جماعات الأتراك ، بل وربما كان متأثراً في نظرته إلى الترك بتجربته الشخصية ، فقد نهبه اللصوص في الطريق ، كما ثار عليه الجند وكانوا من الأتراك ، (١) .

ويلفت النظر في كلام ابن سينا قوله ، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة التي أكثر أحوالها أن ينشأ فيها أمم حسنة الأمزجة صحيحة القرائح والعقول ، فهو بهذا يجعل للعوامل الجغرافية كالمناخ بوجه خاص تأثيراً على الشعوب ، وهو موضوع تحدث وبالعن فيه ابن خلدون فيما بعد في مقدمته المشهورة .

بعد أن يبين ابن سينا ضرورة وجود رئيس للمدينة العادلة ، يقول إنه يجب أن يفرض السان طاعة من يخلفه ، وأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته أو بإجماع من أهل السابقة ، والاستخلاف بالنص أصوب فإن ذلك لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف .

(١) الدكتور أحمد فؤاد الإهواني : ابن سينا ، ص ٤١ .

وهنا نلاحظ أنه وهو يطالعنا بهذا الرأي في الرئاسة أو الخلافة أو الإمامة ، لا بد أنه كان يأخذ في اعتباره ما حدث أثر وفاة الرسول . فإذا لم يستخلف النبي شخصاً معيناً بالذات وبنص صريح ، كان ثمة خوف من اختلاف الرأي وتشعب الكلمة . غير أن الضرورات في ذلك الوقت وفي مقدمتها ما بدا من مظاهر الردة ، حثمت الإسراع بسد الثغرة ومن هنا جاء اختيار أبي بكر الصديق . وبسبب ضرورات نشأت نتيجة بدء الصدام مع الدول الأخرى ، وخشية تفرق الكلمة ، أوصى أبو بكر بأن يخلفه عمر ابن الخطاب فبايعه الناس . وبموت عمر وإعطاء البيعة لعثمان بدأ الشقاق يدب مما انتهى بقتله ثم بالأحداث التي شهدتها خلافة علي بن أبي طالب . وتوالت مظاهر الشقاق والصراع ، ونشأت الفرق والشيوع وتعددت المذاهب ؛ كل هذا مما سجله التاريخ لا بد وأنه أثر في اتجاه ابن سينا السياسي بالنسبة إلى موضوع الخلافة .

ومما يلفت النظر قوله ، الاستخلاف بالنص أصوب ، لأن هذا المبدأ من الأصول التي يعتنقها الشيعة ، ومن هنا اتهام بعض المؤرخين لابن سينا بالتشيع .

فإذا تم تولى الخلافة على النحو الذي يبيّنه ، وجبت طاعته على الكافة . فإذا خرج عليه من يدعى الخلافة بفضل قوة أو مال ، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله ، فإن قدروا ولم يفعلوا فقد هصوا الله وكفروا به ، ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن ، . ولكن ، إن صح الخارجى أن المتولى للخلافة غير أهل لها ، وأنه ممنو بنقص ، وأن ذلك النقص غير موجود في الخارجى ، فالأولى أن يطابقه أهل المدينة . والمعول عليه الأعظم العقل وحسن الإيالة ، فمن كان متوسطاً في الباقي ومتقدماً في هذين بعد أن لا يكون غريباً في البواقي وصائراً إلى أضدادها ، فهو أولى ممن يكون متقدماً في البواقي ولا يكون بمنزلة في هذين .

وثمة سلطة غريبة يضيفها ابن سينا على رئيس مجتمعه ، أو الخليفة إن شئنا القول ، هي حقه في أن يفرض السنة النازلة على مجتمعات أخرى ، وأن يعيد إلى حظيرة الحق والصواب الأهم والمدن إذا ضلت : « وإذا كانت غير مدينة ولها سنة حميدة لم يتعرض لها إلا أن يكون الوقت يوجب التصريح بأن لاسنة غير السنة النازلة ، فإن الأمم والمدن إذا ضلت فسنت عليها سنة ، فإنه يجب أن يؤكد إلزامها ، وإذا أوجب إلزامها ، فربما أوجب توكيدها أن يحمل عليها العالم بأسره . »

لاشك أن من حق الخليفة أن يضرب على أيدي دعاة الفتنة ، ودعاة الفرقة والانفصال ، حفاظ على كيان الأمة ووحدتها . ولكن ابن سينا يلقى القول بصفة مطلقة وخاصة إذ يقول : « فربما أوجب توكيدها أن يحمل عليها العالم بأسره ، . فهذا ، إلى جانب إلزام أمم ومدن أخرى ، خلاف أمته ، بالسنة النازلة ، معناه إفساح المجال أمام التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى ، وهو ما حدث في الماضي ، وما يحدث اليوم من جانب الدول الكبرى تحت ستار أيديولوجية أو أخرى . »

يقول ابن سينا : « ولا بد في المعاملة من سنة وعدل ، وهذا هو الواجب الرئيسي الملقى على عاتق رئيس مدينته العادلة ، فعليه أن يفرض سنناً في المعاملات المؤدية إلى الأخذ والعطاء ، تمنع وقوع الضرر والحيف ، . فكان العدل يجب أولاً وقبل كل شيء ، أن يكون رائده فيما يضع من قوانين وقواعد وترتيبات لتنظيم المعاملات أو لضبط العلاقات الاجتماعية كما سبق لنا القول . »

ولكن ، هذه السنن يجب أن تكون صادرة عن ظروف الزمان والمكان ، ولهذا ، يجب أن يفرض كثير من الأحوال خصوصاً في المعاملات إلى الإجهاد ، فإن للأوقات أحكاماً لا يمكن أن تنضبط ، . معنى

هذا أن القوانين المنظمة لحياة المجتمع ، ليست خالدة ، ولكنها تتبدل بتبدل الظروف ، وهذا هو المبدأ المعترف به الآن من قِبَل علماء الاجتماع بأوسع معانيه .

أمام ناحية التنظيم الإقتصادي والاجتماعي فإن ابن سينا يطالعنا بكثير من الآراء ذات الرنين العصري الواضح :

أولاً : ضرورة توفير العمل أو التوظيف الكامل في الدولة ، فلا يكون في المدينة معطل ليس له مقام محدود ، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة ، وأن تحرم البطالة والتعطل . وهذا الهدف هو ما تسعى إلى تحقيقه الدول في العصر الحديث عن طريق رسم السياسات الإقتصادية المؤدية إلى تعبئة كافة الموارد الطبيعية والبشرية ، بل أن دساتير عدد من الدول أصبحت تنص على « حق العمل » .

هذا الذي تحدث عنه ابن سينا حمل بعض الكتاب (١) على القول بأن « المدينة التي يريدونها ابن سينا اشتراكية » ، لأنه إلى جانب منع التعطل ، يجب على الحاكم « أن يمنع الظواهر الفاسدة من المجتمع مثل الميسر والربا والزنا » . واستخدام مصطلح « اشتراكية » هنا فيه تجاوز كبير ، بل وخروج على التعريف الفني ، ذلك أن النظام الإقتصادي أيّاً كان ، إنما يستمد صفته من طبيعة العلاقات القائمة بين فئاته الاقتصادية . وهنا نجد ابن سينا يتحدث عن « المعاملات المؤدية إلى الأخذ والعطاء » ، ويفرض على رئيس المدينة العادلة « أن يسن على الناس معاونة الناس والذّب عنهم ووقاية أموالهم وأنفسهم » .

لكن هناك أفراداً لا يستطيعون كسب معاشهم بسبب مرض أو آفة ،

(١) الأهواني ، ابن سينا ، مصدر سابق ، ص ٤١ .

فهؤلاء يجب أن يفرض لهم موضع ويكون عليهم قيم ، فهذه من المسئوليات الاجتماعية التي تقع على عاتق الدولة . أما العاطلون لغير واحد من هذين السببين ، ممن يريدون أن يعيشوا على أكتاف الغير ، فجزاؤهم الردع أو النفي ، وهكذا زى أن ابن سينا إنما يستبق ما يطلق عليه اليوم اسم دولة الرفاهية .

ثانياً : يتكون المال العام أو المشترك حسب تعبيره ، من حقوق (ضرائب) تفرض على الأرباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج ، وما يفرض كعقوبة ، ومن أموال المعاندين (الغنائم) . ويتحدث ابن سينا هنا عن حقوق تفرض على الأرباح ، بصورة مطلقة ، مما يحمل على الاعتقاد بأنه يقصد الضرائب المباشرة وغير المباشرة ، ويستخدم هذا المال المشترك للإتفاق على المصالح المشتركة (للجماعة) ، وإزاحة لمة الحفظة الذين لا يشغلون بصناعة ، ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراض وزمانات .

ثالثاً : هناك صناعات يجب تحريمها ، مثل :

(أ) الصناعة التي يقع فيها انتقالات الاملاك أو المنافع من غير مصالح تكون بإزائها ، مثل القمار .

(ب) الصناعة التي تدعو إلى أضداد المصالح أو المنافع ، كالسرقة والمصوصية والقيادة .

(ج) الأفعال التي تغني عن تعلم الصناعات الداخلة في الشركة ، مثل المراباة فإنها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله ، وإن كانت بإزاء منفعة .

(د) الأفعال المضادة لمقومات النظام الاجتماعي ، مثل الزنا لأنه يدعو

إلى الاستغناء عن أفضل أركان المدينة وهو الزوج .

ويلاحظ أن ابن سينا وهو يحرم الزنا يعترف بأن فيه منفعة ، وهكذا فلقاء مضطرباً بين الأخذ بظاهر النصوص ، وبين الاعتراف بالواقع في الحياة الاقتصادية العملية .

وباستعراض الصناعات والأفعال التي يرى تحريمها في المدينة العادلة ، كما يتصورها ، يتضح أنه يقسم الأنشطة إلى إنتاجية وهذه يقرها لأنها ضرورية ، وغير إنتاجية وهذه يحرمها ، فكان هناك فئتين في العاملين بالمجتمع ، إحداهما منتجة والأخرى عقيمة .

ورأى ابن سينا في المرأة أبعد ما يكون عن الإستنارة ، ويخالف رأى ابن رشد الذي حمل لواء الفلسفة في الأندلس فيما بعد . فهو يتهمها بأنها واهية الحقل ، مبادرة إلى طاعة الهوى والغضب ، وهو يطالب بأن يُسنَّ عليها التستر والتحذر ، ولذلك ينبغي أن لا تكون من أهل الكسب كالرجل ، وبالطبع لا يعترف لها بأى حقوق سياسية .

ومن رأيه جواز الطلاق في حالات منها : عدم التكافؤ ، وسوء المذاهب في العشرة ، وعدم تعاون الطرفين على النسل ، ولكن يجب أن يكون مَشْدُداً فيه .

* * *

ونختم هذا الفصل بإيراد بعض النصوص التي تضمنت آراء ابن سينا التي تحدثنا عنها :

فيجب أن يكون القصد الأول للسان في وضع السنن وترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة : المدبرون ، والصناع ، والحفظة ، وأن يرتب في كل جنس منهم رئيساً يترتب تحته رؤساء يلوونه ، يترتب عنهم رؤساء يلوونهم ، إلى أن ينتهي إلى أفناء الناس . فلا يكون في المدينة إنسان معطل ليس له مقام

محدود ، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة ، وأن تحرم البطالة والتعطل ، وأن لا يجعل لأحد سبيلاً إلى أن يكون له من غيره الحظ الذي لا بد منه للإنسان ، وتكون جنبته معافاة ليس يلزمها كلفة ، فإن هؤلاء يجب أن يردعهم كل الردع ، فإن لم يرتدعوا نفاهم من الأرض ، فإن كان السبب في ذلك مرضاً أو آفة أفرد لهم موضعاً يكون فيه أمثالهم ، ويكون عليهم قيم ، ويجب أن يكون في المدينة وجه مال مشترك ، بعضه من حقوق تفرض على الأرباح المكتسبة والطبيعية ، كالثمرات والنتاج ، وبعضه يفرض عقوبة ، وبعضه يكون من أموال المعاندين للسنة ، وهو الغنائم ، ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة ، وإزاحة لعله الحفظة الذين لا يشغلون بصناعة ، ونفقة على الذين حيل بينهم ، وبين الكسب بأمراض وزمانات . ومن الناس من رأى قتل الميثوس من صلاحهم منهم ، وذلك قبيح ، فإن مثوتهم لا تجحف بالمدينة ، فإن كان لأمثال هؤلاء من قرابته من يرجع إلى فضل استظهار من قوته فرض عليه كفايته .

والغرامات كما لاتسن على صاحب جناية ما ، بل يجب أن يسن بعضها على أوليائه وذويه الذين لا يزجرونه ولا يحرسونه ، ويكون ما يسن من ذلك عليهم مخففاً فيه بالمهلة للمطالبة ، ويكون ذلك في جنایات تقع خطأ فلا يجوز إهمال أمرها مع وقوعها خطأ .

وكما أنه يجب أن تحرم البطالة كذلك يجب أن تحرم الصناعات التي يقع فيها انتقالات الأملاك أو المنافع من غير مصالح تكون بإزائها ، وذلك مثل القمار فإن المقامر يأخذ من غير أن يعطي منفعة البتة ، بل يجب أن يكون الآخذ آخذاً من صناعة يعطي بها فائدة تكون عوضاً ، إما عوضاً هو جوهر ، أو عوضاً هو منفعة ، أو عوضاً عن ذكر جميل ، أو غير ذلك مما هي معدودة في الخيرات البشرية . وكذلك يجب أن تحرم الصناعات

التي تدعو إلى تضداد المصالح أو المنافع ، مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك

وتحرم أيضاً الحرف التي تغني الناس عن تعلم الصناعات الداخلة في الشركة ، مثل المرايا ، فإنها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله ، وإن كانت بإزاء منفعة .

وتحرم أيضاً الأفعال التي إن وقع فيها ترخيص أدى إلى ضد ما عليه بناء أمر المدينة ، مثل الزنا واللواط ، الذي يدعو إلى الاستغناء عن أفضل أركان المدينة وهو الزوج .

ثم أول ما يجب أن يشرع فيه هو أمر الزوج المؤدى إلى التناسل وأن يدعو إليه ويحرض عليه ، فإن به بقاء الأنواع التي بقاؤها دليل وجود الله تعالى ، وأن يدبر في أن يقع ذلك وقوعاً ظاهراً لئلا يقع ريبة في النسب فيقع بسبب ذلك خلل في انتقال الموارث التي هي أصول الأموال ، لأن المال لا بد منه في المعيشة ، والمال منه أصل ، ومنه فرع ، والأصل موروث أو ملقوط أو موهوب ، وأصح الأصول من الثلاثة الموروث فإنه ليس عن بخت واتفاق ، بل على مذهب كالتطبيعي .

وقد يقع في ذلك - أعني خفاء المناكحات - أيضاً خلل في وجوه أخرى مثل وجه وجوب نفقة بعض على بعض ، ومعاونة بعض لبعض ، وغير ذلك مما إذا تأمله العاقل عرفه ، ويجب أن يؤكد الأمر أيضاً في ثبوت هذه الوصلة ، حتى لا يقع مع كل نزق فرقة ، فيؤدي ذلك إلى تشتت الشمل الجامع للأولاد والديهم ، وإلى تجدد احتياج كل إنسان إلى المزاوجة ، وفي ذلك أنواع من الضرر كثيرة ، ولأن أكثر أسباب المصلحة المحبة ، والمحبة لا تنعقد إلا بالألفة ، والألفة لا تحصل إلا بالعادة والعادة لا تحصل إلا بطول المخالطة . وهذا التأكيد يحصل من جهة المرأة ، بأن لا يكون

في يديها إيقاع هذه الفرقة ، فإنها بالحقيقة واهية العقل ، مبادرة إلى طاعة الهوى والغضب ، ويجب أن يكون إلى الفرقة سبيل ما ، وأن لا يسد ذلك من وجه ، لأن حسم أسباب التوصل إلى الفرقة بالكيفية يقتضى وجوهاً من الضرر والخلل ، منها أن من الطبائع مالا يؤلف بعض الطباع ، فكما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشر والنبو ونقص المعاش .

ومنها أن من الناس من يعنى بزواج غير كفو ، ولا حسن المذاهب في العشرة ، أو بغيض تعافه الطبيعة ، فيصير ذلك داعية إلى الرغبة في غيره إذ الشهوة طبيعية ، وربما أدى ذلك إلى وجوه من الفساد ، وربما كان المزاجان لا يتماوفاً على النسل ، فإذا بدلا زوجين آخرين تماونا ، فيجب أيضاً أن يكون إلى المفارقة سبيل ، ولكن يجب أن يكون مشدداً فيه .

فأما أنقص الشخصين عقداً ، وأكثرهما اختلافاً واختلاطاً وتلونا فلا يجعل في يديه من ذلك شيء ، بل يجعل إلى الحكام ، حتى إذا عرفوا سوء صحة تلحقها من الزوج الآخر فرقوا .

وأما من جهة الرجل فإنه يلزمه في ذلك غرامة لا يقدم عليه إلا بعد التثبت واستصاابة ذلك لنفسه من كل وجه ، ومع ذلك فالأحسن أن يترك للمصلح وجه من غير أن يعمد في توجيهه ، فيصير سبباً إلى طاعة الطيش ، بل يغلظ الأمر في المعاودة أشد من التغايط في الابتداء ، فنعم ما أمر به أفضل الشارحين أنها لا تحل له بعد الثالثة إلا بعد أن يوطن نفسه على تجرع مضمض فوقه ، وهو تمكن رجل آخر من حليلته أن يتزوجها بنكاح صحيح ويعطاها بوطيء صريح ، فإنه إذا كان بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف إلا أن يصمم على الفرقة التامة ، أو يكون هناك وكالة فلا يرى بأساً بفضيحة تصحبها لذة ، وأمثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب المصلحة لهم .

ولما كان من حق المرأة أن تصان ، لأنها مشتركة في شهوتها ، وداعية جداً إلى نفسها ، وهي مع ذلك أشد انخداعاً ، وأقل للعقل طاعة والاشترك فيها أنفة وهاراً عظيماً ، وهي من المضار المشهورة ، والاشترك في الرجل لا يوقع عاراً بل حسداً ، والحسد غير ملتفت إليه فإنه طاعة للشيطان .

فبالحرى أن يسن عليها في بابها التستر والتحذر ، فلذلك ينبغي أن لا تكون المرأة من أهل الكسب كالرجل ، فلذلك يجب أن يسن لها أن تكفي من جهة الرجل ، فيلزم الرجل نفقتها ؛ لكن الرجل يجب أن يعرض من ذلك عوضاً ؛ وهو أنه يملكها وهي لا تملكه ؛ فلا يكون لها أن تنسكح غيره . وأما الرجل فلا يجبر عليه في هذا الباب ، وإن حرم عليه تجاوز عدد لا يفي بارضاء ما وراءه ويعوله فيكون البضع المملوك من المرأة بازاء ذلك ولست أعنى بالبضع المملوك الجماع ؛ فإن الانتفاع بالجماع مشترك بينهما ؛ وحظها أكثر من حظه . والاعتباط والاستمتاع بالولد كذلك ، بل أن لا يكون إلى استعمالها لغيره سبيل ؛ ويسن في الولد أن يتولاه كل واحد من الوالدين بالتربية ؛ أما الوالدة فيما يخصها ؛ وأما الوالد فالنفقة ؛ وكذلك الولد أيضاً يسن عليه خدمتهما وطاعتهما وإكبارهما وإجلالهما ، فهما سبب وجوده ، ومع ذلك فقد احتملا مؤنته التي لا حاجة إلى شرحها لظهورها .

ثم يجب أن يفرض السان طاعة من يخلفه ؛ وأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته ، أو باجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة ؛ وأنه أصيل العقل حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير ؛ وأنه عارف بالشريعة حتى لا أعرف منه ؛ تصحيحاً يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع ؛ ويسن عليهم أنهم إذا افرقوا أو تنازعوا للهوى والميل ؛ أو أجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص

أصوب فإن ذلك لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف ؛ ثم يجب أن يحكم في سنته أن من خرج فادعى خلافته بفضل قوة او ملل ؛ فعلى الكفاة من أهل المدينة قتاله وقتله ؛ فإن قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به ؛ ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد أن يصحح على رأس الملائك ذلك منه ؛ ويجب أن يسن أنه لا قربة عند الله تعالى بعد الإيمان بالنبي أعظم من إتلاف هذا المتغلب ؛ فإن صحح الخارجي أن المتولى للخلافة غير أهل لها ؛ وأنه ممنو بنقص ، وأن ذلك النقص غير موجود في الخارجي ؛ فالأولى أن يطابقه أهل المدينة . والمعول عليه الأعظم العقل وحسن الإيالة فمن كان متوسطاً في الباقي ومتقدماً في هذين بعد أن لا يكون غريباً في البواقي وصائراً إلى أضدادها ؛ فهو أولى بمن يكون متقدماً في البواقي ولا يكون بمنزلة في هذين . فيلزم أعليهما أن يشارك أعقلهما ؛ ويعاضده ؛ ويلزم أعقلهما أن يعتضد به ويرجع إليه ؛ مثل ما فعل عمر وعلى ؛ ثم يجب أن يفرض في العبادات أمور لا تتم إلا بالخليقة تنويها به وجذباً إلى تعظيمه ؛ وتلك الأمور هي الأمور الجامعة ؛ مثل الأعياد . فإنه يجب أن يفرض اجتماعات مثل هذه ؛ فإن فيها دعاء للناس إلى التمسك بالجماعة ؛ وإلى استعمال عدد الشجاعة ؛ وإلى المنافسة ؛ تدرك الفضائل ؛ وفي الاجتماعات استجابة الدعوات ؛ ونزول البركات على الأحوال التي عرفت من أقاويلنا . وكذلك يجب أن يكون في المعاملات معاملات يشترك فيها الإمام ؛ وهي المعاملات التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة ؛ مثل المناكحات والمشاركات الملكية . ثم يجب أن يفرض أيضاً في المعاملات المؤدية إلى الأخذ والإعطاء سنناً تمنع وقوع الغدر والخيف ؛ وأن يحرم المعاملات التي فيها غرر ؛ والتي تتغير فيها الأعواض قبل الفراغ من الإيفاء والاستيفاء ؛ كالصرف ؛ والنسيئة ؛ وغير ذلك ؛ وأن يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية أموالهم وأنفسهم . من غير أن يغرم متبرع فيما يلحق بتبرعه . وأما الأعداء

والمخالفون للسنة فيجب أن يسن عقاباتهم وإقنائهم بعد أن يُدعوا إلى الحق، وأن تباح أموالهم وفروجهم ، فإن تلك الأموال والفروج إذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم تكن عائدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها ، بل معينة على الفساد والشر .

وإذا لا بد من ناس يخدمون الناس فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة ، وكذلك من كان من الناس بعيداً عن تلقى الفضيلة فهم عبيد بالطبع ، مثل الترك والزنج ، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة التي أكثر أحوالها أن ينشأ فيها أمم حسنة الأمزجة صحيحة القرائح وللعقول .

وإذا كانت غير مدينة ولها سنة حميدة لم يتعرض لها إلا أن يكون الوقت يوجب التصريح بأن لا سنة غير السنة النازلة ، فإن الأمم والمدن إذا ضلت فسنت عليها سنة ، فإنه يجب أن يؤكد إلزامها ، وإذا أوجب إلزامها فربما أوجب توكيدها أن يحمل عليها العالم بأسره ، وإذا كان أهل المدينة الحسنة السيرة تجدد هذه السنة أيضاً حسنة محمودة ، ويرى في تجديدها إعادة أحوال مدن فاسدة إلى الصلاح ، ثم صرحت بأن هذه السنة ليس من حقها أن تقبل ، وكذبت السان في دعواه أنها نازلة على المدن كلها ، كان في ذلك وهن عظيم يستولى على السنة ، ويكون للمخالفين أن يحتجوا في ردها بامتناع أهل تلك المدينة عنها ، فحينئذ يجب أن يؤدب هؤلاء أيضاً ويجاهدوا ولكن مجاهدة دون مجاهدة أهل الضلال الصرف . أو يلزموا غرامة على ما يؤثرونه ويصحح عليهم أنهم مبطلون ، وكيف لا يكونون مبطلين وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التي أنزلها الله تعالى ؟ فإن أهلها فهم لها أهل فإن في هلاكهم فساداً لأشخاصهم وصلحاً باقياً وخصوصاً إذا كانت السنة الجديدة أتم وأفضل .

ويسن في بابهم أيضاً في أنهم أن أريدت مساحتهم على فداء أو جزية فعل .

وبالجملة يجب ألا يجريهم وهو لاء الآخرين مجرى واحداً ، ويجب أن يفرض عقوبات وحدوداً ومزاجر ليمنع بذلك عن معصية الشريعة ، فليس كل إنسان ينزجر لما يخشاه في الآخرة .

ويجب أن يكون أكثر ذلك في الأفعال المخالفة للسنة ، الداعية إلى فساد نظام المدينة ، مثل الزنا ، والسرقه ، وموطأة أعداء المدينة وغير ذلك . فاما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص في نفسه فيجب أن يكون فيه تأديب لا يبلغ به المفروضات ، ويجب أن تكون السنة في العبادات والمزاوجات والمزاجر معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل ، ويجب أن يفرض كثير من الأحوال خصوصاً في المعاملات إلى الاجتهاد ، فإن للأوقات أحكاماً لا يمكن أن تنضبط ، وأما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظه ومعرفة الدخل والخرج وإعداد أهب الأسلحة والحقوق والشعور وغير ذلك فينبغي أن يكون ذلك إلى السائس من حيث هو خليفة ، ولا يفرض فيها أحكام جزئية ، فإن في فرضها فساداً ، لأنها تتغير مع تغير الأوقات وفرض السكيات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن . فيجب أن يجعل ذلك إلى أهل المشورة ، ويجب أن يكون السان يسناً أيضاً في الأخلاق والعمادات سنناً ندعو إلى العدالة التي هي الوساطة ، والوساطة تطلب في الأخلاق والعمادات بجهتين

فأما ما فيها من كسر غلبة القوى ، فلأجل زكاه النفس خاصة ، واستفادتها الهيئة الاستعمالية ، وإن يكون تخلصها من البدن تخلصاً نقياً

وأما ما فيها من استعمال هذه القوى فله صالح دنيوية ، وأما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل ، وأما الشجاعة فلبقاء المدينة .

والرذائل الإفراطية تجتنب لضررها في المصالح الإنسانية ، والتفريطية لضررها في المدينة . والحكمة الفضيلية التي هي ثالثة الصفة والشجاعة فليس

يعنى بها الحكمة النظرية ، فإنها لا يكاف فيها التوسط البتة ، بل الحكمة العملية التى فى الأفعال الدنيوية والتصرفات الدنيوية ، فإن الإمعان فى تعريفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوائد من كل وجه منها ، واجتناب أسباب المضار من كل وجه ، حتى يتبع ذلك وصول أضرار ما يطلبه لنفسه إلى شركائه ، أو يشغله عن اكتساب الفضائل الأخرى ، فهو الجريرة ، وجعل اليد مغلولة إلى العنق هو إضاعة من الإنسان نفسه وعمره وآلة صلاحه وبقائه إلى وقت استكماله ، ولأن الدواعى شهوانية ، وغضبية وتدييرية . فالفضائل ثلاثة : هيئة التوسط فى الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعموم والملبوس والراحة وغير ذلك من اللذات الخسيسة والوهمية ، وهيئة التوسط فى الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب والغم والأنفة والحقد والحسد وغير ذلك ، وهيئة التوسط فى التدييرية ، ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ، ومجموعها العدالة ، وهى خارجة عن الفضيلة النظرية ، ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد ، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير رباً إنسانياً وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى ، وهو سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه .

الفصل السابع روبنسون كروزو وكان تصور فيلسوف مسلم

عندما يترجم المؤرخون لفيلسوف قرطبة ، تراهم يشيرون إلى ما لعبه من دور في حياته ، فيلسوف له وزنه ، بل أن الفلسفة في المغرب بلغت ذروة ازدهارها في ثلاثة هم : ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، وثانهم هو هن نشير إليه ، والذي أطلق عليه علماء اللاتين في العصور الوسطى اسم « أبو باسر » وهو تحريف لاسم أبي بكر .

ومعلوماتنا عن ابن طفيل محدودة إلى حد بعيد ، فأسمه أبو بكر محمد ابن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي نسبة إلى قبيلة قيس العربية ، وولد في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي في وادي آش على مسافة أربعين ميلا إلى الشمال الغربي من غرناطة ، ونعلم أنه مارس مهنة الطب في المدينة الأخيرة ، ثم أصبح كاتب سر والى الإقليم . ثم شغل نفس المنصب في خدمة حاكم سبتة وطنجة ، وأخيراً عينه سلطان الموحدين أبو يعقوب يوسف طبيبه الخاص ، فبقي في هذا المركز خلال السنوات ٥٥٨ - ٥٨٠ هـ (١١٦٣ - ١١٨٤ م) .

وكان لابن طفيل تأثير على السلطان استغله في اجتذاب العلماء إلى البلاد ، كما كان هو الذي قدم إليه ابن رشد وشجعه على الاضطلاع بمهمة شرح مؤلفات أرسطو ، ولما تقدمت به السن حل محله ابن رشد طبيباً للسلطان . وكانت وفاته في سنة ٥٨١ هـ (١١٨٥ - ١١٨٦ م) بمراكش في عهد الخليفة أبي يوسف يعقوب الذي شهد جنازته بنفسه .

ولم يتبق لنا من مؤلفاته سوى رسالة « حى بن يقطان » وهي قصة

فلسفية تعرف كذلك باسم الحكمة الإشرافية، التي كانت موضع الإعجاب البالغ من جانب المسلمين، وترجمت إلى العديد من اللغات، ونشرها باللاتينية في عام ١٦٧١ بـ روك Pococke بعنوان Philosophus Autodidactus أي «الفيلسوف المعلم نفسه»، ذلك أن بطل القصة «استطاع بقوة عقله أن يميّط اللثام عن الفلسفة، وأسس لنفسه مذهب الأفلاطونية الجديدة في صورته الإسلامية»^(١)، وهذا البطل هو «حى بن يقظان».

ويظهر أنه كان لابن طفيل آراء مبتكرة في علم الفلك، كما يفهم من أقوال البطروجي المنجم ومن كلام ابن رشد في شرحه على كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو^(٢).

وقبل أن نعرض لما ترمز إليه قصة حى بن يقظان من معانٍ متعددة، نقدم خلاصة لها، محاوياً الإبقاء على النص الأصلي، ما أمكن ذلك.

بدأ ابن طفيل في انتقاد بعض من تقدموه من الفلاسفة، فانهم ابن الصائغ بقصور التفكير، والوقوف في الفلسفة عند حد، والانصراف الكلي إلى الفلسفة المبنيّة على المنطق والعقل، دون المبنيّة على الكشف والذوق. وأخذ على الفارابي كثرة الشكوك وقلة البت في المشاكل الفلسفية. أما ابن سينا فزعم أنه ألف كتاب «الشفاء» على مذهب أرسطو، مع أن فيه أحياناً أشياء لا وجود لها في كتاب الأخير.

وإذ نأخذ في الاعتبار الحملة التي شنّها الغزالي على الفلسفة والفلاسفة، لهذا كان نقد ابن طفيل له عنيفاً، فيقول: «وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبته للجمهور، تربط في موضع وتحل في آخر، وتسكفر بأشياء ثم تتحللها... وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام:

(١) دائرة المعارف الإسلامية.

(٢) شرحه.

- ١ - رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .
- ٢ - ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .
- ٣ - ورأى أن يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده .

وينتقل ابن طفيل إلى قصته فيقول : « ذكر سلفنا الصالح - رضى الله عنهم - أن جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء وهي الجزيرة التي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب وبها شجر يثمر النساء ، وهي التي ذكر المسعودي أنها جزيرة الواقواق لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً ، فتأثرت هذه الجزيرة بأشعة الشمس ، وتخمرت الطينة الصالحة على مر السنين والأعوام ، وامتزجت القوى ، وتعددت وتكافأت ، وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله وإنما نبهنا عليه لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب فمنهم من بث الحكم وجزم القضية بأن حى بن يقظان من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أم ولا أب . »

ولكن هناك من أنكر ذلك ، وروى قصة أخرى . فقد كان بإزاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة عامرة بالناس ، يسكنها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة وكانت له أخت ذات جمال فعصلها ومنعها من الأزواج إذ لم يجد كفواً . وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سرا ، ثم أنها حملت منه فوضعت طفلاً ، فلما خافت أن يفتضح أمرها وضعت في تابوت وقذفت به في أيم فحمله المد من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى . وكانت مسامير التابوت قد قلقت وألواحه قد اضطربت فلما اشتد الجوع بالطفل بكى واستغاث وعالج الحركة ، فوقع صوته في إذن ظبية فقدت طلاها (أى ولدها) ، فنتبته حتى وصلت إلى

التابوت ، وفحصته بأظلافها حتى طار لوح من أعلاه ، فحنت على الطفل وأرضعته وما زالت تربيته وتدفع عنه الأذى ، إلى أن تم له حولان وتدرج في المشى وأثغر (أى طلعت أسنانه) وكان يتبع تلك الظبية وهي ترفق به وترحمه ، وتحمله إلى مواضع فيها شجر فتطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضجة .

فما زال الطفل معها يحكى نغمتها بصوته ، وكذلك كان يحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان ، فألفته الوحوش وألفها ، وحدث له نزوع إلى بعض وكراهية لبعض .

وكان يرى جميع الحيوانات كاسية بالأوبار والأشعار والريش ، سريعة العدو ، قوية البطش ، ولها من الأسلحة المعدة للدفاع من يئازعها . ثم يرجع إلى نفسه فيرى ما به من العرى وعدم السلاح وضعف العدو ، وقلة البطش ، فكان يفكر في ذلك ولا يدرى سببه ، فلما طال همه في ذلك وقد قارب سبعة أعوام ، اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه ، واتخذ من أغصان الشجر عصياً سوى أطرافها وعدل منها ، وكان يمش بها على الوحوش المنازعة له فيحمل على الضعيف منها ويقاوم القوى منها ، فنبل بذلك قدره عند نفسه ، ورأى أن أيده فضلاً كثيراً على أيديها إذ أمكن له بها ستر عورته واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته .

وحدث مرة أن صادف نسراً ميتاً فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه صحاحاً كما هي وفتح ريشها وسواها وسلخ عنه سائر جلده ، وفصله على قطعتين ربط إحداها على ظهره والأخرى على سترته وما تحنها وعلق الذنب من خلفه وعلق على عضديه فأكسبه ذلك ستراً ودفئاً ومهابة في نفوس جميع الوحوش حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه .

ثم هزمت الظبية وضعفت وماتت ، فسكنت حركاتها وتمطلت جميع أفعالها ، دون آفة ظاهرة أو سبب ظاهر ، فاستغرب حتى بن يقظان . هنا راح يفحص أعضائها الظاهرة ، فلما لم ير فيها آفة ، ففكر أن الآفة قد تكون في عضو باطنى ، فشرّحها عضواً عضواً ، وأخيراً وصل إلى أن العضو الذى سبب الموت يجب أن يكون فى الوسط حتى يمد سائر الأعضاء بالقوة والحياة ، فلما ماتت الأعضاء . وقتش فلقى القلب ، وشرّحه فرأى تجويفاً من تجويفاته فارغاً كان فيه حرارة ثم ارتحلت ، وبارتحالها ارتحلت الحياة . وهكذا عرف الموت .

واتفق أن انقدحت نار فى أجمة ، فتملكه العجب ، وأراد أن يأخذ منها شيئاً ، فلما باشرها أحرقت يده ، فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه فأخذ بطرفه السليم وحمله إلى مأواه ، وما زال يمد تلك النار بالحشيش والخطب ويتعهدهما ، وكان يراها دائماً تتحرك إلى جهة فوق وتطلب العفو فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التى كان يراها . وعلى سبيل الاختبار لقوتها ألقى بشيء من أصناف الحيوانات البحرية ، فلما أنضجت ذلك الحيوان استطاب طعمه فاعتاد بذلك أكل اللحم فصرف الحيلة فى صيد البر والبحر . ولما رأى من قوة اقتدارها وقع فى نفسه أن الشيء الذى ارتحل من قلب الظبية كان من جوهر هذا الموجود أو من شيء يجانسه ، وأكد ذلك فى ظنه ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته وبرودته من بعد موته .

ثم عمد إلى تشريح الحيوانات الأحياء والأموات ، فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذى مبدؤه من قرار واحد وانقسامه فى سائر الأعضاء منبث منه ، وأن جميع الأعضاء خادمة له أو مؤدية عنه ، وأن منزلة ذلك الروح فى تصريف الجسد كنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام .

وتفنن في وجوه حيله واكتسى بجلود الحيوانات واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار ، واستألف جواهر الطير ليستعين بها في الصيد ، واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها ، ولما كانت الحيوانات تفر عنه فتعجزه هرباً استألف بعضها الشديدة العدو وأحسن إليها بإعداد الغذاء الذي يصلح لها حتى يتأتى له الركوب عليها ومطاردة سائر الأصناف بها .

وتصفح جميع الأجسام التي في العالم فرآها متنوعة من حيوانات ونبات ومعادن وحجارة وتراب وماء وبخار وثلج ودخان ، ورأى لها أوصافاً كثيرة ، بعضها مشترك وبعضها يختلف ، فهي تتوحد عند الاشتراك في الصفات ، وتتنوع عند الاختلاف ، وهناك صفات مشتركة في الأنواع كالظباء والخيول والنعاج ، وصفات مشتركة في جميع الحيوانات ، وكذلك الشأن في النبات والجماد . وهناك أوصاف تعمها جميعاً سواء كانت متحركة أو غير متحركة ، نامية أو غير نامية ، فكل الأجسام مثلاً إما حارة وإما باردة . وكل واحد منها إما أن يتحرك إلى أعلى كالدخان واللهيب والهواء ، وإما أن يتحرك إلى أسفل مثل الماء . وفكر في الأمر وانتهى إلى أن هاتين الحركتين هما لمعنى خارج عن الجسمية ، لأنهما لو كانا للجسم ، من حيث هو جسم لما تخلفا ، ونحن نجد ما يتحرك إلى أعلى لا يتحرك إلى أسفل ، والعكس . وإذا رأى الأجسام مركبة من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد عن الجسمية ، لا يدرك بالحس ، شعر أن فيها معنى زائداً عن الجسمية ، هو ما يبر عنه عادة بالنفس أو الروح . وهذا الشيء هو الذي يميز بين الأنواع المختلفة .

ونظر إلى الأجسام المادية فإذا لها صفات مشتركة ثلاث هي الطول والعرض والعمق وأخذ يتفهم كل معنى من هذه المعاني الثلاثة ، فلما أدرك أن ثمة معنى عقلياً أو روحياً وراء المادة اهتدى إلى قانون السببية . فكل

مسبب له سبب ، وكل حادث لا بد له من محدث . ورأى أن جميع الأشياء التي شاهدها تخضع لقانون الكون (أى الوجود) والفساد (وهو الفناء) فالعالم المنظور كله حادث له محدث . والأفعال الصادرة عن المادة ليست لها في الحقيقة وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها . لقد رأى الموجودات المختلفة متشابهة في الأصول وفي التكوين ، ومن ثم لا بد أنها صادرة عن فاعل واحد ، وهكذا اهتدى إلى فكرة الخالق وآمن بآله واحد

ورأى للأجرام السماوية نفس الأوصاف الثلاثة : الطول والعرض والعمق . وإذن فهي أجسام . ورأى أن الفلك على شكل كرة ، وأن الأفلاك كثيرة يحكم أسفلها بأعلاها ، إلى أن ينتهي إلى علة العلة وهي الله سبحانه وتعالى . فالفلك بجملته كشيء واحد متصل ببعضه ببعض . ونظر إلى العالم نظرة شاملة وراح يتساءل : هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد العدم . أو هل كان موجوداً من قبل ولم يسبقه العدم . ولكن لم يستطع أن يقطع برأى نظراً لوجود دلائل كثيرة على كل فرض من الفروض . ورأى في أقل الموجودات من آثار الحكمة وبدائع الصناعة ما يبعث على العجب ، فتحقق أن هذا لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال ، وأنه أعطى كل شيء خلقه ثم هداه إلى استعماله ، وأن لكل شيء في الموجودات جسماً أو بهاء أو كلاً أو قوة أو أى فضيلة من الفضائل من فيض ذلك الفاعل المختار . فهو بغير شك أعظم وأكمل ، وبريء من كل نقص فيها ، ذلك أن معنى النقص هو العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم فكيف يلحقه العدم ، وهو واجب الوجود لذاته ، وهو الكمال وهو التمام ، وهو القدرة وهو العلم وكل شيء هالك إلا وجهه .

ثم ، من أين حصلت له هذه المعرفة ؟ لا يمكن أن يكون مصدرها

حواسه الخمس ، لأنها كلها لا تدرك الشيء إلا إذا كان جسماً . وحتى الخيال لا يمكن أن يدرك الشيء إلا إذا كان له طول وعرض وعمق ، وقد تبين أن هذا الوجود الواجب الوجود برىء من صفات الأجسام ، إنما يدرك بالنفس ، والنفس إنما أدركته لأنها قبس منه لا يمكن فسادها . ورأى أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الوجود والواجب الوجود . لكن كثيراً ما تشغل بعوائق مالية أو صحية أو نحو ذلك فتعوقه عن التفكير الممتع في واجب الوجود ، فتفسد حياته ، ويصاب بالحرمان ، وألم الحجاب وأدرك أن العلاج يكون بتقوية نفسه بأكثر من تقوية جسمه .

وفكر في المأكولات . فهو إن ذبح الحيوان جنى عليه بغير حق ، وإن تركه وتغذى بغيره ضعفت قوته . وكذلك الشأن بالنسبة إلى الثمار ، فإن اكتفى بأكل البذور كاللوز والجوز ، لم تكف به في إعدادة للحياة . هذه المشكلة حلها بأكله من الحيوان حفاظاً على قوته ، بشرط أن يتدرج من لحوم الفواكه التي نضجت على أن يحتفظ بالبذر فيلقيه في موضع صالح للإنبات . فإن تعذر وجود أمثال هذه الثمرات كالتفاح والكثيرى كان له أن يأخذ الثمار التي كملها بذر ، على أن يقصد أكثرها وجوداً وأوفرها توليداً . فإن لم يتيسر هذا أيضاً فله أن يأخذ كفايته من الحيوان أو من بيضه .

وفكر في الأجسام السماوية وكان يعتقد أنها أجسام فورانية أرقى من الإنسان صفة ورونقاً ، وهي شفافة ونيرة وطاهرة ومنزهة عن ضروب الرجس ، ومتممة بمشاهدة واجب الوجود ، لا تتحرك إلا بمشيئته . وهنا ألزم نفسه بان يتشبه بها . فكما أنها تشع الخير على العالم الأرضى ، فقد ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضررة أو ذا عائق من الحيوان والنبات وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها . فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه أو عطش عطشاً يكاد يفسده

وأزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يزال وفصل بينه وبين ذلك المؤذى
بفاصل لا يضر المؤذى وتعهدده بالسقى ما أمكنه . ومتى وقع بصره على
حيوان قد أرققه ضبيع أو نشب به ناشب أو تعلق به شوك أو سقط في عينيه
أو أذنيه شيء يؤذيه ، أو مسه ظمأ أو جوع ، تكفل بإزالة ذلك كله عن
جهده ، وأطعمه وأسقاه .

كذلك ألزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه
والاغتسال بالماء في أكثر الأوقات ، وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه
ومغابن بدنه وتطيبها ، وتعهدده لباسه بالتنظيف والتطيب حتى كان يتلألاً
حسناً وجمالاً ونظافة وطيباً .

والتزم مع ضروب الحركة على الاستدارة ، فتارة كان يطوف بالجزيرة
ويدور على ساحلها ويسبح بأكتافها ، وتارة كان يطوف بيته أو ببعض
الكدي أدواراً معدودة ، إما ماشياً وإما هرولة ، وتارة يدور على نفسه
حتى يفتش عليه .

هـ وأما الضرب الثالث : فكان تشبهه بها فيه أن كان يلزم الفكرة في
ذلك الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ويغمض عينيه
ويسد أذنيه ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر
في شيء سواه ولا يشرك به أحداً ، ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه
والاستحاثات فيها . فكان إذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات
وضعف الخيال وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية ، وقوى فعل
ذاته - التي هي بريئة من الجسم - فكانت في بعض الأوقات فكرته قد تخلص
عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ، واستغرق في حالته
هذه فرأى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . ثم عاد
إلى عالم الحس ، ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك فكان أيسر عليه

من الأولى والثانية وكان دوامه أطول . وما زال الوصول إلى ذلك المقام
السكرام يزيد عليه سهولة . والدوام يزيد فيه طولاً بعد مدة ، حتى صار
بحيث يصل إليه متى شاء ، ولا ينفصل عنه إلا متى شاء ، فكان يلزم مقامه
ذلك ولا يثنى عنه إلا اضرة بدنه التي كان قد قللها حتى كان لا يوجد أقل
منها . وهو في ذلك كله يتمنى أن يربحه الله عز وجل من كل بدنه الذي يدعو
إلى مفارقة مقامه ذلك ، فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً ، ويرأ عما يجده
من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن ،

وبقى على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك
خمسون عاماً ، وحينئذ اتفقت له صحة أسال .

ذكروا أن جزيرة قريبة من الجزيرة التي نشأ فيها حي بن يقظان ،
انتقلت إليها ملة من الملل الصالحة المأخوذة من بعض الأنبياء المتقدمين ،
فما زالت تنتشر بملك الجزيرة وتتقوى وتظهر حتى قام بها ملكها وحمل
الناس على التزامها ، وكان قد نشأ فيها فتيان من أهل الفضل والرغبة
في الخير ، هما أسال وسلامان ، فتلقيا تلك الملة وأخذوا على أنفسهما بالتزام
جميع شرائعها .

وكان أسال أشد غوصاً على الباطن وأكثر عشوراً على المعاني الروحية
وأطمع في التأويل ، بينما كان سلامان أكثر احتفاظاً بالظاهر وأبعد عن
التأويل . وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وأخرى
تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة ، فتعلق أسال بطلب العزلة ، وتعلق
سلامان بملازمة الجماعة ، فكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما .

وإذ سمع أسال بجزيرة حي بن يقظان ، قرر الارتحال إليها ويعتزل
الناس بها بقية عمره ، فاشترى مركباً حملته إليها حيث بقي يعبد الله ويعظمه
ويقدسه . واتفق أن خرج حي بن يقظان لالتماس غذائه وأسال قد ألم

بتلك الجهة ، فوق بصر كل منهما على الآخر . وولى أيسال هارباً فاقتفى
حى بن يقظان أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء .
واشتد أيسال في العدو واشتد حى بن يقظان في أثره حتى لحق به فالنزمه
وقبض عليه .

فلما نظر إليه وهو مكتسى بجلود الحيوانات ذوات الأوبار وشعره قد
طال ، ورأى ما عنده من سرعة الحضر وقوة البطش ، فسرق منه فرقاً
شديداً . وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حى بن يقظان ،
غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع . فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها
من بعض الحيوانات ، يمسح أعطافه ، ويظهر البشر والفرح به حتى مسكن
جاش أيسال وجعل يكلمه ويسأله عن شأنه بكل لسان يعليه فلا يستطيع ،
وحى بن يقظان في ذلك كله يتعجب ، فاستغرب كل منهما أمر صاحبه .

ثم أنس كل منهما إلى الآخر . فشرع أيسال في تعليمه الكلام حتى علمه
الأسماء كلها . ثم جعل يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة ،
فأعلمه حى بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أمّاً أكثر من
الظبية التي ربته ، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى
درجة الوصول ، وعند ذلك نظر إلى حى بن يقظان بعين التعظيم والتوقير
وتحقق عنده أنه من أولياء الله ، فالتزم خدمته والاقتران به .

وجعل حى بن يقظان يستفحصه عن أمره ، فوصف له أيسال شأن
جزيرته وما فيها من العالم ، وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم ،
ووصف له جميع ما ورد في الشريعة . ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض
ووضعه من العبادات ، فوصف له ذلك كله . إلا أنه بقي في نفس حى بن
يقظان أمران لا يدري وجه الحكمة فيهما . أحدهما : لمّ ضرب هذا
الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي وأضرب

عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب .

والأمر الآخر: لم يقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح اقتناء الأموال والتوسع في الماء كل . وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرمق ، وأما الأموال فلم تكن لها هنده معنى . وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال كالزكاة وتشمعها ، والبيوع والربا والحدود ، والعقوبات ، فكان يستغرب ذلك كله ، ويقول إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لاستغنوا عن هذا كله ولم يكن لأحد اختصاص بما لم يسأل عن زكاته أو تقطع الأيدي على سرقة أو نذهب النفوس على أخذه بجاهرة . وكان الذي أوقعه في ذلك كله أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة ، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم ، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً ،

فلما اشتد إشفاقه على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه ، اعتزم التوجه إلى الجزيرة الأخرى ، وأقنع أبسال بفكرته ، وحماتها سفينة في البحر ضلت مسلكها ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى الساحل .

ونزلا الجزيرة ودخلا مدينتها . فشرع حتى بن يقظان في تعليم وبث أسرار الحكمة ، فما هو أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافة . فجعلوا ينقبضون عنه وتشمز نفوسهم . وما زال يستلطفهم ويبين لهم الحق سراً وجهاراً فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً ونفاراً مع أنهم كانوا محبين للخير ، راغبين في الحق . فيئس من إصلاحهم .

وتصفح طبقات من الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون ، قد اتخذوا إلههم هواهم ومعبودهم شهواتهم ، وتهاكروا في جمع حطام الدنيا وألهام النكاث حتى زاروا المقابر . فلما رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم

وظلمات الحجب قد تغشتهم وألهامهم عن ذكر الله تعالى التجارة وأبيع ، بان له وتحقق على القطع أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا يمكن ، وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق ، وأن حظ الجمهور من الإنتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ولا يتعدى عليه سواء فيما اختص هو به .

فودع حى بن يقظان أهل هذه الجزيرة ، وتلطفوا في العود إلى جزيرتهما حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها . وطلب حى بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذى طلبه أولاً حتى عاد إليه ، واقتدى به أبسال حتى قرب منه أو كاد وعبد الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين .

ماذا وراء القصة من معان :

لعل أول وأوضح انطباع يستقر في ذهن من يطالع قصة حى بن يقظان ، كما عرضها ابن طفيل ، أنها ملحة تصور ما يتطوى عليه العقل البشرى من إمكانيات وطاقات . فبالعقل يستطيع الإنسان الوصول إلى المعرفة وإدراك وجود الخالق .

ويحدثنا أحمد أمين أن حى بن يقظان ، رسالة بناها مؤلفها على نظرية له وهى ، أن فى وسع الإنسان أن يرتقى بنفسه من المحسوس إلى المعقول إلى الله بحيث يستطيع بعقله أن يصل إلى معرفة العالم ومعرفة الله . وعنده أن المعرفة تنقسم إلى قسمين : معرفة حسية ومعرفة نظرية . أو بعبارة أخرى : معرفة مبنية على الكشف والإلهام كالتى عند الصوفية ، ومعرفة مبنية على المنطق كالتى عند العلماء . أما الأولى فيمكن الوصول إليها برياضة النفس فتتكشف لها الحقائق كأنها نور واضح لذيذ يومض إليه حيناً ثم يخبو حيناً . وكلها أمعن الإنسان فى الرياضة تجلت له المعارف . وأما النوع الثانى من المعرفة فهو مؤسس على الحواس . والمعرفة بالحواس تتألف وتستنتج منها

نتائج عليية هي أيضاً نوع من المعرفة التي يسميها المعرفة النظرية ، (١) .
وفي رأى ، دائرة المعارف الإسلامية ، أن هذه القصة عبارة عن عرض
للأفلاطونية الجديدة في أشد صورها صوفية ، وقد عرض ابن طفيل في
كثير من المهارة هذه الفلسفة على مراحل متدرجة ، متخذاً لذلك إنساناً
قصصياً ، وهو بآ قادراً على التفكير ، وجد منذ طفولته في جزيرة مقفرة .
وهنا استطاع بقوة عقله فقط أن يبيط اللثام عن الفلسفة ، وأسس لنفسه
مذهب الأفلاطونية الجديدة في صورته الإسلامية ، وسمى ابن طفيل هذا
الإنسان ، وهو رمز للعقل ، حى بن يقظان أى ابن الله ، وتظهر في نهاية
هذه القصة شخصيتان هما : سلامان وأبسال ، لهما دور رمزي في هذه القصة .

وفي حاشية بالمصدر الأخير المشار إليه يحدثنا عباس محمود أن الغاية
التي رمى إليها ابن طفيل من كتابه « هي شرح بعض المسائل الفلسفية
في أسلوب قصصي ، كالكلام في الله ، وصدور الكون ، ونظرية المعرفة ،
والفلسفة الطبيعية وغير ذلك من المسائل التي نهج فيها ابن طفيل نهج من تقدمه
من فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا . وقد انتهى إلى تقرير التوفيق
بين الفلسفة والدين ، وأن العقل والوحي سبيلان للمعرفة الصحيحة ، غير
أن الفلسفة ينبغي أن يترك أمرها إلى الخاصة دون العامة من الناس . وقد
رمز إلى ذلك في قصته بعجز الملك سلامان عن فهم ما وصل إليه حى بن
يقظان عن طريق العقل وإن كان قد أدركه عن طريق الدين ،

ولكن ، لنضع هذه الجوانب الفلسفية والروحية التي تكشف عنها
القصة تارة وترمز إليها تارة أخرى ، وتتبع مراحل التطور الذي طرأ
على حياة « حى بن يقظان » منذ وُجد على ظهر تلك الجزيرة المقفرة ،

(١) حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ، تحقيق وتعليق : أحمد أمين ،

وذلك خلال ما مر به من تجارب ، وما اعترضه من صعاب ومشكلات ، وما اهتدى إليه من حلول . وكما تجارب ومشكلات انبثقت من غريزة البقاء أى من ضرورة إشباع حاجاته الأساسية ، والطبيعية أو المادية أساساً .

ففي أول أمره نما وتغذى بلبن الظبية إلى أن تم له حولان وتدرج في المشى وأثغر ، ثم شاهدها فيما بعد ، تطعمه ما تساقط من ثمار حلوة نضيجة ، ورأى نفسه على خلاف جميع الحيوانات في الجزيرة . عارياً ، عديم السلاح ، ضعيف العدو ، وقليل البطش ، عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات وتستبد بها دونه وتغلبه عليها ، فوجد أن ثمة صراعاً بينه وبينها ، فإما أن يدفع خطرهما ، وإما أن يظل يعاني من تلك النواقص ، فيكون في هذا القضاء عليه .

وهكذا دفعته غريزة البقاء إلى التماس ما يستر به بدنه ويحفظه من تقلبات الطقس . وما يدفع به عادية الحيوان ، وانتهى إلى اتخاذ نوع من الكساء من أوراق الأشجار . وشهد ناراً انقذحت في أجمة قلخ (قصب أجوف) ، وسرعان ما استخدمها لنيل الدفء . ثم في توفير طعام ناضج عندما ألقى فيها ببعض الحيوانات البحرية .

وسار خطوة أبعد فإذا به يتخذ مخزناً ويبتأ لفضلة غذائه ، وحصن عليه بباب من القصب المربوط بعضه إلى بعض لئلا يصل إليه شيء من الحيوانات عند مخيئه عن تلك الجهة في بعض شئونه . واستألف جوارح الطير ليستعين بها في الصيد ، واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراحمها ، واتخذ من صياصي البقر الوحشية شبه الأسننة وركبها في القصب القوي وفي عصي الزان وغيرها واستعان في ذلك بالنار وبحروف الحجارة حتى صارت شبه الرماح ، واتخذ ترسه من جلود مضاعفة . كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعي . ثم دفعته الضرورة إلى أن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو ويحسن

إليها بإعداد الغذاء الذي يصلح لها حتى يتأتى له الركوب عليها ومطاردة سائر الأضناف .

إذن بعد ابن الغبية عاش وحى بن يقظان ، على الغذاء النباتى من الثمار الناضجة المتساقطة ومن الدرنات وما فى حكمها أيضاً بطبيعة الحال ، ثم اتخذ من لحوم الطير والحيوان طعاماً ، يأكله نباتاً . وتعلم كيف يصنع نوعاً بدائياً للغاية ، من الكساء ، توافرت مادته الخام وهى أوراق الأشجار الكبيرة وريش الطيور الميتة . وعرف النار بطريق الصدفة وسخرها فى خدمة أغراضه البسيطة . وصنع أنواعاً من السلاح للدفاع عن النفس وللصيد فكان ذلك خطوة بالغة الأهمية كفلت له السيطرة على الحيوان الذى يفوقه قوة وبطشاً بفضل ما زودته به الطبيعة من قرون أو أنياب ومخالب . وتعلم صناعة البناء ، واستألف بعض الحيوانات . وأهم من هذا أنه عرف أبسط أشكال الإدخار لما آثر الاحتفاظ ببعض ما فضل من غذائه ، وكان ذلك هو الذى دفعه إلى إقامة مكان للتخزين .

والآن ، لنستمع إلى ما يحدثنا به الأستاذ جيمس هنرى برستد ، فى كتابه « انتصار الحضارة »^(١) فيقول : إننا نعرف عن بعض الحيوانات قدرتها على مسك العصا أو قطعة من الحجر واستعمالها كآلة فى يدها . ولا شك أن السلف من أجدادنا الذين عاشوا فى أقدم عصور الإنسانية فعلوا ذلك أيضاً ، ولكنهم خطوا خطوة إلى الأمام ، لم يستطع غيرهم من المخلوقات أن يخطوها . فقد لاحظ الإنسان أن حجره الذى التقطه من الأرض لم يكن ملائماً ملائمة تامة لغرضه . وهكذا ربما خطر لأحد الرجال البدائيين والذى كانت لديه موهبة التفكير أكثر من غيره ، أن يضرب حجراً بآخر ،

(١) ترجمة دكتور أحمد نغرى .

وهكذا تمكن من تحسين شكل الحصاة التي التقطها وجعلها أكثر ملاءمة للغرض الذي أراد أن يستعملها فيه ، وبهذا صار أول المخلوقات التي صنعت الأدوات .

« وكان الناس في تلك الأزمنة السحيقة يضربون في عرض الغابات ، محترسين عراة الأجسام يجمعون قوتهم اليومي من بين جذور النباتات والحبوب والفواكه البرية حيثما يعثرون ، ينصتون بحذر إلى صوت حيوانات الصيد الصغيرة التي عسائم يحصلون عليها بمساعدة عصيهم الخشبية البسيطة ، لأنه يجب أن نفترض أنهم استعملوا مثل هذا السلاح الخشبي لأن الغابات كانت مملأى بفروع الأشجار الجافة التي سقطت على الأرض . وفي هذا العصر الخشبي أحس الإنسان البدائي بأول دافع في هذا الكون بأنه في حاجة إلى تشذيب فروع الأشجار التي سقطت على الأرض ليجعل منها أداة وسلاحاً لتأدية غرضه ، ومعنى ذلك أن ولد أول مخلوق صنع الأدوات .

« ولم يكونوا عرفوا النار ليدروا بها الحيوانات المفترسة ، وأخيراً عرفوا ما هي النار ؛ عرفوها على الأرجح في الغابة عندما أصاب البرق شجرة فالتهمت ، وكانت خطوة كبرى يوم عرف هؤلاء الأوائل بعد وقت طويل كيف يشعلون ناراً بأنفسهم ، فاستطاعوا أن يعدوا طعامهم ويدفئوا أجسامهم .

« وفي العصر الباليوليتي تعلم الإنسان كي يقي نفسه من البرد ومن أشواك النباتات البرية وذلك بوساطة ملابس كان يحصل عليها بخياطة جلود الحيوانات المفترسة إلى بعضها ، .

فنحن إذ نقارن وصف ابن طفيل بما لخصناه من برستيد ، يتراعى لنا على الفور أن ما فعله حتى بن يقظان إنما يمثل المرحلة المبكرة من تاريخ الإنسان أو من تطور الحضارة الإنسانية ، وبعبارة أخرى فإن قصته هي

قصة الإنسان البدائي الذي ظهر وعاش منذ مئات الآلاف من السنين ،
والذي تمثل إنجازاته حلقات بالغة الأهمية في سلسلة التطور الاجتماعي .
وابن طفيل يصور لنا تلك المرحلة الحاسمة والتي امتدت آلاف السنين
بطبيعة الحال ، تصويراً لا يختلف في دقته وصدقها عما توصل إليه العلماء
في العصر الحديث نتيجة ما وفقوا إليه من الكشوف الأثرية . وفعل فيلسوفنا
هذا دون أن تتوافر له الأدوات العلمية التي مكنت هؤلاء العلماء أن يبينوا
التقدم المتدرج الذي حققه الإنسان البدائي .

ويقول ابن طفيل : « واتفق في بعض الأحيان أن انقذت نار ...
فلما بصر بها رأى منظر أهاله وخلقاً لم يعتده قبل ، فوقف يتعجب منها ملياً
وما يزال يدنو منها شيئاً فشيئاً ، فرأى للنار من الضوء الثاقب والفعل الغائب
حتى لا تعلق بشيء إلا أنت عليه وأحالاته إلى نفسها ... وكان يزيد أنسه بها
ليلاً لأنها كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفء ، فعظم ولوعه بها
واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه . وكان يراها تتحرك إلى جهة فوق وتطلب
الدفء فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها . »

وتتبع حتى بن يقظان أوصاف الأجسام السماوية « مثل كونها شفافة
ونيرة وطاهرة منزهة عن الكدر وضروب الرجس ومتحركة بالاستدارة
بعضها على مركز نفسها وبعضها على مركز غيرها ... بالإضافة إلى الموجود
الواجب الوجود مثل كونها نشاهده مشاهدة دائمة ولا تعرض عنه وتشوق
إليه وتصرف بحكمه وتسخر في تميم إرادته ولا تتحرك إلا بمشيئته وفي
قبضته ، ، ومن ثم ألزم نفسه أن يتشبه بها ، .

ونحن إذ نتابع تاريخ العقائد الدينية في المجتمعات البدائية نرى بعضها
كانت تنظر إلى الأجسام السماوية كالشمس والقمر والريج والنجوم فتري
أن لها قوة تلو فوق قوة الإنسان ، وأنها تمنحه الحرارة ، وتسيّر إليه المطر

وترشده في ترحاله ، وأنها أيضاً مصدر ما يحدق به من كوارث . ونظرت
بعض هذه المجتمعات إلى النار فوجدتها قوة لها أثرها في الحياة البشرية ،
ولكنها تحرق الإنسان وتدمر الكثير من الموجودات . وهكذا كانت
الأجسام السماوية وكانت النار ، مصدر خير وفي الوقت نفسه مصدر رعب
للإنسان . لهذا اقترنت كثير من العقائد البدائية بالأجسام السماوية وبالنار .
ومن ثم يمكن أن نستنتج أن نظرة حى بن يقظان إلى الأجسام السماوية
وإلى النار ، تصور نظرة الإنسان البدائي إليها ، وتفسر نشأة بعض عقائده
الدينية .

ومن هذا الذى قدمناه ، تلك الأهمية التى نعلقها على القصة وعلى ما ترمز
إليه بالنسبة إلى تطور الإنسان البدائي .

ولكن كل المعرفة التى وصل إليها حى بن يقظان عن طريق ردود الفعل
بينه وبين الطبيعة وهو يحاول الإبقاء على حياته ، كانت تعاني من نقص بالغ
بل ونقص جوهري . فإن أسبال عندما التقى به جعل يكلمه ويسأله عن شأنه
بكل لسان يعليه ، ويعالج إفهامه فلا يستطيع . ووقف حى بن يقظان مشدوهاً
وحائراً ، يتعجب مما يسمع ولا يدري ما هو عليه . هذا النقص الذى لم تعوضه
المعرفة التى وصل إليها ، سواء أ كانت حدسية أم نظرية ، هو العجز
عن الكلام .

وهذا هو الفرق بين عالمه والعالم الذى وفد منه أسبال . لقد نشأ حى
ابن يقظان ونما وتقدمت به السن فى جزيرة ليس فيها إنس ، وكل ما فيها
هو من أنواع الطير والحیوان . ومن هنا ، وبرغم ما حقق من إنجازات
وما أدركه عن الموجودات ، فإن تطوره كان محدوداً ولا يمكن إلا أن يكون
كذلك . إنه عالم غير طبيعى من وجهة نظر البشرية . أما عالم أسبال وسلامان
فقيام على الاجتماع والتخاطب والتفاهم . فالاجتماع هو الذى أدى فى المراحل

المبكرة من حياة الجنس البشرى، إلى اختراع الكلام ومن ثم اللغة، فكان هذا أخطر إنجاز حققه الإنسان، وكان الخطوة الحاسمة في طريق قيام الحضارة وتطورها.

وهكذا ترمز القصة التي نحن بصددنا إلى حقيقة مركزية، هي ضرورة الاجتماع البشرى، ذلك أن الإنسان حيوان اجتماعى أو هو مدنى.

عندما بدأ ابن طفيل يحكى قصته أورد روايتين عن أصل حى بن يقظان إحداهما وهى الثانية، نرى أن حياً كان نتاج عملية فيزيقية بين رجل وامرأة شأنه شأن أى إنسان آخر. ولكن الواضح - أو المفروض - أن حى بن يقظان رمز الإنسان الأول. وهنا تأتى الرواية الأولى عن نشأته، فيقول ابن طفيل:

«وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فإنهم قالوا أن بطناً من أرض الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعاادل فى القوى. وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً، وكان بعضها يفضل بعضاً فى اعتدال المزاج والتهيو لتكون الأمشاج. وكان الوسط منهما أعدل ما فيها وأتمه بمزاج الإنسان، فتمخضت تلك الطينة وحدث فيه شبه ففاحات الغليان لشدة لزوجتها وحدث فى الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق، ممثلة بحجاب لطيف هوائى فى غاية من الاعتدال اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذى هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل، وأنه بمنزلة نور الشمس الذى هو دائم الفيضان على العالم.»

هذا الوصف الذى يقدمه ابن طفيل تفسيراً لظهور حى بن يقظان،

على حد ما تقول به هذه الرواية ، فيه إيجاء بما يقرب من نظرية النشوء التي شرحها علماء نظرية التطور الأوربيون فيما بعد ذلك بقرون عدة ، وعلى رأسهم دارون . فابن طفيل يعزو النشأة إلى تفاعلات كيميائية وبين عناصر معينة ، واكتنه أضاف عبارة ، فتعلق به عند ذلك ، الروح الذي هو من أمر الله تعالى ، وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله . فالخلية أو النواة الأولى التي أرجعها إلى التفاعل الكيماوي نفخ فيها الله الروح فدبت فيها الحياة .

وثمة ناحية نلقاها في ختام القصة ، لا بد وأن تبعث على التساؤل عن نوع المجتمع الذي يرى ابن طفيل أنه المجتمع الطبيعي الذي يضم ناساً تتفاوت عقولهم وملكانهم وقدراتهم وأمزجتهم ومطالبهم . هنا يعرض لنا نوعين أو طرازين : أولهما المجتمع القائم في الجزيرة التي وفد منها أبسال ، والذي أباح فيه صاحب الشريعة اقتناء الأموال والتوسع في المأكل ، ووضع الأحكام في أمر الأموال ، كالزكاة وتشعبها والبيع والربا والحدود والعقوبات .

أما المجتمع الثاني ويعتبر في نظر حى بن يقطان ، مجتمعاً مثالياً ، ففيه لا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرmq ، ولا يكون فيه لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته أو تقطع الأيدي على سرقة أو نذهب النفوس على أخذه مجاهرة . وكان الذي أوقعه في ذلك كله أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة ، ولم يكن يدرى ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم ، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً .

النوع الأول يزاول فيه الناس مختلف ضروب النشاط اللازمة لبقاء الإنسان ، ويخدمون بعضهم بعضاً عن طريق الأعمال المتفاوتة التي يقومون بها ، وفيه تنشأ المعاملات وتقوم العلاقات . وعندئذ يتعين على القائم بالأمر أن يضع السنن والأحكام بصدد زكاة المال والبيع والتبادل والربا ، وأن

يقرر العقوبات التي تفرض على من يحاول سرقة مال الغير مثلاً . أما النوع الثاني فهو مجتمع ينعدم فيه اقتناء الأموال وتنتفي المملكية ومن ثم لا تكون حاجة إلى الأحكام والسنن التي أشرنا إليها . وكذلك لا يتناول فيه أحد شيئاً إلا بما يقيم رمقه ، فالحياة إذن حياة كفاف حيث ينصرف الناس إلى ما فيه سعادتهم في الحياة الأخرى .

وانتقل حي بن يقظان إلى الجزيرة الأخرى ، وحاول إقناع أهلها بآرائه وحملهم على انتهاج سبيله وإثباتهم عن طريقته في الحياة . ولكن ، برغم أنهم كانوا محبين للخير ، راغبين في الحق ، جعلوا ينقبضون عنه ، وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ، ويتسخطونه في قلوبهم . فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلّة قبولهم . فعاد إلى جزيرة الأصلية مصحوباً بأبسال ، كي يواصل العيش على النحو الذي ألفه وسار فيه .

لقد كان الأمر صراعاً بين اتجاهين : إتجاه روحى عزوف عن الدنيا وأطايها ويمثله حي بن يقظان . واتجاه مادي يقوم على الواقع ، ويعترف بما فى الناس من كالات ونواقص ، ويمثله قوم أبسال . الأول كونه إنسان عاش وحيداً ومنعزلاً ، لا يرى غير الطير والحيوان والنبات . والثانى مبنى على الاجتماع بين بشر متباينين .

حقيقة يتحدث ابن طفيل عن أهل جزيرة أبسال ، فيصفهم بنقص الفطرة ، وبأنهم قد غمرتهم الجهالة واران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) . ولكنهم يمثلون المجتمع البشرى كما هو فى الواقع . قد لا يقر بعض الأفعال فى هذا المجتمع ، بل ويستنكرها لمخالفاتها الفضيلة أو الحق أو العدل ؛ إلا أن ابن طفيل لا يبدو أنه يدعو إلى تنظيم كالذى يتصوره حي بن يقظان ، لأنه تنظيم ليس فى الإمكان تحقيقه .

الفصل الثامن دفاع عن الفلسفة

هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به
إما على جهة النذب وإما على جهة الوجوب؟ هذا السؤال الذي يطالنا به
عميد فلاسفة قرطبة، ابن رشد، في فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة
من الاتصال، يعبر عما وقع في العالم الإسلامي في العصور الوسطى من صراع
طويل الأمد بل ومرير، كان في أول أمره ولما ينتقضي قرن على وفاة
الرسول صلى الله عليه وسلم، بين من عرفوا باسم القدرين أنصار مذهب
الاختيار، وبين من أطلق عليهم مصطلح الجبريين دعاة مذهب القضاء والقدر،
ثم صار خلافاً حول صفات الله، وحول العالم هل هو قديم أو محدث،
ولكنه في الحقيقة كان صراعاً بين اتجاهين في الفكرة: أحدهما يمثله من
أصبحوا المتكلمين، ويرى الالتزام بظاهر النصوص كما وردت في القرآن
أو السنة، ومن ثم فهو اتجاه محافظ متمت، بل ويجعل الإنسان في موقف
ساي. وإن كنا يمكن أن نلقى جذوره أو مبرراته، في خوف على العقيدة،
حقيقي أو وهمي، نتيجة دخول الفلسفة اليونانية بوجه خاص، وفي ظهور
فرق وشيع غلت في آرائها، بل واتهم البعض من دعائها بالزيغ والزندقة،
إن لم يكن بالكفر والإلحاد.

والاتجاه الثاني يمثله الفلاسفة، يؤمن أن باب الاجتهاد لم يغلَق ولا يمكن
أن يغلَق، وإلا كان في إغلاقه إنتقاص من إمكانات العقل وقدراته. ويرى
أصحاب هذا الإتجاه وبرغم شدة إيمانهم الديني، أنه إذا كان النص مخالفاً لما
يقضى به النظر العقلي وجب تأويله. ومن ثم فهو اتجاه تطوري تقدمي

يأخذ في اعتباره اختلاف ظروف الزمان والمكان . بل إنه اتجاه يجعل الإنسان في موقف إيجابي ويعترف بما له من فاعلية .

وحتى الشرع نفسه ، على ما يقول ابن رشد في جوابه على سؤاله الذي أشرنا إليه ، يحثنا على النظر العقلي في الموجودات ، وهو ما يستفاد من الآيات مثل « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ، « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله » ، وكذلك « ينبغي أن نعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق . والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه ، وبخاصة الشرفية منها ، ومعرفة السعادة الآخروية والشقاء الآخروي . والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء ، والمعرفة بهذه الأفعال هو الذي يسمى العلم العملي » . بل ويؤكد ابن رشد أننا مدعوون أيضاً إلى الفحص عما انتهى إليه من تقدمنا من الأمم السالفة في باب النظر في الموجودات ، فإذا ألقيناه متفقاً مع ما تقتضيه شرائط البرهان الصحيح « قبلناه وسررنا به وشكرناهم عليه » . وإلا « نهينا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » .

فالصراع الذي نتحدث عنه ، صراع بين السلفية أو التقليد وبين المذهب العقلي ، أو بين نزعة محافظة ونزعة تطورية : الأولى سكونية والثانية دينامية .

معركة فلسفية :

ومن أروع ، بل وأطرف المعارك التي تخللت هذا الصراع الذي اختلطت فيه الإعتبارات الدينية والفكرية والسياسية ، معركة بطلاها من عمالقة الفكر الإسلامي ، كلاهما يؤمن بالعقل ويتخذ منه عدته وسلاحه في الهجوم وفي الدفاع ، وإن لم يكونا معاصرين بالمعنى الدقيق أو من الناحية الزمنية البحتة وليكن أحدهما أصبح ينظر إليه على أنه حجة الإسلام ، ووجد

المخرج من الخيرة التي تملكته ومن الشكوك التي ألحت عليه في التصوف ،
ذلكم هو الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ هجرة . أما الثاني فاتهم بما هو برىء منه ،
وأحرقت كتبه ففقدنا ثروة فكرية لها خطرها ، ولكنها برغم ذلك لم يتخل
عن إيمانه بضرورة النظر العقلي ، وهذا هو ابن رشد المولود سنة ٥٢٠ هـ هجرية
والذي دافع عن قبيله وهم الفلاسفة ، بقوله : « يقوم دين الفيلسوف الخاص
على دراسة ما هو كائن ، وذلك لأن أرفع عبادة يمكن أن يُعبد الله بها تقوم
على معرفة ما صنع لما يؤدي إليه هذا من معرفتنا إياه على حقيقته كلها ، وهذا
هو أصلح الأعمال عند الله ، وذلك مع كون أخس الأعمال هو أن ينسب إلى
الضلال والزهو الباطل من يرد إلى هذه العبادة التي هي أكرم العبادات ومن
يعبده بهذا الدين الذي هو خير الأديان ، .

بدأت المعركة بكتاب « تهافت الفلاسفة » ، أي تناقضهم ، للإمام الغزالي
الذي يقول في المقدمة الأولى منه : « فلنتصر على إظهار التناقض في رأى
مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول » . فجاء الهجوم المضاد
يشنه ابن رشد في « تهافت التهافت » ، قاصداً منه « أن نبين مراتب الأقاويل
المثبتة في كتاب لأبي حامد ، في التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن
رتبة اليقين والبرهان ، .

ولم يقف المهاجم والمدافع عند حد مقارعة الحججة بالحجة ، ودفع
الفكرة بالفكرة ، ودحض الرأى بالرأى ، ولكنها عمداً إلى التجريح
المتبادل ، والعنيف في أكثر من موضع .

فيقول الغزالي مثلاً : « ما ذكرتموه تحكيمات . وهي على التحقيق ظلمات
فوق ظلمات لو حكاهما الإنسان عن منام رآه ، لاستدل بها على سوء مزاجه
أو لو أورد جنسه في الفقهيّات التي قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقليل ،
إنما ترهات . لا تفيد غلبات الظنون ، . وذلك في مقام الحديث عن نشأة

الكائن الأول الواحد عن الإله ، ونشأة ثلاثة كائنات عن هذا الكائن الأول الواحد باعتبار أن فيه جهات ثلاثاً ، على حد قول الدكتور سليمان دنيا في مقدمته لكتاب « تهافت التهافت » .

ويقول أيضاً : « من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج ، إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج ، قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات . فمن يقدّم في كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم ، يحسن الظن بهم ويقول : لا شك أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يسر على دركه ، لأنى لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات » .

وعن الفارابي وابن سينا : « وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام ، الفارابي أبو نصر ، وابن سينا ، فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال » .

هكذا يحكم الغزالي على الفلاسفة بالتحايل في التخريج ، وبالضلال . ولكنه يسير خطوة أبعد فيرميهم بالكفر أو بما هو قريب منه : « أما بعد فإني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء ، وقد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحققوا شعائر الدين من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات واستهانوا بتعبات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توفيقاته وقيوده ، بل خلعوا بالكلية ربة الدين ، يفتنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً ، وهم بالآخرة هم كافرون . ولا مستند لكفرهم غير تقليد إني كتقليد اليهود والنصارى ، إذ جرى على غير دين الإسلام نشوهم ، وأولادهم ، وعلية درج آباؤهم وأجدادهم . وغير بحث نظري ،

صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب ، والانخداع بالنبالات المزخرفة كلامع السراب . كما اتفق لطوائف من النظار ، في البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

ومن ثم فهم حمقى وأغبياء ، ولهذا ، فلما رأيت هذا العرق من الحماسة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، رداً على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهاافت عقيدتهم ، وتناقض كلماتهم فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً من غوائل مذهبهم وعوراتهم ، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أعني ما اقتصروا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون العقائد والآراء .

كان هجوم الغزالي موجهاً إلى الفلاسفة عموماً ، أو إلى الفلاسفة بصفتها هذه . أما ابن رشد فصوب سهامه إلى الغزالي ، هذا الكافر بالفلسفة ، هذا الكنود الذي اغترف جميع ما يعرف من كتب الفلاسفة فوجه إليهم ما أعاروه إياه من الأسلحة ، والذي لا يمكن عزو تأليف كتابه إلى غير اختلال في العقل أو إلى الرغبة في مسالة المتكلمين ، ، وأما نحن فسنكشف عن السم الخفي في كتابه مخاطر ين بتعريض أنفسنا لغضب مضطهدى الفلسفة التي هي أمنا ، ، والذي هو أيضاً ، وإما أنه فهم هذه الأشياء على حقيقتها ، فساقها ها هنا على غير حقائقها وذلك من فعل الأشرار . وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علماً ، وذلك من أهل الجهال . والرجل يجلس عندنا عن هذين الوصفين . ولما لا بد للجواد من كبوة . فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه . ثم يعلق على عبارة للغزالي ، بأن ، الذي يظهر من هذا القول سخافته وتناقضه .

ولكن ابن رشد كان يقاتل في إحدى ، بل وفي آخر معارك المؤخرة ،

إذ كانت شمس الفلسفة الإسلامية قد آذنت بالمغيب ، وكانت حملة الغزالي قوية الأثر ، بعيدة التأثير . وبرغم هذا ، لم يكتب لفيلسوف عربي أن يلعب الدور الذي لعبه أبو الوليد بن رشد ، قاضى قرطبة ، في تاريخ الفكر البشرى العام ، في أواخر الحقبة التي تعرف في الغرب باسم العصور الوسطى . فما أن شاعت شروحه على أرسطو طاليس في الأوساط الفلسفية واللاهوتية اللاتينية في أوائل القرن الثالث عشر ، حتى أقبل عليها كبار الفلاسفة المدرسين إقبالاً منقطع النظير ، لما آنسوه فيها من أمانة ودقة في تدبر معاني الحكيم ، تدبراً لم يبرز فيه أحد من قبل ، فكان أن أحرز من جراء ذلك لقب «الشارح» أى إمام شراح أرسطو ، (١) .

وحتى في أيامه كان يتمتع بشهرة كبيرة بين معاصريه ، فقد عقد له ابن الأبار أنخم كليل الثناء ، ومن ذلك أنه بعد أن قص من الأحاديث ما أدى إليه عليه البالغ ، قال إن هذه الأقاصيص أقل من الحقيقة ، ويلقبه ابن سعيد بإمام الفلسفة في عصره ، ويضعه ابن أبي أصيبعة في ترجمته لابن باجة في الطبقة الأولى من تلاميذ هذا الأستاذ الكبير ، ويطلق عليه القاضى أبو مروان الباجى ، الذى استشهد به هذا المترجم للرجال ، أعز الصفات ، ويورد الأنصارى من الشواهد ما يدل على بلوغ شهرة ابن رشد أقصى حدود الإسلام ، ويثنى المؤرخ الياضى على ألمعيته وعكوفه الدائم على الدرس وعلمه الشامل فى الفقه والكلام والطب والفلسفة والمنطق وما بعد الطبيعة والرياضيات ، ويبرز ابن رشد كريمة المقام بين أعظم الرجال الذين ذكرهم محامى الأندلس المقرئ لإثبات أفضلية هذا البلد ، وذلك فى أثناء مناظرة تمتع دارت حول تفوق أى البلدين على الآخر : الأندلس أو إفريقية ، ويذيع صيته فى المشرق ، ويقرأ ابن ميمون كتبه فى مصر سنة ١١٩٠ ،

(١) ماجد نجرى ، ابن رشد فيلسوف قرطبة ، ص ٧ .

ورأينا ابن حمويه لم يجد حافظاً في نفسه ، عند وصوله إلى المغرب ، أكثر من السؤال عن ابن رشد ، (١) .

سيرة ابن رشد :

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد بقرطبة في سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) من أسرة أندلسية كان لها شأنها في مجالات القضاء والعلم والسياسة . فكان جده قاضياً لقرطبة ، ومن الفقهاء المشهورين في المذهب المالكي وخلف مؤلفات عدة ، وتشتمل مكتبتنا الإمبراطورية على مجموعة ضخمة من فتاواه رتبها إمام المسجد الكبير بقرطبة ، ابن الوران ، (٢) . وكان لهذا الجد أيضاً دور في السياسة ، ومن ذلك أن ثارت فتنة فعهد إليه أن يحمل إلى ملك مراکش خضوع الولايات الأندلسية ، ومن ذلك أن ساعد نصارى الأندلس على غزو الألفونس المحارب لبلد الإسلام فذهب ابن رشد الجد إلى مراکش مجدداً (٢١ مارس ١١٢٦) ليعرض على السلطان أمر الوضع الخطر الذي يوقع البلد فيه هؤلاء الأعداء في الداخل ، فكان من فعل نصائحه أن نقل الألفونس من النصارى إلى سلا وإلى شوطى بلاد البربر (٣) وكان أبوه (١٠٩٤ - ١١٦٨ م) أيضاً قاضى قرطبة .

ودرس ابن رشد علم التوحيد على مذهب الأشاعرة ، والفقهاء على المذهب المالكي ، كما درس الطب أيضاً . وكان بمدينة مراکش في سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) وهناك قدمه ابن طفيل إلى أبي يوسف يعقوب الموحدي . ويروي لنا فيلسوفنا هذا اللقاء الأول بقوله : « لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يثنى علي ويذكر بيتي وسلفي ، ويضم بفضلته إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى ، فكان

(١) إرنست رينان : ابن رشد والرشدية (ترجمة عادل زعير) ص ٥٤ - ٥٥

(٢) شرحه ، ص ٣٢ .

(٣) شرحه ، ص ٣٢ - ٣٣ .

أول ما فاتحني به أمير المؤمنين ، بعد أن سألتني عن إسمي واسم أبي ونسبي ، أن قال لي : وما رأيهم في السماء ، يعني الفلاسفة ، أقديمة هي أم حادثة ؟ ، فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت إلي ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التي سألتني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم . . . ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك ، .

ويبدو أن ابن طفيل ، بإيعاز من الخليفة ، هو الذي وجه ابن رشد نحو شرح مؤلفات أرسطو . وفي هذا يقول : « استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس ، أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهأ جيداً لقرب مأخذها على الناس ، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فأفعل ، وإني لأرجو أن تفي به ، لما أعلبه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلبه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه . . . فكان هذا هو الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس ، .

وعين قاضياً لأشبيلية في سنة ٥٦٥ هـ ، ثم لقرطبة بعد ذلك بعاهين . وكان كثير التنقل بين المغرب والأندلس في خدمة الموحدين . وبرغم هذه الأنشطة المتعددة فإنه قد وضع أهم كتبه ومصنفاته . ثم استدعاه يوسف إلى مراکش وعينه طبيباً الخاص مكان ابن طفيل الذي كان قد تقدمت به السن . ولما ولي يعقوب المنصور بالله ارتفعت مكانة ابن رشد ،

ولكن ما لبث أن فقد الحظوة فانهمه خصومه بالمروق وحوكم من اجل ذلك ، وأمر الخليفة بنفيه إلى اليُسافة وهي قرية من قرطبة ، وياحراق كتبه أيضاً باستثناء ما كان منها في الطب والحساب والمواقيت . وكان ذلك حوالي عام ١١٩٥ م . ولكن عاد الخليفة فقربه إليه . إلا أن ابن رشد لم ينعم بذلك طويلاً إذ توفي في التاسع من صفر سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) وكانت وفاته في مدينة مراکش .

عوامل ذات أثر في تكوينه :

وثمة عوامل كان لها أثرها في تكوين ابن رشد . فهناك أثر الأسرة التي نشأ منها . فقد كانت بيت علم ووجاهة على ما ذكرناه من قبل . وهناك أثر معلميه ، ومن تتلمذ عليهم بشكل مباشر أو عن طريق الإطلاع على كتاباتهم . فقد تخرج في الفقه على أعلم فقهاء عصره كما يقول ابن الأبار ، ودرس الطب على أبي جعفر بن هارون النرجالي ، ودرس فلسفة ابن باجة (١) المتوفى سنة ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م) كما اتصل بابن طفيل الذي قدمه إلى الخليفة الموحدى ، كما سلفت الإشارة إلى هذا . كذلك كان وثيق الصلة بأسرة أبناء زهر الكبيرة التي يتجلى فيها كل تقدم على اتفق لأسبانية الإسلامية في

(١) هو أبو بكر محمد بن يحيى ، ويعرف أيضاً باسم « ابن الصائغ » ، وأطلق عليه الأوربيون اسم « أفنپاس » Avenpace . وُلد حوالي نهاية القرن الخامس الهجرى بمدينة سرقسطة ، ووزر حوالي عميرين لأبي بكر بن ابراهيم صهر على بن يوسف المرابطى وواليه على غرناطة ثم على سرقسطة . وتوجه إلى فاس حيث وقع فريسة لفسائس أعدائه ، ويظهر أنه مات مسموماً عام ٥٣٣ هـ . وألب أعداؤه الشعب والحكومة عليه ، واتهموه بالإلحاد والخروج على القرآن والدين . ولم يكن ابن باجة فيلسوفاً فحسب ، بل كان أيضاً صليماً في العلوم الطبيعية والفلك والرياضة والطب ، كما اشتهر كذلك بالموسيقى . كتب شروحا على كثير من كتب أرسطو طاليس ، كما صنف كتباً أخرى أحصاها لكليرك Leclerc : فلا عن ابن أبي أصيبعة . وقد تقدمت هذه المؤلفات ، إلا أنها توجد مترجمة إلى العبرية واللاتينية . (دائرة المعارف الإسلامية) ولقد كان ابن رشد يتحدث عنه باحترام بالغ ، كما أن ابن الصائغ هو الذى عناه ابن طفيل في حديثه عن الفلاسفة فى قصته الفلسفية « حى بن يقطان » .

القرن الثاني عشر ، أى كان أبو بكر بن زهر الشاب زميلاً له فى خدم طبيب الملك ، وكانت الصداقة التى تربطه بمؤلف كتاب التيسير ، أبى مروان بن زهر ، من الأحكام ما رغب معه ابن رشد ، حينما ألف كتاب الكليات ، أن يؤلف صديقه هذا رسالة فى الجزئيات كما يتألف من اجتماع كتابيهما مؤلف كامل فى الطب ، (١) . ونشأت صلة قوية بين ابن رشد والمتصوف ابن عربى (٢) الذى أطلق عليه مريدوه « الشيخ الأكبر » ، وكان من رأيه أن الوجود كله واحد ، وأنه ليس إلا مظهراً للذات الإلهية . وعلى ذلك فالاديان المختلفة كانت فى نظره متكافئة . واتهمه الناس بالزندقة ، وحاولوا اغتياله فى مصر .

والبيئة التى نشأ فيها ابن رشد تأثير لا يمكن إنكاره ، حيث كانت قرطبة مركز إشعاع ثقافى عظيم بفضل ما أولاه الثقافة من اهتمام ، الخليفة الأموى الحكيم الثانى المستنصر بالله والمتوفى سنة ٣٦٦ هـ ، إذ كان يبعث فى شراء الكتب إلى الأقطار رجالات من التجار يرسل إليهم الأموال لشراؤها ، حتى جلب منها إلى الأندلس ما لم يعهدوه ، على حد قول ابن خلدون . وكان ابن رشد يعتز بهذه البيئة العلمية فى موطنه ويفخر بها ، فيذكر أن قال لابن زهر يوماً بحضرة المنصور بن عبدالمؤمن الموحدى : « ما أدرى ما تقول ، غير أنه إذا مات عالم باشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها ، وإذا مات مطرب بقرطبة فأريد بيع تركته حملت إلى اشبيلية » .

(١) رينان : مصدر سابق ، ص ٣٤٠ .

(٢) هو أبو بكر محمد بن على ، محب الدين ، الحائى الطائى الأندلسى ، ولد بمرسية فى سنة ٥٦٠ هـ (١١٦٥ م) ، ورحل إلى اشبيلية عام ٥٦٨ هـ وأقام بها حوالى ثلاثين سنة متوالية ، حيث درس الفقه والحديث ؛ فيها ثم فى سبته . وفى عام ٥٩٨ هـ (١٢٠١ — ١٢٠٣ م) رحل إلى المشرق حيث تنقل بين مكة وبغداد وحلب والموصل وآسيا الصغرى . وانتهى به المطاف إلى دمشق حيث توفى فى ربيع الثانى من سنة ٦٣٨ هـ (١٢٤٠) . وقد آثار مذهبه إختلافاً كبيراً حول عقيدته ، فبينما كان القطب والعارف بالله والولى عند أتباعه ومريدبه ، كان أكبر زنديق وأدناى مشرك فى نظر خصومه .

ويشدد عباس محمود العقاد في كتابه ، ابن رشد ، على أثر الدعوة الإسماعيلية التي انتسب إليها الفاطميون ، فيقول : « أما دولة الموحدين فقد كان الخطر عليهم من الدعوة الفاطمية - أو الدعوة الإسماعيلية بعبارة أخرى - أشد وأقرب منها (على الأمازيغيين في الأندلس) ، فقابلوا دعوتهم بمثلها واجتهدوا في تعرف مذاهبهم الباطنية وكان رئيسهم محمد بن تومرت من قبيلة مصمودة البربرية ولكنه كان يتلقب بالمهدى وينتمي إلى آل البيت ، ثم أقام ابن تومرت دولة الموحدين وندب لها صاحبه عبدالمؤمن بن علي الكومي ثم خلفه ابنه يوسف ثم خلفه ابنه يعقوب وتلقب بالمنصور بالله (٥٨٠ - ٥٩٥ هـ - ١١٨٤ - ١١٩٨ م) وهو الذي اقترح على ابن رشد تفسير كتب أرسطو طاليس وشرح مذاهب الفلاسفة على الإجمال (ص ١٠ ، ١١) . ويتابع العقاد قوله : « ولا يبعد أن يكون الخلفاء الموحدون مؤمنين بأسرار النجوم يبحثون عن الأفلاك والعقول التي تديرها لينفذوا منها إلى خفايا تلك الأسرار ، ويلفت النظر إلى هذا أول سؤال وجهه الخليفة المنصور إلى ابن رشد ، وهو : ماذا يقولون عن السماء ؟ » .

أسباب نكبة ابن رشد :

هناك روايات عدة تحاول كل واحدة منها تفسير السبب الذي من أجله كانت النكبة التي حلت بابن رشد لما أقصاه الخليفة وأمر بنفيه وبإحراق كتبه ، ففيل إنه وضع كتاباً في الحيوان فلما أتى على ذكر الزرافة قال : « قد رأيت الزرافة عند ملك البربر ، قاصداً بذلك يعقوب المنصور الذي غضب لهذا الوصف إذ اعتبره تحقيراً له ، ولم يفيد معه قول ابن رشد على سبيل الاعتذار : « إنما قلت ملك البرين (أي إفريقية والأندلس) ، وإنما تصفحت على القاري فقال ملك البربر » .

وقيل إن أعدائه حصلوا على مخطوط مکتوب بيده مشتمل على شروح

له ، فوجدوا فيه عبارة مقتبسة من مؤلف قديم نصها : لقد ظهر أن الزهرة
أحد الآلهة . . . ، فانتزعوها من سياق الحديث ونقلوها إلى الخليفة كدليل
على كفره ، فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم
بمدينة قرطبة ، فلما حضر أبو الوليد رحمه الله — قال له بعد أن نبذ إليه
الأوراق : أخطك هذا ؟ فأنكر ، وهنا قال المنصور : لعن الله كاتب
هذا الخط وأمر الحاضرين بلعنه . وهذه هي رواية صاحب المعجب في
أخبار المغرب .

وثمة رواية أخرى . فقد شاع في المشرق والأندلس أن ريحاً عاتية ستهب
في يوم كذا وكذا تهلك الناس ، واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منه .
ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استدعى والي قرطبة إذ ذاك طلبتها
وفأوضحهم في ذلك وفيهم ابن رشد ، وهو القاضي بقرطبة وابن بندود . فلما
انصرفوا من عند والي تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذا الريح من
جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب ، وكان راوية الخبر وهو الأنصاري ،
حاضراً فقال : إن صح أمر هذه الريح فهي ثافية الريح التي أهلك الله تعالى
بها قوم عاد إذ لم تعلم ريح بعدها يعم إهلاكها . فانبرى إلى ابن رشد ولم
يتمالك أن قال : والله قوم عاد ما كان حقاً ، فكيف سبب هلاكهم ؟ فسقط
في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا من صريح الكفر
والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن ، . ولا شك أن خصومه استغلوا
رأياً علياً أو نقداً ، فأوغروا صدر الخليفة متهمين ابن رشد بالكفر .

وخبر يقول إن هؤلاء الحاقدين عليه دسوا عليه اناساً من تلاميذه
يطلبون إليه أن يملئ عليهم شرح الكتب الفلسفية فشرحها لهم ونقلوها كأنها
من رأيه وأشهدوا عليها مائة شاهد ثم رفعوا الأمر إلى الخليفة مطالبين بعقابه
لضعف عقيدته .

ربما كانت هذه الروايات تفسر السبب المباشر ، أو تفسر التكاأة التي استند إليها الخليفة الموحدى في القرارات التي اتخذها بشأن ابن رشد ، ولكنهما لا تبين الأسباب الحقيقية الكامنة وراء ما فعل الخليفة وهو الرجل الذى قرب إليه فيلسوفنا وأضفى عليه حظوة لم يعرفها من قبل ، وكان يأنس إليه ويجادله فى المسائل العلمية .

فى رأى الدكتور محمود قاسم (١) أن السبب الحقيقى هو التنافس السياسى بين فريق الفقهاء ليستردوا مركزهم الذى كان لهم فى عهد دولة المرابطين ، وما يدل على أن الدافع إلى هذه النكبة لم يكن فى الأغلب إلا سبباً سياسياً ، هو أن ابن رشد لم يكن وحده ضحية الفقهاء ، بل حلت النكبة أيضاً بكثير من العلماء غيره . . . وأياً كان الأمر فإن صراحتة فى مهاجمة أصحاب علم الكلام ، والأشعرية منهم بصفة خاصة هى التى تفسر لنا لماذا ضاق به هؤلاء . . .

وهذا يتفق مع قول رينان أن جميع فلاسفة الأندلس فى عصر ابن رشد كانوا عرضة للاضطهاد مثله ، وذلك أن الموحدين صدروا عن مذهب الغزالى مباشرة ، وأن مؤسس حزبهم بأفريقية كان تلميذاً لعدو الفلسفة هذا (١) ، وأن ابن باجة ، الذى هو أستاذ لابن رشد ، كُفر بالسجن عن تهم الإلحاد التى كانت لاصقة . . . وأن ابن طفيل عد مؤسس الإلحاد الفلسفى ، وأستاذاً لابن رشد وابن ميمون فى الزندقة ، وأن الفيلسوف مالك بن

(١) دراسات فى الفلسفة الإسلامية ، ص ٥٤ — ٥٥

(٢) لما ذاعت شهرة الغزالى المشرق فى إنكار الباطنية وطردها ، قصد إليه ابن تومرت وجضر عليه وروى — على ما يقول صاحب كتاب المعجب فى أخبار المغرب — أنه ذكر ما فعل على بن يوسف ابن تاشفين من ملوك المرابطين بكتبه التى وصلت إلى المغرب من إحراقها وإفسادها ، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس ، فقال الغزالى حين بلغه ذلك : لينهبين عن قليل ملكه ، وليقتلن ولده ، وما أحسب المتولى لذلك إلا حاضرأ مجلسنا .

وهو الأشبيلي المعاصر لابن باجة رأى أنه ،ضطر إلى قصر تعليمه على أول الصناعة الذهنية . وأنه عدل عن المعارف الفلسفية عدولا تاماً وحظر على نفسه كل حديث في هذا الموضوع لما فيه من خطر الهلاك ، وأقبل على العلوم الشرعية ،^(١) ومن رأى المستشرق الفرنسي أن تلك الإضطهادات لم تكن حادثاً منعزلاً ، وفي أواخر القرن الثاني عشر (الميلادي) نظمت حرب على الفلسفة في جميع العالم الإسلامي ، وذلك أن رجعية كلامية ، كالتى عقبته في الكنيسة مؤتمر ترنت الدينى ، بذلت وسعها لتسترد بالبرهان والقوة ما أضاعت من بقاع ، ، وذلك أنه لما أفلت الإسلام بالتدريج من سلطان العرق العربى وصار بفعل عوارض التاريخ قبضة عروق تواقه إلى التعصب ، كالأسبان والبربر والفرس والترك سلك سبيلا اعتقادياً صارماً ،^(٢) . ويحدثنا المقرئ عن الفلسفة بقوله ، وهذا العلم عمقوت بالأندلس لا يستطيع صاحبه إظهاره ، فلذلك تخفى تصانيفه ، . ولعل القرار الذى أصدره الخليفة بشأن ابن رشد كان الغرض منه إرضاء مسلمى الأندلس وكانوا شديدي التمسك بالسنة ، خاصة وقد كان مشغولاً فى ذلك الوقت بقتال المسيحيين فى الأندلس . ولعب الحسد دوراً فى نكبة ابن رشد بسبب ما نال من حظوة بالغة فى عهد المنصور ، ذلك أن الأخير كان يحب محادثته فى المسائل العلمية ، وكان يجلسه على الوسادة المعدة لأكثر الناس حظوة لديه ، وبلغ من دالة فيلسوفنا عليه أنه كان يخاطبه بعبارة « تسمع يا أخى » ، ومن هنا كانت الدسائس التى حيكت .

مؤلفاته :

لم يبق لنا من مؤلفات ابن رشد باللغة العربية إلا القليل ، منها « تهافت

(١) مصدر سابق ، ص ٤٩ .

(٢) شرحه ص ٤٧ .

النهات ، ، وشروحه الوسطى على كتابي الشعر والخطابة لأرسطو طاليس مع رسالة في المنطق ملحقه بالشرحين على هذين الكتابين ، وتعليق على بعض قطع من شرح الاسكندر الأفروديسي على كتاب « ما بعد الطبيعة لأرسطو » ، والشرح الأكبر على « ما بعد الطبيعة » ، وكتاب جوامع كتب أرسطو طاليس . وهناك رسالتان في الصلة بين الفلسفة والدين هما « فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، « كتاب مناهج الأدلة في علم الأصول » . وهناك مصنفات نصها مكتوب بالعبرية ، وهذا بالإضافة إلى ما بقي من كتب باللاتينية والعبرية . وكتب ابن رشد شرحاً لجمهوريّة أفلاطون . ومن مؤلفاته « كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد » وهو في الفقه وكتاب في الطب هو « الكليات » .

ويقسم ماجد فخري مؤلفات ابن رشد إلى أربعة أقسام ، هي :

(١) شروح أو مصنفات فلسفية وعلمية :

- ١ - جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات (وفيه جوامع كتاب النفس) .
- ٢ - الجوامع في الفلسفة .
- ٣ - جوامع الحس والمحسوس ، الذكر والتذكر ، النوم واليقظة ، الأحلام ، تعبير الرؤيا .
- ٤ - جوامع الخطابة والشعر .
- ٥ - جوامع سياسة أفلاطون .
- ٦ - شرح ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس .
- ٧ - شرح كتاب السماء والعالم »
- ٨ - « النفس » » »

- ٩ — شرح كتاب القياس
- ١٠ — السماع الطبيعي
- ١١ — كتاب البرهان
- ١٢ — مقالة الإسكندر في العقل.
- ١٣ — تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس .
- ١٤ — الأخلاق
- ١٥ — البرهان
- ١٦ — تلخيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطو طاليس .
- ١٧ — الكون والفساد
- ١٨ — الآثار العلوية
- ١٩ — الإلهيات لنيقولاوس .
- ٢٠ — كتاب الحيوان (أو جوامع أجزاء الحيوان ونشوء الحيوان) .
- ٢١ — مقالة في العقل .
- ٢٢ — القياس .
- ٢٣ — كتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسمى بالهولاني أن يعقل الصور المفارقة أو لا يمكن ذلك ، وهو المطلوب الذي كان أرسطو طاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس .
- ٢٤ — مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان .
- ٢٥ — ثانياً
- ٢٦ — في التعريف بجهة نظر ابن نصر في كتبه الموضوعات في صناعة المنطق الذي بأيدي الناس ، وبجهة نظر أرسطو طاليس فيها .

٢٧ — كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب
الشفاء لابن سينا .

٢٨ — مسألة في الزمان .

٢٩ — مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود
المادة الأولى وتبين أن برهان أرسطو هو الحق المبين .

٣٠ — مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن
على الإطلاق وممكن بذاته واجب بغيره وإلى واجب بذاته .

٣١ — مسائل في الحكمة .

٣٢ — مقالة في حركة الفلك .

٣٣ — كتاب في ما خالف أبو نصر لأرسطو طاليس في كتاب البرهان
من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود .

٣٤ — مقالة في القياس الشرطي .

٣٥ — مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات .

٣٦ — مقالة في الجرم السماوي .

٣٧ — كتاب تهافت التهافت .

٣٨ — مختصر المجسطي .

(ب) شروح أو مصنفات طبية :

١ — كتاب الكليات .

٢ — شرح الأرجوزة المنسوبة إلى ابن سينا في الطب .

٣ — تلخيص كتاب المزاج لجالينوس .

٤ — التعرف .

- ٥ — تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس .
- ٦ — « العلال والأعراض »
- ٧ — « الحيات »
- ٨ — « الاسقطسات »
- ٩ — أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس .
- ١٠ — النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجالينوس .
- ١١ — مراجعات ومباحث بين أب بكر بن الطفيل وابن رشد في رسمه
للدواء في كتابه الموسوم بالحكيات .
- ١٢ — مقالة في المزاج .
- ١٣ — مقالة في حميات العفن .
- ١٤ — « الترياق »
- ١٥ — مسألة في فوائب الحمى .

(ج) مصنفات فقهية وكلامية :

- ١ — كتاب التحصيل .
- ٢ — « المقدمات » .
- ٣ — « نهاية المجتهد وبداية المقتصد » .
- ٤ — « مناهج الأدلة » .
- ٥ — كتاب فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .
- ٦ — مقالة في أن ما يعتقد المشاؤون وما يعتقد المتكلمون من أهل
ملتنا في كيفية وجود العالم مقارب المعنى .
- ٧ — شرح عقيدة الإمام المهدي (ابن تومارت) .
- ٨ — مختصر كتاب المستصفي للغزالي .

(د) مصنفات أدبية ولغوية :

١ - الضرورى فى النحو .

٢ - كلام على الكلمة والإسم المشتق .

شروح ابن رشد :

يتبين من القوائم التى أوردناها مدى اهتمام ابن رشد وتأثره بأرسطو ، بل إن إعجابه بالمعلم الأول إعجاب أسطورى على حد تعبير رينان الذى نقل عنه قوله فى مقدمة كتاب الطبيعيات ، إن مؤلف هذا الكتاب هو أعقل اليونان ، أرسطوطاليس بن فيقوماخس ، الذى وضع علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكلامها ، وقد قلت إنه وضعها لأن جميع الكتب التى ألفت قبله عن هذه العلوم لا تستحق جهد الحديث عنها ، ولأنها توارت بمؤلفاته الخاصة ، وقد قلت إنه أكلمها لأن جميع الذين خلفوه حتى زمننا أى فى مدة خمسة عشر قرناً ، لم يستطيعوا أن يضيفوا شيئاً إلى مؤلفاته أو أن يجدوا فيها خطأ ذا بال ، والواقع أن جميع هذا اجتمع فى رجل واحد ، وهذا أمر عجيب خارق للعادة . ويصل الإعجاب إلى الذروة عندما يقول فى تهافت التهافت ، إن مذهب أرسطو هو الحقيقة المطلقة ، وذلك لبوغ عقله أقصى حدود العقل البشرى ، ولذا فإن من الحق أن يقال عنه إن العناية الإلهية أنعمت به علينا لتعليمنا ما يمكن أن نتعلم . لا عجب إذن أن أثار مثل هذا المديح سخط أهل السنة من المتزمتين ورأوا فى آراء ابن رشد وتعاليمه المستمدة عندهم من فيلسوف وثنى ، ما يعتبر خطراً على العقيدة والمِلَّة .

ولابن رشد ثلاثة أنواع من الكتب التى تناول فيها مؤلفات أرسطو . وقد أوضح ميزاتها أو صفاتها ، الدكتور عبد الرحمن بدوى على النحو الآتى (١) .

(١) من المقدمة التى صدر بها كتاب ابن رشد «تلخيص الخطابة» .

١ - « جوامع صغار » وفيها يتحلى من نص أرسطو ويتحدث بنفسه ،
وهي عرض موجز مستقل لمضمون كتاب من كتب أرسطو ، دون
تقييد بترتيبه .

٢ - « تلخيصات » ، يبدأ الكلام فيها في كل فقرة بقوله « قال » : ثم
يورد بضع كلمات من أوائل الفقرة ويمضي بعد ذلك في الشرح دون أن يتميز
ما لأرسطو مما لابن رشد ، ويستطرد أحياناً ويأتي بالكثير من الأمثلة من
عنده ، ولكنه في هذا كله يتابع ترتيب النص الأصلي لأرسطو ويتقيد به .
ويتوسع أحياناً فيزيد كثيراً عن حجم نص أرسطو .

٣ - « تفسيرات » أو « شروح » فيها يورد ابن رشد نص كلام أرسطو
فقرة بحروفها ، ثم يأخذ في تفسير عبارات هذه الفقرة عبارة عبارة . وكلام
ابن رشد متميز بوضوح عن نص أرسطو .

التقريب بين الفلسفة والدين : التاويل :

عنى ابن رشد عناية بالغة بموضوع التقريب بين الحكمة والشريعة ،
أو التوفيق بين العلم والدين ، ولعل السبب في هذا أن الهجوم الذي انهمال
عليه من جانب التقليديين والمحافظين ، فاق ما تعرض له الذين
تقدموه من الفلاسفة المسلمين . وتتجلى هذه العناية في أنه خصص لهذا
الموضوع أبحاثاً مستقلة منها « فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من
الإتصال » و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة » . ويبدو أن
« مقالة في أن ما يعتقد المشاؤون وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا
في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى » يوحى عنوانها بأنها تدور حول
موضوع التقريب هذا ، وتضمن « تهافت التهافت » رداً قوياً على أهل الكلام
بوجه عام وعلى الغزالي بوجه خاص ، كما يبين في مواضع كثيرة خطأ من
يزعمون أن آراء الفلاسفة تخالف الشريعة .

وجوهر نظرية ابن رشد في هذا الموضوع هو أنه لا يوجد تعارض ولا يجب أن يوجد ، بين الفلسفة والشريعة ، فالفلسفة هي النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أي من جهة ما هي مصنوعات ، كما أنها تفحص عن كل ما جاء في الشرع ، فإن أدركته استوى الإدراك وكان ذلك أنتم في المعرفة وإن لم تدركه أهملت بقصور العقل الإنساني عنه وأن يدركه الشرع فقط ، بل أن الشرائع ضرورية للفلسفة إذ لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع ، كانت واجبة عندهم ، لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة ، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة . ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد فُهِت ما يخص الحكماء وعُنيت بما يشترك فيه الجمهور . إذن هناك أرض مشتركة بين الفلسفة والشريعة . ويقول أيضاً « إن كل نبي حكيم » ، وإذا كان كل حكيم ليس نبياً ، ولكنهم العلماء الذين قيل عنهم إنهم ورثة الأنبياء .

وبرى ابن رشد أن الشرع يبحث على النظر العقلي في الموجودات وهو ما تدل عليه آيات كثيرة في القرآن مثل « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ، ومثل آية « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » . فأمثال هاتين الآيتين تبحث على طلب علوم المنطق وذلك أن الاعتبار ، ما هو إلا استنباط المجهول من العلوم واستخراج منه ، وهذا هو القياس عند المناطقة ولكنه القياس القائم على البرهان وليس على الظن فقط . وفي الفحص عن أنواع القياس العقلي يجب أن نستعين بما وصل إليه القدماء حتى ولو كانوا على غير ملتنا ، وهو يقصد بالقدماء فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو ، وذلك لأن العلم الذي يُطلب فيه ذلك وهو المنطق ، هو أداة هذا النظر العقلي ، وهذه الأداة مشتركة بين عدد من العلوم والملا بغير النظر عن صحة تلك العلوم أو الملا أو بطلانها . بل علينا بالنسبة إلى النظر

في الموجودات ، أن تفحص ما انتهت إليه الأمم التي تقدمتنا ، فإن كان متفقاً مع شرائط البرهان الصحيح ، قبلناه و سررنا به وشكرناهم عليه ، ، وإذا كان مخالفاً ، نبهنا عليه وحذرناهم ، .

ينتقل ابن رشد بعد ذلك إلى ما قد يترامى لدى النظرة السطحية من وجود تباين أو تعارض بين ظاهر النصوص وبين البرهان العقلي ، وعندئذ يجب التفرقة بين المعنى الحرفي للنص والمعنى الذي يحتاج إلى تأويل . فإذا بدا النص مخالفاً لهذا البرهان العقلي لزم أن نعتقد أن لهذا النص معنى يختلف عن المعنى الحرفي ومن ثم يتعين تأويله ، والتأويل على حد قوله هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة اللفظية ، ويعبر ابن رشد عن وجهة النظر هذه بضد التأويل فيقول :

« إذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكِّت عنه في الشرع أو عرِّف به . فإن كان مما سُكِّت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سُكِّت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي . وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً فلا قول هناك ، وإن كان مخالفاً أُطلب هناك تأويله . ومعنى التأويل هو إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه ، أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي أُعدت في تعريف أصناف الكلام المجازي . وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ؟ فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني ، والعارف بالبرهان عنده قياس يقيني ، ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر

الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع يخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد . ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا في المأوّل منها وغير المأوّل .

ويقول :

« والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائنهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما . فإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى : هو الذي أنزل عليك الكتاب من آيات محكمات ، إلى قوله : والراسخون في العلم . »

غير أن :

« هذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالتأويل له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية لها هنا ولا شقاء ،

ومن هذه الفقرات التي اقتبسناها يمكن أن نستخلص الآتي :

(١) هناك حقيقتان ، هما الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية ، وهاتان

يجب أن يتفقا .

(٢) أن التأويل منهج اتبعه الفقهاء بالنسبة إلى الأحكام الشرعية ومن

ثم يجب أن يتبعه الحكماء . على أن يلاحظ أنه بينما يكون القياس عند الفقيه ظنياً فإنه عند العارف بالبرهان يقيني وهذا أدق وأصح .

(٣) وأن التأويل مسلم به من قبل الكفاة ، بل أن في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد .

(٤) لكن التأويل ممنوع إذا تعلق الأمر بالأصول .

(٥) والسبب في وجود الظاهر والباطن ، أي وجود المعنى الحرفي والمعنى الذي يحتاج إلى التأويل ، هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق .

(٦) لا يختص بتأويل الظواهر المتعارضة إلا الراسخون في العلم .

وماذا عن العامة من الناس ؟ هؤلاء يجب أن يقبلوا المعاني الحرفية للقصاص والرموز ، وإذا كان الراسخون في العلم هم الذين لهم الحق في استخلاص ما يكمن وراء ظاهر النصوص من معانٍ دقيقة فإن عليهم ألا يذيعوا تأويلاتهم على العامة .

ويفسر ابن رشد هذه التفرقة بقوله :

« الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً ، وهم الخطائيون الذين هم الجمهور الغالب ، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق . وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهوؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، أو بالطبع والعادة ، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني ، وهوؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة ، وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور ومنى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها - وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة - أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر . . . فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ، ولا يثبت في الكتب الخطابية والجدلية . »

هذا التقسيم للناس إلى أصناف ثلاثة ربما أساء إلى صاحبه إذ راح

خصومه يقولون إنه إذا كان في كتاباته يبدو مؤمناً بالشريعة فهذا لكي يتقى سخط العامة بينما هو في حقيقة أمره عرضة للانتهاك في عقيدته . وإذا كنا لا نقر مثل هذا التشكيك لأن التقسيم الذي أشار إليه تحدث عنه غيره من أهل الكلام ومن خصوم الفلسفة ، فإننا في الوقت نفسه لا نقر فكرة ابن رشد هذه . فالتأويلات التي يصل إليها الراسخون في العلم إما أنها لصالح الجماعة أو أهل الملة ككل وإما أنها ليست كذلك . فإذا كانت في صالحهم وهو المفهوم والمفروض من حجج ابن رشد ، صار واجباً تقريباً إلى أذهان العامة حتى لا يقعوا في أوهم وأغلاط تمس حياتهم من مختلف جوانبها ، وحتى لا يكونوا موضع الاستغلال من جانب من يتجرون بالدين ويتخذون من ظاهر النصوص أداة لخدمة أهداف سياسية لا تتصل بمصالح الجماهير .

أهمية رأي ابن رشد :

لهذا الرأي الذي يطالعنا به ابن رشد في التأويل أهمية بالغة من وجهة نظر التطور الاجتماعي وما يحاول البعض أن يضعوه في طريقه من عوائق تتعارض مع المصلحة العامة ، وليس لها سند حقيقي من الشرائع السماوية .

فقد درج بعض علماء الدين على اختلاف عقائدهم ، وفي شتى العصور ومختلف أنواع المجتمعات ، على محاربة النظريات والأفكار الجديدة التي لا تتماشى مع أوضاع قائمة أو مع مصالح راسخة لفئات معينة ، على اعتبار أن هذه النظريات والأفكار تتعارض مع الشرائع ، أو مع ظاهر النصوص الواردة فيها بعبارة أدنى إلى الدقة . فخارب فقهاء مسلمون موضوع الفائدة مثلاً التي تستأدى مقابل إقراض المال ، تمسكاً بنصوص قرآنية في تحريم الربا ، ولم يحاولوا التفرقة بين الشيثين ، وهو ما يقف في سبيل قيام نظام الائتمان الذي هو من دعائم التقدم الاقتصادي . كذلك يقاوم نفر من رجال الدين بعض المذاهب الاجتماعية الداعية إلى القضاء على الاستغلال في المجتمع

وإلى التقريب بين الدخول أو إذابة الفوارق غير السليمة بين الطبقات ،
وذلك بحجة أن هذه المذاهب تخالف الشريعة ، مع أن الإسلام نفسه يحض
على العدل ويرفض الاستغلال .

وفي العصور الوسطى حارب رجال الكنيسة في أوروبا النظريات العلمية
المتعلقة بشكل الأرض ودورانها وغير ذلك ، وسلطوا سيف محاكم التفتيش
على رقاب أصحابها ، مثل ما حدث لجاليليو . ولما قام مارتن لوثر بحركته
الإصلاحية تصدت له كنيسة روما واتهمته بالمروق عن الدين ، لأنه أنكر
ما كانت توزعه من « صكوك الغفران » ، ولأنه أعلن أن فهم الكتاب
المقدس ليس مقصوراً على فئة رجال الدين . ولكن معارضة الكنيسة له
وهي المعارضة التي تسترت وراء الدين ، كانت في الحقيقة تخفي قضية اجتماعية
بالغة الخطورة ؛ فهجوم لوثر على الكنيسة كان معناه هجوماً على النظام
الإقطاعي السائد ، وكانت الكنيسة أكبر أمير إقطاعي في أوروبا المسيحية
في ذلك العصر .

كذلك كثيراً ما استُغلت بعض النصوص الحرفية لتدعيم نظم الحكم
المطلق والسياسات الرجعية والدفاع عنها . وهكذا وقعت الكنيسة في فرنسا
مثلاً ضد الكتاب والفلاسفة الذين كانوا يدعون في القرن الثامن عشر إلى
إجراء تغيير جذري في أوضاع المجتمع الفرنسي ، الإقتصادية والاجتماعية
والسياسية ، وهؤلاء هم الذين مهدوا للثورة الفرنسية .

ومن ثم فإن ما دعا إليه ابن رشد من ضرورة التأويل إذا تعارض
ظاهر النص مع البرهان العقلي ، هو دعوة إلى التقدم والتطور اللذين فيهما
سعادة البشر ، والأديان جميعاً غايتها تحقيق هذه السعادة في الدارين . إن
ما يقوله فيلسوف قرطبة يستبق ما نادى به مونتسكيو الفرنسي في القرن
الثامن عشر في كتابه « روح القوانين » . فالعبرة ليست بحرفية القانون ولكنها

بالروح التي أمّلت على الشارع النص الذي ضمنه القانون ، وبهذا لا تتجمد النصوص ولا تعجز عن مسايرة الأوضاع المتغيرة ، وبالتالي لا تقف عقبة في وجه التطور الاجتماعي ، بمعناه الواسع .

بين الاختيار والجبر :

هل لنا حرية الاختيار ، وهل أفعالنا إرادية ، أم أننا مسيرون ومجبرون ، ، تم أفعالنا بقضاء الله وقدره ؟ إن محاولة الإجابة على هذا السؤال شغلت قادة الفكر الإسلامي ، من أهل الكلام ومن رجال الفلسفة ، وأدت إلى ظهور فرق وشيع متعددة ولكنها بوجه عام تسير في اتجاهين متعارضين : أحدهما يأخذ بمبدأ الاختيار ، والثاني يأخذ بمبدأ الجبر ، وهما فريقا المعتزلة والجبرية على التوالي ، وحاول الأشعرية التوفيق بين المبدأين فقالوا إن للإنسان كسباً ، وإن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى ، وهذا كلام لا معنى له ، كما يقول ابن رشد فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه ، فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه .

وهذا الاختلاف في الرأي راجع إلى أن أصحاب كل من الاتجاهين يجد سنداً له في الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، فمن آيات الجبر : « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ، و « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير » . ويشهد بالاختيار قوله تعالى « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » ، و « لا تزر وازرة وزر أخرى » .

وتمت آيات تفيد كلا الأمرين ، مثل ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ، وكذلك « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، وما ربك بظلام للعبيد » .

كذلك نلقى الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة ، مثل قوله عليه السلام
« كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه ، ومثل
« خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون ، وخلقت هؤلاء للنار
وبأعمال أهل النار يعملون » . ويعقب ابن رشد على ذلك بقوله « فإن الحديث
الأول يدل على أن سبب الكفر إنما هو المنشأ عليه ، وأن الإيمان سببه
جبلّة الإنسان . والثاني يدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله ، وأن
العبد مجبور عليهما . »

وأيضاً نشأ الاختلاف من تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة .
فنحن إذا أسندنا أفعال الإنسان إلى الإنسان كانت هناك أفعال خارجة عن
قدرة الله ، وكان ثمت فاعل أو خالق غير الله وهذا محال . وإذا نسبنا هذه
هذه الأفعال إلى الله ، كان الإنسان مجبراً فبطل التكليف أو دخل في باب
ما لا يطاق ، فلم يكن في تكليف ما لا يطاق غضاضة ، كما زعم قدماء الأشعرية
دون المتأخرين منهم . وإذا انتفى التكليف بطل الثواب والعقاب جملة ،
وذلك أنه أيضاً ، إذا لم يكن للإنسان اكتساب كان الأمر بالأهمية لما يتوقع
من الشرور لا معنى له ، وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات . فتبطل أيضاً
الصنائع كلها التي المقصود منها أن تجتلب الخيرات ، كصناعة الفلاحة ،
وغير ذلك من الصنائع التي يطلب بها المنافع ، وكذلك تبطل جميع الصنائع
التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار ، كصناعة الحرب والملاحة والطب ،
وغير ذلك ، هذا كله خارج عما يعقله الإنسان .

يحاول ابن رشد التوفيق بين المذهبين المتعارضين ، وذلك أن الظاهر
من مقصد الشارع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين ، وإنما قصده الجمع
بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة . فالله سبحانه وتعالى خلق
فيها الإرادة التي نستطيع بها أن نفعل أشياء ، ولكن الأفعال لا تتم إلا إذا

توافرت الأسباب المؤدية إليها وزالت العوائق التي تحول دونها ، أى
• أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن تكتسب أشياء وهي
أضداد . لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بموافقة
الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها ، كانت الأفعال
المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً . وإذا كان ذلك فالأفعال المنسوبة إلينا
أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها
بقدر الله . وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة
للأفعال التي نروم فعلها أو عاقبة عنها فقط ، بل وهي السبب في أن نريد
أحد المتقابلين . ومعنى هذا أن قدرة الله هي شرط في حدوث الفعل
بالإضافة إلى الإرادة التي ، إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق
بشيء . وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا الأمور
التي من خارج . فكان بين أفعالنا وبين سلسلة الأسباب الخارجية ارتباط
وثيق إذ كانت بمثابة الشروط اللازمة لحصول الفعل . وهذه الأسباب التي
تجرى على سنة ثابتة هي من تقدير الله .

وفي هذا المعنى الأخير يقول : • ولما كانت الأسباب التي من خارج
تجرى على نظام محدود ، وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها
بارئها عليه ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ، ولا توجد في الجملة ، إلا بموافقة
الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ،
أعنى في أوقات محدودة ومقدار محدود . وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا
تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج . . . وليس يلقى هذا الارتباط
بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التي
خلقها الله في أبداننا . والنظام المحدود في الأسباب الداخلة والخارجة ،
أعنى التي لا تخل ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده ، وهو

اللوح المحفوظ . وعلم الله تعالى بهذه الأسباب ، وبما يلزم عنها ، هو العلة في وجود هذه الأسباب . ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده . ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده على الحقيقة ، كما قال تعالى : « قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله » . وإنما كانت معرفة الأسباب هي العلم بالغيب ، لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أو لا وجوده .

فالقضاء والقدر عند ابن رشد ما هو إلا انسياق هذه الأسباب الداخلة والخارجة على نظام ثابت وسنة لا تتبدل .

فإذا اعترض معترض بأن في وضع ترتيب المسببات على الأسباب خروجاً على إجماع المسلمين أن لا فاعل إلا الله ، كما يرى الأشاعرة بوجه خاص ، قلنا : إن هذا القول ينبغي أن يفهم منه أن الله يفعل الأسباب الخارجة والداخلة ويحفظها في الوجود ، فلم يكن في وضع الأسباب والمسببات إذن إخلال بقولنا أن لا فاعل إلا الله .

وثمة دليل عقلي آخر يسوقه ابن رشد ، وهو أن الموجودات الحادثة قسمان : جواهر وأعراض . أما الجواهر فلا قبل باختراعها إلا الله ، والأسباب التي تقترن بها لا تؤثر إلا في أعراضها . فالزراع يفلح الأرض ويصلحها لتلقى البذار ، أما خالق السنبلة فهو الله . فاقصر فعل الموجودات أو الأسباب الطبيعية إذن على توليد الأعراض دون الجواهر ، وبات الله منفرداً بالفعل الحقيقي الذي هو اختراع الجواهر . وهكذا نكون قد تناولنا الفعل على وجه لا يخجل باستقلال الله بالفعل الحقيقي ، ولا يلزم معه مع ذلك رفع الأسباب والمسببات الطبيعية .

ويعلق الدكتور محمود قامم على رأي ابن رشد فيقول : « والحل الصحيح الذي يعتقد ابن رشد أنه اهتدى إليه هو أن إرادة الإنسان ، وإن كانت

حرة ، إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التي وضعها الله في الكون . ويمتاز لنا هذا الحل بأنه يعترف بحقيقة علمية ، وهي فكرة السنن والقوانين ، كما أنه يبين لنا أن الجبر لا يمكن أن يكون محضاً ، وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقاً ، بل نستطيع القول على نحو ما بأن الإنسان مجبر باختياره في أكثر الأحيان ، لأنه يستخدم قدرته في حدود ما خلق الله ، وكلما اختار طريقاً معيناً في حياته ، أصبح مجبراً ، إلى حد كبير ، على اختيار الطرق المستقبلية التي تتناسب مع هذا الطريق ، (١) .

ويستشهد الكاتب على رأيه بقول ابن رشد في مناهج الأدلة : « وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال ، التي من خارج ، لها وهي المدبر عنها بقدر الله . . . ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليها ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ، ولا توجد بالجملة ، إلا بموافقة الأسباب التي من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود وليس يلغى هذا الارتباط بين أفعالنا أنها تجري على نظام محدود . وليس يلغى هذا ارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل بينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا . والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة ، أعني التي لا تخل ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده ، .

السببية :

ولقد تناول ابن رشد موضوع السببية بإسهاب في « تهافت التهافت » في معرض الرد على الغزالي الذي هاجمها في « تهافت الفلاسفة » . يقول ابن رشد :

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية ، ٨٨ - ٨٩

« أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات ، فقول
سفسطائي ، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه ، لما في جناحه ، وإما منقاد
لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك ، ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف
أن كل فعل لا بد له من فاعل

« وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها ، أو تتم
أفعالها بسبب من خارج ، إما مفارق ، وإما غير مفارق ، فأمر ليس معروفاً
بنفسه ، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير .

« وأيضاً فإذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود
إلا بفهمها ؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات ، هي التي
اقتضت الأفعال الخاصة بموجودٍ موجود ، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات
الأشياء ، وأسمائها وحدودها . فلو لم يكن لموجود فعل يخصه ، لم يكن له
طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه ، لما كان له اسم يخصه ولا حد ،
وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، ولا شيئاً واحداً ، لأن ذلك الواحد
يسأل عنه : هل له فعل واحد يخصه ، أو أفعال تخصه ؟ أو ليس له ذلك ؟ .

« فإن كان له فعل يخصه ، فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة
وإن لم يكن له فعل يخصه واحد ، فالواحد ليس بواحد ، وإذا ارتفعت
طبيعة الواحد ، ارتفعت طبيعة الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود
لزم العدم .

« وأما هل الأفعال الصادرة من موجودٍ موجود ، ضرورة الفعل فيها
شأنه أن يفعل فيه ؟ أو هي أكثرية ؟ أو فيها الأمران جميعاً ؟ فمطلوب يستحق
الفحص عنه ، .

« وأما أن الموجودات المحدثه لها أربعة أسباب : فاعل ، ومادة ، وصوره ،

وغاية ، فذلك شيء معروف بنفسه . . والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطاً هي ضرورية في حق المشروط ، مثل ما يقولون : إن الحياة شرط في العلم . وكذلك يعترفون بأن الأشياء حقائق وحدوداً ، وأنها ضرورية في وجود الموجود ، ولذلك يطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد . وكذلك يفعلون في الجواهر اللازمة لجوهر الشيء ، وهو الذي يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون : إن الإتيان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً ، وكون الموجود مقصوداً به غاية ما ، يدل على أن الفاعل له ، عالم به . والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ،
وبه يفترق عن سائر القوى المدركة ، فمن رفع الأسباب ، فقد رفع العقل ،

« وصناعة المنطق تضع أن ههنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ، ورفع له . »

ثم يقول :

« إن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ، ليست فاعلة بعضها في بعض ، وإنما الفاعل لها مبدأ من خارج ، فهو لا يقدر أن يقول : إن الذي يظهر من فعل بعضها في بعض ، استعداداً لقبولها الصور عن المبدأ الذي من خارج . ولكن لست أعلم أن أحداً قال بهذا من الفلاسفة على الإطلاق ، وإنما قالوا ذلك في الصور الجوهرية ، وأما الأعراض فلا ، فإنهم كلهم يتفقون على أن الحرارة تفعل حرارة مثلها ، وكذلك سائر الكيفيات الأربع . . . (و) لا يشك أحد من الفلاسفة في إحراق الواقع في القطن من النار ، أن النار هي الفاعلة له ، لكن لا بإطلاق ، بل من قبل مبدأ من خارج ، هو شرط في وجود النار فضلاً عن إحراقها ، وإنما يختلفون في هذا المبدأ ما هو ؟ . »

و أما إذا سلم المتكلمون أن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء ، وأنها كذلك عند الفاعل ، وإنما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط يجرى عليه ، لا دائماً ولا في الأكثر ، فكل مالزم المتكلمين من صناعات يلزمهم ، وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه . فإذا لم يكن في الوجود إلا إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل ، فليس ههنا علم ثابت بشيء أصلاً ، ولا طريقة عين إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات .

ويعلق ماجد نخري على كلام ابن رشد في موضوع السببية بقوله ، وهكذا فليس في إثبات السببية الطبيعية إخلال بقدرة الله المطلقة ، كما زعم الأشاعرة ، الذين جردوا الفاعل الطبيعي والإنسان من القدرة ، حرصاً على تعظيم شأن الخالق ، فوقعوا في تناقض خطير ، إذ جردوا الخالق من خواص الحكمة والتدبير فغضوا بذلك من شأنه من حيث لم يدروا . والفلاسفة إنما ينسبون إلى الإنسان والفاعل الطبيعي القدرة ، وما يلحق بها من تلازم بين الأسباب والمسببات ، لا على سبيل الحصر أو الاختصاص بل على سبيل التفويض والتقييد . فأنه الذي يحيط عليه وقدرته بكل شيء ، قد قدر الإنسان على أفعاله الخاصة وسن للموجودات سنة تجرى عليها ، فكان كل ما يحدث إنما يحدث بمقتضى الحكمة ، دون أن يخرج عن نطاق إرادة الخالق أو تقديره ، وهو مع ذلك من فعل المخلوق ، (١) .

كان الطبري على ما رأينا ، ومعه الكثيرون من المؤرخين المسلمين ، يفسرون التاريخ تفسيراً ميتافيزيقياً في جملته ، فيرجعون الأحداث إلى قوى خارجة عن نطاق البشر ، وينسجون حولها وحول أسبابها ما لا يتعدى دائرة

(١) مصدر سابق ، ص ٤٣

الأساطير التي لا تقبل التصديق ، وكان لابد من وقت طويل قبل أن يعالج ابن خلدون التاريخ باعتباره علماً له قواعد وأصول حين يكتب ، وذلك في مقدمته المشهورة .

غير أن ابن رشد مهد الطريق لابن خلدون ومن نحا نحوه . فالرأى الذي طالعنا به في موضوع القضاء والقدر ينطوي على معانٍ اجتماعية على قدر بالغ من الأهمية . وإذ نجد هذا الرأى مما يغلفه من تجريدات ميتافيزيقية ، نجد أنه في جوهره اعتراف للإنسان بمركزه الحقيقي والصحيح في العالم الذي يعيش فيه . إنه ليس عاجزاً أمام قوى الطبيعة أو مستسلباً لها ، ولكنه يعمل عن قصد من أجل إخضاعها وتسخيرها لما يعود عليه بالنفع . فإذا كان قد استأنس الحيوان ، واستنبت الأرض ، وصنع السلاح والعدد والأدوات ؛ وإذا كان بعد ذلك بمئات الألوف من السنين قد ركب البحار المجهولة واكتشف عوالم جديدة ؛ وإذا كان يخلق اليوم في الفضاء الخارجي محاولاً الوصول إلى الكواكب والأجرام السماوية ، فإنه يفعل كل ذلك لأنه يريد ، أى لأنه يريد إشباع حاجاته التي تتزايد وتتطور باستمرار . فالإنجازات التي حققها منذ أن ظهر على سطح الأرض ، لم تكن وليدة الصدفة أو بفعل قوى خارجة عنه .

ومعنى رأى ابن رشد أن الإنسان لا يقف موقفاً سلبياً إزاء الأحداث الكبرى التي تقع ، ولكنه له فاعليته ودوره الإيجابي ، ومن هنا القول بأنه يصنع مصيره بنفسه ، وأن الشعوب مسئولة عما تحقق من تقدم وعما يصيبها من تدهور .

ونظرية السببية لا تختلف عن النظريات الحديثة في تفسير التطور الاجتماعي . فالتغيرات الجذرية والحاسمة التي تقع في أى مجتمع بشري ،

ليست وليدة الصدفة المفاجئة ، ولكنها نتيجة مترتبة على تجمع عوامل عدة متنوعة وتفاعلاً . فنحن لانستطيع أن نفسر انهيار دول الروم والفرس في صدر الإسلام ، بأنه أمر مقدر وحسب ، ولكن هذا الانهيار كان راجعاً إلى أسباب داخلية أى إلى عوامل كانت تهد كيانهم في الداخل ، وإلى أسباب خارجية تتمثل في العرب من حيث شدة إيمانهم ، وصلابتهم ، وكفاءة قوادهم ، ووحدة الهدف الذى كان يحركهم . وعصر الإقطاع فى أوربا لم ينته فجأة ولا اتفاقاً ، ولكن أوربا شهدت خلال قرون عدة ، عوامل اقتصادية وسياسية وحركات فكرية ، تراكت وأدت إلى ظهور مصالح جديدة تمثلها فئات اجتماعية جديدة لم يعد النظام الإقطاعى قادراً على خدمتها ، كما ظهرت مطالب جديدة لم يستطع إشباعها ، ومن هنا نشأ التعارض بين الوضع القديم القائم وبين الوضع الجديد الآخذ فى الظهور ، فسقط الأول وانتصر الثانى .

ومن ثم فإن نظرية ابن رشد تعتبر تمهيداً للنظرية الحديثة التى ترى أن التغيير النوعى هو ذروة تراكم وتفاعل مجموعة من التغييرات الكمية . وبالتالى فإن نظريته أداة فى أيدي الدارسين لتفسير الأحداث الكبرى التى شهدناها ويشهدها المجتمع الإنسانى .

العدل والجور :

وثمة مسألة أخرى أحدثت الفرقة بين المسلمين ، وخاصة بين المعتزلة والأشاعرة ، تلك هى مسألة العدل والجور . فىرى المعتزلة أن العدل صفة كمال ، تهدف إلى نفي الظلم عن الله سبحانه وتعالى . فافعاله تتجه إلى قصد وغاية ، وهى لا تخالف ما يقتضيه العقل الذى يفرق بين الحسن والقبيح والخير والشر ، وإذن فيجب ألا يأمر الله بالقبيح أو الشر ، ولا ينهى عن الحسن والخير . واستدل المعتزلة لرأيهم هذا بأن العقل كان أساساً لتقرير القيم

الأخلاقية قبل ورود الشرائع ، وجاءت الرسائل مؤكدة ومعينة له . (١)
 أما الأشعري ، فقال بالحرية الإلهية التي لا تخضع لشريعة . فله أن يخلق
 الأنبياء في النار والكفار في الجنة ، لأن إرادته مطلقة . وليس لأحد أن
 يوجب عليه فعل الصالح أو الأصلاح لعباده ، بل ذهب إلى القول بأن أفعاله
 تعالى ليست معللة بغاية أو غرض ، ودليل ذلك أنه ليس كل ما في العالم خيراً
 بل فيه شر كثير . . . ثم أنه يقرر أن الشر لها كان موجوداً في العالم فأنه
 يريد له . فهو يريد الكفر لعباده العاصين ، ويريد الإيمان لمن يريد
 هدايته (٢) .

أما ابن رشد فيرى أن الله يخلق الخير والشر جميعاً ، لكنه يخلق الخير
 من أجل الخير ، ويخلق الشر من أجل ما يترتب عليه من الخير . فلم يكن
 بد ، بحسب ما تقتضيه الحكمة ، من أحد أمرين : إما ألا يخلق الأنواع التي
 توجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر ، فيعدم الخير الأكثر بسبب
 الشر الأقل ، وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر
 الأقل . ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل
 من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل . وهذا السر من
 الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال سبحانه حكاية عنهم حين
 أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة : قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها
 ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ، إلى قوله : إني أعلم ما لاتعلمون - يريد
 أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيراً
 وشرأ ، وكان الخير أغلب عليه فإن الحكمة تقتضي إيجاداً لإعدامه ،
 (مناهج الأدلة) .

(١) دكتور محمود قاسم ، مصدر سابق ، ص ٨٤ .

(٢) شرحه ، ص ٨٥ .

علم الله بالجزئيات :

ومن المسائل التي أخذها الغزالي على الفلاسفة وكفّرهم بسببها ، قوله
أن الله لا يعلم الجزئيات ، وقد رد ابن رشد على الإيهام بقوله في تهافت
التهافت : « إن هذا القول ليس من قولهم » .

وتناول المسألة ذاتها في كتاب فصل المقال ، فقال : « إن أبا حامد
قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنفسهم يقولون إن الله
تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً . بل يرون أن الله سبحانه وتعالى يعلمها
بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به . فهو يحدث بحدوثه
ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم
الذي هو الموجود » .

ثم : « وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم
القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤية الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات
الحادثة في الزمان المستقبل ، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم
من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه . وليس يرون أنه لا يعلم
الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فإن الكليات المعلومة
عندنا معلولة أيضاً على طبيعة الموجود والأمر في ذلك بالعكس ، ولذلك ما قد
أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزّه عن أن يوصف بكلّي أو بجزئي ، فلا معنى
للاختلاف في هذه المسألة ، أعني في تكفيرهم أو لا تكفيرهم » .

وتناول الموضوع نفسه في « تهافت التهافت » بقوله :

« الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس
أحد العليين على الثاني ، وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص ، بالحواس ،
وإدراك الموجودات العامة بالعقل ، والعلة في الإدراك هو المدرك نفسه ،
فلا شك في تغير الإدراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعددتها . . . وأما العناد

الثاني وهو قوله (أى الغزالي) أن من قال من الفلاسفة : إنه يعلم الكلّيات ، فإنه يلزمهم أنهم إذا أجازوا عليه تعدد الأنواع ، فليجيزوا تعدد الأشخاص وتعدد أحوال الشخص الواحد بعينه ، فعناد سفسطائي ، فإن العلم بالأشخاص هو حس أو خيال ، والعلم بالكلّيات هو عقل . وتجدد الأشخاص أو أحوال الأشخاص ، يوجب شيئين : تغير الإدراك وتعددّه . وعلم الأنواع والأجناس ليس يوجب تغيراً ، إذ علمها ثابت ، وأنهما يتحدان عن العلم المحيط بهما وإنما يجتمعان : أى الكلّية والجزئية في معنى التعدد .

وأما قوله : إن من يجعل من الفلاسفة علماء واحداً بسيطاً محيطاً بالأجناس والأنواع ، من غير أن يكون هناك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الأنواع والأجناس ، وتباعد بعضها من بعض ، فقد يجب عليه أن يجوز علماً واحداً يحيط بالأشخاص المختلفة ، وأحوال الشخص الواحد المختلفة . فهو بمنزلة من قال : إنه إن وجد عقل يحيط بالأنواع والأجناس ، وهو واحد ، فقد يجب أن يوجد جنس واحد بسيط يحيط بالأشخاص المختلفة ، وهو قول سفسطائي لأن اسم العلم مقول عليهما باشتراك الإسم . وقوله : إن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم ، صحيح ، ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه وتعالى بالموجودات ، لا بكلّي ولا بجزئي ، وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلوم . والعقل الأول هو فعل محصن وعلة فلا يقاس عليه على العلم الإنساني . فمن ما لا يعقل غيره ، من حيث هو غير ، هو علم غير منفعل . ومن جهة ما يعقل الغير ، من حيث هو ذاته ، هو علم فاعل ،

دفاع آخر من الفلاسفة :

قلنا إن كتاب « تهافت التهافت » وضعه ابن رشد ليدفع به هجوم الغزالي هلى الفلاسفة ، ويدحض الحجج التي ساقها .

ففيما يتعلق بأن العالم حدث بإرادة قديمة قضت بوجوده في الوقت الذي وجد فيه ، قال فيلسوف قرطبة : « إنه عالم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل إذا كان فاعلاً مختاراً قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل . وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المرید . فالشك باق بعينه . »

ثم يقول أيضاً : « . . . » وأن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنبياء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعني أنه غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وكان عرشه على الماء) يقتضى بظاهره وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان ، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدو حركة الفلك ، وقوله تعالى (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات) يقتضى أيضاً وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود ، وقوله تعالى (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) يقتضى بظاهره أن السماء خلقت من شيء . »

وبالنسبة إلى ما زعمه الغزالي من أن الفلاسفة سلبوا بحركة بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب وبعضها بالعكس ليثبت اعترافهم بتخصيص الحركات ، يقول ابن رشد في معرض الرد على هذا الزعم : « اختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع ، وهو شيء يخصها ، أعني أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها . وكون الجرم السماوي الأول حيواناً واحداً بعينه اقتضى له طبعه إما من جهة الضرورة أو من جهة الأفضل أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من الشرق إلى الغرب وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه

الحركة . . . وهو ظاهر من قوله تعالى : لا تبديل لكلمات الله ، ولا تبديل
لخلق الله . .

وفىما يتعلق بالنقد الذى وجهه الغزالى إلى الفلاسفة الذين يرون استبعاد
تقدم الله على العالم بالذات أو بالزمان ، يقول ابن رشد : أن تقدم الله على
العالم إما أن يكون بالسببية أو بالزمان ، والتقدم بالسببية مثل تقدم الشخص
ظله . والتقدم بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط ، فإن كان متقدماً تقدم
الشخص ظله ، والبارى قديم ، فالعالم قديم ، وإن كان متقدماً بالزمان وجب
أن يكون متقدماً على العالم بزمان لا أول له فيكون الزمان قديماً لأن البارى
سبحانه ليس شأنه مما أن يكون فى زمان والعالم شأنه أن يكون فى زمان .

وعن رفض الغزالى أن يكون العالم ممكناً لأن هذا الممكن ممكن عقلي
فقط ، يقول ابن رشد : « هذه مغالطة فإن الممكن يقال على القابل والمقبول
والذى يقال على الموضوع يقابله الممتنع والذى يقال على المقبول يقابله
بالضرورة . والذى يتصف بالإمكان الذى يقابله الممتنع ليس هو الذى يخرج
من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل لأنه إذا خرج ارتفع عنه
الإمكان وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما بالقوة والحامل لهذا الإمكان
هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وذلك
بين من حد الممكن ، فإن الممكن هو المعدوم الذى يتبها أن يوجد وأن
لا يوجد ، وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو بالقوة . ولهذا
قالت المعتزلة ان المعدوم ذات ما . . فانها موضوع ضرورة هو القابل
للإمكان هو الحامل للتكون والتغير الذى يقال فيه أنه تكون وتغير وانتقل
العدم إلى الوجود . »

ويرى الدكتور يحيى هويدى أنه « ليس لنا أن نستخلص . . أن ابن
رشد أراد أن ينتصر للقول بتقديم العالم ، إذ أن رأيه فى هذا الموضوع رأى

وسط بين الحدوث والقدم . فهو يقول رداً على متكلمي الأشاعرة الذين يقولون إن العالم خلق من العدم ، إن هناك آيات توحى بوجود مادة وزمن سابقين لوجود العالم مثل (وهو الذي خلق السموات والأرض في سبعة أيام وكان عرشه على الماء) فإن هذه الآية توحى بأن عرش الله والماء كانا موجودين قبل وجود العالم ، ومثل قوله : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) . ولكن ليس معنى ذلك أنه يريد أن يقول إن العالم قديم . إذ أن العالم عنده خلق من العدم لكن خلقه تم في غير زمان (١) .

ويعلق العقاد على رأى ابن رشد في موضوع قدم العالم ، فيقول : وواضح من مذهب ابن رشد في جميع كتبه أنه لا خلاف في خلق الله للعالم ، ولكن الخلاف في سبق الزمان للعالم أو الزمان والعالم وجداً معاً . وعند ابن رشد أن العالم قديم لأنه موجود بمشيئة الله ولا راد لمشيئته ، وليس لها ابتداء . وموضع اللبس في مذهب ابن رشد أنه لم يفرق بين الزمان والأبدية وهما مختلفان ، فالزمان لا يتصور إلا مع الحركة ، والأبدية لا تتصور مع الحركة بحال من الأحوال ، إذ الكائن الأبدى لا يتحرك من مكان إلى مكان ولا من زمان إلى زمان ، وليس قبله ولا بعده شيء يتحرك مما قبله إلى ما بعده (٢) .

وما أخذ الغزالي على الفلاسفة أنهم ينكرون بعث الأجساد ، وهذا الموضوع تناوله ابن رشد في « منهاج الأدلة » (٣) فقال :

« فالشرائع كلها . . متفقة على أن للنفوس بعد الموت أحوالاً من السعادة أو الشقاء ، ويختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهم وجودها للناس . ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاماً لأكثر الناس وأكثر تحريكاً

(١) محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٣١

(٢) مصدر سابق ، ص ٣٩ .

(٣) ص ٢٢٤ — ٢٤٦

لنفوسهم إلى ما هنالك . والأكثرهم المقصود الأول بالشرائع . وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور إلى ما هنالك . والجمهور أقل رغبة فيه ، وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني ، ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكاً إلى ما هنالك من الروحاني ، والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس ، وهم الأقل .

• ولهذا المعنى نجد أهل الإسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فرق : فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ههنا من النعيم واللذة ، أعني أن ذلك دائم ، وهذا منقطع . وطائفة رأت أن الوجود متباين ، وهذه انقسمت قسمين : فطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني وأنه إنما مثل إرادة البيان . وطائفة رأت أنه جسماني ، ولكن اعتقد أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية . ولهذا أيضاً حجج من الشرع . ويشبه ابن عباس أن يكون ممن يرى هذا الرأي ، لأنه روى عنه أنه قال : ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء . . ويشبه أن يكون هذا الرأي هو ألبق بالخواص وذلك أن إمكان هذا الرأي ينبنى على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع : أحدها أن النفس باقية ، والثاني أنه ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام آخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها . وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومنتقلة من إلى جسم ، وأعني أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة ، وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل ، لأن مادتها هي واحدة . مثال ذلك أن إنساناً مات ، واستحال جسمه إلى التراب ، واستحال ذلك التراب إلى نبات ، فاغتنى إنسان آخر من ذلك النبات ، فكان منه منى تولد منه إنسان آخر . وأما إذا فرضت أجسام آخر فليس تلحق هذه الحال .

« والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها ، بعد ألا يكون نظر يفضى إلى إبطال الأصل جملة ، وهو إنكار الوجود جملة ، فإن هذا النحو من الإعتقاد يوجب تكفير صاحبه ، لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول . فهذا كله ينبئ على بقاء النفس . »

وتناول الموضوع نفسه في « تهافت التهافت » بقوله :

« وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها هو أحيث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية ، كما قال سبحانه وتعالى : (مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار) . وقال عليه السلام : (فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر بخاطر بشر) . وقال ابن عباس رضي الله عنه : (ليس في الآخرة من الدنيا إلا الأسماء) . فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود ، وطور أفضل من هذا الطور . وليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد أنا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور إلى طور ، مثل انتقال الصور الجمادية إلى أن تصير مدركة ذواتها ، وهي الصور العقلية . والذين شكوا في هذه الأشياء ، وتعرضوا لذلك ، وأفصحوا به ، إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع ، وإبطال الفضائل ، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات . »

لكن لا يخفى ابن رشد نفوره من أقاصيص العوام عن الحياة الآخرة ، فقد قال « يجب أن يعد من الأوهام الخطيرة تلك التي تهدف إلى عدالفضيلة وسيلة لبلوغ السعادة ، وذلك لما تغدو الفضيلة غير موجودة مادام الإنسان لا يمتنع عن الشهوة إلا رجاء التعويض عنها مع الربا ، ولأن الشجاع لا يطلب الموت إلا اجتناباً لشر أعظم منه ، ولأن العادل لا يحترم مال الآخرين

إلا لنيل ضعف ما يحترم ، ، وقد لام أفلاطون في موضع آخر لمحاوثة عرض حال الأرواح في الحياة الآخرة بأسطورة هر الأرمي ، فقال : لا تؤدي هذه الأقايص إلى غير إفساد روح القوم ، ولا سيما الأولاد ، وذلك من غير أن تنطوي على أية فائدة حقيقية لإصلاحهم ، وأعرف أناساً كامل الأخلاق يندون جميع هذه الأوهام ولا يقولون بفضيلة من يتمسكون بها مطلقاً (١) . .

ويرى رينان أن موقف ابن رشد من هذه المسألة مبهم وأن هذا أوحى إليه ببعض المداريات التي يلزم نفسه بها غالباً ، أولئك الذين يدافعون عن حرية الفكر حيال المتدينين (مصدر سابق : ص ١٦٨) ويستشهد بما قاله ابن رشد في تهافت التهافت :

« ان أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام ، وذلك بئس من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل ، وثبت ذلك أيضاً في الإنجيل ، وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام ، وهو قول الصائبة ، وهذه الشريعة ، قال أبو محمد بن حزم ، إنها أقدم الشرائع . . . والسبب في ذلك أنهم يرونها أنها تنحو نحو تدمير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصة . . . ان التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار ، لا هي بعينها ، لأن المعدوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم ، لالعين ما عدم كما بين أبو حامد ، ولذلك لا يصح القول بالإعادة على مذهب من أعتقد من المتكلمين أن النفس عرض ، وأن الأجسام التي تعاد هي التي تعدم وذلك أن ما عدم ثم وجد فانه واحد بالنوع ، لا واحد بالعدد ، بل اثنان

(١) تلاق رينان ، مصدر سابق ، ص ١٦٦ - ١٦٧

بالعدد ، (وقال أرسطو ذلك في آخر السطور من الكون والفساد : ان الموجود القابل للفساد لا يمكن أن يعود مطابقاً لنفسه ، وإنما يمكنه أن يعود إلى الفصيلة النوعية التي كان يؤلف قسماً منها ، فتمت خرج الهواء من الماء وخرج الماء من الهواء فإن كلا من هذين الجوهرين لا يعود إلى الفرد الذي كان منه ، بل إلى النوع الذي كان الجوهر منه في البداية .

لكن ابن رشد في الحقيقة لم ينكر البعث ، ولكن الذي لم يعتقد فيه هو الخيالات أو الصور التي تحاك عن الحياة الآخرة .

الفصل التاسع آراء ابن رشد السياسية

لم يكتب ابن رشد أبحاثاً مستقلة في السياسة ولكننا نجد له آراء في مواضع متفرقة من كتبه مثل الكشف عن مناهج الأدلة، وتلخيص الخطابة، وجوامع سياسة أفلاطون^(١) الذي تناول فيه جمهورية أفلاطون بالشرح والتلخيص. ولم يتعرض لكتاب السياسة لأرسطو وهو ما كان منتظراً، وذلك لجملة باللغة اليونانية ولم يكن هذا الكتاب قد ترجم إلى اللغة العربية. ويتضح من أسلوبه في تناول جمهورية أفلاطون أنه يتفق مع آراء الفيلسوف اليوناني عن المدينة المثلى والشرائط التي ينبغي أن تتوفر فيها.

وهو يعرف العلم السياسي أو المدني بأنه العلم الذي يبحث في الأفعال الإرادية، ومبدأه الإرادة أو الاختيار. « كذلك يختلف هذا العلم عن سائر العلوم النظرية من حيث الغرض. فغرض تلك العلوم هو المعرفة وحسب، فإذا اتفق لها أن كانت تمت إلى العمل بصفة فذلك من باب العرض. أما غرض هذا العلم فهو العمل وحسب وبمقدار ما تكون المبادئ التي يضعها هذا العلم عامة، تكون أبعد عن بلوغ هذا الغرض. لذلك أمكن قسمتها إلى قسمين: قسم يفحص عن الخصال المكتسبة والأفعال الإرادية والسلوك عامة وصلة كل منها بالآخر، وقسم يفحص عن الوجه الذي تفرس عليه هذه الخصال في النفس وتتألف، بحيث يقرب العمل المنبثق عنها من مرتبة الكمال، أي أن هذا القسم ينظر في الأفعال الممكنة، من حيث هي مستندة إلى مبادئ عامة. فتكون صلة هذا القسم من العلم السياسي بالقسم الأول شبيهة بصلة

(١) لهذا الكتاب ترجمة بالعبرية واللاتينية إذ لم يصل إلينا النص العربي. وصدرت له

ترجمة بالإنجليزية حديثاً.

كتب الصحة والعلل بكتب حفظ الصحة وشفاء العلل في علم الطب، (١) .

بعد أن يورد ابن رشد مذهب أفلاطون في الدولة المثالية ، يعرج على المدن الضالة أى الأشكال الفاسدة التى قد تتحول إليها هذه الدولة . وهذه الأشكال هى كما ذكرها أفلاطون :

١ - الحكم الملكى .

٢ - الحكم الذى تبنى الرئاسة فيه على الشرف (التيمقراطية) .

٣ - حكم الأغنياء (البلوطقراطية) .

٤ - حكم الجمهور (الديموقراطية) .

٥ - الحكم الاستبدادى .

غير أنه فى « تلخيص الخطابة » (٢) يقسم السياسات بالجملة إلى أربعة أصناف وهى : السياسة الجماعية ، وسياسة الخسة ، وسياسة جودة التسلط ، وسياسة الوحدةانية وهى الكرامة . وهذه السياسات كلها المقصود بالسن الموضوعه فيها إنما هو المدينة والكل ، لا الشخص . فكأنه يحدثنا هنا عن أنواع أربعة رئيسية من نظم الحكم .

أما المدينة الجماعية « فهى التى تكون الرئاسة فيها بالاتفاق والبخت ، لا عن استئمال ، إذ كان ليس فى هذه المدينة لأحد على أحد فضل ، . هذا النظام هو الجمهورية الديموقراطية القائمة على قاعدة المساواة فى الحقوق السياسية بين أعضاء المجتمع ، ويكون تولى الرئاسة أى الحكم ، فيها بالاختيار أى بالانتخاب ، وذلك أنه ما من فئة منهم تملك حقاً خالصاً دون غيرها ، يؤهلها للحكم . أما أن الرئاسة تكون « بالاتفاق والبخت ، لا عن استئمال ،

(١) ماجد فخري ، مصدر سابق ، ص ١١٩ .

(٢) مصدر سابق ، ص ٦٨ - ٦٩ .

فإن هذا يعكس موقف ابن رشد من هذا النوع من الحكم ، أى يعكس عدم إيمانه بالديموقراطية إذ يبدو أنه يعتقد أن في ظلها تلعب الصدفة أو يلعب البخت حسب تعبيره ، الدور الرئيسى فى الاختيار . والحقيقة أن ابن رشد يقسم المجتمع إلى فريقين : الخاصة من الناس والعامه منهم . فالأولون هم أصحاب الحكمة والروية والفطنة والفضيلة ، بالفطرة وعن طريق التعلم أيضاً ، وهؤلاء هم الذين لهم الحق فى الرئاسة . بل لقد رأينا أنه عندما تحدث عن موضوع تأويل النصوص ، قصر هذا العمل على الحكماء أو العلماء ، أما العامة فيأخذون بظاهر النصوص ، ولا ينبغي للعلماء إطلاعهم على المعانى الحقيقية التى يرمز إليها ظاهر النص .

وأما « خسة الرئاسة » فهى تعبير عن النظام الاستبدادى ، وفيه ينصب همّ الحاكم أولاً وقبل كل شىء على اقتناء المال وجمع الثروة لإشباع حاجاته وليس لإنفاقه على ما فيه صالح الجماعة العام . وهذا الحاكم هو أغنى سكان الدولة وأقواهم . فإذا شاركه الحكم جماعة مثله من حيث الثراء والقوة التى يضيفها هذا الثراء ، كان النظام هو حكم الأغنياء . ويقول ابن رشد : « وأما خسة الرئاسة فهى التى يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين (يقصد أهل المدينة) بأداء الأتاوة والتخريم ، لا على جهة أن تكون نفقة للحياة والحفظة ولا عدة للمدينة على ما عليه الأمر فى السياسات الأخرى ، بل على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول . فإن جعل لهم حظاً من الثروة كانت رئاسة الثروة . وإن لم يجعل لهم حظاً من الثروة كانت رئاسة التغلب ، وكانوا بمنزلة العبيد للرئيس الأول . وكانت محاماته عنهم بمنزلة محاماة الإنسان عن عبيده . »

ثم ينتقل ابن رشد إلى الشكل الثالث فيقول : « وأما جودة التسلط فهو التسلط الذى يكون على طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السنة ، فإن الذين

يشيرون بما توجهه السنة هم متسلطون بجودة التسلط ، وهذا هو التسلط الذي يحصل به صلاح حال أهل المدينة والسعادة الإنسانية ، ولذلك كان هؤلاء أهل فضائل واقتدار على الأفعال التي تصلح المدينة ، وأهل حزم وتحرز مما شأنه أن يفسد المدينة من خارج أو من داخل ، ولذلك سميت هذه المدينة بهذا الإسم . وهذا التسلط الذي ذكره صنفان : رئاسة الملك ، وهي المدينة التي تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجه العلوم النظرية . والثانية : رئاسة الأخيار ، وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط ، وهذه تعرف بالإمامية ، ويقال إنها كانت موجودة في الفرس الأول فيما حكاه أبو نصر .

فكان الرئاسة في ظل ، جودة التسلط ، تتولاها صفوة من أصحاب الفضائل ، يتعاونون ويعملون على ما فيه صالح الدولة . وهذا النظام هو حكم الأرسقراطية ، وهو النوع الذي يفضله ابن رشد ، باستثناء المدينة الفاضلة ، بطبيعة الحال ، بمعنى أن حكومة الصفوة هي أفضل أنواع الحكم في المدن الضالة التي هي مضادة للمدينة الفاضلة .

وأما وحدانية التسلط فهي الرئاسة التي يجب الملك فيها أن يتوحد فيها بالكرامة بالرئاسية ، وألا ينقص منها شيء بأن يشاركه فيها غيره - بضد مدينة الأخيار ، وهذا هو النظام الملكي .

وبعد هذا العرض لأنواع نظم الحكم يقول : « قال : وليس ينبغي أن يخفى علينا من هذا الذي رسمنا (١) هذه السياسات : غاية كل واحد منها ، لأننا إذا عرفنا الغاية علمنا الأشياء المختارة من أجل الغاية . فغاية السياسة الجماعية : الحرية . وغاية خسة الرئاسة : الثروة . وغاية جودة التسلط : الفضيلة والتمسك بالسنة . وغاية الوحدانية : الكرامة . »

(١) ماجد مخري ، مصدر سابق ، ص ١٢٣

قلنا إنه يتبين من كتاب «جوامع» أن ابن رشد يأخذ بمذهب أفلاطون في الدولة المثالية ، ومن ثم فهو يرى أن يكون الحكم في أيدي الحكماء ، أي أصحاب العلم النظري ، الراسخين فيه ، وبهذا تتحقق العدالة . ويجب العمل على غرس الفضائل في نفوس السكان ، وهنا عند ابن رشد سبيلان رئيسيان : الإقناع والإكراه . فتمت الأقاويل الخطابية والشعرية التي يخاطب بها الجمهور ، والتي يعتمد عليها أفلاطون في الجمهورية ، وتمت الأقاويل البرهانية التي يقصر عن بلوغها الجمهور ، وإن كان ينبغي لهم تمثلها ، وهذه الأقاويل وقف على الخاصة أو الحكماء . فاذا تعذر الإقناع اقتضى اللجوء إلى الإكراه ، وهو السبيل الذي ينبغي اتباعه مع الأعداء والخصوم وسائر من لا يستجيب لنداء الفضيلة طوعاً . وطبيعي أن لا يلجأ إلى هذا السبيل في المدينة الفاضلة ، بل في مضاداتها خاصة ، أو في التداول مع الأعداء ، وهو عين ما نجد في شريعتنا (أي الإسلام) التي ندعو إلى سبيل الله على هذين الوجهين : أي الإقناع والإكراه - أو الحرب .

وعلى غرار أفلاطون يرى ابن رشد أن يُختار الرئيس من بين الحراس . وتنادياً من حدوث أي شقاق أو انقسام ، يجب إقناع أهل المدينة أنهم جميعاً أخوة انبثقوا من بطن أم واحدة هي الأرض ، وأن الله قد مزج بعنصر بعضهم ذهباً ومن هؤلاء هم الحكام الذين ولدوا لكي يتولوا الحكم ، ومزج بعنصر البعض الآخر فضة ، وبعنصر سوادهم نحاساً ، غير أن التداخل بين الفئات الثلاث ليس متمماً قطعاً .

لكن ، إلى جانب هذا ينبغي أن تجتمع في الرئيس عدة خصال تؤهله لمنصب الرئاسة ، وهي (١) :

(١) شرحه ، ص ١٢٧ - ١٢٨

(ا) أن يكون محباً للعلوم النظرية ، ملماً بماهية الأشياء على حقيقتها .

(ب) أن يكون حسن الذاكرة ، غير نسي .

(ج) أن يحب الصدق ويكره الكذب ، وإن جاز أحياناً أن يلجأ

الحاكم إلى الكذب البريء في سبيل المصلحة العامة ، وإذ ما من مشرع إلا ويلجأ إلى الأساطير الكاذبة ، لأنها ضرورية في بلوغ الجمهور السعادة .

(د) أن يكون مبعضاً للذات معرضاً عنها .

(هـ) أن يكون كبير النفس .

(و) أن يكون شجاعاً ، لا يصرفه عن الحق خوف أو يثني عزيمته

مرض أو لذة أو إكراه .

(ز) أن يقبل على ما يراه خيراً بملء عزيمته .

(ح) أن يكون بليغاً حسن العبارة .

(ط) أن يكون جيد الفطنة ، قادراً على اقتناص الحد الوسط

بأيسر وجه .

وتعد جمهورية العرب القديمة نسخة تامة المطابقة لجمهورية أفلاطون ،

وقد أفسد معاوية هذا المثل الأعلى الرائع بإقامته حكم بني أمية المطلق، وفتح

تاريخ الانقلابات التي لم تخرج جزيرتنا (الأندلس) من نطاقها كما قال

ابن رشد،^(١) فكان الدولة في عهد الخلفاء الراشدين تعتبر المثل الأعلى

في نظر فيلسوف قرطبة ، إذ كان يتولاها أحد صحابة الرسول الأوابن ،

وهم صفوة المجتمع الإسلامي في ذلك العهد ، ويتصرفون بالحكمة والفطنة

والفضائل ، والعلم بالشريعة والسنة ، كما كانت هذه الدولة قائمة على العدل .

فلما آل الأمر إلى معاوية وبني أمية ، تحولت فصارت ملكاً عضوضاً ،

(١) رينان. مصدر سابق ، ١٧١

وبدأت الإنقسامات في الدولة ، وظهرت الأحزاب والفرق والشيع
المتصارعة .

ومن الأمور الملفتة للنظر في دولة ابن رشد المثالية ، اعترافه بدور
المرأة وإمكاناتها ، فالمرأة تختلف عن الرجل درجة لا طبيعة ، وهي أهل
لكل ما يفعل الرجل ولكن على درجة أقل ، وهي تفوقه أحياناً كما في
الموسيقى . ويدل ما كان في بعض الدول الأفريقية على استعداد النساء
للحرب . بل ابن رشد لا يرى ثمة سبباً يحول دون انتماء المرأة إلى الحكومة
الجمهورية ، أي توليها الرئاسة : أو لا يرى ، كما هو الواقع ، أن إناث
الكلاب تحرس القطيع كما تحرسه ذكورها ؟ ولكن التقاليد هي التي جعلتنا
لا نقدر المرأة حق قدرها ، وفي هذا يقول : لا تدعنا حالتنا الاجتماعية
نبر كل ما يرجد من إمكانيات في المرأة ، ويظهر أنهم لم يخلقوا لغير
الولادة وإرضاع الأولاد ، وقد قضت هذه الحال من العبودية فيهن على
قدرة القيام بجلائل الأعمال ، ولذا فاننا لا نرى بيننا امرأة مزيّنة بفضائل
خلقية ، وتمرحياتهن كما تمر حياة النباتات ، وهن في كفالة أزواجهن
أنفسهم ، ومن هنا ، أيضاً ، أتى البؤس الذي يلتهم مدننا ، وذلك لأن عدد
النساء فيها ضعف عدد الرجال ، ولا يستطيعن كسب الحاجي بعملهن . وهكذا
حدد ابن رشد أحد الأسباب التي كانت مفضية إلى ضعف المجتمعات
الإسلامية وظلت قائمة حتى بعد عصره ، وهو أن المجتمع كان قائماً على
الرجل وحده ، ومن ثم لم تسهم المرأة في تطور المجتمع وتقدمه . وهذه
الحقيقة هي التي أدركها العالم ولكن بعد ذلك بقرون عدة .

وفي هذا الذي يقوله ابن رشد عن المرأة وإمكاناتها ودورها الواجب ،
إنما يستلهم روح الإسلام الحققة ، بل ويستلهم صدر العصر الإسلامي حين
كان لها مكانتها في المجتمع .

القوانين :

في كتابه ، تلخيص الخطابة ، لأرسطو يتناول ابن رشد موضوع «السنن» وهو اصطلاح يقصد به القوانين من مكتوبة أو متعارف عليها ، وهنا يشدد على ضرورة وجود قوانين لتنظيم حياة المجتمع ، فإن المدن يسلم وجودها بالسنن . كذلك يرسم لنا طائفة من القواعد التي ينبغي أن يأخذها الشارع في اعتباره عند وضع القوانين :

- ١ - فيجب أن تكون السنن الموضوعية مناسبة لأنواع السياسات أى أصناف المدن أو الأمم ، فما يصلح لواحدة قد لا يصلح بالضرورة لغيرها .
- ٢ - ويجب أن يعرف الأشياء التي يخاف أن يدخل منها الفساد على المدينة ، وذلك إما من خارج وإما من أهل المدينة نفسها .
- ٣ - يجب مراعاة الاعتدال ، فقد تكون القوانين نفسها من عوامل الإفساد إذا كانت مفرطة في ضعفها وليتها أو في شدتها .
- ٤ - ضرورة معرفة السنن التي وضعها كثير من الناس ، أى ضرورة الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى .
- ٥ - مراعاة واقع الجماعة ، بمعنى أن تكون السنن متماشية مع أمزجة الناس وعاداتهم وأخلاقهم .

وفي هذا يقول :

قال : وأما النظر في وضع السنن والإشارة بها فليس ييسر في أمر المدن ، فإن المدن إنما يسلم وجودها بالسنن . ولذلك قد ينبغي لواضع السنن أن يعرف كم أصناف السياسات ، وأى سنة تنفع في سياسة سياسة ، وأى سنة لا تنفع وأى ناس تصلح بهم سنة سنة ، وسياسة سياسة ، وأى ناس لا تصلح بهم ، وأن يكون يعرف الأشياء التي يخاف أن يدخل منها الفساد على المدينة ،

وذلك : إما من الأضواء من خارج ، وإما من أهل المدينة ، فإن سائر المدن ما عدا المدينة الفاضلة قد تفسد من قبل السنة الموضوعه فيها ، وذلك إذا كانت السنة المفرطة الضعف واللين أو المفرطة الشدة . . فإن كثيراً من الأشياء إذا أفرطت بطل وجودها ، كما يبطل وجودها من قبل الضعف والتقصير . . . ويحتاج مع ذلك أن يعرف السنن التي وضعها كثير من الناس فانتفعوا بها في سياسةٍ سياسة من السياسات المشهورة ، وفي أمةٍ أمةٍ ، ليستعمل منها النافع الذي يخصه والأمة التي تخصه . ولذلك تبين أن معرفة واضع السنن بأمرجة الناس وأخلاقهم وعاداتهم مما ينتفع به في وضع السنن ، فإن من هنا يمكن أن يضع السنن النافعة لجميع الأمم المختلفة الطبائع ، (١) .

وثمة حقيقة معترف بها ، ويضع ابن رشد تأكيداً واضحاً عليها في أكثر من موضع ، تلك هي اختلاف القوانين تبعاً لاختلاف الناس والبلاد والعصور . معنى هذا مثلاً أن ما يصلح لأمة من أهل البدو لا يصلح لأهل الحضر ، وما يصلح لبلد ذي خصائص معينة ، جغرافية أو اقتصادية أو اجتماعية ، لا يصلح لبلد له خصائص مخالفة . وليست هناك قوانين أبدية خالدة تصلح لكافة الأزمنة والعصور ، بمعنى أن القوانين يجب أن تتطور مع تطور المجتمع وبذلك تكون معبرة عن واقعها . هذه الحقيقة التي نشير إليها يعبر عنها ابن رشد بقوله « السنن المكتوبة لا تنطبق على كل شخص ولا في كل وقت ولا عند كل مكان » ، وكذلك « ليس يستطيع أحد أن يضع سنة كلية عامة بحسب جميع الناس في جميع الأزمنة وجميع الأماكن فإن ذلك غير متناهٍ ، أعني تبدل النافع والضار ، وغاية الماهر في وضع السنن أن يضع من ذلك ما هو أكثرى ، أعني لأكثر الناس في أكثر الأزمنة وأكثر المواضع ، وكلما اجتهد الواضع في أن تكون السنة التي يضعها منفعتها أطول زماناً

(١) مصادر سابق ، ٣٨ — ٣٩ .

وللأكثر من الناس كانت السنة أفضل ، وللعبارة الأخيرة مزى واضح ، وهو أن يكون القانون مما يلي مطالب ويشبع حاجات أغلبية أعضاء الجماعة فهذا يكفل له القبول ويضمن له البقاء زمناً أطول ، ومن ثم فلا ينبغي أن يوضع القانون لخدمة فئة قليلة في المجتمع .

ويقسم ابن رشد القوانين إلى نوعين : قوانين خاصة وهي المكتوبة ، التي لا تؤمن أن تسمى إن لم تكتب ، وهي التي تخص قوماً قوماً وأمةً أمةً . والنوع الثاني هو القوانين العامة غير المكتوبة ، ويقصد بها ما درجت عليه الأعراف والتقاليد ، وهذا النوع يقبله الناس ويتبعونه عن طواعية واختيار وإن لم يكن وليد اتفاق أو تعاقد . وهذا النوع الأخير يعكس حقيقة اجتماعية مسلماً بها ، فالمجتمعات يحكمها وينظمها في كثير من الحالات ، التقليد والعرف ، بل إننا نجد في بلد مثل إنجلترا تقاليد في الحكم لا تستطيع حكومة أن تخرج عليها ، برغم أن هذه التقاليد غير مسجلة كقانون رسمي . والعلاقات بين الناس لا يضبطها القانون المكتوب وحده فحسب ، ولكنها تخضع أحياناً لما تواضع الناس وتعارفوا عليه .

ويقول ابن رشد :

« والسنن التي توقف على ما هو جور وعلى ما ليس بجور منها خاصة بطائفة من أهل المدينة ، ومنها ما يعم جميع أهل المدينة . وهذان الصنفان من السنن منها مكتوبة ، ومنها غير مكتوبة - وأعني بغير المكتوبة تلك التي هي في طبيعة الجميع ، وهي التي يرى الكل فيها بطبعه أنها عدل أو جور ، وإن لم يكن بين واحدٍ واحدٍ منهم في ذلك اتفاق ولا تعاقد . وهذه أيضاً قد تسمى عامة بهذه الجهة ، وهذه السنن ليس يُعلم متى وضعت ولا من وضعها وهي كثيراً ما تضاد المكتوبة فيقنع بها فيما اعتقد فيه أنه جور بحسب المكتوبة أنه ليس بجور . »

ومن هنا يشير ابن رشد على الحاكم أن يستعمل السنتين ، أعنى يجب أن يستعمل السنة القديمة أحياناً أعنى غير المكتوبة ، في موضع ويطر حها في موضع آخر . وكذلك الحال في السنة المكتوبة فإن بهذا الوجه يسقط التعارض الذي بينهما في الظاهر ويصح الجمع .

ويوازن ابن رشد بين هذين الصنفين من السنن :

أولاً : أن السنن المكتوبة إنما يقتصر عليها العامة من الناس الذين لا روية عندهم ، وأما الاقتداء بالسنن الغير المكتوبة وتقديرها فهو لذوى الروية والخواص من الناس .

ثانياً : السنن المكتوبة شاقة ، إذ كانت تقصر الناس على أشياء محدودة ، والسنن العامة ملائمة لطباع الناس وهواهم .

ثالثاً : السنة الغير مكتوبة أبدية غير متغيرة لأنها في طبيعة الناس ، والسنة المكتوبة مبدلة ومتغيرة . وحكى عن امرأة مشهورة عندهم أنها اعتذرت عن رجل دفن عندهم على غير السنة المكتوبة بأن قالت : لم أكن لأدفنه على سنة تكون اليوم ولا تكون غداً ، بل على السنة التي لا تبيد أبداً .

رابعاً : السنة المكتوبة مظنونة ، إذا كانت مقبولة من الغير ، والسنة الغير المكتوبة ليست مقبولة من الغير ، وإنما هي معروفة بالطباع . ومن القول النافع في ذلك أن نقول إن السنة العامة هي التي يفعل بها الحاكم أفعالاً مختلفة بحسب النافع لشخص شخص ، والحاكم بمنزلة المخلص للفضة من الخبث ولذلك قد يجب على الحاكم الفاضل ألا يقتصر على السنة المكتوبة فقط ، بل يستعمل السنتين معاً حتى يخلص له الحق في ذلك ويتقرر لديه القول الخاص بالفضيلة التي يحكم بها .

وتتضمن القوانين أنواعاً من العقوبات التي تطبق على من يخرجون عليها
ولكن عند توقيع الجزاء يجب مراعاة القواعد التالية :

١ - لا يجب الاقتصار على ظاهر لفظ الشارع في العقوبة التي وضعها ،
ولما يجب النظر إلى مقصوده . وبعبارة أخرى يجب أن يستلهم القاضى
روح القوانين وليس النصوص الحرفية فقط ، وهذا من المبادئ المتعارف
عليها الآن . ولهذا السبب أخذت بعض الدول في العصر الحديث مثلاً بمبدأ إنشاء
المحاكم الدستورية العليا التي تفسر الدساتير على ضوء ما قصد منها الذين وضعوها .

٢ - عند توقيع العقوبة أو تقريرها يجب ألا يكون ذلك على حسب
الفعل الظاهر من جانب المتهم ، وإنما ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار النية والاختيار
وهذا من المبادئ القانونية المقررة اليوم ، فقد يكون عامل النية والاختيار
من الإعتبارات المؤدية إلى تخفيف الحكم أو التشديد فيه . فالقاتل ربما اختار
هذا السبيل دفاعاً عن النفس أو الشرف ، وحكمه يجب أن يختلف عن قاتل
ارتكب جريمة عن عمد بقصد الاعتداء غير المسوَّغ أو للسرقه أو لغير ذلك
من الأسباب .

٣ - لا ينبغي أن يعاقب المرء على حسب حاله الحاضرة بل يُنظر إلى
أحواله المتقدمة وأحواله المستقبلية - وذلك عندما تكون هذه الأحوال
شائعة له .

٤ - لا ينبغي أن يعاقب على ما كان في الفرط ونادراً ، ولكن على
ما كان متكرراً من الجاني ، وهذا يتفق مع المبدأ المتبع الآن بالنسبة إلى
ما يقال له السابقة الواحدة أو تعدد السوابق .

حول الحرب والسلام :

لا يتحدث ابن رشد عن الحرب حديثاً مباشراً ، ولكنه في تلخيص الخطابة ،
يحدثنا عن المشير بالحرب وما يجب أن يعرفه قبل أن يتقدم بالمشورة بهذا الصدد .

فعليه أن يكون على بينة من :

(أ) حقيقة قوة بلده وقوة عدوه أيضاً .

(ب) مبلغ استعداد أهل البلد للحرب ، أى قدرتهم على شنها .

(ج) حقيقة وسائل الدفاع عن البلد ضد العدو : التحصينات ، الروح

المعنوية للسكان ، توافر المواد الضرورية وخاصة الأوقات . ولهذا

الأمر أهميته كما يثبته تاريخ الحروب ، لأنه يتعلق بالقدرة على

الصمود إذا طالت الحرب ، أو تقطعت سبل العلاقات التجارية

مع العالم الخارجى ، أو تعرض البلد لحصار مستمر وقتاً طويلاً .

(د) مدى الغنم أو الغرم الذى ينجم عن الحرب .

(و) الأماكن التى يتعين توفير أقصى وسائل الدفاع عنها ، نظراً لما لها

من أهمية استراتيجية : عسكرية أو اقتصادية ، بل ينبغى أن يزداد

التركيز على المواضع الخفية ، التى يحفظها أكثر ، ، ومعنى هذا بلغة

استراتيجية العصر الحديث المصانع الحربية ، ومستودعات الذخيرة

والوقود ، والمطارات ، وحظائر الطائرات وما إلى ذلك .

هذه القواعد التى تعتبر من الأصول التى يجب أن يراعيها السياسيون

والعسكريون ، عبر عنها ابن رشد بقوله فى كتابه « تلخيص الخطابة » :

« أما المشير بالحرب أو السلم فإنه يحتاج أن يعرف قوة من يحارب ، وقوة

بمن يحارب ، ومقدار الأمر الذى ينال بالمحاربة هل هو يسير أو عظيم ،

وحال المدينة فى وثاقتها وحصانيتها وضعف أهلها وقوتها ، وفى صغر المدينة

أو عظمها ، أعنى هل مقدارهم مقدار من يستطيع المحاربة ، أم ليس مقدارهم

ذلك المقدار ، وهل هم بصفة تمكنهم من المحاربة أو ليس هم . وأن يعرف ، مع

ذلك ، شيئاً من الحروب المتقدمة ليصف لهم كيف يحاربون إن أشار عليهم

بالحرب ، ويهون عليهم أمر الحرب ، أو يعرفهم بما في الحرب من مكروه إن أشار عليهم بترك الحرب . وقد يحتاج أن يعرف ليس حال أهل مدينته فقط بل وحال من في تخومه وثورته ، أعنى كيف حالهم في هذه الأشياء وحالهم مع عدوهم في الظفر به أو العجز عنه ، فإنه يأخذ من ما هنا مقدمات نافعة في الإشارة عليهم بالحرب أو السلم .

وبحسب ما يحتاج مع هذا أن يعلم الحروب الجميلة من الحروب الجائرة . وأن يعلم حال الأجناد هل هم متشابهون في القوة والشجاعة والرأى وإجادة ما فوض إلى صنف منهم من القيام بجزء جزء من أجزاء الحرب ، أعنى أن يكونوا في ذلك متشابهين فإنه ربما كثروا وتناسلوا حتى يكون فيهم من لا يصلح للحرب أو للجزء من الحرب الذي فوض إليه القيام به ، وقد ينبغي مع هذا أن يكون ناظراً ليس فيما أفضت إليه محاربتهم ، بل وفيما أفضت إليه حروب سائر الناس من المتقدمين المتشابهين لهم ، فإن الشبيه يحكم منه على الشبه ، أعنى أنه إن كان أفضت الحروب الشبيهة بحربهم إلى مكروه أن يشير بالسلم ، وإن كانت أفضت إلى الظفر أن يشير بالحرب .

وأما حفظ البلاد فإنه يحتاج المشير بالحفظ أن يعرف كيف تحفظ البلاد وما مقدار الحفظ المحتاج إليه في طارئ طارئ ، وكما أنواع الحفظ ، ويعرف مع هذا ، المواضع التي يكون حفظها بالرجال ، وهي التي تسمى المساح فإن كان الحفظ لتلك المواضع قليلاً هادنهم ، وإن كان فيهم من لا يصلح للحفظ نجاه ، ممن ليس يقصد قصد المحاماة عن المدينة بل يقصد قصد نفسه . وينبغي له أن يحفظ - أكثر ذلك - المواضع الخفية ، أعنى التي المنفعة بحفظها أكثر . فمن عرف هذا فقد يمكنه أن يشير بالحفظ وأن يكون خبيراً بالبلاد التي يشير بحفظها .

• وأما الإشارة بالقوت وسائر الأشياء الضرورية التي تحتاجها المدينة ، فإنه يحتاج المشير فيه أن يعرف مقدارها ، وكم يكفي المدينة منها ، وكم الحاضر الموجود في المدينة من ذلك ، وهل أدخل الكافي من ذلك في المدينة وأحرز ، أم لم يدخل ، وما الأشياء التي ينبغي أن تخرج من المدينة ، وهو الفاضل من أهل المدينة ، وما الأشياء التي ينبغي أن تدخل وهو ما قصر عن الضروري لتكون مشورته وما يعهد به على حسب ذلك . فإنه قد يحتاج المرء أن يحفظ أهل مدينة لأمرين : أحدهما لمكان ذوى الفضائل ، والثاني لمكان ذوى المال الذين هم من أجل ذوى الفضائل .

والحافظ للبدن يحتاج بالجملة إلى أن يكون عارفاً بجميع هذه الأنواع الخمسة عند حفظه لها .

واستعادوا مجدهم . وأخذ عليه قوم أنه وضع قواعد أخلاقية تدعو إلى التواكل ، وتبعث على الخمول ، وتعرقل التطور البشرى .
وهاجم الباطنية ونقدم نقداً مرأ ، ثم أجاد وصف مذاهبهم ، بتفصيل كثير ودقيق ، حتى جعل نفسه عرضة للاتهام بالتشيع .
ذلك هو أبو حامد الغزالي .

نبذة عن حياة :

ولد أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي ببلدة طوس من أعمال خراسان في بلاد فارس ، في ذى القعدة من سنة ٤٥٠هـ (١٠٥٨ م) .
واختلف المؤرخون في اسمه ، فمنهم من قال بتشديد الزاي ، ومنهم من قال بتخفيفها ، كما يذكر محمد رضا (١) الذي ينقل عن صاحب « تحفة الإرشاد » ، نقلاً عن النورى في « دقائق الروضة » : التشديد في الغزالي هو المعروف الذي ذكره ابن الأثير ، وسار في هذا الاتجاه نفسه الزبيدي في شرح كتاب « إحياء علوم الدين » ، وياقوت في كتابه « معجم البلدان » وابن خلكان في « وفيات الأعيان » . ولعل من يأخذون بالتشديد يستندون إلى أن أباه كان يشتغل بغزل الصوف . ولكن جاء في المصباح للفيومي أن غزالة قرية من قرى طوس ، كما ورد في شرح القاموس المسمى تاج العروس « وغزالة كسحابة قرية من قوى طوس ، قيل ولها نسب الإمام أبو حامد الغزالي » . وأما صاحب « لب اللباب في تحرير الأنساب » ، فهو متردد بين التشديد والتخفيف .

أما أبوه فيحدثنا عنه صاحب طبقات الشافعية « أنه كان فقيراً صالحاً لا يأكل إلا من كسب يده في عمل غزل الصوف ويطوف على المتفهمة ويجالسهم ، ويتوفر على خدمتهم ، ويجد في الإحسان إليهم ، والنفقة بما

(١) مصدر سابق ، ص ١ وما بعدها .

يمكنه عليهم ، وأنه كان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع ، وسأل الله أن يرزقه
إبناً ويجعله فقيماً ، وأنه كان يحضر مجالس الوعظ ، فإذا طاب وقته بكى ،
وسأل الله أن يرزقه إبناً واعظاً . وقيل عن أخيه إنه طاف البلاد وخدم
الصوفية ، وصحب المشايخ ، واختار الخلوة والعزلة ، كما ذكر ابن خلكان
أنه كان صاحب كرامات وإشارات ، وكان من الفقهاء غير أنه مال إلى الوعظ
فغلب عليه .

ولمات أبوه تركه في رعاية أحد الصوفية الذي دفع به إلى أحد المدارس
التي كانت تمد من يقدون عليها بما يحتاجون إليه من الضروريات .

هنا نلمس في البيئة ما يفسر بعض السبب في الاتجاه الصوفي الذي سار
فيه الغزالي فيما بعد ؛ فكان أبوه يتبع الصوفية ويجالسهم ويستمع إليهم ،
وكان أخوه يفعل الشيء نفسه واختار الخلوة والعزلة ، وتولى أمره بعد وفاة
الأب أحد رجال الصوفية . ومن ثم كان من الطبيعي أن يتأثر أبو حامد
بتلك الظروف التي أحاطت به في طفولته وأوائل حياته ، ولعل في فقر والده
وفي تصرفاته مع الصوفية ، ما يفسر أيضاً موقف الإبن فيما بعد ، من ناحية
مدح الفقر والزهد والإحسان وغير ذلك من الصفات ، مما نلقاه في مؤلفاته
وخاصة كتاب إحياء علوم الدين .

ودرس أبو حامد الفقه في طوس ، على أحمد بن محمد الرازكاني ، ثم
انتقل إلى جرجان فتنفذ على أب نصر الإسماعيلي ، ومنها توجه إلى نيسابور
حيث تلقى الفقه والأصول والمنطق وعلوم الكلام على ضياء الدين الجويني
رئيس المدرسة النظامية . فلما توفي الأخير في عام ٤٧٨ هـ ، غادر الغزالي
نيسابور وانتحل إلى المعسكر قاصداً نظام الملك وزير السلطان ملكشاه
السلجوقي ، فأكرم الوزير وفادته ثم طلب منه التوجه إلى بغداد حيث تولى
التدريس بالمدرسة النظامية عام ٤٨٤ هـ ، فكان موضع الإعجاب والتقدير
لكفاءته حتى صار إمام العراق في ذلك الحين .

ونحن إذ نتصفح مؤلفات الغزالي وهي كثيرة ، نستطيع أن نتعرف على المصادر التي اعتمد عليها فيما كتب ، وهي :

١ - القرآن والحديث ومؤلفات الأئمة وكبار الفقهاء والمفسرين ، وهو ما يشهد به كثرة الرجوع إلى القرآن والحديث والاستشهاد بهما وتفسير ما فيهما تفسيراً يتميز بالإمهاب والتفصيل .

٢ - المذاهب المختلفة التي ظهرت في العصر الإسلامي حتى يومه ، ويتضح هذا من حديثه عن مختلف الفرق والشيع ، وعرض ومناقشة مذاهبها المتعددة .

٣ - كتب الفلسفة ويبدو أنه درس الفلسفة بنفسه دون أن يقتلذ فيها على أحد ، فقرأ ابن سينا والفارابي ، وطالع ما نقل إلى العربية عن بعض فلاسفة الإغريق ، وهذا كله مما يشهد به كتاباه « مقاصد الفلاسفة » و « نهافت الفلاسفة » حيث يعرض أفكارهم ثم يأخذ في مناقشتها والرد عليها وتفنيدها .

٤ - الكتابات النصرانية ، ومن ذلك ما جاء في الإحياء : « وقال الحواريون لعيسى عليه السلام : مالك تمشي على الماء ولا تقدر على ذلك ؟ فقال لهم : ما منزلة الدينار والدرهم عندكم ؟ قالوا : حسنة ، قال : لكنهما والمدُّ عندى سواء » ، وكذلك « قال عيسى عليه الصلاة والسلام : في المال ثلاث آفات ، أن يأخذه من غير حله ، فقيل : إن أخذه من حله ؟ قال : يضعه في غير حقه ، فقيل : إن وضعه في حقه ؟ فقال : يشغله إصلاحه عن الله تعالى ، وهذا هو الداء العضال » .

ولعل لوجه النظر هذه وأمثالها الشبيهة بها ، من الأسباب التي يمكن أن تفسر - إلى جانب كثير غيرها - ما فلسفه عند الغزالي من ذم الغنى ، والنفور من الجرى وراء المال واقتناء الثروة ، ومدح الزهد .

٥ - الإسرائيليات وولقاه يروي أخباراً كثيرة عن كعب الأحبار .

٦ - كتب المتصوفة ، مثل كتاب : قوت القلوب ، لأبي طالب المكي وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي زيد البسطامي وغيرهم .

وكان العصر الذي عاش فيه الغزالي يزخر بمختلف الشيع المتعددة الآراء والمذاهب ، وكانت سبباً فيما تعرض له العالم الإسلامي من شقاوات وانقسامات وصراعات . كانت كل شعبة تزعم أنها وحدها على حق ، وأن جميع من يخالفونها الرأي هم على باطل . وكانت كل واحدة تدعى أنها تستند إلى القرآن والسنة ، وأنها أقدر من غيرها على فهم ما فيهما من معان ظاهرة أو باطنة . وكانت هذه المذاهب التي تشح برداء الدين ، كثيراً ما تخفي وراءها أطماعاً سياسية ، أو نزعات شعوبية ، أو محاولات هدامة تهدف إلى تقويض دعائم المجتمع الإسلامي .

وعجب الغزالي من هذا التفرق في الرأي ، ذلك أن الدين يمتاز بالبساطة لا التعقيد . وتملكته الحيرة ، وراح يسأل نفسه : أين تكمن الحقيقة الضائعة أو التائمة بين هذه الفرق ، والشيع ، والمذاهب ، والأفكار ؟ وللإجابة على السؤال بدأ بالشك . وظل هذا الشك يلزمه إلى أن تمكن من الخلاص منه ، وهذه هي الرحلة الفكرية التي قطعها سنوات طويلة قبل أن يرسو على ما اعتبره بر الأمان .

وهو يحدثنا في المنقذ من الضلال ، كيف بدأ الرحلة ، أو كيف فكر ولماذا فكر ، في القيام بها . قال :

« إن اختلاف الخلق في الأديان والملل ، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب بحر عميق غرق فيه الأكثرون ، مانجا منه إلا الأقلون . . . ولم أزل

في عنفوان شبابه - منذ راهقت البلوغ ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ،
وأخوض غمراته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل
في كل مظلمة ، وأنهمج على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عن
عقيدة كل فرقة ، واستكشفت أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق
ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطائنته ،
ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد
الوقوف على كنهه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية
كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ،
ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً
إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته . وقد كان
التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني ، من أول أمرى وريعان
عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي ، لا باختياري وحيلى ،
حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب
عهدي بسن الصبا .

وهكذا يضع الغزالي أمام الباحثين القاعدة الأساسية التي يجب أن يأخذوا
بها ، وهى : عدم التقيد بالأفكار والمذاهب الموروثة ، وعدم الخضوع
للتقليدية أو السلفية ، وإلا ظلوا أسرى الأفكار الموجودة وعجزوا عن البحث
عن الحقيقة . وهذا الذى ذكره الغزالي يفسر لنا أحد أسرار التقدم الذى
أحرزه المجتمع الإنسانى منذ ظهوره فوق هذه الأرض ، بل إنه ليفسر أيضاً
السبب فى الصراع الدائم بين السلفية والتجديد ، وبين المحافظة والتقدمية ،
وهو صراع ميز كافة المجتمعات فى كافة العصور ، وانتهى دائماً بغلبة الجديد .

وفى الفقرة التى اقتبسناها من مؤلف الغزالي ، معنى آخر على أكبر
جانب من الأهمية ، ذلك هو أن النظر العقلى هو السبيل إلى محاولة الوصول

إلى الحقيقة . فمن طريقه نشك في المذاهب والأفكار الموروثة ، ونمحصها
ونفتحصها ، ونتعرف على ما فيها من خطأ وصواب ، ونوازن بين بعضها
البعض ، ونرجع منها ما يتفق مع مقتضيات العقل . ولكن برغم هذا
نجد الغزالي يهاجم الفلاسفة ، بل ويكفرهم بالنسبة إلى مسائل معينة ، لأنهم
استخدموا أداة العقل فوصلوا إلى نتائج معينة ، واستخدم هو نفسه الأداة
ذاتها فوصل إلى نتائج معينة ولكنها مغايرة ، ومن ثم فكلا الطرفين حاول ،
ويجب أن يكون لكل منهما أجر الاجتهاد . وسوف نعود إلى هذا الموضوع
في بند قادم من هذا الفصل .

نرجع إلى موضوعنا الأصلي فنقول : « راح الغزالي يفتش عن طلبته
هذه (أى هذه الفرق على حق ؟) ، مستعيناً بالعقل ، وبالحواس . وبظواهر
الكتاب والسنة ، وبما عسى يكون هنالك من فنون أخرى للاستدلال كانت
معروفة لذلك العهد » (١) .

ويصف لنا الدكتور سليمان دنيا (٢) الرحلة التي بدأت بالمحسوسات ،
ولكن كانت النتيجة على النحو الذي أورده الغزالي إذ يقول : « فانتهى
بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات ، ومن
أين الثقة بها ؟ وأقوى الحواس حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه
واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة
تحكم أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بخته ، بل على التدرج ذرة ذرة ،
حتى لم تكن له حالة وقوف » .

وإذ فقد الثقة بالحواس لجأ إلى العقل ، فعمد إلى اختبارها ، وهنا :
« قالت المحسوسات : بِسْمِ تَأْمِنُ أَنْ تَكُونَ ثِقَتِكَ بِالْعَقْلِيَّاتِ كَثِقَتِكَ

(١) من مقدمه سليمان دنيا لكتاب « تهافت الفلاسفة » ص ٥٠ .

(٢) شرحه ، ص ٥٠ .

بالمحسوسات ، وقد كنتَ واثقاً بى فجاه حاكم العقل فكذبى ، ولو لا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى . فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالاته . وكانت حيرةً بالغة ، فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين أنا وفيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال . .

ولكن ما لبث أن خرج من الورطة ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل ولا ترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . .

وعندئذ :

« إنحصرت أصناف الطالبين عندى فى أربع فرق :

١ - المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر .

٢ - الباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم ، والمخصوصون

بالاقتباس من الإمام المعصوم .

٣ - الفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .

٤ - الصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة

والمكاشفة . وبدأ بالتكلمين فوجد أن أكثر خوضهم هو فى استخراج

مناقضات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع فى حق

من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً ، فلم يكن الكلام فى حقى كافياً ،

ولا لدانى الذى كنت أشكو شافياً . .

فانتقل إلى الفلاسفة ، وهم الذين يعتمدون على النظر العقلى . فماذا وجد

عندهم ؟ لقد رد رسطاليس على كل من قبله ، حتى على استاذة الملقب بأفلاطون الإلهي ، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذة بأن قال : أفلاطون صديق والحق صديق ، ولكن الحق أصدق منه . وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا اتقان لمذهبهم عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين .

وماذا عن الباطنية ؟ إليك رأيه فيهم كما سجله في القسطاس المستقيم ، فقالت : يامسكين معرفتك بالإمام الصادق ليست ضرورية فهي إما أن تكون تقليداً للوالدين أو موزونة بشيء من هذه الموازين . . قال الله تعالى (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) ولم يقل : سافروا إلى الإمام المعصوم فإذا هم مبصرون . فأنت تعلم أن المعارف كثيرة ، فلو ابتدأت في كل مشكلة سفرأ إلى الإمام المعصوم بزعمك ، طال عناؤك ، (١) . ثم فمن أين يحتاجون إلى إمامك المعصوم ، وما الذي حل من إشكالات الدين ، وعن ماذا كشف عن غوامضه ؟ . . . ولقد سمعت الآن منهاجى في موازين العلوم ، فأرني ماذا اقتبسته من غوامض العلوم من إمامك إلى الآن ، وما الذي يتعلمون منه . وليت شعري ما الذي تعلمت من إمامك المعصوم ، (٢) .

وأخيراً اتجه صوب الصوفية ، وكانت تلك السنوات التي شد فيها عصا الترحال ، متنقلاً من قطر إلى قطر : « وانكشف لي أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها ، والقدر الذي أذكره لينتفع به ، أن علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق

(١) ص ٥٦ .

(٢) ص ٧٠ .

بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العملاء ، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به .

هذه النتيجة ، حياة التصوف ، هي التي انتهى إليها ، عندما غادر بغداد على ما ذكرنا - في ذي القعدة من عام ٤٨٨ هـ (١٠٩٥ م) بقصد الحج ، ثم توجه إلى دمشق في السنة التالية حيث أقام أياماً ، ومنها انتقل إلى بيت المقدس ثم عاد إلى دمشق ليحدثنا : ثم دخلت الشام وأقت فيه قريباً من سنتين ، لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، إشتغالاً بتزكية النفس ، وتهذيب الأخلاق ، وتصفية القلب لذكر الله تعالى كما كنت حصلت من علم الصوفية . وأقام في الشام عشر سنين ، ثم أقام مدة بمدينة الإسكندرية ، عاد بعدها إلى بغداد حيث عقد مجلس الوعظ ، وحدث بكتاب الإحياء . وسافر إلى خراسان ، ودرّس بالمدرسة النظامية في نيسابور ، ورجع إلى مقسط رأسه طوس ، موزعاً وقته بين مجالسة أرباب القلوب والتدريس والانكباب على الصلاة والصوم ، وظل مقيماً بها إلى أن توفي في الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ (ديسمبر ١١١١ م) .

وتمثل الإمام اسماعيل الخاكي بعد وفاة أبي حامد بقول أبي تمام :

عجبت لصبري بعده وهو ميت وكنت امرأة أبكى دماً وهو غائب
على أنها الأيام قد صرن كلها عجائب حتى ليس فيها عجائب
وقال الأبيوردى برثيه : (١)

بكي على حجة الإسلام حين ثوى من كل حي عظيم القدر أشرفه

(١) أورد هذه الأبيات زكي مبارك في كتابه ، مصدر سابق ، ص ٥٩ .

فما لمن يمتري في الله عبرته
 تلك الرذيلة تستوهي قوى جلدي
 على ابن حامد لاح يعنفه
 فالطرف تسهره والدمع تنزفه
 وما له شبهة في العلم تعرفه
 من لا نظير له في الناس يخلفه
 مضى ، وأعظم مفقود فجمعت به

مؤلفاته :

يبدو أن الغزالي كان مسرفاً في الكتابة حتى أن محمد رضا أمين مكتبة الجامعة المصرية، رتب في رسالته القصيرة «أبو حامد الغزالي، مؤلفات الإمام حسب الترتيب الأبجدي فكانت عدتها ١٣١ مؤلفاً . ثم عقيب على هذه القائمة بقوله : « هذا ما تيسر لي الوقوف عليه من مصنفات الإمام الغزالي وهي كثيرة جداً لا سيما إذا لاحظنا أنه لم يعيش إلا خمسة وخمسين عاماً وأنه مضى جزءاً من عمره بين أمراض وأسفار ... ولم يذكر الزبيدي في كتاب شرح الإحياء مع كثرة اطلاعه وبخثه إلا نحو ثمانين كتاباً للغزالي . وجاء في دائرة المعارف الإنجليزية أن مصنفات الغزالي تبلغ تسعة وستين، نقلًا عن كتاب بروكلمان في الأدب العربي، (١) .

غير أن عدداً من المحققين ينصح بالتزام جادة الحذر والحيطه ، ذلك أن الشهرة التي ظفر بها الغزالي في حياته وتضخمتم بعد وفاته ، جعلت البعض ينسب إليها مؤلفات لم يكتبها ، إما إعجاباً به ، وإما كذباً عليه فيضمنونها أشياء تنقص من قدره العلمي ، ومن ذلك مثلاً كتاب « المصنوعون به علي غير أهله ، بسبب ما يقسم به من الضعف . قال الزبيدي : ومن الكتب المنسوبة إلى الغزالي « المصنوعون به علي غير أهله » ، قال ابن السبكي : ذكر ابن الصلاح أنه منسوب إليه وقال : معاذ الله أن يكون له ، وبين سبب كونه مختلفاً موضوعاً عليه ، أنه اشتمل على التصريح بقدم العالم ونفي علم القديم بالجزئيات ،

وكل واحد من هذه يكفر الغزالي قائلها وأهل السنة أجمعون ، فكيف يتصور أن يقولها .

ولا شك أن أهم مصنفات الغزالي كتابه الكبير « إحياء علوم الدين » ، وسوف نعرض له ببعض من التفصيل . ومن مؤلفاته « ميزان العمل » ، وقال في مقدمته : لما كانت السعادة التي هي مطلوب الأولين والآخرين لا تنال إلا بالعلم والعمل ، وافتقر كل واحد منهما إلى الإحاطة بحقيقته ومقداره ، ووجب معرفة العلم والتمييز بينه وبين غيره وفرغنا منه ، ووجب معرفة العمل المُسعد والتمييز بينه وبين العمل المُشقى ، فافتقر ذلك أيضاً إلى ميزان . فأردنا أن نخوض فيه ونبين أن الفتور عن طلب السعادة حماقة ، ثم نبين أن لا طريق إلى السعادة إلا بالعلم والعمل ، ثم نبين العلم وطريق تحصيله ، ثم نبين العمل المُسعد وطريقه . ومن مؤلفاته أيضاً القسطاس المستقيم ، والرسالة اللدنية ، وفيصل التفرقة ، « أيها الولد » ، وتدخل في مجال علوم التربية ، والمآخذ في الخلافات بين الحنيفة والشافعية ، والمستصفي في أصول الفقه وفرغ من تأليفه في محرم ٥٥٠٣ هـ ، وقال فيه « قد صنفت في فروع الفقه وأصوله كتباً كثيرة ثم أقبلت بعد علم طريق الآخرة فصنفت فيه كتباً بسيطة كإحياء وغيره كجواهر القرآن ووسيطه لسكيمياه السعادة . ثم ساقى تقدير الله سبحانه وتعالى إلى معاودة التدريس فاقترح على « طائفة من محصلي الفقه تصنيفاً في الأصول أطلق أئمنان فيه بين الترتيب والتحقيق على وجه يقع في الحجم دون تهذيب الأصول » . وفي كتاب « المنقذ من الضلال » ، يشرح لنا الأزمات النفسية التي مرت به وهو يحاول الوصول إلى الحقيقة ، وجاء في خطبته : « أما بعد فقد سألتني أيها الأخ في الدين أن أثبت اليك غاية العلوم وأسرارها وغايلتها ، والمذاهب وأغوارها . وأحصى لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق وما استجرات عليه من الإرتفاع عن حضيض التقليد إلى بقاع الاستبصار وما استفدته أولاً من علم الكلام ،

وما احتويته ثانياً من طرق أهل التعليم القاصر بن لدرك الحق على تقليد الإمام،
وما ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف، وما ارتضيته آخراً من طريق التصوف .
وإذا كان الكتاب يستحق ما أطلق عليه بعض المستشرقين اسم « اعترافات
الغزالي »، فهو في الحقيقة صورة قلبية لجوانب كثيرة من الحياة العقلية في عصره .
ووضع كتابه « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » باللغة الفارسية . وهناك
« مشكاة الأنوار » والذي يقول عنها الدكتور أبو العلاء عفيفي : « ... افتنا بإزاء
عمل فلسفي له قيمته وطابعه المميز ، وأنها (أى الرسالة) بمثابة اللبنة التي يمكن
أن يضاف إليها لبنات أخرى ليتألف منها مذهب فلسفي كامل ومتناسق . ومعنى
هذا أن الغزالي الذي كثيراً ما وصف بأنه هادم الفلسفة ، كانت له فلسفة ..
ولكنها كانت من نوع جديد » (١) . ثم يتابع القول : « وفي رسالة مشكلة
الأنوار نواة لمذهب فلسفي إشراقي أهم جوانبه الجانب الأنطولوجي الذي يشرح
ماهية الوجود ، والإبستمولوجي الذي يشرح ماهية المعرفة ، والسيكولوجي
الذي يشرح ماهية النفس ... بهذا سبق الغزالي كبار الفلاسفة المتأخرين من
أمثال السهروردي الحلبي وقطب الدين الشيرازي ، ومهد الطريق إلى
فلسفة إشراقية كاملة مفصلة ... » (٢) .

وفي المعركة التي شنّها على الفلاسفة كتب « مقاصد الفلاسفة في المنطق
والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية » وقال في مقدمته « أما بعد فإنك التمس
كلاماً شافياً في الكشف عن تهاافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ومكان تلبسهم
وإغوائهم ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم وإعلامك معتقدهم
فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال بل هو رمي
في العمية والضلال . فرأيت أن أقدم على بيان تهاافتهم كلاماً وجيزاً
مشملاً على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية .

(١) مصدر سابق ، ص ٣٣ .

(٢) شرحه ، ص ٣٤ .

من غير تمييز بين الحق منها والباطل « حتى إذا فرغنا منه استأنفنا له
جداً وتشميراً في كتاب مفرد نسميه تهافت الفلاسفة ، . وسوف نشير إلى
الكتاب الذي وعد به ، وذلك عند حديثنا عما أخذ الغزالي على الفلاسفة
وكفرهم بسببه .

قسم الغزالي كتاب « إحياء علوم الدين » إلى أربعة أرباع كل منها عشرة
كتب وكل كتاب يعالج موضوعاً معيناً :

١ — ربيع العبادات ويتضمن موضوعات : العلم ، قواعد العقائد ،
أسرار الطهارة ، أسرار الصلاة ، أسرار الزكاة ، أسرار الصيام ، أسرار
الحج ، آداب تلاوة القرآن ، الأذكار والدعوات ، ترتيب الأوراد في
الأوقات .

٢ — ربيع العادات ويشمل : الأكل ، آداب النكاح ، أحكام الكسب ،
الحلال والحرام ، آداب الصحبة ، المعاشرة مع أصناف الخلق ، العزلة ،
آداب السفر ، السماع والوجد ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، آداب
المعيشة وأخلاق النبوة .

٣ — ربيع المهلكات ويشتمل على : شرح عجائب القلب ، رياضة النفس ،
آفات الشهوتين : شهوة البطن وشهوة الفرج ، آفات اللسان ، آفات الغضب
والحقد والحسد ، ذم الدنيا ، ذم المال والبخل ، ذم الجاه والرياء ، ذم الكبر ،
والمعجب ، ذم الغرور .

٤ — ربيع المنجيات وفيه كتب : التوبة ، الصبر والشكر ، الخوف
والرجاء ، الفقر والزهد ، التوحيد والتوكل ، المحبة والشوق والأنس والرضا ،
النية والصدق والإخلاص ، المراقبة والمحاسبة ، التفكير ، ذكر الموت .

وكان كتاب الإحياء نثر مصنفات التي يعتز بها ، وتحدث عنه فقال :

« ولقد صنف الناس في بعض المعاني كتباً ، ولكن يتميز عنها هذا الكتاب بخمسة أمور :

الأول : حل ما عقده ، وكشف ما أجملوه .

الثاني : ترتيب ما بددوه ، ونظم ما فرقوه .

الثالث : إيجاز ما طولوه ، وضبط ما قرروه .

الرابع : حذف ما كرروه ، وإثبات ما حرروه .

الخامس : تحقيق أمور غامضة اعتاصت على الأفهام لم يُتعرض لها في الكتب أصلاً ، إذ الكل وإن تواردوا على منهج واحد فلا مستنكر أن ينفرد كل واحد من السالكين بالتنبيه لأمر يخصه ويغفل عنه رفقاؤه .

وكان الإحياء موضع التقدير البالغ من المعجبين والمريدين . فقال ابن السبكي « وهو من الكتب التي ينبغي للمسلمين الاعتناء بها وإشاعتها ليهتدى بها كثير من الخلق ، وقل ما ينظر فيه ناظر إلا ويتعظ به في الحال » . وقال الزبيدي في شرح الإحياء « وأنا لا أعرف له نظيراً في الكتب التي صنفها الفقهاء الجامعون في تصانيفهم بين النقل والنظر والفكر والأثر » . وقال فيه الحافظ الإمام الفقيه أبو الفضل العراقي إنه من أجل كتب الإسلام في معرفة الحلال والحرام ، جمع فيه بين ظواهر الأحكام ، ونزع إلى سرائر دقت عن الأفهام ، لم يقتصر فيه على مجرد الفروع والمسائل ، ولم يتبحر في اللجة بحيث يتعذر الرجوع إلى الساحل ، بل مزج فيه على الظاهر والباطن ومزج معانيها في أحسن المواطن ، وسبك فيه نفائس اللفظ وضبطه ، وسلك فيه من النمط أوسطه . ووصل الأمر بالنووي إلى حد القول : « كاد الأحياء أن يكون قرآناً » . وروى عن العيدروس قوله : « مكثت أطالع كتاب الإحياء كل فصل وحرف منه ، وأعاوده وأتدبره فيظهر لي منه في كل يوم علوم وامرار عظيمة ومفاهيم غزيرة غير التي قبلها » ثم يغالي فيقول « ولم يسبقه

أحد ولم يلحقه أحد ، (١) .

لكن الغزالي لم يسلم من النقد ، والنقد العنيف في بعض الأحيان .
فقال أبو الفرج الجوزي : جمعت أغلاط الكتاب وسميته « إعلام الأحياء
بأغلاط الإحياء » ، وأشارت إلى بعض ذلك في كتاب « تلبيس إبليس » .
وقال سبطة أبو المظفر : وضعه على مذاهب الصوفية وترك فيه قانون الفقه
فأنكروا عليه ما فيه من الأحاديث التي لم تصح . وأفرد صاحب « طبقات
الشافعية الكبرى » ، فصلا جمع فيه ما اشتمل عليه كتاب الإحياء من أحاديث
لم يجد لها سنداً ، ومنها :

— قليل من التوفيق خير من كثير من العمل .

— ما أوتى قوم المنطق إلا منعوا العمل .

— المؤمن ليس بحقود .

— أكثر الناس أماناً يوم القيامة أكثرهم خوفاً في الدنيا .

— عليكم بالتجارة فإن فيها تسعة أعشار الرزق .

— إياكم ومجالسة الموتى . قيل : وما الموتى ؟ قال : الأغنياء .

— جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش .

وصنّف زين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي المصري (توفي سنة ٥٨٧٩هـ)

كتاب « تحفة الأحياء فيمات من تخاريج أحاديث الإحياء » .

وأورد زكي مبارك طائفة مما دعاه « أغلاط الإحياء » فقال إن المتقدمين

أخذوا عليه أشياء منها : (٢)

، — نقل السبكي في طبقات الشافعية أن أبا عبد الله المازري قال :

(١) أورد هذه المقتطفات محمد رضا ، مصدر سابق ، ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) مصدر سابق ، ص ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ .

إن الغزالي يستحسن أشياء مبناها على ما لا حقيقة له ، مثل قوله في قص الأظفار : تبدأ بالسبابة لأن لها الفضل على بقية الأصابع لكونها المسبحة .

٢ - وأنكروا عليه كذلك تقريره قول الجنيد : إذا كان الأولاد عقوبة شهوة الحلال ، فما ظنكم بعقوبة شهوة الحرام .

٣ - وأنكروا عليه تقريره ما حكاه عن بعضهم أنه بات عند السباع في بركة ليتمتعن توكله على الله تعالى ، هل صح أم لا . قالوا وكيف جاز له أن يسكت على ما فعله هذا الرجل مع تعرضه لأسباب الهلاك ؟ .

٤ - وأنكروا عليه تقرير ما حكاه عن أبي الحسن الدينوري أنه حج اثنتي عشرة حجة ، وهو حاف مكشوف الرأس . قال ابن القيم : وهذا من أعظم الجهل لما في ذلك من الأذى للرأس والرجلين ، ولا تسلم الأرض من الشوك والوعر ، وكان هؤلاء الصوفية ابتكروا من عند أنفسهم شريعة سموها بالتصوف ، وتركوا شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، فنعوذ بالله من تلبيس إبليس . فإن مثل هذه الحكايات تفسد عقائد العوام ، إذ يظنون أن فعل مثل هذا من الصواب .

٥ - وأنكروا عليه تقريره قول أبي سليمان الداراني : إذا طلب الرجل الحديث أو سافر في طلب المعاش ، أو تزوج فقد ركن إلى الدنيا ، قالوا : هذه الأشياء الثلاثة مخالفة لقواعد الشريعة . وكيف لا يطلب الحديث وقد ورد : إن الملائكة لتضع أجنحتها على طالب العلم ، . وكيف لا يطلب المعاش وقد قال عمر رضي الله عنه : « لأن أسوت من سعى رجل أطلب كفاف وجهي أحب إلي من أن أموت غازياً في سبيل الله . وكيف لا يطلب النزويج ، وصاحب الشرع صلى الله عليه وسلم يقول : « تناكحوا تناسلوا فإن مباء بكم الأمم يوم القيامة » .

٦ - وأنكروا عليه تقريره قول سهل التستري : إن للربوبية سرّاً

لو ظهر لبطلت النبوة ، وأن للنبوة سرأ لو ظهر لبطل العلم ، وأن للعلماء بالله سرأ لو ظهر لبطلت الأحكام والشرائع .

موقف الغزالي من التقليد :

إن الشك الذي انتاب الغزالي وهو يحاول أن يعرف أين تكمن الحقيقة عندما رأى تلك الفيرق المتصارعة والمذاهب المتنازعة والاتجاهات المتناقضة ، هو أبلغ دليل على رفضه الرضوخ لسلطان التقليدية أو السلفية . لكنه زاد موقفه وضوحاً في كتابه « فيصل التفرقة » الذي وضعه كرد على « طائفة من الحسدة على بعض كتبنا المصنفة في أسرار معاملات الدين ، وزعمهم أن فيها ما يخالف مذهب الأصحاب المتقدمين ، والمشايخ المتكلمين ، وأن العدول عن مذهب الأشعري ولو في قيد شبر كفر ، وببإينته ولو في شيء نزر خسر ، (١١٤) .

ثم يدخل في صلب الموضوع ، مدلياً بالحجة : « . . . فإن زعم أن حد الكفر ما يخالف مذهب الأشعري أو مذهب المعتزلي أو مذهب الحنبلي أو غيرهم ، فاعلم أنه غر بليد ، قد تيده التقليد فهو أعمى من العميان ، ص ١٤٦) . ثم : « فاسأله من أين ثبت له أن يكون الحق وقفاً عليه حتى قضى بكفر الباقلاني إذ خالفه في صفة البقاء لله تعالى وزعم أنه ليس هو وصفاً لله تعالى ، زائداً على الذات ، ولم صار الباقلاني أولى بالكفر بمخالفته الأشعري من الأشعري بمخالفته الباقلاني ؟ ولم صار الحق وقفاً على أحدهما دون الثاني ؟ أكان ذلك لأجل السبق في الزمان ؟ فقد سبق الأشعري غيره من المعتزلة فليكن الحق للسابق عليه : أم لأجل التفاوت في الفضل والعلم ؟ فبأي ميزان ومكيال قدّر درجات الفضل حتى لاح له أن لا أفضل في الوجود من متبوعه ومقلده ؟ فإن رخصت للباقلاني في مخالفته فلم حَجَرَ على غيره ؟ وما الفرق بين الباقلاني والكرايبيسي والقلانسي وغيرهم ؟ وما مدرك التخصيص بهذه الرخصة ؟ » (ص ١٤٧) . ثم يهاجم

المقلد فيقول : « وشرط المقلد أن يسكت ويُسكت عنه لأنه قاصر عن سلوك طريق الحجاج ، ولو كان أهلاً له كان مستتبِعاً لا تابعاً ، وإماماً لا مأموماً . فإن خاض المقلد في المحاجة فذلك منه فضول ، والمشتغل به صار كضارب في حديد بارد ، وطالب لصلاح الفاسد - وهل يصلح العطار ما أفسد الدهر ؟ ولعلك إن أنصفتَ علمتَ أن من جعل الحق وقفاً على واحد من النظائر بعينه ، فهو إلى الكفر والتناقض أقرب . أما الكفر فلأنه نزل منزلة النبي المعصوم من الزال الذي لا يثبت الإيمان إلا بموافقه ، ولا يلزم الكفر إلا بمخالفته . وأما التناقض فهو أن كل واحد من النظائر يوجب النظر وأنت لا ترى في نظرك إلا ما رأيت ، وكل ما رأيت حجة . وأي فرق بين من يقول : قلدني في مجرد مذهبي ، وبين من يقول : قلدني في مذهبي ودليلي جميعاً ؟ وهل هذا إلا التناقض ؟ ، (ص ١٤٨) .

وقد سبق أن تحدثنا عن الطريقة التي هدم بها فكرة الإمام المعصوم : ، فمن أين يحتاجون إلى إمامك المعصوم ، وما الذي حل من إشكالات الدين ، وعن ماذا كشف من غوامضه ؟ . . . وليت شعري ما الذي تعلبت من إمامك المعصوم ؟ .

والغزالي حين يرفض التقليد ، إنما في الحقيقة يدعو إلى حرية الرأي ، وفي هذا المعنى الأخير يحدثنا في « ميزان العمل » ، (ص ١٥٩) :

« وأطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ولا تكن في صورة أعمى تقلد قائداً يرشدك إلى طريق ، وحوالك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل ، وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا خلاص إلا في الاستقلال . . .

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به

في طالع الشمس ما يغنيك عن زحل

ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث

لتنتدب للطلب ، فناهيك به نفعاً ، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق ، فمن يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر يبق في العمى والضلال .
من هذه الفقرات التي أوردناها نخلص إلى النتائج الآتية :

أولاً - الخضوع للتقليد فيه شل للفكر والإرادة ، بل إنه إنكار لقيمة الإنسان .

ثانياً - التقليد يحول دون الوصول إلى حقائق الأشياء ، ذلك أنه يطمسها أو يعمي عين المقلد ، الذي لا يرى - بل ولا يريد أن يرى - سوى ما يُنقل إليه ويفرض عليه .

ثالثاً - ليس تنمية منطق عقلي يبرر الرضوخ للتقليد ، فليس السبق الزمني بالذي يجعل لصاحب رأي حقاً في أن يفرضه على غيره ومن جاءوا بعده ، ذلك أن الآراء والتفسيرات لا بد أن تختلف باختلاف الزمان . ولا يجوز الاحتجاج بالأفضلية في العلم ، ذلك أن الأفضلية نسبية ، وليس ثمت معايير للحكم على درجتها ومقدارها .

رابعاً - نفس وجود فرق مختلفة يهدم مبدأ التقليدية أو السلفية ، لأن تعدد الفرق معناه إمكانية الاجتهاد ومن ثم إمكانية تباين الآراء .

خامساً - التشبث بمذهب معين ، لا لسبب إلا لأن إماماً معيناً طلع به ، حتى ولو ثبت تناقضه أو قصوره ، معناه أن هناك حقائق مطلقة يحتكرها مثل هذا الإمام ، بل ومعناه إضفاء صفة العصمة عليه وعلى أمثاله من أصحاب المذاهب .

سادساً - لا سبيل إلى الوصول إلى المعرفة الصحيحة إلا إذا تذرع المرء بالشجاعة الفكرية ، وأخذ بمبدأ حرية الرأي ، وشك فيم ترامي إليه ، لا لمجرد الشك ولكن لأن الشكوك هي الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر يبق في العمى والضلال .

هنا تكمن أهمية المبادئ التي يطالغنا بها الغزالي ، وقد طبقها على نفسه وفي مصنفاته . أما أنه وصل إلى نتائج أو تفسيرات أو أفكار لا نوافق عليها ، كلها أو بعضها ، فلا ينتقص بأي حال من الأحوال من دعوته إلى عدم الأخذ بالتقليد ، وإلى حرية الرأي ، بل إن لنا أن نتذرع بحرية الرأي هذه ، وننتقد بعض آرائه وخاصة ما تعلق منها بالمعاملات أو بالحياة المدنية ، من اقتصادية وسياسية واجتماعية . وهو نفسه كتب في فصل التفرقة « للرد على من اتهمه بالخروج في بعض كتبه المصنفة في أسرار معاملات الدين ، عما قال به الأصحاب المتقدمون ، والمشايخ المتكلمون .

قانون التأويل :

هذا الموقف لا بد أن ينقلنا إلى ناحية وثيقة الصلة بموضوع التقليد وحرية الرأي ، أو منبثقة منه بالضرورة ، وهي التأويل وحدوده .

مادامنا نرفض التقليد ، فهذا يستتبع حتماً الالتجاء إلى التأويل ، و « جميع الفرق اتفقوا على أن جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر ، . معنى هذا أن من الضروري أن نجعل المعيار هو مدى إمكانية أو استحالة ظاهر النص ، والمعيار هو البرهان العقلي ، إذ لا يمكن أن يكون هناك سبيل غيره . ويضرب لنا الغزالي مثالين عن الوجود العقلي : أحدهما : قوله صلى الله عليه وسلم (آخر من يخرج من النار يعطى من الجنة عشرة أمثال هذه الدنيا) ، فإن ظاهر هذا يشير إلى أنه عشرة أمثالها بالطول والعرض والمساحة ، وهو التفاوت الحسي والخيالي ، ثم قد يتعجب فيقول : إن الجنة في السماء كما دلت عليه ظواهر الأخبار ، فكيف تتسع السماء لعشرة أمثال الدنيا والسماء أيضاً من الدنيا ، وقد يقطع المتأول هذا التعجب فيقول المراد به تفاوت معنوي عقلي لاحسي ولا خيالي ، كما يقال مثلاً هذه الجوهرة أضغاف الفرس أي في روح المالية ، ومعناها المدرك عقلاً دون

مساحتها للمدركة بالحس والتخيل ، (فيصل التفرقة ، ص ١٥٤ - ١٥٥) .
ولا يلزم كفر المؤولين ما داموا يلازمون قانون التأويل كما سنشير إليه .
وكيف يلزم الكفر بالتأويل ، وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو
مضطر إليه ؟ .

ثم يقرر الغزالي هذه القواعد التي يتكون منها ، قانون التأويل كما
يراه : (١)

- ١ - جواز التأويل إذا قام البرهان على استحالة الظاهر .
- ٢ - أن يكون في أمر لا يتعلق بأصول العقائد ومهماتها .
- ٣ - أصول الإيمان ثلاثة : الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر ،
وماعداه فروع . واعلم أنه لا تكفير في الفروع أصلاً ، إلا في مسألة واحدة
وهي أن ينكر أصلاً دينياً علم من الرسول بالتواتر ، لكن في بعضها تخطئة
كما في الفقهيات ، وفي بعضها تبديع كالتخطأ المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة .
- ٤ - ما يظمر له ضرر فيقع في محل الاجتهاد والنظر ، فيحتمل أن
يكفر ويحتمل أن لا يكفر .

٥ - أن تسأل : إن النص الشرعي الذي عدل به عن ظاهره ، هل يحتمل
التأويل أم لا ؟ فإن احتمل ، فهل هو قريب أم بعيد ؟ .

٦ - الإجماع ليس شرطاً للتكفير ، إذ شرطه أن يجتمع أهل الحل
والعقد في صعيد واحد فيتفقوا على أمر واحد اتفاقاً بلفظ صريح ثم يستمروا
عليه مرة عند قوم وإلى تمام انقراض العصر عند قوم ، أو يكاتبهم إمام في
أقطار الأرض ، فيأخذ فتاويهم في زمان واحد بحيث تنفق أقوالهم اتفاقاً
صريحاً حتى يمتنع الرجوع عنه والخلاف بعده .

٧ - النظر في ذكر تلك المقالة . هل يعظم ضررها في الدين أم لا ؟

(١) فيصل التفرقة ، ص ١٥٩ وما بعدها .

فإن ما لا يعظم ضرره في الدين ، فالأمر فيه أسهل وإن كان القول شنيعاً
وظاهر البطلان .

٨ - يجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع ، كالذي ينكر
حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسية في الآخرة بظنون وأوهام واستبعادات
من غير برهان قاطع ، إذ لا برهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجساد .
كذلك يجب تكفير من قال منهم (أى الفلاسفة) إن الله تعالى لا يعلم
إلا نفسه أو لا يعلم إلا الكليات ، فأما الأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص
فلا يعلمها .

ثورية قانون التأويل :

هذه القواعد التي حددها الغزالي لا يمكن المبالغة في أهميتها . فإذا أخرجنا
من نطاق التأويل ، الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر ، وهو أصل من
الأصول لا يحتمل الشك ، بل ولا يجب أن يحتمله ، وإذا استبعدنا المسائل
الثلاث التي كفر بشأنها الفلاسفة ، وهي مسائل خلافية كما سنعرض لها فيما بعد ،
فإننا نجد أنفسنا أمام قانون ثوري من قوانين حركة المجتمع ، وأمام مبدأ
بالغ الأهمية وهو أنه لا يجوز بالنسبة إلى المسائل الاجتماعية الاحتجاج
بأقوال السلف أو بما يقال له الإجماع - على صورة الإطلاق .

فعلى ضوء القواعد التي تضمنها قانون التأويل عند الغزالي :

١ - لا اعتراض على التأويل فيما يختص بالمعاملات ، بل إن التأويل هنا
مخصص به ما دام النص يحتمل أكثر من معنى . وفي هذا يحدثنا الغزالي
في الجزء الأول من « إحياء علوم الدين » أن « الأخيار والآثار تدل على
أن في معاني القرآن متسعاً لأرباب الفهم ، وأنه نقل عن الرسول صلى الله
عليه وسلم قوله : « إن للقرآن ظهراً وبعثناً واحداً ومطلقاً » ، وأن الصحابة
والمفسرين اختلفوا في تفسير بعض الآيات فقالوا فيها أقاويل لا يمكن الجمع
بينها ، وسماع جميعها من رسول الله صلى الله عليه وسلم محال ، فتبين على القطع

أن كل مفسر قال في المعنى بما ظهر له باستنباطه . بل ويقول الغزالي إن ترديد الرسول « بسم الله الرحمن الرحيم » عشر مرات « لا يكون إلا لتدبره باطن معانيها وإلا فترجمتها وتفسيرها ظاهر لا يحتاج مثله إلى تكرير » .

ونحن نقصد بمصطلح « المعاملات » كل ما يتصل بالحياة المدنية من نظم وقواعد سياسية واجتماعية واقتصادية . فهذه باب الاجتهاد فيها مفتوح ، والاجتهاد معناه عندنا هو مراعاة ظروف العصر ومرحلة التطور التي يبلغها المجتمع .

٢ - يجب أن يكون المعيار للتكفير ، ما يترتب على التأويل من ضرر في الدين . ومعنى هذا أن ننظر إلى أي مذهب اجتماعي نريد الحكم عليه بأن نسأل : هل فيه ضرر في الدين ؟ فإن كان الجواب بالنفي ، كان السؤال الثاني هو : هل فيه إضرار بجمهور الناس ، أم أن فيه نفعاً لهم عن طريق تحقيق العدالة الاجتماعية ورفع مستويات العيش وتحقيق الرفاهية ؟ والإجابة بنعم أو لا ، هي فيصل التفارقة بين رأي ورأي ، ومذهب ومذهب ، ونظام ونظام .

٣ - لا يجوز الاحتجاج بما يقال له الإجماع ، فإن ما ذكره الغزالي بصدده ونقلناه عنه ، يجعل الإجماع من الأشياء المستحيلة الوقوع .

الغزالي والعقل :

ومادام الغزالي يرفض سلطة التقليد ، وينادي بحرية الرأي ، ويجيز التأويل (إلا فيما تعلق بالأصول وبما ينطوي على الإضرار بالدين) ، فما مركز العقل عنده ؟ يجيب الدكتور محمود قاسم على السؤال بقوله : « نحن نجد الغزالي يؤكد في أكثر من كتاب أن العقل المنزه عن الخبث والأوهام ، والذي لا تشوبه عاطفة مريية ، أو أوهام جاءت عن طريق تقليد الآباء والأجداد ، يشبه العين السليمة من العيوب ، في حين أن الشرع يشبه الشمس

التي يغمرها نورها الأشياء فتصبح رؤيتها ممكنة . فلا العين وحدها تكفي ، ولا وجود للألوان إلا إذا رأتها الأبصار . ولذا فإن من يقبل القرآن ، دون أن يستخدم عقله في فهمه وتمثله شبيه بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هذا الضياء . أما من ينصرف عن الشرع زاعماً أنه يعتمد على العقل وحده فهو يشبه من فسد طبعه ، فلم يستخدم عينيه للرؤية في ضياء النهار ، بل أصر عبثاً على رؤية الأشياء في ظلام دامس ، (١)

ويقول سليمان دنيا : « إن هدف كتاب التهاافت هو إظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناص الحقائق الإلهية ، ولهذا يحاول الغزالي فيه أن ينتزع ثقة الناس من العقل كمصدر تتعرف منه على المسائل الإلهية ، ولكن الغزالي إذ يحاول تقييد سلطة العقل يتخذ من العقل نفسه مطية للوصول إلى هذه الغاية . فإذن عمله هذا هو محاولة عقلية لإثبات قصور العقل في ميدان الإلهيات ، وشهادة عقلية بأن للعقل حداً يجب الوقوف عنده ، (٢)

ويحدثنا الغزالي (٣) « أن العقل ينقسم إلى غريزي ، وإلى مكتسب . فالغريزي هو القوة المستعدة لقبول العلم ، ووجوده في الطفل كوجود النخل في النواة ، والمكتسب المستفاد هو الذي يحصل من العلوم إما من حيث لا يدري كفيضان العلوم الضرورية عليه بعد التمييز من غير تعلم ، وإما من حيث يعلم مدركه وهو التعلم ، . والمكتسب من العلوم بواسطة العقل ينقسم إلى المعارف الدنيوية والأخروية (٤) .

وللعلم شأن كبير ، فهو « شريف بذاته من غير نظر إلى جهة المعلوم ، حتى أن علم السحر شريف بذاته وإن كان باطلاً ، وذلك أن العلم ضد الجهل ،

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص ١٤٧ .

(٢) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٢ .

(٣) ميزان العمل ، طبعة مكتبة الجندی ، ص ١١٠ .

(٤) شرحه ، ص ١١٢ .

والجهل من لوازم الظلمة ، والظلمة من حيز السكون ، والسكون قريب من
العدم ويقع الباطل والدلالة في هذا القسم . فإذا الجهل حكمه حكم العدم ،
والعلم حكمه حكم الوجود والوجود خير من العدم ، والهداية والحق والنور
كلها في سلك الوجود ، (١)

ولكن : كيف تصدر الأحكام على الأشياء ؟ يجب عن السؤال في
القسطاس المستقيم ، فيقول : أعلم ذلك علماً ضرورياً يحصل لى من
مقدمتين : إحداهما تجريبية والأخرى حسية . أما التجريبية فهي أنى علمت
بالتجربة أن الثقل يهوى إلى أسفل ، وأن الأثقل أشد هويماً والمقدمة
الثانية هي أن هذا الميزان بعينه رأيت لم تهو لإحدى كفتيه بل حازت الأخرى
محاذاة مساواة . . . فيلزم في قلبى من هاتين المقدمتين نتيجة نتيجة ضرورية
وهي العلم باستواء الميزان ، (٢)

وبرغم تمجيد العقل إلا أن العقل على الرغم من كل هذه الكمالات
التي من أجلها استحق اسم النور أكثر مما استحقه نور البصر ، لا يدرك مدركاته
على درجة واحدة ، فمن الأشياء ما يدركه إدراكاً مباشراً في جلاء ووضوح ،
وبعضها ما لا يدركه إلا إذا نبه إليه مصدر حكيم . والقرآن أعظم منبه للعقل
لأنه أعظم حكمة . . . هذه هي الخطوة الثالثة في تجريد النور إذ نحن الآن
بإزاء نور ليس من أنوار هذا العالم ، بل من أنوار عالم الملكوت الذى منه
القرآن . وعالم الملكوت هو العالم العلوى الذى تسكنه الملائكة وتخرج إليه
نفوس السالكين . وهو عالم الغيب الذى يعتبر عالم الشهادة أثراً من آثاره
وظلاله ومسبباً عنه . وهو عالم مشحون بالأنوار . ثم أن أنوار عالم الملكوت
التي تقتبس منها الأنوار الأرضية مرتبة بحسب قربها أو بعدها من منبع

(١) الرسالة لدينية ، في مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي ، طبعة مكتبة

الجندي ، ص ٩٩ - ١٠٠

(٢) مجموعة القصور العوالي ، ص ١٦ - ١٧ .

النور الأول . . . هذا النور الحق هو الذى بيده الخلق والأمر ، ومنه الإنارة
أولاً وإدامة الإنارة ثانياً ، (١)

وعلى ضوء محدودية العقل وقصوره فى ميدان الإلهيات ، ألف كتابه
« تهافت الفلاسفة » ، أى تناقضهم . ويشرح لنا فى مقدمته السبب الذى دعاه
إلى وضع كتابه هذا ، فيقول : « قد رأيت طائفة يعتقدون فى أنفسهم التميز
عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء ، فقد رفضوا وظائف الإسلام
من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين : من وظائف الصلوات ، والتوقى
عن المحظورات واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توفيقاته
وقيوده ، بل خلعوا بالكفاية ربقة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها
رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوضاً وهم بالآخرة هم كافرون ،
ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعى ألقى (نسبة إلى العادة) . »

أما مصدر كفرهم فهو « سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقرات وأفلاطون
وأرسطو طاليس وأمثالهم ، وإطراب طوائف من متبعيهم وضلالهم فى وصف
عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم : الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ،
والإلهية ، واستبدادهم - لفرط الذكاء والفطنة - باستخراج تلك الأمور
الخفية ، وحكايتهم عنهم أنهم - مع رزائة عقولهم وغزارة فضلهم - منكرون
للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها
نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة . »

ثم : « لا تثبت ولا إتفاق لمذهبهم عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين
من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم
الحسابية والمنطقية ويستدرجون به ضعفاء العقول . ولو كانت علومهم

(١) تصدير الدكتور أبو العلا عفيفى لكتاب « مشكاة الأنوار » ص ١٦ - ١٧ .

الإلهية متقنة البراهين ، نقيه عن التخمين كعلومهم الحسائية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسائية .

وكذلك : المترجمون لكلام رسطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك نزاعاً بينهم . وأقومهم بالثقل والتلفيق من المتفلسفة في الإسلام ، الفارابي وأبو نصر وابن سينا . وإذن يأخذ الغزالي على الفلاسفة الذين يعتمدون على النظر العقلي ، وبالتالي يأخذ على العقل :

١ — أنهم رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين .

٢ — أنه لا تثبت لمذاهبهم عندهم ، ويحكمون بظن وتخمين أي ليس بالبرهان القاطع .

٣ — اختلافهم وتناقضهم بسبب أن علومهم الإلهية غير متقنة البراهين وليست خالصة من التخمين .

٤ — أنهم يخذعون البسطاء من الناس ، أو حسب قوله « يستدرجون به ضعفاء العقول » .

وإذن فالسبب في هجوم الغزالي أن الفلاسفة كانوا موضع التقدير ، وأن الفلسفة لقيت رواجاً في العالم الإسلامي ، ومن هنا كان التصور بأن هذه الحرية العقلية كانت تشكل خطراً على العقيدة ، ومن ثم كان هجومه على الفلاسفة صادراً عن إشفاق على العقيدة وعن خوف على مصير المجتمع الإسلامي ، خاصة وأن فلاسفة الإغريق الذين اعتمد عليهم « المتفلسفة » في الإسلام ، لم يكونوا على دين الإسلام . وثمة تفسير آخر وهو أن الغزالي أراد أن يساير مشاعر العامة وكانوا ينقمون على الفلاسفة ويرمونهم بالزيغ والبطلان ، بل وبالكفر والإلحاد .

ثم يأخذ الغزالي في مناقشة آرائهم بصدده مسائل ثلاث ، ويفندها ،
وينتهي إلى تكفيرهم بسببها .

الغزالي والفلاسفة :

وعد الغزالي في مقاصد الفلاسفة ، بأن يُخرج كتاباً يخصه لبيان
تناقض الفلاسفة في أفكارهم ومعتقداتهم ، ومن هنا صنّف « تهافت الفلاسفة »
الذي رد عليه ابن رشد بكتابه « تهافت التهافت » ، بعد ذلك بسنوات كثيرة ،
كما عرضنا له في حديثنا عن فيلسوف قرطبة .

وفي خطبة الكتاب وبعد رمي الفلاسفة برفض وظائف الإسلام من
العبادات واستحقاق شعائر الدين ، وعزو كفرهم إلى فلاسفة الإغريق ، قال :
فلما رأيت هذا العرق من الحماسة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحرير
هذا الكتاب ، رداً على الفلاسفة القدماء ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم
وعوراتهم ، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء . .
وصدّر الغزالي كتابه بمقدمات أربع ، ثم أورد المسائل التي أظهر تناقض
مذهبهم وهي عشرون مسألة ذكرها بالترتيب التالي : إبطال مذهبهم في أزلية
العلم ؛ إبطال مذهبهم في أبدية العالم ؛ بيان تلبسهم في قولهم : إن الله صانع
العالم وأن العالم صنعه ؛ في تعجيزهم عن إثبات الصانع ؛ في تعجيزهم عن إقامة
الدليل على استحالة إلهين ؛ في إبطال مذاهبهم في نفي الصفات ؛ في إبطال
قولهم : إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل ؛ في إبطال قولهم :
أن الأول موجود بسيط بلا ماهية ؛ في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس
بجسم ؛ في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم ؛ في تعجيزهم عن
القول بأن الأول يعلم غيره ؛ في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته ؛ في إبطال
قولهم أن الأول لا يعلم الجزئيات ؛ في قولهم : إن السماء حيوان متحرك
الإرادة ؛ في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء ؛ في إبطال قولهم

أن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات ؛ في إبطال قولهم باستحالة حرق العبادات ، في قولهم : إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض ، في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية ؛ في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ والتألم في الجنة والنار ، باللذات والآلام الجسدية .

وبعد إيراد هذه المسائل العشرين يقول : « فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية ، وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها ولا للخالفة فيها ، فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة . وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة . »

ويمكن تفسير موقف الغزالي من الفلاسفة باعتبار عدة :

أولاً : تربيته والبيئة الأولى التي نشأ فيها ، حيث وقع تحت مؤثرات صوفية - كما سبق أن أشرنا إليه - ومن ثم لم يكن من السهل عليه أن يتقبل الاتجاهات الفلسفية التي تتعارض مع الكثير من الأفكار والعقائد الصوفية .

ثانياً : عندما شرح لنا الغزالي مراحل الشك التي اجتازها قال إنه انتهى إلى تقبل طريق الصوفية . ولما كانت الفلسفة تجعل اعتمادها في النظر في الأشياء وفي محاولة الكشف عن الحقيقة ، على النظر العقلي ، وكان طريق الصوفية يعتمد على ما لا يدخل في نطاق هذا النظر العقلي ، لهذا فثمة تعارض جوهرى بين الطريقتين : الفلسفي والصوفي ، ومن ثم كان لزاماً على الغزالي وقد أخذ بما انتهى إليه ، أن يدافع عن الاتجاه الذي قرر السير فيه بأن يحاول إثبات قصور العقل ، وفي سبيل هذا الإثبات إتخذ من الفلاسفة هدفاً يوجه إليه سهامه .

ثالثاً : وسهل مهمته أن الفلاسفة المسلمين اعتمدوا على أسلافهم الإغريق وأخذوا الكثير عنهم ، مما كان يتيح الفرصة أمام اتهام الأولين بأنهم يسرون على نهج قوم من أهل الكفر .

رابعاً : وكانت الفلسفة موضع السخط من جانب الفقهاء ومن على شاكتهم لأن انتصار أسلوبها في التفكير والبحث ينطوي على خطر يحيق بالكثير من أفكارهم ومعتقداتهم التي يصعب أن تصمد أمام المنطق العقلي والبحث العلمي .

خامساً : وكان انتصار الفلسفة بأسلوبها القائم على النظر العقلي ، يشكل تهديداً لمصالح راسخة تتمثل في فريق من رجال الدين ، وفي معظم الحكام من يحاولون تبرير تصرفاتهم وسياساتهم بالاستناد إلى الفقهاء والمتفقيين وفتاويهم وتحليلاتهم وتفسيراتهم وتجاريجهم .

سادساً : وكانت الفلسفة موضع النقمة من جانب العامة الذين رأوا في الكثير من أفكارها ما يناقض ما درجوا على الاعتقاد فيه بفعل العرف أو التقليد . ومن ثم فالغزالي عندما هاجم الفلاسفة كان منطقياً مع الطريق الصوفي الذي أثر السير فيه . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كان يساير اتجاهها سائداً في عصره . ويرى البعض أن هجوم الغزالي هو الذي قضى على الاتجاد الفلسفي في العالم الإسلامي ، وفي هذا القول مبالغة فقد كانت شمس الفلسفة - أي المذهب العقلي - قد آذنت بالمغيب ، كجزء من ظاهرة عامة هي تسرب الإنحلال إلى المجتمع في ذلك الحين .

لن نعرض هنا لمختلف المسائل التي ناقشها الغزالي وأخذها على الفلاسفة ولكننا سنقتصر على المسائل الثلاث التي كفرهم بسببها وهي : قدم العالم ، وعلم الله بالجزئيات ، وموضوع حشر الأجساد .

قدم العالم :

يقول الفلاسفة في دليلهم الأول إنه يستحيل صدور حادث عن قديم ، لأن صدوره معناه تجدد مرجح أخرجه من حالة الإمكان الصرف إلى الوجود . والقول بتجدد مرجح يقتضى السؤال عن : لمّ وجد؟ ومن أوجده؟ .

ويرد الغزالي بقوله أن وجود مرجح ليس معناه أن الله كان عاجزاً ثم أصبح قادراً ، وإنما معناه أن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر عليها ، وأن يبدأ الوجود من حيث ابتداء ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث ذلك . فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له؟ .

لكن : لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت؟ هنا يجيب الغزالي بأن هذا من شأن الإرادة دائماً ، فالتخصيص من شأنها دائماً ، فإننا نفرض أمرتين متساويتين بين يدي المتشوف إليهما العاجز عن تناوُلهما جميعاً ، فإنه يأخذ أحدهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

ثم يقيم البرهان على صدور الحادث عن القديم ، فيقول : إن في العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل . ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الإعراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الكائنات . وإذا كانت الحوادث لها طرف تنتهي سلسلتها إليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث عن قديم .

ثم يتناول الغزالي دليل الفلاسفة الثاني القائم على قدم الزمان و قدم الحركة . فهم يقولون إن تأخر العالم عن الله أو تقدم الله عليه إما أن يقصد

به تقدم بالذات أو تقدم بالزمان ، والتقدم بالذات ، كتقدم الواحد على الإثنين فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني ، وكتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فإنهما متساويان في الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول ، . هذا التقدم بالذات معناه أن يكون الله والعالم معاً ، أى أن يكونا إما حادثين أو قديمين معاً . والتقدم بالزمان معناه أنه ، قبل العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً إذا كان العدم سابقاً على الوجود . . . وقبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض . ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان . وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدم الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته ، . وفي تنفيذ هذه الحجج يحدثنا الغزالي أن ، الزمان مخلوق وليس قبله زمان أصلاً . ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان أنه سبحانه وتعالى كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم ، . وهذا الزمان الذي يقول به الفلاسفة ، هو من غلط الوهم لأن الوهم يعجز عن تصور وجود مبتدأ إلا مع تقدير قبل له ، كما أنه يعجز عن تصور تناهي الجسم فيتوهم أن وراء العالم شيئاً إما خلاء وإما ملاء .

وبالنسبة إلى الدليل الثالث الذي يسوقه الفلاسفة ، فيقوم على أن الحادث قبل حدوثه ، لا يخلو إما أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود أو واجب الوجود ، ومحال أن يكون ممتنعاً لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإذا كان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافي لا قوام له بنفسه ، فلا بد من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة فيضاف إليها ، كما يقال : هذه المادة قابلة

للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، أى يمكن لها حدوث هذه الكيفيات وسريان هذه التغييرات .

أما الغزالي فيرى أن الإمكان والامتناع والوجود أمور عقلية لا تحتاج إلى وجود يوصف بها . ولا يظعن في كون الإمكان أمراً عقلياً أنه علم وأن العلم يستدعى معلوماً لأن الفلاسفة يقولون : « إن القضايا الكلية ثابتة في العقل ، وهى علوم لا يقال لا معلوم لها ، ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية وهى محسوسة غير معقولة . »

علم الله بالجزئيات :

وتنصب المسألة الحادية والعشرين من « تهافت الفلاسفة » على إبطال قول الفلاسفة أن الله لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى : الكائن ، وما كان ، وما يكون . وخلاصة مذهبهم هو أن الواقع متغير ، والعلم بالشىء المتغير متغير ، والتغير على الله محال ، ولهذا كان عليه بالواقع لا من حيث أنه متغير ، بل من جهة ثباته واستقراره . ويرى الغزالي أن هذه قاعدة استأصلوا بها الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها أن زيدا مثلاً لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن تعالى عالماً بذلك ، إذ هى حوادث جزئية متغيرة .

ويعترض عليهم من وجهين ، الوجه الأول أن يقال : ما المانع من أن يكون لله تعالى علم واحد بالشىء يشمل أحواله الماضية والراهنة والمستقبلية ، وبذلك يكون الله عالماً بالشىء فى جميع أحواله ، من غير أن تتوارد عليه أغيار . قال الغزالي ، إن غرض الفلاسفة نفي التغير عن الله ، وهو أمر متفق عليه .

الوجه الثاني ، أن يقال : ما المانع على أصلكم أن تتوارد عليه علوم
نتيجة عليه بالحوادث الجزئية المتغيرة؟ كما ذهب بهم إلى أن علومه بالحوادث
حادثة ، وكما اعتقد الكرامية أنه محل للحوادث . ولم ينكر عليهم ذلك إلا من
جهة أن ما يلحقه التغير حادث . وأما أتم فذهبكم أن العالم قديم ، وإن كان
لا يخلو من التغير .

فإن قال الفلاسفة : إنما أحلنا قيام العالم بالحادث بذاته ، لأن العلم
الحادث في ذاته لا يخلو إما أن يصدر من جهته أو من جهة غيره ، لا جائز
أن يصدر من جهته لأنه لا يصدر من القديم الحادث ، على ما بان في المسألة
الأولى . ولا جائز أن يصدر من جهة غيره ، فإنه يؤدي إلى أن يكون
غيره مؤثراً فيه .

فيقول الغزالي : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم ، أما أنه
لا يصدر من القديم حادث ، فقد أبطنا في المسألة الأولى . وأما صدور
هذا العلم فيه غيره ، فلا يستحيل أيضاً على أصولكم .

وفيما يلي نص كلام الغزالي :

والاعتراض من وجهين : أحدهما أن يقال : هم تنكرون على من
يقول إن الله تعالى له علم واحد ، بوجود الكسوف مثلاً ، في وقت معين ،
وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ، علم
بأنه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء ، وأن هذه الاختلافات ،
ترجع إلى إضافات ، لا توجب تبديلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغيراً في
ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد
يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك ، فتعاقب عليك
الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المتنقل دونك . وهكذا ينبغي أن يفهم
الحال في علم الله عز وجل ، فإنا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد ، في الأزل
والأبد والحال لا يتغير . وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه .

ثم ..

الاعتراض الثاني هو أن يقال : وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه ، كما ذهب ، جهم . من المعتزلة ، إلى أن علومه بالحوادث حادثة ، وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم أنه محل للحوادث ، ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث أن المتغير لا يخلو عن التغير وما لا لا يخلو عن التغير والحوادث فهو حادث وليس بقديم . وأما أتم فذهبتكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو من التغير ، فإذا عقلتم قديماً متغيراً ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد .

فإن قيل : إنما أحلنا ذلك لأن العلم الحادث في ذاته ، لا يخلو : إما أن يحدث من جهته أو من جهة غير . وباطل أن يحدث منه ، فإنا بيننا أفي القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً ، فإنه يوجب تغيراً وقد قررناه في مسألة حدوث العالم . وإن حصل ذلك من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ومغيراً له ، حتى تغير أحواله ، على سبيل التسخير والاضطرار ، من جهة غيره ؟ قلنا : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم .

أما قولكم أنه يستحيل أن يصدر ، من القديم حادث ، هو أول الحوادث فقد أبطلناه في تلك المسألة ، كيف ؟ ! وعندكم يستحيل أن يصدر من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فشرط استحالاته ، كونه « أولاً » ، وإلا فهذه الحوادث ، ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية ، بل تنتهي بوساطة الحركة الدورية ، شيء قديم ، هو نفس الفلك وحياته ، فالنفس الفلكية قديمة ، والحركة الدورية تحدث منها ، وكل جزء من أجزاء الحركة يحدث ، وينقضى ، وما بعده متجدد لا محالة ، فإذا الحوادث صادرة من

القديم عندهم ولكن إذا تشابهت أحوال القديم ، تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام ، كما تشابهت أحوال الحركة ، لما أن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال .

فاستبان أن كل فريق منهم ، معترف بأنه يجوز صدور الحوادث من قديم ، إذا كانت تصدر على التناسب والدوام ، فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل .

وأما القسم الثاني ، وهو صدور هذا العلم فيه من غيره ، فنقول : ولم يستحيل ذلك عندهم ؟ ا وليس فيه إلا ثلاثة أمور :

(ا) أحدها ، التغير ، وقد بينا لزومه على أصلكم .

(ب) والثاني كون الغير سبباً لتغير الغير ، وهو ليس بمحال عندهم ، فليكن حدوث الشيء سبباً لحدوث العلم به ، كما أنكم تقولون : تمثل الشخص المتلون بإزاء الحدقة الباصرة ، سبب لانطباع مثال الشخص ، في الطبقة الجليدية من الحدقة ، عند توسط الهواء المشف ، بين الحدقة والبصر . فإذا جاز أن يكون جماد سبباً لانطباع الصورة في الحدقة ، وهو معنى الإبصار ، فلم يستحيل أن يكون حدوث الحوادث ، سبباً لحصول علم الأول بها ، فإن القوة الباصرة ، كما أنها مستعدة للإدراك ، ويكون حصول الشخص المتلون ، مع ارتفاع الحواجز ، سبباً لحصول الإدراك ، فلتكن ذات المبدأ الأول ، عندهم لقبول العلم ، ويخرج من القوة إلى الفعل ، بوجود ذلك الحادث ، فإن كان تغير القديم ، فالقديم المتغير عندهم غير مستحيل ، وإن زعمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود ، فليس لكم على إثبات واجب الوجود ، دليل ، إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات ، كما سبق ، وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن ، بتقديم متغير .

(ج) والأمر الثالث الذي يتضمنه هذا ، هو كون القديم متغيراً بغيره ،

وأن ذلك يشبه التسخير ، واستيلاء الغير عليه ، فيقال : ولم يستحيل عندكم هذا ؟ ! وهو أن يكون هو سبباً لحدوث الحوادث بوسائط ، ثم يكون حدوث الحوادث ، سبباً لحصول العلم له بها . فكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ، ولكن بالوسائط . وقولكم أن ذلك يشبه التسخير ، فليكن كذلك ، فإنه لا أتق بأصلكم ، إذا زعمتم أن ما يصدر من الله تعالى إنما يصدر على سبيل اللزوم والطبع ، ولا قدرة له على أن لا يفعل ، وهذا أيضاً يشبه نوعاً من التسخير ، ويشير إلى أنه كالضطر في ما يصدر منه .

فإن قيل : إن ذلك ليس باضطرار ، لأن كماله في أن يكون مصدراً لجميع الأشياء ، قلنا فهذا ليس بتسخير ، فإن كماله في أن يعلم جميع الأشياء ، ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث ، لكان ذلك كمالاً لنا ، لا نقصاناً وتسخيراً . فليكن كذلك في حقه .

حشر الأجساد :

بعد أن يورد الغزالي حجج الفلاسفة بشأن حشر الأجساد ونوع اللذات والآلام في الحياة الأخرى ، يقول إنه لا ينكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات ، ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع إذ قد ورد بالمعاد ، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس ، وإنما أنكر عليهم ، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ، من هنا فالخلاف بين الطرفين يدور حول سبيل المعرفة ، فهو العقل عند الفلاسفة ، وهو الشرع عند الغزالي .

الآن في أقوالهم ما هو مخالف للشرع ومن ذلك « إنكار حشر الأجساد ، وإنكار اللذات الجسدية في الجنة ، وإنكار الآلام الجسدية في النار ، وإنكار وجود الجنة والنار ، كما وصف في القرآن » . ثم يتساءل : فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين : الروحانية والجسدية ، وكذا الشقاوة ؟

وقوله تعالى (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين) أى لا يعلم جميع ذلك .
 وقوله (أعددت لعبادى الصالحين ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر
 على قلب بشر) فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها ،
 بل الجمع بين الأمرين أكمل ، والموعود به أكمل الأمور ، وهو ممكن ، فيجب
 التصديق به على وفق الشرع . فإن قيل : ما ورد في الشرع ، أمثال : ضربت
 على حد أفهام الخلق ، كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره أمثال ، على
 حد فهم الخلق ، والصفات الإلهية مقدسة ، عما يتخيله عوام الناس .
 والحوادث أن التسوية بينهما تحكم ، بل هما يفرقان من وجهين : أحدهما
 أن الألفاظ الواردة في التشبيه ، تحتل التأويل على عادة العرب في الاستعارة
 وما ورد في وصف الجنة والنار ، وتفصيل تلك الأحوال ، وبلغ مبلغاً
 لا يحتمل التأويل ، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبس ، بتخييل نقيض
 الحق ، لمصلحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة . الثانى : أن أدلة
 العقول دلت على استحالة المكان ، والجهة ، والصورة ، ويد الجارحة ،
 وعين الجارحة ، وإمكان الانتقال ، والاستقرار ، على الله سبحانه وتعالى .
 فوجب التأويل بأدلة العقول ، وما وعد به من أمور الآخرة ، ليس محالاً
 فى قدرة الله تعالى ، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذى
 هو صريح فيه .

قال الفلاسفة : لقد دل الدليل العقلى على استحالة بعث الأجساد ، كما
 دل على استحالة تلك الصفات . ولهم فى بيان ذلك مسلكان . المسلك الأول
 أنهم قالوا : تقدير العود إلى البدن ثلاثة أقسام : لأن الإنسان إما أن يكون
 هو البدن ، والحياة عرض قائم به ، ومعنى الموت انقطاع الحياة ، ومعنى المعاد
 إعادة الحياة التى انعدمت . وإما أن يكون نفساً مجردة ، وبدناً ، والنفس
 تبقى بعد الموت ، ومعنى المعاد جمع أجزاء البدن بعد تفرقها ، ليعود إلى
 الاتصال بالنفس . وإما أن يكون نفساً مجردة تبقى بعد الموت ، وبدناً ،

ومعنى المعاد عودتها إلى بدن سواء كان هو الأول أو غيره .

ويرى الفلاسفة أن هذه الأقسام الثلاثة باطلة ، لأنه في القسم الأول قد انعدمت الحياة والبدن ومهما انعدمت الحياة والبدن فاستثناف خلقها إيجاد لمثل ما كان ، لا لعين ما كان . وبالنسبة إلى القسم الثاني محال أن يعاد البدن إذ صار تراباً واختلط بسائر أجزاء العالم فلا يتصور جمعه ، وإن ادعى ذلك إتكالاً على قدرة الله ، فلا يخلو إما أن تجمع الأجزاء التي مات عليها فقط فلأن المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعر فلك القمر وهي متناهية فلا يمكن أن تنف بالنفوس غير المتناهية .

ويعترض الغزالي قائلاً :

« بم تنكرون على من يختار القسم الأخير ، ويرى أن النفس باقية بعد الموت ، وهي جوهر قائم بنفسه ، فإن ذلك لا يخالف الشرع ، بل دل عليه الشرع في قوله تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم ، يرزقون ، فرحين ... الخ) . وبقوله - صلى الله عليه وسلم - : (أرواح الصالحين ، في حواصل طيور خضر ، معلقة تحت العرش) . وبما ورد من الأخيار بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات وسؤال منكر ونكير ، وغيره ، وكل ذلك يدل على البقاء .

« نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن ، وذلك ممكن بردها إلى بدن ، أى بدن كان ، سواء كان من مادة البدن الأولى أو من غيره ، أو من مادة استؤنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا يبدنه ، إذ تبدل عليه أجزاء البدن ، من الصغر إلى الكبير ، بالهزال والسمن ، وتبدل الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك ، وهو ذلك الإنسان بعينه ، فهذا مقدور لله تعالى ، ويكون ذلك عوداً ، لتلك النفس ، فإن كان قد تعذر عليها أن تحظى بالآلام واللذات الجسمية ، بفقد الآلة ، وقد أعيدت إليها ، آلة مثل الأولى ،

بفكان ذلك عوداً محققاً ، . أما عن قولهم أن المواد القابلة للكون والفساد
محصورة في معقر فلك القمر ، ونفوس الأدميين غير محصورة ، ، فذلك
بناء على قدم العالم ، وقد أفسدنا رأيكم في قدم العالم ... ، .

وبالنسبة إلى قولهم أن جسم الميث المتحلل لا يمكن أن يعود حياً إلا بعد
أن يمر بأطوار عدة ، فخصوعه لنظرية (كن) فيكون في الحال ، غير معقول ،
قال الغزالي إن في خزائنه المقدورات عجائب وغرائب ، لم يطلع عليها ،
ينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده ، كما ينكر طائفة السحر ،
والنارنجات ، والطلسمات ، والمعجزات ، والكرامات ، وهي ثابتة - بالاتفاق -
بأسباب غريبة ، لا يطلع عليها ، .

ثم :

« فليس يتفكر المنكر للبعث ، أنه من أين عرف انحصار أسباب
الوجود ، فيما شاهده ، ولم يبعد أن يكون في إحياء الأبدان منهاج غير ما شاهده ؛
وقد ورد في بعض الأخبار : أنه يغمر الأرض في وقت البعث ، مطر ،
قطراته تشبه النطف ، وتختلط بالتراب ، فأى بعد في أن يكون في الأسباب
الإلهية ، أمر يشبه ذلك ، ونحن لا نطلع عليه ، ويقتضى ذلك انبعث الأجساد
واستعدادها لقبول النفوس المحشورة ، وهل لهذا الإنكار مستند ، إلا
الاستبعاد المجرد ، .

تكفير الفلاسفة :

وإذ فرغ الغزالي من إبطال آراء الفلاسفة في المسائل الثلاث التي سلف
ذكرها ، كان لا بد أن يقطع برأى في موقفهم ؛ بل في عقيدتهم فيقول :
« فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ؛ أفتمنعون القول بتكفيرهم
ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا : تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل :
(أ) إحداهما : مسألة قدم العالم ؛ وقولهم أن الجواهر كلها قديمة .

(ب) والثانية قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

(ج) والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث ، لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقداتها معتقد كذّاب الأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامه - وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلاً لجواهر الخلق وتفصيلاً ، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين .

يتناول الدكتور سليمان دنيا هذا الحكم القاطع الذي أصدره الغزالي على الفلاسفة ، فيلاحظ : (١)

أولاً : بالنسبة إلى قدم العالم ، فإن هذه مسألة عويصة حارت فيها العقول وتبلبنت الأفكار فدل على ذلك قول جالينوس (لا أدري ، العالم قديم أم محدث ؟) وتعليق الإمام الرازي عليه بقوله (وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفاً ، طالباً للحق ، فإن الكلام في هذه المسألة قد يقع مع العسر والصعوبة إلى حيث تضمحل أكثر العقول فيه ... بل أن بعض العلماء الذين يعتبرون من أركان نهضة علم الكلام ، قد جاوز القول بقدم العالم ولم ير فيه خطراً على العقيدة ، ذلك هو المولى الخيالي وعبد الحكيم السيالكوتي ، .

ثانياً : كيف يتصور تكذيب الأنبياء بالنسبة إلى هذه المسائل الثلاث ؟ أما مسألة قدم العالم ، فالفلاسفة لا يكذبون بها نصوص الأنبياء ، وإنما ينزلون هذه النصوص كالمخلق والفعل ، على المعنى الذي هداهم إليه تفكيرهم وهذا شيء والتكذيب شيء آخر . وأما المسألتان الأخرى فليس فيهما تكذيب ولا تأويل .

ثالثاً : إننا نعرف الغزالي في مظهر غير هذا المظهر ، حيث يحتاط جد

(١) تهافت الفلاسفة ؛ هوامش ؛ ص ٣٠٥ وما بعدها .

الاحتياط في مسألة الكفر والإيمان ، حتى ليزجر الناس عن أن يضعوا كلمة الكفر على أطراف شفاهم . يلفظونها بغير حساب ، وذلك حيث يقول « من كفر مسلماً كفر ، كذلك نعرفه سمحاً سهلاً ، يواخى بين النظر ، ولا يريد لهم أن يرمى بعضهم بعضاً بالكفر لأنهم لا يختلفون إلا في مسائل دقيقة ليس إدراك الحق فيها سهلاً ولا هيناً ، فلا ينبغي أن يثق واحد منهم برأيه ، الوثوق الذي يجعله يعتقد أن رأيه هو الحق الصراح ، ورأى مخالفه هو الكفر المبين .

والواقع أن في هذا الحكم البات الذي أصدره الغزالي على الفلاسفة مبالغة لا موجب لها ، بل أنه ليتعارض مع آراء أوردها في مصنفاته الأخرى .

أولاً : إن ما وصل إليه الفلاسفة من نتائج بصدد هذه المسائل ، هو نتيجة الاجتهاد من جانبهم وأخذهم بقواعد التأويل . ويقول الغزالي في « فيصل التفرقة » (ص ١٦٨) : « ومعرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهين بل لا يستقل به إلا الماهر والحاذق في علم اللغة ، العارف بأصولها ، ثم أبعاده العرب في الاستعمال في استعاراتها وتجزئاتها ومنهاجها في ضرب الأمثال . فإدام التأويل ليس بالأمر السهل ، صار من العسير أن نقبله من جانب فريق ونرفضه من جانب فريق آخر ، وكلاهما على إمام باللغة وعادة العرب وما إلى ذلك .

ثانياً : ويقول في المصدر نفسه (ص ١٦٤) : « وأما إثبات المعاد بنوع عقلي مع نفي الآلام واللذات الحسية ، وإثبات الصانع مع نفي عليه بتفاصيل العلوم ، فهي زندقة مقيدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء وظاهر ظني ، والفلاسفة المسلمون لم ينكروا وجود الخالق وقدرته وعليه (بالكليات) ولم ينكروا البعث .

ثالثاً : ولماذا يختلف موقفه من الفلاسفة عنه من المعتزلة الذين نفوا الرؤية عن الله تعالى « فهذه بدعة وايس بكفر » .

رابعاً : ولماذا يكفروهم وهو الذي يقول « وكيف يلزم الكفر بالتأويل ، وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه » .

خامساً : وانظر أيضاً إلى قوله : « وأنا أقول إن الرحمة تشمل كثيراً من الأمم السالفة وإن كان أكثرهم يعرضون على النار ، إما عرضة خفيفة حتى في لحظة أو في ساعة ، وإما في مدة حتى يطلق عليهم اسم بعث النار ، بل أقول إن أكثر نصارى الروم والترك في هذا الزمان تشملهم الرحمة إن شاء الله ، أعني الذين هم في أقاصى الروم والترك ولم تبلغهم الدعوة » .

الفصل الحادي عشر آراء الغزالي في السياسة والاقتصاد

برغم ما عرف عن الغزالي من الغزارة في التأليف ، لم يفرد كتباً أو يخصص رسائل مستقلة لمعالجة المسائل السياسية بصفتها هذه . يمكن أن نستثنى من هذا الحكم « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » الذي كتبه بالفارسية ثم ترجم فيما بعد إلى اللغة العربية ، على يد شخص آخر ، ولكن من المحققين من يبدى شكاً في نسبة هذا الكتاب إلى الغزالي ، وهم يستدلون على وجهه فظهم هذه بأن المستوى الفني دون مثيله في المصنفات الغزالية الرئيسية الأخرى ، كما أن الترجمة لا تحمل اسم صاحبها بالإضافة إلى أن المصادر لا تقدم أية بيانات عنه .

غير أن في مؤلفات الغزالي الأخرى شذرات متفرقة وأقوال متناثرة ، في موضع أو آخر ، تحمل بعض ما تضمنه « التبر » ، من أفكار . ومن هذه جميعاً ، وعن طريق الربط بينها بعد اقتناصها ، يستطيع الباحث أن يتعرف على بعض اتجاهاته وأفكاره في السياسة والمجتمع بوجه عام .

قد يأخذ عليه البعض أنه ابتعد عن المجتمع ومواجهة مشكلاته ، ولكن سوف نرى أن القليل الذي أورده وفي مناسبات ذات طابع ديني أو أخلاقي ، يكشف عن أنه كانت له آراؤه بصدد التيارات والمذاهب السياسية الكبرى المتصارعة في العالم الإسلامي ، وأنه عبر عن بعضها بشكل مباشر ، وعن البعض الآخر بصورة ضمنية .

المجتمع :

يقول الغزالي في « ميزان العمل » ، (ص ٧٣) :

« وللعدل في السياسة أن ترتب أجزاء المدينة الترتيب المشاكل لترتيب

أجزاء النفس حتى تكون المدينة في ائتلافها ، وتناسب أجزائها ، وتعاون أركانها ، على الغرض المطلوب من الاجتماع كالشخص الواحد ، فيوضع كل شيء موضعه ، وينقسم سكانه إلى مخدوم لا يخدم ، وإلى خادم ليس بمخدوم ، وإلى طبقة يخدمون من وجه ويخدمون من وجه آخر ، كما ذكرناه في قوى النفس .

ويقول في موضع آخر ^(١) إن الناس ينقسمون إلى خواص وعوام ، وسؤال العوام عن غوامض الدين من أعظم الآفات ، وهو من المثيرات للفتن ، فيجب قمعهم ومنعهم من ذلك .

فالمجتمع البشري عند الغزالي قائم على التعاون بين مختلف أعضائه وفتاته ، وهو في الوقت نفسه مجتمع فيه انقسامات ، فهناك الخواص والعوام ، وأهل الجاه والسوقة ، والأغنياء والفقراء ، والمشتغلون بشتى الحرف من زراعة وصناعة وتجارة . وبعبارة أخرى هو مجتمع طبقى فيه المخدوم الذى لا يخدم ، والخادم الذى لا يخدم ، ومن ثم ففيه العديد من المصالح المتباينة ، بل والمتناقضة .

واضح إذن أن الغزالي لا يؤمن بالمساواة المطلقة بين الناس ، لا من حيث الحظوظ المادية ، ولا من ناحية الملكات العقلية أو الصفات الأخلاقية . حقيقة نراه يبحث على الزهد ، ويمدح الفقر ، ويذم الغنى والجاه ، ولكنه واقعى يرى الانقسامات فى المجتمع حقيقة واقعة لا سبيل إلى إنكارها أو حتى تجاهلها . ويجب أن نفهم أن الذم والمدح المشار إليهما إنما يقصد بهما استنكار الفوارق الصارخة ، ومن ثم فهو يدعو إلى التقريب بين الطبقات ، أو إلى العدل الاجتماعى بمعنى آخر .

(١) احياء علوم الدين ، ح ٢ ، ص ٢٩٤

ضرورة الدولة :

ويحدثنا الغزالي في « التبر » أن الله سبحانه وتعالى اختار من بني آدم طائفتين وهم : الأنبياء « ليعينوا للعباد على عبادته الدليل ، ويوضحوا لهم إلى معرفته السبيل ، ، والملوك « لحفظ العباد من اعتداء بعضهم على بعض ، وملكهم أزمة الإبرام والنقض ، فربط بهم مصالح خلقه في معاشهم بحكمته ، وأحلهم أشرف محل بقدرته ، (١) . ويقول في الإحياء : « ومعلوم أن السلطنة والإمارة لو تعطلت لبطل الدين والدنيا جميعاً ، وثار القتال بين الخلق ، وزال الأمن ، وخربت البلاد ، وتعطلت المعاش (٢) . »

ومن هذا يتبين أن « الدولة » نظام اجتماعي تفرضه طبيعة الاجتماع البشري . وهي تضطلع بوظيفة مزدوجة :

١ — فهي أولاً أداة قمع تحول دون اعتداء الناس بعضهم على بعض ، وتمنع المنازعات والفتن ، وتحافظ على الأمن الداخلي ، إذ بغير هذا تتعطل المصالح وتخرب البلاد . وهي تمنع العوام من السؤال عن غوامض الدين مثلاً ، والمفهوم من هذا منعهم من التدخل في شئون الدولة والحكم ، ومن التعرض للسنن والقوانين المطبقة ، فذلك كله من اختصاص أهل الرأي وأصحاب الحل والعقد .

٢ — وهي أداة تنظيم وتنسيق بين المصالح المتعارضة في المجتمع ، مما يؤدي إلى تنمية العمران .

دولة دينية :

ولكن : على أي أساس تستند الدولة في السلطة التي تمارسها ؟ نلقى الإجابة على السؤال في بعض أقوال للغزالي :

(١) ص ٥٤

(٢) ح ٣ ، ص ٤٠٤

ففي ، ميزان العمل ، (ص ٨٧) : « قيل الدين والسلطان توأمان ، وقيل الدين أس والسلطان حارس ، وما لا حارس له فضايح ، .

وجاء في التبر (١) : « كما يسمع في الأخبار : السلطان ظل الله في أرضه . فينبغي أن يعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك ، وجعله ظله في الأرض ، فإنه يجب على الخلق محبته ، ويلزمهم متابعتها وطاعته ، ولا يجوز لهم معصيته ومنازعته ، .

بل ويعتبر الغزالي الخلافة والإمارة « من أفضل العبادات إذا كان ذلك مع العدل والإخلاص » (إحياء ، ٣ ، ص ٤٠١) ، ولا ينبغي للخوارج الأقوياء في الدين أن يمتنعوا عن تقلد الولايات ، وأعني بالقوى الذي لا تميله الدنيا ، ولا يستفزه الطمع ، ولا تأخذه في الله لومة لائم ، (شرحه ، ص ٤٠٢) .

وذكر في التبر أيضاً ، فيجب على السلطان أن يعمل بالسياسة ، وأن يكون مع السياسة عادلاً ، لأن السلطان خليفة الله ، (ص ٨٩) .

كما تقدم نستخلص أن الدولة أساسها الدين وهو المبرر لوجودها ، ومن ثم فإن عليها حراسته والحفاظ عليه ، حتى أن الغزالي يدعو - كما سلف القول - إلى قمع العوام إذا سألوا عن غوامض الدين . ونظراً لهذا الأساس الديني فيتعين على الحاكم أن يقرب إليه العلماء في الدين ليعلموه طريق العدل ، والعدل عند الغزالي هو الحكم بما تقضى به الشريعة . بل إننا نطالع في الإحياء « عليك بالأئمة الأعلام المرشدين . وقال : ومن هم ؟ قال : العلماء (ج ٢ ، ص ٤٤٩) .

فإذا كان الفلاسفة يدعون إلى دولة علمانية ويحكمها أو يشارك في حكمها الفلاسفة أو الحكماء ، فإن الغزالي يدعو إلى دولة ثيوقراطية يحكمها أو يشارك في حكمها العلماء الأقوياء في الدين . والحاكم ، وهو الخليفة أو السلطان أو الملك أو الأمير ، إنما يحكم بتفويض من الله ، وهو ما يستفاد من قول الغزالي : « السلطان ظل الله في أرضه » ، و « السلطان خليفة الله » . هذه العبارات هي جوهر المذهب المعروف بالحق الإلهي أو الحق المقدس للملوك Divine Right of Kings ، وهذا المبدأ لم يكن مقصوراً على العالم الإسلامي في العصور الوسطى ، حيث كان الخليفة - على الأقل من الناحية النظرية - يمارس السلطتين الروحية والزمنية ، ولكننا نلقاه في أوروبا وشدد عليه الكتاب السياسيون وخاصة بعد حركة الإصلاح الديني Reformation ، فراحوا يقاومون دعاوى الكنيسة بشأن أولوية البابا بالنسبة إلى الأباطرة والملوك ، فقالوا إن الملك يستمد سلطانه من الله . وإلى هذا المبدأ نفسه استند دعاة الحكم المطلق في أوروبا عندما بدأت الدعوات إلى تأكيد سيادة الشعوب وسلطتها .

ونظرية التفويض الإلهي تستتبع بالضرورة أن تكون سلطة الدولة مطلقة . وحتى إذا كان الحاكم ظالماً مستبداً فالغزالي يرى الصبر عليه والرضا بالوضع القائم ، خشية إثارة الفتنة . بل إنه ليرفض النقد إذا خيف أن يؤدي إلى فتنة .

فتحت عنوان « في أمر الأمراء والسلاطين بالمعروف ونهيهم عن المنكر » يقول : « قد ذكرنا درجات الأمر بالمعروف وأن أوله التعريف ، وثانيه الوعظ ، وثالثه التخشين في القول ، ورابعه المنع بالقهر في الحمل على الحق بالضرب والعقوبة . والجائز من جملة ذلك مع السلاطين الرتبتان الأوليان وهما: التعريف والوعظ . وأما المنع بالقهر فليس ذلك لأحد الرعية مع السلطان ،

فإن ذلك يحرك الفتنة ، وبهيج الشر ، ويكون ما يتولد منه من المحذور أكثر .
وأما التخشين في القول كقوله : يا ظالم يامن لا يخاف الله ، وما يجري مجراه ،
فذلك إن كان يحرك فتنة يتعدى شرها إلى غيره لم يجز ، (١) وجاء في موضع
آخر (٢) : « وأما الرعية مع السلطان فالأمر فيها أشد من الولد ، فليس لها
معه إلا التعريف والنصح » .

إذن لا يتعدى الموقف من الدولة إذا جارت أو أسامت إلى المصلحة
العامة ، الاحتجاج والتعريف بالخطأ والنصح بإجراء التبديل ، أما الثورة
فلا يبررها الغزالي بل ينهى عنها . وهنا خلط بين حركات التمرد والفتن التي
تكن وراءها دوافع شخصية أو اعتبارات أنانية ، وبين الثورات بمضمونها
الاجتماعي . فهدء الأخيرة تحدث عندما يصبح جهاز الدولة عاجزاً عن
إشباع مطالب الجماهير ، فهي إذن جزء من حركة التطور التاريخي ، ومن
هنا كانت الثورات الإنجليزية في القرن السابع عشر والفرنسية في القرن
الثامن . فالغزالي من هذه الناحية لا يفرق بين الفتنة وقمعها من الأمور المسلم
بها ، وبين الثورة الاجتماعية التي تدفع بالمجتمع قدماً في طريق التطور
الارتقائي .

والغزالي عندما يتحدث عن الخليفة مثلاً بأنه ظل الله على الأرض أو
أنه خليفة الله ، سرعان ما تواجهه ورطة . فالخلافة العباسية كانت قد ضعفت ،
وتقلص سلطان الخليفة في الكثير من الأقاليم والأمصار ، وقامت حكومات
محلية تنعم بما لا يختلف من الناحية العملية عن الاستقلال ، بل واستبدت
أمر من الوزراء العظام بأمر الدولة في عقر دارها . هنا نجدده يسلم بالأمر

(١) إحياء ، ج ٢ ، ص ٤٣٧ .

(٢) شرحه ، ص ٤٠٦ — ٤٠٧ .

الواقع ويبرره ، ويعترف لولاية الأقاليم بالحق في الحكم ماداموا يدعون للخليفة في خطبة الجمعة وينقشون اسمه على العملة .

وفي هذا يقول :

« . . . فالذي نراه أن الخلافة منعقدة المتكفل بها من بني العباس رضى الله عنه ، وأن الولاية نافذة للسلطين في أقطار البلاد والمبايعين للخليفة — وقد ذكرنا في كتاب المستظمرى المستنبط من كتاب كشف الأسرار وهتك الأستار تأليف القاضي أبي الطيب في الرد على أصناف الروافض من الباطنية ما يشير إلى وجه المصلحة فيه — والقول الأخير أننا نراعى الصفات والشروط في السلطين تشوفاً إلى مزايا المصالح . ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً ، فكيف يغوث رأس المال في طلب الربح ؟ بل الولاية الآن لا تتسع إلا لصاحب الشوكة . فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة . ومن استبد بالشوكة وهو مطيع للخليفة في أصل الخطبة والسكة فهو نافذ الحكم والقضاء في أقطار الأرض ولاية نافذة الأحكام ، (١) .

فهؤلاء الأمراء والولاية المحليون إما أنهم ، ظل الله في أرضه ، ، ومن ثم يكونون على قدم المساواة مع الخليفة وليست بهم حاجة إلى أن يطيعوه ، في أصل الخطبة والسكة ، وإما أنهم وثبوا إلى الحكم بالشوكة والعصبية أى بالقوة ، وفي هذه الحالة يمكن اعتبارهم مغتصبين ، وهنا يحاول الغزالي التوفيق بأن يدفع عنهم تهمة الاغتصاب ماداموا التزموا بموضوع الخطبة والسكة إذ يكونون عندئذ قد استمدوا المبرر القانوني أو الشرعي عن طريق الاعتراف بما للخليفة من ولاية عليهم ، حتى ولو لم تكن سوى ولاية نظرية تقتصر على الجوانب الشكلية .

(١) المصدر السابق ص ١٧٩ .

فهل يمكن أن نفهم من هذا الحديث عن علاقة الخليفة بالأمراء ، أن الغزالي كان يرى قيام ما ندعوه الآن باسم الكومنولث Commonwealth ؟ بمعنى : هل كان يتصور ، على ضوء ظروف عصره ، دولة إسلامية جامعة تضم أقاليم وبلاداً كثيرة متنوعة ، وتتعدد فيها الأجناس والسلالات والثقافات ، وعلى رأسها حاكم أعلى (خليفة) بمثابة الرمز الذي تتجمع حوله ، وتتمتع فيها أجزاؤها المختلفة بقدر واسع من الإستقلال الذاتي ؟ إذا صح هذا التفسير يكون الغزالي كأنما أراد المحافظة على وحدة العالم الإسلامي التابع لخلافة بغداد ، ولو تسمية إسمية ، عن طريق إقرار الأمر الواقع وتبريره بمنطق مستمد من الصالح العام .

ملخص مذهب الغزالي :

كما تقدم يمكن أن نلخص مذهب الغزالي في السياسة والحكم ، على النحو الآتي :

أولاً : الدولة تنظيم تفرضه طبيعة الاجتماع البشري بما فيه من تعدد المصالح ومن حاجة إلى التعاون ، فهي إذن جهاز قمع وأداة تنظيم وتنسيق .
ثانياً : والحكومة دينية ، تستند إلى أحكام الشرع في سياستها وأعمالها ، ويمارس الخليفة السلطتين الروحية والزمنية .

ثالثاً : سلطة الدولة مطلقة ، فالسلطان ظل الله في الأرض أو هو خليفة الله .

رابعاً : تحريم الثورة حتى لو أساءت الدولة استخدام سلطتها .

خامساً : في الدولة المترامية الأطراف ، المتعددة الأجناس والثقافات ،

يمكن الأخذ بنوع من الارتباط المعروف باسم الكومنولث .

الميل الى نظام الخلفاء الراشدين :

لكن ، أى طراز من النظم التى توالى على العالم الإسلامى بعد وفاة النبي ، كان الغزالي يفضل : حكومة الخلفاء الراشدين ؟ الخلافة الأموية ؟ النظام العباسى ؟ الخلافة الإمامية بالمعنى الشيعى ، كما تمثلت فى الدولة الفاطمية ؟ .

سبق أن ذكرنا فقرات من النقد الذى وجهه الغزالي إلى الباطنية ، وهو يسخر من قول الإمامة المنتظرة ، أن الإمام مختلف فى سرداب فإنه ينتظر خروجه ، فإنه قول كاذب ظاهر البطلان شنيع جداً ، (فى فصل التفرقة ، ص ١٧٠ - ١٧١) وفكرة هذه الإمامة مبنية على أن علياً بن أبى طالب هو الأحق بالخلافة ، وأنها أصبحت محصورة فى بيته ، وبالتالي فالخلافة يجب أن تكون فى بيت الرسول . وما من شك أن هجوم الغزالي والذى نلقاه فى أكثر من موضع من مؤلفاته ، يؤكد أنه لم يكن يؤمن بهذا المذهب .

وتمت فقرات فى كتاب إحياء علوم الدين ، تلقى ضوءاً كاشفاً على موقفه من الخلافتين الأموية والعباسية . فهو يقول مثلاً . . . لأن أغلب أموال السلاطين حرام فى هذه الأعصار ، والحلال فى أيديهم معدوم أو عزيز ، (١) ، ويلاحظ أن الغزالي يستعمل لفظ السلطان بمعنى عام بحيث يشمل الخليفة . وروى عن جماعة من الصحابة أنهم أدركوا أيام الأئمة الظلمة ، وأخذوا الأموال ، منهم أبو هريرة وأبو سعيد الخدرى الخ ، فأخذ أبو سعيد وأبو هريرة من مروان ويزيد بن عبد الملك ، وأخذ الشافعى من هرون الرشيد ألف دينار دفعة واحدة (إحياء ٢ ، ص ١٧٣ - ١٧٤) . ومن هنا يمكن أن يتبين أن الغزالي بدرج خلفاء بنى أمية فى عداد الأئمة الظلمة .

(١) ج ٢ ، ص ١٧٣ .

فإذا أضفنا إلى رأيه في أصحاب مذهب الإمامة وخلفاء بني أمية والعباس ،
حديثه عن الخلفاء الراشدين ، وهو حديث مليء بالثناء والتقدير والإعجاب ،
لما اتصفوا به من الورع والزهد والعدل أمكن أن نقول إنه كان يؤثر نظام
خلافة علي غرار ما كان قائماً في عهدهم .

العدل والجور :

ويشدد الغزالي على عدالة الحاكم ، فعنده أن ، الأماكن تخرب إذا استولى
عليها الظالمون ، ويتفرق أهل الولايات ويهربون في ولايات غيرها ، ويقع
النقص في الملك ، ويقبل في البلاد الدخل ، وتخلو الخزائن من الأموال ،
ويتكدر عيش الرعايا ،^(١) وعدل الحاكم من أسباب العمران ومن عوامل
التقدم : ، أما ترى أنه إذا وصف بعض البلاد بالعمارة وأن أهله في أمان
وراحة ودعة وغبطة ، فإن ذلك دليل على عدل الملك وعقله وسداده وحسن
نيتته في رعيته ، (شرحه ، ص ٦٦) . ذلك أن طباع الرعية نتيجة طباع
الملك : ، قال محمد بن علي بن الفضل : ما كنت أعلم أن طباع الرعية تجرى
على عادة ملوكها حتى رأيت الناس في أيام الوليد اشتغلوا بعمارة الكروم
والبساتين ، واهتموا ببناء الدور وعمارة القصور ، (شرحه ، ص ٦٤ — ٦٥)

والهيبة من مستلزمات الحاكم ، وضعفه يؤدي إلى اختلال الأمور ،
وفي هذا يقول : ، ويجب أن تكون هيئته (أي السلطان) بحيث إذا رآته
الرعية خافوا ولو كان بعيداً . . . وإذا كان السلطان ضعيفاً أو كان غير
ذو سياسة أو هيبة فلا شك أن ذلك يكون سبب حراب البلاد^(٢) .

ولكن الهيبة شيء والغرور شيء آخر ، فالأولى من عناصر الحكم القوي
النافع ، والثاني من عوامل الانحلال والسقوط ، ولذلك : ، مثل ملك كان

(١) التبر المسبوك ، ص ٥٨ — ٥٩ .

(٢) شرحه ، ص ٨١ .

قد زال عنه الملك فقيل : لأي سبب انتقلت الدولة عنك ؟ فقال : لا غترارى بالدولة والقوة ورضاي برأيي وعلى وغفاتي عن المشورة ، وتوليتي لصغار العمال على أكابر العمال ، (١) .

والحاكم مسئول عن رجاله من العمال والولاية والحكام والوزراء ، وعن تصرفاتهم : وحكى أن حطيطا الزيات جىء به إلى الحجاج ، فلما دخل عليه قال : أنت حطيط ؟ قال : نعم ، سل عما بدا لك ، فاني عاهدت الله - عند المقام - على ثلاث خصال : إن سئلت لأصدقن ، وإن ابتليت لأصبرن ، وإن عوفيت لأشكرن . قال : فما تقول في ؟ قال : أقول إنك من أعداء الله في الأرض ، تنتمك المحارم وتقتل بالظنة . قال : فما تقول في أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان ؟ قال : أقول إنه أعظم جرماً منك وإنما أنت خطيئة من خطاياهم ، (٢) .

ونقل عن عمر بن الخطاب قوله : « الأمر أربعة ، فأمر قوي ظلف نفسه وعماله فذلك كالمجاهد في سبيل الله ، يد الله بأسطة عليه الرحمة ، وأمير فيه ضعف ظلف نفسه وارتع عماله اضعفه فهو على شفا هلاك إلا أن يرحمه الله ، وأمير ظلف عماله وارتع نفسه فذلك الحطمة الذي قال فيه رسول الله : شر الرعاة الحطمة فهو المالك وحده ، وأمير ارتع نفسه وعماله فهلكوا جميعاً ، (إحياء ٢ ، ص ٤٤٧) .

والواقع أن الغزالي ينصح الحاكم بالتدقيق في اختيار عماله ووزرائه وغيرهم من كبار رجال الدولة ، لأن تصرفاتهم تسيء إليه إذا أخطأوا وظلموا وتباعد بينه وبين الرعية ، ولعل أروع نصيحة وتحذير في الوقت نفسه ما قاله رجل للمنصور بعد أن أمنه الخليفة علي نفسه :

(١) شرحه ، ص ١٠٣

(٢) إحياء ، ٢ ، ص ٤٤٢

... إن الله استرعاك أمور المسلمين وأموالهم ، فأغفلت أمورهم ،
واهتممت بجمع أموالهم ، وجعلت بينك وبينهم حجاباً من الجص والآجر
وأبواباً من الحديد وحبابة معهم السلاح ، ثم سبحت نفسك فيها منهم وبعثت
عمالك في جمع الأموال وجبايتها ، واتخذت وزراء وأعواناً ظلمة ، إن نسيت
لم يذكروك ، وإن ذكرت لم يعينوك . وقويتهم على ظلم الناس بالأموال
والكرام والسلاح ، وأمرت بأن لا يدخل عليك من الناس إلا فلان وفلان ،
ففر سميتهم ، ولم تأمر بإيصال المظلوم ولا الملموف ولا الجائع ولا العارى
ولا الضعيف ولا الفقير ، ولا أحد إلا وله في هذا المال حق . فلما رأك
هؤلاء النفر الذين استخلصتهم لنفسك وآثرتهم على رعيك وأمرت أن
لا يجربوا عنك ، تجبى الأموال ولا تقسمها قالوا : هذا قد خان الله فما لنا
لا نخونه وقد سخر لنا ؟ فاثمروا على أن لا يصل إليك من علم أخبار الناس
شيء إلا ما أرادوا وأن لا يخرج لك عامل فيخالف لهم أمراً إلا أقصوه
حتى تسقط منزلته ويصغر قدره . فلما انتشر ذلك عنك وعنهم ، أعظم الناس
وهابوهم ، وكان أول من صانعهم عمالك بالهدايا والأموال ليتقوا بهم على
ظلم رعيك ، ثم فعل ذلك ذوو القدرة والثروة من رعيك لينالوا ظلم من
دونهم من الرعية ، فامتألت بلاد الله بالطمع بغياً وفساداً ، وصار هؤلاء
القوم شركاءك في سلطانتك وأنت غافل ، ^(١) وبعد أن فرغ الرجل من كلامه
قال المنصور : كيف احتيالي فيما خولت فيه ولم أر من الناس إلا خائناً ؟
قال : يا أمير المؤمنين عليك بالأئمة الأعلام المرشدين . قال : ومن هم ؟ قال :
العلماء ، ^(٢) .

وهنا يثور السؤال : ما موقف العامل إذا أمره الخليفة بعمل يتعارض
مع أحكام الشرع ؟ كتب الغزالي :

(١) إحياء ، ج ٢ ، ص ٤٨٨ .

(٢) شرحه ص ٤٤٩ .

« وروى أن عمر بن هبيرة دعا بفقهاء أهل البصرة وأهل الكوفة وأهل المدينة وأهل الشام وقراءتها ... فأقبل على الشعبي (عامر الشعبي) فقال : يا أبا عمرو ، إني أمين أمير المؤمنين على العراق وعامله عليها ، ورجل مأمور على الطاعة ابتليت بالرعية ولزمني حقهم ، فأنا أحب حفظهم وتعهد ما يصلحهم مع النصيحة لهم . وقد يبلغني عن العصاة من أهل الديار الأمر أجد عليهم فيه فأقبض طائفة من عطايتهم فأضعه في بيت المال ومن نيتي أن أرد عليهم ، فيبلغ أمير المؤمنين أني قد قبضته على ذلك النحو فيكتب إلي أن لا ترده ، فلا أستطيع رد أمره ولا إنفاذ كتابه ، وإنما أنا رجل مأمور على الطاعة . فهل عليّ في هذا تبعه وفي أشباهه من الأمور والنية فيها على ما ذكرت ؟ قال الشعبي : فقلت أصلح الله الأمير ، إنما السلطان والد يخطيء ويصيب ، قال : فسر بقولي وأعجب به ورأيت البشر في وجهه وقال فله الحمد . ثم أقبل على الحسن (البصرى) فقال : ما تقول يا أبا سعيد قال : قد سمعت قول قول الأمير يقول إنه أمين أمير المؤمنين على العراق وعامله عليها ورجل مأمور على الطاعة ، ابتليت بالرعية ولزمني حقهم والنصيحة لهم والتعهد لما يصلحهم ، وحق الرعية لازم لك وحق عليك أن تحوهم بالنصيحة ، وأني سمعت عبد الرحمن بن سمرة القرشي صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من استرعى رعية فلم يحطها بالنصيحة حرم عليه الجنة) . ويقول : إني ربما قبضت من عطايتهم ، إرادة إصلاحهم واستصلاحهم وأن يرجعوا إلى طاعتهم » فيبلغ أمير المؤمنين أني قبضتها على ذلك النحو فيكتب لي أن لا ترده فلا أستطيع رد أمره ولا أستطيع إنفاذ كتابه ، وحق الله ألزم من حق أمير المؤمنين ، والله أحق أن يطاع ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، فأعرض كتاب أمير المؤمنين على كتاب الله عز وجل فإن وجدته موافقاً لكتاب الله فنخذ به ، وإن وجدته مخالفاً لكتاب الله فانبذه . »

الوصايا العشر للحكام :

يقدم الغزالي في « التبر » (ص ١٦ وما بعدها) بياناً بما يدعوهُ الأصول العشرة للعدل والإنصاف ، وهي أشبه بوصايا يشار على الحاكم باتباعها حتى يصلح وحال رعيته في الوقت نفسه .

(الأصل الأول) هو أن يعرف قدر الولاية ويعلم خطرها فإنها نعمة من نعم الله ، من قام بحقها قال من السعادة ما لانهاية له ولا سعادة بعده ، ومن قصر عن النهوض بحقها حصل في شقاوة لاشقاوة بعدها إلا الكفر بالله والدليل على عظم قدرها وجلالة خطرها ما روى عن الرسول أنه قال : (عدل السلطان يوماً واحداً أحب إلى الله من عبادة سبعين سنة) و (أحب الناس إلى الله تعالى وأقربهم إليه السلطان العادل وأبغضهم إليه وأبعدهم منه السلطان الجائر) . فالأصل الأول هو التزام جادة العدل والامتناع عن الجور .

(الأصل الثاني) هو أن يشتاق أبدأ إلى رؤية العلماء ويحرص على استماع نصائحهم وأن يحذر من علماء السوء الذين يحرصون على الدنيا ، فإنهم يثنون عليك ويفروك ويطلبون رضاك طمعاً فيما في يديك من خبث الحطام وويل الحرام ليحصلوا منه شيئاً بالمكر والخيل ، والعالم هو الذي لا يطمع فيما عندك من المال ، وينصفك في الوعظ والمقال ، . وهذا الأصل الثاني وهو الأخذ بمشورة العلماء في الدين مرتبط بالأول لأنهم إنما يشيرون عليه بما يمكنه من الحكم العادل ، ولكن عليه أن يحذر المنافقين منهم الذين يحاولون التقرب إليه طمعاً في المال والجاه ، لأنهم في هذه الحالة إن صدقوه النصيح ، بل ويحاولون تبرير أخطائه وقد يؤولون بعض النصوص تحقياً لهذه الغاية .

(الأصل الثالث) هو أن لا يقنع برفع يده عن الظلم لكن عليه أن يهذب غلبانه وأصحابه وعماله ونوابه فلا يرضى لهم بالظلم لأنه مسئول عن ظلمهم بمثل ما هو مسئول عن ظلم نفسه . وعليه أن لا يسلط شهوته وغضبه على عقله ودينه ، ولا يجعل عقله ودينه أسرى شهوته وغضبه . وعلى الحاكم - عند الغزالي - إذا عرضت له مسألة أن لا يأخذ بظاهرها ، بل يحاول أن يتعمق إلى ما تحت هذا الظاهر حتى يعرف الجوهر ووجه الحقيقة . ويعبر عن هذا المعنى بقوله : « واعلم أيها السلطان وتبين أن ظمور العدل من كمال العقل ، وكال العقل أن ترى الأشياء على ما هي وتترك حقائق باطنها ولا تغتر بظاهرها . »

(الأصل الرابع) وفيه يشار على الحاكم بتجنب التكبر ، وإيثار العفو والتجاوز عن الأخطاء ، ذلك ، أن الوالي في الأغلب يكون متكبراً ، ومن التكبر يحدث عليه السخط الداعية إلى الانتقام ، والغضب غول العقل وعدوه وآفته وقد ذكرنا ذلك في كتاب الغضب في ربيع المهلكات (من كتاب إحياء علوم الدين) . وإذا كان الغضب غالباً فينبغي أن يميل في الأمور إلى جانب العفو ، ويتعود الكرم والتجاوز ، فإذا صار ذلك عادة لك ماثلت الأنبياء والأولياء . ولا ريب أن الغزالي يقصد هنا العفو عند المقدرة ، بشرط ألا يترتب على التجاوز عن الأخطاء ، إضرار بالمصلحة العامة .

(الأصل الخامس) هو أنه في كل واقعة تصل إليه وتعرض عليه ، يقدر أنه واحد من جملة الرعية وأن الوالي شخص سواه ، فكل ما لا يرضاه لنفسه يكون قد خان رعيته وغش أهل ولايته .

(الأصل السادس) أن لا يحقر انتظار أرباب الحوائج ووقوفهم ببابه فإن قضاء حوائج المسلمين أفضل من نوافل العبادات .

(الأصل السابع) هو أن لا يعود نفسه الاشتغال بالشهوات من لبس الثياب الفاخرة وأكل الأطعمة الطيبة ، وإنما عليه أن يستعمل القناعة في جميع الأشياء ، فلا عهد بلا قناعة ، . والمعنى المستفاد هو تجنب الإسراف الظاهر والبذخ . والغزالي في هذا إنما يدرك انعكاس صفة الإسراف في الحياة الشخصية على تصرفات الحاكم العامة .

(الأصل الثامن) متى أمكنه أن يعمل الأمور بالرفق واللطف فعليه أن لا يعملها بالشدّة والعنف .

(الأصل التاسع) يقول الغزالي : « أن تجتهد أن ترضى عنك رعيتك بموافقة الشرع . . . وينبغي للوالي أن لا يغتر بكل من وصل إليه وأثنى عليه وأن لا يعتقد أن الرعية مثله راضون عنه ، وأن الذي يثنى عليه إنما يفعل ذلك من خوفه منه ، بل ينبغي ترتيب معتمدين يسألون عن حالة من الرعية ليعلم عيبه من ألسنة الناس ، .

وفي هذا الأصل قاعدتان رئيسيتان أولاهما الحذر من يعمدون إلى امتداح الحاكم باستمرار فقد يكون هذا نابعاً من نزعة انتهازية أو وليد الخوف من المصارحة بالحق . والقاعدة الثانية أعظم أهمية إذ تحض على ضرورة التعرف على اتجاهات الرأي العام . ولما كانت الطباعة لم تكن قد اخترعت في ذلك العصر ، وبالتالي لم تكن الصحافة معروفة ، لهذا يشير الغزالي على الحاكم بأن يكون لديه جهاز مهمته التعرف على مطالب الناس والمظالم التي يشكون منها .

(الأصل العاشر) أن لا يطلب رضا أحد من الناس بمخالفة الشرع ، فإن من سخط بخلاف الشرع لا يضر سخطه . والمقصود بالشرع هنا السنن والقوانين التي يجري الحكم وفقاً لها ، والمفروض فيها عند الغزالي أن تكون مستمدة من الشريعة .

الوزراء : اهميتهم وصفاتهم

ويخصص الغزالي باباً في التبر، للحديث عن الوزارة والوزراء، استنبه بقوله : اعلم أن السلطان يرتفع ذكره وقدره بالوزير إذا كان صالحاً كافياً عادلاً لأنه لا يمكن أحداً من الملوك أن يصرف زمانه ويدبر سلطانه بغير وزير، ومن انفرد برأيه زل من غير شك. ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم مع جلالة قدره وعظم درجته وفصاحته، أمره الله تعالى بالمشاورة لأصحابه العقلاء العلماء فقال عز من قائل (وشاورهم في الأمر) وأخبر في موضع آخر عن موسى عليه السلام (واجعل لي وزيراً من أهل هرون أخي أشدد به أزري وأشركه في أمري) . إذا لم يستغن الأنبياء عليهم السلام عن الوزراء واحتاجوا إليهم كان غيرهم من الناس أحوج . .

وعلى السلطان أن يعامل الوزير بثلاثة أشياء (أحدها) إذا ظهرت منه زلة أو وجدت منه هفوة لا يعاجله بالعقوبة ، (الثاني) إذا استغنى في خدمته وأينع ظله في دولته لا يطمع في ماله وثروته ، (الثالث) إذا سأله حاجة لا يتوقف في قضاء حاجته .

وينبغي أن لا يمنعه من ثلاثة أشياء وهي : متى أحب أن يراه لا يمنعه من رؤيته ، وأن لا يسمع في حقه كلام مفسد ، ولا يكتم عنه شيئاً من سره ، لأن الوزير الصالح حافظ سر السلطان ومدير أحوال المملكة وعمارة الولايات والخزائن .

وينبغي للوزير ان يكون مائلاً في الأمور إلى الخير متوقياً من الشر . وإذا كان سلطانه حسن الاعتقاد ، مشفقاً على العباد ، كان له عوناً على ذلك وأمره بالازدياد . وإذا كان ذا حنق أو كان غير ذي سياسة كان على الوزير أن يرشده قليلاً قليلاً باللفظ وجه ويهديه إلى الطريق المحمودة . وينبغي أن يعلم أن دوام الملك بالوزير ، وأن دوام الدنيا بالملك . وينبغي أن يعلم أنه لا يجوز له أن يهتم بغير الخير ، ويعلم أنه أول إنسان يحتاج إليه السلطان .

وهناك صفات يتعين أن يملكها الوزير : قال أزدشير بن بابك : يجب أن يكون الوزير ساكناً ، متمهلاً ، شجاعاً ، واسع الصدر ، حسن المقال ، مليح الوجه ، مستجيباً صامتاً حيث يحسن الصمت ومتكلماً إذا حسن الكلام ، ومع ذلك يجب أن يكون تقياً حسن المذهب ليظهر نفسه وينفى عنها كل ما لا يليق ، ولا بد له من حسن الاعتقاد . وينبغي أن يكون ذا تجارب ليسهل الأمور على الملك ، متيقظاً لينظر عواقب الأمور .

ومن ثم فمن أبرز ما يجب أن يتصف به الوزير إلى جانب الإخلاص والولاء : توافر التجربة ، وبعد النظر ، وحسن تقدير الأمور ، واليقظ . وفي هذا قال أنوشروان : « شر الوزراء من جرأ السلطان على الحرب وجرأه على القتال في موضع يمكن أن ينصلح الحال بغير حرب ، لأن الحرب في سائر الأحوال تفتي ذخائر الأموال ، وفيها تبدل كرائم النفوس ومصونات الأرواح » .

وهنا لا يفوتنا التنويه بهذه الأهمية التي يضفيها الغزالي على منصب الوزارة ، فهو قد وضع هذا الكتاب ينصح به السلطان محمد بن ملك شاه الذي كان وزيره نظام الملك أبو علي الحسن بن اسحاق بن العباس الطوسي الذي أنشأ المدرسة النظامية التي درس بها أمام الحرمين (الجويني) وتلميذه الغزالي ، الطوسي مثله . وقد سبق أن أشرنا إلى الدور الذي لعبه نظام الملك في حياة الغزالي الذي قال : « ومن عجائب الزمان حديث البرامكة الذين لم يوجد لهم في الدنيا نظير في الكرم والعطاء ، وبذل المعروف والسخاء ، وكان تحت حكمهم أكثر الولايات الوافرة المرتفعات . وبعد انقراضهم فسدت أحوال الوزراء ، ولم يبق لخدمة الملوك رونق ولا نضارة ، إلى أن أوجد الله تعالى بركات آل سلجوق وظل دولتهم إلى النظام وأوصلهم إلى درجة الوزراء المتقدمين وأرفع بحيث أنه لم يبق أحد في الدنيا من أهل الفضل

والأدباء ، وأبناء السبيل الغرباء . . من شريف ووضع إلا وهو مشمول
ياحسانهم ، مغمور بامتنانهم ، ولم يكن أحد من خيرهم محروماً ، .
كذلك فإن هذه الإشادة بأهمية منصب الوزارة ، يمكن أن تفسر بأنها
تقرير لأمر واقع في عصر الغزالي ، ولظاهرة فشلت في عهد الدولة العباسية .
هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد كان الغزالي والنظام من أهل خراسان ،
فالإشادة بالنظام وبهؤلاء الوزراء العظام يراد به تأكيد المساواة بين العناصر
العربية وغير العربية من أبناء المجتمع الإسلامي ، إذ لا فضل لعنصر على آخر
إلا بما يؤديه كل منهما من أجل الخير المشترك .

قواعد اقتصادية :

أكثر الغزالي من الحديث عن الزهد ، والقناعة ، والقصد ، ومدح الفقر ،
وحث على التوكل ، وذم الغنى ، حتى خيل إلى البعض أنه يدعو إلى التواكل
والخمول ، وهذا التفسير إنما يأخذ بظاهر عبارات الغزالي . كذلك ينبغي
التمييز بين ما يرضعه من قواعد لفريق من الخاصة من العلماء ومن في حكمهم ممن
لا ينبغي أن تشغلهم أمور المعاش وتحصيله عن أداء واجبهم الرئيسي ، وبين
ما يراه لعامة المجتمع . ومن جهة أخرى فالقيود التي يفرضها على مختلف أنواع
المعاملات إنما يقصد بها تنقيتها من شوائب تؤدي إلى الإضرار بالمجتمع ،
فهو إذ يذكر مثلاً أن من شروط العدالة في البيع : عدم الثناء على السلعة
بما ليس فيها ، وأن لا يكتم (البائع) من عيوبها وخفايا صفاتها شيئاً أصلاً ،
وأن لا يكتم في وزنها ومقدارها شيئاً ، وأن لا يكتم من سعرها ما لو عرفه
المعامل لأمتنع عنه ، نقول إنه عندما يشدد على هذه الشروط فهذا مقصود به
حماية المستهلك ، وها نحن أولاء في عصرنا الحالي نجد الدولة تضع القوانين
التي تعاقب على العس والخداع في المعاملات ، بل وتشرط بعض الحكومات
تحرى الدقة في بيان السلع ، كما تتدخل حكومات أحياناً في تحديد أثمان سلع
معينة على ضوء اعتبارات معينة .

ولقد أورد الغزالي الكثير من الأحاديث التي تحث على الكسب وتحدث عن فضله ، ومن ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله يحب العبد يتخذ المهنة ليستغني بها عن الناس ، ويبغض العبد يتعلم العلم يتخذ مهنة (١) . » وفي هذا المعنى يحدثنا الغزالي : « فإن الصناعات والتجارات لو تركت بطلت المعاش وهلك أكثر الخلق . »

وعنده أن الحياة الاجتماعية قائمة على تقسيم العمل ، فانتظام أمر الكل بتعاون الكل وتكفل كل فريق بعمل . ولو أقبل كلهم على صنعة واحدة لتعطلت البواقي وهلكوا ، وعلى هذا حمل بعض الناس قوله صلى الله عليه وسلم (اختلاف أمتي رحمة) على أنه اختلاف مهمم في الصناعات والحرف (إحياء ، ٢ ، ص ١٠٦) . وقال في ميزان العمل (ص ١٢٥) : « لو لم يعتقد الخياط والحائك والحجام في صنعته ما يوجب ميله إليهما لتركما وأقبل الكل على أشرف الصنائع ولبطلت كثرة الصنائع . . . ولو عرف الكناس ما في صناعته لتركما ، ولاضطر العلماء والخلفاء والأولياء أن يتولوها بأنفسهم . وكذلك الدباغة والحداة والزراعة وجميع الأمور . »

والصناعات مترابطة ومتكاملة : « والصناعات ثلاثة أقسام ، إما أصول لاقوام للعالم دونها وهي أربعة : الزراعة (أي للقوت) والحياكة (للباس) والبنائة (للسكن) والسياسة (للأمن) ، وإما مهينة لكل واحدة مما وخادمة لها كالحداة للزراعة ، والحلاجة والغزل للحياكة ، وإما متممة لكل واحدة من ذلك ومزينة لها ، كالطبخانة والخبز للزراعة والقسارة والخياطة للحياكة ، (ميزان العمل ، ص ١٠٤ - ١٠٥) . »

ويهاجم الغزالي الاحتكار ويجعله من أنواع الظلم في المعاملة ، فبائع الطعام يدخره وينتظر به غلاء الأسعار ، وهذا محرم في حالات القوت . كذلك من أنواع هذا الظلم الزيف من الدراهم في أثناء النقد . وهذا الأمر

الأخير يفسر على أنه موجه إلى الحكومات التي كانت تعتمد إلى تزيف العملة بطريقة أو أخرى .

ويتعرض الغزالي للعمل المستأجر فيرى وجوب مراعاة أمور فيه :

- ١ — أن يكون متقوماً بأن يكون فيه كلفة وتعب .
- ٢ — ألا يكون مقدوراً على تسليمه حساً وشرعاً .
- ٣ — أن لا يكون واجباً على الأجير .
- ٤ — أن يكون العمل والمنفعة معلوماً .

ويحدثنا عن الشركة بأن العقد الصحيح هو المسمى شركة العنان ، وهي أن يختلط مالاهاما بحيث يتعذر التمييز بينهما إلا بقسمة ، ويأذن كل واحد منهما لصاحبه في التصرف ، ثم حكمهما توزيع الربح والخسران على قدر المالين .

وإذا كان الغزالي يحرم الربا فهو ليس بالوحيد من هذه الناحية ، إذ كانوا يخلطون بين الربا والفائدة العادلة ، وهذا راجع إلى أن نظام الائتمان لم يكن له شأن في ذلك العصر .

رقم الإيداع بدارالكتب ٢٢٦٦ / ١٩٦٩

