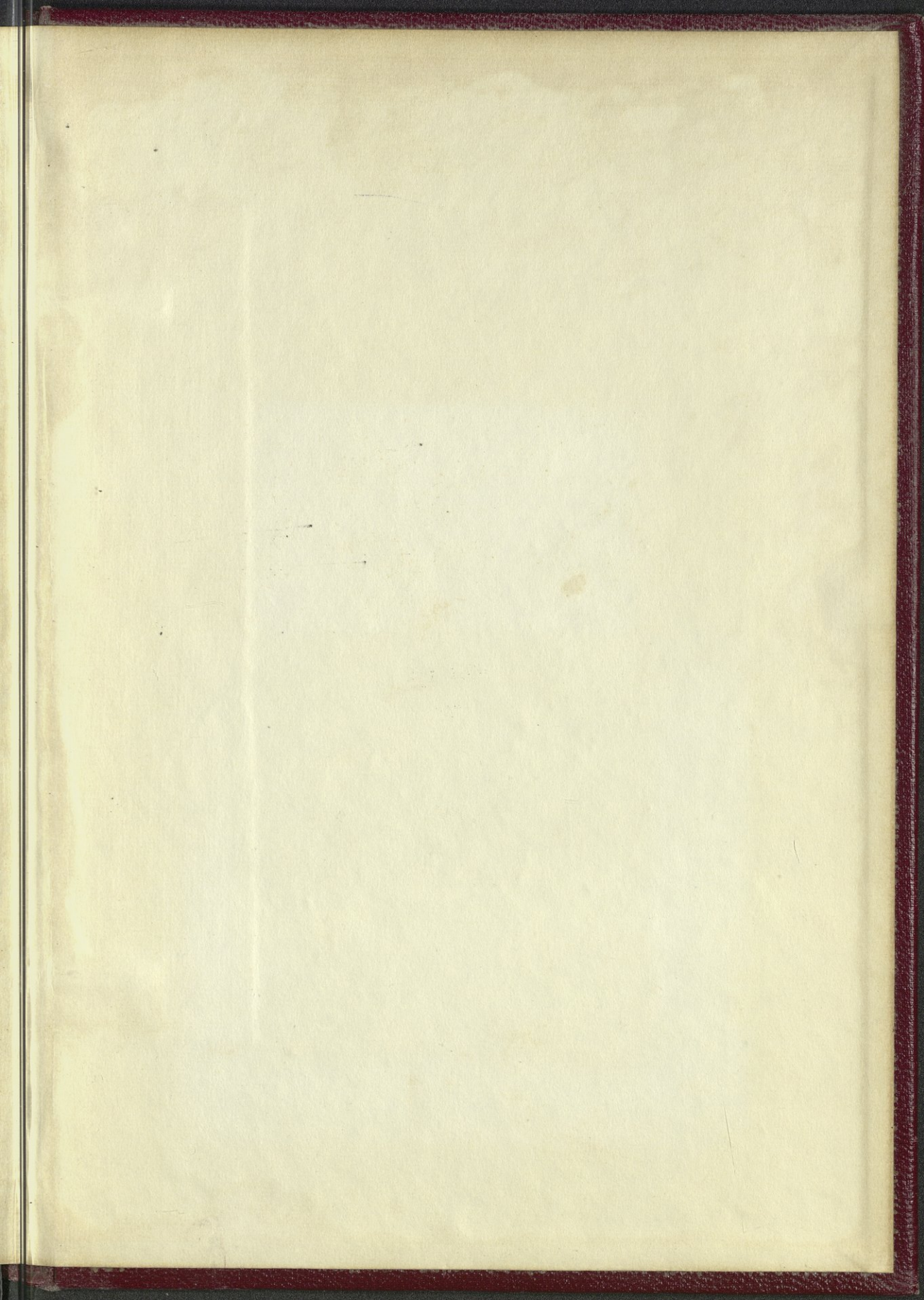


أبورية

قصص اجتماعية عربية



320.1:A16A

ابوريدة ، محمد عبد الهادي ،

نصوص اجتماعية عربية .

SEP 12

F105

320.1

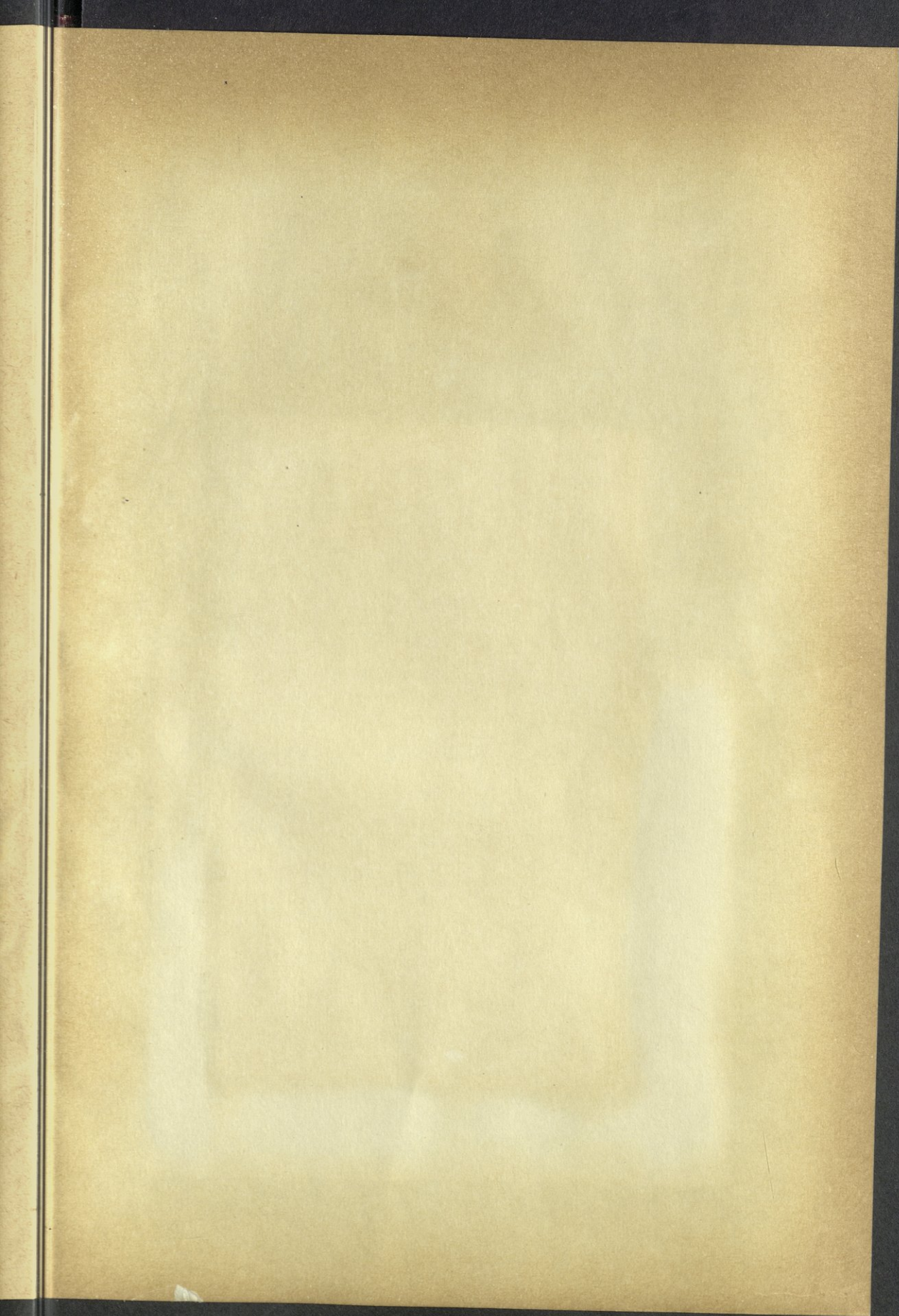
A16A

JAFET LIB.

27 FEB 1991

001 1 52

1 189



320.1
A16nA

نصوص اجتماعية عربية

IDEARY

اختارها وعلق عليها

محمد عبد الهادي أبو ريدة

أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

ملتزمة النشر والطبع

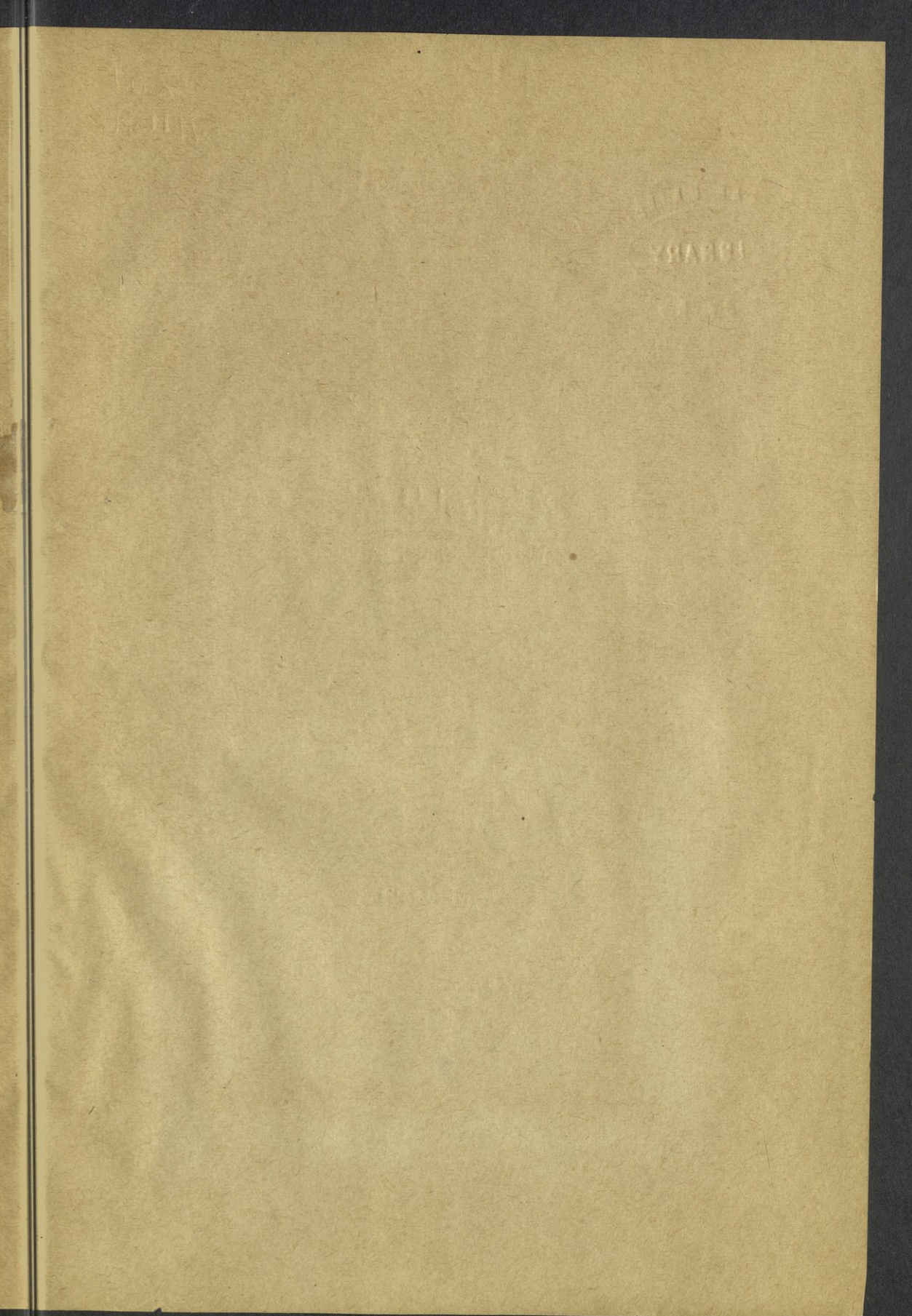
مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي بالقاهرة

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٥٥



بسم الله الرحمن الرحيم

إن علم الاجتماع ، وإن كان علماً حديثاً من حيث استقلاله بذاته ، فإن مادته قديمة جداً ؛ فقد كانت الإنسان والمجتمع الإنساني عند جميع الأمم موضوع عناية الفلاسفة منذ أوائل التفكير الفلسفي بمفاهيمه الحقيقية ، ولم يخلُ مجتمع بشري ، مهما كانت درجته في مراحل التطور الاجتماعي ، من آراء تتعلق بالإنسان وبحياته في الجماعة وبنظام هذه الجماعة في حياتها .

وكان العرب في جزيرتهم أمةً من حيث الجنس والنسب ، ولكنهم لم يكونوا يؤلفون في الرقعة الشاسعة التي عاشوا عليها جماعةً واحدة منظمة ، تخضع لرياسة واحدة وقوانين واحدة ، بل كانوا يحكم طبيعة ظروف حياتهم يعيشون قبائل منفصلة ، لكل منها رياستها الطبيعية التي تستند في العادة إلى كثرة العدد في أفراد الأسرة التي تكون فيها الرياسة وإلى الثروة التي لها وإلى الخصال التي لا بد منها في الرئيس ، خصوصاً الشجاعة والكرم وصفات المروءة بوجه عام . ولا يصح أن ننظر عند هذه القبائل ، رغم شدة نضوجها من الناحية الإنسانية ، مادة اجتماعية كثيرة ، نظراً لبساطة حياتها ؛ ولا أن ننظر عند شعرائها — الذين كانوا في العادة هم حكماء القبائل وأبطالها وأسننها الناطقة بما أثرها — شيئاً يزيد فيما يتعلق بالناحية الاجتماعية على التعبير عن شؤون حياة القبيلة وعن مجدها وصفاتها وأعمال أبطالها ، بمن فيهم الشاعر نفسه . وفي كثير من الأحيان نجد تعبيراً عن علاقة الفرد بقبيلته ، فهو يفصح عن فئائه فيها وتضامنه معها ، أخطأت أم أصابت ، وعن التضحية في سبيلها بكل شيء ؛ وهذا طبيعي ، لأن شعور الفرد ، في هذه المرحلة الاجتماعية ، بالانتماء إلى القبيلة وبواجبه نحوها ، هو الشعور الذي يربط الإنسان الذي يعيش في أمة لها وطن بهذه الأمة وهذا الوطن ؛ فيقول شاعرهم مثلاً :

وهل أنا إلا من غزيرة ، إن غوت غويت ، وإن ترشُد غزيرة أرشد
أويقول :

فدنى لقومي ما جمعت من نسب إذ لقت الحرب أقواماً بأقوام

أو يقول :

وما أنا بالساعي ليحرز نفسه والكفى عن عورة الحق ذائد
وبرغم ما في الشعر العربي القديم من مادة غزيرة تصور حياة الإنسان وسط السكون ،
وتتضمن كثيراً من حكمة الحياة ، أو تبين لنا ظروف الحياة الاجتماعية وكثيراً من مظاهرها ،
سواء في حياة القبيلة في جملتها أو حياة الأسرة أو الفرد ، مما يسمح بدراسات اجتماعية شتى ،
فإننا ندر أن نجد تفكيراً اجتماعياً يتناول أصولاً ومسائل عامة من الناحية النظرية أو يفصح عن
آراء اجتماعية ؛ وإذا وجدنا شاعراً جاهلياً ، مثل الأفوه الأودي ، يقول في ضرورة الرياسة :

لا يصلح الناسُ فوزي لا سِرةَ لهم ولا سِرةَ إذا جهلهم سادوا
أو آخر ، مثل زهير يصف بلالاً الحرب :

وما الحربُ إلا ما علمتم وذُقتم وما هو عنها بالحديث المرجم
مق تبعوها تبعوها ذميمة وتضري إذا ضريتموها فتضرم
فتعركم عرك الرجا بنفاله وتلقح كشافاً ثم تحمل فتقتم
فتذبح لكم غلمان أشام كلهم كأحر عاد ، ثم ترضع فتفطم
فتغفل لكم ما لا تغفل لأهلها قرى بالعراق من قفيز ودرهم

أو يقول في وصف منطق الحياة القاسي :

ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه يهدم ، ومن لا يظلم الناس يظلم

فإن ذلك يكون شيئاً نادراً .

فلما جاء الإسلام جاء بنظريات اجتماعية بالمعنى الحقيقي ، فأكد للإنسان كرامة
ورسالة ، وقرر وحدة النوع الإنساني ، من حيث انتماء الآدميين إلى أب واحد وأم
واحدة ، ورتب على ذلك — رغم تفرع هذا النوع إلى قبائل وشعوب — ضرورة
التعارف والتراحم والتسامح على أساس المساواة الطبيعية والرحم الإنساني الشامل ، وقرر
وجوب الإخاء والسلام بين الناس ، من حيث المبدأ والقاعدة ، ونبّه إلى تاريخ الأمم والممالك

الماضية ، حائاً على إدراك أسباب التغير التاريخي وقوانينه ، ومشيراً — مثلاً — إلى أن فساد الأغنياء المترفين ، وكذلك الظلم أو الحيدة عن قانون الطبيعة ، ونحو ذلك ، من أسباب خراب الدول والأمم وزوالها . ولم يخل القرآن من إشارة إلى بعض النظم السياسية وبيان مساوئها ، وإلى ضرورة قيام بقاء الجماعة على أساس خدمة كل طائفة منها للأخرى ، وإلى بعض الظواهر الاجتماعية ، مثل التقليد وماله من سلطان ، ومثل عدم القدرة على التخلص من سلطان الآراء والعادات الموروثة ، ومثل الإشارة إلى الأخلاق والنزعات والحصل المترتبة على نوع الحياة وظروفها ، ونحو ذلك كثير^(١) . ولو ذهبنا نفصل ما أومأ إليه القرآن من نواحي البحث الاجتماعي ، أو من القوانين والظواهر الاجتماعية ، لبعدنا كثيراً عما نحن بصدده . وقد خرج العرب بفضل الإسلام ، من مرحلة الحياة القبلية والشعور القبلي إلى مرحلة الأمة الموحدة والشعور بالجماعة الواسعة النطاق ، ومن مرحلة الرياسات المتفرقة إلى مرحلة الرياسة السياسية الجامعة ، ومن مرحلة الشعور الفردي — أو القبلي على الأكثر — إلى مرحلة الشعور الاجتماعي ، بل الإنساني ، على نطاق واسع . وعند ذلك بدأ تفكيرهم الاجتماعي بالمعنى الصحيح ، وظهرت لهم نظريات لا تحصى ، جديرة بأن تدخل ضمن تاريخ النظريات الاجتماعية ، سواء في الناحية السياسية ، أو الاجتماعية بمعناها الخاص ، أو الاقتصادية . وكانت أهم المشكلات الأولى هي المشكلات المتعلقة بشؤون الجماعة التي كانت قد نظمت حديثاً ، وذلك من الناحية السياسية والاقتصادية ؛ وهنا ظهرت نظريات في الرياسة السياسية وشروطها ، كما ظهرت في الناحية الاجتماعية العملية أنظمة كثيرة ، أهمها كفالة الدولة للأفراد ، ونظم التضامن الاجتماعي ، وكان ذلك بحكم التعاليم الدينية نفسها وبلاسترشاد بها .

ولم يلبث العرب ، بعد أن أصبحوا أمة واحدة منظمة ، أن اندفعوا من جزيرتهم في جميع الاتجاهات ، ففتحوا معظم بلاد العالم المتحضر في أيامهم ، وأسسوا إمبراطورية اشتملت على أكبر تنوع في الأجناس والحضارات واللغات والنظم السياسية والاجتماعية ، وامتدت

(١) قرآن ، س ٧٠/١٧ ، ٣٠/٢ ، ١٣/٤٩ ، ١/٤ ، ٩/٣٠ ، ٤٤/٣٥ ، ٢١/٤٠ ، ٨٢/٤٧ ، ١٠/٤٧ ، ١٧/١٧ ، ١١٦/١١ ، ٣٤/٣٤ ، ٤٤/٢٢ ، ٤٨ ، ٣٤/٢٧ ، ٥٢ ، ١٧/٢ ، ٣٢/٤٣ .

من داخل بلاد الصين إلى داخل جنوب وغرب أوروبا . وبدأ الاهتمام بتنظيم الحياة في هذه الإمبراطورية الشاسعة ، مع مراعاة المبادئ الكبرى التي لا بد أن يقوم عليها بناء الدولة ، دون إغفال الفوارق والظروف المحلية . وتطلب ذلك أول ما تطلب معرفة ناحية جوهرية من نواحي الحياة الاجتماعية الصحيحة ، وهي معرفة قواعد السياسة وتدير أمور البشر ، بحسب مقتضى أحوال السياسة الحكيمه الناجحة في ذاتها وبحسب ما يلائم طبيعة الحياة البشرية . وقد توفرت للسلطة العرب من مبادئ الدين ، وما عرفوه من أصول الحكم والسياسة عن الأمم الأخرى التي غلبوها على أراضيها ، خصوصاً الفرس والروم ، وما لم يلبثوا أن اكتسبوه بسرعة من نجر بتهم الخاصة ومعاناتهم للسياسة ، مجموعة كبيرة من أصول السياسة ، سواء من ناحية القواعد الكبرى العامة أو الجزئية الخاصة . وهذا ما نجد عند الفقهاء والمتكلمين والأدباء وفي سير الوزراء ، فيما يتعلق بكل النظم السياسية والوظائف السياسية والمشكلات الاجتماعية .

ومفد الوقت المبكر للتأليف دخل التوجيه والتنقيف السياسي في التنقيف الشخصي للحاكم والمحكوم ، فوجد ابن المقفع المتوفى حوالي سنة ١٤٠ هـ يؤلف رسالة (هي رسالة الصحابة) يخاطب بها الخليفة ، مبيناً له أصول السياسة والإدارة الصحيحة ، كما نجد في كتابيه : « الأدب الصغير » و « الأدب الكبير » — وهما كتابان في التهذيب الخلقى الشخصى والاجتماعى ، يجعل مكاناً للإرشاد السياسى للحاكم والمحكوم ؛ فيقول في الأدب الصغير مثلاً :

« ولاية الناس بلا عظيم ؛ وعلى الوالى أربع خصال ، هي أعمدة السلطان وأركانه التى بها يقوم وبها يثبت : الاجتهاد فى التخيير ، والمبالغة فى التقدم ، والتمهيد الشديد ، والجزاء العتيد . فأما التخيير للعالم والوزراء فإنه نظام الأمر ووضع مؤونة البعيد المنتشر ؛ فإنه عسى أن يكون بتخييره رجلاً واحداً قد اختار ألفاً ، لأنه من كان من العمال خياراً ، فسيختار كما اختير ، ولعل عمال العامل وعمال عماله يبلغون عدداً كبيراً ؛ فمن تبين التخيير ، فقد أخذ بسبب وثيق ؛ ومن أسس أمره على غير ذلك ، لم يجد لبنائه قواماً . وأما التقدم والتوكيد ، فإنه ليس كل ذى لب أو ذى أمانة يعرف وجوه الأمور والأعمال ؛ ولو كان بذلك عارفاً لم يكن صاحبه حقيقاً أن يكل ذلك إلى عمله دون توقيفه عليه وتبيينه له

والاحتجاج عليه به . وأما التعهد فإن الوالى إذا فعل ذلك ، كان سميماً بصيراً ، وإن العامل إذا فعل ذلك به ، كان مقصصاً حريزاً . وأما الجزاء فإنه تثبيتُ الحسن والراحة من المسيء ... وأعمال السلطان كثيرة ، وقليل ما تستجمع الخصال الحمودة عند أحد ، وإنما الوجه في ذلك والسبيل الذى به يستقيم العمل أن يكون صاحبُ السلطان عالماً بأمور من يريدُ الاستعانة به ، وما عند كل رجل من الرأى والغناء ، وما فيه من العيوب . فإذا استقر ذلك عنده ، عن علمه وعلم من يأمن ، وجهه لكل عمل من قد عرف أن عنده من الرأى والنجدة ما يحتاج إليه فيه ، وأن ما فيه من العيوب لا يضره بذلك ، ويتحفظ من أن يؤجّه أحداً وجهاً لا يحتاج فيه إلى سرودة ، إن كانت عنده ، ولا يأمن عيوبه وما يكره منه . ثم على الملوك بعد ذلك ، تعاهدُ عما لهم ، وتفقدُ أمورهم ، حتى لا يخفى عليهم إحسانُ محسن ولا إساءة مسيء . ثم عليهم بعد ذلك أن لا يتركوا محسناً بغير جزاء ، ولا يقرؤوا مسيئاً ولا عاجزاً على الإساءة والعجز ، فإنهم إن تركوا ذلك تهاونَ المحسنُ واجترأَ المسيءُ ، وفسدَ الأمرُ ، وضاع العملُ » .

ويقول فى الأدب الكبير للحاكم : « إنك إن تلتقمس رضى جميع الناس ، تلتمس ما لا يدرك ، وكيف يتفق لك رأى المختلفين ؟ وما حاجتك إلى رضى من رضاه الجور ، وإلى موافقة من موافقته الضلالة والجهالة ؟ فاعليك بالتماس رضى الأخيار منهم وذوى العقل ، فإنك متى نصبت ذلك تضع عنك مؤونة ما سواه ... لا تترك مباشرة جسيم أمرك ، فيعود شأنك صغيراً ، ولا تازمن نفسك مباشرة الصغير ، فيصير الكبير ضائعاً ... إعلم أن الملك ثلاثة : ملك دين ، وملك حزم ، وملك هوى . فأما ملك الدين فإنه إذا أقام للرعية دينهم — وكان دينهم هو الذى يعطيهم الذى لهم ويُلحق بهم الذى عليهم — أَرْضاهم ذلك ، وأزل الساخط منهم منزلة الراضى فى الإقرار والتسليم ؛ وأما ملك الحزم فإنه يقوم به الأمر ولا يسلم من الطعن والتسخط ؛ وإن يضر طعن الضعيف مع حزم القوى . وأما ملك الهوى فلعبُ ساعة ودمار دهر » .

أما إرشاد ابن المقفع للمحكوم ، وخصوصاً لمن يكون على صلة بالسلطان أو من يلى للسلطان أمراً ، أو يريد مصاحبته ، فهو مجموعة كبيرة من النصايا ، فلا يصح مثلاً أن يقدم على محبة

السلطان إلا إذا كان يعرفه السلطان من قبل أن يتولى ، وذلك خوفاً على صدقه وإخلاصه حينما يجد نفسه بين الكثيرين الذين يحيطون بالسلطان مُتزيّنين له بالتصنع والتلق ؛ فإذا وثق به السلطان ، فليجنب الملق والهوى ومحاولة صرف السلطان عن أهل ثقته ، وليتساح في مقاومة كيد حُساده ، إذا أسند السلطان إليه أمراً ، بالاستقامة ؛ وينبغي ألا يتغيظ من ذكره بسوء عند السلطان ، وإن اضطر إلى الدفاع عن نفسه ، فليعمل بلا غضب ولا رغبة في الانتقام ، بل يدافع عن نفسه بالدليل في حلم ووقار ... ونحو ذلك .

مهما يكن من شيء ، فإن ما فعله ابن المقفع في كتبه صار نقطة بداية لما نجده في كثير من كتب الثقافة الأدبية من تهذيب وتعريف بقواعد سياسة الناس وتولى أعمال الدولة على أساس من إدراك أحوال الناس وطبيعة النفس البشرية في مختلف الظروف ، كالذي نجده في المشرق عند ابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦ هـ في كتابه « عيون الأخبار » . فهو يبدأ كتابه بالكلام في السلطان وسيرته وسياسته واختيار عماله ، وفي صحبة السلطان وآدابها ونحو ذلك ، ومصادره هي كلام النبي عليه السلام وكلام الخلفاء ورجال الدولة وشيء من حكمة الفرس والهند — وهو ينقل عن ابن المقفع وعن كتاب « التاج » ؛ وكذلك نجده في المغرب عند ابن عبد ربه القرطبي المتوفى سنة ٣٢٧ هـ في كتابه « العقد الفريد » ، فهو أيضاً يبدأ مؤلفه الكبير بكتاب « اللؤاؤة » ، وفيه يتناول أمور السلطان وأصول السياسة وآداب الحاكم والمحكوم من شتى النواحي .

أما ناحية آداب السلطان وما يجب أن يتمسك به من الأصول وآداب المنصب والبيعة ، إذا استقبل الناس أو دعاهم إلى طعام أو نادهم ، وصفة ندمائه ، وبيان آداب القصور وعاداتها ، كل ذلك من ناحية المراسم أو ناحية « البروتوكول » ، فهو يوجد في كتاب يسمى كتاب « التاج في أخلاق الملوك » ، وهو ينسب إلى الجاحظ .

أما بحث المناصب السياسية والنظم ، من رئاسة الدولة والوزارة والإمارة على البلاد وقيادة الجيوش وولاية القضاء وشئون المظالم وغيرها ، بحثاً مفصلاً من الناحية الشرعية القانونية أو الفقهية الدستورية الخالصة ، فنجده عند الفقهاء أمثال أبي الحسين علي بن محمد بن حبيب الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠ هـ في كتابه « الأحكام السلطانية » . وأما بيان قواعد السياسة

وأصول الحكم من وجهة نظر دينية خلقية وعظمية تنزع إلى نصيحة السلطان خاصة ، فهو موجود في كتاب مثل « التبر المسبوك في نصائح الملوك » ، الذي كتبه أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، مخاطباً السلطان محمد بن ملكشاه ، وأودعه كثيراً من أصول السياسة ، ومعها حكايات وحكم متنوعة . وأما بيان قواعد السياسة وأصول الحكم ونظام الإدارة في مختلف المرافق من الناحية الخلقية ، أخذاً عن الحكمة الدينية والدنيوية ، لكن مع كثير من الموضوعية والإسهاب في العرض والتحليل وشيء غير قليل من الطرافة في التصوير ، فنجده عند أبي بكر محمد بن محمد الطرطوشي الأندلسي المتوفى سنة ٥٢٠ هـ في كتابه « سراج الملوك » . ومن أمثلة طريقة الطرطوشي في معالجة المسائل قوله في بيان الحكمة في وجود السلطان في الأرض :

« اعلموا أرشدكم الله ! أن في وجود السلطان في الأرض حكمة لله تعالى عظيمة ، ونعمة على العباد جزيلة ؛ لأن الله سبحانه جيل الخلق على حب الانتصاف وعدم الإنصاف ، ومثلهم بلا سلطان مثل الحيتان في البحر ، يزدرد الكبير الصغير . فحق لم يكن لهم سلطان قاهر لم ينتظم لهم أمر ، ولم يستقم لهم معاش ، ولم يهناؤا بالحياة ؛ ولهذا قال بعض القدماء : لو رفع السلطان من الأرض ، ما كان لله في أهل الأرض من حاجة . ومن الحكم التي في إقامة السلطان أنه من حجج الله تعالى على وجوده سبحانه ! ومن علاماته على توحيده ، لأنه كما لا يمكن استقامة أمور العالم واعتداله بغير مدبرٍ يفرد بتدبيره ، كذلك لا يقوم وجوده وترتيبه وما فيه من الحكمة ودقائق الصنعة بغير خالق خلقه وعالم أتقنه وحكيم دبره ؛ وكما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد لا يستقيم إلهان للعالم ، والعالم بأسره في سلطان الله تعالى كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض ؛ ولهذا قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه : أمران جليان لا يصلح أحدهما بالفرّد ولا يصلح الآخر بالمشاركة ، وهما : الملك والرأى ، فكما لا يستقيم الملك بالشركة ، لا يستقيم الرأى بالانفراد به . ومثال السلطان القاهر لرعيته ، والرعية بلا سلطان ، مثال بيت فيه سراج منير وحوله فئام من الخلق يعالجون صفائهم ؛ فبيناهم كذلك طفيء السراج ، فقبضوا أيديهم للوقت ، وتعطل جميع ما كانوا فيه ، فتجرك الحيوان الشرير وخشخش الهام الخسيس ، فدبت العقرب من مكنتها ، فسقت الفأرة من جحرها ، وخرجت الحية من

معدنها ، وجاء اللص بحيلته ، وهاج البرغوث مع حقارته ؛ فتمطلت المنافع واسقطارت فيهم المضار . كذلك إذا كان [السلطان] قاهرًا لرعيته كانت المنفعة به عامة ، وكانت الدماء في أهلها محقونة ، والخُرَم في خدورهن مصونة ، والأسواق عامرة والأموال محروسة ، والحيوان الفاضل ظاهر والمرافق حاصلة ، والحيوان الشرير من أهل الفسوق والدعارة خامل . وإذا اختل أمرُ السلطان دخل الفساد على الجميع ؛ ولو جُهل ظلم الناس حولًا في كفة ، كان هرجُ ساعة أعظم وأرجح من ظلم السلطان حولًا ، وكيف لا وفي زوال السلطان أو ضعف شوكلته سرقُ أهل الشر ومكسب الأجناد ونفاق أهل العيارة والسوقة واللصوص والمناهبة . وقال الفضيل : جور سمين سنة خير من هرج سنة ، ولا يتمنى زوال السلطان إلا جاهلٌ مفرور أو فاسق يتمنى كل محذور . لتحقيق على كل رعية أن ترغب إلى الله تعالى في إصلاح السلطان ، وأن تبذل له نصيحها وتخصه بصالح دعائها ، فإن في صلاحه صلاح العباد والبلاد ، وفي فساده فساد العباد والبلاد . وكان العلماء يقولون : إذا استقامت لكم أمور السلطان فأكثرُوا حمدَ الله تعالى وشكره ، وإن جاءكم منه ما تكرهون وجَّهوه إلى ما تستوجبونه بذنوبكم وتستحقونه بآثامكم ! وأقيموا عذر السلطان ، لا تنتشار الأمور عليه وكثرة ما يكابده من ضبط جوانب المملكة واستئلاف الأعداء وإرضاء الأولياء وقلة الناصح وكثرة التدليس والطمع . وفي كتاب « التاج » : هموم الناس صغار ، وهموم الملوك كبار ، وألباب الملوك مشغولة بكل شيء ، وألباب السوقة مشغولة بأيسر شيء . والجاهل منهم يعذر نفسه مع ما هو عليه من الراحة ، ولا يعذر سلطانه مع شدة ما هو عليه من المؤونة . ومن هناك يعزُّ الله سلطانه ويرشده وينصره ، وعن هذا قالت حكماء العجم : لا تستوطن إلا بلدًا فيه سلطانٌ قاهر ، وقاضٍ عادل ، وسوق قائمة ، وطبيب عالم ، ونهر جار .

وقد يكون آخر كتاب من هذا القبيل في العصر الكلاسيكي هو كتاب محمد بن علي ابن طباطبا المعروف بابن الطقطقي المتوفى بعد سنة ٧٠١ هـ ، وهو الكتاب المسمى « الفخرى في الآداب السلطانية » . يتكلم المؤلف في القسم الأول من هذا الكتاب عن « أحوال الدول وأمور الملوك ، وبوجه أدق عن الأمور السلطانية والسياسات الملكية وخواص الملك التي يميز بها عن السوقة ، وما يجب له على رعيته ويجب لرعيته عليه » ، وهو في ثنايا ذلك

يُنتفع بما عرفه من سير الملوك والخلفاء ورجالات الدول ، ويقتبس بعضاً من الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية والحكايات والحكم . وغايته من هذا أن يقدم قواعد ومبادئ يُنتفع بها من يسوس الجمهور ، ويدبر الأمور ، وأن يهيء ثقافة سياسية للحاكم والمحكوم . ومع أن المؤلف يصرح بأنه لا يقصد الكلام في أصل الملك وحقيقته وانقسامه إلى رياسات دنيوية ودينية ، من خلافة وسلطنة وإمارة ، بل يقصد بيان « السياسات والآداب التي يُنتفع بها في الحوادث الواقعة والوقائع الحادثة ، وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة » ، فإنه في الحقيقة لا يعطينا نظريات عامة ، وإنما يذكر لنا الخصال الكبرى التي يجب أن تتوفر للسياسي ، سواء فيما يتعلق بشخصه أو بمباشرة أمور رعيته . وأهم ما في الأمر أنه يصور المثل الأعلى للسياسي وما ينبغي أن تكون عليه الرعية .

* * *

لقد كان لا بد للعرب في أول الأمر ، بحكم ضرورة إدارتهم لإمبراطوريتهم الواسعة ، من أن يعرفوا من نواحي الحياة الاجتماعية الناحية السياسية قبل غيرها ؛ وآراؤهم في هذه الناحية جديرة بعناية عالم الاجتماع ، لأنها ليست مجرد آراء في السياسة وتدير شؤون الجماعة ، بل هي تنطوى على كثير من النظريات في الإنسان والجماعة الإنسانية . ثم لما استقرت الدولة العربية وبدأت أنواع الاهتمام العلمي في الظهور ، خصوصاً في أثناء الشطر الأول من دولة بني العباس ، أصبح الإنسان نفسه موضوعاً للبحث من شتى النواحي ، فتنبه العلماء إلى دراسة الإنسان من حيث هو كائن طبيعي يعيش في بيئة طبيعية وظروف مناخية تؤثر في كيانه المادي والمعنوي وإلى تمييز الأجناس البشرية بحسب الخصائص الناشئة عن فعل العوامل الطبيعية — وهذا ما نجده مثلاً عند الكندي في رسائله^(١) ، وصار بعد ذلك موضوعاً للبحث منذ أيام الكندي إلى أيام ابن خلدون^(٢) ، وهو يصلح أن يكون من فصول علم الأجناس البشرية . وتنبيه علماء آخرون إلى خصائص الأمم واستعداداتها المادية والمعنوية ، فتكلموا كلاماً شيقاً على أساس المعرفة التاريخية ، وعلى أساس الاستقراء والملاحظة والموازنة والمقارنة بين الأجناس التي اشتملت عليها الدولة العربية . وهذا ما نجده في كتب الجاحظ ، الأديب

(١) راجع رسائله في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ضمن الجزء الأول من رسائله ، نشرة دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٢٢٤ — ٢٢٦ . (٢) راجع النصوص ص ٣٠ — ٣٢ .

المتكلم المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . والجاحظ لم يقتصر على مثل هذا ، بل تكلم عن بعض الطبقات الاجتماعية وأخلاقتها ، وعن بعض الظواهر الاجتماعية . والحقيقة أن الجاحظ قد فتح بذلك باباً كبيراً اهتم به الأدباء بعده^(١) .

ومن جهة أخرى عفى المؤرخون^(٢) ، إلى جانب كلامهم عن الأحداث التاريخية ، بذكر أحوال الأمم ونظمها وصفاتها وعاداتها ، بحيث اشتملت كتب التاريخ من أول الأمر على كثير مما يتعلق بالإنسان وبحياة الفحضر والمدن ، وبأحوال الجماعات البشرية من شتى النواحي الاجتماعية . وكان شأن علماء الجغرافيا^(٣) شأن المؤرخين أيضاً ، فهم وإن كان اهتمامهم الأول متجهاً إلى الفاحية الجغرافية ، فإنهم قد وصفوا أحوال الأمم ، في أخلاقها وعاداتها ودياناتها ونحو ذلك . وأمّهات كتب الأدب حافلة أيضاً بالمادة التي تصلح لمن يريد القيام بدراسات اجتماعية على الأساس التاريخي^(٤) . هذا إلى أنه قد كُتبت بعض الكتب التي تتناول العادات الاجتماعية عند العرب ، سواء ما يرجع من ذلك إلى طبيعة الحياة من حيث هي ، أو إلى تنظيم الحياة الاجتماعية بحسب الشريعة^(٥) .

أما إذا أردنا نظريات في طبيعة الإنسان وطبيعة الحياة الاجتماعية من وجهة نظر نقدية طريفة ومن وجهة نظر لتصوير الحى ، فنحن نجد الكثير من ذلك عند الأدباء والشعراء ، ومن أخصب الميادين لهذه الدراسة شعر أبى العلاء ، فهو غنى جداً بالآراء والنظريات .

(١) للجاحظ مثلاً رسالة في مناقب الترك وعامة جند الخلافة ، وفي نثر السودان على البيضاء ، وفي الموازنة بين طائفة التجار وطائفة موظفى الدولة وفي اخلاق طبقات أخرى من معلمين ومغنين ، وفي كتبه بوجه عام كثير من المادة الاجتماعية . وظهرت كتب في أخبار الحقى والمغفلين وفي التسول والمتسولين وفي الظرف والظرفاء والفقراء الذين ضربهم الأقدار ... الخ

(٢) أمثال الطبرى فى كتابه تاريخ الرسل والملوك ، والمسعودى فى المروج والتنبية والإشراف ، وابن مسكويه فى تجارب الأمم وغيرهم .

(٣) الجغرافيون الأولون كثيرون منهم ابن خرداذبه (المسالك والممالك) ، والبيهقى (كتاب البلدان) ، وابن الفقيه الهمدانى (كتاب البلدان) ، والمقدسى (أحسن التقاسيم) وغيرهم كثيرون .

(٤) من الأمثلة الرائعة على إمكان الاعتماد فى الدراسة الاجتماعية للامة العربية على هذه المادة تلك الفصول الاجتماعية الرائعة التى نقرؤها فى كتاب الحضارة الإسلامية للاستاذ ميمى والى اعتمد فيها على كتب التاريخ والأدب والجغرافية .

(٥) مثل كتاب المدخل لابن الحاج .

أما اهتمام المفكرين بالحياة الاجتماعية بمعناها الذي يتصل بعلم الاجتماع ، فأول ما نجد من ذلك مصنفات الفارابي ، وله في ذلك أكثر من مصنف . فنحن نعرف له أولاً رسالة مختصرة في السياسة ، هي ضربٌ من التثقيف العقلي والخلقي ، وتتضمن إرشاداً إلى كيفية سلوك الإنسان مع من فوقه ومن يساويه ومن يكون دونه ، فنجد بيان كيفية الأدب مع الرئيس والطريق إلى معاملته والحصول على المنافع منه ، وكيفية سياسة الإنسان مع أ كفائه ، سواء كانوا أصدقاء بحسب أصنافهم ، الخالصين منهم والمنافقين ، أو أعداء بحسب أصنافهم ، ذوى الأحقاد والضغائن أو أهل الحسد ، وكيفية سياسة الإنسان مع سائر الناس الذين ليسوا أصدقاء ولا أعداء ، وذلك بحسب أصنافهم أيضاً ، وأخيراً كيفية سياسة الإنسان مع من هم أقل منه من الناحية المادية أو المحتاجين من الناحية العلمية . والفارابي يتحدثنا عن كيفية سياسة المرء نفسه ، من البحث عن وسيلة الكسب الشريف ، ثم تدبير حياته على قاعدة الاقتصاد ، ونحو ذلك ؛ ويختم الفارابي رسالته ببعض الحكيم . ومن أمثلة توجيهات الفارابي — مع أنه الفيلسوف النظري المثالي — لمن يكون وزيراً أو مشيراً ، يضطر إلى أن يصلح شيئاً من أمر السلطان أو أن يصرفه عن أمر من الأمور ، أن يعلم « أن الرئيس كالسيل المنحدر من الربوة ؛ إن أراد المرء أن يصرفه إلى ناحية من النواحي وواجهه ، أهلك نفسه وأتى عليه السيل فأغرقه ؛ وإن سعى معه وعلى جانبه وتلطف ليصرفه إلى الناحية التي يريد ، بأن يطرح في بعض جوانبه مقداراً من السدد ويطرق له من الجانب الآخر ، لا ينشب أن يصرفه إلى حيث شاء . . . » .

أما الكتابان اللذان كتبهما الفارابي في السياسة ، كما تصورها ، فهما كتاب « السياسات المدنية » ، وكتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » . وكل منهما يشتمل على قسمين : الأول فلسفي ، يتناول مراتب الموجودات الروحانية والمادية ، والثاني يتناول الناحية السياسية — الاجتماعية . والفارابي في الكتاب الأول ينتقل بالقارئ من القسم الأول إلى القسم الثاني من غير أن يشعر بذلك : الموجودات مراتب ، فهناك الموجودات العقلية والعلمية ، وهي كاملة في ذاتها ثابتة في أحوالها ؛ وهناك الموجودات الملبسة للمادة وخادم للبعض ، ممكنة متغيرة ، وبعضها أشرف وأعلى من بعض ، أو بعضها بمثابة مادة وخادم للبعض ،

وأسفلها المادة والاسطقسات ومركباتها ، وأوسطها النبات والحيوان الأعجم ، وأعلاها الإنسان ؛ فالإنسان في الحقيقة غاية للسكانثات الأرضية ، وهو يمتاز عليها بالعقل ، كما يمتاز بإمكان اتصاله بعالم الموجودات العلوية ، وهذا الاتصال هو الذي يمكنه من التكمّل العقلي . والإنسان على كل حال كماله الخاص به الذي لا يفسر له إلا في حياة الاجتماع ، وهذا السكّال هو السعادة التي قوامها التكمّل العقلي والخلق . وأول مراتب الاجتماع الذي ينتهي فيه للإنسان السكّال الإنساني هي « المدينة » ، وهي جزء الأمة . والأمة تتميز بناحية طبيعية ، هي ناحية الخلق والشيم الطبيعية التي ترجع إلى العوامل المناخية وطبيعة الغذاء ، و بناحية وضعية اصطلاحية ، هي ناحية اللغة .

ولما كان الناس من أول الأمر متفاوتين في الفطرة وفي الوجهة ، احتاجوا إلى من يعلمهم ويوجههم ويرشدهم إلى طريق السعادة . ولما كانوا متفاوتين في اتجاهاتهم ودرجاتهم عند التربية والقآدب ، فلا بد أن يكون هناك معلم كامل ، خصوصاً من ناحية المعرفة النظرية ، قد بلغ من الرقي درجة تجعله متصلاً بالعالم العلوي ، فيتاقى عنه معرفة الحقائق على على سبيل الوحي ، وهذا المعلم هو الرئيس السكّال ، والسعداء الفاضلون الأخيار هم أتباعه ، سواء كانوا يؤلفون أمة أو مدينة فما دونها ، أو كانوا مفرقين لسبب ما ، فيعيشون بين غيرهم كالغرباء . وقد يكون هناك أكثر من معلم كامل في وقت واحد ، فيكونون ، نظراً لاتفاق همهم وإرادتهم وغاياتهم ، كرئيس واحد . وهم إذا تتابعوا في الجماعات أو الأديان كانوا كنفس واحدة . وقد يعدّل أحدهم سنة سلفه — كما يعدّل السنة التي وضعها هو — تبعاً للمصلحة . وسننهم وشرائعهم المكتوبة أو المحفوظة تكون على كل حال تراثاً ونبراساً يهتدى به من لم يبلغ درجتهم .

والرئيس في المجتمع بمثابة العقل المدبر ، فهو الذي يرتب الأفراد بحسب تفاضلهم في الفطرة والتأديب ، ويضع كل فرد وكل طائفة فيما يليق له من رتبة أو خدمة أو رئاسة . والكل يؤلفون سلكاً من المراتب المرتبط بعضها ببعض من أديانها إلى أعلاها ارتباط خدمة ورئاسة ، بحيث تكون الجماعة ، لو نظرنا إليها من أعلى ، في تدرّجها من الرئيس إلى من هم

في المرتبة السفلى ، شبهة بالوجود كله إذا نظرنا إليه من العلة الأولى التي هي أعلى مراتب الموجودات وانحدروا مع هذه الموجودات إلى أذناها وهي المادة .

وأهل المدينة الفاضلة هم الذين يشبهون الرئيس الفاضل الكامل في معرفة مراتب الموجودات ، من طريق تمثيلها في ذاتها أو تخيلها بواسطة مثالات تحاكيها ، وذلك بحسب درجتهم في الفطرة والاستعداد ؛ وهم يشبهونه أيضاً في معرفة طريق السعادة وإدراك مراتب الرياسة في الجماعة ، وهذا من الفاحية النظرية ؛ ثم هم يعملون بحسب ما يعلمونه ، فيأتون الأعمال المؤدية إلى الكمال والخير والسعادة ، لأن العمل فرع للعلم .

ويقول الفارابي إن ثم طائفة هم بهيمون بطيهم ، وهم غير صالحين لأن يكونوا مدنيين ولا لإنشاء اجتماعات مدنية ، بل هم يعيشون كالبهايم الوحشية أو الأليفة ، ويجب أن يُعاملوا على أنهم كذلك . وهم يسكنون في أطراف المعمور من الأرض ، إما في أقاصي الشمال ، وإما في أقاصي الجنوب .

ويتكلم الفارابي في المدن الناقصة المضادة للمدينة الفاضلة وفي آراء أهلها وأعمالهم ، وهو يذكر هنا المدن الجاهلة والفاسقة والضالة والنوابت بين أهل المدن الفاضلة ، وهم أهل الفساد فيها ، الذين يشبهون الشيلم النابت في الحنطة أو الشوك النابت في الزرع ، وهم أنواع : منهم الذين يقصدون من مباشرة حياة الفضيلة شيئاً غيرها من كرامة أو يسار ، ومنهم من يؤوّل الشرائع على هواه أو يفهمها على غير وجهها ، أو يزيّفها عن قصد حسن أو سيئ أو عن جهل .

وأهل المدن الجاهلة مدنيون واجتماعاتهم متنوعة بحسب الغايات : إحراز الضروريات ، الثروة واليسار ، التغلب والقهر ، الكرامة والمجد ... الخ ؛ وبحسب الوسائل إلى بلوغ ذلك : المحانلة والسياسة أو المصاولة والمجاهرة بالعنف ... الخ .

أما أهل المدن الفاسقة ، فهم الذين يعرفون حقائق الأشياء وسبيل السعادة ، لكنهم لا يتمسكون بشيء من ذلك ، بل مالوا إلى شيء من غايات أهل المدن الجاهلة ؛ وأهل المدن المبدلة هم الذين بدّلوا الآراء الصحيحة والأفعال الفاضلة بأضدادها ، وأهل المدن الضالة هم

الذين اعتقدوا في مبادئ الموجودات وأصول السعادة آراء فاسدة . وبهذا ينتهى كتاب السياسات المدنية .

أما كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » فهو شبيه بكتاب « السياسات المدنية » في الجملة ، لكنه أقرب إلى الفهم . فيه القسم الفلسفى طبعاً ، وهو يبدو أحسن وأدق ترتيباً مما فى السياسات المدنية ؛ وفيه القسم الاجتماعى ، وهو يتدنى ببيان الحاجة إلى الاجتماع — وهى القوام المادى والكمال المعنوى — وبيان المجتمعات الكاملة وغير الكاملة ونسبة بعضها إلى بعض . وهنا نجد من أول الأمر الإشارة إلى شأن الإرادة والاختيار فى نشأة الاجتماع وبلوغ الكمال والسعادة فيه . ومن هنا كانت بعض المجتمعات فاضلةً ، لأن أهلها أرادوا الخير وتعاونوا عليه ، وبعضها غير فاضلة ، لأن أهلها أرادوا الشر وتعاونوا عليه .

والفارابى يشبّه المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح ، فكما أن كل عضو من أعضاء البدن على تنوعها وتفاوتها يؤدى وظيفته لأجل البدن كله ، وذلك فى ظل عضو رئيس ، فكذلك المجتمع طوائف متعاونة فى ظل رئيس . ولكن بين البدن والمدينة فرقاً ؛ فأعضاء البدن طبيعية ، وقواها طبيعية ؛ أما أعضاء الجماعة فهم أفراد أحرار لهم إرادة ، وملكانهم إرادية ، فقيامهم بوظائفهم لا بد أن يكون « صناعة » ، أى عملاً منظماً ، يكون ثمرة تربية وتعليم . ورئيس المدينة هو أكل أعضائها ، وهو أولهم ، وهو الذى يكون المدينة ويرتب أعضائها ، وتكون منزلته منها شبيهة بمنزلة علة العالم بالنسبة الموجودات التى دونه ؛ وهو إنسان موهوب من حيث الفطرة والاستعداد ومهيأ من حيث الإرادة والتربية ، وله صلة بالعالم العلوى ، وهذا هو الشرط الأول لكمال رياسته ؛ أما خصاله الأخرى فهى تشمل كل صفات الكمال العقلى والخلق والإرادى ، ولذلك يصعب اجتماعها كلها . وإذن فربما لا يوجد الرئيس الكامل ، فلا بد عند ذلك من الاكتفاء بمن يستطيع أن يقوم مقامه ممن يتوفر فيهم ، على الأقل ، العلم بالشرائع السابقة والمقدرة على الاستنباط منها وعلى تعليمها ؛ وإذا وجدت الصفات اللازمة مفرقة فى أفراد كثيرين كانوا جميعاً هم الرؤساء .

ثم يتكلم الفارابى عن المدن الناقصة وأنواعها ، كما تكلم فى كتاب السياسات المدنية ، ولكنه هنا يتوسع فى بيان آراء أهل المدينة الجاهلة والفضلة ، ويذكر لهم فلسفة خاصة

أساسها عند بعضهم ، هو : بما أن الموجودات التي نشاهدها في الطبيعة متضادة متغلبة ، كل منها يريد حفظ ذاته والقضاء على ما سواه أو تسخير نفسه ، فكذلك يجب أن تكون القاعدة بين أفراد الإنسان ، فيجب أن يسود بينهم الصراع والتغالب والأناية ؛ وبين الجماعات ، فيجب أن يسود بينها التناظر والتغالب حتى ينتصر الأقوى ، ولا يكون هناك سلام إلا عند الحاجة والاضطرار ؛ وأساسها عند البعض الآخر هو : بما أن الإنسان المتوحد لا يستطيع أن يوفر لنفسه كل ما يحتاج إليه ، فلا بد من الحياة الاجتماعية — وهنا يبدأ الخلاف : فالبعض يرى أن يكون ذلك بالقوة والقهر واستعباد الغير ، ثم استعباد غيرهم بهم ؛ والبعض يرى أن بين الناس ارتباطاً وتحاباً هما أساس قوة التغلب ، وهذا الارتباط يكون إما بالاشتراك في النسب ، وإما من طريق المصاهرة أو المعاهدات أو غير ذلك . فإذا تسكوت جماعات على أساس من هذه الأسس وجب أن تعود إلى قاعدة التغلب والصراع ، وأن تروم كل واحدة أن تفرد بكل شيء ؛ لأن هذه هي القاعدة الموجودة في الطبيعة .

أما ما يسمى بالعدل أو الأمانة أو الوفاء أو احترام حقوق الغير أو نحو ذلك ، فهو عند هؤلاء الفلاسفة وليد الخوف والضعف ، وهو شيء تفرضه الضرورة ، خصوصاً إذا لم تستطع طائفة أن تقهر طائفة ، فعند ذلك تتناصفان وتترك كل منهما الأخرى قسماً مما تتنازعان عليه . ثم إذا استمر ذلك ونشأ عليه جيل لا يعرف كيف كان ، فإنه يظن أن ذلك إنصاف وعدل ، ولا يدري أنه نشأ عن الضعف والخوف . ويذكر الفارابي من آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم ، رأيهم في مسألة التدين والإيمان بالآخرة ، فهم يرون أن ذلك وسيلة من وسائل الحصول على الماديات من طريق إظهار الزهد فيها ، حتى يزهد فيها الناس ويفالها الراغبون فيها ، ممن لا يقدر على أخذها بالمغالبة ، فيلجأ إلى الخداع والمكايدة^(١) .

لا يستطيع القارىء الحديث أن يمر على هذه الآراء من غير أن يتساءل عن أصلها : هل عرف الفارابي هذه الآراء من مراجع قديمة ، أم كان في زمانه مفكرون يقولون بها ، أم هي ثمرة تخياله الفلسفي ؟ لا يمكن إعطاء إجابة أكيدة في هذا الموضوع ، ولا شك أن شيئاً من هذه الآراء قد ظهر من قبل عند اليونان وعند العرب وأن منها ما يتردد بين المفكرين

من حين إلى حين . ولكن هذا كله لا يكفي ، ويجب أن يعترف الإنسان بأن الفارابي قد أعطانا منذ زمان طويل صورة حية قوية لآراء نعتبرها حديثة ونعتبرها عفواناً على تفكير أصحابها . ففي ثنايا كلامه إفصاح عن آراء في فلسفة القوة والكفاح لأجل الحياة ، مما يقرب من آراء الفيلسوف الألماني نيتشه ؛ وهناك أيضاً شيء من فلسفة هوبز وفلسفة روسو ، ومن النقد الحديث لمن يستغلون الدين في مآربهم المادية المتنوعة . وقد لاحظ كرادثو كل هذا فيما كتبه عن الفارابي ، وهو يرجح أن يكون ما يقوله الفارابي عبارة عن بيان لما يعارض ، من الناحية النظرية ، مع آرائه هو نفسه فيما ينبغي أن تكون عليه آراء وأفعال أهل المدينة الفاضلة التي يسودها الخير والانسجام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية^(١) .

أما ابن سينا فله رسالة قصيرة في السياسة ، يقرر في بدايتها أن التفاوت والتنوع في المواهب والأعمال أساس حياة الجماعة ، وأن حاجة كل إنسان إلى الطعام وإيداعه في مكان وإلى من يقوم على المحافظة عليه ، وكذلك الحاجة الحيوية للنسل وإنتاج أبناء يستطيع الإنسان أن يعتمد عليهم ، كل ذلك أساس لنشأة نظام الزواج وما يترتب عليه من نشأة نظام الأسرة وما تتطلبه الأسرة من الاستعانة بالأعوان والخدم ، بحيث ينشأ مجتمع صغير من راع ورعية . بعد هذا يشرع ابن سينا في الكلام عن سياسة الرجل لنفسه وسياسته لدخله وخرجه ولأهله وولده وخدمه . وقد يسنح في ثنايا ذلك بعض التوجيهات العملية أو بيان لأنواع الكسب من تجارة وصناعة ، وأيهما أبقى وأوثق ، أو إشارة إلى صناعات « ذوى المروءة » ، ما يرجع منها إلى حيز العقل من صواب الرأي وحسن التدبير ، وهذه هي صناعة الوزراء والمديرين وأرباب السياسة ؛ أو إلى حيز الأدب من كتابة وبلاغة ونجوم وطب ، وهي صناعة الأدباء ؛ أو إلى حيز الأيد والشجاعة ، وهذه هي صناعة الفرسان والأساورة . ولا تخلو رسالة ابن سينا من ملاحظات قيّمة في كيفية سياسة الرجل لأهله وتحليل النتائج الاجتماعية والنفسية لأحوال الأسرة وتحليل لفنسية الخدم وكيفية اختيار الخادم وكيفية سياسته .

هذه ناحية من نواحي الدراسة الاجتماعية نجدها عند الفلاسفة ، وهي ، كما يبدو ، تتراوح

(١) راجع من حيث التفاصيل كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ، الطبعة الثالثة ، القاهرة

بين الناحية المثالية والناحية العملية . ولا نكاد نجد ، حتى الآن ، دراسة اجتماعية بالمعنى الخاص والحديث لهذه الكلمة . أما الذى كان أقرب ما يكون من المفكرين العرب إلى هذه الناحية ، فهما ، فيما أعلم ، رجلان بينهما فترة طويلة من الزمن ، وهما : أبو الحسن الماوردى المتوفى سنة ٤٥٠ هـ ، وابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ .

فأما أبو الحسن الماوردى ، فهو فى كتابه « المسمى « أدب الدنيا والدين » ، فى القسم الخاص بأدب الدنيا — والمقصود من ذلك تهذيب الإنسان فى الحياة الشخصية والاجتماعية — يتكلم عن الإنسان ، مشيراً إلى أنه فُطر محتاجاً عاجزاً من الناحية المادية ، « بل هو قد فطر أكثر حاجة من جميع الحيوان ، لأن من الحيوان ما يستقل بنفسه عن جنسه ، والإنسان مطبوع على الافتقار إلى جنسه ، واستعانتُهُ صفة لازمة لطبعه وخلقه ، قائمة فى جوهره ، ولذلك قال سبحانه وتعالى : « وخلق الإنسان ضعيفاً » ، يعنى عن الصبر عما هو إليه مفتقر واحتمال ما هو عنه عاجز » . ويذهب الماوردى إلى أن هذا الضعف والعجز والاحتياج المركوز فى الفطرة البشرية يرمى إلى غاية ميثاقية ، وهى إشعار الإنسان بوجود قدرة فوق قدرته ، وعناية محيطه به — هذا من جهة ، ومنعته من الطغيان الناشئ عن الغرور بالغنى والقدرة — وهذا من جهة أخرى . وقد عوض الله الإنسان عن عجزه وضعفه المادى بما وهبه له من العقل وانقطة . ومع أن الماوردى عالم متدين ميال إلى الزهد وزجر النفس عن فضول الدنيا ، فإنه يوجب على الإنسان أن يصرف إلى دنياه حظاً من عنايته ، سدّاً لحاجته الطبيعية وتزوّداً من هذه الحياة إلى ما بعدها . وإذا كان الأمر كذلك « فواجب على الإنسان معرفة أحوال الدنيا والكشف عن جهة انتظامها واختلاطها ، لنعلم أسباب صلاحها وفسادها ومواد عمرانها وخرابها لنتنبه عن أهلها شبه الخيرة وتنجلي لهم أسباب الخيرة ، فيقصدوا الأمور من أبوابها ويعتمدوا صلاح قواعدها وأسبابها » .

ولا بدّ لصلاح حال الإنسان فى نظر الماوردى من انتظام أمور الحياة حوله ، أى انتظام أمور المجتمع ، ومن صلاح حال كل فرد فى نفسه ؛ والناحيتان مرتبطتان ، لا قيمة لإحدهما بدون الأخرى . ولكن لا يتوفر الانسجام الكامل بينهما ، فلو أسعدت الحياة كل فرد بما يجب ، لفسد ؛ ولو ضمت عليهم جميعاً بالسعادة ، لهلكوا ؛ فلا بد من السعادة النسبية ومن التفاوت الذى

يجعل بعضهم في عون البعض و بعضهم محتاجا للبعض . ولا بد على كل حال من قسط من السعادة كشرط اكمال الخلق والدين : ولا غنى لانظام حياة البشر من : (١) إيمان يكبح شهواتهم ويحيي ضمائرهم ، و (٢) سلطة حكومية مرهوبة ، تتألف برهبتها القلوب المتفرقة وتفكك بسطوتها الأيدي المتغالبية ، « لأن في طباع الناس من حب المغالبة على ما آثروه والقهر لمن عاندوه ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوى و رادع ملئ » ؛ والرغبة من السلطة الحكومية أقوى زاجر ، وهي أبلغ زجراً من العقل والدين ، وحتى من العجز المادي عن فعل الشر ، و (٣) عدل يشمل الجميع ، فيقضى على اختلاف ، ويبعث على الطاعة ، ويكفل صلاح الضائر ، وهو عدل الراعى مع الرعية ، وعدل الإنسان مع أ كفائه ، و (٤) أمن عام تطمئن إليه النفوس فيتمكن من العمل ، لأنه « ليس لخائف راحة ، ولا لحاذر طمأنينة » و (٥) خصب دار ، تنسع به النفوس في الأحوال ، ويشترك فيه ذوو الإكثار وأهل الإقلال ، فيزول الحسد والتباغض ، و (٦) أمل فسيح يبعث على الإنشاء والاقتناء لأشياء تبقى إلى ما بعد حياة صاحبها ، حتى تنفع الأجيال اللاحقة بما أثمرته جهود الأجيال السابقة من أدوات الحياة وعمران الدنيا .

أما انتظام حياة الفرد فهو يحتاج إلى : (١) اتباع الرشد ، والبعد عن النقي ، حتى يحفظ الإنسان على نفسه سعادتها ، و (٢) وثاقة أوامر الألفة مع الناس ، حتى يأمن أذاهم على نفسه واختطافهم سعادته ، وهذه الألفة تنشأ بفضل الإيمان الذي يمنع من التقاطع والتحاسد ، وبفضل النسب القائم على تعاطف الأرحام ، والمصاهرة المبنية على التزواج ، والمواخاة بالمودة الأكيدة ، التي تثمر المصافاة والوفاء والمحاماة ، والبر الذي يبعث في القلوب المحبة بين الناس بما يحدث فيها من الإحساس باللطف والعطف ، و (٣) المادة الكافية للحياة ، وإلا فسدت حياة الإنسان المادية والروحانية .

وبهذه النقطة الأخيرة ينتقل الماردى — بعد الكلام عن القواعد المعنوية للحياة البشرية — إلى الكلام عن قاعدتها المادية ، وهى الكسب الذى يحصل منه المعاش وتنهض على أساسه الحياة البشرية . وهو يبدأ بالإشارة إلى تنوع جهات المكاسب وتشعب أسبابها ، ليؤدى اختلافها إلى الائتلاف بها وتشعبها إلى اتساع ميدانها للناس ، « كيلا يجتمعوا

على سبب واحد ، فلا يلتزمون ، أو يشتركونا في جهة واحدة فلا يكتفون . وطلب الكسب شىء طبيعي وعقلي معا ، هو في الفطرة بلا جهد ، لكي تقوم عليه الحياة البشرية . وسد حاجة المعاش يكون من طريق مادة للثروة تنمو ، كالنبات والحيوان ، ومن طريق كسب يحصل ثمرة لأفعال توصل إلى المادة أو التصرف المؤدى إلى سد الحاجة ، وهذا يكون إما من طريق التقلب في التجارة ، أو من طريق التصرف في الصناعة . وعلى ذلك تكون وجوه الكسب ، كما يقول الماوردي ، أربعة : نماء زراعة ، ونتاج حيوان ، ورمح تجارة ، وكسب صناعة .

ولا نريد الدخول في تفصيل كلام الماوردي في كل وجه من وجوه الكسب ، وإنما أردنا أن نشير بالإجمال إلى تصوره للفاحية الاقتصادية من حياة المجتمع . ويستطيع القارىء أن يرجع إلى كلامه مفصلاً^(١) . والحق أن فيه شيئاً من الطرافة ، خصوصاً في بيان قيمة كل وجه من وجوه الكسب وصلته بطبيعة الجماعة التي تشتغل به ، وإنشاء بعض وجوه الكسب على بعض ، وتقسيمه للصناعة إلى صناعة عقلية ، وصناعة عملية ، وصناعة مشتركة بين فكر وعمل ، وأقسام كل صناعة . ولا يغفل الماوردي الكلام عن النواحي الخلقية المتصلة بالكسب مما نكتفي بالإشارة إليه ، رغم علاقته بالحياة الاجتماعية . ولا شك أن كتاب الماوردي قد كان له أثره في العصور التالية ، وأنه — رغم طول الفترة — قد هباً مادة لابن خلدون في بعض النواحي .

حتى إذا انتهينا إلى ابن خلدون وجدنا مفكراً من نوع طريف ممتاز ، وحياة عجيبة في بابها حافلة بالتجارب والتقلبات^(٢) . إن ابن خلدون مفكر سياسي اجتماعي . وقد جاءه ذلك من انتمائه إلى أسرة عربية في الرياسة بأنواعها ، من حربية وسياسية وعلمية . وقد تنفقت ثقافة شاملة لعلوم الشرع واللغة وفنون الحكمة ، ولم يكده يبلغ العشرين حتى هلك أهله وأكثرت

(١) أدب الدنيا والدين ، طبعة القاهرة ١٩٢٥ ، ص ١٧٨ فما بعدها .

(٢) راجع ترجمته لنفسه في كتابه « التعريف » ، طبعة القاهرة ، ١٩٥١ . وفيما يتعلق بابن خلدون بالإجمال راجع كتاب الأستاذ محمد عبد الله عنان عن « ابن خلدون وآثاره » ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٣ ، وتاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٤ ، ص ٣٠٥ فما بعدها .

أساتذته في طاعون جارف ألم بالشرق والغرب في ذلك الزمان ؛ فأراد التماس العزاء في العكوف على العلم . ولكن مواهبه وعراقة أسرته في الرياسات وأعمال الدولة كانت سبباً في أن استدعاه أحد الأمراء ليكون كاتباً له ، وبدأ بذلك اشتغال ابن خلدون بالسياسة في ممالك المغرب وسط ظروف متقلبة ، وفي خدمة مختلف الرؤساء . فحضر المعارك ورأس وفود السفارات بين الملوك والفاطميين في الشرق والغرب ، وعرف أحوال القصور ، وطباع البدو وعاداتهم وأحوالهم ، وباشر أحوال الدول عن قرب ، في قوتها وضعفها ، وقيامها وزوالها ، على مسرح الحوادث في المغرب ، حتى ملّ الدسائس التي لم تتركه ولم يضعف في مقاومتها . وأخيراً أراد التخلص من حياة السياسة إلى حياة العلم ، فاضطرته الدسائس أيضاً إلى أن يقضى ، وهو يتوسط العقد الخامس من عمره ، أربع سنين ، خالياً بنفسه ، متفكراً في أحوال أمم الشرق والغرب ، ليدون تاريخها . وفي أثناء هذه الخلوة ألهم آراءه التي نجلدها في «مقدمته» المشهورة التي بين فيها اكتشافه الجديد ومنهجه الجديد .

كان ابن خلدون عالماً مشتغلاً بالسياسة ، وفي أثناء اشتغاله بها في مختلف الدول المضاربة ، توفرت له ، إلى جانب صفة العلم ، خبرة مستمدة من التجربة ، وهما صفتان لا بد منهما للمؤرخ لكي يكون مؤرخاً بالمعنى الصحيح . وإذا كانت السياسة والنظم السياسية لا تفهم إلا في ضوء التاريخ ، فإن المؤرخ لا يكمل إلا بعد معاناة السياسة بنفسه .

وقد يدهشنا أن ابن خلدون أتجه لدراسة التاريخ ولم يتفرغ للسياسة مع مقدرته عليها ومهارته في مسامرة الظروف . ولكنه أثر التحول عنها إلى العلم ؛ وكان الانحلال الذي قد دبّ في البلاد الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها ، وما أصابها من أصناف الحن ، وما كان يتهدد دولها وحضارتها من أخطار غزو التتر في المشرق وغزو ملوك النصارى في المغرب ، وما لاح على تلك الحضارة من علامات الزوال ، وخصوصاً ما شاهده في المغرب من تنوع درجات التحضر ، من قبائل تعيش في البادية على الفطرة ، إلى أمم تعيش في الحواضر ، إلى دول أنهكها الترف — كل ذلك كان من شأنه أن يدعو المفكر الجاد إلى كتابة التاريخ من جديد ، ويدعوه خصوصاً إلى التفكير في نشأة الدول وحضارتها وفي العوامل التي تساعد على البقاء والعوامل التي تسير بها إلى الفناء .

يقول ابن خلدون نفسه — وهو شاعر بالموقف التاريخي الذي انتهت إليه الحضارة البشرية في عصره — بعد الإشارة إلى انتفاض أحوال المشرق والمغرب ، وإلى ما حاق بالبشرية من ذلك الطاعون الذي طوى كثيراً من محاسن العمران وأوهن من سلطان الدول ، حتى أصبحت الإنسانية مهددةً بالزوال : « كأنما نادى لسان الكون في العالم بالتحول والانقباض ، فبادر بالإجابة : والله وارث الأرض ومن عليها . وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره ، وكأنه خلقٌ جديد ، ونشأةٌ مستأنفة ، وعالمٌ محدث ؛ فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها ، ويقفوا مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدى به من يأتي من المؤرخين من بعده » .

هذا ما سمت إليه همّة ابن خلدون وألهمته في خلوته . وهو قد دخل في ميدان التاريخ من باب اشتغاله بالسياسة ، وأوحت إليه ظروف عصره ، كما أوحى إليه استقراره لقاريخ الشرق والغرب ، موضوعاً طريفاً ومنهجاً مبتكراً مكّنه أن يفهم التاريخ فهماً جديداً . ولكن لا بد في كتابة التاريخ من الرجوع إلى ما كتبه السابقون . وهنا بدأ عمل ابن خلدون ، فهو يحدثنا أنه قرأ كتب المؤرخين قبله قراءة الناقد البصير ، الذي يحصل من النقد مسباراً وقسطاساً ، فألقى فحولهم قد جمعوا الروايات ، وأودعوها بطون كتبهم ، وقبل ذلك منهم الكفاة وتابعهم عليه من غير نقد ، وجاء المتطفلون على علم التاريخ ، فخلطوا ذلك بأباطيل « وهموا فيها أو ابتدعوها ، وزخارف من الروايات المضخمة لفقوها ووضعوها » وبخيال أرسلوا له العنان إرضاء لما في النفوس من الولوع بغرائب الأخبار وبالعجائب من الآثار ، واقتفى أثرهم من جاء بعدهم ، فنقلوا عنهم من غير تمحيص ولا تحقيق ولا مقاومة ما في الطبيعة الإنسانية من ميل مقاصل إلى التقليد ، وما يتطرق إلى الروايات التاريخية بطبيعتها من أوهام ومن فساد بسبب التشيع للآراء ، فأصبح التاريخ تنسيقاً للروايات على علاتها ، من غير بيان أسباب الوقائع ومبادئها ولا معرفة بالقوى الدافعة إلى التطور التاريخي ، ومن غير مراعاة قوانين التطور والتبديل في ظروف الأمم وعاداتها .

ومن المؤرخين من مال إلى الاختصار حتى صار التاريخ عنده لا يكاد يعدو قائمة

بأسماء الملوك، وحتى صارت الوقائع التاريخية بسبب هذا كله « صوراً مجردة من مادتها » مقطوعة الصلة بملاساتها وظروفها التي تفسرها . ويذكر ابن خلدون كثيراً من الأمثلة التي ندل على ما في كتب أ كابر المؤرخين قبله من الخلط بين الفث والسمين ، ومن قلة التمييز بين الواقع والخيال، ومن جهل بأسباب وضع الأخبار وطريقة نقدها وعدم المقدرة على إدراك حقيقة الظواهر نفسها : هل هي طبيعية أم مصطنعة . وإذن لابد من النقد التاريخي ومن وضع القوانين والضوابط لهذا النقد .

ولسكن على أى أساس توضع هذه القوانين ؟ يرى ابن خلدون أن وضعها إنما يكون على أساس من طبيعة الأشياء ، وهو هنا على أساس المعرفة بطبيعة العمران الإنساني أو الحضارة الإنسانية أو الاجتماع الإنساني وما يعرض فيه لذاته . وهنا يخرج لنا من ثمرة تفكير ابن خلدون في وقت واحد : فلسفة التاريخ وقواعد المنهج التاريخي والنقد التاريخي ، وفلسفة الاجتماع الإنساني ، وفلسفة الحضارة ، وعلم الدولة . فأما الباب الذي دخل منه ابن خلدون إلى هذا كله ، فهو باب علم التاريخ ؛ وقد فهمه فهماً جديداً ؛ هو يقول إنه في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول ، ولسكن « في باطنه نظر وتحقيق ، وتعميل للسكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يُعَدَّ في علومها وخليق » .

فما هي حكمة التاريخ هذه التي يشير إليها ابن خلدون ؟ لا يزال ابن خلدون في مقدمته التي وضعها لكتابه في التاريخ العالمي ، يكرر ذكر ألفاظ مثل : « أسباب الوقائع والأحوال » ، مع القول بأن « لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً » ؛ ومثل : « أحوال مبادئ الدول وممراتها » ؛ ومثل : « طبيعة الدولة » ، ومثل : « أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني » ، ومثل : « المجرى الطبيعي » . وهو إذ ينقد الأخبار يقول مثلاً : « هذا ممتنع في العادة » ، أو : هو « مُنافٍ للأمر الطبيعي » ، أو يقول : « تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة » ؛ كما يوصي « برد الروايات إلى الأصول وعرضها على القواعد » ، أو يقول في معرض التطبيق المنهج النقدي إنه « لابد من القياس » ومن « قياس الغائب بالشاهد ، والحاضر بالذاهب » ،

أو يقول عند مناقشته لما يحكيه بعض المؤرخين من أخبار غير مقبولة : « واعتبر ذلك في الحاضر المشاهد والقريب المعروف ، تجذ زعمهم باطلاً ، ونقلهم كاذباً » — هذا بطبيعة الحال على أساس الاطراد في نظام الوقائع بحسب عللها وظروفها المتشابهة ، وعلى قاعدة أن الماضي — كما يقول ابن خلدون — أشبه بالحاضر من الماء بالماء . وسرّد طريقة تفكير ابن خلدون إلى مبدأ فلسفي مطلق ، وهو « أن كلّ حادث من الحوادث ، ذاتاً كان أو فعلاً ، لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله » ، وأن كل حقيقة طبيعية معقولة يمكن البحث عن خصائصها الذاتية ، فلا بدّ أن تقع — تبعاً لذلك — في ميدان علم من العلوم يختص بها . ولما كان الاجتماع الإنساني ، أو العمران البشري ، حقيقة طبيعية ، وجب أن يكون موضوعاً لعلم مستقيل بنفسه ، يتناول مسائل محددة . تتلخص في دراسة هذا الاجتماع الإنساني وبيان الأحوال والعوارض التي تلحقه لذاته .

بهذه الطريقة في التفكير ، دخل ابن خلدون ميدان البحث التاريخي ، متأدياً ، كما يقول ، « من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص » . ولما كانت غايته من دراسة علم الاجتماع الإنساني ، هي كتابة التاريخ على الوجه الصحيح ، فلا بد من الإلماع بمنهجه في النقد التاريخي ، الذي يُقصد منه تمييز الحق من الباطل في الأخبار . ويمكن إجمال هذا المنهج في قاعدتين : الأولى قاعدة العلية المطردة ، وهي تقضي ، في نظر ابن خلدون ، بأن يكون لكل حادث تاريخي ، أو ظاهرة اجتماعية ، أو نظام سياسي أو اجتماعي ، علة ومبدأ يفسره تفسيراً حقيقياً لا خيالياً ، وأنه في الظروف المتشابهة تكون الظواهر الاجتماعية متشابهة أيضاً ؛ والثانية قاعدة الإمكان والاستحالة ، أعني إمكان الحوادث أو الظواهر أو استحالتها بحسب أصول العادة وطبيعة أحوال الاجتماع الإنساني أو الملازمات المحيطة بالحوادث ، ثم قياس الماضي على الحاضر بحسب المبدأ اللازم عن طبيعة الأشياء .

أما المبدأ الأعلى في النقد التاريخي فهو الحكم بحسب طبائع الحوادث والأحوال ومقتضياتها وما يتفرع عن ذلك من مبدأ الإمكان والاستحالة ، بحيث لا يستحق النقد من الأخبار التاريخية إلا ما يكون ممكناً في ذاته . يقول ابن خلدون نفسه : « 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 يُفْتَد به ، وما لا يمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا 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 ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً ، يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه . وكأن هذا علمٌ مستقل بنفسه ، فإنه ذو موضوع ، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني ، وذو مسائل ، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته ، واحدة بعد أخرى ، وهذا شأن كل علم من العلوم ، وضعياً كان أو عقلياً .

على أنه يظهر أن ابن خلدون قد تفتن لما في هذه الطريقة الصارمة من إطلاق ، فأخرج من ميدانها الأخبار الشرعية ، لأن معظمها تكاليف وأوامر ، وقيمة الأمر تكون في ذاته ، والمهم هو صحة روايته ، وسبيل ذلك تمحيص السند ونقد الرواة ، لمعرفة صدقهم من عدمه^(١) ؛ أما الأخبار عن الوقائع والحوادث ، فلا بد أن تكون مطابقة لطبيعة الأشياء وقاعدة الإمكان والاستحالة . وتنبيه ابن خلدون أيضاً إلى ما في منهجه من صلابة ، فاستدرك بقوله إنه يجب على المؤرخ أن يتفتن إلى ما يقع على مرور العصور من تغير وتبدل في أحوال الأمم ، وفي عاداتها ونظمها ونحلها شيئاً فشيئاً ، بحسب ما تقتضيه العوامل التي تدعو إلى ذلك ، وهذا يؤدي بطبيعة الحال ، مع تتابع الدول المختلفة في أحقاب متطاولة ، إلى انقلاب الأحوال الاجتماعية انقلاباً تاماً ؛ وعند ذلك يدخل الخطأ الخفي على المؤرخ ، إذا نظر إلى الماضي في بعض أحواله بمنظار ما يشاهده في الحاضر . ولكن القاعدة الكبرى تظل صحيحة ، وهي أن طبيعة كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي تقتضي ظاهرات ونظماً معينة ، فلا يصح أن نقبل ما يحكى من ذلك عن الماضي ، أو عن شخص ، إلا إذا كانت تقتضيه طبيعة مرحلة اجتماعية ماضية ، أو تقتضيه الظروف المحيطة بالشخص . ومعنى هذا أن استعمال القياس في المنهج التاريخي لا يصح أن يكون مطلقاً ، بل يجب أن يراعى في استعماله تبدل الأحوال ، أعني

أنه يجب مراعاة مبدأ التطور التاريخي والاجتماعي ، عند نقد الروايات المأثورة . والختمية التاريخية ليست على كل حال عند ابن خلدون ، حتمية كونية ، ترجع إلى الطبائع المحددة للعمران ، بل هي نتيجة للسنن العامة التي وضعها الله للسكون ، ووضع أساسها في الطبيعة البشرية ، وإن كانت هذه السنن في العادة لا تتبدل .

ويشعر ابن خلدون بما يجب أن يتوفر لدى المؤرخ من مآخذ متعددة ومعارف متنوعة ، مع استعمال العقل والعناية بالثبوت وبطلب اليقين العلمي ، ليكون ما يصل إليه من تقرير الحقائق التاريخية ، كما يقول ابن خلدون ، « محقق الأثر ممدد الأسباب » ، وليكون علم التاريخ ، كما يقول ابن خلدون نفسه أيضاً : « للحكمة صواناً وللتاريخ جراباً » ، ولكي يستطيع المؤرخ أيضاً بيان موضوع علمه على نحو ما يفعل الفلاسفة في علومهم . يقول ابن خلدون ، بعد ذكره أمثلة من أخطاء المؤرخين قبله : « فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت بأفكارهم ؛ ونقلها عنهم الكافة من ضعف النظر والغفلة عن القياس ، وتلقوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية ، واندرجت في محفوظاتهم ، حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً ، وناظر مرتبكاً ، وعُدَّ من مناحي العامة . فإذا نحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار ، في السير والأخلاق والعوائد والفحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الواقع ، أو بون ما بينهما من الخلاف وتعميل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والممل ، ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث ، واقفاً على كل خبر ؛ وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجري على مقتضاها كان صحيحاً ، وإلا زيّف واستغنى عنه . وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك ، حتى انتحله الطبري والبخاري وابن إسحاق من قبلهما ، وأمثالهم من علماء الأمة . وقد ذهل الكثيرون عن هذا السر فيه ، حتى صار انتحاله مجهولة ، واستخف العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته وحمله والخلوص فيه والتفطن عليه ، فاختلط المرعى بالهمل واللباب بالقشر والصادق بالكاذب » . ومن السهل أن نتبين مما تقدم شيئاً مما عند ابن خلدون من فلسفة التاريخ .

أما فهمه للتاريخ فهو يقول إن حقيقته « خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ، مثل التوحش والتأنس ، والعصبيات ، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتج له البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة الأحوال » . ومعنى هذا الكلام هو أن التاريخ علم بأحوال المجتمع الإنساني في نموه وتطوره في المكان والزمان . ولأجل ذلك بحث ابن خلدون طبيعة العمران حتى خرج له من ذلك علم مستقل هو علم الاجتماع . وابن خلدون قد استقاه من الاستقراء لأحوال المجتمع الإنساني في التاريخ المعروف له ، ومن المشاهدة لما رآه ، استقراء ناقداً وملاحظة فاحصة ؛ وأراد أن يجعل ذلك كله مقدمة لدراسة التاريخ . وبرغم أن الفرض من علم الاجتماع كان عند ابن خلدون هو تصحيح التاريخ ، فإن موضوع هذا العلم له في نظره قيمته الذاتية ، وهو جدير بأن يكون موضوع علم قائم بذاته .

والواقع أن ابن خلدون يشعر بأنه في هذا العلم مجدد مبتكر ، وبأنه ، إذ تفتن إليه ، قد كشف بفضل البحث والفوص والإلهام عن علم عجيب فذ في بابه ، بما تضمنه من موضوعات طريفة ، وبأن هذا العلم مستقل في موضوعه عن علوم تشابهه أو تشاركه ، مثل علم الخطابة الذي يقصد منه استمالة الجماهير إلى رأى أو صدم عنه ^(١) ، وعلم السياسة المدنية ^(٢) الذي غايته وضع أصول لتدبير الأسرة أو الدولة بحسب ما تقتضيه مصلحة الجماعة ، وحفظ النوع ، من مراعاة قواعد الأخلاق ومبادئ الحكمة ، وبحسب أوضاع نظرية مثالية افتراضية . وابن خلدون يتعجب من أن هذا العلم — مع شرفه في ذاته وفي موضوعه ، بقطع النظر عن فائدته في النقد التاريخي — لم يكتب فيه على الكمال أحد قبله ، أو لم تحفظ الأيام ما كتبوه ؛ وهو يفسر انصراف الناس عن هذا العلم بأنهم ظنوا أن قيمته تنحصر في العون على نقد الأخبار التاريخية ، وهي قيمة غير كبيرة ، فانصرفوا عنه ، مع أنه في ذاته شيء شريف . ولا يغفل ابن خلدون عن أن بعض مسائل هذا العلم قد جرت عرضاً عند بعض

(١) مثل ما في كتب ابن المفع أو ابن قتيبة أو ابن عبد ربه .

(٢) مثل كتب الفارابي .

أهل العلوم في أثناء محاولتهم البرهنة على بعض ما في علومهم ، كالذي يذكره الحكماء في إثبات النبوات ، من احتياج البشر في تعاونهم إلى من يحكمهم ويزع بعضهم عن بعض ، أو يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بما يُقصد منها من رعاية مصالح الحياة البشرية والحفاظة عليها ، ونحو ذلك مما له علاقة بالحفاظة على العمران ؛ كما يلاحظ أن شيئاً من الحكمة السياسية يُؤثر عن حكام الفرس واليونان^(١) ، كالقول بأن العمران لا يتم إلا بالعدل ، وإن الدولة لا تكمل إلا بالجند والمال ؛ وأن الطرطوشي في كتابه «سراج الملوك» قد حوّم حول الموضوع وتنبيه إلى نواحٍ من البحث الاجتماعي ، إلا أنه لم يُصِب لُبّه ولا استوفى مسائله ، واستكثر من النقل للأحاديث والأخبار والحكم ، من غير أن يوضح الموضوع بالبراهين الطبيعية . وكل ذلك في نظر ابن خلدون مختلط بغيره ، وليس له سند من البرهان الكافي الشارح له شرحاً علمياً يقوم على الواقع الاجتماعي والتجربة الاجتماعية . فلا عجب أن يشعر فيلسوفنا بعظمة ما أُلهمه من علم غريب النزعة بين العلوم ، وبأنه فاتح هذا الميدان الجديد الذي طرقه ، فهيج سبيله على نحو لم يسبق إليه ، وأن ينتظر من الناظر فيه من الخلف أن ينقد ويصلح ويكمل ما كان له هو فضل السبق في توجيه الأنظار إليه .

* * *

والآن فلنتناول آراء ابن خلدون في الاجتماع الإنساني وأحواله على سبيل الإشارة لأهمها ، وأول ما يجب أن نلاحظه هو أن ابن خلدون عرض مسائل علمه عرضاً يقوم على أساس منطقي طبيعي ، فهداه بالكلام في الاجتماع الإنساني بوجه عام ، وذلك في صورة مقدمات تناول فيها بيان الحاجة الحيوية الطبيعية إلى حياة الاجتماع البشرية ، ثم تكلم عن البيئة الجغرافية والحضارية ، وهي الجزء الصالح للعمران في الأرض ، وعن موضعها منها وعن أقاليمها وجغرافيتها وخصائصها وتأثير ظروفها وأحوالها ، وما تهيئته من أسباب الحياة ، في طبائع البشر المادية والمعنوية ، كلاماً علمياً مستفيضاً ، فيه لمحات من نظريات حديثة في العلاقة بين

(٢) تنسب لأرسطو عند العرب وصية أوصى بها الإسكندر ورسالة في السياسة ، وهما منشورتان ضمن رسائل في السياسة نشرها الأب لويس المألوف في بيروت سنة ١٩٠٨ . وكان لهذه الآراء المنسوبة لأرسطو شأن عند العرب .

طبيعة المناخ وبين المزاج البدنى للأُم ومزاجها النفسى والعقلى والخلقى^(١) ، وبين نوع الطعام وبين المزاج البدنى وما يترتب عليه ؛ وكأن ابن خلدون يشرح هنا النظرية التى يقول بها بعض المحدثين وهى : أن الإنسان ما يأكل . وفى هذا القسم يتكلم عن أصناف المدركين للغييب من الأنبياء وغيرهم كلاماً يدل على سعة العلم وعلى دقة التحليل وسلامة التعليل .

ولما كانت مرحلة الفطرة والبداوة والرياسة القبلية فى الحياة الاجتماعية سابقة على مرحلة الحضارة ، ورياسة الملك والدولة ، فإن ابن خلدون يتناول العمران البدوى عند الشعوب الوحشية والقبائل ، ثم يتلوها بالكلام عن الدولة وما يتعلق بالعمران الحضارى فى المدن الكبيرة . وأيضاً لما كان التماس أسباب المعاش من طريق الفنون والصناعات العملية يحصل بدوافع الطبيعة ، لأنه ضرورى لا مفرّ منه ، فإننا نجد ابن خلدون يتكلم فى المعاش ووجوه الكسب على التفصيل ، ثم يعقب ذلك بالكلام فى العلوم ، لأنها كمالية لا تأتى إلا بعد الضرورى من جهة ، ولأنها لا تظهر إلا فى المراحل العليا من مراحل الحضارة والاجتماع من جهة أخرى . وكل قسم من هذه الأقسام يمثل فى الحقيقة فرعاً من فروع دراسة الاجتماع الإنسانى ، وكل فصل منها يتناول ناحية قائمة بذاتها من هذه الدراسة .

والذى نستطيع الإشارة إليه هنا من فلسفة ابن خلدون الاجتماعية على سبيل الاختصار — ويستطيع كل شغوف بالمعرفة أن يقرأ مفصلاً فى مقدمة ابن خلدون — هو أنه يرى أن الإنسان كائن غريب فى هذه الأرض ، وهو كائن ضعيف وسط عالم الحيوان ، إذا نظرنا إليه من حيث هو كائن حى . غير أن الإنسان يتميز وسط عالم الحيوان بعقله الذى يثمر له الصنائع والعلوم وعمل الآلات التى بها يدافع عن نفسه وسط الصراع بين الكائنات . وهذا العقل هو مناط شرف الإنسان ، وهو الذى يدعو إلى حياة التفكير المؤدى إلى الاجتماع والخضوع للقوانين التى تنظم الحياة على نحو فيه روية واختيار ؛ وهذا هو الذى يميز المجتمع الإنسانى عن المجتمعات الحيوانية التى تكون جماعة تخضع لرياستها خضوعاً فطرياً إلهامياً . والعقل هو أساس الحضارة بكل صورها ، وهو أخيراً مناط الرسالة الملقاة على كاهل الإنسان ، وهو أنه يمثل

الله في الأرض ، ليعمرها بالعلم ، ويدبرها بحسب قواعد الخير والعدل .

والاجتماع الإنساني ينشأ نشوءاً طبيعياً قهرياً بحكم الدوافع الحيوية ، التي أهمها الحاجة إلى الطعام اللازم لحفظ الحياة ، وبحكم أن تحصيل الطعام لا يمكن إلا بالتعاون وبالاجتهد في صنع الآلات للحصول عليه ، وبحكم حاجة الإنسان إلى الدفاع عن نفسه وسط عالم الطبيعة وعالم الحيوان . ثم تنشأ في الاجتماع رياسة لها سلطة ، نشوءاً ضرورياً طبيعياً أيضاً ، لأن حياة الاجتماع لا تقوم — مع اعتداد كل فرد بوسائل القوة المادية التي يدفع بها عن نفسه عدوان الأنواع الحيوانية الأخرى ، والتي قد يستعملها تلبية ، لها في طبعه الحيواني من العدوان على إخوانه في النوع — إلا إذا كانت هناك سلطة عليها لها الغلبة واليد القاهرة ، فنزع الأفراد بعضهم عن بعض . ولا بد أن تكون ممثلة في واحد منهم ، لا في كائن أدنى من الإنسان ، لأن جميع الحيوان أدنى من الإنسان في اللدراك — وهكذا تنشأ في المجتمع الرياسة وسلطة الدولة ، وهو ما يعبر عنه ابن خلدون بالملك ، وهذه السلطة في الجماعة شيء طبيعي يميز للإنسان ^(١) .

ولما كانت حاجات الإنسان تبدأ بالضرورة بدايةً طبيعية ، ثم تتطور إلى السكال تطوراً طبيعياً أيضاً ، كانت كل من مرحلة السذاجة والبداوة (المقصود حياة الفطرة السابقة على حياة الحضارة في المدن) ومرحلة التحضر التالية لها مرحلتين طبيعيتين . ولما كان النماس المعاش الطبيعي من الرعى أو الزراعة أول ما يتيسر للإنسان ، كان مضطراً إلى مجال فسيح يتسع للتنقل ، خصوصاً إذا كان المعاش من الرعى ؛ والزراعة هي التي تدعو إلى المرحلة الأولى من مراحل الاستقرار . ولا تتسع طاقة الاجتماع البدائي لأكثر من تحصيل أهله لما يقتاتون به ويستكفون فيه ، دفعاً لعاديات انغوامل الطبيعة . فإذا صاروا بحيث يستطيعون الحصول على ما يزيد عن الحاجة ، أيسروا ، فازدادت حاجاتهم ، فمالوا إلى الاستكثار من القوت

(١) نلاحظ أن تفسير ابن خلدون لنشأة سلطة الدولة تفسير طبيعي . ويزعم الفلاسفة أن الرياسة تنشأ بحكم الحاجة إلى الحاكم الوازع ، وهذا يجب أن يكون في رأيهم صاحب شرع وأن يكون متميزاً بخواص أخرى من عند الله حتى يسلم له الناس ويقبلوا منه — وهذا هو ما يقوله الفلاسفة في إثبات النبوة لإثباتاً عقلياً . يرفض ابن خلدون هذا البرهان ويقول بإمكان قيام جماعة منظمة بقوانين ومتحضرة وفيها سلطة ، من غير أن تستند هذه السلطة إلى شريعة مقدسة — راجع النصوص ص ٣٠ ، ٥٠ ، ٥١ .

واللباس وتأثّقوا فيهما ، ومالوا إلى الدعة ، فأنشأوا البيوت واختطّوا المدن وأسلموا قيادهم إليها ، وبدؤوا في حياة الترف على تنوع مظاهره . والخلاصة أن مرحلة البداوة ، في تاريخ الحياة الاجتماعية ، أسبق من مرحلة الحضارة سبباً طبيعياً ، وهي أصلها ؛ والتمدن غاية البدوى . والتطور الاجتماعى يسير سيراً طبيعياً ، وهو لا يرجع القهقرى إلا لضرورة ، لأن الترف يجر إلى الترف . ويتبع هذا التطور في شكل الحياة الاجتماعية تغير في الأخلاق ، فبعد أن يكون الإنسان في طور البداوة سليم الفطرة قريباً إلى الخير سهل العلاج لبعده عن عادات الترف والانغماس في فنون اللذات ، يصبح بعد التحضر بعيداً عن الخير متظاهراً بالفحش في القول والعمل صعب العلاج ؛ وهو أيضاً بعد أن يكون له خلق الشجاعة والبسالة سجيّة ، لبعده في حياته عن مهاد الراحة ولتفرده في الفقر واضطراره إلى الدفاع عن نفسه بنفسه ، يصبح في طور التحضر والترف ضعيفاً جباناً معتمداً في الدفاع في عن نفسه إلى الجيش الذى يحمى المدينة ، مستنياً إلى الأسوار ، لا تهيم به هيعة ولا ينفر إلا خاملاً ؛ ثم تأتى معاناة أهل الحضرة لظروف الحياة المدنية بما فيها من نظام ، فتكسر سورة البأس . وكما زاد الإنسان تمدناً بالعلوم والفنون أصبح لا يكاد يستطيع أن يدفع عن نفسه عادية — ومعنى هذا كله أن الحضارة قاضية على صفات القوة المادية والأدبية ، مُفسدة لما في الإنسان من استعداد للخير . فلا محب أن يرى ابن خلدون أن الترف داء مُمّين ، وأن التحضر والعلوم والفنون تُضعف الإنسان ، وأنها مؤذنة بفساد العمران . والشبه بين آراء ابن خلدون من هذا الوجه وآراء روسو بعده بحوالى أربعة قرون لا يحتاج إلى تنبيه .

ونظراً لطبيعة مرحلة البداوة من حيث التكوين القبلى القائم على التلاحم بالنسب القريب الذى هو أساس النعرة والحمة الطبيعية والتناصر ، فإن سكنى البادية لا تقيس إلا لذوى العصبية المستندة إلى وحدة الدم وقرب الرحم أو مافى معناها من روابط الولاء والتحالف . وكما كانت العصبية تسند إلى عدد كبير ، كانت الجماعة أشدّ منفعة . والعصبية هى أساس قوه التغلب المؤدى إلى الرياسة والملك ، وقد تؤول الرياسة إلى الملك وإلى الدولة العامة الاستيلاء ، أى إلى ما يسمى الإمبراطورية ، بفضل ما يؤيد العصبية من قوة معنوية أخرى مصدرها دعوة نبوية ، أو دعوة حق تؤلف بين النفوس ، وتوحد وجهتها ،

وتكسر شوكة النزاع والتنافس . والرياسة تظل في نصاب أهل العصبية حتى يغلبهم عليها غالب منهم أو من غيرهم أو حتى تفسد العصبية أو ينسى الرؤساء قيمتها في الوصول إلى الرياسة ، كما فسدت عصبية العرب منذ دولة العتصم ، فاستظهروا بالموالي ، ثم استبد هؤلاء بهم وانحلت دولتهم — وهذا ما حدث في العصبية الأموية في الأندلس أيضا . والرياسة لها عمر معين ، لأن الحسب شيء عارض ، فصيره للزوال ، شأنه شأن كل عارض في نظام الطبيعة ، وهو يتوقف في بقائه على الخصال التي قام عليها ؛ فالجيل الذي يبني المجد يعرف ما عانى في بنائه ، فيحافظ على الخلال التي مكنته من بنائه ؛ والجيل التالي له مشاهد لبنائه ، لكنه مقصر تقصير المشاهد للشيء عن الباني له ؛ والجيل الثالث مقلد مقتفٍ ؛ والجيل الرابع يظن أن المجد لم يكن بجهد ولا معاناة ، وهو يحل كيف قام ، وربما خيل له أن هذا المجد حق طبيعي وأمر واجب له لجرد انتسابه إلى بيت المجد ، فيغتر ويتعالى ، ويضيع الخلال الحافظة للمجد ، فيقدأى ؛ وعند ذلك يقوم حسب لبيت جديد . وربما اندثر بيت المجد في أقل من أربعة أجيال أو بقي في أكثر منها ، وهو في تلاش وذهاب .

وآفة الرياسة ضعف العصبية والركون إلى الدعة والترف والذلة الناشئة من خضوع الجماعة لغيرها ، لأن هذا من جهة يفنى شخصيتها ومقوماتها لاصطباغها بصبغة من يغلبها — ويقرر ابن خلدون أن المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب في شعاره وزيه ونحله وسائر أحواله وموائده ؛ وهو من جهة أخرى يفنى مادتها وطاقتها الناشئة عن الشعور بالكرامة وعن الأمل ويفت في إرادتها للعمل .

ويرى ابن خلدون أن من شروط إمكان قيام الدولة وحدة العصبية ، لأن كثرة العصبيات تؤدي إلى انقسام الآراء وتنوع الأهواء وإلى الانفصال والانتقاض . وكما أن الدولة تعتمد في وجودها على عدد الحامية — التي يتحتم ، بطبيعة الحال ، أن تستند إلى العصبية — وضرورة توزيعها ، فإن عظمة الدولة وسعة رقعتها وانبساط سلطانها وعظمة آثارها تكون بحسب قوة العصبية . وعمر الدول خاضع للقانون الذي يخضع له عمر الحسب ، وهو تابع لنشوء العصبية وازدياد قوتها والأخلاق المترتبة عليها ، من البعد عن الترف ومن البساطة والشعور بالاشتراك في المجد ، ثم تلاشيتها بسبب الملك والظلم والترف . وغاية مجد الدولة في العادة أربعة

أجيال ، إلا إذا استطاعت الدولة أن تحتفظ بعصبية ثابتة ، أو إذا لم يكن هناك من يزيل سلطانها ، فيكون الهرم حاصلًا لها مستقويًا عليها بالفعل ، ولكن العدو لم يكن قد ظهر بعد .

وإذن فالدولة تتطور تطوراً طبيعياً من البداوة إلى الحضارة والملك ، إلى انفراد بيت فيها بالجد وتعاليه بالاستبداد والظلم ، إلى الترف الذي يزيد في قوة الدولة في أول الأمر ، ولكن هذه الزيادة خادعة ، لأنها تضاعف العبء على الدولة عند انحلال عقدها . وعند ذلك يقطر الهرم لبناء الدولة ؛ وهذا الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع ، لأنه ظاهرة اجتماعية طبيعية . وإذا دبّ الهرم في جسم الدولة للأسباب الكثيرة التي يفصلها ابن خلدون ، فعند ذلك تهجم عليها العصبية الناشئة ، فنزيلها . أما إن كانت الدولة لا تزال بها بقية من قوة وكانت في حاجة إلى الاستظهار بمصر جديد ، فإنها قد تنتظم العصبية الناشئة في جملة أوليائها . وقد تنقسم الدولة عند هرمها إلى دولتين فأكثر ، وذلك بأن تفحل خصوصاً من أطرافها . وهي إذا نزل بها الهرم لم يبق منها شيء . وقد يلوح على الدولة قبل زوالها شيء من القوة ، ولكن ذلك لا يعدو أن يكون كالإيماء الذي يبدو من الذبال المشتعل ، فإنه عند ما يقارب الانطفاء يومض إيماءة شبيهة بالاشتعال ، وهي إيماءة الزوال .

ويتناول ابن خلدون من بين مظاهر الحياة الاجتماعية صور النظم السياسية ، كالخلافة والإمامة عند المسلمين ، ويبين كيف تهوّل الإمامة إلى الملك وما يتبعه من أسباب فناء الدولة ، ويذكر نشأة الخطط الخلافية السلطانية وأنواع الدواوين الإدارية وشارات السلطنة ، والنظم السياسية عند غير المسلمين ، مثل نظام البابوية ونظام البطريرك عند النصارى والكوهين عند اليهود ، ويتكلم عن الحروب ونظام الأمم في تجهيز الجيوش ووضع التكتيك الحربي وعن الجباية لأموال الدولة وسبب قتلها وكثرتها ، ويتعرض لبيان أن دخول السلطان وحاشيته في التجارة يضر بالتجارة وبرخاء الرعية ، لما للسلطان من كثرة المال وقوة النفوذ والمقدرة على التحكم في السوق . وتزيد ثروة السلطان وحاشيته في المرحلة السابقة على خراب الدولة ؛ ومن مظاهر ذلك ظلم السلطان ونظام السخرة وأخذ ما في أيدي الرعية بالثمن البخس

أو فرض البضائع عليهم بالثمن الباهظ واحتجاب السلطان عن الناس بحاشية تكون بينه وبين الرعية .

ولما كانت قوة الدولة تقوم على أساسين : أساس العصبية وما يتصل به من خصال ، وهي مصدر قوة الجيش ؛ وأساس المال الذي هو قوام الدولة والجيش معاً ، فإن الفساد يتطرق إليهما من الوهن الذي يلحق كلاً من الأساسين . أما المظهر الذي يقتزن بأحلال الدولة فهو الترف والفساد الروحي والخلق الذي يقتزن بدوره بالحضارة ويبلغ مفتاه ببلوغ الحضارة نهايتها . وحياة الحضارة حياة غير سليمة ، وهي نهاية الشر والبعد عن الخير ، وهي سن الوقوف والزوال للعمران والدول^(١) . ومن هذا الوجه لا بد من الاعتراف بأن ابن خلدون ، شأنه شأن روسو ، فيلسوف متشائم بالحضارة ومظاهرها .

ويعالج ابن خلدون في مقدمته كثيراً من النواحي الاقتصادية في حياة الدول ، مثل حالة الأسعار في المدن ونظام الاحتكار وتأثر العقار والضيق ، ومن مظاهر الكسب وتحصيل المعاش الطبيعي كالزراعة والصناعة والتجارة ، وغير الطبيعي مثل الخدمة الإدارية وغيرها والبحث عن الدفائن والكنوز وما يأتي به الجاه لأهله . فالعول على كسب المعاش عند ابن خلدون هو العمل المنتج انتاجاً طبيعياً ، وقيمة هذا العمل هي الكسب .

ويشكّل ابن خلدون عن كل صناعة من الصناعات التي تظهر في العمران وعن شروط نشأة كل من الصناعات وكلها ، حتى الصناعات الفنية من الموسيقى والفناء . ثم يحتم دراسته لمظاهر حياة الاجتماع بالكلام في كل علم من العلوم العقلية والدينية والأدبية والتربوية التي تعرض في حياة المتحضر وترتقي بارتقائها ، دون إغفال العلوم الخفية مثل تعبير الرؤيا والسحر والسيما ، كلاماً يدل على تبحر منقطع النظير وعلى تدقيق وتحليل يستوعبان كل نواحي العلم واتجاهاته ومميزاته .

إن هذا الاهتمام الحى بدراسة العمران الإنساني وكل ما يعرض له ، دراسة علمية شاملة لم يُعرف في الشرق ولا في الغرب قبل ابن خلدون ، وليس المهم هو مجرد بحثه لمظاهر الحياة الاجتماعية ، بل المهم هو نزعة الموضوعية في مقابل النزعة النظرية المثالية أو النزعة

(١) راجع النصوص ص ٣٦ ، ٤٢ ، فابعدهما .

العملية التوجيهية عند من سبقه ؛ وكذلك نزعه العالمية إلى تفسير الظواهر الاجتماعية تفسيراً يستند إلى طبيعة الاجتماع الإنساني ومقتضياته .

ولما كانت آراء ابن خلدون نتيجة لاستقراء واسع ونظر ثاقب ، فإن في كل صفحة من صفحات كتابه ملاحظة مستمدة من التجربة الشخصية والخبرة التاريخية والملاحظة لطبيعة الإنسان وبواعثه الأساسية وطبيعة الحياة الاجتماعية ، وكل ذلك من شأنه أن يلقي ضوءاً على طريقة سياسة الجماعة والدولة .

وقد عرف الباحثون المحدثون في الشرق والغرب ^(١) قيمة فلسفة ابن خلدون في التاريخ ومنهجه ، وفي الحضارة وفلسفتها ، وفي الاجتماع وقوانينه : وقد تُرجمت مقدمته إلى الفرنسية في النصف الثاني من القرن الماضي ، ونوّه للمستشرقون منذ أيام الفريد فون كيرمر بشأن ابن خلدون وفضله في وضع تاريخ الحضارة وفلسفة التاريخ . ومن الباحثين الأوروبيين من وجد المجال لتطبيق نظرياته على أحوال بعض الإمبراطوريات الأوروبية في القرن الحاضر . وجميع الباحثين متفقون على أن ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع ، وهو أيضاً قد كان شاعراً بذلك فخوراً به ، لكنه كان ينتظر أن يواصل من يأتي بعده ما بدأه هو من عمل . وقد تحقق ما انتظره ، لكن في الغرب قبل الشرق .

ولا يقلل من شأن ابن خلدون أن البيروني قد سبقه في محاولة وضع قواعد المنهج وأصول النقد في دراسة التاريخ ^(٢) ، ولا أن الماوردي سبقه إلى دراسة الحياة الاجتماعية من ناحية السياسة والإدارة ، ومن ناحية المعاش والكسب . فالحق أن ابن خلدون أسس علم الاجتماع

(١) فيما يتعلق بالدراسات الأوروبية المتعلقة بابن خلدون راجع كتاب بروكلان . ومنذ ١٩١٧ افتتح أستاذنا الدكتور طه حسين بكتابه « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » سلسلة الدراسات الحديثة التي قام بها الباحثون الشرقيون عن ابن خلدون . ونشير هنا أيضاً إلى كتاب الأستاذ محمد عبد الله عنان عن ابن خلدون وتراثه ، وإلى بحث للأستاذ علي عبد الواحد في الموازنة بين ابن خلدون وأوجست كونت ، وآخر للأستاذ عبد العزيز عزت في الموازنة بين ابن خلدون ودور كايم ، وإلى ما جاء في كتاب الأستاذ مصطفى الحشاش « علم الاجتماع ومدارسه » عن كل من الفارابي وابن خلدون .

(٢) لا بد للقارئ من مراجعة ما كتبناه عن البيروني في كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٤ ، ص ٢٣٢ فما بعدها — وهو يتعلق بمنهجه التاريخي ، مما أضربنا عن ذكره هنا . وفيما يتعلق بابن خلدون والفارابي راجع أيضاً ما جاء عنهما في نفس هذا الكتاب الذي نشير إليه .

من أكثر من وجه ، وأنه أسس فلسفة التاريخ ، وفلسفة الحضارة ، وعلم الدولة ؛ ويكاد كل ما قيل في هذه النواحي من قبل يكون ملاحظات مفرقة ناقصة لا تربطها فكرة جامعة ولا تكون علما ولا شبه علم .

* * *

إن ما تقدم لا يعدو أن يكون إشارة موجزة إلى جهود المفكرين الإسلاميين في ميدان الدراسات الاجتماعية من نواح شتى ، ولولا أننا أردنا بهذه الإشارة أن تكون مجرد مرشد للمفكرين والمراجع لفصلنا في الموضوع من حيث المادة والموازنة — وهذا ما نتركه إلى مقام آخر .

* * *

وقد روعي في اختيار النصوص التالية أن تكون ، إلى جانب ما تقدم ، شواهد ومادة من ميدان الدراسات الاجتماعية عند المؤلفين العرب . وهي تشمل الناحية النظرية المثالية ، كما نجدتها عند الفارابي ؛ والناحية الواقعية العملية ، كما نجدتها خصوصا عند ابن خلدون . وقد اخترنا من مقدمة ابن خلدون نصوصا في الناحية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لما بين هذه النواحي من علاقة وثيقة .

والله ولي التوفيق .

محمد عبد الرهادي أبو ريرة

نصوص اجتماعية

من « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابي

القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون

كل واحد من الناس مفطورٌ على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضلَ كالاته إلى أشياء كثيرة ، لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قوِّم ، يقوم له كلُّ واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكلُّ واحد من كل واحد بهذه الحال . فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان يقالُ الكمالُ الذي لأجله جُمِلت له الفطرةُ الطبيعيةُ إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كلُّ واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملةُ الجماعة لكل واحد جميعُ ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت أشخاصُ الإنسان ، فحصلوا في المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعاتُ الإنسانية . فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة ، والكاملة ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى ؛ فالعظمى اجتماعاتُ الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماعُ أمةٍ في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماعُ أهل مدينة في جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة اجتماعُ أهل القرية واجتماعُ أهل المحلة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل ؛ وأصغرها المنزل . والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة ، إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها ، والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة .

والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة . فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما يُقال أولاً بالمدينة ، لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها . ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون يُقال بالاختيار والإرادة ، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار ، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور ، فلذلك كل مدينة يمكن أن يُقال بها السعادة . فالمدينة التي يُقصد بالاجتماع فيها التعاونُ 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 تُنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون ، إذا كانت الأمة التي فيها يتعاونون 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 رئيس وهو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ، وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه الرتبة الثانية ، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً ، فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس . وفي كل واحد منها هيئة وملسكة يفعل بها فعلاً يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس . وهؤلاء هم أولو المراتب الأول . ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب غرض هؤلاء ، وهؤلاء هم في الرتبة 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 الأسفلون .

غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها قوى طبيعية ؛ وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملسكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية . على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة ، يصلح بها إنسان الإنسان لشيء دون شيء ، غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها بل بالملسكات الإرادية التي تحصل لها ، وهي الصناعات وما شا كلها ؛ والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع ، فإن نظائرهما في أجزاء المدينة ملسكات وهيئات إرادية .

القول في العضو الرئيس

وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورياستها دون رياسة الأول ، وهي تحت رياسة الأول ترؤس وترأس ، كذلك رئيس المدينة هو أكل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه غيره أفضله ، ودونه قوم سرؤوسون منه ويؤوسون آخرين .

وكما أن القلب يشكون أولاً ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن والسبب في أن يحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ، فإذا اختل منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزائها والسبب في أن تحصل المالكات الإدارية التي لأجزائها وفي أن تترتب مراتبها . وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله .

وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم في الأفعال الطبيعية التي هي على حسب الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف ، وما هو دونها من الأعضاء يقوم في الأفعال بما هو دون ذلك في الشرف ، إلى أن ينتهي إلى الأعضاء التي تقوم من الأفعال بأخسها ، كذلك الأجزاء التي تقرب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإدارية بما هو أشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف ، إلى أن ينتهي إلى الأجزاء التي تقوم من الأفعال بأخسها . وخسة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها ، وإن كانت الأفعال عظيمة الغناء ، مثل فعل المائة وفعل الأمعاء السفلى في البدن ، وربما كانت لقلة غنائها ، وربما كانت لأجل أنها كانت سهلة جداً ؛ كذلك في المدينة . وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤلفة منتظمة مرتبة بالطبع ، فإن لها رئيساً ، حاله من سائر الأجزاء هذه الحال .

وتلك أيضاً حال الموجودات ، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة

ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها . فإن البريئة من المادة تقرب من الأول ، ودونها الأجسام السماوية ، ودون السماوية الأجسام الهولانية ، وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول وتؤمّه وتقتنيه . ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته . إلا أنها إنما تقتنى الغرض بمراتب ، وذلك أن الأخس يقتنى غرض ما هو فوقه قليلا ، وذلك يقتنى ما هو فوقه ، وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه ، إلى أن تنتهى إلى التى ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً ، فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتنى غرض السبب الأول . فالتى أعطيت كلّ ما به وجودها من أول الأمر فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده ، فعادت وصارت فى المراتب العالية ؛ وأما التى لم تُعطَ من أول الأمر كل ما به وجودها فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذى يتوقع نيّله وتقتنى فى ذلك ما هو غرض الأول . وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة ، فإن أجزائها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأولى على الترتيب .

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أى إنسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع مُعدّاً لها ، والثانى بالهيئة والملسكة الإرادية . والرئاسة التى تحصل [هى] لمن فطر بالطبع مُعدّاً لها ، فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها ، بل أكثر الصنائع صنائع يُخدّم بها فى المدينة ، وأكثر الفطر هى فطر الخدمة . وفى الصنائع صنائع يرأس بها ويُخدّم بها صنائع آخر . وفيها صنائع يُخدّم بها فقط ولا يرأس بها أصلاً ؛ فكذلك ليس يمكن أن تكون رئاسة المدينة أى صناعة ما اتفقت ولا أى ملسكة ما اتفقت .

وكما أن الرئيس الأول فى جنس لا يمكن أن يرؤسه شئ من ذلك الجنس ، مثل رئيس الأعضاء ، فإنه هو الذى لا يمكن أن يكون عضواً آخر رئيساً عليه ، وكذلك فى كل رئيس فى الجملة ، كذلك الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغى أن تكون صنائعه صناعة لا يمكن أن يُخدّم بها أصلاً ، ولا يمكن فيها أن ترؤسها صناعة أخرى أصلاً ، بل تكون صنائعه صناعة نحو غرضها تؤمّ الصنائع كلها ، وإياه يُقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة ، ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرؤسه إنسان أصلاً ، وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد

استكمل فصار عقلاً ومعقولا بالفعل ، قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية السكال على ذلك الوجه الذى قلنا ، وتكون هذه القوة منه مُعدَّةً بالطبع لتقبل ، إما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئيات ، إما بنفسها وإما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها ، وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، حتى لا يكون يخفى عليه منها شئ ، وصار عقلاً بالفعل .

فأى إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلاً بالفعل ومعقولا بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذى يعقل ، حصل له حينئذ عقل ما بالفعل ، رتبته فوق العقل المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ومقاربة من العقل الفعال ، ويسمى العقل المستفاد ، ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شئ آخر . فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد ، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال . والقوة الناطقة التى هى هيئة طبيعية تكون مادة موضوعة للعقل المنفعل الذى هو بالفعل . وأول الرتبة التى بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة للمعدة لأن تصير عقلاً بالفعل ، وهذه هى المشتركة للجميع . فبينها وبين العقل الفعال رتبتان : أن يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وأن يحصل العقل المستفاد ، وبين هذا الإنسان الذى بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية وبين العقل الفعال رتبتان . وإذا جعل العقل المنفعل السكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد على مثال ما يكون المؤلف من المادة والصورة شيئاً واحداً . وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل ، كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط . وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذى صار عقلاً بالفعل ، والمنفعل مادة المستفاد ، والمستفاد مادة العقل الفعال ، وأخذت جملة ذلك كشيء واحد ، كان هذا الإنسان هو الإنسان الذى حل فيه العقل الفعال . وإذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة ، كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه ؛ فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يُفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل

حكيمًا فيلسوفًا ومتعقلًا على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا ، منذراً بما سيكون
 وخبراً بما هو الآن من الجزئيات ، بوجود يعقل فيه الإلهي . وهذا الإنسان هو في أكل
 مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملةً متحدةً بالعقل الفعال
 على الوجه الذي قلنا ؛ وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن تُبلَّغَ به
 السعادة ، فهذا أول شرائط الرئيس . ثم إنه يكون له مع ذلك قدرةً بلسانه على جودة
 التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرةً على جودة الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التي
 بها يبلغ السعادة ، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات .

القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة

فهذا هو الرئيس الذي لا يرؤسه إنسان آخر أصلاً ، وهو الإمام ، وهو الرئيس الأول
 للمدينة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها ، ولا يمكن أن تصبح هذه الحال إلا لمن
 اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة ، قد فُطِرَ عليها : أحدها أن يكون تاماً الأعضاء ،
قواها مواتيةً أعضائها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها ، ومتى هم عضو ما من
أعضائه بعمل يكون به ، أتى عليه بسهولة ؛ ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل
ما يُقال له ، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه ؛ ثم أن يكون
جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفي الجملة لا يكاد ينساه ؛ ثم أن يكون
جيد الفطنة ذكياً ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلَّ عليها الدليل ؛
ثم أن يكون حسن العبارة ، يواتيه لسانه على إبانة كل ما يضره إبانة تامة ؛ ثم أن يكون
محباً للتعليم والاستفادة منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه السكد
الذي يقال منه ؛ ثم أن يكون غير شره على الماء كول والمشروب والمنسكوح متجنباً بالطبع
للعب ، مبغضاً للذات السكاثفة عن هذه ؛ ثم أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب
وأهله ؛ ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين

من الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها ؛ ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر
أعراض الدنيا هيئةً عنده ؛ ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ومبغضاً لل جور والظلم
وأهلها ، يعطى النصف من أهله ومن غيره ، ويحث عليه ، ويؤتى من حل به الجور ، مؤاتياً
لكل ما يراه حسناً وجميلاً ؛ ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد ولا جموحاً ولا لجوجاً ،
إذا دُعِيَ إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دُعِيَ إلى الجور وإلى القبيح ؛ ثم أن يكون قوى
العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغي أن يُفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف
ولا ضعيف النفس . واجتماع هذه كلها فى إنسان واحد عسيرٌ ، فلذلك لا يوجد من فطر
على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس . فإن وجد مثل هذا فى المدينة
الفاضلة ، ثم حصلت فيه بعد أن يكبر تلك الشرائط الست المذكورة قبل أو الخمس
منها ، دون الإمداد من جهة القوة المتخيلة ، كان هو الرئيس ؛ وإن انفق أن لا يوجد مثله
فى وقت من الأوقات ، أخذت الشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيس وأمثاله ، إن كانوا
توالوا فى المدينة ، فأثبتت ، ويكون الرئيس الثانى الذى يتخلف الأول من اجتمعت
فيه من مولده وصباه تلك الشرائط ، ويكون ، بعد كبره ، فيه ست شرائط : أحدها أن يكون
حكماً ؛ والثانى أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التى دبرتها الأولون للمدينة ،
محتدياً بأفعاله كلها حدو تلك بتامها ؛ والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن
السلف فيه شريعة ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتدياً حدو الأئمة الأولين ؛ والرابع أن
يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يُعرف فى وقت من الأوقات الحاضرة
من الأمور والحوادث التى تحدث ، مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ويكون متجرباً^(١)
بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة ؛ والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى
شرائع الأولين وإلى التى استنبطت بعدهم ، مما احتذى فيه حدوم ؛ والسادس أن يكون له
جودة ثبات يبدنه فى مباشرة أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية
الخادمة والرئيسة .

فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن وُجد اثنان : أحدهما

حكيم ، والثانى فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين فى هذه المدينة ، فإذا تفرقت هذه [الشرائط] فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد ، والثانى فى واحد ، والثالث فى واحد ، والرابع فى واحد ، والخامس فى واحد ، والسادس فى واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الأفاضل ؛ فمضى اتفاق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة ، وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا مُلك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك . فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه ، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك .

القول فى مضادات المدينة الفاضلة

والمدينة الفاضلة تضاداً الجاهلية والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة والمدينة الضالة ، ويضادها أيضاً من أفراد الناس نوابت^(١) المدن .

والمدينة الجاهلية هى التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم ، إن أرشدوا إليها لم يفهموها ولم يعتقدوها ؛ وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التى هى مظنونة فى الظاهر أنها خيرات ، من التى تُظن أنها هى الغايات فى الحياة ، وهى سلامة الأبدان واليسار والتمتع بالذات ، وأن يكون [الإنسان] مُحَلًى هواء وأن يكون مُكْرَماً ومُعْظَماً ، فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلية ، والسعادة العظمى الكاملة هى اجتماع هذه كلها ؛ وأضدادها هى الشقاء ، وهى آفات الأبدان والفقر ، وأن لا يتمتع بالذات ، وأن لا يكون مُحَلًى هواء وأن لا يكون مكراً ، وهى تنقسم إلى جماعة مدن :

منها المدينة الضرورية ، وهى التى قصد أهلها الاقتصاد على الضرورى ، مما به قوام الأبدان ، من الماء كحول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح ، والتعاون على استفادتها .

والمدينة البدالة ، هى التى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ولا ينتفعوا باليسار فى شيء آخر ، لكن على أن اليسار هو الغاية فى الحياة .

(١) أى أهل الشذوذ عن القانون وأهل الفتنة والفساد .

ومدينة الخسة والشقوة ، وهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح ، وبالجملة اللذة من المحسوس والمتخيل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو .

ومدينة الكرامة ، وهى التى قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين بين الأمم ممجدين معظمين بالقول والفعل ذوى فخامة وبهاء ، إما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض ، كل إنسان على مقدار محبته لذلك أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه .

ومدينة التغلب ، وهى التى قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم المتنعين أن يقهرهم غيرهم ، ويكون همهم اللذة التى تغلبهم من الغلبة فقط .

والمدينة الجماعية ، هى التى قصد أهلها أن يكونوا أحراراً ، يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه فى شيء أصلاً ، وملوك الجاهلية على عهد مدنها أن يكون كل واحد منهم إنما يدبر المدينة التى هو مسلط عليها ليحصل هواه وميله .

وهم الجاهلية التى يمكن أن تجعل غايات هى تلك التى أحصيناها آنفاً .

وأما المدينة الفاسقة ، وهى التى آراؤها الآراء الفاضلة ، وهى التى تعلم السعادة والله عز وجل والثوانى^(١) والعقل الفعال وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونه ، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية .

وأما المدينة المبدلة فهى التى كانت آراؤها وأفعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها ، غير أنها تبدلت ، فدخلت فيها آراء غير تلك واستحالت أفعالها إلى غير تلك .

والمدينة الضالة هى التى تظن بعد حياتها هذه السعادة ، ولكن غيرت هذه ، وتعتقد فى الله عز وجل وفى الثوانى وفى العقل آراء فاسدة لا يصلح عليها ، ولا إن أخذت على

(١) الكائنات الروحية أو العقول الفائضة عن الله بحسب مذهب الصدور ، أى المذهب القائل بفيض الكائنات عن الله فيضاً متدرجاً ، وآخر العقول هو العقل الفعال الذى يؤثر فى العقل الإنسانى ويرشده طبقاً لما يزعمه أصحاب المذهب الفيض .

أنها تمثيلات وتخييلات لها ، ويكون رئيسها الأول من أوهم أنه يُوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور .

وملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة ، ورياستهم مضادة لرياسات الفاضلة وكذلك سائر من فيها . وملوك المدن الفاضلة الذين يقولون في الأزمنة المختلفة ، واحداً بعد آخر ، كلهم كنفوس واحدة ، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله . وكذلك إن اتفق منهم جماعة في وقت واحد إما في مدينة واحدة ، وإما في مدن كثيرة ؛ فإن جماعتهم كملك واحد ، ونفوسهم كنفوس واحدة . وكذلك أهل كل رتبة منها ، متى توالوا في الأزمان المختلفة ، فكلهم كنفوس واحدة تبقى الزمان كله ، وكذلك إن كان في وقت واحد جماعة من أهل رتبة واحدة ، وكانوا في مدينة واحدة أو مدن كثيرة ، فإن نفوسهم كنفوس واحدة ؛ كانت تلك الرتبة رتبة رياسة أو رتبة خدمة

القول في آراء أهل المدن الجاهلة والفضالة

والمدن الجاهلة والفضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة : منها أن قوماً قالوا : إنا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادة ، وكل واحد منها يلتمس إبطال الآخر^(٣) . ونرى كل واحد منها ، إذا حصل موجوداً أعطى مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان ، وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضده ويحرز به ذاته عن ضده ، وشيئاً يبطل به ضده ويفعل منه جسمًا شبيهاً به في النوع ، وشيئاً يقتدر به على أن يستخدم سائر الأشياء فيما هو نافع في أفضل وجوده وفي دوام وجوده ؛ وفي كثير منها جعل له ما يقهر به كل ما يمتنع عليه . وجعل كل ضدي من كل ضدي ومن كل ما سواه بهذه الحال ، حتى تخيل لنا أن كل واحد منها هو الذي قصد أن يحرز له أفضل الوجود 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 ، فإنا نرى كثيراً من الحيوان يشب على كثير من باقيها ، فيلتمس إفسادها وإبطالها من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر ، كأنه قد طبع

على أن لا يكون موجوداً في العالم غيره ، أو أن وجود كل ما سواه ضارٌّ له [أو] على أن يجعل^(١) وجود غيره ضاراً له وإن لم يكن منه شيء آخر على أنه موجود فقط .

ثم إن كل واحد منها إن لم يرُم ذلك التمس أن يستعبد غيره فيما ينفعه ، وجعل كل نوع من كل نوع بهذه الحال : وفي كثير منها جعل كل شخص من كل شخص في نوعه بهذه الحال ، ثم جعلت^(٢) هذه الموجودات أن تقابل وتتهارج ؛ فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجوداً ، والغالب أبداً إما أن يُبطل بعضه ، لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقصٌ ومضرةٌ في وجوده هو ؛ وإما أن يستغنى بعضاً ويستعبد ، لأنه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله هو .

ونرى^(٣) أشياء تجري على غير نظام ، ونرى مراتب الموجودات غير محفوظة ، ونرى أموراً تلحق كل واحد على غير استئصال منه لما يلحقه من وجوده ، لا وجود لها لنفسها — هذا وشبهه هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها .

فقال قوم بعد ذلك إن هذه الحال طبيعية الموجودات وهذه فطرتها . و [الأفعال] التي تفعلها الأجسام الطبيعية بطبائعها هي التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها وإرادتها ، والروية برويتها ؛ ولذلك رأوا أن المدن ينبغي أن تكون متغالبية متهارجة ، لا مراتب فيها ولا نظام ، ولا استئصال يختص به أحد دون أحد ، لكرامة أو لشيء آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحداً بكل خير ، هو له أن يلتبس أن يغالب غيره في كل خير يفيده ؛ وأن الإنسان الأقهر لكل ما يناويه هو الأسعد .

ثم تحدث من هذه آراء كثيرة في المدن من آراء الجاهلية ، فقوم رأوا ذلك أنه لا تحاب ولا ارتباط ، لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه ينبغي أن ينقص كل إنسان كل إنسان ، وأن ينافر كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ، ولا يألفا إلا عند الحاجة ، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مهوراً . وإن اضطرراً لأجل شيء وارد من خارج أن يجتمعا ويألفا ، فينبغي أن يكون ذلك ريث

(٢) أى : طبعت .

(١) أى : يعتبر أو يظن .

(٣) هذا استمرار رأى أهل المدينة الجاهلة .

الحاجة ، وما دام الواردُ من خارج يضطرهما إلى ذلك . فإذا زال ، فينبغي أن يتفانرا ويفترقا — هذا هو الداء السُّبْعى من آراء الإنسانية .

وآخرون لما رأوا أن المتوحد لا يمكنه أن يقوم بكل ما به إليه حاجة ، دون أن يكون له مؤازرون ومعاونون ، يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج إليه ، رأوا الاجتماع^(١) :

فقوم رأوا أن ذلك ينبغي أن يكون بالقهر ، بأن يكون الذى يحتاج إلى مؤازرين يقهر قوماً ، فيستعبدُهم ، ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدُهم أيضاً ؛ وأنه لا ينبغي أن يكون مؤازرُه مساوياً له ، بل مقهوراً — مثل أن يكون أقوام بدناً وسلاحاً يقهر واحداً ، حتى إذا صار ذلك مقهوراً له ، قهر به واحداً آخر أو نفرًا ، ثم يقهر بأولئك آخرين ، حتى يجتمع له مؤازرون على الترتيب . فإذا اجتمعوا له صيّرهم آلات يستعملهم فيما فيه هواه .

وآخرون رأوا ههنا ارتباطاً وتحاباً وائتلافاً ، واختلفوا فى القى بها يكون الارتباط :

فقوم رأوا أن الاشتراك فى الولادة من والد واحد هو الارتباط ، وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحاب والتوازر على أن يغلبوا غيرهم وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرهم ، فإن التباين والتنافر بتباين الآباء ، والاشتراك فى 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 . فعند الضرورة الواردة من خارج ، مثل شر يدُهمهم ، لا يقومون بدفعه إلا باجتماع جماعات كثيرة .

وقوم رأوا أن الارتباط هو باشتراك فى التناسل ، وذلك بأن ينسل ذكورة أولاد هذه الطائفة من إناث أولاد أولئك ، وذكورة أولاد أولئك من إناث أولاد هؤلاء ، وذلك [هو] القصاهر .

وقوم رأوا أن الارتباط هو باشتراك فى الرئيس الأول الذى جمعهم أولاً ودبرم حتى غلبوا به ونالوا خيراً مما من خيرات الجاهلية .

وقوم رأوا أن الارتباط هو بالأيمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل إنسان من

(١) أى أن تكون هناك حياة اجتماعية منظمة ، لا حياة فوضى .

نفسه ، ولا ينافر الباقيين 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 والاشتراك في اللغة واللسان وأن التباين بتباين هذه ؛ وهذا هو لـكل أمة ، فينبغي أن تكون فيما بينهم متحابين ومنافرين لمن سواهم . فإن الأمم إنما تتباين بهذه الثلاث .

وآخرون رأوا أن الارتباط هو بالاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في المساكن ، وأن أخصه هو بالاشتراك في المنزل ثم الاشتراك في السكة ثم الاشتراك في الحلة ، فذلك يقواسون بالجار ، فإن الجار هو المشارك في السكة وفي الحلة ؛ ثم الاشتراك في المدينة ، ثم الاشتراك في الصقع الذي فيه المدينة .

وهنا أيضاً أشياء يُظن أنه ينبغي أن يكون بها ارتباط جزئي بين جماعة يسيرة ، وبين نفر ، وبين اثنين : منها طول التلاق ؛ ومنها الاشتراك في طعام يؤكل ومشرب يُشرب ؛ ومنها الاشتراك في الصنائع ؛ ومنها الاشتراك في شرب يدهمهم — وخاصة متى كان نوع الشر واحداً ، وتلاقوا ، فإن بعضهم يكون سلوة بعض ؛ ومنها الاشتراك في لذة مآ ؛ ومنها الاشتراك في الأمكنة التي لا يؤمن فيها أن يحتاج كل واحد إلى الآخر ، مثل التوافق في السفر .

القول في العدل

قالوا : فإذا تميزت الطوائف بعضها عن بعض بأحد هذه الارتباطات : 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 يتميز كل واحد عن كل واحد أو تميز طائفة عن طائفة ، فينبغي بعد ذلك أن يتغالبوا ويتهاجروا ؛ 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 للآخرى من ذلك وتجعل ذلك لنفسها ، ويكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال ؛ فالقاهرة منها للآخرى على هذه هي الفائزة وهي المغبوضة وهي السعيدة . وهذه الأشياء هي التي في الطبع ، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل

طائفة ؛ وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية ؛ فما في الطبع هو العدل ، فالعدل إذن التغالب ، والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها ، والمقهور إن قهر على سلامة بدنه أو هلك وتلف انفرد القاهر بالوجود ، وإن قهر على كراهته بقى ذليلاً ومستعبداً ، تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه الغالب ويستفيد 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 غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر ، والأقل غناء فيها أقل ، وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة أعطى الأعظم غناء فيها كرامة أكثر ، وإن كانت أموالاً أعطى أكثر — وكذلك في سائرهما ، فهذا هو أيضاً عدلٌ عندهم طبيعي .

قالوا : وأما سائر ما يسمى عدلاً ، مثل ما في البيع والشراء ، ومثل ردّ الودائع ، ومثل أن لا يغضب وأن لا يجور ، وأشباه ذلك ، فإن مُسْتَعْمِلَهُ ^(١) إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج . وذلك أن يكون كلٌّ منهما ^(٢) كأنهما نفسان أو طائفتان ، مساويةٌ إحداهما في قوتها للأخرى ، وكأنا يتداولان القهر ، فيطول ذلك بينهما ، فيذوق كلٌّ واحد الأمرين ، ويصير إلى حال لا يحتملها . فحينئذ يجتمعان ويتناصفان ويترك كلٌّ واحد منهما للآخر ، مما كانا يتغالبان عليه ، قسماً ما ، فتبقى سماته ^(٣) ؛ وبشرط كلٌّ واحد منهما على صاحبه أن لا يروم نزع ما في يديه إلا بشرائط ، فيصطلحان عليها ، فيحدث من ذلك الشرائط الموضوعات في البيع والشراء ، وتقارب الكرامات ، ثم المواساة ، وغير ذلك مما جانسها ، وإنما يكون ذلك عند ضعف كلٍّ عن كلٍّ ، وعند خوف كل من كل . فما دام كلٌّ واحد من كلٍّ واحد في هذه الحال ، فينبغي أن يتشاركا ؛ ومتى قوي أحدهما على الآخر فينبغي أن ينقض الشريعة ويروم القهر ، أو ^(٤) يكون الاثنان ورد عليهما من خارج شيء ، على أنه لا سبيل إلى دفعه إلا بالمشاركة وترك التغالب ، فيتشاركان ريث

(١) أى من يفعله ويجرى عليه .

(٢) أى من الطرفين اللذين بينهما الاتصال والتعامل .

(٣) أى : إلى أن يكون ، أو : حتى ، أو : إلا أن .

ذلك ؛ أو يكون لكل واحد منهما همة في شيء يريد أن يغلب عليه ، فيرى أنه لا يصل إليه إلا بمعاونة الآخر له وبمشاركته له ، فيتركان التغالب بينهما ريث ذلك ، ثم يتعاونان ؛ فإذا وقع التكافؤ بين الفرق بهذه الأسباب ، وتمادى الزمان على ذلك ، ونشأ على ذلك من لم يذَرِ كيف كان أولُ ذلك ، حَسِبَ أن العدلَ هو هذا الموجود الآن ؛ ولا يدرى أنه خوفٌ وضعف ، فيكون مغروراً بما يستعمل من ذلك ؛ فالذى يستعمل هذه الأشياء إما ضعيف ، أو خائف أن يفاله من غيره مثل الذى يحدث في نفسه من الشوق إلى فعله .

القول في الخشوع

وأما الخشوع فهو أن يُقال إن الهُكَّ يدبّر العالم وإن الروحانيين مدبرون مشرفون على جميع الأفعال ، واستعمال^(١) تعظيم الإله والصلوات والتسابيح والتقاديس ، وإن الإنسان إذا فعل هذه وترك كثيراً من الخيرات المنشوقة في هذه الحياة ، وواظب على ذلك ، عُوِّضَ عن ذلك وكوفي بخيرات عظيمة يصل إليها بعد موته ؛ وإن هو لم يتنسك بشيء من هذه ، وأخذ الخيرات في حياته ، عوقب عليها بعد موته بشرور عظيمة ينالها في الآخرة ، فإن هذه^(٢) كلها أبواب من الحيل والمكايد على قوم ولقوم ، فإنها حيل ومصائد لمن يعجز عن المغالبة على هذه الخيرات بالمصاولة والمجاهرة ، ومكايدة يكاد بها من لا قدرة له على المجاهرة بأخذها والمصاولة بيديه وسلاحه بغير وريّة ومثونة تخويفهم وقههم ، لأن يتركوا هذه الخيرات كلها أو بعضها ليفوز بها آخرون ممن يعجز عن المجاهرة بأخذها أو بالغلبة عليها . فإن المتنسك بهذه يُظن به أنه غير حريص عليها ، ويُظنُّ به الخير ، فيركن إليه ، ولا يُحذر ، ولا يُتَّقَى ولا يُتَّهَم ، بل يُخفى مقصده وتوصف سيرته أنها الإلهية ، فيكون زيّه وصورته صورة من لا يريد هذه الخيرات كلها لنفسه ، فيكون ذلك سبباً لأن يُكرّم ويُعظَّم ويؤثر بسائر الخيرات وتنقاد النفوس له ، فتحتبه ، فلا تفكر ارتكاب هواه في كل شيء بل يحسُن عند الجميع قبيح ما يعمل ، ويصير بذلك إلى الغلبة على جميع الكرامات والرياسات والأموال واللذات ونيل الخيرية ؛ فتلك الأشياء إنما جعلت لهذه .

(١) أى القيام بتعظيم الإله .

(٢) أى في رأى أهل المدن الجاهلة والضالة .

وكما أن صيد الوحوش منه ما هو مغالبةٌ ومجاهرة ، ومنه ما هو مخاتلةٌ ومكيدة ، كذلك الغلبةُ على هذه الخيرات تكون بمطالبة وتكون بمخاتلة ، وتُنال بأن يوم الإنسان في الظاهر أن مقصده شيء آخر غير الذي هو بالحقيقة مقصده ، فلا يُخْذَرُ ولا يُتَّقَى ، ولا يَنَازَع ، فيناله بسهولة . فالتنسك بهذه الأشياء والمواظب عليها متى كان إنما يفعل ذلك ليبلغ الشيء الذي جُمِلَ هذه لأجله ، وهو المؤاتاة بها في الظاهر ليفوز بأحد تلك الخيرات أو بجميعها ، كان عند الناس مغبوطاً ، فيكون يقيين وحكمة وعلم ومعرفة جليلاً عند معظمتهم مدوحاً ؛ ومتى كان يفعل ذلك لذاته لا لينال به هذه الخيرات ، كان عند الناس مخدوعاً مغروراً شقيماً أحقَّ عديم العقل جاهلاً بحظ نفسه مهيفاً لا قدرة له مذموماً ؛ غير أن كثيراً من الناس يظهرون مديحتهم لسخرية به ، وبعضهم تقويةً لنفسه ، في أن لا يُزَاحَمَ في شيء من الخيرات بل بتركها ليتوفر عليه وعلى غيره ، وبعضهم يمدحون طريقته ومذهبه خوفاً من أن يسلبهم ما عندهم من ليس هو على طريقته ، وقوم آخرون يمدحونه ويغبطونه لأنهم أيضاً مغرورون مثل غروره .

فهذه وما أشبهها هي آراء الجاهلية التي وقعت في نفوس كثير من الناس عن الأشياء التي نشاهدها في الموجودات . وإذا حصلت لهم الخيرات التي غلبوا عليها فينبغي أن تحفظ وتستدام وتمد وتزُيد ؛ فإنها إن لم يُفعل بها ذلك نفدت : —

فقومٌ منهم رأوا أن يكونوا أبدأً بأمرهم يطلبون مغالبةً آخرين أبدأً ، وكلما غلبوا طائفة ساروا إلى أخرى ؛ وآخرون يرون أن يمتدوا^(١) ذلك من أنفسهم ومن غيرهم فيحفظونها ويدبّرونها ، إما من أنفسهم مثل البيع والشراء والتعاضد وغير ذلك ، وإما من غيرهم بالغلبة ؛ وآخرون رأوا تزييدها بالوجهين جميعاً ؛ وآخرون رأوا ذلك بأن جعلوا أنفسهم قسمين : قسماً يريدون تلك ويمدّونها من أنفسهم بمعاملات ، وقسماً يغالبون عليهم ؛ فيحصلون طائفتين ، كل واحدة مفردة بشيء ، إحداهما بالمغالبة والأخرى بالمعاملة الإرادية ؛ وقوم منهم رأوا أن الطائفة المعاملة منها هي إناهم والمغالبة هي ذكورهم ، وإذا ضعف بعضهم عن المغالبة جعل في المعاملة ؛ فإن لم يصلح لا لذا ولا لذا ، جعل فضلاً^(٢) ؛

(١) كذا الأصل ، ويجوز أن يكون معنى يمتدوا هو أن يحصلوا على مادة الأشياء .

(٢) أى شيئاً زائداً لا قيمة له .

آخرون رأوا أن تكون الطائفة المعاملة قوماً آخرين غير من يغبونهم ويستعبدونهم ، فيكونوا هم المتولين بصورتهم لحفظ الخيرات التي يغبون عليها وإمدادها وتزويدها ؛ وآخرون قالوا إن التغالب في الموجودات إنما هو بين الأنواع المختلفة ، وأما الداخلة تحت نوع واحد فإن النوع هو رابطها الذي لأجله ينبغي أن تتسالم ؛ فالإنسية للناس هي الرباط ، فينبغي أن يتسالموا بالإنسية ، ثم يغالون غيرهم فيما ينتفعون به من سائرها ، ويتركون مالا ينتفعون به ، فما كان مما لا يُنتفع به ضاراً غلب على وجوده ، وما لم يكن ضاراً تركوه . وقالوا : فإذا كان كذلك فإن الخيرات التي سبيلها أن يكتسبها بعضهم من بعض ، فينبغي أن تكون بالغلبة ، إذ كانت الأخرى لا تُنطق لها^(١) فتُعامل المعاملات الإرادية . وقالوا : فهذا هو الطبيعي للإنسان ؛ فأما الإنسان المغالب فليس بما هو مغالب طبيعياً ، ولذلك إذا كان لا بد من أن يكون هنا أمة أو طائفة خارجة عن الطبيعي للإنسان تروم مغالبة سائر الطوائف على الخيرات التي لها ، اضطرت الأمة والطائفة الطبيعية إلى قوم منهم ينفردون بمداغة أمثال أولئك ، إن وردوا عليهم يطلبون مغالبتهم ، وبمغالبتهم على حق هؤلاء ، إن كانوا أولئك غلبوا عليه ، فتصير كل طائفة فيها قوتان : قوة تغالب بها وتدافع ، وقوة تُعامل بها ، وهذه التي تدافع ليست لها على أنها تفعل ذلك بإرادتها ، لكن باضطرارها إلى ذلك بما يرد عليها من خارج ؛ وهؤلاء على ضد ما عليه أولئك ، فإن أولئك يرون أن المسألة لا بواردٍ من خارج ، وهؤلاء يرون أن المغالبة لا بواردٍ من خارج ، فيحدث من ذلك هذا الرأي الذي للمدن المسألة .

(١) أي لا تفكر ولا تعقل ، أي الحيوانات .

من « كتاب الأحكام السلطانية للماوردي » المتوفى سنة ٤٥٠ هـ

في عقد الإمامة^(١)

« الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وعقدُها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع ، وإن شذَّ عنهم الأصم^(٢) . واختلف في وجوبها : هل وجبت بالعقل أو بالشرع .

فقال طائفة : وجبت بالعقل ، لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم ؛ ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهجاً مضاعين ، وقد قال الأفوه الأودي ، وهو شاعر جاهلي :

لا يَصْلُحُ النَّاسُ فَوْضَى لَا سَرَّاءَ لَهُمْ وَلَا سَرَّاءَ إِذَا جُهِلَهُمْ سَادُوا

وقالت طائفة أخرى : بل وجبت بالشرع دون العقل ، لأن الإمام يقوم بأمر شرعية ، قد كان مجوزاً في العقل أن لا يرد التعبدُ بها^(٣) ، فلم يكن العقل موجباً لها ، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل ، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره ؛ ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليِّه في الدين ، قال الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، ففرض علينا طاعة أولى الأمر فينا ، وهم الأئمة المقيّمون علينا ... » .

(١) اخترنا هذا النص ليكون هناك مجال للمقارنة بين شروط الإمام أو الرئيس عند الفارابي من حيث هو فيلسوف والماوردي من حيث هو فقيه مسلم — أو ليرجع القارىء إلى ما في نصوص ابن خلدون متعلقاً بالخلافة .

(٢) أبو بكر الأصم من متكلمي المعتزلة .

(٣) أى التكليف بها من الله على اعتبار أنها عبادة له أو من علامات الطاعة والخضوع لإرادته .

«فصل : وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة : أحدها : العدالة على شروطها الجامعة والثاني : العلم المؤدّي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام ؛ والثالث : سلامة الخواص من السمع والبصر واللسان ، ليصح معها مباشرة ما يدرك بها ؛ والرابع : سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض ؛ والخامس : الرأي أفضى إلى سياسة الرعية وتدير المصالح ؛ والسادس : الشجاعة والفجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو ؛ والسابع : النسب . وهو أن يكون من قریش ، لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه . ولا اعتبار بضرار^(١) ، حين شدّ فجوتها في جميع الناس ، لأن أبا بكر الصديق ، رضى الله عنه ! احتجّ يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة ، لما بايعوا سعد بن عبادة عليها ، بقول النبي صلى الله عليه وسلم : الأئمة من قریش ... والإمامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل العقد والحلّ ، والثاني بعهد الإمام من قبل ... » .

« فصل : فإذا اجتمع أهل العقد والحلّ للاختيار ، تصفّحوا أحوال أهل الإمامة^(٢) الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته . فإذا تعيّن لهم من بين الجماعة من أدام الاجتهاد إلى اختياره ، عرضوها عليه . فإن أجاب إليها بايعوه عليها ، وانعقدت ببيعتهم له الإمامة ، فازم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته . وإن امتنع عن الإمامة ، ولم يُجب إليها ، لم يُجبرَ عليها ، لأنها عقد مراضاة واختيار ، لا يدخله إكراه ولا إجبار ؛ وعُدل عنه إلى من سواه ممن يستحقها . فلو تكافأ في شروط الإمامة اثنان ، قدّم لها اختيارُ أسنهما ، وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطاً . فإن بويع أصغرهما سنّاً ، جاز . ولو كان أحدهما أعلم ، والآخر أشجع ، روعى في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت ، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى ، لانتشار النفور^(٣) وظهور البغاة ، كان الأشجع أحق .

(١) هو ضرار بن عمرو ، أحد متكلمي المعتزلة .

(٢) أى المؤهلين لها الذين تتوفر فيهم شروطها .

(٣) النفور مى حدود أرض الدولة ومدخلها .

وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع ، كان الأعم أحق . فإن وقع الاختيار على واحد من اثنين ، فتنازعاها ، فقد قال بعض الفقهاء : يكون [ذلك] قدحاً لمنعهما منها ، ويُعدّل إلى غيرها . والذي عليه جمهور العلماء والفقهاء أن التنازع فيها لا يكون قدحاً مانعاً ؛ وليس طلب الإمامة مكروهاً ، فقد تنازع فيه أهل الشورى^(١) ، فأردّها عنها طالبٌ ، ولا مُنع منها راغبٌ . واختلف الفقهاء فيما يُقَطَّع به تنازعُهُما مع تكافؤ أحوالهما ، فقالت طائفة : يُقرَّع بينهما ويُقدَّم من قرَّع منهما ؛ وقال آخرون : بل يكون أهلُ الاختيار^(٢) بالخيار في أيهما شاءوا من غير قرعة .

(١) هم الصحابة الستة الذين عهد إليهم عمر بن الخطاب لما قتل بأن يتشاوروا ويختاروا خليفة

من بينهم .

(٢) هم جمهور الناس الذين لهم حق انتخاب الخليفة ، أو هم بلغتنا الحديثة : جمهور الناخبين .

من مقدمة ابن خلدون

(هي الكتاب الأول من تاريخه الكبير المسمى : كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر ...)

« فنّ التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال ، وتُشدّ إليه الرُكائبُ والرحال ، وتسمو إلى معرفته السوقُ والأغفال ، وتتنافس فيه الملوك والأقيال ، وتتساوى في فهمه العلماء والجهال ؛ إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأول ، تُنمى فيها الأقوال ، وتُضرب فيها الأمثال ، وتُطَرَف فيها الأنديةُ إذ غصها الاحتفال ، وتؤدّي لنا شأن الخليفة ؛ كيف تقلبت بها الأحوال ، واتسع فيها للدول النطاق والمجال ، وعمرُوا الأرض حتى نادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزوال ، وفي باطنه نظرٌ وتحقيق ، وتعليلٌ للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلمٌ بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ؛ فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد في علومها وخليق . وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها ، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها ؛ وخططها المتطفلون بوسائس من الباطل وهُمُوا فيها وابتدعوها ، وزخارف من الروايات المضغمة لفقوها ووضعوها ؛ واقتفى تلك الآثار الكثيرُ ممن بعدهم واتبعوها ، وأدّوها إلينا كما سمعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها ، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها ؛ فالتحقيق قليل ، وطرف التفتيح في الغالب قليل ، والغلط والوهم نسيبُ الأخبار وخليل ، والتقليدُ عريق في الآدميين وسليل ، والتطفل على الفنون عريض طويل والذين ذهبوا بفضل الشهرة والإمامة المعتبرة ، واستفرغوا دواوين من قبلهم في صفهم المتأخرة هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل ... والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم ، « فللممران طبائعٌ في أحواله ترجع إليها الأخبار ، وتحمل عليها الروايات والآثار ... » .

« ولما طالعتُ كتبَ القوم ، وسبرتُ غورَ الأُمس واليوم ، نَبَّهْتُ عَيْنَ القَرِيحَةِ من سَنَةِ الغَفْلَةِ والنوم ، وُسِّمْتُ التَّصْنِيفَ من نَفْسِي ، وَأَنَا المَفْلَسُ ، أَحَسَّنَ السَّوْمَ ، فَأَنْشَأْتُ في التَّارِيخِ كِتَابًا ، رَفَعْتُ بِهِ عَنْ أَحْوَالِ النَّاشِئَةِ في الْأَجْيَالِ حِجَابًا ، وَفَضَّلْتُهُ في الْأَخْبَارِ وَالْإِعْتِبَارِ بِأَبَا ، وَأَبْدَيْتُ فِيهِ لِأَوَلِيَةِ الدُّوَلِ وَالْعِمْرَانِ عَلَلًا وَأَسْبَابًا ، وَبَنَيْتُهُ عَلَى أَخْبَارِ الْأُمَمِ الَّذِينَ عَمَرُوا الْمَغْرِبَ في هَذِهِ الْأَعْصَارِ ، وَمَلَأُوا أَكْنَافَ الضَّوَاحِي مِنْهُ وَالْأَمْصَارَ ، وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنَ الدُّوَلِ الطُّوَالَ أَوْ الْقُصَارَ ، وَمَنْ سَلَفَ لَهُمْ مِنَ الْمُلُوكِ وَالْأَنْصَارِ ، وَهَذَا الْعَرَبُ وَالْبَرْبَرُ ؛ إِذْ هَا الْجِيلَانِ اللَّذَانِ عُرِفَ بِالْمَغْرِبِ مَأْوَاهَا ، وَطَالَ فِيهِ عَلَى الْأَحْقَابِ مَثْوَاهَا ، حَتَّى لَا يَكَادُ يُتَصَوَّرُ فِيهِ مَا عَدَاهَا وَلَا يَعْرِفُ أَهْلُهُ مِنَ أَجْيَالِ الْآدَمِيِّينَ سِوَاهَا ؛ فَهَذَّبْتُ مَنَاحِيَهُ تَهْذِيبًا ، وَقَرَّبْتُهِ لِأَفْهَامِ الْعُلَمَاءِ وَالْخَاصَّةِ تَقْرِيبًا ، وَسَلَكْتُ فِي تَرْبِيَتِهِ وَتَبْوِيْبِهِ مَسْلَكَ غَرِيبًا ، وَاخْتَرَعْتُهُ مِنْ بَيْنِ الْمَنَاحِي مَذْهَبًا عَجِيبًا ، وَطَرِيقَةً مُبْتَدَعَةً وَأَسْلُوبًا ، وَشَرَحْتُ فِيهِ مِنْ أَحْوَالِ الْعِمْرَانِ وَالتَّمْدِنِ وَمَا يَعْضُرُ فِي الْجَمَاعَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ مِنَ الْعَوَارِضِ الذَّانِيَةِ مَا يَمْتَعِكُ بِعِلَلِ الْكَوَائِنِ وَأَسْبَابِهَا ، وَيَعْرِفُكَ كَيْفَ دَخَلَ أَهْلُ الدُّوَلِ مِنْ أَبْوَابِهَا ، حَتَّى تَنْزِعَ مِنَ التَّقْلِيدِ يَدَكَ ، وَتَقِفَ عَلَى أَحْوَالِ مَا قَبْلَكَ مِنَ الْأَيَّامِ وَالْأَجْيَالِ وَمَا بَعْدَكَ ؛ وَرَتَبْتُهُ عَلَى مُقَدِّمَةٍ ، وَثَلَاثَةِ كُتُبٍ

سَالَكًا سَبِيلَ الْإِخْتِصَارِ وَالتَّلْخِيصِ ، مُقْتَدِيًا بِالْمَرَامِ السَّهْلِ مِنَ الْعَوِيصِ ، دَاخِلًا مِنْ بَابِ الْأَسْبَابِ عَلَى الْعُمُومِ إِلَى الْأَخْبَارِ عَلَى الْخُصُوصِ ، فَاسْتَوْعَبْتُ أَخْبَارَ الْخَلْقِيَّةِ اسْتِيعَابًا ، وَذَلَّلْتُ مِنَ الْحُكْمِ الْفَافِرَةَ صَعَابًا ، وَأَعْطَيْتُ لِحَوَادِثِ الدُّوَلِ عَلَلًا وَأَسْبَابًا ، فَأَصْبَحَ لِلْحِكْمَةِ صَوَانِعًا ، وَالتَّارِيخِ جَرَابًا

وَلَمْ أَتْرِكْ شَيْئًا فِي أَوَلِيَةِ الْأَجْيَالِ وَالدُّوَلِ ، وَتَعَاوَرَ الْأُمَمُ الْأَوَّلُ ، وَأَسْبَابُ التَّصَرُّفِ وَالْحَوْلِ فِي الْقُرُونِ الْخَالِيَةِ وَالْمَلَلِ ، وَمَا يَعْضُرُ فِي الْعِمْرَانِ مِنْ دَوْلَةٍ وَمَلَّةٍ ، وَمَدِينَةٍ وَحَلَّةٍ ، وَغَزَاةٍ وَذَلَّةٍ ، وَكَثْرَةٍ وَقَلَّةٍ ، وَعِلْمٍ وَصَنَاعَةٍ ، وَكَسْبٍ وَإِضَاعَةٍ ، وَأَحْوَالٍ مُتَقَلِّبَةٍ مُشَاعَةً ، وَبَدُوٍّ وَحَضَرٍ ، وَوَاقِعٍ وَمُنْتَظَرٍ ، إِلَّا وَاسْتَوْعَبْتُ جَمْلَهُ ، وَأَوْضَحْتُ بُرَاهِينَهُ وَعِلَلَهُ ، فَجَاءَ هَذَا الْكِتَابُ فَذَا بِنَا ضَمَّنْتُهُ مِنَ الْعُلُومِ الْغَرِيبَةِ ، وَالْحُكْمِ الْحُجُوبَةِ الْقَرِيبَةِ ، وَأَنَا مِنْ بَعْدِهَا مُوقِنٌ بِالْقُصُورِ ، بَيْنَ أَهْلِ الْعُصُورِ ، مُعْتَرِفٌ بِالْعَجْزِ عَنِ الْمَضَاءِ ، فِي مِثْلِ هَذَا الْقَضَاءِ ،

راغبٌ من أهل اليد البيضاء ، والمعارف المتسعة الفضاء ، بالنظر بعين الانتقاد لا بعين
الارتضاء ، والتعمد لما يعثرون عليه بالإصلاح والإغضاء ؛ فالبضاعة بين أهل العلم مزجاة ،
والاعتراف من اللوم منجاة ، والحسنى من الإخوان مرتجاة — والله أسألُ أن يجعل
أعمالنا خالصةً لوجهه الكريم ، وهو حسبي ونعم الوكيل »

« فنَّ التاريخ فنٌّ عزيز المذهب ، جمَّ الفوائد ، شريف الغاية ، إذ هو يوقفنا على أحوال
الماضين من الأمم في أخلاقهم ، والأنبياء في سيرهم ، والملوك في دولهم وسياساتهم ، حتى تتمَّ
فائدةُ الإقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا . فهو محتاج إلى مأخذ متعددة
ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يُفَضِيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزالات
والمغالط ؛ لأن الأخبار ، إذا اعتمدَ فيها على مجرد النقل ولم تحسَّكم أصولُ العادة وقواعدُ
السياسة وطبيعةُ العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد
والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمنَ فيها من العُثور ومزله القدم والحيد عن جادة الصدق ... »

« فإذا احتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات ،
واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والفحل والمذاهب وسائر
الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، وبمماثلة 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 وأخبارهم ، حتى
يكون مستوعباً لأسباب كل حادث ووفقاً على أصول كل خبر . وحينئذ يعرض خبر المنقول
على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا
زيفه واستغنى عنه . وما استكبر العلماء علم التاريخ إلا لذلك حتى انتحله الطبري والبخاري
وابن إسحق من قبلهما وأمثالهم من علماء الأمة . وقد ذهل الكثير عن هذا السر فيه حتى
صار انتحاله مجهولةً ، واستخف العوامُّ ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته وخَلَّه والخوض

فيه والتطفل عليه ، فاختلط المرعى بالهمل واللباب بالقشر والصادق بالكاذب ، وإلى الله عاقبة الأمور .

ومن الغلط الخفي في التاريخ الدهولُ عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار وسرور الأيام ، وهو داءٌ دوى شديد الخفاء ؛ إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة . فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة . وذلك أن أحوال العالم والأمم وعواندهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلافٌ على الأيام والأزمنة ، وانتقالٌ من حال . وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول ، سنة الله قد خلت في عباده . وقد كانت في العالم أممُ الفرس الأولى والسريانيون والنبط والتبابعة وبنو إسرائيل والقبط ، وكانوا على أحوال خاصة بهم في دولهم وممالكهم وسياساتهم وصفاتهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركاتهم مع أبناء جنسهم وأحوال اغمارهم للعالم ، تشهد بها آثارهم . ثم جاء من بعدهم الفرسُ الثانية والروم والعرب ، فتبدلت تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد إلى ما يجانسها أو يشابهها وإلى ما يباينها أو يباعدها . ثم جاء الإسلام بدولة مُضر ، فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلاباً أخرى ، وصارت إلى ما أكثره مُتعارفٌ لهذا العهد ، يأخذه الخلف عن السلف . ثم درست دولة العرب وأيامهم ، وذهبت الأسلاف الذين شيدوا عزمهم ومهدوا ملكهم ، وصار الأمر في يد سوامم من العجم مثل الترك بالشرق والبربر بالمغرب والفرنجية بالشمال . فذهبت بذهابهم أممٌ وانقلبت أحوالٌ وعوائد ، نسي شأنها وأغفل أمرها .

والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه ، كما يُقال في الأمثال الحكيمة : « الناس على دين الملك » . وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر ، فلا بد من أن يفرغوا إلى عوائد من قبلهم ، ويأخذوا الكثير منها ، ولا يُغفلون عوائد جيلهم مع ذلك ، فيقع في عوائد الدولة بعضُ المخالفة لعوائد الجيل الأول . فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ، ومزجت من عواندهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء ، وكانت للأولى أشدَّ مخالفة . ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى

المباينة بالجملة . فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان ، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة . والقياسُ والمحاكاة للإنسان طبيعةً معروفة ؛ ومن الغلط غير مأمونة ؛ تُخْرِجُهُ مع الدهول والفلة عن قصده ، وتعوج به عن صرامه . فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها ، فيُجَرِّبُهَا لأَوَّل وهلة على ما عرف وقيسها بما شهد . وقد يكون الفرق بينهما كثيراً ، فيقع في مهواة من الغلط »



« إعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبرٌ عن الاجتماع الإنساني ، الذي هو عمرانُ العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول وصراتها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال ؛

ولما كان الكذب مُتَطَرِّقاً للخبر بطبيعته ، وله أسباب تقتضيه ، فمنها التشييعات للكراء والمذاهب — فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر ، أعطته حقه من التمهيص والنظر ، حتى تثبت صدقه من كذبه ، وإذا خسرها تشييع لرأى أو نحلة قيأت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة — وكان ذلك الميل والتشييع غطاءً على عين بصيرتها عن الانقياد والتمهيص ، فيقع في قبول ونقله ،

ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين ، وتمهيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح . ومنها الدهول عن المقاصد ؛ فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عين أو سمع ، وينقل الخبر على ما في ظنه وتمهينه ، فيقع في الكذب . ومنها توهم الصدق ، وهو كثير ، وإنما يحىء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين . ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع ، فينقلها الخبر كما رآها ، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه . ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب العجلة والمراتب

بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك ، فيستفيض الإخبار على غير حقيقة ،
 فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة ، وليسوا
 في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها . ومن الأسباب المقتضية له أيضاً ،
 وهي سابقة على جميع ما تقدم ، الجهل بطبائع الأحوال في العمران ، فإن كل حادث من
 الحوادث ، ذاتاً كان أو فعلاً ، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله .
 فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك في
 تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه
 يعرض وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران ، وهو أحسن الوجوه وأوثقها
 في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها ؛ وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ،
 ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع . وأما إذا كان
 مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح^(١) . ولقد عد أهل النظر من المطاعن في الخبر
 استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل . وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في
 صحة الأخبار الشرعية ، لأن معظمها تكاليف إنشائية^(٢) أوجب الشارع العمل بها ، حتى
 حصل الظن بصدقها ، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط . وأما الأخبار عن
 الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة . فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان
 وقوعه ، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه ؛ إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه
 فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة . وإذا كان ذلك 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 طبعه وما يكون عارضاً لا يعتد به ، وما لا يمكن
 أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار
 والصدق من الكذب بوجه برهاني ، لا مدخل للشك فيه . وحينئذ إذا سمعنا عن شيء من
 الأحوال الواقعة في العمران ، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان ذلك لنا معياراً

(١) نقد الرواة لمعرفة هل هم عدول يوثق بروايتهم أو هم مطعون في عدالتهم .

(٢) يعني أوامر يقصد بها إيجاد أفعال .

صحيحاً ، يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه . وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا^(١) .

وكان هذا علمٌ مستقلٌّ بنفسه ، فإنه ذو موضوع وهو المراتب البشرية والاجتماع الإنسانى ، وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته ، واحدة بعد أخرى . وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً . واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مُسْتَحْدَث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث وأدى إليه الفوص . وليس من علم الخطابة الذى هو أحد العلوم المنطقية ، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال النافعة المقنعة فى استمالة الجمهور إلى رأى أو صدم عنه ، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية ، إذ السياسة المدنية هى تدبير المنزل أو المدينة ، بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ، ليُحْمَلَ الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه . فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين ، اللذين ربما يشبهانه . وكأنه علم مُسْتَنْبَط النشأة . ولعمري لم أقف على الكلام فى منحا لأحد من الخليفة ، لا أدري لغفلتهم عن ذلك ، وليس الظن بهم ؛ أو لعلمهم كتبوا فى هذا الغرض واستوفوه ، ولم يصل إلينا . فالعلوم كثيرة ، والحكماء فى أمم النوع الإنسانى متعدّدون ، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل » .

« وإذا كانت كل حقيقة مُعَقَّلة طبيعية يصلح أن يُبْحَثَ عما يعرض لها من العوارض لذاتها ، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصّه . لكن الحكماء لعلمهم إنما لاحظوا فى ذلك العناية بالثمرات ؛ وهذا إنما ثمرته فى الأخبار فقط ، كما رأيت ، وإن كانت مسائله فى ذاتها وفى اختصاصها شريفة ، لكن ثمرته تصحيح الأخبار ، وهى ضئيفة . فلهذا مجرؤه ، والله أعلم ، « وما أوتيتُم من العلم إلا قليلاً » »

[نشأة الاجتماع ونشأة سلطة الدولة]

« الاجتماع الإنساني ضروري ، ويعتبر الحكماء عن هذا بقولهم : الإنسان مدنيٌّ بالطبع ، أي لا بدَّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم ، وهو معنى ال عمران . وبيانُه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصحَّ حياتُها وبقاؤها إلا بالفداء ، وهذه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله . إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الفداء غير موفية له بمادة حياته منه . ولو فرضنا منه أقلَّ ما يمكن فرضه ، وهو قوت يوم من الحنفطة مثلاً ، فلا يحصل إلا بعلاج كثير ، من الطحن والعجن والطبخ . وكلُّ واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات ، لا تتم إلا بصناعات متعدّدة ، من حداد ونجار وفاخوري . وهب أنه يأكله حباً من غير علاج ، فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حباً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه ، من الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل ، ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصناعات كثيرة أكثر من الأولى بكثير . ويستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد ، فلا بد من اجتماع القُدَر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف .

وكذلك يحتاج كلُّ واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه ، لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها وقسم القُدَر بينها ، جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان . فقدرة الفرس مثلاً أعظم بكثير من قدرة الإنسان ، وكذا قدرة الحمار والثور وقدرة الأسد والفيل أضعاف من قدرته . ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان ، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره ، وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد ، فاليدُ مهيأة للصناعات بخدمة الفكر ، والصناعات تُحصِّل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع ، مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة ، والسيوف النابتة عن الخالب الجارحة ،

والتراس^(١) النائية عن البشرات الجاسية ، إلى غير ذلك وغيره مما ذكره جالينوس في كتاب منافع الأعضاء . فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم ، سيما المفترسة ، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ، ولا تفي قدرته أيضاً باستعمال الآلات المعدة للمدافعة ، لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها . فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه . ومالم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ، ولا تتم حياته ، لما ركبهُ الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته . ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح ، فيكون فريسة للحيوانات ، ويعاجله الهلاك عن مدى حياته ، ويبطل نوع البشر . وإذا كان التعاون ، حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة ، وتمت حكمة الله في بقاءه وحفظ نوعه . فإذاً هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني ، وإلا لم يكمل وجودهم وما أرادهُ الله من اعتبار العالم بهم واستخلافه إياهم . وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم . وفي هذا الكلام نوع إثبات للموضوع في فنه الذي هو موضوع له . وهذا وإن لم يكن واجباً على صاحب الفن ، لما تقرر في الصناعة المنطقية أنه ليس على صاحب علم إثبات الموضوع في ذلك العلم ، فليس أيضاً من الممنوعات عندهم ، فيكون إثباته من التبرعات ، والله الموفق بفضلة .

ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر ، كما قررنا ، وتم عمران العالم بهم ، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم . وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم ، لأنها موجودة للجميع . فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض . ولا يكون من غيرهم ، لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم ، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم ، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليدُ القاهرة ، حتى لا يصل أحدٌ إلى غيره بعدوان — وهذا هو معنى المُلْك^(٢) . وقد تبين لك بهذا أنه للإنسان خاصة طبيعية ، ولا بد لهم منها .

(١) جمع ترس ، وهو الحن .

(٢) المقصود سيطرة الدولة .

وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم ، على ما ذكره الحكماء ، كما في الفحل والجراد ، لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهم في خلقه وجنانه ، إلا أن ذلك موجودٌ لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية ، لا بمقتضى الفكرة والسياسة ، « أعطى كل شيء خلقه ، ثم هدى »^(١).

وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان ، حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي وأنها خاصةٌ طبيعية للإنسان ، فيقررون هذا البرهان إلى غايته ، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع . ثم يقولون بعد ذلك : وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر ، وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ، ليقع التسليم له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم في غير إنكار ولا تزييف . وهذه القضية للحكماء غير برهانية ، كما تراه ، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك ، بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جأته . فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى الجوس الذين ليس لهم كتاب ؛ فإنهم أكثر أهل العالم . ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار ، فضلاً عن الحياة ؛ وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب ، بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة ، فإنه يمتنع . وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي ، وإنما مدركه الشرع ، كما هو مذهب السلف من الأمة ، والله ولي التوفيق والهداية .

[أثر المناخ في البشر]

« المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه ، لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال . ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد ، وجب أن تتدرج السكيفية من كليهما إلى الوسط ، فيكون معتدلاً . فالأقليم الرابع أعدل العمران ، والذي حفافيه (حافته) من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال ، والذي يليهما ، والثاني والسادس ،

(١) قرآن ، سورة ٢٠ ، (طه) آية ٥٠ .

بعيدان عن الاعتدال ، والأول والسابع أبعد بكثير . فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والقواكه ، بل والحيوانات وجميع ما يتسكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة ، مخصوصة بالاعتدال ، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً ، حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها ؛ ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية ، وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكلُ النوع في خلقهم وأخلاقهم — قال تعالى : « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ » — وذلك ليتمَّ القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله . وأهل هذه الأقاليم أكلٌ ، لوجود الاعتدال لهم ، فنجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم ، يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنيقة بالصناعة ، ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين ، ويذهبون في ذلك إلى الغاية . وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير ، ويتصرفون في معاملتهم بالفقدين العزيزين ، ويمعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم . وهؤلاء أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقيين والهند والسند والصين ، وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرنجة والجلالة والروم واليونانيين ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة ، ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها ، لأنها وسطٌ من جميع الجهات . وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأول^(١) والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم ، فبناؤهم بالطين والقصب ، وأقواتهم من الذرة والعشب ، وملابسهم من أوراق الشجر ، يخصفونها ، أو الجلود ؛ وأكثرهم عرايا من اللباس . وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التسكوين مائلة إلى الانحراف ، ومعاملتهم بغير الحجرين الشريفيين من نحاس أو حديد أو جلود ، يقدرونها للمعاملات . وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم » .

وقد توم بعضُ النسايبين ، ممن لا علم لديهم بطبائع السكائنات ، أن السودان هم ولد حام ابن نوح ، اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ، ظهر أثرها في لونه وفيما جعل الله من الرق في عقبه ؛ وينقلون في ذلك حكايةً من خرافات القصاص . ودعا نوح على

(١) ترتيب هذه الأقاليم ، ومى سبعة ، يبدأ من خط الاستواء ويتجه شمالاً وجنوباً .

ابنه حام قد وقع في التوراة ، وليس فيه ذكر السواد ، وإنما دعا عليه أن يكون ولده عبيداً لولد أخوته لا غير . وفي القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات . وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني ، من مزاج هوائهم ، للحرارة المتضاعفة في الجنوب ، فإن الشمس تسامت رؤسهم مرتين في كل سنة ، قريبة إحداهما من الأخرى ، فتطول المسامتة عامة الفصول ؛ فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم ، وتسود جلودهم ، لإفراط الحر . ونظير هذين الاقليمين مما يقابلهما من الشمال الإقليم السابع والسادس ، شمل سكانهما أيضاً البياض من مزاج هوائهم ، للبرد المفرط بالشمال ، إذ الشمس لا تزال بأفقتهم في دائرة مرأى العين أو ما يقرب منها ، ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها ، فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول ، فتبيض ألوان أهلها ، وتنتهي إلى الزعורה . ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور . وتوسطت بينهما الأقاليم الثلاثة الخامس والرابع والثالث فكان لها في الاعتدال الذي هو مزاج المتوسط حظاً وافراً . والرابع أبلغها في الاعتدال غاية ، لنهايته في المتوسط وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء ؛ قال ابن سينا في أرجوزته في الطب :

بالزنج حرٌّ غير الأجساد حتى كسا جلودها سوادا

والصقلب اكتسبت بياضا حتى غدت جلودها بياضا ... »

« ولما رأى النسابون اختلاف هذه الأمم بسماواتها وشعارها حسبوا ذلك لأجل الأنساب ، فجعلوا أهل الجنوب كلهم السودان من ولد حام ، وارتابوا في ألوانهم ، فتكلفوا نقل تلك الحكاية الواهية ، وجعلوا أهل الشمال كلهم أو أكثرهم من ولد يافث ، وأكثر الأمم المعتدلة وأهل الوسط المنحليين للعلوم والصناعات والملا والشرائع والسياسة والملك من ولد سام . وهذا الزعم ، وإن صادف الحق في انتساب هؤلاء ، فليس ذلك بقياس مطرد ، إنما هو إخبار عن الواقع ، لا أن تسمية أهل الجنوب بالسودان والحباش من أجل انتسابهم إلى حام الأسود . وما أدام إلى هذا الغلط إلا اعتقادهم أن التمييز بين الأمم إنما يقع بالأنساب فقط ، وليس كذلك . فإن التمييز للجميل أو الأمة يكون بالنسب في بعضهم ، كما

للعرب وبني إسرائيل والفرس ؛ ويكون بالجهة والسمة كاللزنج والحبشة والصقالبة
والسودان ؛ ويكون بالعوائد والشعار والنسب كاللعب ، ويكون بغير ذلك من أحوال
الأمم وخواصهم ومميزاتهم ؛ فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم
من ولد فلان المعروف ، لما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب ، إنما هو
من الأغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات ، وأن هذه كلها تتبدل في
الأعقاب ؛ ولا يجب استمرارها ، سنة الله في عباده ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً — والله
ورسوله أعلم بغيبه وأحكم ، وهو المولى المنعم الرؤوف الرحيم ... »

[أثر الخصب والجوع في أبدان البشر وأخلاقهم ومواهبهم العقلية والروحية]

« 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 والحفظة والفواكه ،
لزكاء المنابت واعتدال الطينة ووفور العمران ، وفيها الأرض الحرة التي لا تُنبت زرعاً
ولا عشباً بالجملة ، فكانها في شظف من العيش ... ونجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب
والأدم من أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في
العيش ؛ فالوانهم أصفى ، وأبدانهم أنقى ، وأشكالهم أتم وأحسن ، وأخلاقهم أبعد من
الانحراف ، وأذهانهم أنقى في المعارف والإدراكات ؛ هذا أمرٌ تشهد له التجربة في كل
جبل منهم ... والسبب في ذلك ، والله أعلم ، أن كثرة الأغذية ورطوباتها تولد في الجسم
فضلات رديئة ينشأ عنها بُعد أقطارها في غير نسبة وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ، ويتبع
ذلك انكساف الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم ، كما قلناه ؛ وتغطى الرطوبات
على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة ، فتجىء البلادة والغفلة
والانحراف عن الاعتدال بالجملة .

واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجذب ، من الغزال والنعام والمها والزرافة والحمر
الوحشية والبقر ، مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعي الخصبية ، كيف تجد بينها
بونا بعيداً ، في صفاء أديمها وحسن رونقها وأشكالها وتناسب أعضائها وحدّة مداركها ؛
فالغزال أخو المعز ، والزرافة أخو البعير ، والحمار والبقر أخو الحمار والبقر ، والبون بينها

ما رأيت . وما ذاك إلا لأجل أن الخصبَ في التلؤلُف فعل في أبدان هذه من الفضلات الرديئة والأخلاق الفاسدة ما ظهر عليها أثره ، والجوع لحيوان القفر حسن في خلقها وشكلها ما شاء . واعتبر ذلك في آدميين أيضاً ، فإننا نجد أهل الأقاليم الخصبية العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم واعلم أن أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة ، فنحن نجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ، ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب ، بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار ، لما يعمها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحمان والأدم ولباب البر . ويختص وجود العباد والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي . وكذلك نجد حال أهل المدينة الواحدة في ذلك يختلف باختلاف حالها في الترف والخصب ، وكذلك نجد هؤلاء المخصبين في العيش المنعمسين في طبيائهم من أهل البادية وأهل الحواضر والأمصار ، إذا نزلت بهم السنون وأخذتهم المجاعات ، يسرع إليهم الهلاك أكثر من غيرهم... (١) .

[البداوة والحضارة مرحلتان طبيعيتان]

« اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهن من المعاش ؛ فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله . والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجة والكمال ، فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينقح القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لتقاجها واستخراج فضلاتها ، وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ، ولابد ، إلى البدو ، لأنه متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم ، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم ؛ وعمرانهم من

(١) مقاله ابن خلدون هنا شبيه برأى بعض المحدثين الذين رأوا أن « الإنسان هو ما يأكل » .

السكن والدفء إنما هو بالمقدار الذى يحفظ الحياة ويحصل ببلغة العيش من غير مزيد عليه ، للعجز عما وراء ذلك .

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المفتحلين للعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من النقى والرفه ، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة ، وتعاونوا فى الزائد على الضرورى واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنيق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر .

ثم تزيد أحوال الترف والدعة ، فتجىء عوائد الترف البالغة مبالغها فى التأنيق فى علاج القوت واستجداء المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة فى أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ومعالجة البيوت والصروح وإحكام وضعها فى تنجيدها والانتهاى فى الصنائع فى الخروج من القوة إلى الفعل إلى غاياتها ، فيتخذون القصور والمنازل ، ويحجرون فيها الماء ويعالون فى صرحها ، ويبالغون فى تنجيدها ، ويختلفون فى استجداء ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون ، وهؤلاء هم الحضر ، ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان . ومن هؤلاء من ينتحل فى معاشه الصنائع ، ومنهم من ينتحل التجارة ، وتسكون مكاسبهم أنهم وأرْفَه من أهل البدو ، لأن أحوالهم زائدة على الضرورى ، ومعاشهم على نسبة وجدهم . فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبعية لابدّ منهما ، كما قلناه .

[البدو أسبق من الحضر ، البادية أصل العمران]

« قد ذكرنا أن البدو هم المقتضرون على الضرورى فى أحوالهم ، العاجزون عما فوقه ، وأن الحضر هم المعتنون بمجارات الترف والكمال فى أحوالهم وعوائدهم . ولا شك أن الضرورى أقدم من الحاجى والكمال وسابق عليه ، لأن الضرورى أصل والكمال فرع ناشئ عنه ... فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة . ولذلك نجد النمدن غاية للبدوى يجرى إليها وينتهى سعيه إلى مُقْتَرَحِهِ منها ، ومتى حصل على الرياش الذى تحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة ، وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة . وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم . والحضرى لا يتشوّف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال

أهل مدينته . ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه ، أننا إذا قُتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وفي قراه ، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر ، وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر . وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها ، فتفهّمه »

[أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر]

وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر . قال صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرّانه أو يمجّسانه » . وبقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر ، ويصعب عليها اكتسابه ، فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته بعد عن الشر وصعب عليه ، وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده . وأهل الحضر ، لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها ، قد تلونت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر ، وبعُدَتْ عنهم طرق الخير ومسالكه ، بقدر ما حصل لهم من ذلك ، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم . فتجد الكثير منهم يقدعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم ، لا يصدّهم عنه وازع الحشمة ، لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً . وأهل البدو ، وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم ، إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها ، فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها . وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير . فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها ، فيسهل علاجهم عن علاج الحضر — وهو ظاهر . وقد يتوضّح فيما بعد أن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير . فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر ، والله يحب المتّقين ... »^(١)

(١) ما أشبه رأى ابن خلدون هنا وفيما يلي برأى روسو !

[أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضرة]

« والسبب في ذلك أن أهل الحضرة أقوا جنوبهم على مهادة الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم ، واستقاموا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم ، فلا تهيجهم هَيْعَةٌ ولا يفتر لهم صيد . فهم غارون آمنون ، قد أقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثوهم ، حتى صار ذلك خُلُقًا ينزل منزلة الطبيعة . وأهل البدو ، لتفرّد عن المجتمع وتوحّشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتبازهم عن الأسوار والأبواب ، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم ، لا يكلونها إلى سوام ولا يثقون فيها بغيرهم ، فهم دائماً يحملون السلاح ، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ، ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس وعلى الرجال وعلى الأقتاب ، ويتوجسون للنبات والهيئات ويفردون في الفقر والبيداء ، مُدْلِينَ ببأسهم واثقين بأنفسهم ، قد صار لهم البأس خُلُقًا والشجاعة سَجِيَّةً ، يرجعون إليها متى دعاهم داعٍ أو استنفروهم صارخ . وأهل الحضرة مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيالٌ عليهم ، لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم . وذلك مُشَاهِد بالعيان ، حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد المياه ومشارع السُّبُل . وسبب ذلك ما شرحناه ، وأصله أن الإنسان ابنُ عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه . فالذي أُلِفَ في الأحوال ، حتى صار خُلُقًا وملسكةً وعادةً ، تَنَزَّلَ منزلة الطبيعة والجبلة — واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً والله يخلق ما يشاء ... ومعاونة أهل الحضرة للأحكام مُفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنفعة عنهم . »

[العصبية تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه العصبية والتغلب والملك]

« وذلك أن صلة الرحم [أمرٌ] طبيعي في البشر إلا في الأقل ، ومن صلتها النعمة على ذوى القربى وأهل الأرحام أن يقالهم ضيمٌ أو تصيبهم هلكةٌ ، فإن القريب يحد في نفسه

غضاضة من ظلم قريبه أو العدااء عليه ، ويودُّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك ، زعة طبيعية في البشر منذ كانوا . فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والاتحام كانت الوصلة ظاهرة ، فاستدعت ذلك بمجردا ووضوحها ، وإذا بعد النسب بعض الشيء فر بما تفوسى بعضها ، ويبقى منها شهرة ، فتحمل على النصرة لذوى نَسَبه ، بالأمر المشهور منه ، فراراً من الغضاضة التي يقوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوبٌ إليه بوجه . ومن هذا الباب الولاء والخلق ، إذ نعمة كلٍّ أحدٍ على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من احتضام جاراها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب الرياسة لا تزال في نصابها الخصوص من أهل العصبية ولا تكون في غير نسبهم والبيت والشرف بالإصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالمجاز والغاية التي تجرى إليها العصبية هي الملك والملك أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة إنما هي سُودد وصاحبها متبوع وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر

« ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها ، طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها . فإن كافتها أو ما نعتها كانوا أقتالا وأنظاراً ، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها ، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم . وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها ، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد ؛ وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة ، فإن أدركت الدولة في هرمها ، ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات ، استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها ؛ وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة ، وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات ، انتظمتها الدولة في أوليائها ، تستظهرُ بها على ما يعن من مقاصدها ، وذلك مُلك آخر دون الملك المستبد ، وهو كما وقع للترك في دولة بنى العباس ، ولهنهاجة وزناة مع كتامة ، ولبنى حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية . فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يَسَعُه الوقت المقارن لذلك ؛ وإن عاقها

عن بلوغ الغاية عوائق ، كما نبينه ، وقفت في مقامها إلى أن يقضى الله بأمره . . . ومن عوائق الملك انتماسُ القبيل في النعيم ... فتذهب خشونة البداوة وتضعف البسالة ... وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء ... فإن الفرق في النعيم كاسرٌ من سورة العصبية التي بها التغلب والمدافعة ... ومن عوائق الملك حصولُ المذلة للقبيل والانقياد إلى سوام ... والمغلوب مولعٌ بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ومحلته وسائر عوائده . والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد السكال فيمن غلب عليها ... والدول لها أعمار طبيعية كما للأشخاص ... والدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال ... لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها ... فلا تزال سورة العصبية محفوظةً فيهم ، فحذم مرهف وجانبهم مرهوب ... والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترف من البداوة والحضارة ... فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع ... وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة ... ويبلغ فيهم الترف غاية ... فتذهب الدولة ... وحلول الهرم بالدولة أمر طبيعي ... وحدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية ، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني ... والأمور الطبيعية لا تتبدل ، والهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع ، ور بما تحدث عند آخر الدولة قوة توم أن الهرم قد ارتفع عنها . ويومض ذبائها بإمضاة الخمود ، كما يقع في الذبال المشتعل ، فإنه عند مقاربة انطفائه يومض بإمضاة توم أنها اشتعال ، وهي انطفاء . فاعتبر ذلك ، ولا تغفل سرّاً الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه ، « ولكل أجل كتاب » ... فالحضارة غاية العمران ونهاية عمره ، وهي مؤذنةٌ بفساده .

[نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء]

« اعلم أن العالمَ العنصريَّ بما فيه كأنَّ قاسد ، لا من ذواته ولا من أحواله ^(١) ؛ فالمكوّناتُ من المعدن والنبات وجميع الحيوانات ، الإنسان وغيره ، كأنَّه فاسدةٌ بالمعينة ، وكذلك ما يعرض لها من الأحوال ، وخصوصاً الإنسانية ، فالعلوم تنشأ ثم تدرس ، وكذا الصنائع وأمثالها . والحسب من العوارض التي تعرض للآدميين ، فهو كأنَّ قاسدٌ لا محالة ،

(١) المقصود هو : سواء في ذواته أو في أحواله — راجع في هذه الطريقة في التعبير عند ابن خلدون أول الفصل الخاص بأن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم ، من المقدمة .

وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرفٌ متصلٌ في آبائه ، من لدن آدم إليه ، إلا ما كان من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، كرامةً به وحياطةً على السرفيه . وأولُ كل شرف « خارجية » ، كما قيل ، وهي الخروج عن الرياسة والشرف إلى الضعة والابتذال وعدم الحسب ، ومعناه أن كلَّ شرف وحسب فعدمه سابقٌ عليه ، شأن كل مُحدث ، ثم إن نهايته في أربعة آباء . وذلك أن باني المجد عالمٌ بما عاناه في بنائه ومحافظٌ على الخلال التي هي أسبابُ كونه وبقائه ، وابنه من بعده مُباشرٌ لأبيه ، قد سمع منه ذلك ، وأخذ عنه ، إلا أنه مقصّرٌ في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاني له . ثم إذا جاء الثالثُ كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصةً ، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد . ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقته جملةً ، وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف ، وإنما هو أمرٌ وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم ، وليس بعصاة ولا بخلال ، لما يرى من التجلة بين الناس ؛ ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ، ويتوهم أنه النسب فقط . فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ويرى الفضل له عليهم ، وثوقاً بما ربي فيه من استقباعهم ، وجهلاً بما أوجب ذلك الاستقباع من الخلال التي منها التواضع لهم والأخذ بمجا مع قلوبهم ، فيحتقرهم بذلك ، فينغصون عليه ويحتقرونه ويُديلون منه واشتراط الأربعة في الأحساب إنما هو في الغالب ، وإلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة ، ويتلاشى وينهدم ؛ وقد يتصل أمره إلى الخامس والسادس ، إلا أنه في انحطاط وذهاب . واعتبار الأربعة من قبيل الأجيال الأربعة : بانٍ ، ومباشر له ، ومقلد ، وهادم ، وهو أقل ما يمكن .

[الدولة إذا استقرت وتمهدت فقد تستغنى عن العصبية]

« والسبب في ذلك أن الدولة العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها ، إلا بقوة قوية من الغلب ، للغربة وأن الناس لم يألفوا مُلْكَها ولا اعتادوه . فإذا استقرت الرياسة في أهل النصاب الخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه ، واحداً بعد آخر ، في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة ، نسيت النفوسُ شأن الأوليّة ، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرياسة ، ورسخ في العقائد دينُ الانقياد لهم والتسليم ، وقاتل الناسُ معهم على أمرهم قتالهم على العقائد

الإيمانية ، فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة ، بل كأن طاعتها كتاب الله ، لا يُبدل ولا يُعلمُ خلافه . ولأمر ما يوضع الكلام في الإمامة آخر الكلام على العقائد الإيمانية ، كأنه من جملة عقودها . ويكون استظهارهم حينئذ على سلطانهم ودولتهم المخصوصة إما بالموالى والمصطنعين الذين نشأوا في ظل العصبية وغيرها ، وإما بالمصائب الخارجين عن نسبها الداخلين في ولايتها . ومثل هذا وقع لبني العباس ، فإن عصبية العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق ؛ واستظهارهم بعد ذلك إما كان بالموالى من العجم والترك والدليم والسلاجقية وغيرهم ، ثم تغلب العجم الأولياء على النواحي وتقلص ظل الدولة .

[المغلوب مولع بتقليد الغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر عوائده]

والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلب عليها وانقادت إليه ، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه ، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي ، إنما هو لسكال الغالب . فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً ، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به ، وذلك هو الاقتداء ؛ أو لما تراه ، والله أعلم ، من أن غلب الغالب ليس بعصبية ولا قوة بأس وإنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب ، تغالط أيضاً بذلك عن الغلب ؛ وهذا راجع للأول . ولذلك ترى المغلوب يشبهه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه ، في اتخاذها وأشكالها ، بل وفي سائر أحواله . وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم ، كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً ؛ وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم . وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زئ الحامية وجند السلطان في الأكثر ، لأنهم الغالبون لهم ، حتى إنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ، ولها الغلب عليها ، فيسرى إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير ، كما هو في الأندلس ، لهذا العهد ، مع أمم الجلائقة ؛ فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم ، حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت ، حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء ، والأمر لله . وتأمل في هذا سر قولهم : « العامة على دين الملك » فإنه من بابه ، إذ الملك غالب لمن تحت يده ، والرعية مقتدون به ، لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بأبائهم والمتعلمين بمعلميهم ، والله عليم حكيم ، وبه سبحانه وتعالى التوفيق .

[كيفية طرق الخلل للدولة]

أعلم أن مبنى الملك على أساسين ، لا بدّ منهما : فالأول الشوكة والعصبية ، وهو المعبر عنه بالجند ؛ والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال . والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين ، فلنذكر أولاً طرق الخلل في الشوكة والعصبية ، ثم نرجع إلى طرقه في المال والحماية .

وأعلم أن تمهيد الدولة وتأسيسها — كما قلناه — إنما يكون بالعصبية ، وأنه لا بدّ من عصبية كبرى جامعة للعصائب مستتبعة لها ، وهي عصبية صاحب الدولة الخاصة ، من عشيرة وقبيلة . فإذا جاءت الدولة طبيعة الملك ، من الترف وجده أنوف أهل العصبية ، كان أول ما يجده أنوف عشيرته وذوي قرابه المقاسمين له في اسم الملك ، فيستبد في جده أنوفهم ، بما بلغ من سوام . ويأخذهم الترف أيضاً أكثر من سوام ، لمكانهم من الملك والعز والغلب ، فيحيط بهم هادمان ، وهما : الترف والقهر ، ثم يصير القهر آخر إلى القتل ، لما يحصل من مرض قلوبهم عند رسوخ الملك لصاحب الأمر ، فيقلب غيرته منهم إلى الخوف على ملكه ، فيأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة والترف الذي تعودوا الكثير منه ، فيهلكون ويقلّون ، وتفسد عصبية صاحب الدولة منهم ، وهي العصبية الكبرى التي كانت تجمع العصائب وتستتبعها ، فتفحل عروشها وتضعف شكيمتها وتستبدل عنها بالبطانة من موالى النعمة وصنائع الإحسان ، وتغخذ منهم عصبية ، إلا أنها ليست مثل تلك الشدة الشكيمية ، لفقدان الرحم والقرابة منها . وقد كفا قدّمنا أن شأن العصبية وقوتها إنما هي في الرحم ، لما جعل الله في ذلك . فينفرد صاحب الدولة عن العشير والأنصار الطبيعية ، ويحسّ بذلك أهل العصائب الأخرى ، فيمتجسرون عليه وعلى بطانته تجاسراً طبيعياً ، فيهلكهم صاحب الدولة ويتبعهم بالقتل واحداً بعد واحد ، ويقلّد الآخر من أهل الدولة في ذلك الأوّل ، مع ما يكون قد نزل بهم من مهلكة الترف الذي قدّمنا ، فيستولى عليهم المهلاك بالترف والقتل ، حتى يخرجوا عن صبغة تلك العصبية وينسوا عزتها وسورتها ، ويصيروا أوجز على الحماية ، ويقلّون لذلك ، فتقلّ الحماية التي تنزل بالأطراف والنفور ، فتجاسر الرعايا على بعض الدعوة في الأطراف ، ويبادر الخوارج على الدولة من الأعياص

وغيرهم إلى تلك الأطراف ، لما يرجون حينئذ من حصول غرضهم بمبايعة أهل القاصية لهم وأمنهم من وصول الحامية إليهم . ولا يزال ذلك يتدرج ونطاق الدولة يقضيق ، حتى تصير الخوارج في أقرب الأماكن إلى مركز الدولة . وربما انقسمت الدولة عند ذلك بدولتين أو ثلاث على قدر قوتها في الأصل — كما قلنا — ويقوم بأمرها غيرُ أهل عصبيتها ، لكن إذعاناً لأهل عصبيتها ولغلبهم المعهود .

واعتبر هذا في دولة العرب في الإسلام ، كيف انتهت أولاً إلى الأندلس والمند والصين ، وكان أمرُ بني أمية نافذاً في جميع العرب بعصبية بني عبد مناف ، حتى لقد أمر سليمان بن عبد الملك بدمشق بقتل عبد العزيز بن موسى بن نصير بقرطبة ، فقتل ولم يرد أمره . ثم تلاشت عصبية بني أمية بما أصابهم من الترف ، فانقضوا ؛ وجاء بنو العباس ، فغضوا من أئمة بني هاشم ، وقتلوا الطالبين وشرّ دهم ، فاحلّت عصبية عبد مناف وتلاشت ، وتهاجر العرب عليهم ، فاستبدّ عليهم أهل القاصية ، مثل بني الأغلب بإفريقية وأهل الأندلس وغيرهم ، وانقسمت الدولة . ثم خرج بنو إدريس بالمغرب وقام البربر بأمرهم ، إذعاناً للعصبية التي لهم وأمناً أن تصلهم مقاتلة أو حامية للدولة . فإذا خرج الدعاة آخرًا ، فيتغلبون على الأطراف والقاصية وتحصل لهم هناك دعوة ومُلْك تنقسم به الدولة ، وربما يزيد ذلك متى زادت الدولة تقلصًا ، إلى أن ينتهي إلى المركز ، وتضعف البطانة بعد ذلك بما أخذ منها الترف ، فهلك وتضمحل ، وتضعف الدولة المنقسمة كلها ، وربما طال أمدها بعد ذلك فتستغنى عن العصبية ، بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل إيلاتها ، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السفين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها ، فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة ، فيستغنى بذلك عن قوة العصائب . ويكفي صاحبها بما حصل لها في تمهيد أمرها الإجراءات على الحامية من جندي ومرتزق ، ويعضد ذلك ما وقع في النفوس عامة من التسليم ، فلا يكاد أحدٌ يتصور عصياناً أو خروجاً إلا والجمهور منكرون عليه مخالفون له ، فلا يقدر على التصدي لذلك ولو جهد جهده . وربما كانت الدولة في هذا الحال أسلم من الخوارج والمنازعة ، لاستحكام صبغة التسليم والانقياد لها ، فلا تسكاد النفوس تحدّث سرّها بمخالفة ، ولا يخلج في ضميرها انحرافٌ عن الطاعة ،

فتكون أسلم من المهرج والانتفاض الذى يحدث من العصائب والعشائر . ثم لا يزال أمر الدولة كذلك ، وهى تتلاشى فى ذاتها ، شأن الحرارة الغريزية فى البدن العادم للغذاء ، إلى أن تنتهى إلى وقتها المقدور ، و « لكل أجل كتاب » ، ولكل دولة أمد ، والله يُقدر الليل والنهار ، وهو الواحد القهار .

وأما الخلل الذى يتطرق من جهة المال ، فاعلم أن الدولة فى أولها تكون بدوية ، كما مر ، فيكون حُلُقُ الرفق بالرعايا والقصد فى النفقات والتعفف عن الأموال ، فتتجافى عن الإمعان فى الجباية والتحذلق والكَيْس فى جمع الأموال وحسبان العيال . ولا داعية حينئذ إلى الإسراف فى النفقة ، فلا تحتاج الدولة إلى كثرة المال .

ثم يحصل الاستيلاء ، ويعظم ويستفحل المُلْك ، فيدعو إلى الترف ، ويكثر الإنفاق بسببه ، فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم ، بل يتعدى ذلك إلى أهل المصر . ويدعو ذلك إلى الزيادة فى أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة .

ثم يعظم الترف ، فيكثر الإسراف فى النفقات ، وينتشر ذلك فى الرعية ، لأن الناس على دين ملوكها وعوائدها ، ويحتاج السلطان إلى ضرب المكوس على أثمان البياعات فى الأسواق لإدرار الجباية لما يراه من ترف المدينة الشاهد عليهم بالرفه ، ولما يحتاج هو إليه من نفقات سلطانه وأرزاق جنده .

ثم تزيد عوائد الترف ، فلا تفى بها المكوس ، وتكون الدولة قد استفحلت فى الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا ، فتمتد أيديها إلى جمع المال من أموال الرعايا من مكس أو تجارة أو نقد فى بعض الأحوال بشبهة أو بغير شبهة ، ويكون الجند فى ذلك الطور قد تجاسروا على الدولة بما لحقها من الفشل والهرم فى العصبية ، فتتوقع ذلك منهم وتُدَاوَى بسكينة العطايا وكثرة الإنفاق فيهم ، فلا تجد عن ذلك وليجة ، ويكون جُباةُ الأموال فى الدولة قد عظمت ثروتهم فى هذا الطور بكثرة الجباية وكونها بأيديهم وبما اتسع لذلك من جاههم ، فتتوجه إليهم باحتجان الأموال من الجباية ، وتنفش السعاية فيهم بعضهم من بعض ، المنافسة والحقْد ، فتعمتهم النكبات والمصادرات واحداً واحداً ، إلى أن تذهب ثروتهم وتلاشى أحوالهم ، ويُقَدَّم ما كان للدولة من الأبهة والجمال بهم . وإذا اصطلت

نعمتهم تجاوزتهم الدولة إلى أهل الثروة من الرعايا سوام . ويكون الوهن في هذا الطور قد لحق الشوكة وضعت [الدولة] عن الاستطالة والقهر ، فتصرف سياسة صاحب الدولة حينئذ إلى مداراة الأمور ببذل المال ، ويراها أرفع من السيف لقله غنائه ، فتعظم حاجته إلى الأموال زيادة على النفقات وأرزاق الجند ولا يقنى فيما يريد . ويعظم الهرم بالدولة ويجاسر عليها أهل الفواحى ، والدولة تنحل عراها في كل طور من هذه ، إلى أن تفضى إلى الهلاك وتتعوض من الاستيلاء الكلال . فإن قصدها طالب انتزعها من أيدي القائمين بها ، وبلا بقيت ، وهى تتلاشى ، إلى أن تضمحل كالذبال في السراج ، إذا فنى زيته وطفى . والله مالك الأمور ومدبر الأكران ، لا إله إلا هو .

[الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره ، وهى مؤذنة بفساده]

قد بينا لك فيما سلف أن الملك والدولة غاية للعصبية ، وأن الحضارة غاية للبداءة ، وأن العمران كله من حضارة وبداءة وملك وسوقة له عمر محسوس ، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً . وتبين في المقول والمنقول أن الأربعين الإنسان غاية في تزايد قواء ونموها ، وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والموهره ، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط . فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضاً كذلك ، لأنها غاية لا مزيد وراءها . وذلك أن الترف والنعمة ، إذا حصل لأهل العمران ، دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها . والحضارة ، كما علمت ، هى الترف في الترف واستجادة أحواله والكلف بالصنائع التى تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للعطايخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية وسائر أحوال المنزل ، وللتأنق في كل واحد من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداءة وعدم التأنق فيها .

وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات ، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة ، لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها : أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التى يعسر نزاعها ، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التى تطالب بها العوائد ، ويعجز الكسب عن الوفاء بها . وبيانه أن المصر بالرفن في الحضارة تعظم نفقات أهله ، والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران ، ففى كان العمران أكثر ، كانت الحضارة

أكمل . وقد كنا قد علمنا أن المصر الكثير العمران يختص بالغلاء في أسواقه وأسعار حاجاته ، ثم تزيد المكوس غلاء ، لأن الحضارة إنما تكون عند انتهاء الدولة في استيفائها ، وهو زمن وضع المكوس في الدول لكثرة خرجها حينئذ كما تقدم ، والمكوس تعود على البياعات بالغلاء ، لأن السوق والتجار كلهم يحتسبون على سلعهم وبضائعهم جميع ما ينفقونه حتى في مؤونة أنفسهم ، فيكون المكس لذلك داخلاً في قيم المبيعات وأثمانها ، فتعظم نفقات أهل الحضارة وتخرج عن القصد إلى الإسراف ، ولا يحدون وليجة عن ذلك لما ملأهم من أثر العوائد وطاعتها . وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ، ويقتاعون في الإملاق والخصاصة ، ويغلب عليهم الفقر ، ويقل المستامون للمبايع ، فتكسد الأسواق ويفسد حال المدينة ، وداعية ذلك كله إفراط الحضارة والترف . وهذه مفسدات في المدينة وعلى العموم في الأسواق والعمران .

وأما فساد أهلها في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص ، فن السكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها ، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها ، بحصول لون آخر من ألوانها ، فذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه . وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له . فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلافة والسرقة والفجور في الأيمان والربا في البياعات ، ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والجاهرة به ودواعيه وأطراح الحشمة في الخوض فيه حتى بين الأقارب وذوى المحارم ، الذين تقتضى البداوة الحياء منهم في الإقذاع بذلك ، وتجدهم أيضاً أبصر بالمكر والخديعة ، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح ، حتى يصير ذلك عادة وخلقاً لأكثرهم ، إلا من عصمه الله . ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة ، ويحاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ، ممن أهل عن القاديب وغلب عليه خلق الجوار ، وإن كانوا أهل أنساب وبيونات . وذلك أن الناس بشر متماثلون ؛ وإنما تفاضلوا وتميزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل . فمن استحكمت فيه صفة الرذائل — بأى وجه كان — وفسد خلق الخير فيه ، لم ينفعه زكاه نسبه ولا طيب

منبهة . ولهذا نجد كثيراً من أعقاب البيوت وذوى الأحساب والأصالة وأهل الدول منطرحين في الغمار ، منتحلين للحرف الدينية في معاشهم ، بما فسد من أخلاقهم وتلونوا به من صبغة الشر والسفسة .

وإذا كثرت ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضها ، وهو معنى قوله تعالى : « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ، ففسقوا فيها ، فحقّ عليها القول ، فدمرناها تدميراً » . ووجهه حينئذ أن مكاسبهم لا تفي بحاجاتهم ، لكثرة العوائد ومطالبة النفس بها ؛ فلا تستقيم أحوالهم . وإذا فسدت أحوال الأشخاص واحداً واحداً اختلت المدينة وخربت . . . »

« إن غاية العمران هي الحضارة والترف ، وإياه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات ، بل نقول إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد ، لأن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منافعهم ودفع مضارهم واستقامة خلقه للسعى في ذلك ، والحضري لا يقدر على مباشرته حاجاته ، إما مجزأ ، لما حصل له من الدعة ؛ أو ترفعاً ، لما حصل له من المربي في النعيم والترف ؛ وكلا الأمرين ذميم . وكذا لا يقدر على دفع المضار واستقامة خلقه للسعى في ذلك . والحضري بما قد فقد من خلق الإنسان بالترف والنعيم في قهر التأديب ، فهو بذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه ، ثم هو فاسد أيضاً غالباً بما فسدت منه العوائد وطاعتها وما تلونت به النفس من مكانتها — كما قررناه — إلا في الأقل الفادر .

وإذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة ؛ وبهذا الاعتبار كان الذين يترّبون على الحضارة وخالقها موجودين في كل دولة . فقد تبين أن الحضارة هي سنّ الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة ، والله سبحانه وتعالى « كل يوم هو في شأن » ، فلا يشغله شأن عن شأن .

[العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره]

اعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري ، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه ، وأنه لا بدّ لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه . وحكمه فيهم

تارةً يكون مستنداً إلى شرع مُنزل من عند الله ، يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالشواهد والعقاب عليه ، الذي جاء به مُبلّغه ؛ وتارةً إلى سياسة عقلية ، يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم . فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة ، لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة ؛ والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط .

وما تسمعه من « السياسة المدنية » ، فليس من هذا الباب ؛ وإنما معناه ، عند الحكماء ، ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخُلُقه ، حتى يستغنوا عن الأحكام رأساً ، ويسمّون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمّى من ذلك « بالمدينة الفاضلة » ، والقوانين المراعاة في ذلك « بالسياسة المدنية » . وليس مرادهم السياسة التي يُحمّل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة ، فإن هذه غير تلك . وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع ، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير . ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين : أحدهما تُراعى فيها المصالح على العموم ، ومصالح السلطان في استقامة مُلكه على الخصوص ؛ وهذه كانت سياسة الفرس ، وهي على جهة الحكمة — وقد أغنانا الله عنها في الملة ولعهد الخلافة ، لأن الأحكام الشرعية مُغنيّة عنها في المصالح العامة والخاصة ، وأحكامُ الملك مندرجة فيها ؛ الوجه الثاني أن يراعى فيها مصلحة السلطان ، وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة ، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً . وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع [هي] التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وغيره ، إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم ، فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية ، وآداب خلقية ، وقوانين في الاجتماع طبيعية ، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية . والافتداء فيها بالشرع أولاً ثم بالحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم .

[معنى الخلافة والإمامة]

لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية ، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائزة عن الحق مُنجفة

بمن تحت يده من المخلوق في أحوال دنياهم ، لملئه إيام في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته . ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم ؛ فتعسر طاعته لذلك ، وتجيء العصبية المُفْضِيَّة إلى المهرج والقتل ، فوجب أن يُرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة ، يسلمها السكافة وينقادون إلى أحكامها ، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم . وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها ، « سُنَّةُ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِ » . فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبُصَرائها ، كانت سياسة عقلية ؛ وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها ، كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة ؛ وذلك أن المخلوق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبثٌ وباطل ، إذ غايتها الموتُ والفناء ، والله يقول « أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا » ؛ فالمقصود بهم إنما هو دينهم المُقْضَى إلى السعادة في آخرتهم ، « صراطُ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ » . فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني ، فأجرتُه على منهاج الدين ، ليكون الكلُّ مُحْوَطًا بنظر الشارع . فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال العصبية في سرعائها ، فَجَوْرٌ وعدوان ومذموم عنده ، كما هو مقتضى الحكمة السياسية ؛ وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها ، فمذمومٌ أيضاً ، لأنه نظر بغير نور الله ، « ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » ، لأن الشارع أعلم بمصالح السكافة فيما هو مُغَيَّب عنهم من أمور آخرتهم . وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره ؛ قال صلى الله عليه وسلم : « إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ عَلَيْكُمْ » . وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط ، « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا » . ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم ؛ فوجب بمقتضى الشرائع حُلُّ السكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم ، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة ، وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم ، وهم الخلفاء ؛ فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة ، وأن الملك الطبيعي هو حُلُّ السكافة على مقتضى الغرض والشهوة ، والسياسي هو حُلُّ السكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار . والخلافة هي حُلُّ السكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم

الأخروية والدينيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة . فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به . فافهم ذلك واعتبره فيما نورده عليك من بعد ، والله الحكيم العليم .

[حكم الخلافة وشروطها]

وإذ قد بينّا حقيقة هذا المنصب وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به ، تسمى « خلافة » و « إمامة » ، والقائم به « خليفة » و « إماما » ، فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصلاة في اتباعه والافتداء به ، ولهذا يقال : « الإمامة الكبرى » ، وأما تسميته خليفة فلـكونه يخلفُ النبي في أمته ، فيقال : « خليفة » بإطلاق ، و « خليفة رسول الله » . واخْتُلِفَ في تسميته « خليفة الله » ، فأجازه بعضهم اقتباساً من الخلافة العامة التي للأدَميين في قوله تعالى : « إني جاعلٌ في الأرض خليفة » وقوله : « جعلكم خلائفَ الأرض » . ومنع الجمهور منه ، لأن معنى الآية ليس عليه . وقد نهى أبو بكر عنه ، لما دُعِيَ به ، وقال : « لست خليفة الله ، ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم » ؛ ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب ، وأما الحاضر فلا .

ثم إن نصب الإمام واجبٌ ، قد عُرفَ وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين ، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم الفطر إليه في أمورهم ، وكذا في كل عصر من بعد ذلك ؛ ولم تُترك الناس فوضى في عصر من الأعصار . واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام . وقد ذهب بعضُ الناس إلى أن مُدْرَك وجوبه العقلُ وأن الإجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه ؛ قالوا : وإنما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين ، ومن ضرورة الاجتماع التنازع ، لازدحام الأغراض ؛ فالـم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم ، مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية --- وهذا المعنى بعينه هو الذي لحظه الحكماء في وجوب النبوءات في البشر ، وقد نهينا على فسادهم ، وأن إحدى مقدماته أن الوازع إنما يكون بشرع من الله تُسَلَّم له الكفاة

تسليم إيمان واعتقاد ، وهو غير مُسلم ، لأن الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة ، ولو لم يكن شرع ، كما في أم المجوس وغيرهم ممن ليس له كتاب أو لم تبلغه الدعوة ، أو نقول : يكفي في رفع التنازع معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليه بحكم العقل ؛ فادعائهم أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هناك ونصب الإمام هنا غير صحيح ، بل كما يكون بنصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم ؛ فلا ينهض دليلهم العقلي المبني على هذه المقدمة ، فدل على أن مدرك وجوبه إنما هو بالشرع ، وهو الإجماع الذي قدمناه .

وقد شدّ بعض الناس ، فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع ، منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم . والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء حكم الشرع ، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يُحتجّ إلى إمام ، ولا يجب نصبه ؛ وهؤلاء محجوجون بالإجماع . والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه ، من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا ، لما رأوا الشريعة ممتلئة بدم ذلك والنهي على أهله وسرغية في رفضه . واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به ، وإنما ذم المفساد الناشئة عنه ، من القهر والظلم والتمتع بالذات . ولا شك في أن هذه مفسد محظورة ، وهي من توابعه ؛ كما أتى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه ، وأوجب بأزائها الثواب ، وهي كلها من توابع الملك . فإذاً إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى ، ولم يذمه لذاته ، ولا طلب تركه ، كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين ، وليس مراده تركهما بالكليّة ، لدعاية الضرورة إليهما ؛ وإنما المراد تصريفهما على مقتضى الحق . وقد كان لداود وسليمان صلوات الله وسلامه عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما ، وهما من أنبياء الله تعالى وأكرم الخلق عنده .

ثم نقول لهم : إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يغنيكم شيئاً ، لأنكم موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة ، وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة ، والعصبية مقضية بطبعها للملك ، فيحصل الملك ، وإن لم يُنصب إمام ، وهو عين ما قرّرت منه . وإذا تقرر أن هذا النصب واجب بإجماع ، فهو من فروض الكفاية وراجع إلى

اختيار أهل العقد والحلّ ، فيتمتعين عليهم نضبه ، ويجب على الخلق جميعاً طاعته ، لقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » .

وأما شروط هذا المنصب فهي أربعة : العلم ، والعدالة ، والكفاية ، وسلامة الحواس والأعضاء ، مما يؤثر في الرأي والعمل . واختلف في شرط خامس ، وهو النسب القرشي . فأما اشتراط العلم فظاهر ؛ لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى ، إذا كان عالماً بها ؛ وما لم يعلمها ، لا يصح تقديمه لها . ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهداً ، لأن التقليد نقص ، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال . وأما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها ، فكان أولى باشتراطها فيه . ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه ، بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها ؛ وفي انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف . وأما الكفاية فهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقترام الحروب ، بصيراً بها ، كفيلاً بحمل الناس عليها ، عارفاً بالعصبية وأحوال الدّهاء ، قوياً على معاناة السياسة ، ليصح له بذلك ما جعل له من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح . وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة ، كالجنون والعمى والصمم والخرس وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل كفقده اليدين والرجلين والأنثيين ، فتشترط السلامة منها كلها ، لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه ؛ وإن كان إنما يشين في المنظر فقط ، كفقده إحدى هذه الأعضاء ، فشرط السلامة منه شرط كمال . ويلحق بفقدان الأعضاء المنع من التصرف ، وهو ضربان : ضرب يلحق بهذه في اشتراط السلامة منه شرط وجوب ، وهو القهر والعجز عن التصرف جملةً بالأمر وشبهه ، وضرب لا يلحق بهذه ، وهو الحجر باستيلاء بعض أعوانه عليه من غير عصيان ولا مشاقة ، فينتقل النظر في حال هذا المستولي ، فإن جرى على حكم الدين والعدل وحيد السياسة ، جاز إقراره ، وإلا استنصر المسلمون بمن يقبض يده عن ذلك ويدفع عنه ، حتى ينفذ فعل الخليفة . وأما النسب القرشي فلا إجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك . واحتجت قريش على الأنصار ، لما همّوا يومئذ ببيعة سعد بن عبادة وقالوا : منا أمير ومنكم أمير ، بقوله صلى الله عليه وسلم : « الأئمة من قريش » إلا أنه لما ضعف أمر قريش وتلاشت

عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم ، وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض ، عجزوا بذلك عن حمل الخلافة ، وتغلبت عليهم الأعاجم ، وصار الحل والعقد لهم . فاشتبه ذلك على كثير من المحققين ، حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية »

« ولنتكلم الآن في حكمة اشتراط النسب ليتحقق به الصواب في هذه المذاهب فنقول : إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتُشرع لأجلها . ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ، ومقصد الشارع منه لم يُقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم ، كما هو في المشهور ، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا ؛ لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية ، كما علمت ، فلا بُدَّ إذن من المصلحة في اشتراط النسب ، وهي المقصودة من مشروعيته ، فإذا سبَرنا وقسمنا ، لم نجدَها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ، فندسكن إليه الملة وأهلها ، وينتظم حبل الألفة فيها . وذلك أن قریشاً كانوا عصبية مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم ، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف ، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكيفون لغلبهم فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب ، وهم أهل العصبية القوية ، ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة . وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع ، فأذن لهم سائر العرب ، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة ، ووطئت جنودهم قاصية البلاد ، كما وقع في أيام الفتوحات ، واستمر بعدها في الدولتين ، إلى أن اضمحل أمر الخلافة ، وتلاشت عصبية العرب . ويعلم ما كان لقریش من الكثرة والغلب على بطون مضر من مارس أخبار العرب وسيرهم وتفتن لذلك في أحوالهم »

[مراتب الملك والسلطان وألقابها]

اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف ، يحمل أمراً ثقيلاً ؛ فلا بد له من الاسقةانة بأبناء جنسه . وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنته ، فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعا الله من خلقه وعباده ؟ وهو محتاج إلى حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم ،

وإلى كيف عدوان بعضهم على بعض في أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازنة فيهم ، وكفّ
العدوان عليهم في أموالهم بإصلاح سبلهم ، وإلى حملهم على مصالحهم وما تهمّم به البلوى
في معاشهم ومعاملاتهم ، من تفقد المقاييس والمسايل والموازن حذراً من التطفيف ،
وإلى النظر في السّكة بحفظ النقود التي يتعاملون بها من الغش ، وإلى سياستهم بما يريد
منهم من الانقياد له والرضى بمقاصده منهم وانفراده بالجدّ دونهم ، فيتحمل من ذلك فوق
الغاية من معاناة القلوب . قال بعض الأشراف من الحكّماء : « لَمَعَانَا نُنْقِلُ الْجِبَالَ مِنْ
أَمَّا كُنْهَا أَهْوَنُ عَلَى مَنْ مَعَانَا قُلُوبَ الرِّجَالِ » . ثم الاستعانة ، إذا كانت بأولى القربى
من أهل النسب أو التّربية أو الاصطناع القديم للدولة ، كانت أكمل ، لما يقع في ذلك
من مجانسة خلقتهم لخلقه ، فتتم المشاكلة في الاستعانة ؛ قال تعالى : « واجعل لي وزيراً
من أهلي هارون أخى ، أشدُّ به أزرى وأشدُّ به أمرى » . وهو إما أن يستعين في
ذلك بسيفه أو قلمه أو رأيه أو معارفه أو بحجّابه عن الناس أن يزدحموا عليه فيشغلوه عن
النظر في مهماتهم ، أو يدقّق النظر في المُلك كله ويعوّل على كفايته في ذلك واضطلاعاً ،
فلذلك قد توجد في رجل واحد ، وقد تفتقر في أشخاص ، وقد يتفرع كلُّ واحد منها إلى
فروع كثيرة ، فالقلم يتفرع إلى قلم الرسائل والمحاطبات وقلم الصكوك والإقطاعات وإلى
قلم المحاسبات وهو صاحب الجباية والعطاء وديوان الجيش ، وكالسيف يتفرع إلى صاحب
الحرب وصاحب الشرطة وصاحب البريد وولاية الثغور »

« الوزارة : وهى أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية ، لأزاسمها يدل على مطلق الإعانة ،
فإن الوزارة مأخوذة إما من المؤازرة ، وهى المعاونة أو من الوزر ، وهو الثقل ؛ كأنه
يحمل مع معاونة أوزاره وأقاله ، وهو راجع إلى المعاونة المطلقة . وقد كنّا قدّمنا في أول
الفصل أن أحوال السلطان وتصرفاته لا تعدو أربعة ؛ لأنها إما أن تكون في أمور حماية
السكافة وأسبابها من النظر في الجند والسلاح والحروب وسائر أمور الحماية والمطالبة ، وصاحب
هذا هو الوزير المتعارف في الدول القديمة بالمشرق ولهذا العهد بالمغرب ؛ وإما أن تكون في
أمور مخاطبته لمن بَدءَ عنه في المسكان أو في الزمان وتنفيذه الأوامر فيمن هو محبوب عنه ،
وصاحب هذا هو السكاتب ؛ وإما أن تكون في أمور جباية المال وإنفاقه وضبط ذلك

من جميع وجوهه أن يكون بمضيعة ، وصاحب هذا هو صاحب المال والجباية ، وهو المسمى بالوزير لهذا العهد بالمشرك ؛ وإما أن يكون في مدافعة الناس ذوى الحاجات عنه ، أن يزدحموا عليه فيشغلوه عن مهمته ، وهذا راجع لصاحب الباب الذى يحجبه . فلا تعدوا أحواله هذه الأربعة بوجه . وكل خطة أو رتبة من رتب الملك والسلطان فإليها ترجع ، إلا أن الأرفع منها ما كانت الأعانة فيه عامة فيما تحت يد السلطان من ذلك الصنف ، إذ هو يقتضى مباشرة السلطان دائماً ومشاركته في كل صنف من أحوال ملكه . وأما ما كان خاصاً ببعض الناس أو ببعض الجهات ، فيكون دون الرتبة الأخرى ، كقيادة ثغر ، أو ولاية جباية خاصة ، أو النظر في أمر خاص كحساب الطعام ، أو النظر في السكة ، فإن هذه كلها نظرت في أحوال خاصة ، فيكون صاحبها تبعاً لأهل النظر العام ، وتكون رتبته سرؤوسة لأولئك .

وما زال الأمر في الدول قبل الإسلام هكذا حتى جاء الإسلام وصار الأمر خلافاً ، فذهبت تلك الخطط كلها بذهاب رسم الملك ، إلا ما هو طبعى من المعاونة بالرأى والمفاوضة فيه ، فلم يمكن زواله ، إذ هو أمر لا بد منه ، فكان صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه ويفاضهم في مهماته العامة والخاصة ، ويخص مع ذلك أبا بكر بخصوصيات أخرى ، حتى كان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها في [بلاد] كسرى وقيصرو النجاشى ، يسمون أبا بكر وزيره . ولم يكن لفظ الوزير يُعرف بين المسلمين لذهاب رتبة الملك بسداجة الإسلام ؛ وكذا عمر مع أبى بكر وعلى وعثمان مع عمر .

وأما حال الجباية والإنفاق والحسبان ، فلم يكن عندهم برتبة ، لأن القوم كانوا عرباً أميين ، لا يُحسبون الكتاب والحساب ، فكانوا يستعملون في الحساب أهل الكتاب أو أفراداً من موالى العجم ممن يجيده ، وكان قليلاً فيهم . وأما أشرفهم فلم يكونوا يجيدونه ، لأن الأمية كانت صفتهم التى امتازوا بها .

وكذا حال الخطاطبات وتنفيذ الأمور لم تكن عندهم رتبة خاصة ، للأمية التى كانت فيهم والأمانة العامة فى كتمان القول وتأديته . ولم تخرج السياسة إلى اختياره ، لأن الخلافة إنما هى دين ليست من السياسة الملكية فى شيء . وأيضاً فلم تكن الكتابة صفاعة فيُسجد

للخليفة أحسنها ، لأن السكّ كانوا يعبرون عن مقاصدهم بأبلغ العبارات . ولم يبق إلا الخط ، فكان الخليفة يستغيب في كتابته ، متى عن له من يُحسّنه .

وأما مدافعة ذوى الحاجات عن أبوابهم فكان محظوراً بالشرعة ، فلم يفعلوه .

فلما انقلبت الخلافة إلى المُلْك ، وجاءت رسومُ السلطان وألقابه ، كان أولُ شيء بُدئ به في الدولة شأن الباب وسدّه دون الجمهور ، بما كانوا يخشون على أنفسهم من اغتيال الخوارج وغيرهم ، كما وقع لعمر وعلى ومعاوية وعمر بن العاص وغيرهم ، مع ما في فتحه من ازدحام الناس عليهم وشغلهم بهم عن المهمات ؛ فاتخذوا من يقوم لهم بذلك وسموه « الحاجب » . وقد جاء أن عبد الملك لما وليّ حاجبه ، قال له : قد وليتُك حجابةً بابي ، إلا عن ثلاثة : المؤذن للصلاة ، فإنه داعي الله ؛ وصاحب البريد ، فأمر ما جاء به ؛ وصاحب الطعام ، لئلا يفسد . ثم استفحل المُلْك بعد ذلك فظهر المشاورُ والمعين في أمور القبائل والعصائب واستثلافهم ، وأطلق عليه اسم الوزير ، وبقي أمر الحسابان في الموالى والذميّين ؛ واتخذ للسجلات كاتبٌ مخصوصٌ حوطةً على أسرار السلطان أن تشتهر ففسد سياسته مع قومه . ولم يكن بمثابة الوزير ، لأنه إنما احتيج له من حيث الخط والكتاب ، لا من حيث اللسان الذي هو الكلام ، إذ اللسان لذلك العهد على حاله لم يفسد ، فكانت الوزارة لذلك أرفع رُتبهم يومئذ في سائر دولة بني أمية ، فكان النظر للوزير عاماً في أحوال التدبير والمفاوضات وسائر أمور الحمايات والمطالبات وما يتبعها من النظر في ديوان الجند وفرض العطاء بالأهلية وغير ذلك .

فلما جاءت دولة بني العباس ، واستفحل المُلْك ، وعظمت مراتبه وارتفعت ، وعظم شأن الوزير ، وصارت له النيابة في إنفاذ الخَلِّ والعقد ، تعينت مرتبته في الدولة وعُنت لها الوجوه ، وخضعت لها الرقاب ، وجُعِل لها النظر في ديوان الحسابان ، لما تحتاج إليه خطته من قسم الأعطيات في الجند . فاحتاج إلى النظر في جمعه وتفريقه وأضيف إليه النظر فيه . ثم جُعِل له النظر في القلم والترسيل ، لصون أسرار السلطان ولحفظ البلاغة ، لما كان اللسان قد فسد عند الجمهور . وجُعِل الخاتمُ لسجلات السلطان ليحفظها من الذيع والشياع ، ودُفع إليه ، فصار اسم الوزير جامعاً لخطى السيف والقلم وسائر معاني الوزارة والمعاونة ، حتى لقد

دُعِيَ جعفر بن يحيى « بالسلطان » أيام الرشيد ، إشارة إلى عموم نظره وقيامه بالدولة ، ولم يخرج عنه من الرتب السلطانية كلها إلا الحجابة التي هي القيام على الباب ، فلم تكن له لاستنكافه عن مثل ذلك .

ثم جاء في الدولة العباسية شأن الاستبداد على السلطان وتعاور فيها استبداد الوزارة مرةً والسلطان أخرى . وصار الوزير ، إذا استبد ، محتاجاً إلى استنابة الخليفة إياه لذلك ، لتصح الأحكام الشرعية وتحمي على حالها ، كما تقدم ؛ فانقسمت الوزارة حينئذ إلى وزارة تنفيذ ، وهي حال ما يكون السلطان قائماً على نفسه ، وإلى وزارة تفويض ، وهي حال ما يكون الوزير مستبداً عليه . ثم استمر الاستبداد وصار الأمر للملك العجم ، وتعطل رسم الخلافة ، ولم يكن لأولئك المتغلبين أن ينتحلوا ألقاب الخلافة ، واستنكفوا من مشاركة الوزراء في اللقب ، لأنهم خولّ لهم ، فسموا « بالإمارة والسلطان » ، وكان المستبد على الدولة يسمى « أمير الأسراء » أو « السلطان » إلى ما يحلّيه به الخليفة من ألقابه ، كما تراه في ألقابهم ، وتركوا اسم الوزارة إلى من يتولاها للخليفة في خاصته . ولم يزل هذا الشأن عندهم إلى آخر دولتهم . وفسد اللسان خلال ذلك كله ، وصار صفاة ينتحلها بعض الناس ، فامتنت ، وترفع الوزراء عنها لذلك ولأنهم عجم ، وليست تلك البلاغة هي المقصودة من لسانهم ، فتخيّر لها من سائر الطبقات واختصت بها ، وصارت خادمة للوزير ، واختص اسم الأمير بصاحب الحروب والجند وما يرجع إليها ، وبذء مع ذلك عالية على أهل الرتب ، وأسرء نافذ في السكل ، إما نفاة أو استبداداً ، واستمر الأمر على هذا .

ثم جاءت دولة الترك آخراً بمصر ، فأروا أن الوزارة قد ابتذلت بترفع أولئك عنها ودفعها لمن يقوم بها للخليفة المحجور ، ونظرها مع ذلك متعقب بنظر الأمير ، فصارت سرؤوسة ناقصة ، فاستنكف أهل هذه الرتبة العالية في الدولة عن اسم الوزارة ، وصار صاحب الأحكام والنظر في الجند يسمى عندهم « بالنائب » لهذا العهد ، وبقي اسم « الحاجب » في مدلوله ، واختص اسم الوزير عندهم بالنظر في الجباة .

وأما دولة بنى أمية بالأندلس فأنفوا اسم الوزير في مدلوله أول الدولة ، ثم قسموا خطته أصنافاً ، وأفردوا السكل صنف وزيراً ، فجعلوا لحسبان المال وزيراً ، ولاترسيل وزيراً ،

وللنظر في حوائج المظلّمين وزيراً ، وللنظر في أحوال أهل الثغور وزيراً ، وجُعِلَ لهم بيتٌ يجلسون فيه على فُرُش مُنَضَّدة لهم ، وينفَّذون أمر السلطان هناك ، كلٌّ فيما جُعِلَ له . وأُفِرِدَ للتردد بينهم وبين الخليفة واحدٌ منهم ، ارتفع عنهم بمباشرة السلطان في كل وقت ، فارتفع مجلسه عن مجالسهم ، وخصوه باسم « الحاجب » . ولم يزل الشأن هذا إلى آخر دولتهم . فارتفعت خطّة الحاجب ومرتبته على سائر الرتب ، حتى صار ملوك الطوائف ينتحلون لقبها . فأكثرهم يومئذ يسمى « الحاجب » ، كما نذكره .

ثم جاءت دولة الشيعة بأفريقية والقيروان ، وكان للقائمين بها رسوخٌ في البداوة ، فأغفلوا أمر هذه الخطط أولاً وتفتيح أسمائها ، كما تراه في أخبار دولتهم .

ولما جاءت دولة الموحّدين من بعد ذاك أغفلت الأمر أولاً للبداوة ، ثم صارت إلى انتحال الأسماء والألقاب ، وكان اسم الوزير في مدلوله ، ثم اتبعوا دولة الأمويين ، وقادروها في مذاهب السلطان واختاروا اسم الوزير لمن يحجب السلطان في مجلسه ويقف بالوفود والداخلين على السلطان عند الحدود في تحيتهم وخطابهم والآداب التي تلزم في السكون بين يديه ، ورفعوا خطة الحجابة عنه ما شاءوا ، ولم يزل الشأن ذلك إلى هذا العهد .

وأما في دولة الترك بالمشرق فيسمون هذا الذي يقف بالناس على حدود الآداب في اللقاء والفتحية في مجالس السلطان والتقدم بالوفود بين يديه « الديودار » ، ويضيفون إليه استتباع كاتب السر وأصحاب البريد المتصرفين في حاجات السلطان بالقاصية وبالخاضرة ؛ وحالم على ذلك لهذا العهد ؛ والله مولى الأمور لمن يشاء .

[حقيقة الرزق والكسب — الكسب هو قيمة الأعمال الإنسانية]

« إعلم أن الإنسان مفقر بالطبع إلى ما يقوّه ويموّه في حالاته وأطواره ، من لدُن نشوئه إلى أشدّه إلى كبره ، « والله الغنى وأنتم الفقراء » . والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه ، فقال : « خلق لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً » ويدُ الإنسان مبسّطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف ، وأيدى البشر منتشرة ، فهي مشتركة في ذلك . وما حصل عليه يدُ هذا ، امتنع عن الآخر إلا بِعَوَض ؛ فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز الضعف ، سعى في اقتناء المكاسب ، لينفق

ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأَعْوَاض عنها . قال الله تعالى : « فابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ » . وقد يحصل له ذلك بغير سعي ، كالمطر المصالح للزراعة وأمثاله ، إلا أنها إنما تكون مُعَيَّنَةً ، ولا بد من سعيه معها ، كما يأتي ، فتكون له تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة ورياشاً ومُتَمَوِّلاً إن زادت على ذلك . ثم إن ذلك الحاصل أو المقتنى ، إن عادت منفعة على العبد وحصلت له ثمرته من إنفاقه في مصالحه وحاجاته ، سمي ذلك رزقاً . قال صلى الله عليه وسلم : « إِنَّمَا لَكَ مِنْ مَالِكَ مَا أَكَلْتَ فَافْتِنْتَ أَوْ لَبِستْ فَأَبْلَيْتْ أَوْ تَصَدَّقْتَ فَأَمْضَيْتْ » ؛ وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقاً ، والمتملَّك منه حينئذ يسى العبد وقدرته يسمى كسباً ؛ وهذا مثل التراث ، فإنه يسمى بالنسبة إلى المالك كسباً ولا يسمى رزقاً ، إذ لم يحصل به منفعة ، وبالنسبة إلى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقاً — هذا حقيقة مسمى الرزق عند أهل السنة ، وقد اشترط المعتزل في تسميته رزقاً أن يكون بحيث يصح تملكه ، وما لا يُتَمَلَّك عندهم لا يُسمى رزقاً ، وأخرجوا الغصوبات والحرام كله عن أن يسمى شيء منها رزقاً ، والله تعالى يرزق الغاصب والظالم والمؤمن والكافر ويختص برحمته وهدايته من يشاء ، ولهم في ذلك حجج ليس هداموضع بحثها .

ثم اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل ، فلا بد في الرزق من سعي وعمل ، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه ، قال تعالى : « فابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ » . والسعي إليه إنما يكون بإقدار الله تعالى وإلهامه ، فالسكل من عند الله ، فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومُتَمَوِّل ؛ لأنه إن كان عملاً بنفسه ، مثل الصنائع ، فظاهر ؛ وإن كان مُقْتَنًى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني ، كما تراه ؛ وإلا لم يحصل ولم يَقَعْ به انتفاع . ثم إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنين من الذهب والفضة قيمةً لكل مُتَمَوِّل ، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب ؛ وإن اقتنى سواهما في بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حَوَالَةِ الأسواق التي هما عنهما بمعزل ، فهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة . وإذا تقرر هذا كله فاعلم أن ما يفيد الإنسان وبقتنيه من الممولات إن كان من الصنائع ، فالمُقْتَنَى منه قيمة عمله ، وهو القصد بالقنية ، إذ ليس هناك إلا العمل ، وليس بمقصود بنفسه للقنية . وقد يكون مع

الصفائح في بعضها غيرها ، مثل الفجارة والحياكة معهما الخشب والفزل ؛ إلا أن العمل فيهما أكثر ، فقيمته أكثر . وإن كان من غير الصفائح ، فلا بد في قيمة ذلك المُفَاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به ، إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها . وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها ، فتجعل له حصة من القيمة ، عظمت أو صغرت ؛ وقد تخفى ملاحظة العمل ، كما في أسعار الأقوات بين الناس ، فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظ في أسعار الحبوب ، كما قدمناه ، لكنه خفي في الأقطار التي علاج الفلاح فيها ومؤنته يسيرة فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلاح . فقد تبين أن المُفَادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية ، وتبين مسمى الرزق وأنه المنفعة به ، فقد بان معنى الكسب والرزق وشرح مسماها . واعلم أنه إذا فقدت الأعمال أو قلت بانقصاص العمران تأذن الله برفع الكسب — ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن ، كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يُفقد لقلة الأعمال الإنسانية ، وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالاً وأشد رفاهية ، كما قدمنا قبل ، ومن هذا الباب تقول العامة في البلاد ، إذا تفاقص عمرانها ، إنها قد ذهب رزقها ، حتى أن الأنهار والعيون ينقطع جريها في القفر ، لما أن وفور العيون إنما يكون بالإنباط والامتراء الذي هو بالعمل الإنساني ، كالحال في ضروع الأنعام ، فما لم يكن إنباط ولا امتراء نصبت وغارت بالجملة ، كما يحف الضرع إذا ترك امتراؤه . وانظره في البلاد التي تعهد فيها العيون لأيام عمرانها ثم يأتي عليها الخراب ، كيف تغور مياهها جملة ، كأنها لم تكن — والله مقدر الليل والنهار .

[في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه]

« اعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتقاء الرزق والسعى في تحصيله ، وهو مَقْلٌ ، من العيش ، كأنه لما كان العيش الذي هو الحياة لا يحصل إلا بهذه جُعِلَ موضعاً له على طريق المبالغة . ثم إن تحصيل الرزق وكسبه إما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاعتدال عليه على قانون متعارف ، ويسمى مَغْرَماً وجباية ؛ وإما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برمييه ، من البر أو البحر ، ويسمى اصطيداً ؛ وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المتصرفه بين الناس في منافعهم ، كاللبن من الأنعام

والحرير من دوده والعسل من نحله ، أو يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته ، ويسمى هذا كله قَلْحًا ؛ وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية إما في مواد معينة ، وتسمى الصنائع ، من كتابة وتجارة وخياطة وحياسة وفروسية وأمثال ذلك ، أو في مواد غير معينة ، وهي جميع الامتيازات والتصرفات ؛ وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعواض ، إما بالتقلب بها في البلاد أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها ، ويسمى هذا تجارة .

فهذه وجوه المعاش وأصنافه ، وهي معنى ما ذكره المحققون من أهل الأدب والحكمة كالحرير وغيره ، فإنهم قالوا : المعاش إمارةٌ وتجارةٌ وفلاحةٌ وصناعة . فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعي للمعاش ، فلا حاجة بنا إلى ذكرها ، وقد تقدم شيء من أحوال الجبايات السلطانية وأهلها في الفصل الثاني . وأما الفلاحة والصناعة والتجارة فهي وجوهٌ طبيعية للمعاش . أما الفلاحة فهي متقدمة عليها كلها بالذات ، إذ هي بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظرو ولا علم ، ولهذا تنسب في الخليفة إلى آدم أبي البشر ، وأنه معلمها والقائم عليها ، إشارةً إلى أنها أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعة . وأما الصنائع فهي ثانيها ومتأخرة عنها ، لأنها مركبة وعلمية ، تُصرف فيها الأفكار والأنظار ، ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضرة الذي هو متأخر عن البدو وثانٍ عنه ؛ ومن هذا المعنى نُسبت إلى إدريس ، الأب الثاني للخليفة ، فإنه مستنبطها لمن بعده من البشر بالوحى من الله تعالى . وأما التجارة ، وإن كانت طبيعية في الكسب ، فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحييلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع ، لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة ، ولذلك أباح الشرع فيه المكاسب ، لما أنه من باب المقامرة ، إلا أنه ليس أخذاً لمال الغير مجاناً ، فهذا اختصاص بالمشروعية .

[الخدمة ليست من المعاش الطبيعي]

« اعلم أن السلطان لا بد له من اتخاذ الخدمة في سائر أبواب الإمارة والملك الذي هو بسبيله ، من الجندى والشرطى والسكران . ويستكفي في كل باب بمن يعلم غفاه فيه ، ويتكفل بأرزاقهم من بيت ماله . وهذا كله مندمج في الإمارة ومعاشها ، إذ كلهم ينسحب

عليهم حكمُ الإمارة ؛ والملك الأعظم هو ينبوع جداولهم . وأما مادون ذلك من الخدمة ، فسيبها أن أكثر المترفين يترفع عن مباشرة حاجاته أو يكون عاجزاً عنها لما رُئي عليه من خُلُقِ التَّعَمُّدِ والتَّرفِ ، فيتخذ من يتولى ذلك له ويُقطعه عليه أجراً من ماله ؛ وهذه الحالة غير محمودة بحسب الرجولية الطبيعية للإنسان ، إذ الثقة بكل أحد عجزٌ ، ولأنها تزيد في الوظائف والخرج وتدل على العجز والخلف الذي ينبغي ، في مذاهب الرجولية ، التَّنَزُّهُ عنهما ، إلا أن العوائد تقلب طباع الإنسان إلى مألوفها ، فهو ابن عوائد لا ابن نسبه . . . »

[ابتغاء الأموال من الدقائق والكنوز ليس بمعاش طبيعي]

« اعلم أن كثيراً من ضعفاء العقول في الأمصار يحرصون على استخراج الأموال من تحت الأرض وبيتغون الكسب من ذلك ، ويعتقدون أن أموال الأمم السالفة مخزنة كلها تحت الأرض محتومٌ عليها كلها بطلاسم سحرية ، لا يفضّ ختامها ذلك إلا من عثر على علمه واستحضر ما يحلّه من البخور والدعاء والقربان . فأهل الأمصار بأفريقية يرون أن الإفرنجية الذين كانوا قبل الإسلام بها دفنوا أموالهم كذلك ، وأودعوها في الصحف بالكتاب إلى أن يحدوا السبيل إلى استخراجها . وأهل الأمصار بالمشرق يرون مثل ذلك في أمم القبط والروم والفرس ، ويتناقلون في ذلك أحاديث تشبه حديث خرافة ، من انتهاء بعض الطالبين لذلك إلى حفر موضع المسال بمن لا يعرف طلسمه ولا خبره ، فيجدونه خالياً أو مغموراً بالديدان ، أو يشاهد الأموال والجواهر موضوعة والحرس دونها منتضين سيوفهم ، أو تميم بهم الأرض ، حتى يظنه خسفاً أو مثل ذلك من الهذر . ونجد كثيراً من طلبة البربر بالمغرب العاجزين عن المعاش الطبيعي وأسبابه يتقربون إلى أهل الدنيا بالأوراق المتخزئة الحواشي ، إما بخطوط معجمية أو مما ترجم بزعمهم منها ، من خطوط أهل الدقائق بإعطاء الأمارات عليها في أماكنها ، يبتغون بذلك الرزق منهم . . . »

[الجاه مفيدٌ للمال]

وذلك أنا نجد صاحب المال والخطوة في جميع أصناف المعاش أكثر يساراً وثروة من فائد الجاه . والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال ، يُتقرب بها إليه في

سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه . فالناس مُعِينُونَ له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمالى ، فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه ، وجميع ما من شأنه أن تُبَدَّل فيه الأعواضُ من العمل يستعمل فيها الناس من غير عَوَضٍ ، فتتوفر تلك الأعمال عليه ، فهو بين قيم للأعمال يكتسبها وقيم أخرى تدعوه الضرورة إلى إخراجها فتتوفر عليه . والأعمال لصاحب الجاه كثيرة ، فيفيد الغنى لأقرب وقت ، ويزداد مع الأيام يساراً وثروة ، ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش ، كما قدمناه . وفائد الجاه بالكلية ، ولو كان صاحب مال ، فلا يكون يساره إلا بمقدار ماله وعلى نسبة سعيه ؛ وهؤلاء أكثر التجار ، ولهذا تجد أهل الجاه منهم يكونون أيسر بكثير . وما يشهد لذلك أنا نجد كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة ، إذا اشتهروا ، حسنُ الظن بهم ، واعتقد الجمهور معاملته الله في إرفادهم ، فأخلص الناس في إعانتهم على أحوال دنياهم والاعتمال في مصالحهم ، وأسرعت إليهم الثروة ، وأصبحوا مياسير من غير مال مقننى ، إلا ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي وقعت المعونة بها من الناس لهم »

[السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتلق ،

وهذا الخلق من أسباب السعادة]

« قد سلف لنا فيما سبق أن الكسب الذى يستفيدة البشر إنما هو قيم أعمالهم ، ولو قدر أحدٌ عطل عن العمل جملة لكان فاقد الكسب بالكلية . وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته ، وعلى نسبة ذلك نمو كسبه أو نقصانه . وقد بينا آنفاً أن الجاه يفيد المال ، لما يحصل لصاحبه من تقرب الناس إليه بأعمالهم وأموالهم في دفع المضار وجلب المنافع ثم إن الجاه متوزع في الناس ومترتب فيهم ، طبقة بعد طبقة ، ينتهى في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يدٌ عالية ، وفي السفلى إلى من لا يملك ضرراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه ، وبين ذلك طبقات متعددة ، حكمة الله في خلقه بها ينتظم معاشهم وتقيسر مصالحهم ويتم بقاؤهم ، لأن النوع الإنسانى لا يتم وجوده إلا بالتعاون ثم إن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه لجهلهم في الأكثر بمصالح

النوع ، ولَمَّا جُعِلَ لهم من الاختيار وأن أفعالهم إنما تصدر بالفكر والروية لا بالطبع ؛ وقد يتمتع [الواحد] من المعاونة ، فيتعين حملُه عليها ، فلا بد من حامل يُكره أبناء النوع على مصالحهم لقيم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع ، وهذا معنى قوله تعالى : « ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ، ورحمة ربك خير مما يجمعون » .

فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف في مَنْ تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة ، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم ، في العدل بأحكام الشرائع والسياسة وعلى أغراضه فيما سوى ذلك ؛ ولكن الأول مقصود في العناية الربانية بالذات ، والثاني داخل فيها بالعرض كسائر الشرور الداخلة في القضاء الإلهي ، لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل المواد ، فلا يفوت الخير بذلك بل يقع على ما ينطوي عليه من الشر اليسير . وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة ، فتفهم »

« فإذا كان الجاه متسماً ، كان الكسب الناشئ عنه كذلك ، وإن كان ضيقاً قليلاً فثله ؛ وفاقد الجاه ، وإن كان له مال ، فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله وأمواله ونسبة سعيه ذاهباً وآيباً في تجميعه ، كأكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب . وأهل الصنائع كذلك إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر ، ولا تسرع إليهم ثروة ، وإنما يرمقون العيش ترميقاً ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة . وإذا تقرر ذلك وأن الجاه متفرع وأن السعادة والخير مقترنان بحصوله ، علمت أن بذله وإفادته من أعظم النعم وأجلها ، وأن باذله من أجل المتنعمين ؛ وإنما يبذله لمن تحت يديه ، فيكون بذلة بيد عالية وعزة ، فيحتاج طالبه ومبتغيه إلى خضوع وتملق ، كما يسأل أهل العز والملوك »

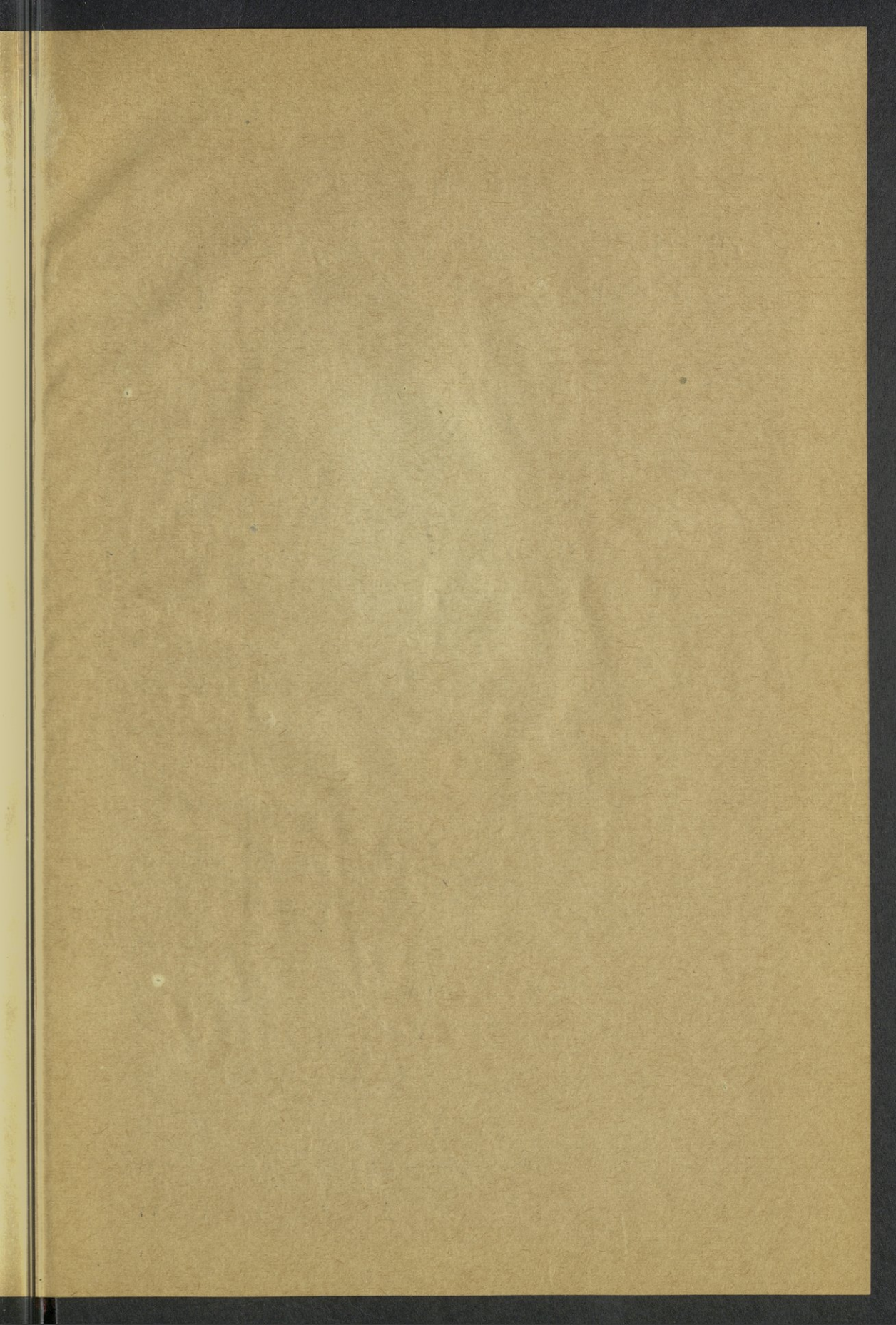
ولهذا نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشم لا يحصل لهم عرض الجاه ، فيقتصر في الكسب على أعمالهم ، ويصيرون إلى الفقر والخصاصة »

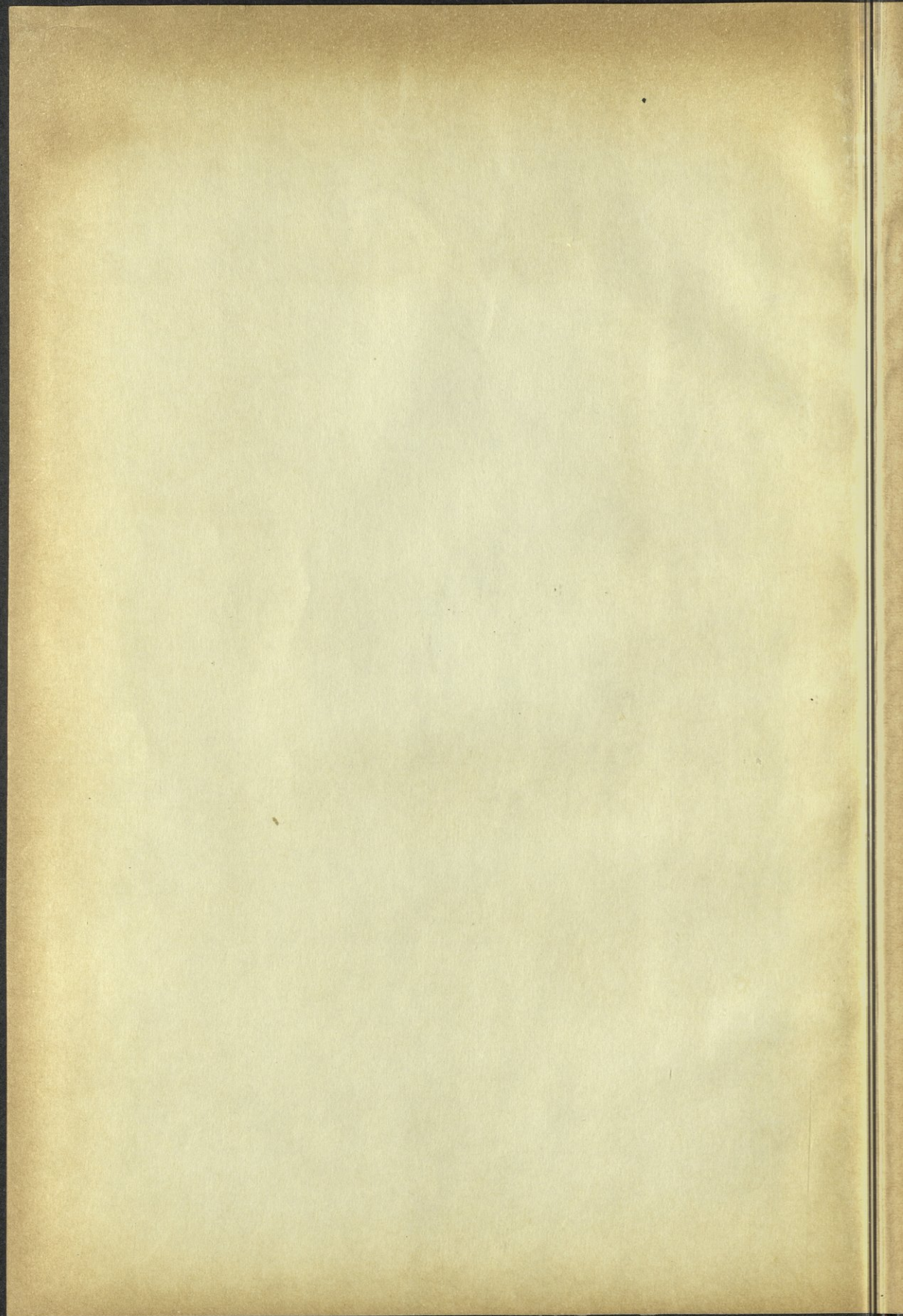


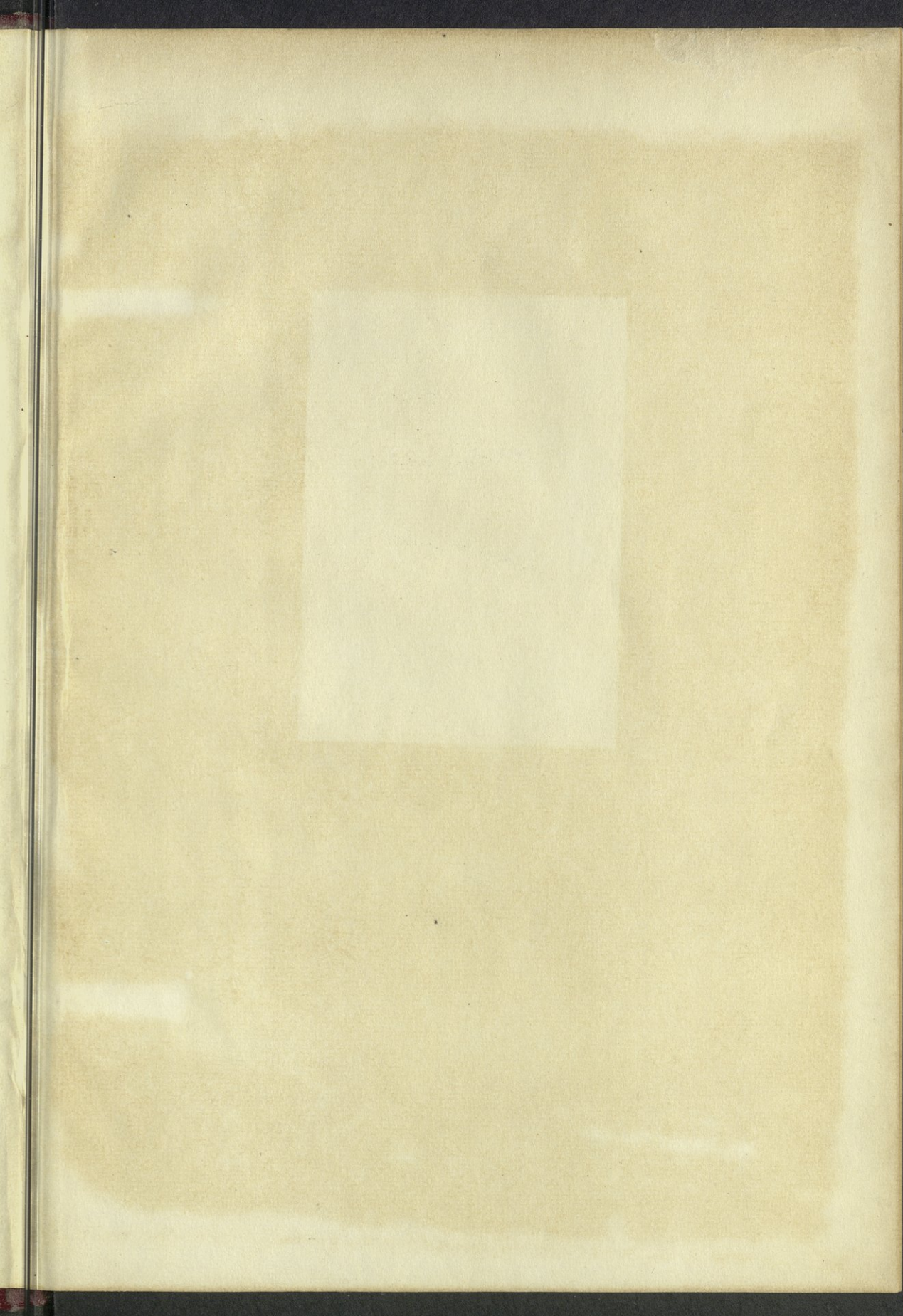
استدراكات

لقد اخترنا هذه النصوص ، مجتهدين كل الاجتهاد في تصحيحها بالنسبة لأصولها .
ونحب أن ننبه إلى بعض الأخطاء المطبعية وإلى احتمالات أخرى في قراءة النص :

س	س
٢٠	٢
يصلح بها الإنسان لشيء ... ، أو : يصلح بها انسان انسان لشيء ... ، أو : يصلح بها إنسان لإنسان لشيء ...	
٣	٣
من كل ما يشاركه فيه عضو الأفعال الإرادية	٣
٧	٦
لمباشرة أعمال الحرب — كما في ص ٧ س ٢١	
٢٠	٨
يُسمى هذا النوع ، في كتاب السياسات المدنية : مدينة النذالة	
٦	٩
غيرهم	
٣	١٣
الخلق	
٢	١٤
والمقهور	
١٢	١٤
أن لا ينصب	
١٦	١٤
فيتقاسمناه	
١٣	١٥
فإنها حِيلٌ ومكايد	
٢	١٦
تكون بمغالبة ، وتكون بمخاتلة	
١٥	١٦
وتُمدّ وتُرِيد	
١٧	١٦
وآخرون يرون أن يمتروا ، أو : يمتاروا = يبتاعوا	
٢٠	١٦
قسما يزيدون تلك ويمترونها	
٨	١٧
إذا كانت الأخرى لا نطق لها	
٤	١٩
الرأى المُفضى	
٦	٢١
وتُطَرَف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال	
١٢	٢١
بوساوس من الباطل .	







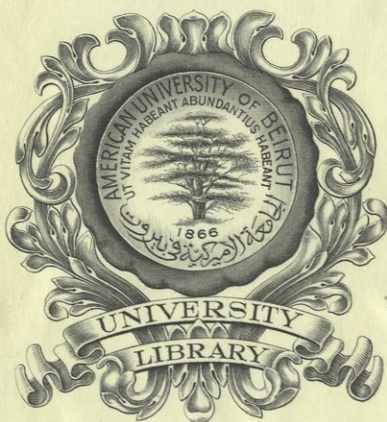
أبو ريّدة، محمد عبد الهادي
نصوص اجتماعية عربية

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01013437

AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



320.1

A16nA