

القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي رؤية مقارنة في إسهامي الغزالي ومكيافيللي

مصطفى محمود منجود*

مقدمة عامة

لا ينطلق الفكر عمومًا من فراغ في بناء منهجه، ووضع تصوراتهِ ورؤاه، حال صياغة أحكامه ومواقفه، ولا يبدأ من العدم لتحديد أهدافه ومقاصده، ولكنه في كل ذلك يصدر عن إطار معرفي - متعدد الروافد - يترك بصماته بشكل أو بآخر عليه. غير أن الفكر وهو يصطبغ بتلك البصمات لا يقف من الإطار المعرفي الذي فرضها موقف المتلقي، المستغرق في موقع رد الفعل، فثمة موقف آخر يلزم هذا الموقف هو النظر فيما تلقاه من معرفة، وهذا الموقف يستبطن في طياته مواقف أخرى متعددة، كالتمحيص، والتقويم، والتغيير، والتطوير، والإضافة، والإلغاء، والتجديد، وغير ذلك من مواقف يحتملها الإطار المعرفي، أو يسمح بها، وهنا تتباين الأطر المعرفية في المحتمل أو المسموح للفكر أن يتحرك فيه. إن الفكر هنا وقد انفعَلَ بما تلقاه يكون منتجًا - وإن لم يكن بصورة مطلقة - لنظام معرفي، هو من خصوصيته، رغم أنه قد توجد جذور من خارجه تغذي ما ينتجه. وأيًا كانت طبيعة هذا النظام وخصائصه، ومقوماته،

* أستاذ مشارك في العلوم السياسية بجامعة القاهرة، ومعار حاليًا إلى جامعة آل البيت بالأردن.

ومقاصده، وما يضمن له البقاء، وما قد يأتي به من القواعد، فإن القيم لا تبعد عنه بحال، ليس لأنه في ذلك جميعه يصدر عن قيم تميزه عن غيره من النظم المعرفية، فحسب، بل لأن المفهومين اللذين يتكون منهما - النظام بوصفه موصوفاً، والمعرفي صفة لهذا الموصوف - هما في ذاتيهما ودلالتيهما يعبران عن مضامين قيمة.

وإذا كان ما سبق يؤكد أن الفكر - يقطع النظر عن أطره المرجعية - هو الذي يصوغ النظام المعرفي انتهاءً، فمن المنطقي أن يصطبغ النظام، وتصطبغ دلالاته القيمية بالفكر، سواء أكان الفكر - في معناه ومبناه - سياسياً أم اقتصادياً أم اجتماعياً، أم ما شاكل ذلك من تصنيفات له، وبعبارة أدق، إذا غلبت الصفة السياسية على الفكر يصطبغ النظام المعرفي بهذه الصفة الغالبة، وإذا غلبت غيرها من الصفات كان الأمر في معنى النظام المعرفي ومبناه لما غلب من هذه الصفات، من حيث إنها في الحقيقة موضوعات، أو أطر موضوعية ومنهجية ومعرفية بالأساس.

معنى ذلك أن الفكر - أيًا كانت الصفة الغالبة عليه - إذا نُظر إليه من زاوية التحليل الكلي يستطيع أن يقدم نظاماً معرفياً متعدد الأبعاد، بتعدد أبعاده هو، على الأقل في المشترك العام، الذي يتجاوز الاختلافات التفصيلية التي يجب التسليم بها، لكنه إذا نظر إليه من زاوية التحليل الجزئي يستطيع أن يقام نظاماً معرفية فرعية، يصير بموجبها لكل بُعد من هذه الأبعاد - وكل تطور من تطورات الفكر - نظامه المعرفي الفرعي، بل قد يتفرع عن هذا النظام الفرعي عدة نظم معرفية أكثر تفريعاً، وذلك كما أمعنا في التحليل الجزئي، وزدناه تفصيلاً. والناظر في مسيرة الفكر السياسي يجد للمقدمات السابقة محلاً مهماً في موضوعه، ومنهجه، وهذه الدراسة تقف بالتحليل عند مساهمات اثنين من كبار رواد الفكر السياسي في التراث السياسي الفكري الإنساني، في مجال الربط بين مفهومي القيم والنظام المعرفي، أحدهما يعبر عن الفكر السياسي في الحضارة الإسلامية في القرن الخامس الهجري، وهو الامام الغزالي

(450هـ/1058م-505هـ/1111م)، والآخر يعبر عن الفكر السياسي في الحضارة الغربية في عصر النهضة وهو مكيافيللي (1469م/1527م)، أخذًا في الاعتبار الملاحظات المنهجية التالية:

1- إن الدراسة لا تتناول من ناحية أولى الموضوع من إطار مرجعي يحسده - عنهما - جانب آخر غير الجانب السياسي، سواء أكان فلسفيًا، أم تاريخيًا، أم نفسيًا، أم اجتماعيًا، أم اقتصاديًا، أم كلاميًا، أم غير ذلك، إلا بقدر ما يتعلق أحد هذه الجوانب أو بعضها بالجانب السياسي في فكر أي منهما، إنه الفصل النسي بين هذا الجانب وبين غيره من الجوانب، لأنه من العسير - إن لم يكن من المستحيل - واقعيًا الفصل المطلق بينه وبينها، كما أنهما لا تتناول من ناحية ثانية الجوانب السياسية كافة في فكر الغزالي ومكيافيللي، وإنما تنتهي عندما يسهم منها في توضيح العلاقة بين مفهومي القيم والنظام المعرفي، وتحليلها تحليلًا مقارنًا.

2- إن المقولة الأساسية العامة التي انطلقت من خلالها دراسة هذا الموضوع "أن العلاقة بين القيم عامة والقيم السياسية خاصة وبين النظام المعرفي عند كل من الغزالي ومكيافيللي هي علاقة إيجابية، بموجبها يتشكل أحدهما بالآخر، فيؤثر فيه ويتأثر به، وإن هناك أوجهًا للاتفاق وأخرى للاختلاف بين المفكرين في تناوُلهما لأبعاد هذه العلاقة، وإن مساهمتهما في عرضها وتحليلها تجيء امتدادًا - بشكل أو بآخر - لمساهمات الفكر السياسي الإسلامي بالنسبة إلى الغزالي، وعن الفكر السياسي الغربي بالنسبة إلى مكيافيللي.

3- إن التعويل على المقارنة كمدخل منهجي مناسب لدراسة الموضوع يؤكد ما سبق أن طالب به الباحث في موضع آخر، من ضرورة إعادة الاعتبار لهذا المدخل المهم في دراسات الفكر السياسي، رغم صعوباته الكثيرة،²⁶ وقد

²⁶ انظر في إشكالية المنهج في دراسة الفكر السياسي: د. مصطفى منجود، إشكاليات منهجية عامة في دراسة الفكر السياسي، في: د. حمدي عبد الرحمن حسن (محرر) "المنهج في العلوم السياسية"، ندوة تدريس العلوم السياسية في الجامعات الأردنية - جامعة آل البيت 1997/12/31، الأردن، منشورات جامعة آل البيت، 1998، ص 61-108.

حرص الباحث على إجراء المقارنة منهاجياً على اتباع عدة خطوات متكاملة، بدأت بتحديد المفاهيم الأساسية المستنبطة في موضوع الدراسة وعنوانها، ثم تقدم مدخل نظري لفهم سياق العلاقة بين القيم وبين النظام المعرفي في الفكر السياسي عامة، بصورة موجزة، بوصفها مقدمة لمعرفة كيف أسهم الغزالي وميكافيللي في عرضها - أي العلاقة - وتحليلها، ثم تقسيم الموضوع إلى محكات للمقارنة، مع ملاحظة المناسبة بين أبعاده وبين هذه المحكات، ثم بيان أوجه التشابه وأوجه الاختلاف في كل محك منها بين المفكرين، ما ظهر سبيل إلى ذلك، ثم استخلاص بعض النتائج والدلالات بناءً على كل ما سبق.

4- ويبقى أن اختيار هذين المفكرين ليكونا مدار الحديث في الموضوع زكّته اعتبارات كثيرة، تساعد على اتخاذ المنهجية المقارنة أداة لعرض إسهاميهما فيه، فكلاهما كان عميق الأثر في التراث السياسي الإنساني خاصة، كما أهما صدرا عن رؤيتين معرفيتين تعبران بصدق - بشكل أو بآخر - عن العصرين المختلفين لهما²⁷، يضاف إلى ذلك أنهما خاطبا - نصحاً - السلطة السياسية في عصريهما مباشرة، من خلال بعض مؤلفاتهما في الفكر السياسي، وضمنا هذا الخطاب نواحي مهمة في مساهماتهما في الربط بين القيم وبين النظام المعرفي²⁸، ثم إهما - في رؤيتهما المعرفية - ما زالوا موضع جدل فكري

²⁷ بل إن البعض أقام رؤية الغزالي السياسية على نغمة ميكافيلية مسئلة من الواقع ومندولة بين العامة والخاصة، وهو ما سبّين عدم مصداقته لاحقاً، انظر: الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك...، دراسة وتحقيق د. محمد أحمد دمج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1987، ص21.

²⁸ المعروف أن الغزالي وجه خطابه في "التبر المسبوك" إلى السلطان محمد بن ملكشاه السلجوقي المتوفى سنة 511هـ، انظر: المرجع السابق، ص95، كما وجه ميكافيلي خطابه في مؤلفه "الأمير" إلى الأمير لورنزو العظيم في حكم إيطاليا، الذي امتد من 1469 إلى 1492م. انظر مقدمة كتاب "الأمير" لميكافيلي، تعليق بنينو موسوليني، مقدمة كريستيان غاوس، تعريب خيرى حمادة، تعقيب د. فاروق سعد، بغداد: مكتبة التحرير، 1988، ص51-53.

الجدير بالذكر هنا أن نمة تشكيكاً في صحة نسب الكتاب الأول "التبر المسبوك" إلى الإمام الغزالي، وأورد ذلك بعض الباحثين، غير أن النسخة التي اعتمدت عليها الدراسة بتحقيق د. محمد أحمد دمج ترفع ذلك التشكيك، لأنها استندت إلى خمس مخطوطات، ذكرها المحقق في مقدمة الكتاب، ورغم اختلاف بينها في العنوان، ما بين "التبر المسبوك في نصيحة الملوك" في مخطوطتين، وبين "نصيحة الملوك والوزراء والولاة" في الثالثة وبين "التبر المسبوك في نصائح الملوك" في الرابعة، وبين "نصيحة الملوك" في المخطوطة الخامسة إلا أنها جميعاً منسوبة إلى الإمام الغزالي، ومتفقة على أنه ألفه للسلطان محمد بن ملكشاه السلجوقي، ثم عربه بعضهم، وقد حرص المحقق على ذكر شواهد وإبانات تنفي أن يكون الكتاب لغزالي، انظر: ص7-12.

وعلمي كبير، وصل حد الاتهام عند المؤاخذين، كما بلغ حد الإشادة عند المناصرين²⁹، وفضلاً على ما سبق، فإنهما اختلطا بالسلطة رداً من الزمان، واعتزلا الحياة الفكرية والسياسية رداً آخر، لظروف مختلفة بينهما ولأسباب خاصة بكل منهما. انطلاقاً مما سبق فقد اقتضى تناول موضوع هذه الدراسة - وكمساهمة أولية فيه - التطرق إلى ما يلي من النقاط:

أولاً: في الإطار المفاهيمي: القيم، والنظام المعرفي، والفكر السياسي: فالواقع أن البحث في موضوع الدراسة يفترض تقديم إطار نظري عام له، وهو ما سيرد - وهذا الإطار لا يعدو أن يكون مدخلاً لهذه العلاقة، وسياً عاماً لها، ومقدمة يعرف من خلالها كيف تصدى الفكر السياسي في تطوراتهِ المختلفة لكشف أبعادها، بمدخل منهجية متعددة، وبرؤى فكرية عبرت عما تفاعلت معه وانفعلت به من ثقافات وحضارات للأمم وشعوب وجماعات مختلفة، ولدول وأنظمة سياسية متميزة. غير أن ذلك يفترض مقدماً التوقف عند المفاهيم الثلاثة المتضمنة في عنوان الدراسة، والتي تشكل محور الحديث عن إسهامات الفكر السياسي في موضوعها عامة، وإسهامي الغزالي وميكافيلي خاصة، وهي على الترتيب مفهوم القيم، ومفهوم النظام المعرفي، ومفهوم الفكر السياسي.

وأول هذه المفاهيم، هو مفهوم القيم، (جمع قيمة) الذي يعد أحد المفاهيم التي تتباين في معانيها الآراء، وتعدد في مباحثها الاجتهادات، والمجال لا يتسع

²⁹ انظر في الجدل حول القيمة العلمية لآراء الغزالي وأفكاره بين خصومه ومؤيديه، د. زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، القاهرة، دار

الشعب، بلا تاريخ، ص 369 وما بعدها، د. محمد عابد الجبري، التراث والحدائق، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص 161-174، وانظر في الجدل حول القيمة العلمية لآراء ميكافيلي جمعها د. حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: الأنجلو المصرية، 1992، ص 305-309.

للتفصيل في ذلك، فقد سبق لبعض الباحثين والدارسين المبادرة بما يفيد حوله³⁰، غير أن ما يمكن قوله في هذا المقام هو أن التباين في النظر إلى المفهوم معني، ومبني، وخصائص، وتصنيفاً يزيحه اختلاف المداخل المنهجية التي جعلته - أو تجعله - في القلب من اهتماماتها المعرفية، والمدخل الديني، والمدخل الفلسفي، والمدخل الاجتماعي، والمدخل النفسي، والمدخل الواقعي، ليست سوى بعض هذه المداخل، ودون الدخول في تفصيلات التعريفات التي يقدمها كل مدخل منها³¹، فإن هذه الدراسة تنظر إلى القيم على أنها "أحكام معيارية تتضمن مثلاً وأهدافاً ضابطة للوجود الاجتماعي فكراً ونظماً وممارسة، ولها صفة الضرورة والالتزام والعمومية"، بهذا المعنى فإن القيم:

1- هي أحكام معيارية معترف بها في الوجود الاجتماعي، بكل ما في المعيارية من الابتعاد عن المحسوسية، ورد الأمور إليها، وليس ردها إلى الأمور، وضبطها لما يجب أن يلتزم به، وما يجب ألا يلتزم به الوجود الاجتماعي، والسيادة على هذا الوجود.

³⁰ انظر على سبيل المثال الإسهامات الإضافية في: د. عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دمشق: دار طلاس، 1986، د. حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، محاضرات غير منشورة، جامعة القاهرة، ألفت على طلبه الباكالوريوس والماجستير في كلية الاقتصاد، العام الجامعي 1977/76، د. عبد اللطيف محمد خليفة، وارتقاء القيم - دراسة نفسية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، سلسلة عالم المعرفة، العدد 160، 1992، وحول القيم من منظور إسلامي انظر: د. أكرم ضياء العمري، قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، قطر: وزارة الأوقاف، سلسلة كتاب الأمة، جزآن، العدد 39، والعدد 40، مارس 1994، يونيو 1994، د. مروان إبراهيم القيسي، المنظومة القيمية كما تجددت في القرآن الكريم والسنة الشريفة، مجلة دراسات، سلسلة العلوم الإنسانية، عمادة البحث العلمي للجامعة الأردنية، المجلد 22، كانون الأول 1995، العدد 6، ص 3217-3241، وكذلك:

Mohammed A: Aziz, The Nature of Islamic Political Theory, Karachi: Ma'aref Limited, 1975, pp.18-20.

وانظر حول القيم السياسية:

Arnold Brecht, Political Theory - The Foundation of Twentieth Century Political Thought, New Jersey: Princeton University Press, 1959.

³¹ انظر د. عادل العوا، مرجع سابق، ص 531 وما بعدها، ود. مروان إبراهيم القيسي، مرجع سابق، ص 3221-3223.

2- وأنها في معياريتها تجسد المثل والأهداف والغايات العليا التي يسعى هذا الوجود إلى تحقيقها، ويبغي الوصول إليها، وهذا يفترض الرضا بها، والافتناع بما تعد به من حقوق، وما تفضي به من واجبات.

3- وأنها كأحكام مطلقة في ذاتها، ونسبية في تعامل الوجود بها تضع مقاييس - يفترض العدل فيها - مستمدة من مصادر معترف بها في الوجود الاجتماعي، ومؤمن بما تحتويه، وبما تسعى إليه من صلاح، وإصلاح لهذا الوجود.

4 - وأن المقاييس تتجه إلى وزن كل ما له صلة بالوجود، ووزن كل ما يعتمل فيه من أفكار، ونظم، وحركات، ووزن كل ما يكونه، وهذا يعني أنها - أي المقاييس - يمكن أن تتعدد وتتوسع، تبعاً للتعدد والتنوع في أبعاد هذا الوجود، وقد يكون ذلك أحد المبررات التي مهدت للحديث عن مصفوفات كثيرة للقيم، أخلاقية، وسياسية، ودينية، واجتماعية، واقتصادية إلى آخره³².

5 - وأن عملية الوزن مقصود بها التقويم، بوجهيه المتكاملين، وجه كشف نطاق الاعوجاج أو الميل عن اعتدال وقوامة المثل والأهداف العليا، ووجه الحفاظ على إيناعها واستمرارها ضابطة للوجود ومقوماته.

6 - وأن عملية التقويم لا يمكن تحقيقها إلا بالإحساس العام بالحاجة إلى الأحكام المعيارية - القيم - مثلاً وأهدافاً، والالتزام العام أيضاً بما قد تفرضه وتقتضيه من أوامر ونواه، دون الخروج عليها، والإصرار للخروج عليها خروجاً على أهداف الوجود الاجتماعي ومثله، بما في ذلك من تهديد لأمنه واستقراره.

أما المفهوم الثاني، وهو مفهوم النظام المعرفي، فليس أقل غموضاً، أو أقل تعقيداً من المفهوم الأول - القيم - رغم الحديث عن تفرعات كثيرة متعلقة بالمعرفة، مثل فلسفة المعرفة، واجتماع المعرفة، والنموذج المعرفي، والإطار المعرفي، والنظرية المعرفية، والنمط المعرفي، والمعرفة العلمية، وغير ذلك من

³² انظر د. عادل العوا، مرجع سابق، ص 401-527.

مسائل تدخل في باب المعرفة عامة، والعلم خاصة³³. فقد ندر الحديث عن هذا المفهوم مباشرة - على الأقل - فيما وقع تحت يدي الباحث من مصادر، وحتى بعض المساهمات في تأصيله تظل قابعة في باب هذه الندرة، التي جعلته منوطاً بالإجابة على الأسئلة الانسانية الكلية وانتاج النماذج المعرفية الضرورية، دون تجاوز شيء منها، كما هو مطلوب من النظام المعرفي الإسلامي³⁴، أو تلك التي اعتبرته أحد مقررات تصور مكانة أية أمة، ومقامها بين الأمم بجانب نظامين آخرين يكملانه، هما النظام الاعتقادي والنظام القيمي، وإقامته قرآنيًا على عدة أبعاد هي تحديد الغاية، والهدف من العلم والمعرفة، وتحديد مصادر العلم والمعرفة، واستقصاء أنواع المعارف والعلوم، والتعامل معها ضمن أولويات العقيدة وحاجات الأمة في الزمان والمكان، والتوجيه إلى مفاهيم الكشف عن العلوم والمعارف وسبل اكتسابها، وتحديد الوسائل الضرورية وتطويرها، والمناسبة لاستخدامها في التوصل إلى أنواع العلوم والمعارف المختلفة، وتطوير التطبيقات اللازمة لما يكتسب من العلوم والمعارف³⁵.

³³ انظر في دراسة تحليل هذه المسائل المعرفية: د. عبد القادر بشتنة، الإستيمولوجيا، بيروت: دار الطليعة للطباعة، 1995، د. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، بيروت: مجمع الشهاداء، 1379هـ/1958م، توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة د. شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، سلسلة عالم المعرفة رقم 168، ديسمبر 1992، أوبرت م. أكردت وجورج د. ستانيسو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة د. كمال خلالي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، رقم 134، فبراير 1989، د. نصر عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية، مقارنة إستيمولوجية، فريجينيا: جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، 1418هـ/1998م، وانظر أيضاً:

Albert S. Yee, "Thick Rationality and The Missing Brute Fact: The Limits of Rationalist Incorporations of Norms and Ideas", The Journal of Politics, Vol.59, No. 1, November, 1997, pp. 1-39; Andrew C. Janos, "Paradigms Revised: Productionism, Globality and Post Modernity in Comparative .Politics", World Politics, Vol. 50, No. 1, October 1997, pp. 120-125>

³⁴ انظر د. طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص106.

³⁵ انظر د. محمود عابد الرشدان، حول النظام المعرفي في القرآن الكريم، إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد 10، خريف 1418هـ/1997م، ص9-43.

وقد أمكن انطلاقاً من الإسهامات النادرة السابقة، وبالعودة إلى أصول معاني النظام، والمعرفة في اللغة³⁶، اعتبار النظام المعرفي "نسقاً من العلم تم إدراكه بتفكير وتدبير، وبشكل متناسق، ومؤتلف لغايات ووجهات محددة"، وهذا يعني:

1- أن النظام المعرفي عملية إدراكية مقصودة قوامها الإمعان في التفكير والتدبر، سواء فيما هو مرتبط مباشرة بالقائم بهذه العملية، وهو الإنسان، أو فيما هو خارجه من كون ووجود وحياء، وكأن لهذه العملية مجالا تنطلق منه، ومجالاً تتحرك فيه، وكلاهما مهمان في تحديد مدى الإدراك ونطاقه وأدواته، وباليقين، غاياته ووجهاته.

2- وأن حصيلة العملية الإدراكية بالمعنى السالف تأتي في شكل أو هيئة متألّفة، متناسقة، تربط بين مفردات ما تم إدراكه، وتناغم بينها، بعيداً عن التخبط والاعوجاج والتناقض، بحيث يظهر النظام المعرفي في النهاية متميزاً ومحدداً، ولا يمكن إنكاره، وبعبارة أخرى فإن بنية النظام المعرفي لابد أن يتحقق فيها قدر من الاتساق والانسجام والتوازن والاعتماد المتبادل بين مكوناتها، بحيث لا يفهم أي من هذه المكونات، دون فهم موضعه من هذه البنية، ونمط العلاقات بينه وبين بقية الأجزاء الأخرى³⁷.

3- وأن العقل لا يقوم وحده ولا ينهض كأداة للعملية الإدراكية، وإنما تتساند معه الحواس الإنسانية في إكمالها وإتمامها، ولذلك عُُد من معاني المعرفة، تدبر الأمر وإدراكه بحاسة من الحواس³⁸، والمهم في ذلك أن يتفاعل العقل والحواس كأداتين في بناء النظام المعرفي دون تناقض أو ازدواج، وبقدر ما يحدث من تكامل وتفاعل، بقدر ما يكون النظام علمياً مبنياً على حقائق وقوانين وافتراضات، ونظريات³⁹.

³⁶ انظر المعاني اللغوية للنظام والمعرفة، في المعاجم اللغوية مادة نظم ومادة عرف.

³⁷ انظر: نصر عارف، مرجع سابق، ص 27-39.

³⁸ لمزيد من التفاصيل انظر المعاني اللغوية لمفهوم المعرفة في المعاجم اللغوية العربية، مادة عرف، انظر في أدوات المعرفة: جيمس بيرك، عندما تغير

العالم، ترجمة د. ليلي الجبالي، مراجعة د. شوقي جلال، الكويت: المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 185، مايو 1994،

ص 11 وما بعدها.

³⁹ انظر: د. نصر عارف، مرجع سابق، ص 31-32.

4- وأن المفاهيم هي مداخل المنهج لبناء النظام المعرفي، كما هو الحال في القيم، وهي مفاتيح الحديث عنه، ذلك أن النظام المعرفي يقوم على موضوع هو جوهر المعرفة صفة الموصوف - النظام - وهذا الموضوع يستلزم منهجاً في عرضه، والمنهج يعبر عنه من خلال المفاهيم، والمفاهيم لا بد أن تُسقى من إطار مرجعي، والإطار المرجعي يسكن مصادر تجسده، ومقتضى ذلك كله أن المفاهيم هي الوسائط اللغوية التي توصلنا إلى ما نعرفه، أو ما ندركه بتفكير وتدبر، وإن لكل نظام معرفي مفاهيمه ومنهجه، وإطاره المرجعي ومصادره المعرفية.

5- وأن الغاية ساكنة في النظام المعرفي - كما هي ساكنة في القيم - وترتبط ارتباطاً مباشراً بالجمال الذي يتحرك فيه، والحدود التي تفرض عليه، ونظام القيم الذي يحيط به، ويتعايش معه، والمقاصد العامة للواقع الذي ظهر فيه، والمتبادر من ذلك أن العملية الإدراكية - جوهر النظام المعرفي - حين تتأسس على إنعام الفكر والتدبر لا تكون اعتباراً بلا غاية، ولعل هذا مما دفع بعض اللغويين إلى المرادفة بين المعرفة وبين الغاية، فجعلوا من مقاصدها إظهار الصالح من الطالح والقيام على الأمر وسياسته، ومتابعته، وتحديدته، وعدم إنكاره، وتديره⁴⁰.

ويبقى المفهوم الثالث، وهو الفكر السياسي، الذي لا يقل في إثارة الإشكاليات عن المفهومين السابقين، وهو ما تعرض له الباحث في موضع آخر، وانتهى منه إلى أن الفكر السياسي هو في أبسط معانيه "إعمال الذهن والنشاط التأملي الذي يتولاه العقل الإنساني، وقد اختص بكل ما له علاقة بالسلطة السياسية، والقيام على أمرها قيادة لها، أو رئاسة، أو ملكاً، أو توجيهاً، بما يحقق إدارة العملية السياسية على وجه من الأوجه، بصرف النظر عن طبيعة هذه الإدارة وأدواتها، ومسالكها، وآثارها"⁴¹، إنه بهذا المعنى:

⁴⁰ انظر مادة (عرف) في المعاجم اللغوية.

16 انظر: د. مصطفى منجود، مرجع سابق، ص 62 وما بعدها.

1- نشاط تجريدي يتجه نحو ما يبدعه الذهن، وما يستحضره في الخاطر من عمليات التأمل والتفكير والتدبر والتخيل والتصور، والتظير، والنظر، أو ما يتيح عمومًا إعمال العقل وقد اصطبغ بصبغة معينة، مستقاة من الوجهة التي يولي النشاط شطره إليها. إنها الظاهرة السياسية، بأوسع معانيها، ظاهرة السطلة في إطارها الكلي، أو أبعادها المختلفة في إطارها الجزئي، وقد جاءت تنويجًا لعلاقة الأمر والنهي السياسيين بين طرفي الوجود السياسي، الحاكم والمحكوم، سواء اتخذت شكل القيادة، أو الرئاسة، أو الملك، أو التوجيه، أو التدبير، أو الرعاية، وما شاكل ذلك من أشكال ممارستها.

2- وأن الفكر السياسي حين يتجه إلى الظاهرة السياسية بالمعنى السالف لا يأخذ شكلًا واحدًا، فقد يصير مجرد نشاط تأملي عرضي لها، وقد يغوص في أعماقها ويسير أغوارها، ويأبى إلا أن يصير فلسفة سياسية لا يقوم بصياغتها إلا ذوو العقول المبدعة من المفكرين، وقد يرتقي إلى تقديم نظرية أو نظريات - عامة - حول الظاهرة نفسها، فإذا بنا أمام فكر تمحّص عن نظرية سياسية. وهكذا تتفاعل المفاهيم الثلاثة وتترابط: الفكر السياسي، والفلسفة السياسية، والنظرية السياسية، دون أن يقود ذلك إلى المصادفة بينها، أو التلبس، أو الخلط، حفاظًا على معاني كل مفهوم من التبديد والتضييع⁴².

3- وأن الفكر السياسي وقد تعلق بظاهرة السلطة عامة، لا يخلق في فراغ ولا ينبع من فراغ، وإنما يبدأ من واقع هذه السلطة، وقد اتسم بسمات حضارية تعبر عن قيم المجتمع السياسي الذي تمارس فيه هذه السلطة، فالفكر إذن يبدأ من واقع معين، لكن ذلك لا يستلزم أن ينتهي واقعيًا، فقد يخلق في آفاق المثل السياسية. والفكر سواء أكان واقعيًا أم مثاليًا - لا ينهض إلا إذا كان الواقع السياسي مأزومًا، أو مهزومًا، أو قُل: لا يزدهر إلا حال وجود مشكلات سياسية يعاني منها هذا الواقع، وتثير همة الفكر انفعاليًا بها وتفاعلاً معها.

⁴² انظر مناقشة مستفيضة لهذه المفاهيم، وإشكاليات الخلط بينها، المرجع السابق، ص 14-17.

4- وأن مهمة الفكر السياسي الأساسية هي الإجابة على علامات الاستفهام والتحديات التي تتمخض عن المشكلات السياسية، وذلك مقياس الانفعال بها، والتفاعل معها بالمعنى السابق، حتى تتحقق الحيوية في إدارة العملية السياسية بين الحاكم وبين المحكوم، ويتجنب بها - أي الحيوية - المجتمع السياسي بوادر التوتر، وعدم الاستقرار، والعنف في هذه الإدارة. إن الفكر مطالب أن يقدم - كدليل على أن ما يعتمل في الواقع السياسي قد أهمه - الوصفات العلاجية، مثالية، أو واقعية، ويترك للمجتمع حرية الاختيار بين البدائل من هذه الوصفات، أو تركها، والفكر السياسي كلما اقترب من هموم مجتمعه ومشكلاته، وحل أبعادها بواقعية، على ما هي عليه، وقدم ما يقلل عثراته منها بواقعية مماثلة، سهل للمجتمع طريق اختيار الأنسب والأصلح والأوفق للتعامل مع ما يقاسي منه.

مما سبق يتضح أن المفاهيم الثلاثة تنطوي على نمط من المعرفة محدد بما يندرج تحته من معان، كما أن كلاً منها له غاياته ومقاصده، بيد أن ذلك لا يقطع خط الصلة بينها، فدخول الفكر السياسي على القيم والنظام المعرفي، ورؤيتهما من خلاله فقط في معناه ومبناه يحدد طبيعة كليهما، من حيث يخلع عليهما مضامين ودلالات سياسية تميزهما، وتنفارق بينهما وبين غيرهما إذا دخل عليهما، (أي غيرهما) حقل معرفي آخر من حقول العلوم الاجتماعية المتعددة غير حقل الفكر السياسي. وهذا يعني قابلية القيم وقابلية النظام المعرفي للتلون أو الاصطباغ بالإطار المرجعي المعرفي، الذي يتركز على، ويتأسسان من خلاله. وبالمقابل فإن النظام المعرفي النابع من إطار ثقافي وحضاري معين، وقد تكامل في مجموعة من العناصر الإدراكية التي تحفظ له ذاتيته، وخصوصيته، نتيجة تجانسها وتفاعلها، يقدم رؤية كلية وفهماً شاملاً للكون والحياة، والإنسان، وموقع هذا الأخير منهما، وفهمه لهما، ولمقاصدهما. وهذه الرؤية تؤثر بطريقة مباشرة في منهج فكر الإنسان عامة، وفكره السياسي خاصة، حتى في منهج سلوكه ونشاطه العقلي والعقلي.

كذلك فإن القيم حين تضع حدوداً لما ينبغي أن يلتزمه النظام المعرفي - نحو ما سبق - وحين يستنبطها النظام المعرفي بشكل أو بآخر حال هضمه لها

واستيعابه لمضمونها، لا تدع للفكر السياسي مجالاً للتعامل معها إلا بأحد مسلكين، إما المعاشية لها، والنهوض بها، والحفاظ على إيناعها، وإما الخصام معها، والدعوة إلى تجاوزها، وإحلال بدائل أخرى لها، سواء قبلها الواقع الحضاري، أو رفضها، مثالاً أو واقعياً، كما سيتضح لاحقاً.

ثانياً: في الإطار النظري للعلاقة بين القيم والنظام المعرفي للفكر السياسي عامة.

لا يمكن الادعاء أنه يمكن التعرض لكل ما قدمه الفكر السياسي بالتفصيل حول الربط بين المفهومين، فضلاً عن صعوبة ذلك، فإن الإيجاز في ذاته ينطوي على خلل وقصور، وعدم الإلمام الكافي بهذا الربط، إذا ما تذكرنا أن تطورات الفكر السياسي وحقه الممتد تتوسع زمانياً ومكانياً بشكل يصعب حصره، وأن كل تطور من هذه التطورات يمكن تقسيمه وتشعبه إلى تطورات فرعية، تضيق وتتسع بناءً على ما قدم كل تطور من عطاء للفكر الإنساني عامة، وعلى ما أضاف كل مفكر في هذا التطور لمجموعه وأمته، وللإنسانية خاصة، غير أنه رغم ذلك قد يشفع للباحث أن الحديث في هذا الصدد هو من قبيل المدخل العام أو المقدمة التمهيدية - كما سبق - لموضوع الدراسة، وانطلاقاً من هذا يمكن القول⁴³:

1- إن الفكر السياسي يوجد حيث يوجد المجتمع السياسي، أو بمعنى أدق حيث توجد سلطة الأمر والنهي، التي تجعل من يأمر ويقود، ومن يؤمر ويُقاد، ولا تبعد ممارسة السلطة هذه عن إطار معرفي - قد يكون منظماً - محمل بقيم

⁴³ اعتمد الباحث في بلورة هذا المدخل النظري على بعض مصنفات الفكر السياسي، انظر على سبيل المثال: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، مارسيل بريلو وجورج ليسكبه، تاريخ الأفكار السياسية، بيروت: الدار الأهلية، 1993، جان ج. شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عمر صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1993، جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. ناجي الدرادسة، بيروت: الدار العالمية، 1971، رونالد ستروميرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، 1601-1977، ترجمة أحمد الشيباني، دار الفارابي العربي، 1994، وانظر أيضاً:

Anthony de Crespigny, Keneth Miroque, Contemporary Political Philosophers, London: Methven, 1976, V. Venkata Rao, A History of Political Theories, Ancient and Madieval, Delhi: S. Chand & Co., 1967, W. Ebenestein, Great Political Thinkers, From Plato To Present, New York: Holt, Rinehart., 1965.

تعيّشها هذه الممارسة وتعايشها⁴⁴، وكلما ارتقى المجتمع السياسي، وارتقت معارفه وعلومه، زاد تعقيدته السياسي، وبقدّر وضع هذه المعارف وتلك العلوم في نسق معرفي متوازن، لا خلل ولا اضطراب، وبقدّر عدم خروج هذا النسق عن القيم التي ارتضاها المجتمع السياسي ضوابط ومحكات لممارسته وأنشطته، وتعبيره عنها، بقدر ما يحدث التوافق بين الحركة السياسية وبين الفكر السياسي في هذا المجتمع.

والحضارة الفرعونية القديمة في مصر، ومثيلاً في بلاد الرافدين بالعراق، وفي الصين القديمة، وفي الهند، وما عداها، ابتدعت أفكاراً سياسية ومفكرين عبروا عن واقع مجتمعاتهم برؤى معرفية - سمت بعضها أحياناً إلى مرتبة النظام المعرفي - نبعت من أصول هذه النماذج، وقد كان الفكر اليوناني القديم واضحاً في ربطه بين القيم والمعرفة وذلك من خلال المبدأ الشهير "الفضيلة هي المعرفة"، وهو المبدأ الذي انطلق منه سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، ليصوغوا رؤاهم لأفضل نظام سياسي يحكم الوجود السياسي لدولة المدينة، وصحيح أنهم اختلفوا في منهج ذلك، إلا أن أحداً لا ينكر أنهم سيّسوا هذا المبدأ، أو كما يقول بعضهم إنهم سيّسوا الفضيلة لتظل معرفياً وقيماً لصيقة بما ينبغي أن تكون عليه دولة المدينة.

والناظر في النظام المثالي الذي اتخذ أفلاطون مُنطلقه في إصلاح هذه الدولة يجد أنه أقامه على أسس معرفية تعليمية وتربوية ومعيشية محملة بقيم العدل، والشيوعية، واستبداد الحاكم الفيلسوف، حتى إذا ما بدت واقعيته هي الأنسب لمجتمعه، اختصر هذه القيم في احترام الدستور والقانون، وهو ما بدأ منه أرسطو حين بنى نظامه المعرفي على أسس واقعية دستورية، قوامها قيم الوسطية، والعدل، والسعادة، ورفض أبوية الحاكم واستبداده، والاعتراف بالعبودية في دولة المدينة.

⁴⁴ من هنا كانت نظرة إيستون إلى دور النظام السياسي في التوزيع السلطوي للقيم، انظر:

David Easton, "An Approach to The Analysis of Political Systems", in Lewis Cantori, A. Zeigler, Comparative Politics in The Post Behavioral, Boulder: L. Rienner Pub., 1988, p.28.

2- ويبدو أن ظهور الدولة الإمبراطورية مع الرومان كان إيذانًا لأفول مؤقت للنظم المعرفية المبنية على الفكر السياسي، لصالح النظم المعرفية المرتكزة على الفكر القانوني - بمصادره المعرفية والإلهية - الذي برع فيه الفكر الروماني، ولهذا ظل فكرهم السياسي في أغلبه خاضعًا لهذه العزعة القانونية من جهة، ولتأثيرات الفكر اليوناني من جهة أخرى، ولم تكن أسماء بوليبيوس، وشيشرون، وسينكا وأمثالهم إلا امتدادًا لذلك في مقولاتهم وأفكارهم التي يصعب وضعها في نسق معرفي، أو أنساق معرفية متكاملة حول حاكمية القانون الإلهي، والعصر الذهبي، والسيادة على الشعوب الأجنبية، والمساواة في المواطنة، وأنماط الحكم، بل إن بعضهم - شيشرون - اتخذ لمؤلفيه - القانون والجمهورية - نفس الاسمين اللذين اتخدهما أفلاطون لبعض مؤلفاته⁴⁵.

3- ومع ازدياد دور الدين ومحوريته في الوجود السياسي في العصور الوسطى، بدأ النظام المعرفي يتشكل بمضامين دينية في قيمه ومكوناته، وبدأت المجتمعات السياسية ترفض أي نظام معرفي - سياسي أو غير سياسي - يخرج على الدين، وظهر ما سُمي في الفكر السياسي المسيحي، بصكوك الحرمان لمن يشتط في الخروج على الدين والكنيسة، وصكوك الغفران لمن أخطأ في الالتزام الديني ويريد العودة إليه من جديد. ولذلك كان طبيعيًا أن تنبني قواعد النظام المعرفي في الفكر السياسي الغربي في العصور الوسطى على ما يميزها من قيم علو القانون المسيحي، وعدم الخروج على السلطة لأتباعها من الله، ورفض الملكية الخاصة، وازدواج السلطتين الزمنية والدينية، والصراع بينهما لصالح الثانية، وعلو مدينة الله على مدينة الشيطان، والتفرقة بين أبناء الجارية وأبناء الحرة، إلى آخره، مما جاء به وبشر سان أوجاستين، وتوما الأكويني وغيرهما.

4- ثم لما كان عصر النهضة جاء الرد العنيف النفعي على هذا السلطان الكنسي، الراض لما خلفه من معارف وقيم، ولم يكن مكيا فيللي وحده الذي أسهم في هدم هذا السلطان وإدانتته - كما سيرد - وهدم نظامه المعرفي، بل كان معه ولحقه من ساعده في عملية الهدم، ولا ينكر في هذا السياق ما أحدثته

⁴⁵ انظر د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 116.

كتابات رواد الإصلاح الديني أمثال مارتن لوتر، وجان كالفن، فضلاً عن كتابات جان بودان، في تقديم البديل، وهو نموذج الدولة القومية، أو قُلْ نموذج الدولة العلمانية في السلطة الموحدة، والقوة، والسيادة المطلقة،

والإقليمية، والقومية، وهي القيم التي مهدت للدعوة إلى تدعيم هذه الدولة مع الفكر الليبرالي وإن كان بلعة قيمة تنبذ الاستبداد والبطش، وتكرس قيم النيابية والتعددية، والبرلمانية، والأغلبية، والدولة الحارسة، غير أن ذلك لم يأت طفرة واحدة، وإنما جاء عبر حلقات من التطور المعرفي والسياسي، ابتداءً أساساً مع مفكري العقد الاجتماعي الذين أسسوا الوجود السياسي وما ينتظمه من معرفة على فكرة العقد - على تباين بينهم في ذلك - كما عبر هوبز، ولوك، وروسو، ومن بعدهم طورت الأسس المعرفية والقيم الليبرالية وديمقراطيتها، ما بين روح القوانين والشرائع، كما نقل إلينا مونتسكيو فضلاً عن مبدئه في الفصل بين السلطات، والجدلية التاريخية الفلسفية عند هيجل، والنفعية والحرية كما تحدث ميل، ومن تبعه.

5- لكن الدولة القومية بقيمها الليبرالية بوصفها إنتاجاً غريباً نظر إليها نظرة أخرى، على أنها قناع زائف لهذه القيم، لأنها بالمقابل أرست قيم الاستغلال والصراع، والتنافس الاحتكاري، والإمبريالية، إنها نظرة الفكر الماركسي، الذي تنبأ بأن نعيمها لا محالة زائل، لأن برجوازيته لن تقود إلا إلى الصراع الطبقي مع اضطهاد البروليتاريا، أي أنها إنما تحمل في طياتها بذور فنائها، لأن البروليتاريا ليس لديها ما تخاف عليه من الصراع، كما أن صغار البرجوازية، وبعض مثقفها سيكونون في الصف مع البروليتاريا، ثم إن استمرار البرجوازية في سلب فائض القيمة والاحتكار سيشتعل ثورة الطبقة العاملة، إلى أن ينتهي الأمر بالصراع الدموي الذي تتلوه ديكتاتورية البروليتاريا والنعيم البديل مع الشيوعية، لتنتهي الامبريالية إلى أعلى مراحل الرأسمالية كما عبر لينين. وهكذا أراد الفكر الماركسي لينين أن يبني نظاماً معرفياً على أنقاض نظام معرفي مغاير، وضمنه قيماً مغايرة، ولكن ذلك كله كان في طور التنبؤات، التي سرعان ما جاءت لغة الواقع لتثبت هشاشتها، ولتهديمها من الجذور، وبدلاً من سقوط الرأسمالية، سقطت الدولة النموذج للشيوعية، الاتحاد السوفيتي، ليبدأ الحديث عن حقبة سياسية ومعرفية جديدة.

6- إنها حقبة النظام المعرفي الذي لم يبلغ - بعد طور الاستواء على سوقه، بفعل الاضطرابات المختلفة التي تحيط بعملية ولادته التي لم يلح في الأفق ما يؤكد أنها في الطريق إلى الانتهاء أو التبدل، إلى حيث الاستقرار ووضوح الملامح، يشهد على ذلك ليس فقط الاختلاف حول توصيف خصائص هذه الحقبة، وتشخيص مكوناتها، وتباين الآراء حول المدى الزمني الذي يمكن أن تستغرقه للحكم على طبيعتها وأطرافها، بل يؤكد أيضاً التباين حول مدى التغيير الذي تشهده الإنسانية مع هذه الحقبة، والتساؤل عن حدود القدم والحداثة فيها، والتساؤل عن الحداثة وما بعد الحداثة في مسارها وتطورها، غير أن كل ذلك لا ينبغي أن يخفي حقيقة وهي أن الإنسانية تتجه مع حقبة ما بعد الحرب الباردة نحو هيمنة أحادية القوة واحتكارها، بعد أن خلت ساحة النظام الدولي للغرب عامةً، وللولايات المتحدة الأمريكية خاصةً، وبدأ الحديث عن توكيد هذه الهيمنة وذلك الاحتكار بأفكار ومقولات لم تخل من لغط معرفي لم ينته بعد، ولم تسلم من دعاوى ليس من ورائها إلا تقسيم العالم على غير ما اعتاده الفكر السياسي من اجتهادات متعددة في ذلك، بين المنتصر المهيمن، وبين من لا اختيار أمامه إلا القبول بهذا المنتصر المهيمن والتسليم له بكل سلطان ونفوذ، تمهيداً للدخول في سياقه المعرفي، ولو بإلغاء التعددية لصالح أحادية النموذج المعرفي الغربي الذي يجب أن يظل القدوة، والمثل، والمطمع بكل شعوب الأرض، بصرف النظر عما يجب أن تدفعه من ثمن فادح في عملية الانسلاخ لتدور في فلكه.

ولذلك لم يكن مستغرباً أن تُعَلَّف هذه الحقبة بمفاهيم النظام العالمي الجديد والشرعية الدولية، ونهاية التاريخ، والصدام الحضاري، والعولمة⁴⁶، وغيرها من المفاهيم التي يمكن النظر إلى كل مفهوم منها بوصفه نسقاً معرفياً في ذاته، يتكامل مع الأنساق المعرفية التي تجسدها المفاهيم الأخرى، كخطوة أولى في

⁴⁶ انظر مناقشة لهذه المفاهيم وتحليلاً لها وردت ضمن: د. فخري لبيب (محرر)، "صراع الحضارات أم حوار الثقافات". أوراق ومدخلات المؤتمر

الدولي حول صراع الحضارات أم حوار الثقافات، القاهرة 10-12 مارس 1997، القاهرة: مطبوعات منظمة تضامن الشعوب الإفريقية الآسيوية، 1997.

تشكيل وصياغة النسق المعرفي الحضاري الغربي، لتأتي من بعدها الخطوة التالية في التفرد بالقوة، والاستعلاء بالبغي⁴⁷، حيث الاعتداء على الديمقراطية والرفاعية، كما ذكر مؤلفاً "فخ العولمة"⁴⁸.

7- وحين نتساءل عن الفكر السياسي الاسلامي وسط التطورات الفكرية السابقة، يستدعي الانتباه حرص الباحث على عدم وضعه في سياق ما أريد أن يوضع في سياقه، في حقبة العصور الوسطى، حتى لا يبدو وكأنه لا وجود له قبل هذه الحقبة، ولا فهو له بعدها. إن الفكر السياسي الإسلامي يضرب بجذور تتأبى على أن يوضع في خانة ضيقة مهملة، لأنه يمتد قديماً ويمتد في العصور الوسطى، كما يمتد حديثاً ومعاصراً⁴⁹، دون أن يفقد خط الاستمرار والتراكم، وإن ضعفت مساهماته أحياناً، والمقام لا يتسع للتوقف بالتفصيل عند هذه الحقيقة، بيد أن ما يمكن قوله أن مصادره المتعددة في القرآن، والسنة، والسيرة، والفقه، والتاريخ، ومساهمات شاحخة من أمثال الفارابي، وابن رشد، والماوردي، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون، وغيرهم، فضلاً على ما دُوّن في مرايا الحكام، وكتابات السياسة الشرعية، والوثائق السياسية والإدارية، هذه المساهمات في هذه المصادر على اختلافها في أولوية الاحتجاج، ومدى المصادقية، وطبيعة المضمون، ومصدر الإبداع⁵⁰، تقدم لنا أكثر من نظام معرفي، وأكثر من نظام معرفي فرعي، وكل واحد منها يحتاج إلى وقفات، متأنية، وليس هذا مقامها، وقد يتضح ذلك من الحديث عن إسهام الإمام الغزالي بيد أن ما تجدر ملاحظته هنا هو أن النظام المعرفي المبني

⁴⁷ انظر أيضاً:

Anne-Marie Slaughter, "The Real New World Order", **Foreign Affairs**, vol. 76, No. 5, 1997, pp. 183-197.

⁴⁸ وانظر: هانس بيترمارتين، هارالدشومان، فخ العولمة، الاعتداء على الديمقراطية، والرفاهية، ترجمة د. عدنان عباس علي، مراجعة د. رمزي

زكي، الكويت: المجلس الأعلى للثقافة، عالم المعرفة، رقم 238، أكتوبر 1998.

⁴⁹ انظر "د. نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994، ص 71-72.

⁵⁰ انظر في هذه المصادر: المرجع السابق، ص 95 وما بعدها.

على القرآن والسنة⁵¹، وهو أصلاً نظام قيمى تظل له الحجية على غيره من النظم المعرفية المستقاة من المصادر الأخرى، فهو الحكم، وهو الذي يقاس إليه ويحتكم، بوصفه الأنموذج في الاقتداء، والانقياد.

هذه اللمحة الموجزة عن أبرز معالم تطور الفكر السياسي تبين إلى حد كبير كيف انطلق هذا الفكر من أسس معرفية، وكيف صاغ منها أنماطاً من النظم المعرفية التي يعبر كل واحد منها عن واقع حضاري محدد، وإن لم يأت خالصاً في التعبير أحياناً، لتأثره بمقولات نظم معرفية أخرى، وكيف ربطت هذه الصياغة بين المعرفة وبين القيم، وكيف حدث التباين في ذلك، وتجدد في اختلاف النظر إلى القيم، وتمخضت عنه أحياناً ازدواجية، بين من رأى من المفكرين قيمةً بعينها هي العماد للنظام المعرفي، وبين من رأى نقيض هذه القيم، هي الأساس، كما أكد نسبية التعامل الواقعي معها وبها.

ثالثاً: حول مفهومي القيم والنظام المعرفي في فكر كل من الغزالي ومكيافيللي.

لا يعدو البحث عن تعريفات محددة جامعة مانعة لهذين المفهومين عند المفكرين سوى ضرب من الخيال، وإن تعرضا لهما في ثنايا مصادرها المعرفية السياسية، بيد أن الغزالي بحكم موسوعية فكره وإطاره المرجعي واسع المصادر، كان أكثر تناولاً لقضايا وموضوعات لا تبعد عن كلا المفهومين من مكيافيللي، مع أنه يلاحظ أن المعارف التي نشأ عليها - تعلماً وتعليماً - عامة، والخبرة الذاتية بما اعتمل فيها من إشراقات وإخفاقات، والواقع الحضاري الذي عايشه المفكران خاصة كل أولئك خلف آثاره فيما قدماه حول المفهومين، وإن كان قد طغى على الغزالي في هذا التقدم منهجه ذو

⁵¹ انظر: د. طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص 100 وما بعدها، د. عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، الزرقاء: مكتبة المنار،

1992، ص 107 وما بعدها، د. محمد الحسن برمجة، المعرفة بين النموذج الإسلامي وبين النموذج العلماني، دراسة نقدية مقارنة، سلسلة رسائل التأصيل رقم 2، السودان، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1995. وانظر أيضاً:

Ismail R. Al-Faroqui, "The First Principle of Islamic Metodology", Islamic Thought and Scientific Creativity, Vol. 4, No. 4, December 1998, pp. 37-50.

الطابع الفلسفي الغالب، الذي صقله بحكم اطلاعه على الفلسفات غير الإسلامية بروافدها المختلفة التي ماج بها عصره، وموقفه منها، وبحكم خبرته في أعمال التدريس في المدرسة النظامية - نسبة إلى نظام الملك الحسن الطوسي ببغداد - والمدرسة النظامية في نيسابور، ومعاركه مع رجال الفلسفة، ورجال الدين الذين أفسدوا الحياة الفكرية والثقافية وأبعدوها إلى حد كبير عن روح الإسلام ومقاصده، غير أن هذه النزعة الفلسفية في منهجه - التي ظهرت واضحة في كتاباته السياسية - ولاسيما في *التبر المسبوك* - لم تكن على حساب إحياء الدين وعلومه، وأخلاقه، وهو ما عبر عنه بعضهم بقوله "لا شك في أن الغزالي استقى من المنايع الفلسفية، في كل ما كتب عن الأخلاق. وغاية الأمر أن وجهة الدين، ووجهة التصوف غلبتا عليه، وصورتا آراءه بصورة دينية، روحية، تبدو للنظرة الأولى كأنها لا تمت إلى الفلسفة بسبب، ولا تأخذ منها بنصيب وهي في الواقع متأثرة بما للفلسفة من أصول⁵² .

أما مكيا فيللي فقد غلب على مساهماته الفكرية عامةً والسياسية خاصة، المنهج الواقعي الاستقرائي، الذي حاول من خلاله العودة إلى وقائع التاريخ الأوروبي أساساً، ليدلل على أفكاره وآرائه، غير أنه لم يكن تاريخياً بمعنى وصفي، بل بمعنى العودة إلى التاريخ للاستدلال والتوضيح، ليبني على ما استنتجته أفكاره، حيث كان يستخلص من التكرار ظواهر عامة، ويرجع إلى الطبيعة ويستقي منها ما يخص النفس البشرية، وقد تأثر في منهجه بأرسطو، وإن كانت الناحية التجريبية واضحة في آرائه فضلاً على التحليل الطبيعي⁵³ .

هذا المنهج الواقعي لم يكن - بالإضافة إلى خبرته الذاتية بكل روافدها المعرفية - إلا صدى لمشاهدته الواقع الأليم الذي كانت تن منه بلده إيطاليا، التي فرض عليها طغيان الكنيسة التداعي والتجزئة والانقسام، كما كان في الوقت نفسه صدى لممارساته وارتباطه ببلاط السلطة، وتقلده لبعض مناصبها، وتزلفه لها أحياناً، ولاسيما بعد أن فرضت عليه العزلة⁵⁴ .

⁵² انظر: زكي مبارك، مرجع سابق، ص 76-77.

⁵³ انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 309.

⁵⁴ انظر: المرجع السابق، ص 302-305.

هل معنى ما سبق أن الغزالي لم يكن يشغله النهج الواقعي، أو يقدمه فيما كتب، على الأقل في السياسي منه؟ كلا، فقد ارتبط هو الآخر ببلاط السلاجقة لما عمل مستشاراً فيه في نيسابور، وتولى التدريس كما سبق، وتنقل بين العديد من البلدان⁵⁵. وكل ذلك أتاح للغزالي أن يقف كمكيافيلي على طبيعة السياسة، وصنعها، وتنفيذها، وآثارها، فلما أراد أن يترجم ذلك في نسق معرفي، لم يفصلها عن المثل والأخلاق والدين، كما فعل مكيافيلي - كما سيرد - ولم يكن تقديمه لكتابه "التبر المسبوك في نصيحة الملوك"، للسلطان محمد بن ملك شاه - المتوفى عام 511 هـ - من قبيل التزلف والنفاق، قدر ما كان استيداع خلاصة علمه وتجربته له، والذي يُنعم النظر في مقدمة الكتاب لا يجد فيه إلا نصحاً خالصاً، جمع بين ترهيب ذلك السلطان وبين ترغيبه، وليس نصحاً مغرضاً كما يبدو في مقدمة كتاب "الأمير" لمكيافيلي حين يقول - للأمير لورنزو العظيم - "وعلى الرغم من أنني أعتبر هذا العمل غير لائق بتقبل سموكم، إلا أن إيماني بإنسانيتكم يحملني على الاعتقاد بأنكم ستقبلون هذا الكتاب"، إلى أن ينتهي مستعظفاً راجياً، "وإذا تكرمت سموكم فتطلعتم من سامق عليائكم إلى هذه البقعة المتواضعة التي أقيم فيها، فستدركون الآلام العظيمة التي لا أستحقها، والتي شاء طالعي الشرير أن يلحقها بي"⁵⁶.

فأين ذلك مما ذكره الغزالي - وهو ينصح سلطانه، في مقدمة التبر المسبوك - عن شكر نعم الله وإذاعتها، وعدم إضاعته، وتذكر الموت، والاستعداد له، والبعد بالإيمان من الاعتقاد والسلوك، والالتزام بما فرض من طاعات وعبادات... إلى آخر ما أورده⁵⁷. هذه الملامح المنهاجية الموحزة لفكر الغزالي وفكر مكيافيلي السياسيين، كيف تركت آثارها في تحليل كل منهما لمفهوم القيم والنظام المعرفي؟

⁵⁵ انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 13-17.

⁵⁶ انظر: مكيافيلي، مرجع سابق، ص 52-53.

⁵⁷ انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 92-93.

1- بالنسبة إلى مفهوم القيم :

لاحظ بعضهم أن للمصطلحات بصفة عامة عند الغزالي إشكالية خاصة، إذ كثيراً ما استعمل ألفاظاً أخرجها من مدلولاتها إلى مدلولات أخرى مقصودة، ويعود ذلك إلى نزعتة التكاملية، فضلاً عن إخبار الغزالي بتخيره، وتبنيه أو اختراعه لمصطلحات مشتركة الدلالة اتباعاً لسياسة العلم التي أخذ بها، حيث ضرورة الموازنة بين العلم من أطره المعرفية وبين الواقع الذي يخاطبه⁵⁸.

هذه الإشكالية ربما لا نجد لها شبيهاً كبيراً عند مكيافيللي، ولعل ما عرضه في مؤلفه "الأمير"، ومؤلفه "المطارحات" من مفاهيم واصطلاحات يؤكد ذلك، وربما يعود ذلك كما رأى بعضهم بحق إلى أن مكيافيللي - في الأمير خاصة - لم يكن يمارس الجدل النظري القائم على مقارعة الأفكار بالمنطق والحجة والبرهان، كما مارس الغزالي مع الكثيرين من المتكلمين والفلاسفة

والمفكرين غيرهم، بعد أن درس ذلك واستوعبه وعلمه⁵⁹، بقدر ما كان يستلهم - أي مكيافيللي - الوقائع، وقائع التاريخ والسياسة، ويرتبهما في تسلسل برهاني، وهذا يعني أن مستوى التنظير في خطابه يقتصر على الجزم برفض الطوبى - المثالي - ورفض خطاب العدالة الثابتة، والخير المطلق، والسعادة الأخروية⁶⁰.

وبداية القول - في مفهوم القيم - إن الغزالي ومكيافيللي استخدموا المفهوم بوصفه محكات عامة يقاس من خلالها السلوك، والتصرفات الفردية، والجماعية، بألفاظ متعددة، فالغزالي يتحدثنا عن الأخلاق والفضائل، والمحاسن، والمصالح، وأفعال الخير، والطيبات، والآداب، إلى آخره، ومكيافيللي يتحدثنا هو الآخر عن الفضائل، والأخلاق، والصفات الحمودة، وجلائل الأعمال،

⁵⁸ انظر: أنور الزعبي، مسألة المعرفة والمنهج عند الغزالي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الملك محمد الخامس بالرباط، 1998، ص 86 وما بعدها.

⁵⁹ انظر في ذلك: د. سليمان دنيا، مرجع سابق، ص 18، وما بعدها.

⁶⁰ انظر: د. كمال عبد اللطيف، "الأمير خطاب القوة والخط"، في: دون، دراسات مغربية، في الفلسفة والتراث

والمزاي، والذي يبدو لأول وهلة أن الغزالي كان - من تناوله لهذه الألفاظ - أكثر تأصيلاً من مكيافيللي، ولا سيما أنه كان يعدّها فضائل وخلق هيئة للنفس وصورتها الباطنية، مثلما ذهب أرسطو والفارابي، وتقوم على الوسطية المحمودة، الواقعة بين رذيلتين، غير أنه كان يعدّ أن من القيم أو الفضائل ما لا وسط له، كالعدل الذي ليس له إلا ضد واحد هو الجور⁶¹. ولم يقف المفكران فقط عند القيم ومرادفاتهما، وإنما توقفاً أيضاً أمام مضاداتها ومضادات مرادفاتهما، فالغزالي يعدد منها: الرذائل، والمفاسد، والمظالم، والكبائر، والخبائث، وأعمال الشر، والمعاصي، والموبقات، والخطايا، والشهوات، والمقايح، والفضائح، على حين يعدد مكيافيللي منها: الرذائل، والمثالب، والفضائح، والعيوب، والمساوئ. غير أن ثمة فروقاً هنا: أولها: أن المصدر الذي يحدد القيم ومضاداتها عند الغزالي هو الشرع، ويؤازره العقل، فهما اللذان يميزان بين الخلق الحسن إن كان من الأفعال المحمودة الجميلة، وبين الخلق السيئ إن كان من الأفعال القبيحة. وللغزالي

رؤيته في تقسيم الأفعال إلى حسن، وقبيح، ومباح، أوردتها بتفصيل في كتابه **المستصفى**⁶². أما مكيافيللي فجعل المعيار الفارق بين القيم وبين مضاداتها موكولاً إلى السلطة، أو الأمير متوليها، إنه وحده الذي يستطيع التعامل بحرية ومرونة مع هذه وتلك، وهو الذي يزاوج بينهما، وهو الذي يبرر ذلك أو لا يبرره. إنه مطلق في مسلكه هذا، ولا يحاسب عليه إن اتخذ طريقاً يحترم القيم، أو اتخذ غيره ينطوي على خرقها، لأن الغاية تبرر الوسيلة. وهذا المبدأ جعل معاني القيم ومضاداتها فضفاضة ونسبية في النظر والتطبيق، وكما سيرد لاحقاً، فما يكون من القيم أحياناً، وما يكون من مضاداتها قد يدخل فيها أحياناً أخرى، والواقع هو الذي يسوق السلطة إلى اتخاذ الأنسب، بعيداً عن الشرع أو الدين، كما ذكر الغزالي.

⁶¹ انظر: زكي مبارك، مرجع سابق، ص 167-168.

⁶² المرجع السابق، ص 152.

ثانيها: أن الحاكم عند الغزالي راعٍ للقيم، راعٍ لتجنب مضاداتها، وزوال مفاسدها، على أن يكون ذلك في النهاية ابتغاء مرضاة الله، وإن سخط ساحط عليه، ما دام الأصل عنده موافقت الشرع، و"أن لا يطلب رضا أحد من الناس بمخالفة الشرع، فإن من سخط بخلاف الشرع لا يضر سخطه"⁶³، أما الحاكم عند مكيافيلي فهو المطلق الذي يوظف القيم ومضاداتها بإرادته المنفردة، فلا شرع هناك يعلوه، ولا حساب للآخرة ينتظره، وإنما هي المصلحة - وليس ابتغاء مرضاة الله - التي يفرضها الواقع ويتطلبها، ويدركها الحاكم، ويقدرها.

ثالثها: أن كلا المفكرين - تفرعاً مما سبق - خاطبا طرفي الوجود السياسي - حاكماً ومحكوماً - بالقيم التزاماً، وبمضاداتها تركاً وإهمالاً، بيد أن الغزالي جعل الطرفين سواء في الالتزام والترك، مبنياً ما يستوجبه الالتزام من حسن الجزاء في الدنيا والآخرة، وما يستتبعه الترك من سوء العقاب فيهما معاً، مع تشديده على مسؤولية الحاكم "واعلم أنه ما كان بينك وبين الخالق سبحانه وتعالى فإن عفوه قريب، وأما ما يتعلق بمظالم الخلق فإنه لا يتجاوز به عنك على كل حال يوم القيامة، وخطره عظيم، ولا يسلم من هذا الخطر أحد من الملوك إلا ملك عمل بالعدل والإنصاف"⁶⁴، أما مكيافيلي فقد خاطبهما بازدواجية وتناقض رجحت فيهما كفة الحاكم الأمير، وما يراه مناسباً - كما سبق - على كفه الطرف المحكوم، بحيث ألزم هذا الأخير بما حلل منه الحاكم، وإن حرص على أن يسلك الحاكم سلوك النفاق، وحذره عواقب ذلك الدنيوية، استمراراً لبحثه في الممكن الواقعي، وإن اختلف معه الآخرون، يقول في ذلك: "علينا أن نرى الآن الطرق والقواعد التي يجب على الأمير أن يسير فيها بالنسبة إلى رعاياه وأصدقائه... فإني أرى أن من الأفضل المضي إلى حقائق الموضوع بدلاً من تناول خيالاته، ولا سيما أن الكثيرين قد تخيلوا جمهوريات وإمارات لم يكن لها وجود في عالم الحقيقة، وأن الطريقة التي نختار فيها تختلف كثيراً عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها، وأن الذي يتنكر لما يقع

⁶³ انظر: التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 139-140.

⁶⁴ انظر: المرجع السابق، ص 108.

سعيًا منه وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره، بدلاً مما يؤدي إلى الحفاظ عليه⁶⁵.

2- بالنسبة إلى النظام المعرفي:

تعد المعرفة من أصول فكر الغزالي عامة، وهي من كبرى القضايا الشائكة التي تناوها الباحثون، وحاولوا جمع خطوطها باجتهادات كثيرة⁶⁶، وهي عنده قسمان، أولي: وهو يطلب بالبحث كالمفردات المدركة بالحس، ومطلوب: وهو الذي يدل اسمه على أمر إجمالي، غير مفصل، فيطلب تفصيله، وكذلك ينقسم العلم إلى أولي ومطلوب، وهذان الضربان من العلم قادا الغزالي إلى تقسيم العلوم إلى ما هو فرض عين، وما هو فرض كفاية، بتفريعاتهما المختلفة وأقسامهما المتعددة، فضلاً عن تقسيمه للعلم المحمود والعلم المذموم، بأصنافهما كذلك، على ما فصل في "إحياء علوم الدين"⁶⁷.

وقد انتهى الغزالي في فكره السياسي في "التبر المسبوك" إلى اعتبار شجرة الإيمان وفروعها هي الإطار العام الذي يغلف النظام المعرفي عنده، لأن الإيمان بأصول شجرته وفروعها يضبط عنده رؤيته لله والوجود والكون والإنسان، والقيم التي ينبغي أن تحكم العلاقات بينها، وقد استمدت من مصادر الشرع، ومصادر الكون الذي يتحرك في الحاكم والمحكوم، وكلا النمطين من المصادر يعتمد في استنباطه وإدراكه على العقل والحواس، وهذا نابع في حقيقة الأمر من إلزامية الوحي عند الغزالي، التي فرضت عليه أن لا يبعد عن مقتضى خطاب الشريعة في مسعاه إلى المزاوجة بين إتقان العلم وبين إتقان سياسته، وإلى

⁶⁵ مكبايللي، مرجع سابق، ص 135-146.

⁶⁶ انظر: الجهد الكبير في التعريف بحقيقة المعرفة والمنهج في فكر الغزالي أوردها أنور خالد الزعبي، مسألة المعرفة والمنهج عند الغزالي، مرجع سابق، مواضع متفرقة، د. سليمان دنيا، مرجع سابق، ص 132، وما بعدها، د. زكريا بشير إمام الفلسفة النورانية عند الغزالي، رؤية نقدية لفكر الغزالي وفلسفته، الكويت: مكتبة الفالح، 1989، مواضع متفرقة.

⁶⁷ انظر الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار الخیر، 1994، ج 1، ص 23-41، انظر كذلك له: المنقذ من الضلال، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1991، ص 16، وما بعدها وبهامشه له أيضاً أبيها الولد الحب، والقواعد العشرة، والأدب في الدين، وكيمياء السعادة.

الاستشهاد بالنصوص الشرعية على سلامة توجهه إلا ما ندر، لأن "الحجة المحمودة في الكلام إنما هي من جنس حجج القرآن"⁶⁸، ونابع كذلك من اختياره الاتجاه التكاملي في الأخذ بالعقل والنقل معاً، لا أن يضحي بأحدهما لحساب الآخر، وبتوليفة جديدة تتطلع إلى عقلانية أرقى في إدراك الحقائق⁶⁹.

أما مكيافيللي فإن المعرفة عنده هي أساساً معرفة سياسية، وإن لم تبعد عن الفلسفة والتاريخ في نظيره لها، وهي تقوم على كل ما من شأنه تعريف الحاكم بالأمور الواجب الإمام بها في إدارة الحكم وممارسته، مما يؤدي إلى تبصرته بفن ممارسة القوة السياسية وقواعدها بصرف النظر عن أية قيمة أخلاقية، ولذلك عدّ بعضهم أن النظام المعرفي يقوم عند مكيافيللي على مهمة أساسية هي تعليم الحاكم فن الشر، لأن الوسيلة الحقيقية لمعرفة الطريق إلى جهنم حتى يمكن تلافي هذا الطريق⁷⁰.

والواضح مما سبق ذكره ما يلي:

1- أن النظام المعرفي عند كليهما يستند إلى أسس قيمية، ولكنها الأسس التي يقرها الشرع والعقل بلا تعارض عند الغزالي - كما سبق - والتي يتوصل إليها من خلال قراءة كتاب الشرع - الوحي - وكتاب الكون - بمخلوقاته وعوالمه - والتزام النظام المعرفي بهذه الأسس هو الذي يقوده - أي النظام - للوصول إلى الحق وحقيقته على ما هي عليه، وهذه لا تعني سوى ممارسة القيم - الفضائل - وهي عند الغزالي بجملة تنحصر في معنيين، "أحدهما: جودة الذهن والتمييز، والآخر: حسن الخلق. أما جودة الذهن والتمييز، فليميز الإنسان بين طريق السعادة والشقاء فيعمل به، وليعتقد الحق في الأشياء على ما هي عليه من براهين قاطعة، مفيدة لليقين، لا عن تقليدات ضعيفة، ولا عن تخيلات واهية، وأما حسن الخلق فبأن يزيل جميع العادات السيئة التي عرف الشرع تفاصيلها"⁷¹.

⁶⁸ انظر: أنور خالد الزعبي، مرجع سابق، ص 23.

⁶⁹ المرجع السابق، ص 43.

⁷⁰ انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 311.

⁷¹ نقله عن ميزان العمل للغزالي، أنور خالد الزعبي، مرجع سابق، ص 21.

أما الأسس القيمية للنظام المعرفي عند مكيافيللي فهي ميسية ونفعية ونسبية - كما سبق -، بيد أن توجه الحاكم إليها واسترشاده بها يتوقف على الدور الذي أناطه مكيافيللي بالمفكر السياسي بوصفه مستشاراً أميناً له.

2- كما أن كلاً منهما أعطى للمفكر دوره في نصح الحاكم وتوجيهه إلى ما يمكنه من تحقيق مقاصد النظام المعرفي، غير أن الذي يقوم بذلك عند الغزالي ليس بمجرد مفكر، وإنما هو أصلاً عالم ورع⁷²، يجب على الحاكم الحرص على سماع نصحه بالحق، وهو ما عده الغزالي الأصل الثاني للعدل والإنصاف في الحكم، بعيداً عن عالم السوء الذي يحرص على الدنيا، ويزين الحباث بالمكر والخداع⁷³، بل إنه عدد من واجبات العالم الورع المبادرة بوعظ الملوك، وألا يدخر عنهم كلمة الحق⁷⁴.

أما المفكر السياسي عند مكيافيللي فهو المرشد الأمين، والمستشار الناصح، العالم بفن الممكن السياسي، والقادر على جعل مبدأ الفضيلة هي المعرفة مبدأ الحكم بلغة أخرى غير لغة أفلاطون وأرسطو وأستاذهما سقراط. إن الفضيلة هنا هي الوحدة السياسية المنشودة، والمعرفة تدور حيث دارت هذه الفضيلة السياسية، فتصير سياسية هي الأخرى بالتبعية، لتحقق مصداقيتها بعيداً عن المطلق من دين أو قيم، كقوله "لا ريب أن الإنسان الذي يريد امتهان الطيبة والخير في كل شيء، ولذا فمن الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه يتعلم كيف يتعد عن الطيبة والخير، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها، وفقاً لضرورات الحالات التي يواجهها"⁷⁵.

⁷² يقول الغزالي: "فالفقيه هو العالم بقانون السياسة، وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلم السلطان، ومرشده، إلى طريق سياسة الخلق، وضبطهم، لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا... ولعمري إنه متعلق ايضاً بالدين، ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتم الدين إلا بالدنيا... وحاصل من الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة". انظر: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص 27.

⁷³ انظر: التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 136.

⁷⁴ المرجع السابق، ص 126.

⁷⁵ انظر: الأمير لمكيافيللي، مرجع سابق، ص 136.

3- ثم إن النظام المعرفي عندهما معاً نظام عملي وليس مجرد خيالات، وهذا نابع من واقعية منهجيهما كما سبق، ونابع أيضاً من رؤية الغزالي من جهة، ورؤية مكيا فيللي له من جهة أخرى. أما الغزالي فإن العلم ووظيفته يصدران من خلفية دينية إسلامية، تفترض أن يكون العلم بالعمل، ولذلك حرص على أن يقرن إتقان العلم إدراكاً وتحصيلاً بإتقانه سياسة وتديراً، لأن الاتقان بالمعنى الأول مما يحتاج الأمر معه إلى ابتكار أو استثمار أسباب، أو حيل يتوسل بها إلى تمثل الفائدة، مما يسوغ الأخذ بالطريقتين الإقناعي والدوقي⁷⁶، وهذا هو الاتقان بالمعنى الثاني، الذي أقنع الغزالي بأن مزيداً من العلم يؤدي إلى مزيد من العمل، وأن مزيداً من العمل يؤدي إلى مزيداً من العلم⁷⁷، أو كما نقل عنه بعضهم من أن "المعارف هي الأصول، وهي تورث الأحوال، والأحوال تثمر الأعمال" وأن "الأحوال لا تثمرها إلا العلوم، والعلوم لا تثمرها إلا الأفكار"⁷⁸.

لكن يبدو أن واقعية النظام المعرفي عند مكيا فيللي لم تكن مستغربة عليه، وقد سبق تناول منهجه الواقعي، وهذا المنهج كان ضرورياً أن يؤثر في المعرفة السياسية عنده، التي اعترف في مقدمة الأمير بأنه حصل عليها بعد تجربة طويلة وخبرة بالأحداث المعاصرة، ودراسة لوقائع الماضي، دون تزويق أو زخارف، ووجد خلاصتها في أنه "من الضروري أن تكون أميراً لتستطيع التعرف بدقة على طبيعة الشعب، كما أن من الضروري أن تكون فرداً من أبناء الشعب لتتمكن من معرفة طبيعة الأمراء"⁷⁹.

إذاً فكلاهما لم ير المعرفة ولا ما ينتظمها من أقسام بعيداً عن العمل، لكن الغزالي ربط المعرفة وعلومها بالدين، وهو ما يتضح سواء من نظرتة إلى العلم بوصفه فرض عين، وفرض كفاية، أو من نظرتة إل تقسيم المعارف والعلوم إلى

⁷⁶ انظر: أنور الزعبي، مرجع سابق، ص 21.

⁷⁷ انظر: المرجع السابق، ص 22.

⁷⁸ انظر: تالمرجع السابق، ص 20.

⁷⁹ انظر: الأمير، مرجع سابق، ص 51-52.

علوم شرعية، وغير شرعية، في حين أن مكيافيللي يرى أن لا علاقة للدين بعمل العلم إلا إذا أدى إلى تحقيق غايات السياسة الواقعية في القوة والوحدة. فالدين عنده محكوم، وليس حاكمًا كما عند الغزالي، كما أنه وهو محكوم مقيد بما ينتفع به، وإلا خرج من دائرة العمل، ومن ثم من دائرة العلم، إن لم يحقق ذلك النفع، وهذا يؤكد أن مكيافيللي لم يكن يرنجى من العلم إلا عملاً نافعاً دنيوياً، بعيداً عن أية أمور أخروية، كما تحدث الغزالي عن مقاصد العلم، من حيث إنه مطلوب لذاته "وأعظم الأشياء رتبة في حق الأدمي السعادة الأبدية، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل، ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل. فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم، فهو إذن أفضل الأعمال"⁸⁰، وهنا يلاحظ ربطه مرة أخرى العلم بالعمل، وربطهما معا بالفضائل.

4- ويضاف إلى ما سبق أن النظام المعرفي عند الغزالي ما لم يؤد إلى مقاصد المعرفة المستقيمة - كما يبدو من تعريفه للعلم وأقسامه - يدخل في الدائرة المذمومة من العلم بأقسامه التي عددها في "إحياء علوم الدين"، وهي دائرة ذمه في حق العباد لأحد أسباب ثلاثة: أن يكون مؤدياً إلى ضرر، إما لصاحبه وإما لغيره، أو أن يكون مضرًا بصاحبه في غالب الأمر، أو أن يكون من قبيل الخوض في علم لا يستفيد الخائض فيه فائدة علم⁸¹، لأن العلم لا يذم لعينه، وإنما يذم - في نظره - في حق العباد. وهنا يتبين كيف أن القيم ومضاداتها ساكنة في بنية المعرفة ونظامها عند الغزالي، وأن التزام العلم مقاصد الشرع يجعله من قبيل العلم النافع ولا يتحقق النفع إلا بأن يكون عملياً. ولا يصلح العمل إلا بأن يكون محموداً، وإلا اعتبر من قبيل العلم الضار الذي لا نفع فيه، والمذموم ولو عمل به، وهذه المسألة - ذم النظام المعرفي أو مدحه - مرتبطة بفكر مكيافيللي بما يحقق من نفع حسب ما يقرره الواقع. ولذلك حدثنا عن سبيلين للوصول إلى القوة والحكم أو الحفاظ عليهما، سبيل النذالة

⁸⁰ انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج1، ص21.

⁸¹ انظر: المرجع السابق، ج1، ص 41-42.

والقبح، وسبيل تأييد المواطنين، ورغم اعترافه بقسوة السبيل الأول ومضاره، إلا أنه لم يمنع من استخدامه، سواء بطريقة حسنة أم بطريقة رديئة⁸².

رابعاً: في المقومات القيمية للنظام المعرفي عند الغزالي ومكيافيللي

يتضح مما سبق أن النظام المعرفي في رؤية المفكرين يستند على مقومات قد يبدو بعضها لأول وهلة وكأنه في قطيعة مع القيم، بمفهومها المختلف عندهما، بيد أن استعراض أبرز هذه المقومات، يكشف عكس ذلك. وسوف يتم التركيز على المشترك منها بينهما، على النحو التالي:

1- الدين والوجود السياسي، فالغزالي عدّ الدين الاسلامي أساس الوجود كله وليس السياسي فحسب، وربطه بسلسلة من المقومات المعرفية الأخرى، التي لا تنفك تلتزم بأوامره ونواهيته، وقد أوجز ذلك في عبارته "إن الدين بالملك، والملك بالجنّد، والجنّد بالمال، والمال بعمارة البلاد، وعمارة البلاد بالعدل بين العباد"⁸³، ولم ينظر الغزالي إلى الدين بعيداً عن الدنيا والآخرة بحال، ذلك بأن "مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا، ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، وهي الآلة الموصلة إلى الله عز وجل، لمن اتخذها آلة ومترلاً، لا لمن اتخذها مستقراً ووطناً، وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الآدمين"⁸⁴، وهو لم يفصل بين الدين والسلطان، أو بين مقاصد الشرع وبين مقاصد الحكم، لأنه "ينبغي للملك أن يكون ديناً ومحباً للدين، فالدين والملك توأمان، مثل أخوين ولدا في بطن واحد... فالدين أصل، والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فهو ضائع"⁸⁵، والأصل في ذلك كله أن يكون نظام أمر الدين مقصوداً لصاحب الشرع (ص) قطعاً، وهذه مقدمة - في نظره - لا يتصور التراجع فيها⁸⁶.

⁸² انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 96-101.

⁸³ انظر: الغزالي، الثبر المسبوك، ص 185.

⁸⁴ انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج 1، ص 21، وله أيضاً: الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دار الجيل، 1993، ص

148.

⁸⁵ انظر: الغزالي، الثبر المسبوك، مرجع سابق، ص 197.

⁸⁶ انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص 147.

وينطلق مكيافيللي في حديثه عن الدين من رفضه لسلطانه ولسلطان ما جسده في الوجود السياسي في عصر النهضة. إنه الرفض الذي صاحبه هجوم على الكنيسة الكاثوليكية حينما مارسه ضد مصلحة فلورنسا وإيطاليا، في قوله "وقد مجدت ديانتنا المتواضعين من الرجال والمياليين إلى التأمل بدلاً من تمجيد رجال العمل...، وإذا كانت ديانتنا تطلب من الرجل أن يكون قويًا، فإن القوة التي تطلبها فيه هي ما يمكنه على احتمال الآلام لا على القيام بالأمور التي تتطلب الجرأة" إلى أن يقول "نحن الإيطاليين ندين لكنيسة روما وقسيسيه بما وصلنا إليه من عدم تدين وفساد خلق... بل نحن ندين لها بدين أعظم هو ذلك الدين الذي سيؤدي إلى الانهيار..."⁸⁷.

ورغم ما سبق فإن مكيافيللي رأى أن السلطة التي تتخلى عن الدين قد تصل إلى السلطان، ولكنها لن تصل إلى المجد⁸⁸، بل إن هناك نصوصاً في "مطاراته" تؤكد أهمية الروح الدينية، وضرورة توافرها في الأمراء، والحفاظ معها على العبادات السماوية⁸⁹، لكنه يستمر في التناقض حين يذكر أن الأمير ولاسيما الجديد، "سيجد نفسه مضطراً للحفاظ على دولته لأن يعمل خلافاً للإخلاص في العهود وللرأفة والإنسانية والدين"⁹⁰.

فكلا المفكرين إذن يتزل الدين متزلة من النظام المعرفي، ويرجعه إلى مصدره الأعلى الإلهي، ويربطه بالسلطة، غير أن متزله ومصدره وارتباطه بالسلطة في فكر الغزالي هي متزلة التأسيس والبناء، وقد استند إلى عقيدة الإيمان - كما سنرى - أما متزله في فكر مكيافيللي فيشوبها التناقض بين احترامه واعتباره ركيزة تتساوى مع غيره من الركائز - حتى المتعارضة مع قيمه - وليس الركيزة الأولى كما هي في مذهب الغزالي، وبين رفضه الالتزام به، وهو ما حاول بعضهم تفسيره بأنه إنما حارب الكنيسة ولم يحارب الدين، وأنه كان واضحاً حين ألزم المحكومين بالدين وحل الحكام منه، وأنه قبل تحقيق هدفه في

⁸⁷ انظر: مطارات مكيافيللي نقلها د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 323-324.

⁸⁸ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 98.

⁸⁹ انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 325.

⁹⁰ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 150.

وحدة بلاده وقوتها لا داعي لأي التزام ديني من قبل السلطة، أما بعد ذلك فلا مفر من إعلاء دور الدين، وكثيراً ما أشار بالممالك التي رعته، والتمت طريقه⁹¹.

2- السياسة جوهر المصالح، فهي عند الغزالي من الأصول التي تبني عليها حياة البشر ضمن أعمالهم، وحرفهم، وصناعاتهم التي يقسمها إلى ثلاثة أقسام، أولها: الأصول التي لا قوام للعالم دونها، من زراعة، وحياسة، وبناء وسياسة للتأليف والاجتماع، والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها. وثانيها: المهنيات لكل واحدة من هذه الصناعات الأربع والخدمات لها. وثالثها: المتممات للأصول والمزينات لها. وقد انحاز الغزالي إلى السياسة من الأصول وجعلها أشرفها، من حيث تستدعي من الكمال في من يتكفل بها ما لا تستدعيه سائر الصناعات. ولذلك يستخدم لا محالة صاحب هذه الصناعة سائر الصناعات وقد أناط بها رسالة قيمة هي استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة، على أربع مراتب: سياسة الأنبياء، وسياسة الخلفاء والملوك والسلاطين، وسياسة العلماء بالله عز وجل وبدينه، وسياسة الوعاظ⁹².

ولا تبعد السياسة عن الإصلاح عند مكيافيلي، ولكنه إصلاح القوة والحكم، ولذلك عدها معركة مستمرة لأجل الوصول إلى القوة، لأن السياسات كافة ما هي إلا سياسات القوة، ولأن تاريخ البشر هو تاريخ الاستئثار بها⁹³. ومكيافيلي في ذلك قرأ خبرته، وواقع البشر التاريخي، وما عاصره، وخبرة التاريخ الأوروبي بعناية، ولكنه قرأ ذلك، وخبرة بلده، إيطاليا طاغية عليه، حاضرة في فكره، فأظهر حقيقة السياسة واضحة بكل ما فيها من مساوئ، ومحاسن، وبكل أشكالها الواقعية كافة، وانتهى إلى أن المصلحة التي يجب أن تدور حولها السياسة هي وطن قومي أو دولة قومية موحدة، ليس

⁹¹ انظر: مارسيل بريلو، مرجع سابق، ص 127-128.

⁹² انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج 1، ص 21-22.

⁹³ انظر: د. حازم صاغية، نيكولو مكيافيلي - مدخل أولي، الفكر العربي، العدد 22، السنة الثانية، سبتمبر - أكتوبر 1981، ص 403.

د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 310.

لفلورنسا بلده وإنما لاطاليا بممالكها الخمس⁹⁴، ولذلك نظر إلى السياسة من منظار ما هو كائن وليس مما ينبغي أن يكون، وكان متسقاً مع ذاته حين قال "...وأن الطريقة التي نحيا فيها، تختلف كثيراً عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها، وأن الذي يتنكر لما يقع سعيًا وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره، بدلاً مما يؤدي إلى الحفاظ عليه"⁹⁵.

ومقتضى ما سبق أن الغزالي ومكيافيللي جعلوا السياسة واقعية، وربطوها بالمصلحة والنفع للناس، وأوكلوا إلى السلطة السياسية المسؤولية الأولى في رعاية مقاصدها، لكن الغزالي مبعث واقعيته من اقتضاء اقتران إتقان العلم بإتقان سياسة العمل به، على حين أن واقعية مكيافيللي كانت ضرورة مجتمعية وقومية، ثم إن المصلحة عند الغزالي مصلحة شرعية مربوطة بما ينفع الناس - حاكماً ومحكوماً - في دنياهم وأحراهم كما سبق، وقد سبق القول إن الغايات عند مكيافيللي دنيوية. ويضاف إلى ما سبق أن الغزالي لما فرض على السلطة مراعاة السياسة فحجاً، ومقاصد، حسب ما ينبغي الشرع، وضع لها شروطاً لشرعيتها - كما سيرد - أما السلطة في نظر مكيافيللي فهي وازعة السياسة وصانعتها، وملهمتها، ورغم ذلك فهي فوقها وتعلو على أية قيود قد تفرضها.

3- الإنسان محور الكون البشري في الوجود، إنه المستهدف عند الغزالي بمقاصد الشريعة، والمستصلح بها، وهو لا يستصلح إلا إذا تولى المسؤولون عن مراتب السياسة - السابق الحديث عنها - أداء الواجب منهم في كل مرتبة، فسياسة الأنبياء تتطلب حكمهم على الخاصة والعامة جميعاً في ظاهريهم وباطنيهم، وسياسة الخلفاء والملوك والسلاطين تفرض حكمهم على الخاصة والعامة جميعاً، ولكن على ظاهريهم لا على باطنيهم، وسياسة العلماء تستدعي

⁹⁴ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 135-136، د. كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 63، وانظر أيضاً: V. Venkata

Rao, op. cit, pp. 241-248

⁹⁵ نقلاً عن د. حازم صاغية، مرجع سابق، ص 407.

حكمهم على باطن الخاصة فقط، وسياسة الوعظ تقتضي حكمهم بواطن العوام فقط. فالغزالي تعامل مع الإنسان تعاملًا واقعيًا أساسه احتياجه - وليس كماله - إلى من يصلح أحواله في الدنيا والآخرة، في باطنه وظاهره، واعتبر أن الأصل في الإصلاح، وضبط النقص في الفطرة الإنسانية السلطان، أو الراعي، لأن هذا النقص إذا لم يضبط كان فساد العمران والحياة والكون، لأن "الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء، وتباين الآراء لو خلوا وراءهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء"⁹⁶.

لكن مكيافيللي كان أكثر واقعية وتشاؤمًا من الغزالي في نظريته إلى الإنسان وما يحركه في الكون، ونظريته إلى ما يصلحه، إنها الواقعية التي رأت الإنسان بمنظار قائم في تكوينه وطبيعته، وتذكرنا برؤية هوبز، ولم تجد فيه إلا كل النقائص "وقد يقال عن الناس بصورة عامة إنهم ناكرون للجميل، متقلبون، مراؤون، ميالون إلى تجنب الأخطار، شديدي الطمع، وهم إلى جانبك طالما إنك تفيدهم، فيبدلون لك دماءهم، وحياتهم، وأطفالهم، وكل ما يملكون، طالما أن الحاجة بعيدة نائية، ولكنها عندما تدنو يثورون، ومصير الأمير الذي يركن إلى وعودهم دون اتخاذ أية استعدادات أخرى إلى الدمار والخراب"⁹⁷.

فمكيافيللي الواقعي في سياسته، الواقعي في نفعية هذه السياسة أراد أن يفرض القوة الكامنة فيها - أي السياسة - ليقضي على النوازع المتأصلة في النفس البشرية الفاسدة، ولكنه بالغ في استعمال هذه القوة، حين جردها من أية ضوابط إلا بقدر ما ترى السلطة، اقتناعًا منه أن النفس الشريرة لا تقوم إلا

⁹⁶ انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص 149. ويقول في "إحياء علوم الدين" و"خلق - أي الله سبحانه - الدنيا زائدًا للمعاد ليناول - أي البشر - منها ما يصلح للزود، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات، فتولدت منها الخصومات، فمست الحاجة إلى السلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به..." انظر ج 1، ص 27.

⁹⁷ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 144، وانظر أيضًا:

بطرق شريرة، توكيداً لمبدئه "لا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوباً، بقدر ترددهم في الإساءة إلى من يخافونه"⁹⁸.

إن مكيافيللي هنا يلوم البشر على مسلكهم الشرير، أو تعاملهم بالإساءة مع أنفسهم ومع السلطة، ولكنه لم يقل لنا لماذا هم كذلك؟ ومن الذي ركب فيهم ذلك؟ ويدو أن الغزالي كان أسبق منه في الإجابة، إنه ليست الطبيعة ولا حالة الفطرة الأولى، وإنما هو الله تعالى الذي ركب في البشر نوازع الخير ونوازع الشر، "ففي جبلة الانسان الغيظ والحسد، والمنافسة، وذلك مما يؤدي إلى التقاتل والتنافر، فانظر كيف سلط الله تعالى السلاطين، وأمرهم بالقوة والعدة والأسباب، وألقى رعيهم في قلوب الرعايا حتى أذعنوا لهم طوعاً وكرهاً، وكيف هدى السلاطين إلى طريق إصلاح البلاد، حتى رتبوا أجزاء البلد، كأها أجزاء شخص واحد، تتعاون على غرض واحد، وينتفع البعض منها البعض"⁹⁹.

4- العمران والمقومات المادية للوجود، فالغزالي يؤكد أن قوام الوجود كله - وليس الوجود السياسي فحسب - أن يجد ما يستقيم عليه بقاؤه المادي والمعنوي، ولا يختلف مع مكيافيللي في المبدأ، ولذلك صاغ كل منهما منظومته للقيم تعلوها قيمة عليا تسد الحاجة المعنوية - سنعرض لها لاحقاً - أما بالنسبة للمقومات المادية فلا تأتي عندهما إلا بالعمران، لكن شتان بينهما في عرض مضمون رؤيتهما له. فالغزالي ينشئ العمران - كما سبق - على أصول، ومهيات ومزينات، ولكنها تخدم بعضها بعضاً، بل إنه يوظف مراتب السياسة وينيط بالداخلين في كل مرتبة مهام وواجبات حضارية - كما سبق أيضاً - لكنه لم يفصل ذلك عن ضرورة المعرفة والعلم، سواء بحقيقة الأصول والمهيات، والمزينات، أم بحقيقة المراتب الأربع، من حيث جعلهما - المعرفة والعلم - خلافة لله في الأرض، بل من أجل خلافة الله في الأرض¹⁰⁰. والغزالي

⁹⁸ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 124.

⁹⁹ انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج 1، طبعة دار الشعب، 1998، ص 2268-2269.

¹⁰⁰ انظر: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج 1، ص 22.

حينما تطرق إلى ذلك كان ينطلق من رؤية أن الإنسان كائن اجتماعي بفطرته، وأن هذه الفطرة المخلوقة مفضية إلى العمران، حيث التعاون لسد حاجته إلى الاجتماع، وإنشاء البلاد، وحاجته إلى السياسة والصناعات الأخرى، وحاجته إلى الخراج، وإلى الأسواق واستخدام النقد وحاجته إلى الأمن، والحسبة، تبعاً لما فصل في كل حاجة، وأقسامها في "إحياء علوم الدين"¹⁰¹.

أما مكيافيللي فقد نظر إلى العمران من زاويتين، زاوية تأسيسية، وزاوية الحفاظ عليه، فأما الزاوية الأولى فقد ذكر أن العمران يتأسس من الملكيات والجمهوريات القائمة، ولكل أشكالها، وأقسامها، أو من المدن والممالك التي احتلت وخضعت لسيادة غيرها، بقوة السلاح، أو بالقدرة والكفاءة، أو بمساعدة الآخرين، أو بمساعدة الحظ، ثم ينتقل إلى العمران في الإمارات المدنية، والإمارات الكنسية، وأما الزاوية الأخرى فيفرض فيها الحفاظ على العمران بعاملين، الأول داخلي أساسه أن يتخذ الحكم القوي مسالك لممارسة القوة - كما سيرد - بعيدة عن أية قيود، والآخر خارجي أساسه ممارسة سياسة الاستعمار (البغي) والاعتداء على الأمم والممالك الأخرى، لشغل الناس داخلياً عما يحدث داخل البلاد، ولاتقاء أي تهديد بالمبادأة بالعدوان والبغي وهنا نلاحظ:

- أن عمران الغزالي بما يستتبعه من مفاهيم أخرى يستقى في أسبابه وأشكاله من نظريته إلى ما يصلح البشر والكون عامة، بصرف النظر عن الهيكل السياسي الذي يتولى مهام هذا العمران، في حين يرتبط العمران عند مكيافيللي بممارسة سياسة القوة في أشكال سياسية محددة - دلت عليها من خبرة أوروبية غربية - ومن ثم فقد اختلف العمران داخل كل شكل حسب نوع القوة الذي استخدم للاستحواذ عليه، ونمطه الممارس فيه، والحفاظ به عليه، سواءً كان قديماً - الشكل - أم حديثاً.

¹⁰¹ انظر: عرضاً للدلالات السياسية لذلك في د. محمد جلال شرف و د. علي عبد المعطي، الفكر السياسي في الإسلام، الاسكندرية، دار المعرفة

- وأن العمران عند الغزالي يؤدي وظائف العلم في الاستخلاف، وأغراض تلبية حاجات الإنسان المتعددة، وتأتي القوة العادلة ممثلة في السلطة السياسية لتحافظ عليه وعلى أمنه، على حين يأتي عند مكيافيللي لينهض بوظائف البغي داخلياً، وخارجياً، كما فضل في نظريته إلى الاستعمال وأشكاله.

- وأن الغزالي يرغب في الزهد في عوائد العمران، ويجعل الحكام أساس العمران، وأن سياساتهم هي التي تقود إليه، أو تقود إلى الخراب، وأنه إذا استحكم ذا الخراب، فإن عدم الاستقرار وثورة الرعية من مستلزماته ونتائجه، وأن الأزمات والشدائد المادية من فقر ومجاعات، ونوائب يجب أن تزال بتعاون البشر وتكافلهم، وحسن سياسات الحكام¹⁰²، ويسير مكيافيللي في هذا السياق، حين يضبط العمران بمسالك ممارسة القوة - كما سيرد - النابعة من تحكيم واقع مهزوم ومأزوم، وليس من تحكيم شرع متزل بمقاصد في حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال.

5- القوة المسلحة والجنود والوظيفة الأمنية، فحين ربط الغزالي الجند بالدين من ناحية، وبالمال والعمران والعدل من ناحية أخرى، أراد أن يظهر حقيقة الدور الذي يمكن لهذه الطائفة أن تؤديه من دور في الحراسة والأمن لنظام الدين، ونظام الدنيا، إنه يشير إلى ضرورة وجود مؤسسة جهادية مهمتها الدفاع عن كلا النظامين وتوفير سياج الأمن لهما، وهذه المؤسسة الجهادية هي امتداد للوظيفة الجهادية للحكم حيث "إن الدنيا والأمن على النفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع"¹⁰³. وهذا يفسر جزئياً حديث الغزالي عن صناعة الجندي، وحراستها البلد بالسيف، ودفعها للصوص، ضمن صناعات أخرى ينتظم بها العمران، لذلك أكد على ضرورة أن تكون هذه الصناعة خادمة مثلها مثل بقية الصناعات الأخرى، خادمة من حيث تؤدي وظيفة مختصة تؤمن الصناعات الأخرى وتخصص فيها، ومخدومة من حيث تمتنع عن وظائف أخرى تؤديها إليها غيرها من الصناعات، ولم ينس الغزالي أن يذكرنا بدور

¹⁰² انظر: الغزالي، الجبر المسبوك، مرجع سابق، ص 146، ص 172-173، ص 186-187، 214-231.

¹⁰³ انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص 148.

صناعة الحراسة في عمارة الثغور والرباط فيها، وتحقيق الهيبة للحكم داخلياً، وتخويف أعدائه خارجياً¹⁰⁴ وبدور السلطة السياسية في التعامل مع الجند بقيم ملزمة منها العفو عنهم - ما لم يقصروا - حال هزيمتهم، وفك الأسر منهم، وحفظ أرزاقهم ومعاشهم، وتدريبهم على آلات الحرب، ومخاطبتهم بأحسن الكلام، ولين الخطاب، ولطف الجواب¹⁰⁵.

ولما كان مفهوم القوة مسيطراً على فكر مكيا فيللي فلم يكن متوقعاً أن يأتي عنها خالياً من حديث عن الجند بوصفهم وسيلة لتدعيم هذه القوة، وللحفاظ عليها، وربما بشكل أكثر تفصيلاً من الغزالي أحياناً، إذ قسم القوات المسلحة التي يعتمد عليها الأمير إلى قوات خاصة به، أو مرتزقة، أو رديف أو مزيج، وحذر من المرتزقة والرديف، ومن ولائهما، لأن هذه القوات لا تعرف النظام، ولا تحفظ العهود والمواثيق، وعدد عيوباً كثيرة أخرى لها، وذكر أمثلة تاريخية تثبت هذه العيوب. ثم تحدث عن القوات الإضافية المختلطة التي يستعان بها من جارج قوي، وهي في نظره عديمة الجدوى كالمرتزقة، ولها خطورتها هي الأخرى من مناح متعددة، ونصح الأمير بأن يعتمد فقط على قواته الخاصة، وأسلحته الخاصة، حتى لو خسر بها المعارك أحياناً، حتى يطمئن ويسلم¹⁰⁶. بل أعلن - عكس الغزالي - صراحة "أن على الأمير أن لا يستهدف شيئاً غير الحرب، وتنظيمها، وطرقها، وأن لا يفكر أو يدرس شيئاً سواها، إذ إن الحرب هي الفن الوحيد الذي يحتاج إليه كل من ينوي القيادة"¹⁰⁷، وأكد على "أن ازدراء فن الحرب هو السبب الرئيس في ضياع الدول وفقدانها، وأن التمرس في وإتقانه هو السبيل إلى الحصول على الدول والإمارات"¹⁰⁸، وألزم الحاكم بأن لا يسمح لأفكاره أن تذهب بعيداً عن مراس الحرب، حتى في أوقات السلم¹⁰⁹.

¹⁰⁴ أنظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 196.

¹⁰⁵ أنظر: المرجع السابق، ص 79.

¹⁰⁶ أنظر: مكيا فيللي، مرجع سابق، ص 117-134.

¹⁰⁷ أنظر: المرجع السابق، ص 131.

¹⁰⁸ نفس المرجع السابق.

¹⁰⁹ أنظر: المرجع السابق، ص 132.

فمكيافيللي ربط وظيفة الجند بوظيفة السلطة، لكنه لم يرد أن يشغل السلطة بفن سوى فن الحرب، أو أن يكون لهذه الحرب من سبيل وحيد سوى الحصول على الدول والامارات خارجياً، وتحقيق الخوف والارهاب داخلياً، وهنا تختلف وظيفة السلطة والجند عن مثيلتيهما عند الغزالي، بل في الوقت الذي أكد فيه الأخير على ضرورة التعامل القيمي الصالح مع الجند، أبي مكيافيللي إلا أن يكون الأمير مهذباً، ومخيفاً في عيون جنده، ويقضي على نوازع العصيان فيهم، وإنزال العقاب الشديد حال الخطأ، وأن يؤاخذهم بعيداً عن اللين واللفظ¹¹⁰.

خامساً: القيمة العليا في المنظومة القيمية للنظام المعرفي عند الغزالي ومكيافيللي

سبق القول إن المفكرين تحدثا عن القيم ومضاداتها عامة، مستخدمين غير مفهوم، سواء للدلالة على الأولى، أم للدلالة على الثانية، وهنا يأتي بيان تفصيل ما أجملاه، أي بيان مفردات القيم، ومفردات مضاداتها، وما تستعلي كقيمة عليا في الأولى، وما تتقدم على ما عداها في الثانية.

والذي يطالع المصادر الفكرية السياسية للغزالي يكتشف أنه تكلم عن قيم الايمان، والعدل والتوحيد، والرفق، واللفظ، والزهد، والإحسان، والعزة، والهيبة، والإصلاح، وحسن السيرة، والحق، وتجنب المحارم، والأمن، والتقوى، والأمانة، والسعادة، والنصيحة، والشجاعة، وكظم الغيظ، والأدب، وكمال العقل، والعفو، والكرم، والصفح، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، كما تكلم أيضاً عن مضادات ذلك مثل الكفر، والشرك، والظلم، والبغي، والخراب، والمكر، والخديعة، والحيلة، والغرور، والغضب، والشهرة، والكبر، والبطر، والرياء، والنفاق والخيانة، والخوف، والغدر، والغش، واللعنة، والبغض، إلى آخره مما يكاد أن يشكل جوهر بعض ما اهتم به - إن لم يكن معظمه - في كتاباته، ولا سيما في التبر المسبوك، وإحياء علوم الدين، والأدب في الدين، والمنقذ من الضلال، والقواعد العشرة، وأنها الولد

¹¹⁰ المرجع السابق، ص 145-146.

الحب، وكيمياء السعادة، إلى آخره من المؤلفات التي حملت في عناوينها ومضامينها دلالات قيمة واضحة.

كذلك فإن الذي يطالع مصادر مكيافيللي الفكرية في الأمير، المطارحات خاصة يعثر على مفردات للقيم، منها: الود، والتواضع، والقوة، والرضا، والصداقة، والمجد، والحرية، والكفاءة، والارتقاء، والحفظ، والاختيار، والمساعدة، والنجاح، والنمو، والسلم، والتحرير. كما يمكنه العثور على مضادات لهذه المفردات مثل: سوء الطالع، والكرهية، والثورة، والضرر، والقتل، والضعف، والمكر، والخديعة، والإساءة، والجحروت، والخراب، والدمار، والرشوة، والاحتلال، والعصيان، والخنوع، ونقض العهد، والاضطهاد، والعداوة، والفشل، والهزيمة، والحرب، والاعتصاب، والبخل، إلى غير ذلك. وهنا تجدر ملاحظة الآتي فيما قدمه الغزالي ومكيافيللي من إسهام في المفردات السابقة:

1- أن مسألة ما يدخل في القيم وما يخرج إلى مضاداتها من مفردات، كانت محكمة بقيمة عليا هي التي تفصل في ذلك، بل - دون مبالغة في القول - تفصل فيما يشد بعضه بعضاً من قيم أو مضاداتها عند المفكرين، وهذه القيمة العليا هي قيمة الإيمان بأصوله وفروعه عند الغزالي، - على ما سيرد - وتقابلها قيمة القوة عند مكيافيللي، وهذا يعني أن ضابط القيم عند الأول لم يكن بشرياً، وإن كانت مصداقية الالتزام به أو الخروج منه متوقفة على إعلان الموقف - المذعن له أو الناكص عنه - من قبل البشر، كذلك فإن الإيمان عده الغزالي مقوم الوجود الأول وغايته، ومعيار التفرقة بين ما يراد للإنسان، وبين ما لا يراد له، دينوياً وآخروياً وهو ما لم يسلم به مكيافيللي طبقاً لنظرته السابقة إلى الدين عامة، وإلى الكنيسة خاصة، وطبقاً للقيمة العليا - القوة - التي لا قيود عليها من إيمان أو غيره على الأقل في مرحلة توحيد الوجود السياسي.

2- أن هذه المفردات بقسميها - مفردات القيم، ومفردات مضاداتها - حين ردت إلى أصل الإيمان أو نقيضه عند الغزالي، إنما استندت في التأسيس

والمصدر والتوجيه إلى الله، أمراً بالقيم، ونهياً عن مضاداتها، فهي مطلقة المصدر، نسبية الممارسة، لكنها حين ردت إلى معايير الواقع عند مكيافيللي وتغيراته، وما يراه الحاكم الأمير، وما لا يراه، صارت نسبية المصدر، نسبية الممارسة، ولعل ذلك ما دعا مكيافيللي إلى نصح الأمير إلى استخدامها - القيم أو مضاداتها - بحرية واختيار، بل إنه نصحه بالجمع بين القيمة وما يضادها إن لزم الأمر ومن ثمَّ فالتصنيف في محكات النظام المعرفي إلى قيم ومضاداتها، لا

ينبغي أن نلزم به مكيافيللي لأنه كثيراً ما جمع بين هذه وتلك في نصائحه، ولأنه عدَّ بعض مضادات القيم فضائل، بل قيماً لا غنى عنها أحياناً، وقد سبق بيان كيف أنه على العكس من ذلك فقد عدَّ بعض القيم مما قد يؤذن بزوال الممالك والإمارات، ويتضح ذلك إلى حد كبير في تحديده لأسس التعامل مع الممالك المحتلة، وواجبات الأمير تجاه المتطوعة، والمرتقة، وكيفية ممارسته للسياسة الاستعمارية (البغي)¹¹¹.

3- إن الإيمان بوصفه قيمة عليا في فكر الغزالي السياسي، عدّه كالشجرة التي لها عشرة أصول، وعشرة فروع، وهو يقوم على الاعتماد بالجنان والعمل بالأركان، أي أنه عقيدة وعمل، ولذلك بنى أصوله على صفات الله سبحانه وأسمائه الحسنى التي يجب الإيمان بها وبمقتضياتها، وبنى الفروع على تجنب المحارم، وأداء الفرائض¹¹²، أما القوة بوصفها قيمة عليا في فكر مكيافيللي فقد سبق الحديث عنها، في غير موضع. لكن ما تجدر الإشارة إليه أنه عدَّ الجمع بين المتناقضات في ممارسة أساليب هذه القوة، مثل الجمع بين المثالية وبين الواقعية، والقانون والبطش، والحب والكراهية، والأمن والخوف، والقوة والحيلة، والكرم والبخل، والرحمة والقسوة، والوفاء بالعهد ونقضه، والإيمان بالقدر والإرادة¹¹³، من ضرورات الواقع السياسي.

¹¹¹ المرجع السابق، ص 79، وما بعدها.

¹¹² انظر: الغزالي، الثبر المسبوك، مرجع سابق، ص 97-107.

¹¹³ انظر: تفصيلاً لهذه المسالك استخراجاً من "الأمير" في د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 312-321.

4- أن الغزالي لم يعد القوة من منظومته القيمية، ولكنه ربطها بقيمتين أساسيتين هما الإيمان والعدل، ربط تأسيس ومقاصد وغايات وممارسة، فالحاكم القوي عنده هو الحاكم المؤمن بأصول الإيمان وفروعه، بما تتطلبه من أداء الفرائض وتجنب المحارم، والعدل بينه وبين الرعية، وبين الرعية وبعضها، والكف عن ظلمها، وعن التعامل بالظلم بين أفرادها¹¹⁴، ولذلك حرص الغزالي على أن يعدد وجوهاً كثيرة للعدل في هذا السياق، فمن العدل أن يكون للسلطان هيبة ومنعة - وليس الاستبداد والبطش¹¹⁵، ومن العدل أيضاً الاحسان إلى المحسن، والإساءة إلى المسيء، والمنح على الفعل الجميل، والمنع عن الفعل الرديء، والمعاقبة على ارتكاب القبيح¹¹⁶، ومن العدل كذلك "السماع لشكوى الضعفاء وإنصافهم، وإرجاع الحق إليهم، والتسامح معهم، ودعوة العمال إلى الإقتداء بذلك"¹¹⁷، لأن "الرعية لا تثبت على الجور، وإن الأماكن والبلاد تخرب إذا استولى عليها الظالمون ويتفرق أهل الولايات ويهربون إلى ولايات أخرى"¹¹⁸.

فالغزالي لم يربط القوة بالواقع إلا بقدر إصلاحها له بالممارسة العادلة وليس بالمستبد العادل كما ذهب الإمام محمد عبده، أو المستبد المطلق كما ذهب مكيافيللي وهوبز، كما أنه حكم القوة بمعيار يعلو الحاكم هو الإيمان الذي يرتب العدل ويفرضه، أما مكيافيللي فالحاكم معيار كل شيء وهو فوق القوانين لأنه صانعها، ولا يتقيد بها، ولا يُساءل بها، وهذا يقترب من أفلاطون وهوبز، الأول في نظره إلى الحاكم الفيلسوف، والثاني في نظره إلى آثار العقد الاجتماعي.

¹¹⁴ انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 97-107، وانظر في تأصيل العدالة كقيمة سياسية إسلامية: خليل عبد المنعم خليل مرعي، العدالة في نظام القيم السياسية والإسلامية، دراسة في نموذج الخلافة الراشدة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية

الاقتصاد، قسم العلوم السياسية، 1991.

¹¹⁵ المرجع السابق، ص 222-223،

¹¹⁶ المرجع السابق، ص 197.

¹¹⁷ المرجع السابق، ص 214.

¹¹⁸ المرجع السابق، ص 187.

5- إن علو الإيمان وارتباط العدل والقوة به عند الغزالي في منظومته قيم نظامه المعرفي، وعلو القوة وإطلاق يد السلطة في تسخير مسالكها كافة في منظومة قيم نظام مكيافيللي المعرفي من ورائهما - العلوان - تحقيق قيمة السعادة في النهاية، لكنها المادية والمعنوية، والدينيوية والآخروية عند الأول للحاكم والمحكوم، في حين أهما السعادة المادية والدينيوية لدولة إيطاليا وشعبها

عند الثاني، وإن كان الغزالي أكثر تأصيلاً للسعادة من حيث تقسيم البشر في إدراك قيمتها الدينيوية إلى طوائف خمس، وعاب على هذه الطوائف جميعاً أنها أفرطت أو فرطت في النظر إلى الدين ومقاصده، وعدّ الطائفية الناجية هي التي تأخذ الدنيا للدين، دون ميل أو انحراف بالتقدير أو الإسراف، بل بالأمر القوام وذلك هو العدل والوسط بين الطرفين، وهو أحب الأمور إلى الله¹¹⁹، وهكذا يعيدنا الغزالي إلى العدل لتنبثق منه السعادة في النهاية.

6- يأتي الأمن عند الغزالي ومكيافيللي مندرجين في منظومتيهما القيميتين، ويأتي الأول إلا أن يجعل منه وظيفة حضارية للسلطة، وكأحد ضرورات وجودها العقلية من حيث إن الله يزعم بعبثها وردعها ما لا يزعم بالشرع، لأن "جور السلطان مائة سنة ولا جور الرعية على بعضها على بعض سنة واحدة"¹²⁰.

والأمن عند الغزالي أمن عقيدة يأنس إليها الحاكم والمحكوم حين يعلمان "أن جميع ما في العالم بإرادته سبحانه ومشيتته، وليس لشيء من قليل أو كثير، أو صغير أو كبير، خير أو شر، نفع أو ضرر، زيادة أو نقصان، راحة أو تعب، صحة أو وصب، إلا تحت تدبيره ومشيتته وتقديره"¹²¹.

وهو أيضاً أمن نفس بالبعد عن الشهوات، والقناعة في جميع الأشياء فلا عدل بلا قناعة وأمن عقل، "لأن من كان تام العقل والعلم كان في الدين نبياً

¹¹⁹ انظر تفاصيل هذه الطوائف نقلاً عن د. محمد جلال شرف د. علي عبد المعطي، مرجع سابق، ص 388-389.

¹²⁰ انظر: الغزالي، الثبر المسبوك، مرجع سابق، ص 223.

¹²¹ المرجع السابق، ص 100.

أو حكيمًا أو إمامًا¹²². وفوة ما سبق هناك أمن الأمة كلها بالعدل والإنصاف، "لأن ما يتعلق بمظالم الخلق فإنه لا يتجاوز به عن السلطان على كل حال يوم القيامة، وخطره عظيم، ولا يسلم من هذا الخطر أحد من الملوك إلا ملك عمل بالعدل والإنصاف"¹²³. إذا كانت هذه بعض أبعاد الأمن عند الغزالي فإن مكيا فيللي ربط مع الآخر الأمن بالقوة، لأنه مع الضعف والانقسام وفساد الكنيسة ضعفت إيطاليا¹²⁴. وهكذا يبدو مكيا فيللي وكأنه أراد تفسير الأسباب التي قادت إلى أن يهمل - ولو مؤقتًا - مستويات الأمن الأخرى للفرد وللجماعة، غير المستوى القومي، ليقول إن الأمن القومي أولاً وبأية وسيلة وبعده، ومنه تأتي المستويات الأخرى كافة، ولو بالعدوان على أمن دول أخرى، وهو ما لم يعتبره الغزالي، حيث لا تتجزأ مستويات الأمن لأنها مستمدة من أصل عقيدي واحد - الإيمان - الذي يسري بعوده الأمنية في كل المستويات الأخرى، ومن ثم وجب تلازمها جميعاً، وإن لم يمنع التلازم أن تأتي في مراتب متتابعة أحياناً، فأمن الدولة من أمن الرعية، وأمن الرعية من أمن الراعي، وأمن الراعي من أمن العقيدة، ولعل هذا ما يؤكد مقولة الغزالي السابقة "إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع".

سادساً: في الدور القيمي لبعض مؤسسات النظام المعرفي عند المفكرين

تنتظم الإمارة والوزارة وبعض المؤسسات الأخرى للدولة مكانة مهمة في أداء تبعات الوظيفة القيمية للنظام المعرفي في فكر الغزالي وفكر مكيا فيللي السياسيين، و لم يغب عنهما ربط هذه المؤسسات بواقع ما كان يتطلبه المجتمع السياسي في عصرهما من هذه المؤسسات، ودوافع ما كان موجوداً منها، غير

¹²² المرجع السابق، ص 349.

¹²³ المرجع السابق، ص 108، وانظر في أبعاد الأمن من المنظور الإسلامي، د. مصطفى منجود، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام،

القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997م.

¹²⁴ انظر: المطارحات لمكيا فيللي نقلاً عن د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 324.

أههما حاولا تقديم صيغة تتلاءم - وتلائم - بين الموجود، سعياً إلى الأنسب منها والأوفق، لما ارتأياه من مقاصد للسياسة بالمعنى السالف ذكره.

وينطلق الغزالي في حديثه عن المؤسسات مبتدئاً بالإمارة، ورغم ندرة حديثه عنها بالشكل الذي أفاض فيه الماوردي وأبو يعلى وغيرهما من مفكري الأحكام السلطانية، وعلماء السياسة الشرعية، إلا أنه شدد على أهميتها ومحوريتها، إلى الحد الذي يمكن معه القول إنها عنده القطب الأعظم في الربط بين النظام المعرفي وقيمه، وبين الواقع المعاش.

وهذا الربط يتضح مما سبق بيانه من توثيقه العلاقة بين الدين وبين السلطان، وجعلهما توأمين، وبين نظام الدين وبين نظام الدنيا، وبين العمران وبين عدل السلطان، وبين المرتبة الثانية للسياسة، وبين دور الخلفاء والملوك والولاة، وبين القوة والعدل والأمن، وبين وجود الحاكم.

ولذلك شدد الغزالي على أهمية الإمارة، وعظم مسؤولياتها أمام الله ثم أمام الأمة وأهمية أن تأتي شرعية في توافر أهلية الحكم، وفي إسناد السلطة إليها، وفي استمرارها في هذه السلطة. أما مكيافيللي فقد سبق أيضاً القول إن الإمارة عنده فوق كل شيء لأنها علاوة على ضرورتها لأمن الأفراد وإدراك مصالحهم بنوازعهم الشريرة، فهي ضرورة أيضاً لحل مشكلة الوجود السياسي، وهذا يعني أن قوة الإمارة من نتاج سوء طبيعة الأفراد، وسبقت كذلك الإشارة إلى أنه منح للأمير صلاحيات واسعة في توظيف ما يتفق ورأب فساد النفس البشرية المعتلة على المستويين الفردي والقومي.

وهنا تجدر ملاحظة النقاط التالية:

1- إن الغزالي ومكيافيللي استخدمتا للتعبير عن ولاية السلطة السياسية، مفاهيم متعددة، كالسلطان، والأمير، والملك، والحاكم، والسلطة، ولكن كلاً منهما استخدمتا بمضامين قيمية ومعرفية تتفق وإطاره المرجعي، ولذلك وجدت مفاهيم لها عند الغزالي لم يستخدمها مكيافيللي كالحلافة والإمامة، وإمارة المؤمنين ووجدت بالمقابل مفاهيم لها عند مكيافيللي لم يستخدمها الغزالي كالإمارات الكنسية، والبابوية، وحكومة المقاطعة.

2- يتفق الغزالي ومكيافيللي في الأهمية الواقعية للإمارة، من حيث ذكر الحجج المنطقية، والبراهين العقلية التي تستلزم نصبها، وقيامها بواجباتها، لكن الغزالي يزيد على ذلك الحجج الشرعية من القرآن والسنة، وإجماع الصحابة، ثم إنهما معاً يستشهدان على وجوبها من الخبرة السياسية، خبرة عصريهما وخبرة التاريخ السياسي قبل هذين العصرين.

3- مال الغزالي إلى آراء سابقة للمفكرين المسلمين في وضع شروط معينة لتقليد السلطة، من الكفاية والعلم والورع، إلى غير ذلك من خصائص القضاة، مع زيادة النسب القرشي، هذا في حالة اختيارها، وهو ما يميل إليه، أما إن كانت بالتنصيب فقد حدد لها ثلاث طرق، من جهة النبي (ص) ومن جهة إمام العصر، ومن جهة تفويض رجل ذي شوكة¹²⁵. أما مكيافيللي فقد جعل شروط الإمارة في القوة ومسالك ممارستها، ولكنه استفاد من ابن تيمية في جعله الولاية بالقوة في كل إمارة بحسبها، فما يصلح للإمارات القديمة غير ما يصلح للإمارات المستولى عليها حديثاً، وما يناسب إمارة بالعون الخارجي، غير ما يناسب إمارة استحوذ عليها دون هذا العون، وما يلائم الإمارات الكنسية، غير ما يلائم الإمارات المدنية، وما يوافق الملكيات غير ما يوافق الجمهوريات¹²⁶.

4- كذلك فالإمارة عند كل من الغزالي ومكيافيللي غاية وسيطة لغاية نهائية، وتدرج بوسيلة هي الاستحواذ على القوة العادلة الإيمانية عند الأول، لغاية هي الإصلاح كما سبق، في حين أنها تدرج عند الثاني بوسيلة هي مطلق القوة، التي لا قيد عليها، لغاية هي الوحدة، والقضاء على ضعف إيطاليا، بالقضاء على مصدر الضعف الأول، وهو طغيان الكنيسة وفسادها.

5- ليس صحيحاً أن إطلاق القوة عند الغزالي، هي استمرار للمبدأ الذي ذكره في "التبر المسبوك"، والقاضي بأن السلطان ظل الله في الأرض¹²⁷.

¹²⁵ انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص 149-150، وله أيضاً: فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي،

الكويت: دار النفائس، د. ت، ص 180، د. حورية مجاهد، مرجع سابق ص 250.

¹²⁶ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 54 وما بعدها.

¹²⁷ انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 172.

بما قد يخلع على السلطة من سمات كهنوتية، والصحيح أنها ليست كهنوتية، وليست استبدادية، ولكنها عظم المسؤولية التي ألغاها الغزالي على كاهل السلطة، وكأنه يريد القول إن كل سلطة لا تنعم الرعية في ظلها بالخير، ولا يعمها هذا الخير، فإنها على غير هدى الدين، والغزالي الذي يخوف السلطان الآخرة عظم المسؤولية أمام الله وأمام الرعية، ويضع شروطاً للولاية، يرفض الوراثة الاستبدادية، لا يتصور منه بعد ذلك أن ينتصر للسلطان الكهنوتي، الذي يستتبع فعل ما يحلو له باسم الله، والله منه براء.

وتأتي الوزارة بعد الإمارة عند الغزالي ومكيافيللي لتسند الحكم وتؤازره، وتحمل جزءاً من مسؤولياتها تجاه مقاصد النظام المعرفي، ولكن الغزالي لا تتكامل رؤيته لها كما تكاملت في فكر الماوردي الذي أفرد لها حديثين، أحدهما ضمناً في "الأحكام السلطانية"، والثاني مستقلاً في "قوانين الوزارة".

ورغم ذلك عقد الغزالي فصلاً مهماً للحديث عن الوزارة والوزراء في "التبر المسبوك"، سماه "في سياسة الوزراء وسيرهم"¹²⁸، وهو نفس ما عقده مكيافيللي في الأمير تحت عنوان "وزراء الأمراء"¹²⁹.

وتبدو تفاصيل الاقتراب والتشابه بينهما في الحديث عنها في الآتي:

1- يؤكد كلاهما أهمية الوزارة بجانب السلطة، فالغزالي يقول "اعلم أن السلطان يحسن ذكره، ويعلو قدره بالوزير، إذا كان صالحاً كافياً عادلاً، لأنه لا يمكن لأحد من الملوك أن يصرف زمانه ويدبر سلطانه، بغير وزير، ومن انفرد برأيه ضل لغيره"¹³⁰. ومكيافيللي يعتبر أنه "ليس اختبار وزراء الأمير بالمسألة القليلة الأهمية، فهم إما أن يكونوا لائقين، وإما ألا يتفقوا مع فطنة الأمير وحسن تبصره بالأمور، والانطباع الأول الذي يتولد لدى الإنسان عن الأمير وعن تفكيره، يكون في رؤية أولئك الذين يحيطون به، فعندما يكونون من الأكفاء المخلصين، يتأكد الإنسان من حكمة الأمير، لأنه استطاع تمييز

¹²⁸ المرجع السابق، ص 127 وما بعدها.

¹²⁹ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 180 وما بعدها.

¹³⁰ انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 271.

هذه الكفاءة، والاحتفاظ بهذا الإخلاص، بما إذا كانوا على النقيض من ذلك، ففي وسع الإنسان دائماً أن يأخذ فكرة سيئة عن الأمير نفسه...¹³¹.

2- يختلف المفكران في طريقة اختيار الوزراء، فالغزالي يخضع المسألة إلى معايير موضوعية يختار على مقتضاها الوزراء من قبل السلطة، مثل العقل والعلم، والشجاعة والفطنة، والصدق، وكنمان السر، واللباقة، والتجربة الواسعة، إنه يقارب في صفاته بين الوزير وبين السلطان، ضمناً لإصدار القرارات السليمة، أو تنفيذها تنفيذاً سليماً بحيث يكون الوزير أميناً على ما يوكل إليه من السلطان، فيحسن استعمالها لصاح الرعية.

لكن مكيافيللي الذي أوكل هو الآخر للسلطان اختيار الوزير، أطلق له العنان في ذلك، فجمع بين الموضوعي وبين غير الموضوعي في الاختيار، فمن الموضوعي أن يفكر الوزير في الأمير وليس في صالح نفسه، وأن لا يكثر بأي شيء سوى ما يتعلق بالأمير، ومن غير الموضوعي استمالته بالمال، وإغداق مظاهر التكريم على الوزير، وإبداء العطف، ومنح الشرف والمناصب.

3- أناط كل منهما بالوزير مسؤوليات محددة، لكن يبدو أن الغزالي كلفه مهام أكثر مما طلبها الآخر من الوزير، إذ أوكل إليه إخلاص النصيح من غير غلظة شديدة، وكنمان سر السلطان، وعمل الصواب الصحيح، لا يعدد حسناته على الملك، ولا يمن عليه، وحفظ أرزاق الجند، كل على قدره، وأن يذكر السلطان إن نسي، ويعينه إذا استعان به، وأن يلتمس الأموال التي تؤخذ من الرعية في أوقاتها وأحيائها، وعند وجوبها وإتيائها، وأن يحمل الرعية ما هو في طاقتها، ولا يأخذ أموال الموارث، واستمالة قلوب الرعية لحبة السلطان إلى آخر ما ذكره.

ويبدو أن مكيافيللي اختصر الأمر كله على الحاكم فقط، دون الرعية، فأوكل إلى الوزير أمرين لا غنى عنهما إن أراد الاستمرار في الوزارة، "أن لا يفكر قط بنفسه وإنما بالأمير، وأن لا يكثر بأي شيء سوى ما يتعلق بالأمير"، وهكذا يكون الوزير خادماً للراعي والرعية عند الغزالي واسطة الحق بينهما،

¹³¹ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 180.

على حين هو خادم فقط للراعي عند مكيافيللي، واسطة بالحق الذي يراه الأمير، ولكنه واسطة تنفيذ منه إلى الناس أو المحكومين، وليس واسطة نقل ما يريدونه أو يرجونه منه.

4- اعتبر الغزالي - كما اعتبر مكيافيللي - الأمير مسؤولاً عن أخطاء الوزير وعثراته، ولكن الغزالي أكد المسؤولية الحقيقية الأصيلة للحاكم، وأن أي ظلم يقع من مساعديه هو ظلم منه نفسه، ومن هنا كانت ضرورة حسن اختيار الحاكم له تأكيداً لمفهوم العدل، حين اعتبر مكيافيللي عثرات الوزير دليلاً على سوء اختياره - كما سبق - ولكن كلا المفكرين يبدو أنهما متفقان على أن فساد الوزير مؤذن بفساد الإمارة وخراجها، فالغزالي رأى أن "أعظم فساد ينشأ في دولة الملك يكون من أمرين: أحدهما من الوزير الخائن والثاني من نية الملك الرديئة الفاسدة"¹³²، حين أكد مكيافيللي أنه "عندما يفكر الوزير بنفسه أكثر من تفكيره بك - الأمير - وعندما يستهدف في جميع أعماله مصالحه الخاصة ومنافعه، فإن مثل هذا الرجل لا يصلح لأن يكون وزيراً نافعاً، ولن يكون في وسعك الاعتماد عليه..."¹³³.

وقبل إنهاء الحديث عن المؤسسية عامة تجدر الإشارة إلى إحدى المؤسسات التي عدها الغزالي مهمة، وعدها القطب الأعظم في الدين، إنها الحسبة، حيث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفق مبادئه التي فصل فيها برؤية حضارية معمارية ندر أن يسبقه أحد إليها في كتابه "إحياء علوم الدين"، والمقام لا يتسع للإفاضة في ذلك، وتكفي الإحالة إليها¹³⁴، بل يكفي معها تذكّر حقيقة أن خصوصية هذا المبدأ في الفكر السياسي الإسلامي تنأى به عن أن يكون له شبيه في الفكر السياسي غير الإسلامي، بما فيه فكر مكيافيللي.

¹³² انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 277-278.

¹³³ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 181.

¹³⁴ انظر: باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مصنفه "إحياء علوم الدين".

الخلاصة

يبدو من خلال الصفحات السابقة أن الأصول الفكرية والواقع الحضاري للغزالي ومكيافيللي قد حددا إسهام كل منهما في مفاهيم القيم، والنظام المعرفي، والفكر السياسي، وهو ما حدا بهما إلى أن يصوغا فكريهما، وقد بانت حاضرة في عقليهما مشكلة الوجود السياسي في عصريهما، فالغزالي حين ربط القوة بالعدل، وربط العدل بالأمن، وربط الجميع بقيمة الإيمان، وجعلها في المقدمة والسبق والعلو في نظامه المعرفي، إنما كان يريد أن يجر واقع ما عاصره وعائشه الوجود المسلم من محن وفتن واضطراب على مستويات الفكر والنظم والممارسة إلى أصله الذي ينبغي أن يؤوب إليه للخروج من كل علامات الانتكاسة الحضارية، إلى الإيمان، ولكنه أدرك أن الإيمان في نقائه - بعيداً عن الفلسفات والمذاهب الكلامية، والنحل الفاسدة، والعقائد الباطلة والتصوف الذي ليس من الدين في شيء - لن يتحقق له الفاعلية، كأهل للاعتقاد، وأساس للعمل، دون أزع السلطان، ووازع السلطان لن يستطيع أن يخرج الوجود المسلم من كبواته إلا بالقوة والعصية، والشوكة والقوة حتى تؤتي المرجو منها لا يمكن إلا أن تكون عادلة، وهكذا بالإيمان والقوة والعدل يتحقق الأمن بكل مستوياته ومناحيه، للحاكم وللمحكوم، بل حتى للرجل وللمرأة، ومع الأمن يتحقق ما رجاه الغزالي وأمله في السياسة من إصلاح الدين والدنيا، وإصلاح الخلق جميعاً في معاشهم ومعادهم، في دنياهم وآخرتهم.

وكما فعل الغزالي فعل مكيافيللي، وإن كانت مفردات المعيشة في تجربتيهما الذاتية، وتجربتيهما الحضارية تفارق بينهما بطبيعة الحال، إلا أن ذلك لا يمنع من القول إن مكيافيللي كالغزالي واجه مشكلة عصر، ومشكلة دولة ومشكلة أمة، ولكنها مشكلة عصر النهضة في البحث عن مخرج من الطغيان الكهنوتي، ومشكلة الدولة الأوروبية في البحث عن مفردات وهوية وإقليم وقومية، ومشكلة الأمة الإيطالية في البحث عن مدخل أو ملجأ من الانقسام، والتفتت وطمع الآخرين فيها.

ويبدو أن التحدي الأكبر الذي واجه مكيافيللي هو من أين يبدأ كمفكر يريد الخير للثلاثية السابقة: العصر، والدولة، والأمة، ولكنه بواقعيته أدرك أن عليه أن يبدأ بأضيق حلقاتها، بالدولة، فإصلاح الدولة سيصلح الأمة الإيطالية بدولاتها أو إماراتها الخمس، وإصلاح الأمة سيكون مقدمة لإصلاح عصرها وعصر أوروبا كلها، ومن ثم مقدمة لفرض نموذجها ولو بالاستعمار - البغي - كما مر بنا.

ترى هل كانت مصادفة أن يجعل موسوليني رسالته لنيل درجة الدكتوراه كتاب الأمير لمكيافيللي، وهل كانت مصادفة أيضاً أن يقود الأول إيطاليا مع ألمانيا إلى ويلات الحرب والدمار بمكيافيللية واضحة في تصور الهيمنة والنفوذ، وفي ممارستها.

وكما بحث الغزالي عن أنسب نظام معرفي يدرك به المخرج من الانتكاسة الحضارية، فبدأ بالإيمان، بحث مكيافيللي عن المخرج هو الآخر فوجده في القوة، لإدراكه أن الواقع فاسد، والنفس البشرية المستحكمة في مجرياته فاسدة، والفساد لا يقوم إلا بالقوة، والقوة لا تحارب بنفسها، وإنما بحاكم قوي، وقوته تتجسد في مسالك متعددة، لا سلطان عليها إلا سلطان الغاية تبرر الوسيلة، فلا إيمان هناك، ولا عدل، ولا دين، ولا أخلاق أمام القوة لتحقيق هذه المهمة الحضارية العاجلة في ضرب الفساد بكل مناحيه، فوصفه الغزالي العلاجية لا محل لها قبل تحقيق الوحدة والتكامل والنهوض، وإنما مطلق القوة، فهي الدين وهي العدل، وهي الأخلاق، وهي الإصلاح، وهي الأمن، وهي في النهاية السياسة .

هكذا يتفق مكيافيللي مع الغزالي في نفعية السياسة، وكونها وسيلة إلى غاية الإصلاح، ولكن شتان بين الوسيلة والغاية بينهما في المعنى والمبنى، ولعل ما يؤكد هذا الشتان بينهما، أن ما انتهى إليه مكيافيللي في نظامه المعرفي، عده الغزالي في المقدمة، فالإيمان والقوة والعدل والأمن مستوجبات لبعضها مع علو الإيمان وسموه كما سبق، ومعهم تأتي السياسة النفعية الإصلاحية، المادية والمعنوية، والدينية والاخروية، وبها يتحقق العمران الشامل، فإذا جاءت

السياسة بفساد الدين والدنيا، والدنيا والآخرة، ومن ورائهما الخراب والدمار، فليست من الإيمان والقوة والعدل والأمن في شيء، أو عبارة أدق فليست من النظام المعرفي وقيمه في شيء.

في حين تتقدم القوة التي تشكل السياسة وأهدافها نظام مكيفيللي المعرفي، ومن بعدها تأتي بقية القيم أو مضاداتها، لا يهم، ما دامت الدولة القومية قد تحققت، والوحدة الإقليمية قد أُنجزت، بعيداً عن التقسيمة الخماسية لإمارات إيطاليا.

إن ما سبق يستبطن حقيقة ربما بدت خفية على مدار الصفحات السابقة، مفادها أن النظامين المعرفيين، الإسلامي الذي ينجذب إليه نظام الغزالي المعرفي ويمتد إليه بشكل أو بآخر، والغربي الذي يرتبط به نظام مكيفيللي المعرفي ويمتد هو الآخر إليه بشكل أو بآخر، قد يتلاقيان في بعض مقوماتهما، وبعض مقاصدهما، وبعد وسائطهما، لكنهما عن التلاقي المطلق، أبعد ما يكونان، على أن ذلك لا يمنع من إمكان التعايش - شرط التسليم بذلك من أنصار النظامين - بينهما، وهذا يتطلب من أجل التعايش استثمار بوادر الاتفاق على ندرتها، وتحجيم الآثار السلبية لبوادر الشقاق على كثرتها، وإذا كانت سنن الله في الأرض قد بوأت النظام المعرفي الغربي - بتفريعاته الكثيرة - مثلة العلو حتى حين، فإن محاولته فرض هذا العلو بالباطل على الآخر الإسلامي باسم الصراع الحضاري، أو نهاية التاريخ، أو العولمة، أو ما شاكل ذلك مما خرج من رحم ما سمي بالنظام العالمي الجديد، لن تؤدي إلا إلى القطيعة والصدام بينهما، كذلك فإن محاولة بعض أنصار النظام المعرفي الإسلامي سلخه من أصالته، والإصرار على أن ينسحق في الآخر الغربي، دونهما فقدان الهوية، وفقدان شروط التمايز الحضاري.

والمطلوب من المخلصين للنظام المعرفي الإسلامي إعادة اكتشاف ذاته وبنيته وتكوينه ومقاصده ووسائطه، لإعادة أداء رسالته الحضارية إلى العالم. وأولى الخطوات في ذلك الثقة بالذات، وفهم سنن الله في خلقه والكون والوجود، وتداول الأيام بين الناس، وعندها سيتحقق وعد الله ﴿لنبلنقذ بالحق على

الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق} (الأنبياء: 18)، لكن من يعيد اكتشاف الذات أو من يعيد اكتشاف الرسالة الحضارية؟

إنهم علماء هذه الأمة وفي القلب منهم المفكرون، وقد سبق الغزالي باجتهاد في ذلك فهل يلحقه في الركب آخرون من مفكري الأمة؟ وهل يستطيعون جعل الاجتهاد الجماعي شاهد صدق على هذا الواجب الحضاري بكل تضحياته وتبعاته، وما فيه من جهاد؟