

الفكر السياسي والاجتماعي بين قدامة بن جعفر البغدادي وابن حزم الأندلسي

م. د. إبراهيم رجب عبد الله
كلية العلوم الإسلامية / جامعة الأنبار

الخبير اللغوي
د. خميس فزاع عمير

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين، وبعد:
يمثل الفكر العربي الإسلامي سلسلة طويلة تحوي على عبقریات فذة متنوعة وكثيرة وعلى امتداد الرقعة الجغرافية من حدود الصين شرقاً وحتى حدود فرنسا غرباً ولمدة أكثر من سبعة قرون، أبدعت فيها الحضارة العربية الإسلامية إبداعات قلما نجد لها نظيراً في الحضارات الأخرى فتركنا لنا نسيجاً متماسكاً أصيلاً متعدد الألوان.

وموضوع بحثنا هذا يقتصر على الفكر السياسي والاجتماعي عند قدامة بن جعفر البغدادي (ت ٣٢٨هـ) وابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ). فيتبين لنا سبق هذين المفكرين في هذا المضمار وكذلك الماوردي (ت ٤٥٠هـ) والغزالي (ت ٥٠٥هـ) وغيرهم الكثير لأبن خلدون (ت ٨٠٨هـ). وبهذا لا يكون ابن خلدون وهو المبدع حقاً والصرح الكبير في هذا المجال العبقريّة الوحيدة في الفكر العربي الإسلامي. وإنما كان حلقة بارزة لهذه السلسلة العظيمة التي تكمل بعضها بعضاً. وباختلاف وتنوع مرجعيات وثقافات وعبقریات المفكرين، بالإضافة إلى المسلمات الأساسية التي يشتركون فيها، جاءت نتاجاتهم متنوعة وثريّة خصبة وقيمة في الإبداع والانسجام بالاصالة معبرة عن مشاكل عصرهم واطعة لها الحلول لرؤاهم المختلفة.

لقد شغل موضوع السياسة والاجتماع بال الكثير من المفكرين والفلاسفة على مر العصور وفي مختلف الحضارات. وسنسلط الأضواء هنا كما قلنا على شخصيتين من تلك الشخصيات التي عالجت هذا الموضوع.

فتناولنا أولاً آراء قدامة بن جعفر البغدادي وفقاً لسبقه الزمني لابن حزم، ثم لخصنا أهم أفكاره، وتناولنا من بعد، آراء ابن حزم الأندلسي السياسية والاجتماعية. ولخصنا أهم أفكاره في هذا المجال. ثم أجرينا مقارنة مع بعضهما ومع غيرهم من المفكرين أنا وجدنا ضرورة لذلك.

– قدامة بن جعفر البغدادي وآراؤه السياسية والاجتماعية.

بعد أبو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة البغدادي من المهتمين بشؤون السياسة والاجتماع ويتضح لنا ذلك من خلال كتابه الخراج وصناعة الكتابة، الذي وضعه لتنظيم الشؤون الإدارية للدولة التي يجب على

الكاتب معرفتها. فتكلم في هذا الكتاب عن دواوين الدولة وتنظيماتها الداخلية وما يجب معرفته لغرض الكفاءة في تسيير أمورها، إذ أن بانتظامها تنتظم شؤون الدولة.

فذكر لنا في كتابه هذا ديوان الجيش، وديوان النفقات، وديوان بيت المال، وديوان الخاتم، وديوان المظالم. ونستطيع أن نتلمس آرائه السياسية والاجتماعية من خلال وصفه لهذه الدواوين. ففي ديوان الرسائل نجده يذكر رسائل احد خلفاء المسلمين حينما يولي احد قواده لقيادة إحدى الحروب فيوصيه بتقوى الله وخشيته والعمل لطاعته والمحافظة على دينه والضبط والذب والسياسة ما يدفع به أهل العبت والفساد لإصلاح الرعية والبلاد (١).

كما يذكر في ديوان المظالم انه يجب على متقلد هذا الديوان أن يكون رجلاً له دين وأمانة وعدل ورأفة ليدفع مظالم الناس، إذ بارتفاع المظالم تسود العدالة التي هي من أهم مقومات ديمومة المجتمعات (٢).

ويؤكد أيضاً في الباب العاشر وهو كتابه الشرطة والأحداث ضرورة الاقتصاد من الظالم وكيفية إقامة الحدود وبيان أنواع العقوبات للجناة والمجرمين والهدف من وراء ذلك هو إقامة العدل وإشاعته بين أفراد المجتمع (٣).

أما أهم آراؤه السياسية والاجتماعية فتتضح لنا في المنزلة الثامنة من كتابه المذكور، فيخصصها لشؤون المجتمع الإنساني وأسباب قوته وعوامل ضعفه وتدهوره وانحطاطه ونظم الحكم في البلاد وما ينبغي للحكم وما يجب عليه، ويقسم هذه المنزلة إلى اثني عشر باباً .

فيوضح لنا فيها أن الله قد خلق الأشياء بقدرته وفطرها بحكمته ورتب كل مصنوع على كنهه، ووضع لكل مخلوق ما يحتاج إليه ويكتفي به، فيميز قدامة في هذا الباب بين الإنسان وبين سائر المخلوقات، فالإنسان من بين سائر الحيوان له قوة التمييز وهو الوحيد من بينها مكلف بمأمور منهي (٤).

كما يبين لنا سبب الاجتماع فيقول انه لاحتياج الإنسان لسد حاجاته وذلك لعدم قدرته بمفرده أن يقوم بسدها جميعاً، فبذلك كان الاجتماع والتمدن ليكون في المدينة أناس كثيرون يتصرفون في هذه الأفعال ويحتاجون في اجتماعهم حسن السيرة وسداد الطريقة، فبذلك إلى وقع الاضطرار إلى السياسة.

ويعرف قدامة السياسة بأنها ((قود الملوك والأئمة لرعاياهم الذين ينقادون لهم ويدخلون تحت طاعتهم إلى الأفعال الحميدة والطرق السديدة)) (٥).

والملاحظ هنا أن قدامة يربط بين السياسة والأخلاق، إذ لا تنتظم السياسة ما لم تكن هناك أخلاق فاضلة تسود المجتمع الإنساني. وهذه الفكرة ليست جديدة في تاريخ الفكر الإنساني، وليست من إبداع قدامة، فهي فكرة أكدت عليها الحضارات القديمة والفلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام. وكذلك تجلت هذه الفكرة من خلال الديانات السماوية لا سيما الدين الإسلامي الذي جمع بين السياسة والدين لإقامة أكبر حضارة عرفها التاريخ الإنساني، وقدامة كان ابن مجتمعه فتبنى الأفكار السائدة في عصره وأكد عليها، إذ وجد إن الحضارة لا بد أن تقوم على جانب روحي أخلاقي وهو الوازع الأساسي في تطورها بالإضافة إلى الجانب المادي.

ويذكر لنا قدامة إن الإنسان يحتاج إلى الغذاء لديمومة جسمه الذي هو كالوعاء لنفسه، كما يحتاج إلى اللباس لأن الله خلقه عارياً، وذلك لحكمة من الله تعالى لدقة حسن اللمس الذي به يقع صحة الاعتبار وهو بهيئته هذه يستطيع تصاريح الأحوال التي يحتاج إليها بطريقة أفضل من باقي الحيوانات المغطاة بالشعر الكثيف أو الصوف أو الريش أو الوبر (٦).

وهنا يبين لنا قدامة حكمة الله في خلق الإنسان على هذه الهيئة بالذات التي من خلالها يستطيع الإنسان أن يبني حضارة ويطور صناعة وزراعة التي يعجز عنها باقي المخلوقات.

وهنا نجد قدامة يجمع بين الجانب البايولوجي المؤسس على عقيدة دينية وبين بناء الحضارات الإنسانية. وهو في آرائه هذه يستلهم التراث الإنساني برمته لاسيما التفسير الديني الإسلامي في حكمة الله في خلق المخلوقات (فإن الله لم يخلق شيئاً عبثاً) وإنما لكل شئ سبب، والسبب في خلق الله الإنسان بهذه الهيئة لغرض تمكنه من الحركة بسهولة ورشاقة لا تستطيعها الحيوانات مع اختصاصه بالعقل دونها لبناء المدينة وإقامة الحضارة. فالإنسان خليفة الله في الأرض، وتجلت حكمة الله ولطفه في جعل الإنسان محتاج إلى إشباع غرائزه الجنسية التي من خلالها يتم استمرار النوع البشري.

فيذكر قدامة إن الله على الرغم من جعله الإنسان مميزاً عاقلاً حراً إلا أنه قد وضع فيه غرائز حيوانية لمصلحته في استمرار نوعه، ولو كان إشباع الغرائز واللذات اختيارية دونما غريزة فطرية لربما أدى ذلك إلى فناء الجنس البشري (٧).

ويوضح لنا قدامة أنه لما كانت حاجات الإنسان كثيرة فلا بد أن تكون هنالك صناعات ومهن كثيرة، ولم يكن في وسع إنسان واحد استيعاب جميع هذه الصناعات، فكان لا بد للناس أن يجتمعوا لسد حاجات بعضهم بعضاً، فصار إن هذا يبذر لهذا قمحاً، وهذا يعمل لهذا ثوباً، وهذا يصنع لهذا بيتاً، وهذا ينجز لهذا باباً... الخ في وقت واحد، وحتى لو أنه كان ملماً بهذه الصناعات والأعمال لا يتأتى للواحد من الناس أن يفعلها أو يعمل بها كلها في وقت واحد،

كما إن لكل صناعة ميزاتها وظروفها الخاصة فلا يستطيع الواحد من الناس أن يكون فلاحاً وطبيباً على سبيل المثال في وقت واحد، لأن الفلاحة تحتاج إلى الغلظة والجسارة وتحمل تقلب ظروف الجو من الحر والبرد، والطب يحتاج إلى الوقت لمعرفة أسرار جسم الإنسان (٨). فيؤكد قدامة هنا على تقسيم العمل والممارسة والإبداع لكل إنسان في صناعة أو مهنة والاختصاص فيها. فكان ذلك يساعد على التجمعات البشرية، وبناء الحضارات. وإن الله سبحانه قد فطر الإنسان محبباً للموانسة مؤثراً للاجتماع، فكانت بذلك المدائن والأمصار وحاجة الناس لتبادل السلع فيما بينهم أدى إلى التطور الحضاري من خلال اكتشاف النقود وذلك لسهولة التعامل فيما بينهم من خلالها (٩).

وفي إشارة قدامة هذه لتقسيم العمل يكون قد تبنى ما أثبتت كفاءته النظريات الاقتصادية المعاصرة، لما لهذا التقسيم من دور في التطور الاقتصادي والحضاري.

ولما دعت الحاجة إلى اجتماع الناس في المدن والتعامل مع بعضهم، فكانت مذاهبهم في التنافس والتظالم مختلفة. وقد وضع الله تعالى لهذا السبب الشرائع والقوانين والحدود التي يجب العمل على وفقها لأتلاف الكلمة وإقامة التنافس والعدالة وعدم وقوع الجور والظلم (١٠).

ومن هنا كانت الحاجة إلى الرئيس أو الملك أو الحاكم الذي ينظم ويشرف على أمور الناس وإقامة العدل فيما بينهم وإقامة الشريعة. ويمزج قدامة بين الدين والسياسة أو الملك إذ أنهما أخوان تؤمان لا قوام لإحدهما إلا بقوام صاحبه، ويقرر إن لا ملك إلا بدين وشرع، ولا دين إلا بملك وضبط، ويستشهد هنا بما يدعم رأيه بآراء أردشير بن بابك وأرسطو طاليس (١١). وبالإضافة إلى ذلك نرى إن قدامة هنا متأثر في آرائه هذه بالنظام السياسي الإسلامي الذي جمع بين السلطتين الدينية والدنيوية أي بين الدين والسياسة.

وعلى الرغم من انتماء قدامة للديانة المسيحية . قبل أن يعتنق الإسلام . وتجربة الديانة المسيحية إذ كانت ديانة من دون سلطة سياسية، رأى أن الأصلح هو الجمع بين الدين والملك، لأن أحدهما يقوي الآخر، وهذا ما حصل في بداية الدعوة الإسلامية إذ كان الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) نبي مبعوث وزعيم سياسي لا كما حصل في الديانة المسيحية التي كان فيها المسيح عليه السلام تابعاً لنظام سياسي مغاير للديانة المسيحية ولاقى من الساسة في زمانه ما لاقى، ولم يسلم المسيحيون من الذل والهوان إلا بعد أن اتخذت المسيحية ديناً رسمياً من قبل الإمبراطورية الرومانية زمن الإمبراطور قسطنطين في القرن الرابع الميلادي (١٢)، فقويت بذلك الديانة المسيحية بعد أن كانت مضطهدة ورجالها، وانتظمت الدولة من خلال إقامة العدل وفقاً لديانة سماوية.

ويرفض قدامة وجود أكثر من ملك واحد لأمة واحدة، وذلك لأن الحق واحد فلا بد أن يقوم بالحق واحد أيضاً (١٣).

ويعرض لنا قدامة نظريته في الملك الواحد على أساس فلسفي نستطيع أن نعرضه على النحو التالي، طالما إن الحق واحد فلا داعي لأن يقوم به أكثر من واحد، لأنه إذا قام به أكثر من واحد، فإما أن يجتمعوا على الحق كلهم فلا داعي بذلك أن يكونوا كثرة، وأما أن يختلفوا فيما بينهم وإن احد المختلفين ليس على حق . لأن الحق واحد . أي على باطل، ولا يجوز أن يكون الحكم

قائماً على الباطل فلا يجوز بذلك أن يصح وجود أكثر من ملك واحد. ويبدو إن قدامة استفاد في نظريته هذه من التراث الفلسفي الإسلامي في إقامة الدليل على وجود اله واحد فقط. إذ انه إذا كان هنالك آلهة عدة فلا بد أن يكونوا مختلفي الذوات، بالإضافة إلى وجود شئ يشتركون به فيما بينهم ويكون سبب اختلافهم لعلة أخرى سابقة عليهم، فتكون هذه العلة أقدم منهم ولأن التسلسل مستحيل فلا بد من الانتهاء إلى واحد بسيط لا سبب قبله وهو مسبب الأسباب (١٤).

كما يستفيد قدامة من النص القرآني ((لو كان فيهما الآلهة ألا الله لفسدتا)) (١٥). فيقول إن كثرة الملوك يؤدي إلى الفساد الذي سببه الاختلاف (١٦). وهنا يشبه قدامة الملك بالله فكما إن الله واحد يدير العالم، والإنسان خليفة الله في الأرض فعلى الإنسان أن يتشبه قدر المستطاع بالله،

والملك أولى الناس بالتشبه بالله، ولضرورة واقعية وهي محدودية قدرة الإنسان بالقياس إلى عظمة وقدرة الله اللامتناهية يقر قدامة بضرورة الاستعانة بالوزراء والمساعدین للملك (١٧).

وبرأينا أن هذا التشبيه بين الله الخالق وبين الملك أو الخليفة غير دقيق، إذ لا يخفى على احد الفوارق اللامتناهية بين الله اللامتناهي في العظمة والحكمة والقدرة والإرادة وبين أي ملك مهما بلغ تشبيهه بالله عن طريق الطاعة والاستقامة والورع. الا انه كان لهذا الخطاب السياسي في إسباغ نوع من القداسة على شخص الملك أثره الفعال لدى عامة الجمهور ليس في الفكر السياسي العربي الإسلامي فحسب، وإنما في فكر القرون الوسطى في أوروبا في نظرية الحق الإلهي للملك التي كانت رد فعل من المنظرين والمفكرين لسلطة البابا. وهي برمتها كانت لها جذورها التاريخية العميقة التي تجلت في صورتين ؛ الأولى التوحيد بين الإله والملك كما في الإله الفرعون في مصر، أو الإله الملك نمرود في العراق. وفي الثانية الملك يكون معين ومشخص من الإله كما في الفكر العراقي مثل حمورابي وغيره. والصورة الثانية بالتحديد هي التي راجت عند اغلب المفكرين والفلاسفة الإسلاميين والمسيحيين في القرون الوسطى.

ويرى قدامة بضرورة اطلاع الملوك والأئمة على علم السياسة ودراساتهم لها لكي تستقيم آراؤهم، وباستقامة آرائهم تصلح أفعالهم، وبصلاح أفعالهم ينتفع بذلك المجتمع الذي يقودونه.

ويفسر قدامة تطور وتدهور المجتمعات عن طريق استقامة وفساد أفعال الملوك، فيقول انه إذا صلحت تدابيرهم . الملوك . للأمر بصواب الرأي وسداد الفعل في وقت نسب ذلك الوقت إلى انه وقت حميد وإذا فسدت أحوالهم واضطربت مجاري الأمور في آخر، نسب الوقت الذي وقع فيه هذا إلى انه وقت شديد (١٨).

وبذلك يفسر قدامة أن أساس الحضارات وتطورها وتدهورها وسقوطها يكون بيد الملك أو الرئيس. وهنا تتجلى فكرة البطل التي استفادها من الحضارات القديمة، مثل حضارة اليونان وبطلها الاسكندر المقدوني، والحضارة الفارسية وبطلها المفكر الأخلاقي اردشير، والحضارة الإسلامية التي ابتدأت بزعامة النبي محمد (ص). وقبل ذلك في الحضارة العراقية القديمة فالبطل ((صاحب الذكر الحسن والفعل الحميد الشجاع المؤمن بروح الجماعة)) (١٩).

لذا يكرس قدامة أكثر من ثلثي المنزلة الثامنة من كتابه هذا للملك وأخلاقه وما يجب أن يفعله وما يجب أن يتجنبه، وما هي الصفات التي يجب أن تتوفر فيه، وحتى في كلامه عن الوزارة والوزير نراه يؤكد على ما يجب أن يتحلى به الوزير بما يخدم الملك ومصالحه، إذ بأخلاق الملك تتطور المدينة وتستقيم، وكذلك تتدهور وتتلاشى.

فنراه يؤكد على أن ليس احد أولى بسياسة نفسه ورياضتها على التهذيب والاستقامة والعقل والفضيلة والرأي من الملك لان مرتبته أعلى من كل مراتب الرعية فلا يجوز للأدنى أن يكون أفضل من الأعلى (٢٠).

ويلقي أيضا قدامة على عاتق الوزير السعي لعمارة البلاد وإصلاح خللها واستثمار الأموال والمزروعات.

ومن هذه الآراء يتضح لنا تركيز قدامة على أهمية الجانب السياسي في دور العمران وفي حركة التاريخ عموماً والتي تتركز في شخصية الملك أو الحاكم، بالإضافة إلى الجانب الأخلاقي الذي يجب أن يتحلى به الملك والوزير والرعية والمبينة على التعاليم والشرائع الدينية التي هي أسس الملك وأساس تطور الحضارات.

ونستطيع أن نلخص أهم آراء قدامة في السياسة والاجتماع وبناء الحضارات وفلسفة التاريخ بما يأتي:

١. جعل قدامة الملك في أعلى مركز للدولة وهو سبب تحضرها ورفقيها وسبب خرابها وفسادها، وجعل من الملك المحرك للتاريخ. لذلك وضع الصفات التي يجب أن يتحلى بها الملك. وبذلك يكون قدامة من المفكرين القائلين بنظرية البطل (الكارزمية) ودوره في سيرورة التاريخ.

٢. أكد قدامة على الجانب الديني الذي لم يفصل بينه وبين الدولة فلا ملك من دون دين ولا دين من دون ملك فهما في علاقة جدلية وهو في هذا الطرح لا يقصد الدين الإسلامي على سبيل الحصر، بدلالة استشهاده بارديشير المجوسي الديانة وأرسطو الوثني الديانة. ونرى إن الذي يقصده هنا قدامة هو الأخلاق الفاضلة التي تحث عليها أي ديانة كانت سماوية أم غير سماوية، فالحاكم أو الرعية الملتزمون بديانتهم فبالضرورة يكونون مأمورين بإتباع الأخلاق الفاضلة التي تحث عليها ديانتهم مهما كانت عقيدة تلك الديانة مختلفة مع عقائد الديانات الأخرى. وربما كانت خلفيته الدينية . المسيحية . اثر في مثل هذا الطرح.

٣. ركز على الجانب الأخلاقي الذي يجب أن يتصف به الملك والرعية فبالأخلاق الفاضلة تنشأ الدول والممالك وفسادها تنحط الدول.

٤. عالج قدامة أسباب نشوء العقد الاجتماعي بين الأفراد - وهو الموضوع الذي شغل بال بعض المفكرين والفلاسفة اليونان كما شغل بال بعض فلاسفة

عصر النهضة والعصر الحديث من أمثال هوبز وروسو ولوك وغيرهم -

ورأى إن سبب التعاقد هو الاختلاف و التناحر وكان واقعياً في طرحه هذا بدلالة استقراء تاريخ الأمم والحضارات والدول في الماضي والحاضر وما يحدث لها عند غياب أو ضعف الرئيس أو الحاكم أو السلطة من تناحر وحروب أهلية وانتشار المجرمين والعصابات والسراق وقطاع الطرق.

بينما نجد الفارابي (ت ٣٣٩هـ) يدرج هذه الصورة من التعاقد في ضمن أوصاف المدن الجاهلة (٢١) .

٥. إن تقسيم قدامة للمجتمع إلى ملك والطبقة العليا من المقربين إلى الملك والرعية، وتقسيمه للعمل الذي يجب على كل شخص الاختصاص به، أقر بالطبقة الاجتماعية التي يرى أنها ضرورية للعمران وقيام الدول.

٦. يرى قدامة إن الدولة كلما كانت كبيرة شاسعة وتمتلك مقوماتها الرئيسية من ملك عادل ومجتمع فاضل كانت شوكته أعظم من الدول الصغيرة الحجم وقليلة النفوس (٢٢) .

٧. يرى قدامة أن الزهد هو عامل مهم لقيام العمران المدني، لذلك نجده يؤكد أن الملك والوزير والحاشية يجب أن يتصفوا بالزهد والبعد عن الترف الذي هو السبب في سقوط الدول وانهيار الحضارات (٢٣).

٨. ويرى قدامة إن العمران والتطور الحضاري يتعزز عن طريق استثمار الأموال في المعرفة والعلوم والصناعات والزراعة.

ومن هذه الآراء تظهر لنا واقعية ابن قدامة في دراسته للمجتمعات والبناء الحضاري وابتعاده عن التفسيرات الميتافيزيقية وتأثر حياة الإنسان والدول بالكواكب ومواقع النجوم والأبراج السماوية التي سادت في الفكر العراقي القديم والفكر الفلسفي اليوناني و الإسلامي ولا نفسر هذه الواقعية لقصور أو عدم إطلاع قدامة على الفكر الفلسفي، فمن الواضح في كتابه أنه مطلع بل ومتأثر بكثير من الآراء الفلسفية الأفلاطونية والأرسطية بالإضافة إلى الفكر الشرقي القديم. وربما نستطيع أن نفسر عدم ركونه إلى التفسير الميتافيزيقي لبناء الحضارات وقيام الدول ونشوتها وتدهورها ولأخلاق والعادات الإنسانية إلى عدم سيادة وانتشار نظرية الصدور في عصره إذ إن هذه النظرية التي فسرت نشوء العالم على أساس ميتافيزيقي شاعري أكثر مما هو فلسفي واقعي

علمي، وبالتالي تأثير هذه النظرية على الجانب الأخلاقي وقد انتشرت بعد الفارابي ومسكويه (ت ٤٢١ هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) وغيرهم من الفلاسفة وقد عاش قدامة سيادة هذه النظرية وإن كان معاصراً للفارابي. وذلك لا يعني أن هذا التفسير لم يكن معروفاً عند العرب والمسلمين في ذلك العصر وانتشار تلك الأفكار لدى المفكرين والمؤرخين والمنجمين والكهنة. ولكن يبدو من الواضح أن قدامة لم ينحرف في هذا التيار الفكري الميتافيزيقي. ولعل ذلك يعود بالدرجة الأساس إلى تأثره بالفكر الديني الإسلامي الذي يرفض الإيمان بمثل هذه التفسيرات. وهكذا جاءت آراؤه أكثر علمية ومنطقية على كثير من السابقين عليه واللاحقين له. وبذلك يكون قدامة الأب الروحي لكثير من المفكرين والمؤرخين والفلاسفة الذين رفضوا مثل هذه التفسيرات الميتافيزيقية أمثال ابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) وابن أبي الربيع (منتصف القرن السابع الهجري) وابن خلدون وغيرهم.

— ابن حزم الأندلسي وآراؤه السياسية والاجتماعية:

يعد ابن حزم من المؤلفين الموسوعيين فقد ألف في الفقه والكلام والفلسفة والطب والتاريخ وغيرها من العلوم، ونستطيع أن نتلمس فكره الاجتماعي السياسي من خلال مؤلفاته الكثيرة.

يؤكد ابن حزم أن الله خلق الإنسان متميزاً عن باقي المخلوقات بالعقل، والعقل عنده هو ((قوة تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقية لها وتنفي بها عنها ما ليس فيها)) (٢٤). كما نجده دائماً يربط العقل بالجانب الأخلاقي فيقول إن منفعة العقل تكمن في استعمال الطاعات والفضائل واجتناب المعاصي والردائل (٢٥). كما يجعل الإنسان مسؤولاً عن أفعاله لكسب منفعة أو دفع مضرة (٢٦).

كما يؤكد ابن حزم على ضرورة تزود الإنسان بالعلوم والمعارف ليمتيز عن باقي المخلوقات، ويخرج عن أشباه البهائم (٢٧).

ويضع ابن حزم منهجاً تربوياً تعليمياً يوصي فيه الإنسان بدراسة المنطق والفلسفة واللغة والشعر والتاريخ (٢٨).

ويؤكد ابن حزم على العامل الديني الذي يراه أهم عامل في نجاة الفرد والمجتمع وصلاحهما، فالدين (الشريعة) عنده أشرف العلوم (٢٩).

كما يجمع بين الدين والفلسفة على أساس غايتها الاجتماعية فيقول إن الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها هو إصلاح النفس في استعمال الفضائل وحسن السيرة وحسن السياسة للمنزل والرعية، وهو هدف الشريعة نفسه (٣٠). كما يرى إن التاريخ علم ذو خصائص وغايات متميزة عن طريقه نستطيع أن نستخلص عبرة من سبقنا من الأمم ونتعض بمصير الملوك الظالمين الذين لم ينفعهم حشد الأموال والجيوش. وكذلك دثور الحصون والمدائن وتعاقب الأجيال وانتقال الأحوال من العمران إلى الخراب (٣١).

وينكر ابن حزم تأثير الكواكب والنجوم على تصرفات وأخلاق الفرد ومصائر الأمم والمجتمعات، ويرى أن هذه التفسيرات تفتقر إلى الصحة والبرهان والاستقراء (٣٢).

وبذلك يرفض الأنظمة الميتافيزيقية المبنية على الخيال والتي سادت في المجتمع الإسلامي خصوصاً بعد انتشار نظرية الصدور الفلسفية للفارابي وابن سينا. والله عنده هو الذي يسبب الأسباب والقادر على كل شئ ووفقاً للمشيئة الإلهية والحرية المتاحة للإنسان من قبل الله أيضاً، نقوم بالأعمال الخيرة والشريفة (٣٣).

ولحاجة الإنسان في تعامله مع الله ومع نفسه ومع المجتمع احتاج إلى الشرائع الإلهية التي تحوي بالإضافة إلى إقامة الشعائر الدينية على الفضائل والردائل، فهي كلها أحكام الله وأوامره إذ لا علم للإنسان بما هو حسن أو قبيح ما لم يخبرنا الله به. فتتظيم المجتمعات البشرية إذن يجب أن يكون على وفق التعاليم والشرائع الإلهية (٣٤).

كما يرى ابن حزم في النبوة منفعة عظيمة لا غنى لساكني الدنيا عنها لان فيها إصلاح النفس ومداواتها ودفع مظالم الناس الذين لم تصلحها الموعظة ولا سارعوا إلى الحقائق، واعتدوا على الاغراض والأموال. فلولا الشريعة لما كان هناك بقاء لأحد في هذه الدنيا ولا صلاح لأهلها إلا بها وإلا فالهلاك هو المصير (٣٥).

بل وأكثر من ذلك نجد أن ابن حزم يؤكد إن جميع اللغات والصنائع والعلوم والمعارف هي معلمة لنا من الله عن طريق الأنبياء، والا فكيف يستطيع الإنسان أن يقف على أسرار الطب والهندسة والزراعة وغيرها من العلوم والصنائع ما لم تكن معلمة لنا من معلم وهو النبي، فلولا النبوة لما كانت هنالك نشأة ولا تربية ولا عيش ودليله على ذلك دليل استقرائي إذ إن جميع المجتمعات والأمم يشتركون في الأشياء الفطرية كالرضاع والأكل والشرب والجماع... الخ ولكننا لانجد جميع المجتمعات على مستوى واحد من التحضر والتطور في العلوم والصنائع والمعارف الطبية والزراعية... الخ (٣٦).

وينصح ابن حزم الناس والمجتمعات بالإضافة إلى الاهتمام بالجانب الديني الذي فيه صلاح دنياهم وأخرتهم أن يطلبوا العلوم والمعارف لينتفع بها عموم الناس وهم مأجورون على ذلك (٣٧).

ومن هنا نجد آراء ابن حزم السياسية والاجتماعية من خلال دعوته إلى الاجتماع البشري الذي يراه ضرورة لا بد منها، فنراه يوجب معرفة الناس للعلوم التي تنفع المجتمع، كما يدعو للتعاون البشري ويعد البطالة حماقة وقبحاً، فيدعو كل فرد في المجتمع إلى إقامة واجبه من خلال تأدية عمله، فيرى إقامة الواجب على الناس لخدمة المجتمع، كالأفراد المجتمعين لإقامة المنزل الذي لا بد في إقامته من حاجة إلى بناء وأجراء وصناع ليتم بناء المنزل، وكذلك في الزراعة إذ لا تتم إلا بالتعاون. كما يستحث العاقل عن العمل ويعده قليل الحياء بعد تنبيهه إلى إن الحراث يحرث له، والطحان يطحن له والخياط يخط له... الخ فيقول ((إنما يستحي أن يكون عيالا على كل العالم لا يعين هو أيضاً بشئ من المصلحة)) (٣٨).

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن ابن حزم في دعوته إلى الاجتماع البشري ينشد إلى بناء المجتمع السليم، لذا فهو يستحث الفرد للمشاركة في بناء المجتمع التي هي الغاية عند ابن حزم، بينما نجد هدف أرسطو على سبيل المثال من الاجتماع البشري سعادة الفرد الشخصية (٣٩).

ولكن على الرغم من نظرية ابن حزم الاجتماعية هذه إلا أنه لا يلغي شخصية الفرد بعده كائناً مستقلاً بذاته يدعو إلى حياة العزلة ولكن العزلة التي يدعو إليها ابن حزم تختلف عن العزلة التي يدعو إليها الصوفي وهي الابتعاد الكلي عن الناس، إذ استطاع ابن حزم أن يوفق بين هذه المتناقضات، اقصد بين دعوته إلى الاجتماع البشري والحث على ضرورة عمل الفرد من أجل التواصل الاجتماعي من جهة، وبين دعوة الفرد إلى حياة العزلة والزهد ونصيحته للفرد بعدم الاختلاط مع المجتمع في قوله ((اجعلهم كالنار تدفأ بها ولا تخالطها)) (٤٠). إذ يرى أن من الاختلاط تنتج للفرد هموماً وآثاماً. فهنا يحث ابن حزم إلى عدم المخالطة إذا كانت لأجل اللهو واللعب وما لا طائل تحته، أما إذا كانت الغاية منها طلب العلم أو لعمل الخيرات وتعلم الفضائل فتكون ضرورة لا بد منها (٤١).

كما تتجلى ثورية ابن حزم في معالجته لمشكلة الفقر في المجتمع ودعوته لتحقيق العدالة الاجتماعية ومحو مظاهر البؤس والشقاء وتحقيق السعادة الإنسانية إذ يرى إن الإسلام لم يقف عند حدود الزكاة في أموال الأغنياء وإنما الزمهم رعاية الفقراء ومساعدتهم وسد حاجاتهم من المأكل والملبس والمسكن، ويجب على السلطان إجبار الأغنياء على سد هذه الحاجات للفقراء إذا تقاعسوا. الأغنياء. عن أداء ذلك الواجب (٤٢). ويعد مثل هؤلاء الأغنياء من البغاة ويجعل للفقراء الحق في الاستيلاء على أموالهم ولو بالقوة (٤٣). ولذا يعد ابن حزم المفكر الفيلسوف الفقيه الإسلامي الثائر الذي شعر بمشكلة الفقر في المجتمع وتجرد بروح المصلح الاجتماعي الذي قلما نجده لدى فلاسفتنا ومفكرينا وفقهائنا المسلمين في هذا الجانب على أقل تقدير.

ويؤكد ابن حزم على ضرورة التعامل الاجتماعي والاقتصادي وفقاً للشريعة التي فيها النجاة في الدنيا والآخرة فيرى في مجتمعه الأندلسي أن معظم الأموال التي يتداولها الناس حرام لأنها تأخذ ظلماً من الأهالي

من قبل الحكام والجنود كما يقول إن الاندلس لم تخمس وتقسّم كما فعل رسول الله والصحابة في فتوحاتهم، فكان الحكم فيها أن لكل يد ما أخذت ووقت الغلبة فيها بحد الغلبة، ثم دخل البربر والأفارقة والشاميون... الخ، فينصح المجتمع بالتحوط في التعامل الاقتصادي (٤٤).

ويضع ابن حزم كتاباً في الأخلاق ينصح فيه المرء بالنظر فيه ويحثه على عمل الفضائل واجتناب المعاصي التي تؤدي بالتالي إلى سعادته وإصلاح مجتمعه وفوزه بالجنة، فيحث على فضيلة العدل، وهي إعطاء الواجب وأخذه. كما يوصي بالشجاعة، وهي بذل النفس للموت عن الدين والحريم والجار المضطهد والمستجير المظلوم، كما يرى في الجود والكرم إنها بذل الفضل كله في وجه البر، وهي الجار المحتاج وذو الرحم الفقير (٤٥).

كما يحث على الصدق والوفاء في التعامل بين أفراد المجتمع الواحد، بل وفي تعامل المجتمعات مع بعضها، فلا بد من الصدق في المعاملة والتزام العهود والمواثيق (٤٦).

لذا نستطيع القول أن آراء ابن حزم الاجتماعية والسياسية كانت مرتبطة بشكل رئيس بالشرعية والأخلاق الفاضلة. وتمثل شخصية الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) عند ابن حزم الشخصية المثلى في التاريخ، وينصح كل إنسان أن يقتدي بسيرة الرسول لأن فيها خير الآخرة وحكمة الدنيا (٤٧).

كما يوصي ابن حزم بفعل الخير للآخرين، فعلى الإنسان أن يبذل كل ما بوسعه من أجل مساعدة الآخرين، وهذه مزية الرجل الفاضل (٤٨).

وأهم وصية يؤكد عليها ابن حزم في مجال الاجتماع البشري وصية استقاها من الرسول محمد (ص) في قوله لأحد الصحابة أن لا يغضب وأن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه إذ بهما يتحقق العدل (٤٩).

ففي عدم الغضب قمع للنفس الغضبية، وفي حب المرء لغيره ما يحب لنفسه قمع للنفس الشهوانية، ومن خلال ذلك تسود وتسيطر النفس الناطقة وتتحقق فضيلة العدالة بالمفهوم الأفلاطوني. وفي تحقيق العدالة تتحقق أهم أسس التنظيم الاجتماعي، إذ لا وجود لمجتمع متحضر ما لم تسد فيه فضيلة العدالة، إذ إن هذه الفضيلة تحت أفراد المجتمع للإبداع والتطور في كافة مرافق الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية... الخ.

ويلقي ابن حزم على عاتق الملك المسؤولية الأولى في إدارة الدولة، لذا يجب على الملك أن يتصف بالأخلاق الإسلامية الفاضلة وأن يحكم بالعدل ويرى أن خراب المدن تكون من فساد مدبريها (٥٠). فعلى الملك أو الخليفة أو الإمام العمل لدار الآخرة، والعمل في البلاد بمكارم الأخلاق وحمل الناس على العمل بمقتضى الكتاب والسنة وزهده في الدنيا. ثم يقارن بين أحوال الخلفاء بين الماضي وعصره فيرى في الماضي قيام دول قوية لإقامتها العدل، ويرى في عصره انحطاط الدول وضعفها ومهانتها (٥١).

ويرى ابن حزم ضرورة التعاقد الاجتماعي على شخص واحد (الإمام) أو الرئيس وذلك لأنه معلوم بديهياً إن قيام الناس بالأحكام و بالأموال والجنايات والدماء والزواج والطلاق ومنع الظالم وإنصاف المظلوم واخذ والقصاص لا يتم لتباعد الأقطار وكثرة شواغلهم واختلاف آرائهم. فلا بد من التسليم إلى شخص معين

يكون هو الإمام (الرئيس) كما يرى أن البلاد التي لا رئيس لها فانه لا يقام هنالك حكم حق ولا حد حتى قد ذهب الدين في أكثرها ويرى أنه

لا يصح إقامة الدين إلا بالإسناد إلى رئيس واحد فقط. إذ لا يتم أمر إذا كان هناك أكثر من إمام واحد فلا بد من إسناد الأمر إلى واحد فاضل عالم حسن السياسة قوي على الإنفاذ فأن كان ظالماً أو مهملاً فسيكون أقل منه ممن لو كان معه إمام آخر، وفرض لازم لكل الناس أن يكفوا من الظلم ما أمكنهم إن قدروا على كف كله لزمهم ذلك، وإلا فكف ما قدروا على كفه منه ولو قضية واحدة فانه لا يجوز غير ذلك (٥٢). وهنا أيضاً تتجلى لنا ثورية ابن حزم ضد أنظمة الحكم الفاسد وضرورة الخروج على السلطان الجائر الذي لا يراعي حرم الله وحرمة الناس.

ويرفض وجود أكثر من إمام واحد في البلاد، وإلا لجاز أن يكون في كل مدينة إمام أو في كل قرية أو يكون كل واحد إمام في منزله، وهذا هو الفساد المحض وهلاك الدين والدنيا (٥٣).

ويلقي ابن حزم على عاتق الملوك بل وعلى جميع أفراد المجتمع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيرى في هذا الأمر أمر عام لجميع مستويات وطبقات المجتمع البشري، وهو أمر الهي مطلق يجب على كل مسلم القيام به ولا يخاف في الله لومة لائم (٥٤). ويدخل النساء في هذا الأمر فأنهن في ذلك والرجال سواء (٥٥).

ويشترط ابن حزم شروط عدة يجب توفرها في الامام نذكر منها (٥٦):-

١. نسبه القرشي.

٢. أن يكون بالغاً

٣. أن يكون عالماً في الدين والسياسة والأحكام.

٤. مجتنباً لجميع الكبائر سراً وجهاً مستتراً بالصغائر.

٥. قوياً في إقامة الحدود وفي اتخاذ القرارات.

٦. لا يشترط سلامة الحواس الخمس في الإمام ولا كمال أعضاء الجسم.

وتتضح لنا واقعية ومنطقية ابن حزم في فكره السياسي والاجتماعي في خلال آرائه في الإمام إذ يرى

إن من الأفضل للدولة

تقليد الأحسن سياسة وان كان اقل فضلاً وورعاً في الدين من تقليد الأكثر ورعاً وفضلاً ولا خبرة له في السياسة. وذلك لان الغرض من الإمامة حسن السياسة والقوة على القيام بالأمور والمصالح الاجتماعية (٥٧). إذ المهم عنده قيام الإمام بأوامر الشريعة من تشريعات وقوانين ومعاملات، وإقامة الحدود التي فيها صلاح المجتمعات الإنسانية. وهنا يوجب إقامة الحد على الإمام أو خلع الإمام إذا لم يأمر بسنة الله ورسوله (٥٨).

وهكذا نجد على الرغم من تعويل الأهمية الكبرى على عاتق الإمام في صلاح المجتمعات إلا إن ابن

حزم لم يجعل هذا الإمام شخصية مقدسة إذ جعل أهمية الإمام وطاعته في حدود التزامه الديني وإقامته

لشرائع الله بينما يوجب خلعه أو حتى معاقبته بالحد إذا زاغ عن الحق وتلك آراء قلما نجدها عند مفكرينا المسلمين في ذلك العصر.

ونستطيع أن نلخص أهم آراء ابن حزم السياسية والاجتماعية بالنقاط الآتية: -

١- أكد ابن حزم على ضرورة وجود ملك (خليفة أو إمام) واحد للأمة وإن يكون عالماً بالسياسة بالدرجة الأولى، ولا يشترط به أن يكون تقياً ورعاً، وإنما يكفي بإقامة حدود الشرع (كتاب الله وسنة نبيه) وغير مرتكباً للمعاصي والكبائر وغير مجاهراً بالصغائر من الذنوب.

٢- ربط ابن حزم بين الدين والسياسة وأوجب الخروج على الإمام الذي لا يقيم الشرع.

٣- ركز على الجانب الأخلاقي وأوجب على الإمام بل وعلى الرعية جميعاً الأعمال الفاضلة وأكد على ضرورة العدل، ويرى إن بالأخلاق الفاضلة تقام المجتمعات وتبنى الأمم وتزدهر الحضارات.

٤- ألقى على عاتق المجتمع فرداً فرداً بما في ذلك النساء الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعد المتوقف عنها معطل لأمر من أوامر الله.

٥- يرى ابن حزم إن سبب خراب الأمم والحضارات هو الابتعاد عن الأخلاق الفاضلة والخروج عن الشرع والتخلي عن الزهد والأخذ بالترف.

٦- يحث ابن حزم على كل فرداً في المجتمع للتزود بالعلوم وإتقان عمل من الأعمال ليساهم في بناء المجتمع وتطوره.

٧- يعطي ابن حزم للفرد منزلة خاصة لا نجدها عند الكثير من الفلاسفة والمفكرين السابقين له أو اللاحقين عليه وذلك في آرائه بأهمية الفرد في بناء المجتمع المتماسك الرصين.

٨- أوجب ابن حزم على الأغنياء إعطاء الفقراء ما يكفي ويسد حاجتهم، وإذا امتنعوا عن ذلك . الأغنياء . أوجب اخذ أموالهم بالقوة والإكراه.

٩- لا نجد لابن حزم آراء في المجتمعات والشعوب إلا على أساس ديني. فالمجتمع الفاضل في نظره هو المجتمع المتبع لشريعة الإسلام.

١٠- يرفض ابن حزم التفسير العمراني على أسس جغرافية للأمم والمجتمعات، كما يرفض التفسير الفلكي وتأثيره على الإنسان والأمم والحضارات.

مقارنة بين آراء قدامة بن جعفر وابن حزم في السياسة والاجتماع.

١- نجد أن اهتمام ابن حزم بالفرد الذي هو عضو في المجتمع يفوق اهتمام قدامة به إلا إنهم . شأنهم شأن أغلب الفلاسفة والمفكرين . قالوا بالوحدة العضوية للمجتمع. فبينوا إن كل فرد ما هو إلا جزء من مجموع مترابط ومتماسك وهو المجتمع، لذا يجب على كل فرد القيام بدوره على أفضل وأتم وجه لسعادته وسعادة الآخرين. ومن هنا تم توظيف مقولة (الإنسان مدني بطبعه) إلى أقصى غاياتها في أغلب دوائر الفكر إلا سلامي. وكان لهذا الطرح أثره الفعال (ايجابياً كان أم سلبياً من وجهة نظر معاصرة) في خلق حالة من الرضا والقبول والقناعة لكل فرد مهما دنت رتبته وتواضعت منزلته. فالكل راعٍ والكل مسؤول عن رعيته من الحاكم إلى الخادم. ودخول طبقة العبيد (الخدم) في هذا النسيج الاجتماعي له أهمية قصوى

لما له من أثر اقتصادي كبير. فكانت لهذه الطبقة حقوقهم الدينية والدينيوية وعليهم واجباتهم الدينية والدينيوية أيضاً. فكانت مثل هذه الخطابات تقنع الشخص من جهة أن المال والمناصب واللذات مهما بلغت فهي زائلة لا محالة. ومن جهة ثانية تقنعه بأنه مهم وضروري وفعال في المجتمع مهما كان عمله بسيطاً كونه جزء من جسم كامل، وإن هذا الجسم سيفسد بفساد أي جزء مهما كان بسيطاً، ومن جهة ثالثة وهي الأهم تقنعه أن حاله وواقعه الذي يعيشه هو قدره المكتوب له وعليه أن يرضى به وأن ينظر دائماً إلى ما هو أدنى منه منزلة وحالة ليرى الخير الذي هو فيه.

٢- نجد أن ابن حزم يوجب الخروج على الإمام الظالم، بينما لا نجد قدامة يتناول هذه المشكلة، ولم يتطرق إليها مطلقاً.

٣- كلاهما يربط بين الملك والدين ولا قيام لإحدهما من دون الآخر.

٤- كلاهما يوجب قيام إمام واحد فقط للأمة في العصر الواحد مهما كانت مساحته الجغرافية كبيرة. إلا أننا نجد أن قدامة كان أكثر اتساقاً في نظريته هذه من ابن حزم مع أفكاره. حيث كان قدامة يعيش في كنف الخلافة العباسية التي لا تعترف بأي خلافة معاصرة لها، وقد أسلم على يد الخليفة المكتفي بالله (٢٩٤ هـ) (٥٩). و سادت بعد وفاة المكتفي بالله أي في أيام المقتدر بالله (٣٢٠ هـ) الفوضى وضعفت الخلافة في بغداد وتسموا

الأمويون في الأندلس بالخلافة والفاطميون أيضاً في مصر، وتغلب القرامطة في البحرين (٦٠) وكلها أحداث عاصرها قدامة

ورفضها لأنها أدت إلى انقسام الدولة وضعفها، كما تنبأ بانهيائها وسقوطها في حالة استمرارها على السير على هذه الشاكلة، لذا أكد بضراوة على وجود خليفة واحد يجتمع حوله كل أبناء المجتمع الإسلامي. أما ابن حزم فلم يكن في هذه النظرية متسقاً مع منظومته الفكرية، إذ على الرغم من تأكيده على ضرورة وجود خليفة واحد وميله للأمويين إلا أننا نجد أنه يذكر الخلفاء العباسيين في المشرق العربي لا ينكر إمامتهم بل ونجده يعد فضائلهم (٦١). ومن هنا كان تناقضه مع نظريته في وجوب قيام إمام واحد. وقد أنقسم الفلاسفة والمفكرين بين مؤيد وموجب لوجود رئيس (إمام) واحد وبين من رأى أن لا بأس في وجود أكثر من رئيس (إمام) واحد. فنجد على سبيل المثال الفارابي يقول بإمكانية وجود أكثر من إمام إذا لم يوجد إمام واحد حاصل على جميع الفضائل التي يشترطها . الفارابي . في الإمام (٦٢). بينما نجد من أوجب وجود إمام واحد فقط كالفقهاء واغلب المفكرين كابن أبي الربيع على سبيل المثال (٦٣).

٥- يلقي قدامة بناء الدولة وتطورها وضعفها وسقوطها على عاتق الملك بينما نجد ابن حزم يلقي بتلك المسؤولية على عاتق جميع أفراد المجتمع. وقد اثر ابن قدامة في نظريته هذه في الكثير من المفكرين والفلاسفة منهم على سبيل المثال يحيى بن عدي وابن أبي الربيع الذي جعل من الملك وحاشيته ووزيره محركات التاريخ (٦٤). وابن خلدون من بعدهم في جعله الملك هو المحرك الرئيس للدولة (٦٥).

٦- نجد ابن حزم كونه فقيهاً يشترط القرشية في الإمام بينما لا نجد مثل تلك الآراء عند قدامة ولا نغني أن قدامة ينكر هذه الشروط وإنما نقول انه لم يتطرق إلى هذا الشرط في كتابه الخراج. ربما لان كتابه

كان أشبه بالوصايا التي يجب إتباعها، وربما يكون سبب ذلك ضعف الخلافة العباسية في عصره وازدياد شوكة البويهيين وتحكمهم بالسلطة والسياسة وكانت لقدامة مطامح شخصية في تقلد مناصب سياسية أو إدارية عليا في الدولة.

٧- يتسم الفكر السياسي عند قدامة وابن حزم وأغلب من كتب في السياسة من المفكرين المسلمين بالواقعية لنظرته إلى الإنسان بجانبه الروحاني

والجسماني، أو الديني والدنيوي وهدف إلى إشباعهما. بينما نجد أغلب رجال الفكر المسيحي في القرون الوسطى يركزون على الجانب الديني فقط في بناء

المجتمع فيقتعون أو يجبرون الفقراء والطبقات المسحوقة من المجتمع إلى التمسك بالأخلاق المسيحية وهي المحبة والإيمان والأمل وهي كلها ذات غايات لاهوتية، وحتى الفضائل المكتسبة من الفلسفة اليونانية مثل العدالة والشجاعة والحكمة والعفة جميعها وظفت لإغراض لاهوتية، بينما نجد طبقة الإقطاعيين وذوي النفوذ يتنافسون في كسب الأموال والثروات ويتمتعون بملذات الحياة وترف المعيشة.

٨- نجد قدامة في كتابه الخراج وصناعة الكتابة يهتم بتفاصيل العمران بصورة دقيقة بينما لا نجد ذلك عند ابن حزم، ونفسر ذلك أن الأول كان مفكراً اجتماعياً صاغ آراءه على شكل وصايا وتعاليم مباشره بينما كان ابن حزم متكلماً فيلسوفاً لا يخوض في أغلب الأحيان فيمثل هذه التفاصيل، وإنما يكفي بالنظريات الشمولية فجاءت آراءه هذه في ضمن هذا السياق.

٩- لا نجد قدامة ولا ابن حزم يعيرون أهمية لدراسة المجتمعات البشرية على أساس التفسير الجغرافي، وهي برأينا نظرة أكثر علمية من الذين يقسمون المجتمعات على أساس جغرافي وبيئي، بمعنى أن البشر واحد في جميع بقاع الأرض في نظر قدامة وابن حزم وإنما تنهياً فرص لمجتمع من دون آخر مما تجعله يتطور ويتحضر عن المجتمع الأخر في بقعة جغرافية أخرى، وبذلك كانا. قدامة وابن حزم. أكثر علمية من الذين قالوا بهذه النظرية أمثال مسكويه (٦٦) وابن خلدون (٦٧) على سبيل المثال لا الحصر.

١٠- كما نجد إن قدامة وابن حزم يرفضون التفسير الفلكي وتأثيره على الأفراد والمجتمعات الإنسانية بالطريقة الخرافية والميتافيزيقية وإنما يقرون بتأثيرها علمياً فقط من حيث الحرارة والرطوبة والضوء على الزراعة والأرض وجسم الإنسان بايلوجياً. وبذلك يكونا أكثر علمية في نظرتهم هذه من الكثير من الفلاسفة والمفكرين الذين لجأوا إلى تلك التفسيرات الميتافيزيقية (٦٨).

١١- نجد أن منطلقات ابن حزم دينية إسلامية أكثر من قدامة ويرجع ذلك إلى اختلاف تربيتهما وتأثرهما بالإضافة إلى كون ابن حزم صاحب مذهب فقهي. ونلمس تلك النظرة في الكثير من آرائهما، فعلى سبيل المثال نجد قدامة يبيح شرب الخمر في قوله إن على الوزير ((القيام بمصالح الملك الخاصة... ولا يغفل عنه في ليل ولا نهار ولا في أوقات نومه ويقظته وخلوته سيما وقت انسه وسكره)) (٦٩). بينما نجد ابن حزم يحرم جميع أنواع المسكرات بل أوجب الخروج على الملك (الإمام) الذي يفعل المنكرات ومنها شرب الخمر، واجب على الملك عدم الاجهار بالصغائر.

وقد وافقت آراء ابن حزم في شروط الإمام آراء الكثير من المفكرين المسلمين وغير المسلمين، فنجد مكيفللي على سبيل المثال ينصح الأمير بان لا يكون مجاهراً بارتكاب الرذائل (٧٠).
ومن الطريف أيضاً أن نذكر هنا قول لمكيفللي مشابه لرأي قدامة في نصحه للأمير على أن يكون همه الأول والأخير خدمة الأمير، إذ إن تفكير الأمير بنفسه وبمصالحه الخاصة لا تصلح أن تكون من صفات الوزير (٧١).

١٢- نجد أن قدامة حينما ألف كتاب الخراج كان الغرض منه إعداد كادر إداري لإدارة دواوين الدولة، وختم الكتاب بالمنزلة الثامنة عن شؤون المجتمع الإنساني ونظم الحكم والهدف منه كما يبدو هو الحصول على منصب إداري في الدولة وبالفعل قد حصل على ذلك فقليل إنه تولى الكتابة لابن الفرات ولبنى بويه لمعز الدولة (٧٢)، أما ابن حزم فقد كان وزيراً للاموين وابن وزير (٧٣). وهذا الاختلاف يفسر لنا منطلقاتهما الفكرية واختلافهما في المواقف والنتائج التي تترتب عليها، فجاءت اغلب آراء قدامة موجهة للملوك والأمراء والوزراء ومن يشتغلون لديهم من الكتاب، بينما نجد كتابات ابن حزم موجهة لكافة طبقات المجتمع. لذا كان اهتمام ابن حزم بالفرد أكثر من اهتمام قدامة.

١٣- أكد قدامة وابن حزم على الزهد في الملذات الحسية والاقتصار على الضروري منها لان في الزهد قوة وإقامة للدولة وتماسكها ويرون أن في الترف سبباً للهلاك وسقوط الدول والحضارات، وفي نظرتهم هذه كان لهما قصب السبق على ابن خلدون في هذه المسألة بقرون عدة. إلا أن ميزة ابن خلدون تتبدى بتعمقه في التنظير لعدده عامل الترف احد العوامل الرئيسية لانهايار الحضارات (٧٤). ألا أننا نجد نزعة ابن حزم الزهدية في الحياة والمناصب العالية بما لا تقارن مع نظرة قدامة، ولعل ذلك راجع إلى زهد ابن حزم نفسه بعدما أقصي من السياسة. بينما يرى قدامة إن الرئاسة مرغوب فيها إذا كانت في حقها أي إذا كان طالبها صادق (٧٥).

١٤- نجد ابن حزم في وصاياه الأخلاقية لا يخص طبقة بعينها من دون أخرى. بينما نجد قدامة قد ميز بالفضائل والرذائل على وفق طبقات المجتمع بمعنى أن الفعل الأخلاقي قد يكون فضيلة أو رذيلة طبقاً لفاعل هذا الفعل الأخلاقي على وفق طبقته الاجتماعية فيكون قدامة بذلك من القائلين بنسبية الأخلاق. فالفعل الأخلاقي الذي هو فضيلة للملك يكون رذيلة لعامة الناس. ونجد قدامة يضع الفضائل والرذائل الخاصة بالملوك والوزراء والحاشية متناسياً ذكر العامة. ونستطيع أن نلمس تشابه أفكار الفارابي (٠) بأفكار قدامة في موضوع أنواع الفضائل التي يجب أن يتحلى بها الرئيس (٧٦) وكذلك عند يحيى بن عدي (٧٧).

١٥- نجد أن قدامة جعل العلوم والصناعات والمعارف تتكون عن طريق التطور العقلي للإنسان. بينما جعل ابن حزم مبادئ العلوم والصناعات والمعارف وحتى اللغة معلمة من الله للبشر عن طريق الأنبياء. وهنا نستطيع أن نقف على تأثر الفلاسفة من بعدهم ونختار ابن طفيل (ت ٥٨١هـ) نموذج لذلك فقد وافق ابن طفيل على أن الصناعات والعلوم تكون عن طريق التطور العقلي للإنسان فكان مؤيداً لنظرة قدامة ومخالفاً لابن حزم هذه النقطة ومؤيداً لابن حزم بأن اللغة تكون عن طريق التوقيف (٧٨).

المصادر والمراجع

- ١ - ابن جعفر، قدامة، الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتعليق محمد حسين الزبيدي، دار الرشيد للنشر، ١٩٨١ ص ٤٤.
- ٢- المصدر نفسه، ص ٦٣.
- ٣- المصدر نفسه، ص ٦٥ - ٧٦.
- ٤- المصدر نفسه، ص ٤٢٦.
- ٥- المصدر نفسه، ص ٤٢٧.
- ٦- المصدر نفسه، ص ٤٢٨ - ٤٣٠.
- ٧- المصدر نفسه، ص ٤٣١.
- ٨- المصدر نفسه، ص ٤٣٢ - ٤٣٣.
- ٩- المصدر نفسه، ص ٤٣٤.
- ١٠- المصدر نفسه، ص ٤٣٦.
- ١١- المصدر نفسه، ص ٤٣٦.
- ١٢- رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ج ١، ص ٢٣٤.
- ١٣- ابن جعفر، قدامة، المصدر السابق، ص ٤٣٧.
- ١٤- ينظر الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦، ص ٥٠، الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ١٩٩٥، ص ٢٥ - ٤٤.
- ١٥- الانبياء / ٢٢
- ١٦- ابن جعفر، قدامة، المصدر السابق، ص ٤٣٧.
- ١٧- المصدر نفسه، ص ٤٣٧.
- ١٨- المصدر نفسه، ص ٤٣٨.
- ١٩- الجابري، علي حسين، فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر (جدلية الاصاله والمعاصرة) القسم الأول، وزارة الثقافة والأعلام دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٣ ص ٢٣.
- ٢٠- ابن جعفر، قدامة، المصدر السابق ص ٤٤٢.
- ٢١- الفارابي، المصدر السابق، ص ١٤٩-١٥٠.
- ٢٢- ابن جعفر، قدامة، ص ٤٥٦.
- ٢٣- المصدر نفسه، ص ٤٤٥.
- ٢٤- ابن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم الأندلسي، أربعة أجزاء تحقيق أحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٧. ج ٤، ص ٣١٨.
- ٢٥- المصدر نفسه ج ٤، ص ٣١٨.

- ٢٦- ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والاهواء والنحل، دار الندوة الجديدة، بيروت، ج ٣، ص ٢٥.
- ٢٧- ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج ٤، ص ٧٦.
- ٢٨- المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٠٣.
- ٢٩- المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٤.
- ٣٠- ابن حزم، الفصل ج ١، ص ٩٤.
- ٣١- ابن حزم، الرسائل، ج ٢، ص ١٢.
- ٣٢- المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٣، ج ٤، ص ٣٠٤.
- ٣٣- ابن حزم، الفصل، ج ٣، ص ٢٨.
- ٣٤- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، سنة ١٩٨٠، ج ١ ص ٢٨.
- ٣٥- ابن حزم، الرسائل، ج ٣، ص ١٣٤.
- ٣٦- المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣٦.
- ٣٧- المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٤.
- ٣٨- المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨١، ص ٨٤.
- ٣٩- أرسطو، الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ١، سنة ١٩٧٩، ص ٦٦.
- ٤٠- ابن حزم، الرسائل، ج ١، ص ٣٤٨.
- ٤١- المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٦.
- ٤٢- ابن حزم، المحلى، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الجيل، بيروت، ج ٦، ص ٤٥٢.
- ٤٣- المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٥٦.
- ٤٤- ابن حزم، الرسائل، ج ٣، ص ١٧٦.
- ٤٥- المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.
- ٤٦- المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٨.
- ٤٧- المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٥.
- ٤٨- المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣٨.
- ٤٩- المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤١.
- ٥٠- المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٣.
- ٥١- المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٢.
- ٥٢- ابن حزم، الفصل، ج ٤، ص ٨٧.
- ٥٣- المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٧ - ٨٨.
- ٥٤- المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٨.
- ٥٥- ابن حزم، الرسائل، ج ٣، ص ١٧٣ - ١٧٤.

- ٥٦- ابن حزم، الإحكام، ج ٣، ص ٨١.
- ٥٧- ابن حزم، الفصل، ج ٤، ص ١٦٦. ١٦٧.
- ٥٨- المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٦٦.
- ٥٩- ابن جعفر، قدامة، المصدر السابق، ص ٨.
- ٦٠- الحنبلي، ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العالمية، بيروت، ج ١، ص ٢٦٣.
- ٦١- ابن حزم، الرسائل، ج ٢، ص ٥٧، ص ٥٣، ص ٧٣، ص ١٠٦، ص ١٤٠، ص ١٤٤، ص ١٩٢.
- ٦٢- الفارابي، المصدر السابق، ص ١٢٤.
- ٦٣- ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق ناجي التكريتي دار الأندلس، بيروت، ط ٢، ص ١٩٨٠، ص ٩٣.
- ٦٤- الجابري، علي حسين، المصدر السابق، ص ١٦٩.
- ٦٥- ابن خلدون، المقدمة، المكتبة التجارية الكبرى بشارع محمد علي، القاهرة، ص ١٣٩، ص ١٤٠.
- ٦٦- مسكويه، الفوز الأصغر، تحقيق صالح عزيمة، الدار العربية للكتاب ١٩٨٧، ص ١١٦، ص ١١٧.
- ٦٧- ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٥٢، ص ٨٠.
- ٦٨- الجابري، علي حسين، المصدر السابق، ص ١٠٣، ص ١١٥، ص ١٢٥.
- ٦٩- ابن جعفر، قدامة، المصدر السابق، ص ٤٤٥.
- ٧٠- مكيًا فلي، الأمير، ترجمة فاروق سعد، بيروت، ط ٩، ١٩٧٩، ص ١٣٧.
- ٧١- المصدر نفسه، ص ١٨٠، ص ١٨١.
- ٧٢- ابن جعفر، قدامة، المصدر السابق، ص ٨.
- ٧٣- بالنشيا، تاريخ الفكر الاندلسي، ترجمة حسين مؤنس القاهرة، ط ١، ١٩٥٥، ص ٢١٣.
- ٧٤- ابن حزم، الرسائل، ج ١، ص ٣٩١.
- ٧٥- ابن خلدون، المقدمة، ص ١٤٠. ١٤١.
- ٧٦- ابن جعفر، قدامة، المصدر السابق، ص ٤٥٧.
- ٧٧- الفارابي، المصدر السابق، ص ١١٢.
- ٧٨- ابن عدي، يحيى، تهذيب الأخلاق، تحقيق ناجي التكريتي، طبعة جامعة بغداد، ١٩٩٢، ص ١٥.
- ٧٩- ابن طفيل، حي بن يقظان، في كتابه حي بن يقظان لأبن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق احمد أمين، دار المعارف بمصر، سنة ١٩٥٢، ص ١٢٧. ٧٣.