القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي

رؤية مقارنة في إسهامي الغزالي ومكيافيللي

مصطفى محمود منجود*

مقدمة عامة

لا ينطلق الفكر عموماً من فراغ في بناء منهجه، ووضع تصوراته 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 يلازم هذا الموقف هو النظر فيما تلقاء 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 انفعل بما تلقاه يكون منتجاً– وإن لم يكن بصورة مطلقة– لنظام معرفي، هو من خصوصيته، رغم أنه قد توجد جذور من خارجه تغذي ما ينتجه. وأياً كانت طبيعة هذا النظام وخصائصه، ومقوماته، 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 قيمية.

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

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

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 –أياً 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 بتجاوز الاختلافات التفصيلية التي يجب التسليم بها، لكنه إذا نظر إليه من زاوية التحليل الجزئي يستطيع أن يقام نظماً 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 أمعنّا 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)، والآخرَ يعبر عن الفكر السياسي في الحضارة الغربية في عصر النهضة وهو مكيافيللي (1469م/1527م)، أخذّا في الاعتبار الملاحظات المنهاجية التالية:

1– إن الدراسة لا تتناول من ناحية أولى الموضوع من إطار مرجعي يجسده – عنهما – جانب آخر غير الجانب السياسي، سواء أكان فلسفياً، أم تاريخياً، ام نفسياً، أم، اجتماعياً، أم اقتصادياً، أم كلامياً، أم غير ذلك، إلا بقدر ما يتعلق أحد هذه الجوانب أو بعضها بالجانب السياسي في فكر أي منهما، إنه الفصل النسبي بين هذا الجانب وبين غيره من الجوانب، لأنه من العسير – إن لم يكن من المستحيل – واقعياً الفصل المطلق بينه وبينها، كما أنها 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 تحليلا مقارناً.

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 أوجهاً للاتفاق وأخرى للاختلاف بين المفكرين في تناولهما لأبعاد هذه العلاقة، وإن مساهماتهما في عرضها وتحليلها تجئ امتداداً - بشكل أو بآخر - لمساهمات الفكر السياسي الإسلامي بالنسبة إلى الغزالي، وعن الفكر السياسي الغربي بالنسبة إلى مكيافيللي.

3- إن التعويل على المقارنة كمدخل منهاجي 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،[1] وقد حرص الباحث على إجراء المقارنة منهاجياً على اتباع عدة خطوات متكاملة، بدأت بتحديد المفاهيم الأساسية المستنبطة في موضوع الدراسة وعنوانها، ثم تقديم 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 أنهما صدرا عن رؤيتين معرفيتين تعبران بصدق -بشكل أو بآخر- عن العصرين المختلفين لهما،[2] يضاف إلى ذلك أنهما خاطبا -نصحاً- السلطة السياسية في عصريهما مباشرة، من خلال بعض مؤلفاتهما في الفكر السياسي، وضمّنا هذا الخطاب نواحي مهمة في مساهماتهما في الربط بين القيم وبين

---

[1] انظر في إشكالية المنهج في دراسة الفكر السياسي: د. مصطفى منجود، إشكاليات منهاجية 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، ص61-108.

[2] بل إن البعض أقام رؤية الغزالي السياسية على نفعية مكيافيللية مستلهمة من الواقع ومتداولة بين العامة والخاصة، وهو ما سيتبين عدم مصداقيته لاحقاً، انظر: الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك...، دراسة وتحقيق د. محمد أحمد دمج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1987، ص21.

النظام المعرفي،[3] ثم إنهما –في رؤيتيهما المعرفية– ما زالا موضع جدل فكري وعلمي كبير، وصل حد الاتهام عند المؤاخذين، كما بلغ حد الإشادة عند المناصرين،[4] وفضلاً على ما سبق، فإنهما اختلطا بالسلطة ردحاً من الزمان، واعتزلا الحياة الفكرية والسياسية ردحاً 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، وسياقاً عاماً لها، ومقدمة يعرف من خلالها كيف تصدى الفكر السياسي في تطوراته المختلفة لكشف أبعادها، بمداخل منهاجية متعددة، وبرؤى فكرية عبرت عما تفاعلت معه وانفعلت به من ثقافات وحضارات لأمم وشعوب وجماعات مختلفة، ولدول وأنظمة سياسية متمايزة.

---

3 المعروف أن الغزالي وجه خطابه في "التبر المسبوك" إلى السلطان محمد بن ملكشاه السلجوقي المتوفي سنة 511هـ، انظر: المرجع السابق، ص95، كما وجه مكيافيللي خطابه في مؤلفه "الأمير" إلى الأمير لورنزو العظيم في حكم إيطاليا، الذي امتد من 1469 إلى 1492م. انظر مقدمة كتاب "الأمير" لمكيافيللي، تعليق بنيتوموسوليني، مقدمة كريستيان غاوس، تعريب خيري حمادة، تعقيب د. فاروق سعد، بغداد: مكتبة التحرير، 1988، ص51–53.

الجدير بالذكر هنا أن ثمة 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 المخطوط الخامسة، إلا أنها جميعاً منسوبة إلى الأمام الغزالي، ومتفقة على أنه ألفه للسلطان محمد بن ملكشاه السلجوقي، ثم عربه بعضهم، وقد حرص المحقق على ذكر شواهد وإثباتات تنفي أن يكون الكتاب لغير الغزالي، انظر: ص7–12.

4 انظر في الجدل حوله القيمة العلمية لآراء الغزالي وأفكاره بين خصومه ومؤيديه، د. زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، القاهرة، دار الشعب، بلا تاريخ، ص369 وما بعدها، د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص161–174، وانظر في الجدل حول القيمة العلمية لآراء مكيافيللي جمعتها د. حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: الأنجلو المصرية، 1992، ص305–309.

غير أن ذلك يفترض مقدماً التوقف عند المفاهيم الثلاثة المتضمنة في عنوان الدراسة، والتي تشكل محور الحديث عن إسهامات الفكر السياسي في موضوعها عامة، وإسهامَي الغزالي وميكافيللي 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، وتتعدد في مباحثها الاجتهادات، والمجال لا يتسع للتفصيل في ذلك، فقد سبق لبعض الباحثين والدارسين المبادرة بما يفيد حوله،[5] غير أن ما يمكن قوله في هذا المقام هو أن التباين في النظر إلى المفهوم معنىً، ومبنىً، وخصائص، وتصنيفاً يزكيه اختلاف المداخل المنهاجية 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 منها،[6] 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:

---

5 انظر على سبيل المثال الإسهامات الضافية في: د. عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دمشق: دار طلاس، 1986، د. حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، محاضرات غير منشورة، جامعة القاهرة، ألقيت على طلبة البكالوريوس 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، جزءان، العدد 39، والعدد 40، مارس 1994، يونيه 1994، د. مروان إبراهيم القيسي، المنظومة القيمية كما تحددت في القرآن الكريم والسنة الشريفة، مجلة دراسات، سلسلة العلوم الإنسانية، عمادة البحث العلمي للجامعة الأردنية، المجلد 22، كانون الأول 1995، العدد 6، ص3217-3241، وكذلك:

Mhammed A. Aziz, The Nature of Islamic Political Theory, Karachi: Ma'aref Limited, 1975, pp18-20.

وانظر حول القيم السياسية:

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

6 انظر د. عادل العوا، مرجع سابق، ص531 وما بعدها، ود. مروان إبراهيم القيسي، مرجع سابق، ص3221-3223.

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.

2- وأنها في معياريتها تجسد المثل والأهداف والغايات العليا التي يسعى هذا الوجود إلى تحقيقها، ويبغي الوصول إليها، وهذا يفترض الرضا بها، والاقتناع 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 وتتنوع، 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 آخره.[7]

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 تفريعات كثيرة متعلقة بالمعرفة، مثل فلسفة المعرفة، واجتماع المعرفة، والنموذج المعرفي، والإطار المعرفي، والنظرية المعرفية، والنمط المعرفي، والمعرفة العلمية، وغير ذلك من مسائل تدخل في

---

7 انظر د. عادل العوا، مرجع سابق، ص401-527.

باب المعرفة عامةً، والعلم خاصةً.[8] 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 منوطا بالإجابة على الأسئلةالانسانية الكلية وانتاج النماذج المعرفية الضرورية، دون تجاوز شيء منها، كما هو مطلوب من النظام المعرفي الإسلامي،[9] أو تلك التي اعتبرته أحد مقررات تصور مكانة أية أمة، ومقامها بين الأمم بجانب نظامين آخرين يكملانه، هما النظام الاعتقادي والنظام القيمي، وإقامته قرآنياً 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 والمعارف.[10]

---

8 انظر في دراسات تحليل هذه المسائل المعرفية: د. عبد القادر بشتة، الإبستمولوجيا، بيروت: دار الطليعة للطباعة، 1995، د. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، بيروت: مجمع الشهداء، 1379هـ/1958م، توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة د. شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، سلسلة عالم المعرفة رقم 168، ديسمبر 1992، أوبرت م. أخردت وجورج د. ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة د. كمال خلايلي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، رقم 134، فبراير 1989، د. نصر عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية، مقاربة إبستمولوجية، فيرجينيا: 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.

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

10 انظر د. محمود عايد 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 اللغة،[11] 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 التفكّر والتدبر، سواء فيما هو مرتبط مباشرة بالقائم بهذه العملية، وهو الإنسان، أو فيما هو خارجه من كون ووجود وحياة، وكأن لهذه العملية مجالا تنطلق منه، ومجالا 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 متألفة، 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 الأخرى.[12]

3- وأن العقل لا يقوم وحده ولا ينهض كأداة للعملية الإدراكية، وإنما تتساند معه الحواس الإنسانية في إكمالها وإتمامها، ولذلك عُد من معاني المعرفة، تدبر الأمر وإدراكه بحاسة من الحواس،[13] 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، ونظريات.[14]

---

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

12 انظر: نصر عارف، مرجع سابق، ص27-39.

13 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. ليلى الجبالي، مراجعة د. شوقي جلال، الكويت: المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 185، مايو 1994، ص11 وما بعدها.

14 انظر: د. نصر عارف، مرجع سابق، ص31-32.

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 لابد أن تُسقى من إطار مرجعي، والإطار المرجعي يسكن مصادر تجسده، ومقتضى ذلك كله أن المفاهيم هي الوسائط اللغوية التي توصلناإلى ما نعرفه، أو ما ندركه بتفكر 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 بالمجال 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 اعتباطاً 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، وتحديده، وعدم إنكاره، وتدبيره.[15]

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 رياسة، أو ملكاً، أو توجيهاً، بما يحقق إدارة العملية السياسية على وجه من الأوجه، بصرف النظر عن طبيعة هذه الادارة وأدواتها، ومسالكها، وآثارها"،[16] إنه بهذا المعنى:

1- نشاط تجريدي يتجه نحو ما يبدعه الذهن، وما يستحضره في الخاطر من عمليات التأمل والتفكر والتدبر والتخيل والتصور، والتظير، والنظر، أو ما يتيح عموماً إعمال العقل وقد اصطبغ بصبغة معينة، مستقاة من الوجهة التي يولي النشاط شطره إليها. إنها الظاهرة السياسية، بأوسع معانيها، ظاهرة السطلة في

---

15 انظر مادة (عرف) في المعاجم اللغوية.

16 انظر: د. مصطفى منجود، مرجع سابق، ص62 وما بعدها.

إطارها الكلي، أو أبعادها المختلفة في إطارها الجزئي، وقد جاءت تتويجاً 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 شكلاً واحداً، فقد يصير مجرد نشاط تأملي عرضي لها، وقد يغوص في أعماقها ويسبر 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 تمخص عن نظرية سياسية. وهكذا تتفاعل المفاهيم الثلاثة وتترابط: الفكر السياسي، والفلسفة السياسية، والنظرية السياسية، دون أن يقود ذلك إلى المرادفة بينها، أو التلبيس، أو الخلط، حفاظاً على معاني كل مفهوم من التبديد والتضييع.[17]

3- وأن الفكر السياسي وقد تعلق بظاهرة السلطة عامة، لا يحلق 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 واقعياً، فقد يحلق في آفاق المثل السياسية. والفكر سواء أكان وقعياً أم مثالياً – لا ينهض إلا إذا كان الواقع السياسي مأزوماً، أو مهزوماً، أو قُل: لا يزدهر إلا حال وجود مشكلات سياسية يعاني منها هذا الواقع، وتثير همة الفكر انفعالاً بها وتفاعلاً معها.

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، ويتحنب بها – آي الحيوية – المجتمع السياسي بوادر التوتر، وعدم الاستقرار، والعنف في هذه الادارة. 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، وحلل

---

17 انظر مناقشة مستفيضة لهذه المفاهيم، وإشكاليات الخلط بينها، المرجع السابق، ص14-17.

أبعادها بواقعية، على ما هي عليه، وقدم ما يقيل 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، وتفارق 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 يرتكزان عليه، ويتأسسان من خلاله. وبالمقابل فإن النظام المعرفي النابع من إطار ثقافي وحضاري معين، وقد تكامل في مجموعة من العناصر الادراكية التي تحفظ له ذاتيته، وخصوصيته، نتيجة تجانسها وتفاعلها، يقدم رؤية كلية وفهماً شاملاً للكون والحياة، والانسان، 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 والعضلي.

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 المعايشة لها، والنهوض بها، والحفاظ على إيناعها، وإما الخصام معها، والدعوة إلى تجاوزها، وإحلال بدائل أخرى لها، سواء قبلها الواقع الحضاري، أو رفضها، مثالياً 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، ففضلاً عن صعوبة ذلك، فإن الإيجاز في ذاته ينطوي على خلل وقصور، وعدم الإلمام الكافي بهذا الربط، إذا ما تذكرنا أن تطورات الفكر السياسي وحقبه الممتد تتوسع زمانياً ومكانياً بشكل يصعب حصره، وأن كل تطور من هذه التطورات يمكن تقسيمه وتشعيبه إلى تطورات فرعية، تضيق وتتسع بناءً على ما قدم كل تطور

من عطاء للفكر الإنساني عامة، وعلى ما أضاف كل مفكر في هذا التطور لمجتمعه وأمته، وللإنسانية خاصةً، 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 القول:[18]

1- إن الفكر السياسي يوجد حيث يوجد المجتمع السياسي، أو بمعنى أدق حيث توجد سلطة الأمر والنهي، التي تجعل مَن يأمر ويقود، ومَن يؤمر ويُقاد، ولا تبعد ممارسة السلطة هذه عن إطار معرفي –قد يكون منظماً– محمل بقيم تعيشها هذه الممارسة وتعايشها،[19] وكلما ارتقى المجتمع السياسي، وارتقت معارفه وعلومه، زاد تعقيده السياسي، وبقدر وضع هذه المعارف وتلك العلوم في نسق معرفي متوازن، لا خلل ولا اضطراب، وبقدر 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، ومثيلاتها 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

---

18 اعتمد الباحث في بلورة هذا المدخل النظري على بعض مصنفات الفكر السياسي، انظر على سبيل المثال: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، مارسيل بريلو وجورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، بيروت: الدار الأهلية، 1993، جان ج. شوفالييه، 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 ستورمبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، 1601-1977، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، 1994، وانظر أيضاً:

Anthony de Crespigy, Keneth Kiroque, Contemporary Political Philosophers, London: Methevn, 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: Halt, Rinehart., 1965.

19 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 Politicas in The Post Behavioral, Bouldar: L. Rienner Pub., 1988, p28.

القيم والمعرفة وذلك من خلال المبدأ الشهير "الفضيلة هى 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 أحدا لا ينكر أنهم سيّسوا هذا المبدأ، أو كما يقول بعضهم إنهم سيسوا الفضيلة لتظل معرفياً وقيمياً لصيقة بما ينبغي أن تكون عليه دولة المدينة.

والناظر في النظام المثالي الذي اتخذه 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.

2- ويبدو أن ظهور الدولة الإمبراطورة مع الرومان كان إيذاناً 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 خاضعاً لهذه النزعة القانونية من جهة، ولتأثيرات الفكر اليوناني من جهة أخرى، ولم تكن أسماء بوليبويوس، وشيشرون، وسينكا وأمثالهم إلا امتداداً 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 اتخذهما أفلاطون لبعض مؤلفاته.[20]

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 يشتطُّ في الخروج على الدين والكنيسة، وصكوك الغفران لمن أخطأ في الالتزام الديني ويريد العودة إليه من جديد. ولذلك كان طبيعياً أن تنبني قواعد النظام المعرفي في الفكر السياسي الغربي في العصور الوسطى على ما يميزها

---

[20] انظر د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص116.

من قيم علو القانون المسيحي، وعدم الخروج على السلطة لأنها من الله، ورفض الملكية 1الخاصة، 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 وبشَّر سان أوجاستين، وتوما الأكويني وغيرهما.

4- ثم لما كان عصر النهضة جاء الرد العنيف النفعي على هذا السلطان الكنسي، الرافض لما خلفه من معارف وقيم، ولم يكن مكيافيللي وحده الذي أسهم في هدم هذا السلطان وإدانته -كما سيرد- وهدم نظامه المعرفي، بل كان معه ولحقه من ساعده في عملية الهدم، ولا ينكر في هذا السياق ما أحدثته كتابات رواد الإصلاح الديني أمثال مارتن لوثر، وجان كالفن، فضلاً عن كتابات جان بودان، في تقديم البديل، وهو نموذج الدولة القومية، أو قُل 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 بلغة قيمية 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، ابتدأ 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 هيغل، والنفعية والحرية كما تحدث ميل، ومن تبعه.

5- لكن الدولة القومية بقيمها الليبرالية بوصفها إنتاجاً غربياً نظر إليها نظرة أخرى، على أنها قناع زائف لهذه القيم، لأنها بالمقابل أرست قيم الاستغلال والصراع، والتنافس الاحتكاري، والإمبريالية، إنها نظرة الفكرالماركسي، الذي تنبأ بأن نعيمها لا محالة زائل، لأن برجوازيتها 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 مثقفيها سيكونون في الصف مع البروليتاريا، ثم إن استمرار البرجوازية في سلب فائض القيمية والاحتكار سيشعل ثورة الطبقة العاملة، إلى أن ينتهي الأمر بالصراع الدموي الذي تتلوه ديكتاتورية البروليتاريا والنعيم البديل مع الشوعية، لتنتهي الامبريالية إلى أعلى مراحل

الرأسمالية كما عبر لينين. وهكذا أراد الفكر الماركسي اللينيني 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، ولتهدمها من الجذور، وبدلاً من سقوط الرأسمالية، سقطت الدولة النموذج للشيوعية، الإتحاد السوفييتي، 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 انها 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 يؤكده أيضاً التباين حول مدى التغيير الذي تشهده الانسانية 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 الانسانية 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 تُغَلَّف هذه الحقبة بمفاهيم النظام العالمي الجديد والشرعية الدولية، ونهاية التاريخ، والصدام الحضاري، والعولمة،[21] وغيرها من المفاهيم التي يمكن النظر إلى كل مفهوم منها بوصفه نسقاً

[21] انظر مناقشة لهذه المفاهيم وتحليلاً لها وردت ضمن: د. فخري لبيب (محرر)، "صراع الحضارات أم حوار الثقافات". أوراق ومداخلات المؤتمر الدولي حول صراع الحضارات أم حوار الثقافات، القاهرة 10-12 مارس 1997، القاهرة: مطبوعات منظمة تضامن الشعوب الإفريقية آسيوية، 1997.

معرفياً في ذاته، يتكامل مع الأنساق المعرفية التي تجسدها المفاهيم الأخرى، كخطوة أولى في تشكيل وصياغة النسق المعرفي الحضاري الغربي، لتأتي من بعدها الخطوة التالية في التفرد بالقوة، والاستعلاء بالبغي،[22] حيث الاعتداء على الديمقراطية والرفاعية، كما ذكر مؤلفاً "فخ العولمة".[23]

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 نهوض 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 ومعاصراً،[24] دون أن يَفقد 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 شامخة من أمثال الفارابي، وابن رشد، والماوردي، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون، وغيرهم، فضلاً على ما دُوِّن في مرايا الحكام، وكتابات السياسة الشرعية، والوثائق السياسية والإدارية، هذه المساهمات في هذه المصادر على اختلافها في أولوية الاحتجاج، ومدى المصداقية، وطبيعة المضمون، ومصدر الإبداع،[25] 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 على القرآن والسنة،[26] وهو أصلاً نظام قيمي تظل له الحجية على غيره من

---

22 انظر أيضاً:

Anee-Marie Slaughter, "The real New World Order", Foreign Affairs, Vol. 76, No. 5, 1997, pp. 183-197.

23 وانظر: هانس بيترمارتين، هارلدشومان، 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.

24 انظر: د. نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي؛ فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994، ص71-72.

25 انظر في هذه المصادر: المرجع السابق، ص95 وما بعدها.

26 انظر: د. طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص100 وما بعدها؛ د. عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، الزرقاء: مكتبة المنار، 1992، ص107، وما بعدها؛ د. محمد الحسن بريمة، المعرفة بين النموذج الإسلامي وبين النموذج العلماني، دراسة نقدية مقارنة، سلسلة رسائل التأصيل رقم 2، السودان؛ وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1995. وانظر أيضاً:

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 اسس 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، وتجسد في اختلاف النظر إلى القيم، وتمخضت عنه احياناً ازدواجية، بين من رأى من المفكرين قيماً بعينها هي العماد للنظام المعرفي، وبين من رأى نقيض هذه القيم، هي الأساس، كما أكد نسبية التعامل الواقعي معها وبها.

ثالثاً: حول مفهومَي 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 مصادرهما 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 – عامةً، والخبرة الذاتية بما اعتمل فيها من إشراقات وإخفاقات، والواقع الحضاري الذي عايشه المفكران خاصةً كل أولئك خلَّف آثاره فيما قدماه حول المفهومين، وإن كان قد طغى على الغزالي في هذا التقديم منهجه ذو 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،

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

وأخلاقه، وهو ما عبر عنه بعضهم بقوله "لا شك في أن الغزالي استقى من المنابع 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 أصول.[27]

أما مكيافيللي 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 منهاجه بأرسطو، وإن كانت الناحية التجريبية واضحة في آرائه فضلاً على التحليل الطبيعي.[28]

هذا النهج الواقعي لم يكن – بالإضافة إلى خبرته الذاتية بكل روافدها المعرفية – إلا صدى لمشاهدته الواقع الأليم الذي كانت تئن 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 العزلة.[29]

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 البلدان.[30] وكل ذلك أتاح للغزالي أن يقف كمكيافيللي على طبيعة السياسة، وصنعها، وتنفيذها، واثارها، فلما أراد أن يترجم ذلك في نسق معرفي، لم يفصلها عن المثل والأخلاق والدين، كما فعل مكيافيللي –كما سيرد– ولم يكن تقديمه لكتابه "**التبر المسبوك فى نصيحة الملوك**"، للسلطان محمد بن ملك شاه – المتوفى عام 511 هـ – من قبيل التزلف والنفاق، قدر ما كان

---

27 انظر: زكي مبارك، مرجع سابق، ص76-77.

28 انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص309.

29 انظر: المرجع السابق، ص302-305.

30 انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص13-17.

استيداع خلاصة علمه وتجربته له، والذي يُنعِم 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**" لمكيافيللي حين يقول – للأمير لورنزو العظيم – "وعلى الرغم من أنني أعتبر هذا العمل غير لائق بتقبل سموكم، إلا أن إيماني بإنسانيتكم يحملني على الاعتقاد بأنكم ستتقبلون هذا الكتاب"، إلى أن ينتهي مستعطفاً راجياً، "وإذا تكرمتم سموكم فتطلعتم من سامق عليائكم إلى هذه البقعة المتواضعه التي أقيم فيها، فستدركون الآلام العظيمه التي لا أستحقها، والتي شاء طالعي الشرير أن يلحقها بي".[31]

فأين ذلك مما ذكره الغزالي – وهو ينصح سلطانه، في مقدمة **التبر المسبوك** – عن شكر نعم الله وإذاعتها، وعدم إضاعتها، وتذكر الموت، والاستعداد له، والبدء بالإيمان من الاعتقاد والسلوك، والالتزام بما فرض من طاعات وعبادات... إلى آخر ما أورده.[32]

هذه الملامح المنهاجية الموجزة لفكر الغزالي وفكر مكيافيللي السياسيين، كيف تركت آثارها في تحليل كل منهما لمفهومي القيم والنظام المعرفي؟

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 نزعته التكاملية، فضلاً عن إخبار الغزالي بتخيره، وتبنيه أو اختراعه لمصطلحات مشتركة الدلالة اتباعاً لسياسة العلم التي أخذ بها، حيث ضرورة المواءمة بين العلم من أطره المعرفية وبين الواقع الذي يخاطبه.[33]

---

31 انظر: ميكافيللي، مرجع سابق، ص52-53.

32 انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سبق، ص92-93.

33 انظر: أنور خالد الزعبي، مسألة المعرفة والمنهج عند الغزالي، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة الملك محمد الخامس بالرباط، 1998، ص86 وما بعدها.

هذه الإشكالية ربما لا نجد لها شبيهاً كبيراً عند مكيافيللي، ولعل ما عرضه في مؤلفه "**الأمير**"، ومؤلفه "**المطارحات**" من مفاهيم واصطلاحات يوكد 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 وعلّمه،[34] 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 الأخروية.[35]

وبداية القول –في مفهوم القيم– إن الغزالي ومكيافيللي استخدما المفهوم بوصفه محكات عامة يقاس من خلالها السلوك، والتصرفات الفردية، والجماعية، بألفاظ متعددة، فالغزالي يحدثنا عن الأخلاق والفضائل، والمحاسن، والمصالح، وأفعال الخير، والطيبات، والآداب، إلى آخره، ومكيافيللي يحدثنا هو الآخر عن الفضائل، والأخلاق، والصفات المحمودة، وجلائل الأعمال، والمزايا، والذي يبدو لأول وهلة أن الغزالي كان – من تناوله لهذه الألفاظ – أكثر تأصيلاً من مكيافيللي، ولاسيما أنه كان يَعُدّها فضائل وخلق هيئة للنفس وصورتها الباطنية، مثلما ذهب أرسطو والفارابي، وتقوم على الوسطية المحمودة، الواقعة بين رذيلتين، غير أنه كان يَعُدُّ أن من القيم أو الفضائل ما لا وسط له، كالعدل الذي ليس له إلا ضد واحد هو الجور.[36]

ولم يقف المفكران فقط عند القيم ومرادفاتها، وإنما توقفا أيضاً أمام مضاداتها ومضادات مرادفاتها، فالغزالي يعدد منها: الرذائل، والمفاسد، والمظالم، والكبائر، والخبائث، وأعمال الشر، والمعاصي، والموبقات، والخطايا، والشهوات، والمقابح، والفضائح، على حين يعدد مكيافيللي منها: الرذائل، والمثالب، والفضائح، والعيوب، والمساوئ. غير أن ثمة فروقاً هنا:

---

34 انظر في ذلك: د. سليمان دنيا، مرجع سابق، ص18، وما بعدها.

35 انظر: د. كمال عبد اللطيف، "الأمير خطاب القوة والحظ"، في: دون، دراسات مغربية، في الفلسفة والتراث والفكر العربي، بيروت: دار التنوير، 1985، ص55–56.

36 انظر: زكي مبارك، مرجع سابق، ص167–168.

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، أوردها بتفصيل في كتابه **المستصفى**.[37] أما مكيافيللي فجعل المعيار الفارق بين القيم وبين مضاداتها موكولاً إل 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.

ثانيها: أن الحاكم عند الغزالي راعٍ للقيم، راعٍ لتجنب مضاداتها، وزوال مفاسدها، على أن يكون ذلك في النهاية ابتغاء مرضاة الله، وإن سخط ساخط 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"،[38] أما الحاكم عند مكيافيللي 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 ويتطبها، ويدركها الحاكم، ويقدرها.

ثالثها: أن كلا المفكرين – تفريعاً 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

---

37 المرجع السابق، ص152.

38 انظر: التبر المسبوك، مرجع سابق، ص139-140.

الملوك إلا ملك عمل بالعدل والإنصاف"،[39] أما مكيافيللي 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، ولاسيما أن الكثيرين قد تخيلوا جهوريات وإمارات لم يكن لها وجود في عالم الحقيقة، وأن الطريقة التي نحيا فيها تختلف كثيراً عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها، وأن الذي يتنكر لما يقع سعياً منه وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره، بدلاً مما يؤدي إلى الحفاظ عليه".[40]

2– بالنسبة إلى النظام المعرفي:

تعد المعرفة من أصول فكر الغزالي عامة، وهي من كبرى القضايا الشائكة التي تناولها الباحثون، وحاولوا جمع خطوطها باجتهادات كثيرة،[41] 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**".[42]

---

39 انظر: المرجع السابق، ص108.

40 ميكافيللي، مرجع سابق، ص135-146.

41 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، ص132، وما بعدها، د. زكريا بشير إمام الفلسفة النورانية عند الغزالي، رؤية نقدية لفكر الغزالي وفلسفته، الكويت: مكتبة الفالح، 1989، مواضع متفرقة.

42 انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار الخير، 1994 ج1، ص23-41، انظر كذلك له: المنقذ من الضلال، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1991، ص16، وما بعدها وبهامشه له أيضاً أيها الولد المحب، والقواعد العشرة، والأدب في الدين، وكيمياء السعادة.

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 الاستشهاد بالنصوص الشرعية على سلامة توجهه إلا ما ندر، لأن "الحجة المحمودة في الكلام إنما هي من جنس حجج القرآن،[43] 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 الحقائق.[44]

أما مكيافيللي فإن المعرفة عنده هي أساساً معرفة سياسية، وإن لم تبعد عن الفلسفة والتاريخ في تنظيره لها، وهي تقوم على كل ما من شأنه تعريف الحاكم بالأمور الواجب الإلمام بها في إدارة الحكم وممارسته، مما يؤدي إلى تبصرته بفن ممارسة القوة السياسية وقواعدها بصرف النظر عن أية قيمة أخلاقية، ولذلك عَدَّ 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 الطريق.[45]

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 بجملتها تنحصر في معنيين، "أحدهما: جودة الذهن والتمييز، والآخر: حسن الخلق. أما جودة الذهن والتمييز، فليميز

---

43 انظر: أنور خالد الزعبي، مرجع سابق، ص23.

44 المرجع السابق، ص43.

45 انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص311.

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".[46]

أما الأسس القيمية للنظام المعرفي عند مكيافيللي فهي مسيسة ونفعية ونسبية –كما سبق –، بيد أن توجه الحاكم إليها واسترشاده بها يتوقف على الدور الذي أناطه مكيافيللي بالمفكر السياسي بوصفه مستشاراً أمنياً 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 مجرد مفكر، وإنما هو أصلاً عالم ورع،[47] 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 الخبائث بالمكر والخداع،[48] بل إنه عدد من واجبات العالم الورع المبادرة بوعظ الملوك، وألا يدخر عنهم كلمة الحق.[49]

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 بالتبعة، لتحقق مصداقيتها بعيداً عن المطلق من دين أو قيم، كقوله "لا ريب أن الإنسان الذي يريد امتهان الطيبة والخير في كل شئ، ولذا فمن الضروري لكل أمير يرغب في

---

46 نقله عن ميزان العمل للغزالي، أنور خالد الزعبي، مرجع سابق، ص21.

47 يقول الغزالي: "فالفقيه هو العالم بقانون السياسية، 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 أيضاً بالدين، ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتم لدين إلا بالدنيا... وحاصل من الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة". انظر: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج1، ص27.

48 انظر: التبر المسبوك، مرجع سابق، ص136.

49 المرجع السابق، ص126.

الحفاظ على نفسه يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها، وفقاً لضرورات الحالات التي يواجهها".[50]

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 مكيافيللي 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 وتدبيراً، لأن الاتقان بالمعنى الأول مما يحتاج الأمر معه إلى ابتكار أو استثمار أسباب، أو حيل يتوسل بها إلى تمثل الفائدة، مما يسوغ الأخذ بالطريقين الإقناعي والذوقي،[51] 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 العلم،[52] 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".[53]

لكن يبدو أن واقعية النظام المعرفي عند مكيافيللي 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".[54]

إذاً فكلاهما لم ير المعرفة ولا ما ينتظمها من أقسام بعيداً عن العمل، لكن الغزالي ربط المعرفة وعلومها بالدين، وهو ما يتضح سواء من نظرته إلى العلم بوصفه فرض عين، وفرض كفاية، أو من نظرته إل تقسيم المعارف والعلوم إلى علوم شرعية، وغير شرعية، في حين أن مكيافيللي يرى أن لا علاقة للدين بعمل العلم إلا

---

50 انظر: الأمير لمكيافيللي، مرجع سابق، ص136.

51 انظر: أنور الزعبي، مرجع سابق، ص21.

52 انظر: المرجع السابق، ص22.

53 انظر: المرجع السابق، ص20.

54 انظر: الأمير، مرجع سابق، ص51-52.

إذا أدى إلى تحقيق غايات السياسة الواقعية في القوة والوحدة. فالدين عنده محكوم، وليس حاكماً 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 يرتجي 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"،[55] 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 مضراً بصاحبه في غالب الأمر، أو أن يكون من قبيل الخوض في علم لا يستفيد الخائض فيه فائدة علم،[56] 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 والقبح، وسبيل تأييد المواطنين، ورغم اعترافه بقسوة السبيل الأول ومضاره، إلا أنه لم يمنع من استخدامه، سواء بطريقة حسنة أم بطريقة رديئة.[57]

---

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

56 انظر: المرجع السابق، ج1، ص41-42.

57 انظر: ميكيافيللي، مرجع سابق، ص96-101.

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 ونواهيه، وقد أوجز ذلك في عبارته "إن الدين بالملك، والملك بالجند، والجند بالمال، والمال بعمارة البلاد، وعمارة البلاد بالعدل بين العباد"،[58] 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 ومنزلاً، لا لمن يتخذها مستقراً ووطناً، وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الآدمين"،[59] 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 نهو ضائع"،[60] والأصل في ذلك كله أن يكون نظام أمر الدين مقصوداً لصاحب الشرع صلى الله عليه وسلم قطعاً، وهذه مقدمة – في نظره – لا يتصور النزاع فيها.[61]

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 مارسته ضد مصلحة فلورنسا وإيطاليا، في قوله "وقد مجدت ديانتنا المتواضعين من الرجال والميالين إلى التأمل بدلاً من تمجيد رجال العمل...، وإذا كانت ديانتنا تطلب من الرجل أن يكون قوياً، فإن القوة التي تطلبها فيه هي ما يمكنه على

---

58 انظر: الغزالي، التبر المسبوك، ص185.

59 انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج1، ص21، وله أيضاً: الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دار الجيل، 1993، ص148.

60 انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص197.

61 انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص147.

احتمال الآلام لا على القيام بالأمور التي تتطلب الجرأة" إلى أن يقول "نحن الإيطاليين ندين لكنيسة روما وقسيسيها بما وصلنا إليه من عدم تدين وفساد خلق... بل نحن ندين لها بدين أعظم هو ذلك الدين الذي سيؤدي إلى الانهيار...".[62]

ورغم ما سبق فإن مكيافيللي رأى أن السلطة التي تتخلى عن الدين قد تصل إلى السلطان، ولكنها لن تصل إلى المجد،[63] بل إن هناك نصوصاً في "مطارحاته" تؤكد أهمية الروح الدينية، وضرورة توافرها في الأمراء، والحفاظ معها على العبادات السماوية،[64] 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".[65]

فكلا المفكرين إذن ينزل الدين منزلة من النظام المعرفي، ويرجعه إلى مصدره الأعلى الإلهي، ويربطه بالسلطة، غير أن منزلته ومصدره وارتباطه بالسلطة في فكر الغزالي هي منزلة التأسيس والبناء، وقد استند إلى عقيدة الإيمان – كما سنرى – أما منزلته 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 وحلل الحكام منه، وأنه قبل تحقيق هدفه في 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، والتزمت طريقه.[66]

2- السياسة جوهر المصالح، فهي عند الغزالي من الأصول التي تنبني عليها حياة البشر ضمن أعمالهم، وحرفهم، وصناعاتهم التي يقسمها إلى ثلاثة أقسام، **أولها:** الأصول التي لا قوام للعالم دونها، من

---

62 انظر: مطارحات ميكيافيللي نقلتها د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص323-324.

63 انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص98.

64 انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص325.

65 انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص150.

66 انظر: مارسيل بريلو، مرجع سابق، ص127-128.

زراعة، وحياكة، وبناء وسياسة للتأليف والاجتماع، والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها. **وثانيها**: المهيئات لكل واحدة من هذه الصناعات الأربع والخادمات لها. **وثالثها**: المتممات للأصول والمزينات لها. وقد انحاز الغزالي إلى السياسة من الأصول وجعلها أشرفها، من حيث تستدعي من الكمال في مَن يتكفل بها ما لا تستدعيه سائر الصناعات. ولذلك يستخدم لا محالة صاحب هذه الصناعة سائر الصناعات وقد أناط بها رسالة قيمية 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 الوعاظ.[67]

ولا تبعد السياسة عن الإصلاح عند مكيافيللي، 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 بها.[68] ومكيافيللي 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 لفلورنسا بلده وإنما لايطاليا بمالكها الخمس،[69] 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 الذ ي يتنكر لما يقع سعياً وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره، بدلاً مما يؤدي إلى الحفاظ عليه".[70]

ومقتضى ما سبق أن الغزالي ومكيافيللي جعلا السياسة واقعية، وربطاها بالمصلحة والنفع للناس، وأوكلا إلى السلطة السياسية المسؤولية الأولى في رعاية مقاصدها، لكن الغزالي مبعث واقعيته من اقتضاء اقتران

---

67 انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج1، ص21-22.

68 انظر: د. حازم صاغية، نيكولو مكيافيللي – مدخل أولي، الفكر العربي، العدد 22، السنة الثانية، سبتمبر – أكتوبر 1981، ص403، د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص310.

69 انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص135-136، د. كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص63، وانظر أيضاً: V. Venkata Rao, op. cit., pp. 241-248.

70 نقلاً عن د. حازم صاغية، مرجع سابق، ص407.

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 وأخراهم كما سبق، وقد سبق القول إن الغايات عند مكيافيللي دنيوية. ويضاف إلى ما سبق أن الغزالي لما فرض على السلطة مراعاة السياسة نهجاً، ومقاصد، حسب ما يبغي الشرع، وضع لها شروطاً لشرعيتها –كما سيرد– أما السلطة في نظر مكيافيللي فهي واضعة 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 ظاهرهم وباطنهم، وسياسة الخلفاء والملوك والسلاطين تفرض حكمهم على الخاصة والعامة جميعاً، ولكن على ظاهرهم لا على باطنهم، وسياسة العلماء تستدعي حكمهم على باطن الخاصة فقط، وسياسة الوعاظ تقتضي حكمهم بواطن العوام فقط.

فالغزالي تعامل مع الإنسان تعاملاً واقعياً 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".[71]

لكن مكيافيللي كان أكثر واقعية وتشاؤماً من الغزالي في نظرته الى الإنسان وما يحركه في الكون، ونظرته إلى ما يصلحه، إنها الواقعية التي رأت الإنسان بمنظار قائم في تكوينه وطبيعته، وتذكرنا برؤية هوبز، ولم

---

[71] انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص149. ويقول في "إحياء علوم الدين" و "خلق –أي الله سبحانه– الدنيا زاداً للمعاد ليتناول –أي البشر– منها ما يصلح للتزود، 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 ج1، ص27.

تجد فيه إلا كل النقائص "وقد يقال عن الناس بصورة عامة إنهم ناكرون للجميل، متقلبون، مراؤون، ميالون إلى تجنب الأخطار، شديدو الطمع، وهم إلى جانبك طالما إنك تفيدهم، فيبذلون 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".[72]

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، اقتناعاً منه أن النفس الشريرة لا تقوم إلا بطرق شريرة، توكيداً لمبدئه "لا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوباً، بقدر ترددهم في الإساءة إلى من يخافونه".[73]

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؟ ويبدو 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 رعبهم في قلوب الرعايا حتى أذعنوا لهم طوعاً وكرهاً، وكيف هدى السلاطين إلى طريق إصلاح البلاد، حى رتبوا أجزاء البلد، كأنها أجزاء شخص واحد، تتعاون على غرض واحد، وينتفع البعض منها بالبعض".[74]

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

---

72 انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص114، وانظر أيضاً: V. Venkata Rao, Op. Cit., pp 245-246.

73 انظر مكيافيللي، مرجع سابق، ص124.

74 انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج1، طبعة دار الشعب، 1998، ص2268-2269.

ينشئ العمران – كما سبق – على أصول، ومهيئات 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 والمهيئات، والمزينات، أم بحقيقة المراتب الأربع، من حيث جعلهما — المعرفة والعلم – خلافة لله في الأرض، بل من أجل خلافة الله في الأرض.[75] والغزالي 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، تبعا لما فصل في كل حاجة، وأقسامها في "**إحياء علوم الدين**".[76]

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 الاخرى فيفرض فيها الحفاظ علىالعمران 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 نظرته 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 –دلل عليها من خبرة أوروبية غربية–

---

75 انظر: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج1، ص22.

76 انظر: عرضاً للدلالات السياسية لذلك في د. محمد جلال شرف ود. علي عبد المعطي، الفكر السياسي في الإسلام، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1978، ص377–385.

ومن ثم فقد اختلف العمران داخل كل شكل حسب نوع القوة الذي استخدم للاستحواذ عليه، ونمطه الممارس فيه، والمحافظ به عليه، سواءأكان قديماً -الشكل- أم حديثاً.

- 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 نظرته 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 الحكام،[77] ويسير مكيافيللي في هذا السياق، حين يضبط العمران بمسالك ممارسة القوة - كما سيرد- النابعة من تحكيم واقع مهزوم ومأزوم، وليس من تحكيم شرع منزل 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.[78] وهذا يفسر جزئياً حديث الغزالي عن صناعة الجندية، وحراستها البلد بالسيف، ودفعها اللصوص، 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 صناعة الحراسة في عمارة الثغور والرباط فيها،

---

77 انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص146، ص172-173، ص 186-187، ص214، ص231.

78 انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص148.

وتحقيق الهيبة للحكم داخلياً، وتخويف أعدائه خارجياً[79] وبدور السلطة السياسية في التعامل مع الجند بقيم ملزمة منها العفو عنهم – ما لم يقصروا – حال هزيمتهم، وفك الأسر منهم، وحفظ أرزاقهم ومعايشهم، وتدريبهم على آلات الحرب، ومخاطبتهم بأحسن الكلام، ولين الخطاب، ولطف الجواب.[80]

ولما كان مفهوم القوة مسيطراً على فكر مكيافيللي 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 جار 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 ويسلم.[81] 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"،[82] وأكد على "أن ازدراء فن الحرب هو السبب الرئيس في ضياع الدول وفقدها، وأن التمرس في وإتقانه هو السبيل إلى الحصول على الدول والإمارات"،[83] وألزم الحاكم بأن لا يسمح لأفكاره أن تذهب بعيداً عن مراس الحرب، حتى في أوقات السلم.[84]

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 وظيفتا السلطة والجند عنده عن مثيلتيهما عند الغزالي، بل في الوقت الذي

---

79 انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص196.

80 انظر: المرجع السابق، ص79.

81 انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص117-134.

82 انظر: المرجع السابق، ص131.

83 نفس المرجع السابق.

84 انظر: المرجع السابق، ص132.

أكد فيه الأخير على ضرورة التعامل القيمي الصالح مع الجند، أبى مكيافيللي إلا أن يكون الأمير مهاباً، ومخيفاً في عيون جنده، ويقضي على نوازع العصيان فيهم، وإنزال العقاب الشديد حال الخطأ، وأن يؤاخذهم بعيداً عن اللين واللطف.[85]

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

سبق القول إن المفكرين تحدثا عن القيم ومضاداتها عامةً، 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، واللطف، 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، ولاسيما في **التبر المسبوك، وإحياء علوم الدين، والأدب في الدين، و المنقذ من الضلال، والقواعد العشرة، وأيها الولد المحب، وكيمياء السعادة**، إلى آخره من المؤلفات التي حملت في عناوينها ومضامينها دلالات قيمية واضحة.

كذلك فإن الذي يطالع مصادر مكيافيللي الفكرية في **الأمير، المطاراحات** 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، والكراهية، والثورة، والضرر، والقتل، والضعف، والمكر، والخديعة، والإساءة، والجبروت،

---

85 المرجع السابق، ص145-146.

والخراب، والدمار، والرشوة، والاحتلال، والعصيان، والخنوع، ونقض العهد، والاضطهاد، والعداوة، والفشل، والهزيمة، والحرب، والاغتصاب، والبخل، إلى غير ذلك. وهنا تجدر ملاحظة الآتي فيما قدمه الغزالي ومكيافيللي من إسهام في المفردات السابقة:

1- أن مسالة ما يدخل في القيم وما يخرج إلى مضاداتها من مفردات، كانت محكومة 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، دنيوياً 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 معاير 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 ثَمَّ فالتصنيف في محكات النظام المعرفي إلى قيم ومضاداتها، لا ينبغي أن نلزم به مكيافيللي لأنه كثيراً ما جمع بين هذه وتلك فى نصائحه، ولأنه عَدَّ بعض مضادات القيم فضائل، بل قيماً لا غنى عنها أحياناً، وقد سبق بيان كيف أنه على العكس من ذلك فقد عَدَّ بعض القيم مما قد يؤذن بزوال الممالك والإمارات، ويتضح ذلك إلى حد كبير في تحديده لأسس التعامل مع الممالك المحتلة، وواجبات الأمير تجاه المتطوعة، والمرتزقة، وكيفية ممارسته للسياسة الاستعمارية (البغي).[86]

---

86 المرجع السابق، ص79، وما بعدها.

3- إن الإيمان بوصفه قيمة عليا في فكر الغزالي السياسي، عدَّه 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 الفرائض،[87] أما القوة بوصفها قيمة عليا في فكر مكيافيللي فقد سبق الحديث عنها، في غير موضع. لكن ما تجدر الاشارة إليه أنه عَدَّ 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 والإرادة،[88] من ضرورات الواقع السياسي.

4- أن الغزالي لم يعد القوة من منظومته القيمية، ولكنه ربطها بقيمتين أساسيين 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 أفرادها،[89] ولذلك حرص الغزالي على أن يعدد وجوهاً كثيرة للعدل في هذا السياق، فمن العدل أن يكون للسلطان هيبة ومنعة – وليس الاستبداد والبطش،[90] ومن العدل أيضاً الاحسان إلى المحسن، والإساءة إلى المسيئ، والمنح على الفعل الجميل، والمنع عن الفعل الرديئ، والمعاقبة على ارتكاب القبيح،[91] ومن العدل كذلك "السماع لشكوى الضعفاء وإنصافهم، وإرجاع الحق إليهم، والتسامح معهم، ودعوة العمال إلى الإقتداء بذلك"،[92] لأن "الرعية لا تثبت على الجور، وإن الأماكن والبلاد تخرب إذا استولى عليها الظالمون ويتفرق أهل الولايات ويهربون إلى ولايات أخرى.[93]

---

87 انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص97-107.

88 انظر: تفصيلاً لهذه المسالك استخراجاً من "الأمير" في د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص312-321.

89 انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص97-107، وانظر في تاصيل العدالة كقيمة سياسية إسلامية: خليل عبد المنعم خليل مرعي، العدالة في نظام القيم السياسية الإسلامية، دراسة في نموذج الخلافة الراشدة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة؛ كلية الاقتصاد، قسم العلوم السياسية، 1991.

90 المرجع السابق، ص222-223.

91 المرجع السابق، ص197.

92 المرجع السابق، ص214.

93 المرجع السابق، ص187.

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 يُساءَل بها، وهذا يقترب من أفلاطون وهوبز، الأول في نظرته إلى الحاكم الفيلسوف، والثاني في نظرته إلى آثار العقد الاجتماعي.

5- إن علو الايمان وارتباط العدل والقوة به عند الغزالي في منظومتة قيم نظامه المعرفي، وعلو القوة وإطلاق يد السلطة في تسخير مسالكها كافة في منظومة قيم نظام مكيافيللي المعرفي من ورائهما – العُلُوَّان – تحقيق قيمة السعادة في النهاية، لكنها المادية والمعنوية، والدنيوية والآخروية عند الأول للحاكم والمحكوم، في حين أنها السعادة المادية والدنيوية لدولة إيطاليا وشعبها عند الثاني، وإن كان الغزالي أكثر تأصيلاً للسعادة من حيث تقسيم البشر في إدراك قيمتها الدنيوية إلى طوائف خمس، وعاب على هذه الطوائف جميعاً أنها أفرطت أو فرطت في النظر إلى الدين ومقاصده، وعَدَّ الطائفية الناجية هي التي تأخذ الدنيا للدين، دون ميل أو انحراف بالتقتير أو الإسراف، بل بالأمر القوام وذلك هو العدل والوسط بين الطرفين، وهو أحب الأمور إلى الله،[94] وهكذا يعيدنا الغزالي إلى العدل لتنبثق منه السعادة في النهاية.

6- يأتي الأمن عند الغزالي ومكيافيللي مندرجين في منظومتيهما القيميتين، ويأبى الأول إلا أن يجعل منه وظيفة حضارية للسلطة، وكأحد ضرورات وجودها العقلية من حيث إن الله يزع بهيبتها وردعها ما لا يزع بالشرع، لأن "جور السلطان مائة سنة ولا جور الرعية على بعضها على بعض سنة واحدة".[95]

والأمن عند الغزالي أمن عقيدة يأنس إليها الحاكم والمحكوم حين يعلمان "أن جميع ما في العالم بإرادته سبحانه ومشيئته، وليس لشيء من قليل أو كثير، أو صغير أو كبير، خير أو شر، نفع أو ضر، زيادة أو نقصان، راحة أو تعب، صحة أو وصب، إلا تحت تدبيره ومشيئته وتقديره".[96]

---

94 انظر تفاصيل هذه الطوائف نقلاً عن د. محمد جلال شرف د. علي عبد المعطي، مرجع سابق، ص388-389.

95 انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص223.

96 المرجع السابق، ص100.

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 أو حكيماً أو إماماً".[97] وفوق 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".[98]

إذا كانت هذه بعض أبعاد الأمن عند الغزالي فإن مكيافيللي ربط مع الآخر الأمن بالقوة، لأنه مع الضعف والانقسام وفساد الكنيسة ضعفت إيطاليا.[99]

وهكذا يبدو مكيافيللي وكأنه أراد تفسير الأسباب التي قادته إلى أن يهمل – ولو مؤقتاً – 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 بوعوده 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 مكيافيللي السياسيين، ولم يغب عنهما ربط هذه المؤسسات بواقع ما كان يتطلبه المجتمع السياسي في عصريهما من هذه المؤسسات، ودوافع ما كان موجوداً منها، غير أنهما حاولا تقديم صيغة تتلاءم –وتلائم– بين الموجود، سعياً إلى الأنسب منها والأوفق، لما ارتأياه من مقاصد للسياسة بالمعنى السالف ذكره.

---

97 المرجع السابق، ص349.

98 المرجع السابق، ص108، وانظر في أبعاد الأمن من المنظور الإسلامي، د. مصطفى منجود، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997م.

99 انظر: المطارحات لمكيافيللي نقلاً عن د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص324.

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 والسلاطين، وبين القوة والعدل والأمن، وبين وجود الحاكم.

ولذلك شدد الغزالي على أهمية الامارة، 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 استخدما للتعبير عن ولاية السلطة السياسية، مفاهيم متعددة، كالسلطان، والأمير، والملك، والحاكم، والسلطة، ولكن كلاً منهما استخدمها بمضامين قيمية ومعرفية تتفق وإطاره المرجعي، ولذلك وجدت مفاهيم لها عند الغزالي لم يستخدمها مكيافيللي كالخلافة 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 بالتنصيص فقد حدد لها ثلاث طرق، من جهة النبي صلى الله عليه وسلم ومن جهة إمام العصر، ومن جهة تفويض رجل ذي شوكة.[100]

أما مكيافيللي فقد جعل شروط الامارة في القوة ومسالك ممارساتها، 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 الامارات الكنسية، غير ما يلائم الامارات المدنية، وما يوافق الملكيات غير ما يوافق الجمهوريات.[101]

4- كذلك فالإمارة عند كل من الغزالي ومكيافيللي غاية وسيطة لغاية نهائية، وتدرك بوسيلة هي الاستحواذ على القوة العادلة الايمانية عند الأول، لغاية هي الاصلاح كما سبق، في حين أنها تدرك 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 الأرض[102] بما قد يخلع على السلطة من سمات كهنوتية، والصحيح أنها ليست كهنوتية، وليست استبدادية، ولكنها عظم المسؤولية التي ألقاها 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 الوراثية

---

100 انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص149-150، وله أيضاً: فضائح الباطنية؛ تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الكويت: دار النفائس، د. ت، ص180، د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص250.

101 انظر مكيافيللي، مرجع سابق، ص54 وما بعدها.

102 انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص172.

الاستبدادية، لا يتصور منه بعد ذلك أن ينتصر للسلطان الكهنوتي، الذي يستبيح فعل ما يحلو له باسم الله، والله منه براء.

وتأتي الوزارة بعد الإمارة عند الغزالي ومكيافيللي لتسند الحكم وتؤازره، وتتحمل 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 مهما للحديث عن الوزارة والوزراء في "**التبر المسبوك**"، سماه "**في سياسة الوزراء وسيرهم**"،[103] وهو نفس ما عقده مكيافيللي في الأمير تحت عنوان "**وزراء الأمراء**".[104]

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".[105] ومكيافيللي يعتبر أنه "ليس اختبار وزراء الأمير بالمسألة القليلة الأهمية، فهم إما أن يكونوا لائقين، وإما ألا يتفقوا مع فطانة 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 الانسان من حكمة الأمير، لأنه استطاع تمييز هذه الكفاءة، والاحتفاظ بهذا الإخلاص، بما إذا كانوا على النقيض من ذلك، ففي وسع الإنسان دائماً أن يأخذ فكرة سيئة عن الأمير نفسه...".[106]

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، وكتمان السر، واللباقة،

---

103 المرجع السابق، ص127 وما بعدها.

104 انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص180 وما بعدها.

105 انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص271.

106 انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص180.

والتجربة الواسعة، إنه يقارب في صفاته بين الوزير وبين السلطان، ضماناً 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 يكترث 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 النصح من غير غلظة شديدة، وكتمان 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 وأحيانها، وعند وجوبها وإتيانها، وأن يحمل الرعية ما هو في طاقتها، ولا يأخذ أموال المواريث، واستمالة قلوب الرعية لمحبة 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 يكترث بأي شيء سوى ما يتعلق بالأمير"، وهكذا يكون الوزير خادماً للراعي والرعية عند الغزالي واسطة الحق بينهما، 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 توكيداً لمفهوم العدل، حين اعتبر مكيافيللي عثرات الوزيردليلاً على سوء اختياره -كما سبق- ولكن كلا المفكرين يبدو أنهما متفقان على أن فساد الوزير مؤذن بفساد الإمارة

وخرابها، فالغزالي رأى أن "أعظم فساد ينشأ في دولة الملك يكون من أمرين: أحدهما من الوزير الخائن والثاني من نية الملك الرديئة الفاسدة"،[107] حين أكد مكيافيللي أنه "عندما يفكر الوز ير 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... ".[108]

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 إليها،[109] بل يكفي معها تذكر 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.

الخاتمة

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 الايمان، وجعلها في المقدمة والسبق والعلو في نظامه المعرفي، إنما كان يريد أن يجر واقع ما عاصره وعايشه 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 الايمان في نقائه – بعيداً عن الفلسفات والمذاهب الكلامية، والنحل الفاسدة، والعقائد الباطلة والتصوف الذي ليس من الدين في شيء – لن تتحقق له الفاعلية، كأهل للاعتقاد، وأساس للعمل، دون وازع السلطان، ووازع السلطان لن يستطيع أن يخرج الوجود المسلم من كبواته إلا بالقوة

---

107 انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص277-278.

108 انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص181.

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

والعصبية، والشوكة والقوة حتى تؤتي المرجو منها لا يمكن إلا أن تكون عادلة، وهكذا بالايمان 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 بدويلاتها 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 ممارستهما.

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 الشتات 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، والدنيوية 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 بعبارة أدق فليست من النظام المعرفي وقيمه في شيء.

في حين تتقدم القوة التي تشكل السياسة وأهدافها نظام مكيافيللي المعرفي، ومن بعدها تأتي بقية القيم أو مضاداتها، لا يهم، ما دامت الدولة القومية قد تحققت، والوحدة الإقليمية قد أنجزت، 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 مكيافيللي 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– منزلة 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 آداء 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 ﴿بل نقذف 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؟