نصوص تراثية في أعمال المستشرقين

الدين والدولة عند أبي الحسن العامري

بقلم فرتاز روزنتال[١]

الترجمة والتعليق د. عفت الشرقاوي[*]

تحظى مشكلة العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية فى الإسلام بأهمية خاصة ، بحيث لا نكاد نعثر على مناقشة للموضوع بقلم مؤلف من مؤلفى المسلمين فى العصر الوسيط من غير أن نتوقع أن نجد فيها شيئًا ذا بال[٢] ولعل أملنا فى العثور على فائدة محققة فيما نقرأ يزداد أكثر ما يزداد إذا كان المؤلف الذى نحن بصدده حريًا - نظرا لظروف عصره وملابسات بيئته الثقافية - أن يكون ذا نزعة فكرية مستقلة فيما يعرض له من موضوعات.

---

(١) نشر هذا المقال فى العدد الثالث من المجلة الدورية التى يصدرها المركز الإسلامى فى لندن باسم Islamic Quarterly ، سنة ١٩٥٦ فى الصفحات من ٤٢ إلى ٥٢ بعنوان State and Religion According to Abu Al-Hassen Al-Amiri ، والمؤلف مستشرق ألمانى له مؤلفات واسعة فى اللغة العربية والدراسات الإسلامية ، وقد عاش : (١٩١٤-٢٠٠٣) (المترجم).

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس.

(٢) فى عبارة المؤلف مايوحى بوجود صراع بين السلطة الزمنية والقيادة الروحية فى الإسلام ، وهذا غير صحيح ، سواء على الصعيد التاريخي والواقعي لتطور الدولة الإسلامية ، أو على الصعيد النظرى والفلسفى ، أعني فيما يتعلق بأصل النظرية الإسلامية في السياسة، وما ألف حولها من كتب تتناول نظام الدولة الإسلامية بالدراسة . ذلك أنه لايوجد فى الإسلام سلطة كهنوتية تعطي نفسها مكانة مقدسة باسم الله؛ لأن أصحابها يشغلون مركزًا خاصًا بوصفهم وزراء لله تعالى . ومثل هذه النظرية غريبة على الدولة الإسلامية من حيث الفلسفة السياسية والواقع التاريخى ، وليس لها من أصداء فى الثقافة الإسلامية إلا فيما نعثر عليه عند بعض فلاسفة الشيعة حول نظرية الإمامة فى الحكم . ويبدو أن المؤلف قد وقع في هذا التعميم الجارف تحت تأثير تصوره الخاص للطابع المميز لعلاقة رجال الدين بسلطة الدولة فى تاريخ أوروبا ، انظر فى ذلك مثلا كتاب سعيد عبد الفتاح عاشور ، «تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى»، الفصل الخاص بالإمبراطورية والبابوية ص ٢٠٧ ، وانظر أيضًا كتاب Henry S. Lucas وعنوانه : النهضة والإصلاح The Renaissance and the Reformation الصادر فى نيويورك سنة ١٩٦٠.

ويميل المؤلفون المسلمون ، على عكس ما يتصور روزنتال ، إلى تفسير العلاقة بين الإمام أو الحاكم من ناحية، والرعية من ناحية أخرى على ضوء نظرية شبيهة بنظرية العقد الاجتماعي من حيث التزام كل من الطرفين بحقوق الآخر . فالأمر لايعدو أن يكون عقدًا عرفيًا ينظم العلاقة بين الحاكم ورعاياه فى ظل مجموعة من الحقوق والواجبات ، فالإمامة كما يقول الماوردي: «عقد لايتم إلا بماقد ، كالقضاء إذا لم يكن من يصلح له إلا واحد لم يصر قاضيًا حتى يولاه» ، «الأحكام السلطانية» ص ٨ ، المكتبة التوفيقية، وانظر كتاب «الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة» ، مقال أ.ح. قريشي بعنوان : أسس الثقافة الباكستانية ص ٤٤٠ ، النهضة ، ١٩٥٥، وانظر أيضا كتاب «روح الدين الإسلامي»، عبد الفتاح طبارة ص ٢٥٧ ، كذلك راجع كتاب سعيد عبد الفتاح عاشور بعنوان «بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى» ، ص ٣٨٥. (المترجم)

وليس هناك من شك فى أن ابا الحسن محمد بن يوسف العامرى كان باحثًا من هذا الطراز .

نشأ العامري فى خراسان وإذا صح ما روى من أنه كان تلميذًا لأبى زيد البلخى، فإن من المرجح أنه ولد فى أوائل القرن الرابع الهجري (أي ما يقابل العقد الثاني من القرن العاشر الميلادي). ولقد عاش العامري وتعلم فى المدينة التي ولد فيها (نيسابور) ليصبح بعد ذلك باحثًا متمكنًا فى الفلسفة القديمة (اليونانية) ، وليغادر مدينته بعد ذلك رجلاً مثقفًا نضيج الرأى. وكانت بغداد فى ذلك الوقت لاتزال تحظى بكل ما كانت جديرة به من الشهرة الذائعة بوصفها أهم مراكز الثقافة والعلم فى العالم الإسلامى، وهي المكانة التي اكتسبتها منذ حكم العباسيين الأوائل. على أن هذه المدينة العظيمة كانت قد وصلت آنذاك إلى حال لم تعد فيه قادرة على أن تمد يديها بالتشجيع والعون المطلق لكل من كان يستحق ذلك من العلماء والفنانين الذين كانوا يتوافدون عليها لهذا الغرض . ولذلك سرعان ما وجد العامري أن ظروف الحياة فى هذه المدينة لم تعد تلائمه وسط علمائها الذين لم يفسحوا له مجالاً بينهم[1] ، فلم يلبث أن عاد أدراجه، ولكنه آثر فى طريق العودة أن يبقى مدة من الزمان في بلاط ابن العميد . وقد تمت هذه الزيارة التي قام بها العامري لبغداد قرب منتصف القرن الرابع الهجري (أى ما يقابل سنة ٩٦٥ ميلادية تقريبًا) . فأما ما ذكر في بعض المصادر من أنها كانت سنة ٣٦٤ هجرية (أى سنة ٩٧٤ ميلادية تقريبًا) فإنه أقرب إلى أن يكون نتيجة لوهم بعض المؤلفين من أن يكون إشارة إلى زيارة أخرى له[2] . وحوالى سنة ٣٧٠ هجرية (٩٨٠ - ٩٨١ ميلادية) نصادف العامرى بالقرب من نيسابور يوضح لبعض الصوفية المتسائلين

---

(١) هذا ما تصرح به عبارة المؤلف فى إيجاز . ولكن بعض النصوص العربية تعطى تفصيلاً دقيقًا عن سبب خروج العامري من بغداد ، بعد أن ضاق بها وبأخلاق علمائها أشد الضيق . فقد جاء فى «صوان الحكمة» (بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي - طهران ١٩٧٤ ، ص ٣١٠) أن أبا الحسن العامرى كان «قريح القلب من أخلاق العراقيين فإنهم سلخوه وفسخوه (كشفوا ما فى علمه من ضعف وفساد) وهجروا معه الإنصاف ، فضلاً عن الإسعاف . وقد قيل له لما عاد من بغداد كيف رأيت الناس بها؟ فقال: «رأيت عندهم طرفًا ظاهرة ، وشارة معجبة (الشارة والشوار: اللباس والهيئة) ومرآة معشوقة، لكنى رأيت من وراء ذلك سخفًا بالغًا ، وودًا فاسدًا ، واستحقارًا لأهل خراسان وجميع البلدان . وأصلح ما يتفق للإنسان أن تكون طينته مشرقية ، وصورته عراقية ، فإنه بهذا يصير جامعًا بين متانة خراسان وطرف العراق ، مفارقًا لبلادة خراسان ورعونة العراق» . ومثل هذه الصيغ فى ذم بعض المدن ومدحها ليس نادرًا فى أدب العصر العباسي. (المترجم)

(٢) هذا من استنتاج المؤلف . وهو قول مرجوح فى أغلب الظن ، وقد أثبتت دراسة الدكتور أحمد عبد الحميد غراب عن حياة العامري زيارتين لبغداد: الأولى سنة ٣٦٠ هـ تقريبًا ، والثانية سنة ٣٦٤ هـ ، انظر مقدمة تحقيق كتاب «الإعلام بمناقب الإسلام»: لأبى الحسن محمد بن يوسف العامرى - تحقيق ودراسة ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ، ١٩٦٧ . ص ٨. وقد ذهب أ.ك. روسن E.K. Rowson إلى ما يشبه ذلك فى مقدمة تحقيقه لكتاب العامري : «الأمد على الأبد»، دار الكندي بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ١١

=

عن حقيقة قد تبدو غريبة فى ظاهر الأمر ، وهى أن الزهاد وأهل التقوى يحق لهم أن يكشفوا عن اهتمامهم بما يجري من أحداث السياسة فى عصرهم[١]. وقد مات العامرى بعد ذلك بأعوام قليلة فى نيسابور على ما يبدو فى ٢٧ شوال سنة ٣٨١ هجرية المقابل للسادس من يناير سنة ٩٩٢م.

وقد تنقل العامري بين مجالس التوحيدي وابن مسكويه[٢]، وكان ابن هندو من

= ومهما يكن من أمر فإن الإشارة إلى الزيارة الأولى تعتمد على نص ورد في «تجارب الأمم»: لابن مسكويه الذى يروى أن العامرى قد قصد ابن العميد بعد أن «ورد من خراسان ، وقصد بغداد ، وعاذ وعنده أنه فيلسوف تام ، وقد شرح كتب أرسطو طاليس، وشاخ فيها ، فلما اطلع على علوم الأستاذ الرئيس (ابن العميد) برك بين يديه ، واستأنف القراءة عليه . وكان يعد نفسه فى منزلة من يصلح أن يتعلم منه فقرأ عليه عدة كتب مستغلقة ، ففتحها عليه ، ودرسه إياها» تجارب الأمم ، ج ٢ ، ص ٢٢٧.

وأما الزيارة الثانية فهي تعتمد على ما جاء فى «المقابسات»، وفيها يذكر أبو حيان التوحيدي العام الذى ورد فيه العامري بغداد وهو عام ٣٦٤ هجرية فى صحبة أبى الفتح ذى الكفايتين الذى تولى الوزارة بعد وفاة والده ابن العميد سنة ٣٦٠ هجرية : «فلقى من أصحابنا البغداديين عنتًا شديدًا ومناكدة؛ وذلك لأن طباع أصحابنا معروفة بالحدة والتوقد على فاضل يرى من غير بلدهم، وذلك كله جالب للتنافس ، مانع من التناصف ، وهو خلق تابع لهواهم ، وتراهم قد احتاجوا من أجل ذلك إلى علاج شديد، ومقاومة طويلة ، وقل من يتخلص إلى غاية هذا الباب لغلبة الطباع ، وسوء العادة ، وشرارة النفس» ، المقابسات ص ٣٠٧ بتحقيق السندوبى . ويشكك روزنتال – كما رأينا – فيما أثبتته هذه الرواية من تاريخ للزيارة التي حملت بعض الباحثين على الظن بأنهما زيارتان ، ولكن باحثين آخرين يأخذون بظاهر النصوص لإثبات الزيارتين كما فعل غراب وروسن .

(١) هذه ترجمة لعبارة المؤلف ، وهى تحتاج إلى إيضاح لما توهم من لبس اشتغال الصوفية بأمور السياسة في دلك الوقت . والأرجح أنه يعتمد على نص ورد فى كتاب «الإمتاع والمؤانسة»: لأبي حيان التوحيدي ، وفيه يروى قصة جماعة من المتصوفة فى عصره ، وجدوا أنفسهم فجأة يخوضون فى أمور السياسة ، بعد أن اشتعلت خراسان بالفتنة : «وغلا السعر ، وأخيفت السبل، وكثر الإرجاف ، وساءت الظنون ، وضجت العامة ، والتبس الرأى ، وانقطع الأمل .... وكان البلد يتقد نارا بالسؤال والتعرف، والإرجاف بالصدق والكذب ، وما يقال بالهوى والعصبية». غير أن هؤلاء المتصوفة ما لبثوا أن لاموا أنفسهم على ما كان من انشغالهم بأمور السياسة ، فلما قصدوا أصحابا لهم من الزهاد والمتصوفة واحدًا بعد واحد ، وجدوهم جميعا يتساءلون – كما كانوا يتساءلون – عن شئون السياسة ، فعجبوا لأمرهم ، حتى إذا صادفوا فى طريقهم أبا الحسن العامرى برر لهم انشغالهم بما يبدو لهم أنه من أمور الدنيا ، مع أنهم من المتصوفة الزاهدين فيها ، قائلا : «فى طى هذه الحال الطارئة غيب لا تفضون عليه ، وسر لاتهتدون إليه . وإنما غركم ظنكم بالزهاد . وقلتم لا ينبغى أن يكون الخبر عنهم كالخبر عن العامة ، لأنهم الخاصة، ومن الخاصة خاصة الخاصة ... أما العامة فإنها تلهج بحديث كبرائها وساستها ، لما ترجو من رخاء العيش ، وطيب الحياة ، وسعة المال ، ودرور المنافع ، واتصال الجلب ، ونفاق السوق ، وتضاعف الربح ، فأما هذه الطائفة العارفة بالله ، العاملة لله ، فإنها مولعة أيضًا بحديث الأمراء ، والجبابرة العظماء ، لتقف على قدرة الله فيهم ، وجريان أحكامه عليهم ، ونفوذ مشيئته فى محابهم ومكارههم فى حالي النعمة عليهم، والانتقام منهم .... وبين الخاصة والعامة فى هذه الحال وفى غيرها فرق يتضح لمن رفع الله طرفه إليه وفتح باب السر فيه عليه» . الإمتاع والمؤانسة ، ج ٣ ، ص ٩٢ – ٩٦. وهذا النص يؤكد أن اهتمام متصوفة العصر بأحداث السياسة ، على لسان العامري، لم يكن اهتمامًا سياسيًا أو تاريخًا ، كما توهم عبارة روزنتال ، وإنما كان اهتمامًا صوفيًا فى جوهره ينبع من مقام التقوى ويدور حول معانى العظة والاعتبار بالمعنى الصوفي المحض (المترجم).

(٢) ومع ذلك فقد عاب أبو حيان التوحيدي- على ابن مسكويه أنه لم يغتنم الفرصة فيفيد من اتصاله بالعامرى كما ينبغي، وفى ذلك يقول: «ولقد قطن العامري الري خمس سنين جمعة (مجموعة) ، ودرس وأملى ، وصنف وروى، فما أخذ عنه ابن مسكويه كلمة واحدة، ولا وعى مسألة ، حتى كأنه بينه وبينه سد، ولقد تجرع على هذا التوانى الصاب والعلقم، ومضع بنفسه حنظل الندامة فى نفسه، وسمع بأذنه قوارع الملامة من أصدقائه، حين لم ينفع ذلك كله» «الإمتاع والمؤانسة» ، ج ١ ، ص ٣٦. (المترجم).

تلامذته على مايبدو[١]. كذلك يقال إنه كان على اتصال علمى بابن سينا، وهو أمر بعيد الاحتمال[٢]، فقد كان عمر ابن سينا أحد عشر عاما فحسب وقت وفاة العامرى. ويشيد العلماء الذين عرفوه بمواهبه العقلية - وإن كانوا أقل إعجابًا بصفاته الشخصية - كما يكثرون من الاستشهاد بنصوص من مؤلفاته وملاحظاته العلمية. وقد ألف العامري كثيرًا من الكتب، وهو يذكر منها ما لايقل عن تسعة عشر مؤلفا فى كتابه: «الأمد على الأبد»[٣].

غير أن ذوي النزعة المحافظة من علماء أهل السنة لم يرتضوا منهج العامري فى البحث. وقد رددوا فى ابتهاج صريح - بمناسبة وفاته - قصة عالم من العلماء مات فى نفس اليوم الذى مات فيه العامري ، فرآه أحدهم فيما يرى النائم، وهو يؤكد له أنه قد فاز بدخول الجنة ، بعد أن سيق العامري إلى النار. كذلك اتهمه التوحيدى فى لحظة من لحظات إنابته بأنه صنف كتبًا في الدفاع عن الإسلام، ليكتسب بذلك رضا العامة[٤].

---

(١) هو أبو الفرج على بن الحسين الكاتب، وكان أديبًا شاعرًا وطبيبًا ، ولد فى الري ، وتلقى ثقافته فى الفلسفة اليونانية فى نيسابور، له عدد من الكتب طبع منها : «الكلم الروحانية من الحكم اليونانية»، وقد طبع فى دمشق سنة ١٩٠٠. وقد عمل ابن هندو فى بلاط البويهيين حتى وفاته سنة ٤٢٠هـ.

(٢) ولد ابن سينا عام ٣٧١ هـ أو عام ٣٧٤ هـ فى رواية أخرى. وقد مات العامري سنة ٣٨١ هـ، ولذلك يصح لروزنتال أن يستبعد ما تردد على ألسنة كثير من الباحثين من الاتصال العلمي بينهما. وقد يكون السبب فى ذلك أن ابن سينا عنى بالإجابة عن مسائل معينة كان قد أثارها العامرى من قبل. ولايعني ذلك فى تاريخ العلوم اتصالاً علميًا مباشرًا بين الرجلين ، كما فهم الأستاذان أحمد أمين وأحمد الزين فى تحقيقهما لكتاب «الإمتاع والموانسة»، هامش ج١ ص ٣٦ ، وكما فهم من بعدهما إبراهيم الكيلاني فى تحقيقه لكتاب : «البصائر والذخائر» ، ج١ ، ص ٥١٥ ، الهامش، بناء على أن من جملة كتب ابن سينا كتاباً عن الأجوبة لسؤالات العامرى (المترجم).

(٣) وهذه الكتب كما جاءت فى ذلك الكتاب هي : «الإبانة عن علل الديانة» ، و«الإعلام بمناقب الإسلام» ، و«الإرشاد لتصحيح الاعتقاد»، و«النسك العقلي والتصوف الملي»، و«الإتمام لفضائل الأنام» ، و«التقرير لأوجه التقدير»، و«إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، و«الفصول البرهانية للمباحث النفسانية» ، و«فضول التأدب وأصول التحبب»، و«الإبشار والإشجار»، «الإفصاح والإيضاح»، و«العناية والدراية»، و«الأبحاث عن الأحداث»، و«استفتاح النظر»، و«الإبصار والمبصر»، و«تحصيل السلامة عن الحصر»، و«الأسر»، و«التبصير لأوجه التعبير»، انظر كتاب «الأمد على الأبد»، ص ٥٦. (المترجم).

(٤) لايعني ذلك ضرورة شيئا يثير الشك فى عقيدة العامري من جهة التوحيدي ، وإنما كان ذلك أثرًا من آثار الصراع الفكري بين علماء السنة وفلاسفة الإسلام ، ابتداء من الكندي حتى ابن سينا وابن رشد فيما بعد، فقد اتهم كثيرون ممن حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة والتقريب بينهما بصورة ما ، باتخاذ هذه الدعوة ستارًا للكيد للإسلام كما روى التوحيدي عن بعض خصوم الفلاسفة فى هذا المقام. كذلك رمى الغزالي بعد ذلك ابن سينا وغيره من الفلاسفة بالكفر في عدد من المسائل ، كما نرى فى كتابه: «تهافت الفلاسفة». ويبدو أن العامري قد عانى ما عاناه غيره من الفلاسفة من قبل ومن بعد : «فما زال مطرودًا من صقع إلى صقع، ينذر دمه ، ويرتصد قتله، فمرة يتحصن بفناء ابن العميد، ومرة يلجأ إلى صاحب الجيش بنيسابور ، ومرة يتقرب إلى العامة بكتب يصنفها فى نصرة الإسلام، وهو على ذلك يتهم ويقذف بالإلحاد ، ويقدم العالم ، والكلام فى الهيولى والصورة، والزمان والمكان ، وما أشبه ذلك من ضروب الهذيان التى ما أنزل الله بها كتابه ، ولا دعا إليها رسوله، ولا أفاضت فيها أمته. ومع ذلك يناغي صاحب كل ذي بدعة ، ويجلس إليه كل منهم ، ويلقي كلامه إلى كل من ادعى باطنًا للظاهر وظاهرًا للباطن. وما عندى أن الأئمة الذين يأخذ عنهم ويقتبس منهم كأرسطو طاليس وسقراط ، وأفلاطون - رهط الكفر - ذكروا في كتبهم حديث الظاهر والباطن ، وإنما هذا من نسج القداحين فى الإسلام ، الساترين على أنفسهم ما هم فيه من التهم». «الإمتاع والمؤانسة»، ج٢ ، ص ١٦. (المترجم)

بينما كان يضمر فى حقيقة الأمر أفكارا فلسفية إلحادية[١].

من أجل ذلك سرعان ما غطى النسيان على شهرة العامري بعد وفاته، فلا نكاد نجد من آثاره إلا إشارات عابرة لدى علماء العصور المتأخرة. فأما فى الدراسات الحديثة فإن العامري لايظفر بنصيب أفضل من اهتمام الدارسين ، فحيث تسوق المناسبة ذكر اسمه، لايكاد يحقق الباحثون - عادة - فكرة واضحة عن صاحبه، وفى ملحق كتاب «تاريخ الأدب العربي» الذي وضعه كارل بروكلمان يرد ذكر العامري فى ثلاثة مواضع[٢]. ولقد كان بول كراوس أول من التفت إلى مكانة العامري، كما كان أول باحث يهتم بأحد أعماله اهتماما خاصًا[٣]. وعندما كتبت إلى كراوس أسأله أن يمدني مما يعلم بتفصيل أوسع عن هذا العمل، كتب إلى من سوريا بتاريخ ٢٩ يوليو (تموز) سنة ١٩٣٩ ما نصه - مترجمًا عن الألمانية: «في نيتّى أن أتمكن من دراسة كتاب «الإبصار» للعامرى ، وعدد من كتبه الأخرى في وقت ما في المستقبل». وكتاب «الإبصار» دراسة هامة فى نقض علم الكلام، تتعرض في الوقت نفسه لمشكلات الإبصار من وجهة النظر الفلسفية[٤].

ومن حسن الحظ أن الزمان قد حفظ لنا قدرًا كبيرًا من آثار العامرى العلمية، فلدينا كثير من أقواله وتعليقاته الفلسفية، إذ أن جانبًا من النصوص المقتبسة من كتبه يستطيع القارئ أن يلتمسها فى كتاب : «صوان الحكمة»[٥] لأبي سليمان السجستاني[٦] ،

---

(١) لم أجد فى نصوص التوحيدى ما يؤيد ما ذكره المؤلف من اتهام التوحيدى للعامرى بإضمار الأفكار الفلسفية ذات الطابع الإلحادى مع التظاهر بالتأليف فى الدفاع عن الإسلام اكتسابًا لرضا العامة . وربما كان روزنتال يعتمد فيما ذهب إليه على النص الذي أشرنا إليه فى الحاشية السابقة. غير أن هذا النص يأتى فى الحقيقة على لسان الحريرى فى مناظرة الليلة السابعة عشرة من ليالي «الامتاع والمؤانسة» ج٢ ، ص ١٥، وهو لا يعبر بالضرورة عن رأى أبى حيان الذى يقول فى وصف كتاب العامرى : «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»: «وهو كتاب نفيس ، وطريقة الرجل قوية» نفسه ج ١ ص ٢٢٣ ، ويقول عنه فى موضع آخر : «كان الرجل لكزازته، وغلظ طباعه ، وجفاء خلقه، ينفر من نفسه، ويفرى الناس بعرضه، فإذا طلب منه الفن الذى قد خص به، وطولب بتحقيقه وجد على غاية الفضل» ج ٢ ، ص ٨٤. (المترجم).

(٢) الجزء الأول ص ٧٤٤، وص ٩٥٨ ، وص ٩٦١، قارن ذلك أيضًا بما ورد فى الطبعة الثانية لكتاب «تاريخ الأدب العربي»، الجزء الأول ص ٢٣٦.

(٣) انظر عرض كراوس لكتاب «تاريخ الأدب العربى» فى مجلة «أورينتاليا» Orientalia، السلسلة الجديدة (سنة ١٩٣٧ ص ٢٨٨).

(٤) اسم الكتاب كاملا هو «الإبصار والمبصر». والإبصار مسألة كلامية أيضًا من حيث تعلقه بما أثير حول رؤية الله يوم القيامة، فقد قال بها بعض أهل السنة ، ونفاها المعتزلة لما يقتضيه ذلك من التحيز والمكانية، وغير ذلك من أعراض الممكنات مما يستحيل على الواجب المنزه عن الأعراض. (المترجم)

(٥) حققه مع ثلاث رسائل من تأليف أبى سليمان السجستانى الدكتور عبد الرحمن بدوى ، طهران، ١٩٧٤. (المترجم)

(٦) بالإضافة إلى الفصل الخاص بالعامري فى هذا الكتاب انظر ايضًا تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى لكتاب «مسكويه جاويدان خرد»، ص ٢٤٧ فما يلي طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢. ويشير صوان الحكمة إلى العامري فى مواضع أخرى غير الفصل السابق، وانظر أيضا ما كتبه «ر. والزر» R, Walzer فى دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية فى مقاله عن أفلاطون.

كما يجدها فى كتابي أبى حيان التوحيدى : «الإمتاع والمؤانسة»، و «المقابسات». ولدينا بالإضافة إلى ذلك دراسات أربع من تأليف العامرى ، أولها تلك المخطوطة التي عثر عليها كراوس فى دار الكتب المصرية، ومخطوطتان أخريان في مكتبة جامعة برنستون تحملان رقم ٢١٦٣ (٣٩٣ ب)[١] وأخيرًا كتاب : «الإعلام بمناقب الإسلام» الذى توجد منه نسخة خطية ضمن مخطوطة إستانبول المعروفة بمكتبة راغب رقم ١٤٦٣ فى الورقات ، ١ - ٢٨أ . على أن هذا الكتاب لم يجد من يهتم بتحقيقه والتعريف به تعريفًا علميًا موثقًا[٢]، وأغلب ظني أن بول كراوس كان على علم بوجود هذا الكتاب فقد رجع إلى أجزاء أخرى من نفس المخطوطة عند تحقيقه لبعض أعمال الرازي الفلسفية[٣].

ولقد تسنى لي دراسة كتاب «الإعلام بمناقب الإسلام» على عجل أثناء إقامتى بإستانبول سنة ١٩٥٢ ميلادية ، ثم تفضل المسؤولون في تلك المكتبة التركية - بما عهد فيهم من استعداد ورغبة صادقة فى العون - بتصوير هذا الكتاب بالإضافة إلى بقية أجزاء المخطوطة (راغب ١٤٦٣) .

ويقدم كتاب «الإعلام» - كما يدل على ذلك عنوانه نفسه - دفاعًا عن الإسلام ضد الفلاسفة وفرق الباطنية. وفى هذه الدراسة يبدو موقف المؤلف من تعاليم الإسلام السنية موقف التأييد التام ، ذلك أن غايته التي يطمح إلى بيانها فى هذه الدراسة هى أن يقيم البرهان على أن الإسلام يفوق جميع الأديان الأخرى فى موقفه من المشكلات الجوهرية التى تواجه البشرية ، وذلك مثل مشكلة التنظيم السياسى ، ومسألة التفرقة العنصرية ، وقضايا العلم والمعرفة . ولعل من الجوانب التى تستحق التقدير بصفة خاصة ما يتصل بآراء العامري فى السياسة ، كما تبدو واضحة فى هذا الكتاب؛ ولذلك كان اختيارنا لترجمتها فى هذا المقال.

يبدأ الفصل الخاص بفضل الإسلام فيما يتصل بسلطة المُلْك - شأنه فى ذلك شأن بقية فصول الكتاب - باقتباس عدد من الأقوال المنثورة التي لا تربط بينها رابطة واضحة فى ظاهر الأمر ، ولكنها تتضمن فى الحقيقة خلاصة ما يدور فى عقل المؤلف حول الموضوع الذي يعرض له فى هذا الفصل . ووفقا لهذه النصوص فإن سلطة المُلْك

---

(١) يشير إليهما بروكلمان فى كتابه «تاريخ الأدب العربي» على أنهما عمل واحد.

(٢) كان ذلك صحيحا حين كتب روزنتال هذا المقال، ولكن باحثًا مصريًا حديثًا هو الدكتور أحمد عبد الحميد غراب قد قام بعد ذلك بنشر هذا الكتاب نشرًا علميًا محققًا ، كما قام بالتقديم له، والتعريف بمؤلفه تعريفا كافيا ، والكتاب من منشورات دار الكاتب العربى سنة ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ ، كما سبقت الإشارة . (المترجم)

(٣) مثل: «رسائل فلسفية» لمحمد بن زكريا الرازي (ج١ ، ١٩٣٩) منشورات الجامعة المصرية - كلية الآداب ، انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين ص ٣٢٧ ، بيروت، دار العلم للملايين. (المترجم)

- التي يمكن أن نستخدم هنا مصطلحًا حديثًا للتعبير عنها هو «الدولة» - يتوقف قيامها على موقف الفرد نفسه؛ ذلك أن أخلاق الحاكم هى التى تقيم الدولة أو تهدمها، فهو باستمساكه المطلق بأسس العدل فيما يفعل ، وركونه إلى حياة حافلة بالعمل ، شأن جميع الأحرار - أى بكونه قادرًا على حمل أمانة المسؤولية - يهيئ لأفراد رعيته مجال القدرة على الازدهار الفكري والخلقي ، والإفادة من ملكاتهم الكامنة .

تلك هي الفكرة الأساسية التي تتخلل سطور العامرى كلها فى هذا الفصل .

وأما الوسيلتان اللتان يتمكن بهما الحاكم ذو المحامد الرفيعة من التصرف في أمور الدولة فهما : المال، والإخوان؛ ذلك أن قدرًا كافيًا من المال ، بالإضافة إلى نفوذ الحاكم في الإخوان الذين يعتمد عليهم يمثلان الطريق إلى سلطة الدولة وقوتها.

على أن القوة في ذاتها ليست شرًا خالصًا أو خيرًا خالصًا ، شأنها فى ذلك شأن جميع الوسائل المادية والفكرية التي تخضع لإرادة الإنسان، وإنما تتعين قيمتها الأخلاقية ، وأثرها العام بتعين الغاية التي تستخدم من أجلها . فالقوة إذا أسيء استخدامها تؤدي إلى الطغيان (أو الاستبداد ، أي الدكتاتورية بالمصطلح الحديث). وعلى عكس ذلك ، فإن القوة إذا أحسن استعمالها صارت إلى الحكومة الرشيدة التي يُسميها المؤلف الإمامة (الخلافة) . ومن سوء استخدام القوة أن يسعى إليها من يطلبها لذاتها ، ذلك أن الاستخدام الصالح للقوة فى رأيه هو ذلك الاستخدام الذي يحرص على تحقيق الفضيلة وتحصيل السعادة الأبدية للحاكم من جهة ، والرعية من جهة أخرى ، على الرغم من أن نص العامري لا يشير إليها فى وضوح تام .

ومثل هذه النظرية السياسية فى الدولة التى تقوم على تحقق الحاكم بمكارم الأخلاق تكل إلى الدين ذلك الدور الهام فيما يحتاج إليه من الإرشاد والتوجيه الخلقي.

وقبل أن يعرض العامري لرسالة الدين الخاصة فى هذا الصدد يبدأ بتقرير ثلاث حقائق يراها بديهية لا يرقى إليها الشك ، أولها : أن هذا العالم لايستغني عن كل من قوة الدين الروحية ، وقوة الدولة السياسية ، وثانيها : أن وجود هاتين القوتين من لطف الله بالإنسان ، وأما ثالثها : فهو أن قوة الدين هى الأصل. وتتحقق رسالة الدين الخاصة التي تتصل بذلك الإرشاد الروحي اللازم خير ما تتحقق فى دين واحد، هو الإسلام الذي تتفق تعاليمه تمامًا مع فكرة المؤلف عن الدولة الفاضلة . فالإسلام - بخلاف كثير من الأديان الأخرى - يبدي اهتمامًا خاصًا بالقوة المادية فى المجتمع الإنسانى الذي لا يكف عن الحركة. وعلى نقيض ما تذهب إليه اليهودية والمسيحية (اللتان

يستشهد العامري كثيرًا بنصوصهما المقدسة فى الفصول التالية من كتابه) يحرص الإسلام على أن يشق طريقًا وسطًا بين كل من الغرور (المادي) والزهد (الروحي) كأساس أخلاقي لبناء الشخصية الإنسانية . وأكثر ما يعنى الإسلام بتأكيده هو كرامة الفرد وحاجته الدائمة إلى السعي إلى التحقق بمعانى الفضل ، وهو بهذا يتميز عن الزرادشتية تميزا واضحا[1]، فالزرادشتيون (أي الفرس قبل الإسلام) ، كانوا يقيسون مكانة الفرد الاجتماعية، بحسب ما ثبتت عليه بصفة نهائية ، وفقا لمكانة الأسرة التي ينتمي إليها. أما الإسلام فإنه يعترف بحق الفرد فى التقدم والترقى بحالته الاجتماعية من مرتبة إلى مرتبة. وفى كل هذا ما يجعل الإسلام الدين الأمثل للدولة الفاضلة .

وهناك بالإضافة إلى ذلك ما يقدمه الإسلام فى شخصية محمد - ﷺ - من خصوصية الجمع المتفرد بين القوة الروحية والزمانية كمثل أعلى يقتدى المسلمون بسنته. وتحظى مسألة لجوء النبي إلى استخدام القوة فى غزواته ، باهتمام خاص من جانب العامري الذى قد تعزى حساسيته الشديدة فى هذه المسألة إلى نقد أعداء الإسلام لحياة مؤسسه الأول .

وفى هذا الصدد يتساءل العامري حول ما يبدو لنا من أعماله - ﷺ - كأنه لون من النشاط الحربى : هل وسم مثل هذا النشاط الدولة التى أقامها الرسول بصبغة الاستبداد السياسي؟ هنا يدلل العامرى فى إسهاب مفصل على أن لجوء النبى إلى القوة

---

(١) يشير العامري فى ص ١٨١ من النسخة المطبوعة لكتاب الإعلام إلى الأفستا والزند والبازند قائلا: «وللمجوس كتاب يعرف بأبستا ، وقد فسر بكتابين آخرين يعرفان بزند وبازند ، وهى متضمنة ذكر مصالح عيشهم ، إلا أن العادة بتفريع السائل الحادثة معدومة فيهم ، فإن أديانهم محمولة على التقليد المحض، وأبواب النظر محظورة عليهم ، وليس لهم أن يتجاوزوا المنصوص فى الاستنباط». غير أن من المحتمل أن العامري لم يتسنّ له اطلاع مباشر على هذه الكتب ، كما يقول روزنتال. وفى صفحة ١٨٢ يحاول العامري أن يقيم البرهان على أن الإسلام هو أكثر الأديان سماحة فى تقبل الثقافات الجديدة» ... ثم وجدنا الألباء من أهل الإسلام قد سعوا مع ذلك (أى بالإضافة إلى العلوم الإسلامية، مثل: التفسير، والحديث، وعلم الكلام، والفقه) بحسن توفيق الله تعالى لنقل الكتب المنسوبة إلى ذوي الشهرة من حكماء الروم ، وحكماء الفرس ، وحكماء الهند ، وحكماء يونان ، واستقصوا تأمل معانيها ، وحلوا مواقع الشبهة منها ، وتولوا شرحها وإذاعتها ، وتأدبوا فى أبوابها بكمال تأديب الله تعالى جده بقوله جل اسمه: ﴿فبشر عباد ، الذين يستمعون القول ، فيتبعون أحسنه ، أولئك الذين هداهم الله ، وأولئك هم أولو الألباب﴾ (١٨ - الزمر) ، واستعملوا فى معانيها قول الرسول - عليه الصلاة والسلام - : «العلم كثير فخذوا من كل شئ أحسنه».

وفى هذا السياق يتناول العامري الإسلام كمفهوم حضارى بحيث يجوز عنده أن ينتسب إليه غير المسلمين من العلماء : «وليس لقائل أن يقول : إن الأكثرين من المترجمين كانوا يتدينون بالنصرانية وبالصباوة- فإنهم ما فعلوا ذلك إلا لما شاهدوا من قوة الإسلام وشرفه، وما كان قصدهم إلا التقرب إلى الخلفاء الضابطين لمرى الإسلام وقواعده، «الإعلام» ص ١٨٣ ، وبهذه الصفة فإن أعمال هؤلاء العلماء عندنا تنتسب إلى الإسلام والثقافة الإسلامية باعتبار حق المواطنة فى الدولة الإسلامية (المترجم).

لم يكن فى الحقيقة إلا لخير هؤلاء الذين أخذوا بها ، ومن ثم كان ذلك صوابا من وجهة النظر الأخلاقية ، بل هو فى حقيقة الأمر يستوجب التقدير والثناء.

ومناك بعد ذلك قضية يطرحها العامري ، على غير توقع فى هذه المناسبة، تتمثل في الفكرة الشائعة التي تقول بأن الانتماء إلى العنصر العربى دليل الفضل الديني. وتحشد ملاحظات العامري فى هذا الصدد تفصيلات دقيقة ليس لها مكان على الحقيقة في مثل هذا العرض العام الذى يقرر الأصول الأولية للموضوع. وفى هذه الملاحظات لا يبدو العامري مؤيدًا لدعوى العلويين فى إمامة المسلمين ، وإنما يهدف إلى إعلاء شأن العرب على حساب غيرهم . ولايجد الباحث حتى الآن ما يمكن أن يوضح المغزى الحقيقى لاهتمام لعامري فى هذا المقام ببيان فضل العرب على غيرهم، وهذا نفسه ما ينطبق على ملاحظاته الختامية فى نهاية الفصل الذى نقدم له هنا حيث يلمح العامري إلى قوم يظنون أنفسهم - لاختلافات مذهبية - ذوى مكانة تفوق مكانة قوم آخرين من أصل عربي. ومثل هذه الفكرة تبدو خارجة على سياق الكلام فى الفصل كله ، وخصوصًا اذا تذكرنا أنها ترد على لسان رجل فارسي المولد[1] على الرغم من أنه قد يكون من أصل عربي [2].

هذه الملاحظات العامة ليست إلا محاولة لتتبع سطور العامرى وأفكاره القيمة حول موضوع الدين والدولة. ويبدو أثر الفلسفة اليونانية ونظرياتها الخاصة واضحا فيما كتبه العامرى[3]. لذلك توحي مناقشته للموضوع إيحاء خفيًا باهتمامه بعلم

---

(١) فى عبارة روزنتال مايوحى بتعجبه لتحيز العامري للعرب على الرغم من أصله الفارسي. والحق أن الإسلام يسوي بين المسلمين ، ويفسح مجالا للقوميات على اختلافها للتعايش والتعاون كي يفيد بعضها من بعض. ولا يستطيع منصف أن يغض من شأن روح المساواة والإخاء التي شاعت بين المسلمين على اختلاف ألوانهم وألسنتهم خلال عصور التاريخ الإسلامي. غير أن نزعة الشعوبية التي جرى على التمسك بها بعض الفرس لأسباب سياسية ، اقتضت أن يرد عليها بعض العرب دفاعًا عن مكانتهم في الإسلام، ويمكن أن نفهم عبارة العامري على ضوء هذا السياق الدفاعى على الرغم من فارسيته. (المترجم) .

(٢) تنسب بعض العبارات التى تشيد بفضل العرب إلى بعض المشهورين من أنصار الفرس أحيانًا، ولكن الحال هنا يختلف عن ذلك.

(٣) فيما يتعلق بالفكر السياسي اليوناني فى الثقافة الإسلامية انظر بصفة خاصة ما كتبه روزنتال وأشار إليه فى مقاله : حول «مكانة السياسة في فلسفة ابن رشد» فى مجلة : «معهد الدراسات الشرقية والإفريقية بلندن» ، ج ١٥ ، ١٩٥٣م ، ص ٢٢٧ ، وما يليها، وانظر أيضا مجموعة النصوص التي نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي فى كتابه: «الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام - القاهرة - ١٩٥٤. وكثيرًا ما يتحدث الباحثون عن إسهام الفرس فى علوم السياسة عند المسلمين، ولكن هذا الموضوع يحتاج إلى بحث واسع وجهد دراسي عميق ، حتى يتسنى لنا فهم هذا الإسهام الفارسى وتقدير مداه. وفيما يتصل بالعامرى فإن هناك دراسة في علوم السياسة من القرن العاشر قد تكشف إلى حد كبير عن جوانب جديدة فى الموضوع ، وقد تناول أ.ج. أربرى هذه الدراسة بالعرض وكشف عن مغزاها الحقيقي في براعة تامة فى مقاله المنشور بالمجلة الفصلية : (Islamic Quarter-ly، الجزء الثانى سنة ١٩٥٥ ، فى الصفحات ٩ - ٢٢.

السياسة الفارسي (الذي قد لايكون على كل حال سوى معبر لنقل النظرية السياسية اليونانية للمسلمين من حيث جانبها النظري الخالص على أقل تقدير). ودولة العامري التى تقوم على هذا الأساس العلمانى تؤيدها تعاليم الإسلام - كما يفهمها هو نفسه - خير تأييد ، وهي التعاليم التي تعلي من شأن الفرد ، وتكشف عن فهم أكثر عمقًا لواقع الحياة السياسية من تعاليم أى دين آخر .

ويبدو أن ذلك المركب الثقافى الذكى للأفكار السياسية المختلفة الذي نجده في كتاب «الإعلام» هو من إضافة العامري الشخصية فى الموضوع. وإذا تيسر لنا أن نتتبع كثيرًا مما يقوله العامري هنا وهنالك فى بعض المصادر الأخرى فإننا لا نستطيع فى بعض الأحيان أن نعثر فيها على نظير لبعض ما يردده فى كتابه. على أن إلماما أوسع بتفكير معاصريه سوف يكشف عن موافقة كثير منهم له فى موقفه من قضية العلاقة بين السلطة الروحية وسلطة الدولة فى الإسلام. ومهما يكن من أمر فإننا لا نملك - فى حدود ما وصلت إليه معرفتنا بالعصر - إلا أن نعد بحث العامري فى الموضوع عميقًا وأصيلاً ، فهو - على الرغم مما قد يبدو فيه من بعض الثغرات أحيانًا - بحث على قدر كبير من الجودة . ومع ذلك فهو يمثل إحدى الحالات النادرة التي يبدو فيها الإيجاز الشديد فى العرض، كأنه العيب الوحيد فى الموضوع ، بل إن هذا المفكر الذي عاش في القرن العاشر قد يجد قبولا لدى المهتمين بالعلوم السياسية فى العصر الحديث، بتأكيده على تداخل العلاقة بين الدين والدولة وتخارجها في الوقت نفسه ، وبوقوفه ثابتًا على أرض الواقع من غير تضحية بما يليق بكل تأمل فلسفي من سمو ورفعة .

النص[١]

«القول في فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى المُلْك»

من رضي لنفسه أن يكون فى بعض شيمه حرًا ، وفى بعضها عبدًا فليس هو بذي نفس أبية.

ومن حاد عن الأفعال الجيدة لفرط الشغل تعجلا إلى الراحة ، فليس هو بذى همة عليّة.

ورغبة الملوك فى الأدب تحيي الأدب ، وعند استقامة طرائقهم يقوي الذّب، وعند اجتبائهم أهل الفضل تظهر الفضيلة. ولن يفرح العاقل بالنعمة التي لا يستحقها ، والمنزلة التي ينالها باسم غيره، والفلج (النصر والغلبة) الذي يكون من جور الحكم ، والظفر الذي يتفق مع ارتكاب الخطار .

ولن يبلغ ألف رجل من إصلاح رجل واحد بحسن القول دون حسن العمل ما يبلغ رجل واحد فى إصلاح ألف رجل فى تصديق القول بالفعل .

وكما أن الأعمى لا يمكنه أن يهدي ، والفقير لا يمكنه أن يغني[٢] كذلك أيضًا لايستصلح أحد غيره إلا بعد إصلاح منه لنفسه .

وإذ تقرر هذا فمن الواجب أن نصرف السعى إلى ما هو غرضنا من القول ، فنقول: إن أعم المعانى الضرورية التي (تتم بها الرياسة) شيئان :

أحدهما : النبوة الصادقة .

والآخر : الملك الحقيقي.

---

(١) أورد المؤلف هنا ترجمة للنص نقلاً عن المخطوطة التى أشار إليها (راغب ١٤٦٣) ، وقد رجعت هنا إلى الأصل نقلا عن الكتاب الذي حققه الدكتور أحمد عبد الحميد غراب، الفصل السابع من الكتاب ، ص ١٥١ ، مع إثبات تعليقات المؤلف.

(٢) قارن هذا بما ينسب إلى أرسطو فى كتاب : «مختار الحكم» للمبشر من أنه قال : «اعلم أنك غير مستصلح رعيتك وأنت فاسد ، ولا مرشدهم وأنت غاو ، ولا هاديهم وأنت ضال ، فكيف يقدر الأعمى أن يهدي، والفقير أن يغني ، والذليل أن يعز، والضعيف أن يقوي؟ واعلم أنه ما استصلح المستصلح غيره إلا بصلاح نفسه ، ولا أفسد المفسد سواه إلا بفساد نفسه ، فإن رغبت فى صلاح من وليت أمره ، فابدأ بصلاح نفسك، وإن أردت دفع العيوب من غيرك ، فطهر منها قلبك ، فإنك لا تقدر على تطهير غيرك وقد دنست نفسك ، كبعد المتطبب من إبراء غيره من داء به مثله» إلخ.

ولا رياسة فى العلم والحكمة فوق رياسة النبوة ، ولا رياسة فى الاقتدار والهيبة فوق رياسة الملك. ولن يتفق للإنسان ، ولا واحد منهما إلا بموهبة سماوية. وقد قال الله تعالى : ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ (٥٤ - النساء) وحكى عن موسى فى مخاطبته قومه : ﴿اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا﴾. (٢٠ - المائدة).

فإذ كان هذا غير مشكوك فيه ، فمن الواجب أن نعلم يقينًا أنه ليس أحد أحوج إلى تشريف جوهر مكارم الأخلاق من طبقات الملوك ، فإنهم على الحقيقة أسوة لمن دونهم، وكالمرآة لغيرهم . ومتى لم تكن المرآة أصفى من وجه الناظر إليها لم ترد شارته على التمام. وأيما ملك لم يبالغ فى قهر الدني من أخلاقه لم يستمتع بحسن الثناء عليه، ولم يمكنه دفع العيوب عن رعيته.

وإذ عرف هذا ثم تحققنا أيضًا أن محل الدين من الملك محل الأس من البنيان ، ومحل الملك من الدين محل المتعهد للأركان[1] - فمن الواجب أن نعلم أنه لن يحكم لدين من الأديان بتحصيل الكمال إلا إذا وجد ضامًا فى نفسه مكارم الأخلاق ، ليتصرف به المتدين بين عائدتي الحمد والأجر .

ولن يشك أن حيازة المحامد الرفيعة لن تتأتى للإنسان إلا بالمعاون الخارجة : أعني المال والإخوان . أما المال فلما تعلق به من إظهار الجرأة ومواساة الأقارب ، والأفضال على الأصحاب ، والتفقد للجيران . وأما الإخوان فلما تعلق بهم من الاقتدار على الأعداء ، والدفع عن الحريم ، والأنفة عن الذلة[2] والمعاونة بالجاه.

ومعلوم أن الديانات المحرمة على أهلها اقتناء المال ، والباعثة على اعتزال الناس معدمة لأهلها هذا الصنف من المحامد. ثم لايشك أيضًا أن السياسة فى نفسها مفتنة إلى صنفين ، وأغراضها متنوعة إلى نوعين ، ولوازمها منقسمة قسمين : أما أحد

---

(١) قارن هذا بالملاحظة التى يكثر المؤلفون المسلمون من اقتباسها والتى يظن أنها من أصل ساسانى وهى : «أن الدين والملك أخوان توأمان ، فالدين أس والملك حارس» . وهذه العبارة نفسها يقتبسها ابن مسكويه الذي عاصر العامري فى كتابه : «تهذيب الأخلاق» ، ص ٤٦ ، (طبعة القاهرة - ١٣٢٢). وانظر ايضا أسامة بن منقذ فى كتابه : «لباب الآداب» ، ص ١٨ (طبعة القاهرة ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م) راجع ايضا ج.ا فون جرونباوم فى بحثه:
Isalm,Essays in the Nature and Growth of a Cultural Treadition P. 174 (الإسلام : دراسات فى خصائص تراث حضارى وتطوره ، ص ١٧٤) وذلك بمجلة : The American Anthropologist, Vol (vii, no. 2, part 2, Memoir no. 81, 1955) :-).

(٢) فى اصل النص : «الزلة» وهو تصحيف. (المترجم)

صنفي السياسة فالإمامة ، وغرضها تحصيل الفضيلة ، ولازمها نيل السعادة الأبدية. والصنف الآخر من السياسة التغب[١]، وغرضها استعباد الخليقة ، ولازمها الشقاء والخدمة .

وقد علمنا أن كل قنية أمكن أن يستعملها الإنسان[٢] استعمالاً حسنًا ، وأن يستعملها استعمالاً رديئًا - فإنها لا محالة تصلح بصلاح الغرض، وتفسد بفساده. ومثاله: أن الفقهاء لما جعلوا غرضهم من صناعتهم الشريفة العائدة بمصالح الدارين الترؤس على العامة ، والحظوة عند السلاطنة ، والتسلط على أملاك الضعفاء ، واستعمال الرخص في إبطال الحقوق - انقلبت الصناعة عن استحقاق الحمد إلى استجلاب المذمة، وقد قال الله تعالى : ﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاَتِهِمْ سَاهُونَ * الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ * وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾(سورة الماعون ٤-٧).

فمن الواجب إذًا أن نعلم يقينا أن صناعة الملك والسياسة مهما استعملت استعمالا حسنا ، فإن المعتنق لها ، والمستقل بأعبائها يصير لا محالة مجتلبا لشرف الإمامة ، ويصير خليفة الله - تعالى جده - فى استصلاح الخليقة . ومهما استعملت استعمالا رديئا فإن صاحبها والمفتخر بحيازتها يبتلى من الضرورة بصفة المتغلبين ، ويعد بقاؤه فضيحة لزمانه . وقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام : «الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله وإلى رسوله فهجرته إلى الله وإلى رسوله ، ومن كانت هجرته إلى مال يصيبه أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه». (متفق عليه).

وإذ تقرر هذا فمن الواجب علينا أن نجيل الفكرة فيما خص الله تعالى به محمدًا - عليه الصلاة والسلام - من سعة الذكر بما جمع له من النبوة والملك وصيرهما من كمال القوة بحيث طبقا واسطة العالم ، واستخلصا لباب العمران ، وحازا أسرة الممالك، فاجتمع لملوك دعوته محاسن الرسوم الشريفة المأخوذة من أحكام الدين الحق ومحاسن المثل السلطانية المأخوذة من أشوس ملوك الأرض: أهو بالإمامة أشبه أم بالتغلب؟ وخصوصًا إذا وجدناه مستعملا للسيف فى موضعه ، كاستعماله الإرشاد فى وقته ، فنقول : لسنا نشك أن الوقائع الحربية بين أصناف الخليقة لن تقع إلا على

---

(١) يترجم روزنتال هذه الكلمة : tyranny ، ويعلق على ذلك بقوله إن الترجمات العربية عن اليونانية كانت تعبر عن الكلمة اليونانية : Tyranos بكلمة «غلب» (المترجم)

(٢) فى ترجمة العبارة ما يوحى بأن روزنتال قد فهم أن جملة : أمكن أن يستعملها الإنسان «تقع خبرًا» والصحيح أنها صفة، والتقديران يختلفان فى توجيه المعنى عند التأمل. (المترجم)

جهات ثلاثة وهي: الجهاد والفتنة والتصعلك. فأما الجهاد : فهو الذي يتولاه عمار البلاد ، وساسة العباد ، من الدفاع عن الدين ، والصيانة للمراتب . وأما الفتنة ، فهو ما يقع بين طبقات الأمم من الهيج والقتال ، لتعصب بلدي ، أو تعصب نسبي[1]. وأما التصعلك : فهو ما يقصد به انتهاب المال ، واستلاب الأملاك. فالنوع الأول نتيجة القوة التمييزية، وهو محمود عند ذوى الألباب. وأما النوعان الآخران فأحدهما نتيجة القوة الغضبية ، والآخر نتيجة القوة الشهوية ، وكلاهما مذموم عند ذوى الألباب.

ونحن متى تتبعنا حال محمد - صلى الله عليه وسلم - فى حروبه ووقائعه وجدناه جاعلاً لقصارى غرضه من الثبات القوى فى مصاف القتال كلمة يبذلها خصمه قريبة من الإقرار بوحدانية من له الخلق والأمر، والتصديق بما أرسل إليه من عنده - جل جلاله - ، حتى إذا وجدها منه أغمد عنه سيفه ، وأوجب على نفسه حمايته. ومتى ألفاه مصرا على منابذة الحق صرف ما حواه ذلك الخليع من مال الله تعالى في أبواب البر ، ومكاسب الأجر ، ومعونة من جرد العبودية لخالق البرية ، من غير أن يرتاح للتلذذ به أو يبتهج بالتمتع من زهراته ، فخرج من الدنيا بعد استخلاص ممالك جزيرته لأهل دعوته، على تلك السوية، والوتيرة الصادقة ، صابرًا على بؤسه وضيق حاله ، صارفًا همته إلى عبادة خالقه ، لا يجنح إلى شىء من زخارف الدنيا ، ولايفتر بأطايبها.

وإذ كان هذا دأبه، وعليه ديدنه فى عامة أنحائه وصنوف وقائعه لم يشك أنه - ﷺ - كان متمسكًا فى سيره بصورة عبد قد أخلص الولاية لمولاه ، وعلم أن عباده كلهم قد انتهكوا حرمته، وخلعوا طاعته، واستعانوا بأموالهم على أبواب عصيانه، فحملته سجية الوفاء لمولاه ، وخلق الحفاظ لأياديه على نهيهم وزجرهم، فبالغ فيه القول اللطيف أزمنة طويلة، حتى إذا أيس من ارعوائهم، وأيقن أن الوعظ لاينجع فيهم ذهب فى علاجهم مذهب الطبيب المتحدّب الذي خاف إتيان الداء العضال على نفس العليل، وعلم أن السبيل إلى استبقائه غير موجود إلا بقطع عضو من أعضائه، فأوقع فى مغازيه بعدد من القتلى تدرجًا إلى استنقاذ الجمهور من الهلاك والردى، وذلك لتيقنه بأن المحمولين على شرف الدين فى مبدأ أمرهم كرهًا متى وقفوا على فضائل دعوة الحق أخيرا فإنهم - بعد الاستيضاء برونقها - سيعتدون له بجسيم المنة وجزيل النعمة، ويقبلون على خدمة مولاهم، ليتلافوا به فارطهم (مامضى منهم وقصروا فيه) فتصير أحوالهم فيه شبيهة بحال المأخوذ فى صغره بالتأديب - وهو يبغض مؤدبه - حتى إذا عقل وانتبه أيقن موقع النعمة العظيمة ، فالتزم شكره ، واعتقد إحماده .

---

(١) المرادف الحديث لكلمة بلدي ونسبي هو : قومي وعنصري ، ويستخدم العامري كلمة «جيل» للدلالة على «الجنس» بصفة خاصة. (المترجم)

وإذا كانت الشريعة الإسلامية مؤسسة منه - ﷺ - على هذه السنة الحميدة، فقد علم أن من خلفه في اعتناق المهم من أمر السياسة والملك، متى حسن غرضه منه، واقتدى في جميع ما يتعاطاه بسنته، فهو لا محالة يصير إمام أهل زمانه، ومفخرًا لكل أعقابه، بل يصير رحمة للعالم ، وحجة للبشر، وأسوة حسنة، وقدوة حميدة .

وإذ كان الوضع الحقيقي[١] للملك الإسلامي بهذا المحل والجلالة - فمن الواجب أن نعلم أن الآفة متى لحقته فى زمن من الأزمنة فإن الملة الحقيقية لن تصير معيبة به، والخلفاء الراشدين لن يصيروا معيرين به، كما ليس يعير أنوشروان بسيرة يزدجرد الأثيم[٢].

ثم من الواجب أن نعلم أيضًا أن الناس لما لم يكن لهم بد من الوزعة ، وكان ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن[٣] ، فإنا متى تتبعنا أحوال ملوك الأديان الستة[٤] حكم العقل الصريح بأنه لايجوز أن يوجد منها شيء بالغًا مبلغ الإسلام فى وفور القسط من

---

(١) يعلق روزنتال هنا بقوله : «يعنى بالحقيقى ما سعى إليه الإسلام ليكون وضعًا واقعيًا ، وأما نحن فنقول : بحسب النظرية اصلية». يريد روزنتال بذلك أن ينفى عن عبارة المؤلف ما يمكن أن توحى به من دلالة واقعية على بعض فترات تاريخ السياسي بصفة عامة. على أن الفرق بين «الحقيقي» و «الواقعي» معروف ، واستخدام العامري لكلمة حقيقي هنا استخدام دقيق لايحتمل اللبس الذى شغل روزنتال حين كان يترجم النص واضطره إلى هذا التعليق . (المترجم).

(٢) فى كلام العامري تعريض ببعض حكام المسلمين بعد عصر الخلفاء الراشدين ، ولعله يقصد تشبيه معاوية وبعض الخلفاء الأمويين من بعده بيزدجرد فى طغيانه وظلمه ، فهو يقول عن معاوية فى مكان آخر من كتابه : «لاندرى أى الرجلين معاوية : أرجل زين له سوء عمله فرآه حسنا ، أم رجل أيس من الآخرة فأراد أن يتمتع بالدنيا» ، (الإعلام ، ص ١٠٦). (المترجم) .

(٣) يقرر المؤلف هنا أن هذه العبارة تنسب إلى عثمان - رضي الله عنه - فى مؤلف من مؤلفات القرن التاسع الهجرى هو : «كتاب الكتاب» لعبد الله البغدادي الذي حققه سوردل فى مجلة الدراسات الشرقية العدد ١٤ ، ص ١٤٢ (دمشق ١٩٢٤). وهو يذكر أن النص قد عرف في بعض المصادر التاريخية بعد ذلك كحديث يروى عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ويشير إلى لسان العرب ، مادة وزع : «من يزع السلطان أكثر ممن يزع القرآن».

(٤) يشير روزنتال هنا إلى أنه لم يفهم تمامًا المقصود بالأديان الستة التى تحدث عنها العامري فى هذا الموضع وفى مناسبات أخرى من كتابه ، وخصوصًا فيما يتعلق بالدين السادس ، بعد كل من : الإسلام واليهودية ، والنصرانية ، الزرادشتية ، والشرك. وفى ظنه أن الدين السادس قد يكون المانوية أو الهندوكية. وقد فات روزنتال أن العامري قد عين هذه الأديان الستة تعيينا واضحًا حين قال فى صفحة ١٢٣ من كتاب «الإعلام»: «وقد كان سبق القول منا بأن مدار الدارين يكون متعلقًا بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر ، فغير بعيد أن يعلم العاقل بأدنى الروية أنه ليس ولا واحد من الأديان الستة التي لها خطط وممالك ، وهى المذكورة بقوله تعالى : ﴿إن الذين آمنوا ، والذين هادوا ، والصابئين ، والنصارى ، والمجوس ، والذين أشركوا ، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة﴾ (١٧ - الحج) إلا وله اعتقاد بشئ يجرى سعيه إليه ومنهج فى العبودية يتحرى بالتزامه إقامة الطاعة . وتحديد عدد الأديان بستة يثير فى ذهن روزنتال ما سبق أن أشار إليه «أوجرابر» O.Grabar عند حديثه عن نقش فنى يمثل حكام العالم الستة عشر عليه بين نقوش قصير عمره ، انظر مجلة : Ars Orientalis ، الجزء الأول ، ١٩٥٤ ، ص ١٨٥ - ١٨٧ . وقصير عمره هو القصر الذي شيده الوليد بن عبد الملك بين عامى ٧٠٥ و ٧١٥ ميلادية بالقرب من عمان . وهو يشتمل على عدة غرف، وقد زينت جدرانه وسقوفه بالصور الآدمية والحيوانية والزخارف والرموز المختلفة بأيدي فنانين أغلبهم من السوريين.

شروط الإيالة[١] وجزالة الحظ منها :

فإن دين اليهود مؤسس على الانتصار (المادى) المحض، ودين النصارى مؤسس على التذلل (الروحي) المحض. وفضائل الناس لن تتم إلا بامتزاج أحوال الدين والدنيا، واشتباك أسباب الآخرة بالأولى. ودين الإسلام هو المنتظم لها كلها، والوافي بعامة أبوابها. وذلك ظاهر لمن تأمل مواقعها من كتاب الله، فإنه ما من مكرمة إلا وقد جرد ذكرها، وتحرز فى غير موضع من الآيات. ولعمري إن للمجوس كتابًا يعرف بـ«أبستا»، وهو يأمر بمكارم الأخلاق، ويوصي بها، وقد أتى بمجامعها عبد الله بن المقفع فى كتابه المعروف بالأدب الكبير، وعلي بن عبيدة فى كتابه الملقب «بالمصون»[٢] ، إلا أنه – مع تقدمه فى ذلك – غير لائق شيء منه بالقرآن. وكيف يظن به ذلك، وقد علم أن الشرف الإنسي عند ملوك العجم كان معلقًا بالأنساب، وكانوا يحرمون على رعاياهم الترقي من مرتبة إلى مرتبة، وفى ذلك مايعوق التراكيب السوية عن كثير من الشيم الرضية، ويقعد الأنفس الأبية عن حيازة الدرجات العلية[٣]. فلو أن دين المجوس كان مؤكدًا للأمر باقتناء مكارم الأخلاق حسب تأكيد الإسلام، لما تجاسرت ملوكها – مع شغفهم بحمايته – على مخالفة وصيته، ولوجد الشرف الإنسى عندهم معلقا بالنفس الناطقة، دون النسب الطبيعى .

وإذ كان هذا الدين من بركة تعميمه للأدنين والأقصين بالدرجة التي ذكرناها، ثم كانت قاعدته كرامة من الله تعالى جده لمحمد ـ ﷺ – فبالحرى أن نعلم أن من كانت وصلته له آكد ، وصحبته له أكثر كان قسطه من الافتخار به أوفر وأغزر. وأعنى بهذا أن لهاشم فيه ماليس لكنانة، ولكنانة فيه ما ليس لمضر، ولمضر فيه ما ليس لربيعة، وللعرب فيه ما ليس للعجم ، على اعتبار الأقرب فالأقرب نسبًا، والأوكد فالأوكد سببًا، إلا ما قطعه الدين ، فإن الذى يقطعه هو فلا واصل له[٤] ، والذى وصله هو فلا قاطع له ، وبقوته يدخل على الأرحام المتماسة فيقطع التوارث عنها.

وإذ قد أتينا على ما وعدنا به من القول فى فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى الملك فمن الواجب أن نصرف السعى إلى تبين فضيلته بحسب الإضافة إلى طبقات الرعايا .

---

(١) الإيالة : السياسة ، وفى لسان العرب : آل عليهم أولا وإيالا وإيالة : ولى وساس ، مادة أول .

(٢) هو علي بن عبيدة الريحاني ، وقد عاش فى عهد المأمون ، انظر مثلا «الفهرست» ص ١١٩ (طبعة فلوجل) ، ص ١٧٣ . (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨هـ) ، وانظر أيضًا الخطيب البغدادي : «تاريخ بغداد» ، ج ١٢ ص ١٨ (القاهرة ١٩٣١/١٣٤٩ ، و«إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب» (معجم الأدباء) ج ٥ لياقوت ص ٢٦٨ فما يليها (طبعة مارجليوث) ج ١٤، ص ٥١ فما يليها ، (طبعة القاهرة ١٣٥٥ – ١٣٥٧هـ). وقد مات الريحاني سنة ٢١٩ هـ (٨٣٤م)

(٣) قارن هذا بما ينسب إلى أفلاطون فى «مختار الحكم» للمبشر : «أخرجت كثيرا من الملوك الغيرة على المراتب إلى أن حبسوا المنازل على أهلها ، ومنعوا كل إنسان من الخروج عن طبقته. وهذا خطأ منهم يعود ضرره في ذلك الموضع من العالم بعد مدة وذلك أن القوم إذا تناسلوا فى مرتبة أو صناعة أسروا فيها إلى أن تتلاشى فضائلهم. ويشبهون بأرض ألح عليها صاحبها بزرع شيء واحد من أنواع النبات، فإنه إذا تمادى بها فسد ذلك النوع فيها، وإنما تقوى الصناعات والرئاسات فى استدارة الأحوال، وتنقل المنازل».

(٤) القطع والوصل هنا مما يتصل بالتعبير عن علاقات النسب.