الرؤية الفلسفية والنقد السياسي
في فلسفة أبي حيان التوحيدي
كتاب أخلاق الوزيرين نموذجاً

د. إيمان محمد محمد عمران
مدرس الفلسفة الإسلامية قسم الفلسفة والاجتماع
كلية التربية – جامعة عين شمس

من ٨٣ إلى ١٣٢

The Philosophical Vision and Political Criticism in Abū Hayyān al-Tawhīdī's – Philosophy

The Morals of the Two Ministers (Akhlaq Al- Wazerain) Book as a Sample

Authoring

Dr/Eman Mohammad Mohammad Omran
Lecturer of Islamic philosophy
Department of Philosophy and Sociology

الرؤية الفلسفية والنقد السياسي في فلسفة أبي حيان التوحيدي كتاب أخلاق الوزيرين نموذجًا

إيمان محمد محمد عمران
مدرس الفلسفة الإسلامية– قسم الفلسفة وعلم الاجتماع– كلية التربية – جامعة عين شمس-جمهورية مصر العربية
الايميل الجامعي: emanomran@edu.asu.edu.eg

المستخلص:
تهتم هذه الدراسة بفلسفة النقد السياسي عند فلاسفة القرن الرابع الهجري، من خلال دراسة كتاب الفيلسوف أبي حيان التوحيدي في كتابه " أخلاق الوزيرين أو مثالب الوزيرين "، هذا الكتاب الذي تبني نقد الواقع السياسي من خلال وصف الأخلاق السياسية السائدة في بلاط الوزيرين " ابن عباد، ابن العميد "، والخطاب الفلسفي عند أبي حيان التوحيدي يعالج قضايا الإنسان والثقافة والدين والتربية من منظور سياسي، ففي كتابه أخلاق الوزيرين يتبني الفيلسوف الحديث من خلال المواقف الفعلية التي حدثت معه عن الرؤية الأخلاقية للسياسة، التي يتعين على الحكام أن يتحلوا بها، فأبو حيان تبني المفارقة الفلسفية في الترسيخ لمفهوم السياسة والأخلاق من خلال كتابه، فالموقف السياسي والحدث الواقعي هو الذي ينتج القيمة الفلسفية السياسية في رؤية الفيلسوف أبي حيان.
لقد كشفت الدراسة عن تقارب الفكر السياسي عند أبي حيان مع الفلسفات الحديثة والمعاصرة في النهج السياسي وظهر ذلك في مبحث شروط الرياسة أو العقد الاجتماعي في الفكر الإسلامي، وفكرة المواطنة وتبنت الدراسة المنهج الإجرائي التحليلي القائم على التحليل والتأويل للواقع السياسي في بلاد دولة الإسلام في القرن الرابع الهجري، وتوصلت الدراسة إلى أن أبا حيان بنى منهجه النقدي على المعايشة، ونقد الأوضاع القائمة؛ بهدف السعي في إصلاحها، متبنيًا رؤية معتدلة في النقد.
الكلمات المفتاحية: المواطنة، الرئاسة، الاستبداد، المعارضة، الشورى

The Philosophical Vision and Political Criticism in Abū Hayyān al-Tawhīdī's Philosophy –The Morals of the Two Ministers (Akhlaq Al- Wazerain) Book as a Sample

Eman Mohammad Mohammad Omran
Department Of Philosophy And Sociology-Faculty Of Education- Ain Shams University,EGYPT.
EMAIL: emanomran@edu.asu.edu.eg

Abstract:

This study is concerned with the philosophy of political criticism among the philosophers of the fourth century AH, by studying the book of the philosopher Abi Hayyan al-Tawhidi in his book "The Ethics of the Two Ministers or the Defects of the Two Ministers", this book which adopted the criticism of political reality by describing the prevailing political morals in the court of the two ministers, Ibn Abbad, Ibn al-Ameed, "and the philosophical discourse of Abu Hayyan al-Tawhidi deals with issues of man, culture, religion and education from a political perspective. In his book The Ethics of the Two Ministers, the philosopher adopts the conversation through the actual situations that occurred with him about the moral vision of politics, which the rulers must possess. Abu Hayyan adopts The philosophical paradox in establishing the concept of politics and ethics through his book. The political position and the actual event are what produce the philosophical-political value in the vision of the philosopher Abi Hayyan.

The study revealed the convergence of political thought in Abu Hayyan with modern and contemporary philosophies in the political approach and this appeared in the study of conditions of leadership or social contract in Islamic thought, and the idea of citizenship. The study adopted the analytical procedural approach based on analysis and interpretation of the political reality in the countries of the Islamic state in the fourth century The study concluded that Abu Hayyan built his critical approach on coexistence and critiquing the existing conditions. With the aim of seeking to reform it, adopting a moderate view of criticism.

Key words:Citizenship, the presidency, despotism, the opposition, the Shura

المقدمة

إن الحديث عن فلسفة الأخلاق السياسية في مؤلف أبي حيان التوحيدي لا يعني أننا نهتم بالأخلاق بمعناها الكلاسيكي، المتعارف عليه؛ لأن عبارة الأخلاق تشير إلى مجموعة حقول عامة، تعد أكبر من المفهوم العام لمفهوم الاخلاق السياسية؛ لذلك فإننا ونحن نتصدى لفلسفة الأخلاق السياسية عند أبي حيان في كتابه أخلاق الوزيرين، لن نحصر الأخلاق في مجموعة القواعد العامة التي تعارف عليها الناس من قبل، دون أن نرصد التغير المعرفي الكبير الذي طرأ على عصر المؤلف، فهناك متغيرات فكرية وثقافية وسياسية كبيرة غيرت المفاهيم، وأسهمت في صعود أفكار جديدة، وظفها الساسة لخدمة مصالحهم السياسية.

إن فلسفة الأخلاق السياسية عند أبي حيان التوحيدي تعالج قضايا الإنسان والثقافة والدين والتربية من منظور سياسي، ففي كتابه أخلاق الوزيرين يتبني الكاتب الحديث من خلال المواقف الفعلية التي حدثت معه عن الرؤية الأخلاقية للسياسة، التي يتعين على الحكام أن يتحلوا بها، فأبو حيان تبني المفارقة الفلسفية في الترسيخ لمفهوم السياسة والأخلاق من خلال كتابه، فالموقف السياسي والحدث الواقعي هو الذي ينتج القيمة الفلسفية السياسية في رؤية الفيلسوف أبي حيان.

لابد أن نعي أن الفلسفة السياسة في الفكر الإسلامي ذات طابع خاص، يقتفي هذا الطابع الرؤية الإسلامية في الحكم؛ لذلك نجد أن الفلسفة السياسية في الفلسفة الإسلامية عامة وعند أبي حيان التوحيدي خاصة ترتبط بمنطق الأخلاق، التي سادت أو سعى الفيلسوف المسلم في أن تسود المجتمع وقصور

الحكّام؛ لذا سنرى أن أبا حيان التوحيدي قد اتفق في بعض أفكاره السياسية مع الفكر الأخلاقي العام السائد في الدولة الإسلامية.

لقد سعت الدراسة للكشف عن رؤية أبي حيان وخطابه الفلسفي من خلال كتابه " أخلاق الوزيرين أو مثالب الوزيرين " ذلك الكتاب الذي قصد به نقد الواقع السياسي للدولة الإسلامية من خلال نقد للوزيرين " الصاحب بن عباد ، وابن العميد " من خلال انخراطه في بلاطهما؛ سعيًا وراء الترزق والمنفعة، والحصول على الصيت الأدبي والعلمي، لكنَّه فشل فيما سعى إليه، وبوعي الفيلسوف الناقد استطاع أن ينقل كل ما رأى لنا من مساوئ وأخطاء سياسية؛ برؤية إبداعية فلسفية، تهدف إلى كشف عورات الواقع السياسي الإسلامي في القرن الرابع الهجري؛ بهدف الإصلاح، فالمكاشفة الفلسفية السياسية كانت وسيلة الفيلسوف لتكوين رأي عام شعبي، يطالب بالتغيير، أو يعرف حقيقة ما يجري في بلاط الحكم، وكيف يتصرف أصحاب السلطة مع الرعية " المحكومين".

لقد أكدت الدراسة أن الخطاب الفلسفي السياسي لأبي حيان كان خطابًا نقديًا، قصد إبراز الملاحظات السلبية في السلطة وأصحابها، وكان يسعى من خلال ذلك إلى الإشارة إلى العالم السياسي المثالي الذي يتمناه، بعد أن فشل في سعيه في بلاط الوزيرين، فكانت رحلته معهما رحلة تفكر وتدبر وتأمل، خرج منها برؤيته النقدية؛ التي لا شك أسهمت في الفلسفة الإسلامية، وفي شتى المناحي الحضارية الإسلامية.

حاولت الدراسة أن تربط بين الفكر الفلسفي الإسلامي ونظرته للسياسة ونظم الحكم، والفكر الحديث والمعاصر، الذي أسس لمفهوم الدولة الحديثة، وكان التساؤل المهم الذي طرحته الدراسة وحاولت الإجابة عنه هو: هل كان أبو حيان التوحيدي بوصفه فيلسوفًا مسلمًا في القرن الرابع الهجري يتماس مع الرؤى الحديثة والمعاصرة؟ خاصة أن كل النظريات الحديثة والمعاصرة بدأت

بمقولات فلسفية، رددها الفلاسفة عبر العصور، قبل أن تتكامل وتخرج لنا في صورة نظرية متكاملة الأركان، قابلة للتطبيق العملي على أرض الواقع؛ لذلك وظفت الدراسة المنهج التحليلي القائم على عنصري التحليل والتأويل؛ بغية الوصول إلى النتائج المرجوة من الدراسة، والوقوف على فلسفة أبي حيان السياسية أو بمعنى أدق فلسفة الأخلاق السياسية في كتابه محل الدراسة.

جاءت الدراسة مقسمة إلى عدة مباحث كالتالي:

المبحث الأول: منهج أبي حيان وفلسفته السياسية

المبحث الثاني: شروط الرياسة " التأسيس لمفهوم العقد الاجتماعي"

المبحث الثالث: ممارسات الاستبداد " صناعة الخوف "

المبحث الرابع: صفات المستبد

المبحث الخامس: غياب المواطنة

المبحث السادس: غياب الشورى

المبحث السابع: المعارضة السياسية

المبحث الثامن: السياسة في القرن الرابع الهجري وشيوع تهمة الزندقة

جاءت الخاتمة لتؤكد أن القرن الرابع الهجري رغم اضطرابه وثوراته، وفشله السياسي فإنه كان عصرًا علميًا ثقافيًا باقتدار، برز فيه فيلسوف مثل أبي حيان التوحيدي وفكره الفلسفي المتنوع، وأكدت الدراسة تقارب رؤى أبي حيان في النقد السياسي والكثير من الأفكار السياسية الحديثة المعروفة مثل المواطنة، والشورى " الديمقراطية، والتقارب مع مفهوم العقد الاجتماعي.

المبحث الأول

منهج أبي حيان وفلسفته السياسية

يبدو أن رؤية أبي حيان في الفلسفة السياسية لم تكن تؤمن بالمثالية المفرطة في التقييم والتحديد والوصف، وكأنه كان يعارض فكرة الغايات الخيّرة التي نحكم بها على الواقع السياسي، وما ينبغي أن يكون؛ لذلك توجه في منهجه الفلسفي إلى المنهج الواقعي القائم على النقد والتحليل، الذي من الممكن – من وجهة نظره التي قامت الدراسة بتأويلها والكشف عنها – أن يحقق خلق غاية مشتركة، أو بمعنى آخر يحقق الخير المشترك للجميع.

سعى الخطاب الفلسفي السياسي لأبي حيان إلى رفع حجاب الجهل من خلال رصد الواقع بكل تفاصيله، وبنى عليه رؤية تضم الخير للجميع، وتسعى إلى تعددية الرؤية، ونبذ كل محاولات الاستبداد والهيمنة والتهميش؛ لذلك ففي خطابه في كتاب أخلاق الوزيرين، يسعى إلى خلق التفكير العاقل العادل في الإدارة السياسية.

لقد اختار خطاب أبي حيان أن يتحدث عن الوزيرين الصاحب بن عباد، وابن العميد، وهو بذلك يتماس مع الفكر الحديث وتصور جون رولز " الوضع الأصلي " الذي يسمح بانتقاء نماذج للمواطنين؛ ليبصروا من خلالها الأشخاص، الذين يتعين عليهم اتخاذ القرارات السياسية العقلانية العادلة، ومن هذه الرؤية أخضعهم – أبو حيان في كتابه – لتضييق فكري صارم، يمحو من أذهانهم كل الدوافع التي تؤثر في أحكامهم المنصفة واللامتحيزة، وهذا قصد التداول والاتفاق على مبادئ أولية للعدل وسياسة الدولة، وكان أبو حيان يمارس ما يشبه هذه الرؤية لكن بطريقة التضييق من خلال الوصف والتحليل

للسلوكيات التي تخالف هذا المبدأ الساعي؛ لتحقيق العدل، وكأنه يخاطب الجماهير لتعي ماذا يتعين على صاحب السلطة فعله[١]

اعتمد أبو حيان في منهجه في النقد الفلسفي السياسي على المنهج القائم على التجربة الحقيقية والمعايشة، فرؤيته لم تصدر عن رؤية تنظيرية، إنما صدرت عن رؤية واقعية، فهو لا يصدر الأحكام من خلال قراءاته الفلسفية والثقافية والأدبية، إنما يصدرها من خلال معايشته في بلاط الوزيرين، فمنهجه ألا يصدر الأحكام إلا من خلال الرؤية والمعايشة، وهذا ما أشار إليه في كتابه بخلقه لرؤيته عبر الحكاية التي تفيد المتلقي؛ لأنها تخلق التساؤلات الفكرية والفلسفية، التي تنتج الخطاب المستهدف من النص ومن الخطاب الفلسفي.

" فقال له أبو العباس ابن ثوابة: وكيف ذاك؟ قال: لا تعلم هو؛ حتى تشاهد الأشكال وتُعاين البرهان.[٢] يؤكد منهجه من خلال العبارة السابقة التي تؤكد أن أي فكرة أو وصف لا بد أن يصدر عن المعايشة، والتحقق الفعلي الذي يفيد الرؤية السياسية، فالسياسة رغم معياريتها التي تستهدف المثل العليا؛ لخلق مجتمع مثالي، لكنها في ذات الوقت تسعى إلى رصد الواقع بصورته الحقيقية، من أجل الوقوف على كل العيوب والمميزات بهدف خلق تلك الرؤى المثالية للدولة.

" وكأن الفلسفة إنما تكون بالدّعوى باللسان، من غير عمل ومعاناة ورياضة، وقمعٍ للشهوات إذا غلبت، وردعٍ للنفس إذا طغت، واستصلاحٍ للأمور بالعدل المؤثر فيها، وطلب السعادة والفوز في العاقبة على ما رسمه علماؤها، وحققه حكماؤها. [٣]

---

[١]) انظر: عبد القادر بليمان: الفلسفة السياسية بين الحياد والحداثة حول العدل السياسي بين هابرماس وجون رولز، مجلة أوراق فلسفية، ع ٢١، ٢٠٠٩م، ص: ٢٩٨

[٢]) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين " أو مثالب الوزيرين الصاحب بن عباد، وابن العميد"، حققه: محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٢م، ص: ٢٣٦

[٣]) المرجع السابق ص: ٤٧٥

رسم أبو حيان منهجه من خلال النص السابق الذي أكد فيه منهجه ورؤيته القائمة على المشاهدة والمعاينة والتجربة، فهو يرى أن الفلسفة السياسية لا تقوم على الدعاوى الكلامية، إنما الأفعال التي تؤسس لحياة الشعوب والدول، فأي فلسفة سياسية لا بد أن تصف الواقع، تحدد مميزاته، عيوبه، ثم تسعى لإصلاحها من خلال العدل والمساواة.

المبحث الثاني

شروط الرياسة " التأسيس لمفهوم العقد الاجتماعي"

تتطور المفاهيم والنظريات بمرور الأزمنة والتجارب البشرية، فكل نظرية كانت في الاصل مجموعة من الممارسات والتطبيقات، التي مارسها الإنسان في صورها الأولي دون أن يبلورها تحت مسمي يحدد شروطها وضوابطها، ومن بين تلك النظريات كان مفهوم العقد الاجتماعي، فكل الدول والممالك كبرت أو صغرت كانت تُؤسَّس بما يشبه أو يعرف بالعقد الاجتماعي؛ حتي وإن لم يتم التأسيس والتعاقد بين الحاكم والرعية، تبقي المعاني الضمنية للعقد الاجتماعي موجودة، وغيابها يفسر لنا سقوط الدول والممالك وقيام غيرها، والثورات التي قامت ضد الحكام، تؤكد أن غياب المعني الضمني للعقد الاجتماعي، هو الذي كان يؤدي لفناء الدول، وعلي سبيل المثال قامت الدول الإسلامية علي ما يشبه العقد الاجتماعي، وكانت أكثر تلك الدول قرباً لهذا المعني وإن لم يسمّ هو عهد الخلفاء الراشدين؛ لذلك جاء أبو حيان من خلال الوعي بالتجربة التي عاشها؛ ليتماس مع مفهوم العقد الاجتماعي وإن لم يسميه تحديداً وينظمه في إطار الضوابط والحقوق والواجبات بل اعتمد الحكاية المؤسسة للمفهوم في كتابه " أخلاق الوزيرين ".

وهذا المفهوم يعني أن ثمة تعاقداً تم بين مجموعة من الأفراد من أجل نشأة الدولة، سواء كان هذا التعاقد بين الحكام والمحكومين، كما ذهب لوك، أو بين المحكومين وبعضهم البعض كما هو الحال عند هوبز. فهذا المفهوم ليس

بجديد، بل إنه ذو تاريخ بعيد في الفكر السياسي، إلا أن الفضل يرجع إلى أوروبا وفلاسفتها السياسيين ففكرة "التعاقد" هي الفكرة التي قامت على أساسها معظم الإجراءات الديمقراطية المعاصرة، فالديمقراطيات المعاصرة هي نتائج مباشرة لفكرة التعاقد التي أسس لها حديثًا "توماس هوبز" و"جون لوك" و"جان جاك روسو" ، وفي نظرهم أي مخالفة من قبل السلطة لشروط العقد تعد مبررًا لانهاء التعاقد، وعندما تبحث في دولة الإسلام تجد أنها تأسست بناءً على "عقد اجتماعي"، يمثل ذلك العقد اتفاقًا وتعاقدًا بين الرسول صلى الله عليه وسلم وأهل يثرب، فانتقلوا من حالة اللادولة، إلى حالة الدولة؛ تمامًا كما وصف فلاسفة العقد الاجتماعي، وذلك عندما قام المسلمون بصياغة البنود المنظمة لبنية الدولة، التي سيقيمها الرسول صلى الله عليه وسلم.[١]

فلقد اتفق الرسول مع أهل يثرب على قواعد قيام دولة الإسلام التي ستقوم في يثرب، التي سيصبح اسمها المدينة المنورة، إنّ هذا الاتفاق الذي قامت عليه الدولة الإسلامية هو عقد اجتماعي مؤسس للدولة الذي نعرفه في تاريخنا باسم "بيعتي العقبة الأولى والثانية"

قد يتصور البعض وأنا أضع عنوان هذا المبحث أنني أقول بأن أبا حيان التوحيدي في كتابه أخلاق الوزيرين قد قال بما قال به هوبز، لوك أو رسو، عن العقد الاجتماعي، لكنَّ الحقيقة إنني أردت أن أؤسس لرؤية أبي حيان تجاه العلاقة الإيجابية بين الحاكم والمحكومين، التي بموجبها تنجح العلاقة بينهما، خاصة وأن النظم السياسية الإسلامية التي حُكمت بها الدولة الإسلامية قد تنوعت تنوعًا يناسب ظروف عصرها ومناخها الفكري والعقدي، فمنذ بداية الدولة العباسية تحوَّل نظام الحكم الإسلامي " إلى الملكية المطلقة بعد الصورة الأولية " الأبوية " Patriarcale التي كانت على عهد الخلفاء الراشدين

---

[١]) انظر: عبد الفتاح غنيمة نحو فلسفة السياسة النظم والنظريات والمذاهب السياسية واصولها وتطورها التاريخي , الاسكندرية. دار الفنون العلمية، ١٩٨٦.ص١٨٣

الأربعة، وبعد المحاولة المخفقة التي بذلها الأمويون في دمشق خصوصًا ابتداء من حكم الوليد؛ لإيجاد نظام إسلامي، على غرار نظام الدولة البيزنطية، (...) وكان أمام أبي جعفر المنصور ومن خلفه من الخلفاء حتى عصر المأمون، نموذجان بارزان للملكية المطلقة، على أنقاضهما قامت الدولة الإسلامية، وهما النظام البيزنطي، والنظام الساساني والإيراني عامة[١] وكان هذا نتاجًا طبيعيًا للتجاور الحضاري والجغرافي بين الدولة الإسلامية والدولتين، وكذلك لأن الدولة العباسية قامت على أكتاف الفرس، فكان من الطبيعي أن يغلب الطابع الفارسي على الحكم العباسي، لكن بمرور الوقت ضعفت الدولة العباسية، وتجزأت ولم يعد هناك ما يعرف حقيقة بالدولة العباسية، في هذه الأثناء تعددت أنظمة الحكم داخل الدولة الإسلامية، أو لنقل خلت من النظام الثابت الذي يستطيع أن يضمن استمرار الدولة لأطول فترة ممكنة؛ لذلك تغيّرت الرؤى والأساليب، وضعفت الدولة، وسيطر عليها الضعاف وقليلو القدرة على الإدارة بداية من أعلى سلطة إلى أدنى سلطة فيها.

كان أبو حيان ابن هذه الحقبة السياسية المتقلبة، وشاءت مقاديره أن يلازم اثنين من أشهر الوزراء والساسة في زمانه، وبعد هذه الملازمة والمعايشة، ومن خلال تجربته، صاغ كتابه أخلاق الوزيرين أو مثالب الوزيرين، الذي راح يؤسس لرؤية فلسفية لنظام الحكم، من خلال التجربة والمعايشة، والمقارنة؛ لذلك كان كتابه رؤية تطبيقية نقدية لنظام سياسي كان قائمًا آنذاك. سعى أبو حيان في كتابه للإشارات إلى أهم الرؤى الفلسفية والأخلاق السياسية التي يتعين على الحكام ومن يسُوس الناس أن يتحلى بها، وفق ظروف عصره وثقافته، ومعايشته الواقعية لبلاط الساسة.

---

[١]) عبد الرحمن بدوي: الأصول اليونانية، للنظريات السياسية الإسلامية، ج ١، دار الكتب المصرية ١٩٥٤م، ص: ٥

وكما هو متعارف عليه فإن العقد الاجتماعي يعود إلى المدرسة الفلسفية اليونانية " لا سيما أبيقور ومدرسته، وربما لأبعد من ذلك أيضًا، لكنّ هوبز هو الذي أعاد إحياءها في العصر الحديث بعد أن استوحي مضمونها الروماني القديم[١]؛ لذلك لا نستبعد أن يكون أبو حيان[٢] قد تأثر ببعض الأفكار الفلسفية اليونانية والنظام البيزنطي، الذي تكلم عنه فلاسفة اليونان، ومن جاء بعدهم، وهذا ما عكس رؤيته من خلال تجاربه تجاه هذا المفهوم، كما أن كل الدول تقريبًا قامت على ما يعرف بفكرة التعاقد بين الحاكم والمحكومين؛ لتتحول من مجتمع بدائي إلى مجتمع الدولة.

صوّر أبو حيان رؤيته عن شروط الرياسة " العقد الاجتماعي " بصورة عكسية أو مناقضة للعقد الاجتماعي، وكأنه كان يؤكد أن عدم وجود عقد اجتماعي هو الذي أدى إلى الضعف الذي ساد الدولة الإسلامية؛ لذلك نجده يشير إلى ذلك في كتابه " فقال: لم يبق فيمن فوقه من ينتقد، ولا فيمن دونه من يُزاحم؛ قد خلا له الجوّ فهو يبيض ويصفر، ويتمطّى ويبوع، ويقول سبعاً في ثمان؛ لم يذلَّ لأحدٍ وذلَّ له كل مُحتاج، وأمر كل إنسان وما نهاه إنسان، وضَرع إليه كل محتاج، وما احتاج إلى غيره، ونشأَ على البطر والجنون، وعلى الخلاعة والمجون؛ فبهذا وأشباهه فسدت أخلاقه، وساء أدبه، وبذُؤ لسانه، ووقح وجهه، وغلط في نفسه غلطاً شديداً؛ وأُعجب بعربيته إعجاباً بعيداً؛ وهكذا يفسد كل من فقد المخطِّئ له إذا أخطأَ، والموبّخ له إذا أساء، والمقوّم له إذا اعوجّ؛"[٣] يشير أبو حيان إلى غياب شروط الرياسة، والعقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكومين، هذا الاختفاء الذي أضر بالدولة، ودفع إلى ضياعها أو تولي من

---

[١] د. عبد الرضا حسين الطعان، د. عامر حسن فياض، د. على عباس: مدخل إلى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج١، جامعة بغداد، ص ٤١

[٢] هناك إشارات كثيرة تؤكد اطلاعه على التراث الفلسفي اليوناني ونقله عنهم، انظر: علي الطلبي: أبو حيان والفلسفية، مجلة فصول، مج ١٥، ع ١، ص: ٥٣

[٣] أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، ص: ١٤٢: ١٤٣

لا يصلح للرياسة فيها، ويشير إلى حقيقة مهمة، أن هذا الغياب يؤدي إلى فساد الحاكم والمحكومين، وهذا ما رصده أبو حيان من خلال معايشته ومصاحبته للصاحب بن عباد وابن العميد.

لقد بدا مجتمع أبي حيان التوحيدي مجتمعًا طبيعيًا – كما قال هوبز[١] – حيث أُقيم مجتمعًا سياسيًا دون وضع الضوابط التي تسهم في تقدمه ورقيِّه، وسيادة العدل فيه، فالطبيعيون لم يقيموا عقدًا اجتماعيًا بينهم، والحاكم يحدد الحقوق والواجبات لكل طرف؛ لذلك بدا مجتمع أبي حيان مضطربًا فوضويًا، يسيطر فيه صاحب السلطة على كل شيء، دون أن يكون للمحكومين أي دور حقيقي يضمن لهم العدل والمساوة والنظام.

" لا يسمع إلاّ: صدَقَ سيدنا، وأصاب مولانا؛ وماله في الزّمان ثانٍ، ولم يُعْرَف فيمن تقدّم له نظير. رجل في هذه المملكة الواسعة العريضة على ما ترى من التمكن والاستعلاء، وهو لا يُحصّل شيئاً من خرابها وعمارتها، ولا ينظر في مصلحتها ومفسدتها، ولا يعرف المُختلس منها ولا الضّائع بين الناظرين فيها. أعمال بائرة، وبلادٌ غامرة، وأموال محتجنة، وطمع مستحكم، وضعف غالب وعدوٌّ راصد، ووقت فائت بالفُرَص، وخوف مؤذن بسُوء العاقبة[٢] وصف أبو حيان المجتمع الذي عاش فيه، واتضحت فيه صفة المجتمع الطبيعي، الذي خلا من أي شروط للرياسة " تعاقد اجتماعي" بين الحاكم والمحكومين، يضمن لهم حقوقهم، فصار صاحب الرياسة والسلطة هو كل شيء في هذا المجتمع، يملك كل شيء، ولا يفكر في شيء غير مصلحته، التي تقود الدول إلى الخراب والتفكك.

يفترض هوبز أن اتفاقات الإرادات الفردية ليست كافية في ذاتها " لقيام الدولة وإنما كان من اللازم لقيامها اندماج هذه الإرادات في إرادة مجتمعية عامة

---

[١]) انظر د. عبد الرضا حسين الطعان: مدخل إلى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر: ص ٤١

[٢]) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص ١٤٢: ١٤٣

كشرط أولي لضمان الأمن واستباب السلام[١] المجتمعي الذي يخلق العدل والمساواة مع الحرية، وهذا ما عبّر عنه أبو حيان بقوله " فقال: الأمل دَيْن، والكَرَم مطلوب، وما رأّسَ اللهُ أحداً إلا وفرض عليه الإفضالَ والإحسان. وقيل لعقيل بن عُلَّفة: لمَ تهجو قومك؟ فقال: إن الشاة إذا وردت الماء فلم يُصفر لها لم تشرب، أي إذا لم يُحرِّضوا على المكارم لم يفعلوها.[٢] قصد أبو حيان وضع شروط للرياسة تحقق نشر الحقوق والواجبات بين الحاكم والمحكومين " المكارم ".

إن الدراسة تهتم بخلق رؤية عميقة لتأويل الفكر الفلسفي العربي الذي ساد في القرن الرابع الهجري، والإشارة إلى الضوابط السياسية التي سارت عليه، وتحديد الأطر المرجعية التي استندت عليه؛ لذلك كان أبو حيان التوحيدي محور هذه الدراسة بوصفه فيلسوفًا بني رؤيته من خلال المنهج القائم على النقد والمعايشة، فلم يكن فيلسوفًا تنظيريًا، استمد أفكاره من الكتب الفلسفية اليونانية والفارسية والعربية فحسب، إنما نقل رؤيته من خلال الواقع الحضاري للمجتمع السياسي العربي الذي عاشه واختلط به.

ومن واقع تجربته أكّد أن غياب ما يسمى بالعقد الاجتماعي أو بتعبيره هو شروط الرياسة يؤدي إلى استبداد تام وتعالٍ ممقوت، فكان يرى صاحب الرياسة أو الوزارة " أنه واحد الدنيا، وأن ملوك الأرض يحسدونه عليه، وأنه لسان الزمان، وخطيب الدهر؛ وأن قلمه فوق السّيف، وتدبيره فوق الجيش، ونظره في الدّولة والمملكة وأحوال الأولياء وذوي النصيحة كالوحي والنبوّة. وكان مع هذا سيّء السيرة، قليل الرحمة، شديد القسوة، وارم الأنف، عظيم

---

[١]) عبد الرضا حسين الطعان، وآخرون، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج١، ص ٤١

[٢]) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، ص ٢٦٥

التيه، شديد الحسد لمن نطق ببيان، أو أفصح بالعربية وسيتبيّن بعض هذا بما أذكره لك بشاهد عدل، وراوٍ ثقة.[١]

كان أبو حيان " من العلماء والمفكرين في الفكر العربي – الذين – قرروا أصولًا معرفية وبنوا صروحًا علمية لم يكن من همهم من هذه البناءات إلا معارضة النظام السياسي القائم في ذلك الزمان[٢] إن كلام أبي حيان يؤكد أنه كان يؤسس في رؤيته الفلسفية لخلق معارضة سياسية للحكام؛ حتى لا ينفردوا بالحكم، ومن ثم يصير حكمهم حكمًا إلهيًا، لا يقبل النقد أو المعارضة، وكأنه ينادي بفكرة الأحزاب السياسية التي تسهم في خلق النظام الجيد، من خلال معارضتها لما يخالف نظام الدولة والحكم الرشيد وسيادة العدل والمساواة ورفع الظلم.

خلق غياب التعاقد بين الحاكم والمحكوم حالة من التأله والاستبداد، هي التي أدت إلى غياب التقدم الحضاري، والتراجع الذي بدأ يدب في جسد الدولة الإسلامية في كافة أرجائها؛ لذلك وبعد استعراض كل المساوئ الناتجة عن غياب النظام السياسي الرشيد، أشار إلى شروط الرياسة أو النظام الذي يؤسس لما يشبه العقد الاجتماعي في العصر الحديث.

" ولقد كتب إليه أبو طالب بعد هذا الحديث كتاباً قرأتُ فصلاً منه يقول فيه: " حدِّثني بأيّ شيءٍ تحتجّ إذا طولبت بشرائط الرياسة التي انتحلتها وأكرهت الناس على تسميتك بها؟ أَتدري ما الرياسة؟ الرياسة أن يكون باب الرئيس مفتوحاً، ومجلسه مَغشياً، وخيره مُدْرَكاً، وإحسانه فائضاً، ووجهه مبسوطاً، وكنفه مزوراً، وخادمه مُؤدَّباً، وحاجبه كريماً، وبوّابه رفيقاً، ودِرهمه مبذولاً،

---

[١] المرجع السابق: ص: ٣٢٢

[٢] سلطان بن عبد الرحمن العميري: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط١، ١٤٣١، ٢٠١٠م، ص : ٣٥

وخُبزه مأكولاً، وجاهه معرَّضاً، وتذكرته مسوَّدة بالصلات والجوائز، وعلامات قضي الحوائج. وأنت! فبابك مقفل، [١]

" تضمن التراث العربي جهودًا عالية القيمة في ميادين المعرفة الإنسانية المختلفة، ولا بد أن يتجه التفكير اليوم نحو مراجعات عامة لتشكيل تصورات نظرية محكمة، انطلاقًا مما أُنجر، مراجعات تستجيب للبناء النظري المحكم القائم على الافتراض والتجريب، والتحقق، وبناء المبادئ والأنساق[٢] التي احتوتها كتب التراث، وكان من بين أهم هذه الكتب كتاب أخلاق الوزيرين، الذي ضم بين دفتيه أفكارًا فلسفية سياسية، صيغت بعين التجربة والمعايشة التي بنى عليها أبو حيان رؤيته الفلسفية السياسية. يبرز فكر أبي حيان التوحيدي من جهتين " جهة العارف المثقف الزاهد المضطهد من قبل السلطة السياسية والدينية والاجتماعية، ومن جهة أخرى يقدم نموذج السلطة المعادية للمعرفة، والقامعة لأي تجديد وتغيير سواء كان سياسيًا أو دينيًا أو اجتماعيًا، وتصب الجهتان في قالب؛ لتصنع الصورة النمطية التي تتكرر في أذهان أجيال متعاقبة، لهذا النموذج، المثقف ضد السلطة، والسلطة ضد المثقف.[٣] من رحم تلك المعاناة التي عاناه التوحيدي بوصفه الفيلسوف الناقد صاحب الرؤية في بلاط الساسة، جاءت رؤيته وإشاراته إلى العقد الاجتماعي بالمفهوم الحديث أو شروط الرياسة وفق تعبيره؛ لتؤكد أن أبا حيان كان صاحب رؤية فلسفية عميقة، سعى من خلالها لخلق عالم سياسي، يرفع فيها المعاناة عن المحكومين، ويضع شروطًا للحكام يسيرون عليها؛ لتؤكد هذه الرؤية أن الفلسفة الإسلامية كانت تؤسس برؤيتها التجريبية لنظام حكم إسلامي يتطور

---

[١]) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، ٣٢٣: ٣٢٥

[٢]) د. محمد بازي: صناعة الخطاب لأنساق العميقة للتأويلية العربية، دار كنوز للمعرفة، ط ١، عمان، ، ١٤٣٦، ٢٠١٥م، ص: ١٩: ٢٠

[٣]) رانية بنت محمد شريف العرضاوي، أبو حيان التوحيدي بين المعرفة والسلطة مقاربة نقدية تفكيكية لوجود الإشكالية، مجلة جذور، النادي الأدبي بجدة، ج ٥٣، ٢٠١٩م ص: ٢٣٦

بتطور الزمان، ويحقق مطالب المجتمع، ويسعى لبناء دولة تسودها النظم السياسية المنضبطة للحكم الرشيد.

المبحث الثالث

ممارسات الاستبداد " صناعة الخوف "

كان الفكر السياسي الفارسي قد تغلغل في جسد الدولة الإسلامية في العصر العباسي، بوصفه هو الذي قاد حركة التأسيس للدولة العباسية، ومناهضة الدولة الأموية، مما استوجب الاعتماد على العنصر الفارسي؛ لذلك كانت الرؤى السائدة وليدة الفكر الفارسي، واستمر هذا الوضع طيلة الدولة العباسية، واستمر بعد ضعفها وانقسامها إلى دويلات صغيرة، كان أبو حيان وليد تلك البيئة المضطربة في القرن الرابع الهجري التي اعتمدت الفكر الساساني في الحكم، ومن بين هذه الأفكار كانت فكرة الاستبداد وخلق جيل من المدجنين فكريًا وسياسيًا، وهذا ما عاصره أبو حيان في بلاط الوزيرين، واستهجنه؛ لذلك نجده يرصد كل تلك الممارسات التي تسعى لخلق خوف شديد من الحاكم بهدف خلق شعب أو نخبة لا تعرف سوى السمع والطاعة، وهذا من وجهة نظر أبي حيان من أسباب الانهيار والتراجع الحضاري.

إن صناعة الاستبداد تنبع من نفس الحاكم الذي يشعر بأنه المالك الأوحد المتحكم في كل شيء؛ لذلك يسعى لتأسيس رؤيته عبر استبداده وصناعته للخوف، فلا ينطق أحد إلا بلسانه، وبما يريد، ويسير على هواه، ومن نطق بغير ذلك وقع عليه الاعتداء أو العقاب بالحبس أو الجلد أو القتل، أو الطرد من النعمة التي يتنعم فيها من خلال رضاه بتجبر الحاكم، ومن هنا يتبوأ المناصب العليا في الدولة أهل النفاق أو الطاعة والولاء، الذين يتم صناعتهم من خلال آلة الاستبداد؛ فتظهر العقلية المغيبة التي تنقاد وراء أهواء أصحاب الرياسة؛ فينظرون لأنفسهم نظرة دونية، وإلى الحكام والوزراء نظرة تقديس، فأولئك أصحاب الحكم والتحكم وعلى المحكومين أن ينصاعوا لهم ويتعايشون.

لقد رصد أبو حيان التوحيدي من خلال معايشته لبلاط الساسة كل مناهج الاستبداد والاستعلاء في كتابه، ومن خلال هذا يتأكد للدراسة أن الظلم والقهر السائد في ذلك العصر كان ظلمًا ممنهجًا؛ بهدف خلق صناعة الخوف بين العامة والنخبة، للتأسيس لسلطان الحاكم ومنع أي تمرد عليه، معنويًا أو ماديًا، بسبب ما ساد هذا العصر من اضطرابات وقلاقل.

" والأمر الذي تشدّد فيه – أعني ابن عباد – وبلَغ الحدّ الأبعد منه، وزاد على جميع الناس فيه: باب المخاطبات، وأنه كان يطالب أصناف الناس بما ليس في الطّاقة ولم تجرِ به عادة، وكان يقول: هذا الذي به أجد طعم ولايتي، ولولا هذه اللّذة والشهوة ما باليتُ أن أتقلّب في مُرقَّعة خلق، وثوب رثٍ بال، أجوبُ بلاد الله، وألقى عباد الله، وآكل رِزق الله.[١] إن التدرج في الاستبداد من أهم عوامل نجاحه، وخلقه لجيل مدجن، ينفذ كل ما يقال له، بل يبالغ في النفاق، والشعور بالدونية في مقابل أرباب الحكم، وهذا ما كان يسعى لتحقيقه الصاحب بن عباد من خلال ما نقله عنه أبو حيان التوحيدي.

إن رصد أبي حيان يؤكد مدى فهم ساسة القرن الرابع الهجري للنفس البشرية، والتأكيد على استعمارها من خلال صناعة الخوف، الذي يبدأ بالترهيب والترغيب، ثم القسوة والعنف، ومن خلال هذه الصناعة يتحقق لهم ما يريدون.

" ولقد خُدع في هذا عن أموال خطيرة اختلست فتغافل عنها، إما عن جهلٍ وجنون؛ لأنه كان يسوم كلّ من كتب إليه أن يُكنِّي عن نفسه بالعبودية، وعنه بالمولوية، ثم يعرض في هاتين الكنايتين، وكناية الحديث والشأن، ومن الحديث عنه، أو له، أو فيه، فربما تشاجرت كنايات وتداعت معانيها على الكاتب فلا يخلص إلى تحقيق مراد، واستبانة وجه، وهذا الذي أقوله يعرفه الذي دُفع إليه ودُهي به.[٢]

---

[١]) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، ص: ٢٨٧

[٢]) المرجع السابق، ص ٢٨٧: ٢٨٨

ومن أسباب النجاح في خلق الخوف وبثه داخل نفوس النخب والمحكومين هو التغافل عن بعض زلاتهم؛ بهدف امتلاكهم، وبهدف تعطيل قدراتهم العقلية عن الفهم والاستيعاب ومن ثم الانقياد بدافع الطمع حيناً والخوف حيناً، وهذا ما رصده أبو حيان وأكّد عليه في أكثر من موضع في كتابه.

يعقب مرحلة التغافل عن الأخطاء والسرقات المرحلة التالية؛ بهدف صناعة الخوف، وهي مرحلة التهديد والاستعلاء، التي بها يسود الحاكم المستبد فوق الجميع " يا قوم! هذا كلام من له عقل ويرجع إلى رزانة؟ ثم يقول في مجلسه: أنا الذُّعاف لمن حساني، والجُراف لمن عصاني، والجُحاف لمن عَناني أو حرّك عِناني؛ أَخْمصي فوق هامة الدّهر"[١]

إن الأسلوب أو المنهج الذي اتبعه أبو حيان في كتابه يتطابق مع مفهوم النظرية الوصفية للدولة، القائم على الوصف والتحديد بهدف التبصير، أو كشف الحقائق أمام المحكومين لمعرفة واقعهم الحقيقي. إن وصفه لنظام الدولة السائد آنذاك يربط بين هذه الرؤية والرؤية الماركسية في الحكم القائمة على ما يعرف بأجهزة الدولة الأيديولوجية وفق تسمية الفيلسوف الفرنسي " ألتوسير"[٢] وهذه الأجهزة الأيديولوجية القمعية مهمتها خلق حالة من التناغم التام بين الحاكم والمحكومين من خلال عمليات التهديد ونشر الخوف والقهر؛ حتى يستتب الأمن للحاكم ويضمن خضوع الشعب له.

" هل كانوا إلاّ دوننا إذا ذُكرت سيادتنا، وشوهدت سعادتنا. وُلدت والشِّعرى في طالعي، ولولا دقيقة لأدركتُ النبوّة، وقد أدركت النبوّة إذ قُمت بالذّبّ عنها

---

[١]) المرجع السابق: ص: ١٧٠

[٢]) لويس ألتوسير: الأيديولوجية والأجهزة الأيديولوجية للدولة، تر: عايدة لطفي، مجلة أدب ونقد، مج ٣، ع ٢٣، ١٩٨٦م.ص: ٨٠: ٨١

والنُّصرة لها؛ فمن ذا يجارينا ويُمارينا ويبارينا ويُهادينا ويُضارينا ويُسارينا ويُشارينا؟.[١]

بعد أن نجحت أجهزة الدولة الأيديولوجية في نشر الخوف والذعر بين النخب المقربة من بلاط الصاحب بن عباد، بدأت عملية الاستعلاء، والتأكيد على التفرد الذي يؤهل صاحبه للحكم وانصياع الناس له، بوصفه الأحق بما وصل إليه. لقد كان الوزير يوظف آلته الدعائية من خلال النخب التي تدخل قصره طمعًا في العطاء من أجل نشر ثقافة الخوف بين الناس، وبين من يرغب في ارتياد قصره، كي يظهر بصورة المانح الأوحد أو صاحب الفضل الوحيد.

قال: ومن العجب أنه يدّعي " العدل والتوحيد " وهو لا يُفيق مِن قَتْلِ مَن ظَنَّ به عداوته والوقيعة فيه، أو القدح في رُقعةٍ له، وإن كان ذلك الإنسان من الصالحين العابدين.[٢]

كانت عملية الرصد التنويرية التي اتبعها أبو حيان في كتابه أخلاق الوزيرين عاملًا مهمًا لمعرفة كيف كانت تدار البلاد الإسلامية في القرن الرابع سياسيًا، وكيف تراجعت مفاهيم النظام السياسي القوي الذي يضمن قوة الدولة واستقلالها، وبقاءها الحضاري، إلى استخدام أساليب القهر وصناعة الخوف بهدف الإبقاء على الوضع المتراجع كما هو دون حدوث أية تغييرات أو ثورات لتغيير النظام الحاكم في القرن الرابع الهجري الذي كان يشهد تراجعًا كبيرًا في جسد الدولة العباسية، والكثير من الانقسامات والثورات، وربما تكون الثورات وكثرة التغييرات الحادثة في ذلك القرن نتيجة للأفعال التي رصدها أبو حيان في كتابه.

---

[١]) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، ص: ١٧٢

[٢]) المرجع السابق: ص ١٩٤

المبحث الرابع

صفات المستبد

(١)الكبر والغرور

ارتبط الفكر الفلسفي السياسي الإسلامي بفكرة القداسة التي فرضت عليه طاعة الحكام، نتجت هذه الطاعة عن الواقعية المفرطة التي لازمت الفكر السياسي الإسلامي، " فالفكر السياسي العربي إذن ليس واقعيًا فقط، بل مفرطًا في الواقعية (Hyperrealiste) إن طاعة الحاكم القائم قد أعاق التفكير في الحرية السياسية كمبادرة، من طرف الفقيه والأديب والفيلسوف، وكان المبرر المقدم هو التخوف من الفوضى السياسية، التي تأخذ اصطلاحًا دينيًا معروفًا هو الفتنة، بل إن هذه الواقعية السياسية تُحيل إلى بعض أشكال الميكافيلية[١] هذه الميكافيلية التي جعلت من الحاكم والوزير مستبدًا متعاليًا، يستهين بالنخب وبالرعية، فلا يفرق بينهما، فهو السيد السائد فوقهم، فهو الذي يضمن لهم الحياة، ويمنع عنهم الفتنة، لذلك صرح أبو حيان باستعلاء ابن عباد وكبره، ورصد كيف كان يتعامل مع رودا قصره.

" وكان ابنُ عبّاد إذا تكلّم في مسألة ثم رأى في خصمه فتوراً نفش لحيته بأصابع يده وعبث بها، وفتل رأسه ولوى عُنقه، وشنّج أنفه، وعوّج شِدقه[٢]

كان ابن عباد على وعي تام بالرؤية السياسية للمجتمع الإسلامي، وكيف يتعامل صاحب السلطة؛ لذلك جاءت تصرفاته؛ لتؤكد السائد منذ قيام الدولة العباسية بكل ما خلقته من استبداد، فلقد سايرت أفعال ابن عباد كما رصدها أبو حيان رؤية الفقه السياسي التي ترى الحكام من خلال الموروث اليوناني "

---

[١] رشيد مقتدر: من الاستبداد إلى الديمقراطية: إرث وقطيعة في الفكر السياسي العربي الإسلامي، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، مج ٨، ع ٣٢٦، ص: ١٥٢

[٢] أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، ص: ٢٤٩

من خلال نموذج الملك – الفيلسوف[١] فابن عباد يبصر ذاته الفيلسوفة التي تملك كل شيء، العلم، الملك، الذي كان يستهين بمن يخالفه الرأي، ويبالغ في دحره؛ حتى يقرر ذاته المتكبرة.

" وكان لا يبعثه على هذا النمط إلا الذَّهاب بنفسه، والتّيه الذي يحول بينه وبين عقله؛ والعجيب أنه كان يعيب غيره بجزءٍ من هذا الباب لا يتجزّأ، ويقول: انظروا إلى تيههِ وصَلَفه ومدحه لنفسه واستبداده برأيه – وعلى هذا، حتّى إذا صار إلى نفسه وحديثه وخوّاص أمره جهل وذهل، وخرج في مُسْك من لم يسمع بشيءٍ من ذلك، ولم يفطن له، ولم يأبه لقبيحه، ولم يأنف من شنيعه.[٢]

كان إيمان الحاكم بذاته المستبدة يؤسس لظلمه، وقبحه، وتعاليه، فهو لا يبصر ما يفعله عيبًا، رغم انتقاد نفس الصفات عند الآخرين، لكنه يبصر نفسه صاحب الحق، الملك – الفيلسوف، الذي لا بد وأن يستعلي على المحكومين، بوصفه الحامي من الفتنة التي قررتها واقعية الفكر الفلسفي السياسي الإسلامي.

تركز الفكر السياسي الإسلامي كما صورته الآداب السلطانية، ورسمت فيه صورة السلطان " ومدى استقراره وفاعلية سلطته كحاكم دنيوي، Profane والوسائل التي يمكن أن تحقق خضوع المحكومين، وهو تفكير ساساني مصدر اهتمامه، وانشغاله هو ضمان الطاعة للملك، وكيفية محافظته على استمرارية حكمه[٣] كانت الآداب السلطانية ترسخ لفكر الحاكم المقدس، ووسيلة دعاية له ولحكمه، ولفرض هيمنته على المحكومين؛ لذلك كان الخلفاء والسلاطين والوزراء يستقطبون الشعراء والأدباء والكتاب، بهدف الترويج لحكمهم،

---

[١] رشيد مقتدر: من الاستبداد إلى الديمقراطية: إرث وقطيعة في الفكر السياسي العربي الإسلامي، ص: ١٤٩

[٢] أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، ص: ٢٥٠

[٣] رشيد مقتدر: من الاستبداد إلى الديمقراطية : إرث وقطيعة في الفكر السياسي العربي الإسلامي، ص: ١٤٩ : ١٥٠

وسلطتهم، لكن أبا حيان جاء؛ ليكسر هذا النمط، ويروج لفساد الوزيرين وسوء خلقهما، من خلال رصد الصور السلبية التي يجب ألا يتحلى بها السياسي.

مع حلول صفة الكبر والتعالي في نفس الحاكم تبزر فكرة المقارنة بينه وغيره من الحكام قبله أو في زمانه، وكانت هذه الفكرة قد تأسست مع قيام الدولة العباسية التي راحت تبرز مميزاتها من خلال المقارنة مع الدولة الأموية، وتأصلت هذه الفكرة في العقل السياسي الإسلامي في القرن الرابع، ومع الاستعلاء الذي لازم الساسة بدت فكرة المقارنة بارزة بقوة في مخيلتهم السياسية؛ لذلك لجأ إليها ابن عباد؛ ليرسخ حكمه، ويعلي من شأنه " وقال له: أهل مصر، أي شيء يغلب عليهم من فنون العلم، وبرسائل من يشغفون؟ فقال التاجر: ... وأما الرسائل فإنهم لا يؤثرون على ما لابن عبد كان الكاتب أبي جعفر شيئاً؛ وكان نجاح الخادم قائماً؛ فأومى إلى المصري بأن قل: رسائلك هي المطلوبة والغريبة، وهي المُشتهاة والمستعملة، (...) وانقبض عنه ابن عباد ولم يحاوره، فلما كان بعد أيام حضر أيضاً وأعاد القول على الوجه، فأعاد المصري الجواب المتقدّم،(...) وطرد المصري.[١] قصد ابن عباد الكاتب الوزير أن يستعلي أمام حضوره بما يقوله التاجر المصري، من خلال مقارنته بغيره، لكن هذا لم يتحقق، فطرد التاجر؛ لأنه لم يوافق هواه، ولم يحقق له ما يريد.

إن التكبر والغرور الذي يلازم المستبد – كما صوّر أبو حيان – يفسد الحكم، ويسهم في إفساد الضمائر وغرس النفاق في سلوكيات الرعية، مما يساعد في هدم الممالك وتراجع الأمم حضاريًا.

ولا يمكن أن يكون المستبد مستبدًا دون سعيه في مقارنة نفسه بالآخرين، أو الإيحاء للناس بمقارنته بغيره؛ حتى يبصر ذاته المستعلية أعظم من الآخرين،

---

[١]) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، ص: ٢٩٨: ٢٩٩

ويعطي لنفسه الحق في كل شيء، فإن خضع مناصروه تضخم تكبره، حتى يصل لمرحلة الاستعباد وهي أعلى مراتب جنون العظمة والأنانية المطلقة للذات البشرية التي وصل إليها الوزير ابن عباد، من خلال رؤية أبي حيان له ولبلاطه.

(٢)الفساد السياسي وشيوع النفاق:

لا شك أن للحاكم تأثيرًا كبيرًا في المحكومين، خاصة النخب التي تلازمه في بلاطه، وتسعى لنيل رضاه، أو يسعى هو لهم لتزيين بلاطه، أو الإفادة بما يمتلكون من خبرات تُفيده في السياسة والحكم، وتنجح هذه العلاقة بين الحاكم والمحكوم إذا تحلّى الحاكم بحسن الخلق، وحسن الإنصات، وتقدير نخبه وفلاسفته وعلمائه الذين يحيطون به، لكن لو استبد الحاكم، واستغل سلطانه، وأظهر لهم سوء خلقه، فهذا سيدفعهم لا محالة إلى اختيار طريق من طريقين، إما النفاق والاستمرار بغرض الإفادة من عطاياه، أو معارضته والتشنيع عليه، وفي كلتا الحالتين خسارة للدولة؛ لأنها تخلق محكومين غير قادرين على إبداء الرأي الحيادي الموضوعي؛ لمصلحة الحاكم والمحكوم والدولة؛ لأن الصفات السلبية التي تؤخر الأمم ستلازمهم، بفعل فساد صاحب السلطة، وهذا ما تحدَّث عنه أبو حيان عندما سأل أحد الأدباء الذين كانوا على علاقة وطيدة بالصاحب بن عباد " وقلتُ للمسيبي يوماً: لمَ انقطعت عن هذا الرجل، وقد كان مُحسناً إليك، مُقدِّماً لك، مُعجباً بك؟ فقال: الصَّبر على الرَّقاعة مُعوز، ومُكاذبة النّفس وخِداع العقل من الكلَف الشاقة والأمور الصّعبة، ولَعَن الله الرّغيف إذا لم يصب إلا بضَعَة النّفس، وغضاضة القدر، وكدّ الروح، ومفارقة الأدب الحسن، ودَنس العِرض النَّقي، وتمزيق الدّين المعتَقَد، وكسب الزّور المُحبِط، وإزالة المروّة المخدومة[١] يكشف هذا النص عن استغلال الوزير لحاجة الرجل،

[١]) المرجع السابق، ص: ١٧٢

وسعيه لرغيف الخبز له ولأسرته، فسعى في التقرب منه؛ لكنَّه اكتشف أنه لا يمتلك الطاقة على الاستمرار في تحمل استبداد الوزير وسوء خلقه؛ لذلك قرر أن يرتحل عنه، لأن مكاذبة النفس وخداعها أمر غاية في الصعوبة.

لقد برع أبو حيان في تلمُّس جوهر الأزمة السياسية المستحكمة داخل عقل صاحب السلطة العربي؛ لأنه يسعى في قتل الكرامة الإنسانية داخل النفس البشرية للمحتاجين من المحكومين، ويشير إلى أن عقل صاحب السلطة قد أدمن التسلط؛ لأنه استمد سلطانه من فكرة الحكم المقدس، الذي ترسَّخ مع بزوغ نجم الدولة العباسية، وسيطرة العقلية الفارسية على الحكم، لقد رصد الخطاب مشكلة من مشاكل العقل الجمعي للسلطة العربية، التي تستغل العوز لدى المحكومين، لفرض الهيمنة الظالمة على الدولة؛ لذلك يستمر الخطاب الفلسفي السياسي للكتاب في سرد المواقف التي تؤكد أن فساد الحاكم يتبعه فساد للمحكومين " وقلت لأبي الفرج الصوفي البغدادي: أنت شيخ صوفي، ولك ذكر جميل، لمَ تتعاطى لهذا الرجل – أعني ابن عباد – ... فقال: هذا رجل رقيع رفيع، وله جاه ومالٌ وهو مُطاع، ولست أصل إلى ما في يده إلا بالرَّقاعة، وأنا ثقيل الظَّهر بالعيال، محتاج إلى القوت، فأحمق له ساعة؛ حتى أنال منه هذا الحُطام الذي قد تهالك عليه الخاصّ والعام[١]

يتلاقى الخطاب الفلسفي لأبي حيان مع الخطاب السياسي الحديث، الذي يُقدِّم العقل والواقع على فكرة التنظير فقط، " فالنظرية السياسية جزء أساسي من العقلانية الحديثة Modern Rationalism بحيث إن تحديد الواحدة منهما لا يكتمل إلا بتحديد الأخرى، إن تعريف النظرية السياسية الحديثة السائد هو أنها تصور للواقع، يستند إلى مبادئ عقلية، وقاعدة عملية، ولا يعطي صور

---

[١]) المرجع السابق: ص: ٢٨٣: ٢٨٤

المخيلة وأوهامها أهمية إلا بقدر ما يتطلبه منطق بناء النظرية ذاتها[١] إن هذا التصور الحديث هو الذي أراد أبو حيان تطبيقه عندما تصدى لتأليف كتابه، بهدف الكشف عن الفلسفة السياسية الخاطئة، أو العقل السياسي العربي المراوغ، الذي أدت ممارساته إلى خلق وضع حضاري متأزم للأمة الإسلامية، فهو يكشف عن عيوب السلطة في القرن الرابع الهجري، تلك العيوب التي أسهمت في خلق وضع سلبي للرعية، الذين سعوا إلى منافقة السلطة؛ من أجل كسب ودهم، وعطاياهم، فتحولت السياسة في القرن الرابع الهجري إلى رشاوى أو عطايا، تقوم على المصلحة الخاصة الشخصية وإهمال المصلحة العامة، مصلحة الدولة، وهذا ما كشف عنه الخطاب الفلسفي السياسي الذي أكدّ من خلال النص السابق انتشار النفاق من أجل حصد العطايا؛ لأن عقلية السلطة، خلقت العوز لدى النخب والمحكومين، الذين بدورهم فطنوا لهذا؛ فبادروا بمنح السلطة المراوغة المستبدة ما تريد من كذب ونفاق، فبدا الامر وكأنه متاجرة فاسدة بين الحاكم والمحكوم.

(٣)قسوة اللسان والقلم:

يجب اكتشاف كيف يتمّ تكوين العقل الجمعي الفلسفي بشكل تدريجيّ تصاعديّ وحقيقيّ وماديّ من خلال تعدّد الإشارات إلى ما ينبغي أن يتحلى به الحاكم والمحكوم؛ لتخلق الطاقات الفكرية الأخلاقية، التي تسود المجتمع، وتتحكم في الرّغبات، والأفكار، وما إلى ذلك بهدف قيادة المجتمع وسيادة الحكم الرشيد، وهذا عكسه مشروع أبي حيان التوحيدي الفلسفي، الذي سعى بوعيه أو دون وعيه أن يرسخه داخل المجتمع العربي، وكان هذا المشروع ناتجًا عن تجاربه الحياتية، التي ارتبطت في الكثير منها بالساسة والوزراء، وارتبطت هذه التجارب بالقلق الذي ارتبط بسلطة الحكام وأخلاقهم تجاه المحكومين، أعتقد

---

[١] منوبي غباش: العقلانية والمخيال السياسي في الفلسفة السياسية، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مج ٩، ع ٣٤، ٢٠٢٠م ص ١١٢

أنّنا يجب أن نحاول دراسة عدد لا يحصى من القيم الأخلاقية التي سادت بلاط الساسة في عصر أبي حيان، تلك التي تشكلت، وخلقت من المحكومين ذوات مهمّشة نتيجة لتأثيرات السلطة.

لذلك يرى أبو حيان أن من الصفات المهمة التي يجب أن يتحلى بها الساسة والحكام هي عفة اللسان وقلة الكلام، فكل كلمة تخرج من فيه الحاكم يسأل عنها، وهذا ما لمسه في صحبته للوزيرين " الصاحب بن عباد، ابن العميد"؛ لذلك يقول إن " هذه آفات متداركة لا سبيل إلى التفضي منها، والسلامة عليها، وذلك لأن الكلام في حمد من يحمد، وذم من يذم إن نمق تنميقًا دخله التزيد، والمتزيد مَقْليّ، وإن أرسل على غراره شأنه التقصير، والمقصر معجز، ولأن يدخله التقصير؛ فيكون دليلًا على الإبقاء أحب إليّ من أن يدخله التزيد؛ فيكون دليلًا على الإرباء[١] فأبو حيان يؤكد أن قلة الكلام من الحكام أفضل بكثير من الكلام والتزيد فيه، فهو يعكس الإطراء غير المحمود في منصب الحاكم؛ لأن الكلام الكثير يضر به، ويدفعه إلى السخف المذموم، الذي لا يرقى للساسة والحكام والوزراء.

إن الرغبة في خلق عالم مثالي للمجتمع الإسلامي، من خلال فلسفة النقد السياسي كانت تهيمن على فكر أبي حيان، فلقد لمس مدى التراجع الذي أصاب الدولة الإسلامية وحكامها، وما آل إليه الحال من تولي من لا يصلح للمناصب السياسية في عصره؛ لذلك قصد من وراء تأليف ذلك الكتاب نشر الأخلاق السياسية، التي تؤسس لقيم أخلاقية سياسية، رأى أنه من الضروري أن تسود المجتمع الإسلامي.

" إن ما يهم الفلسفة السياسية بشكل رئيسي هو التساؤل عن طبيعة الأحداث والوقائع والظهورات، التي تنشأ في الوسط البشري، والتي تفرضها الحياة

---

[١]) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين: ص ٣٦: ٣٧

الجماعية المنظمة، وبالتالي الكشف والتحري عما يجعل من تلك الوقائع والظهورات أشياء سياسية، أو أشياء ذات علاقة مع السياسة وحدود هذه العلاقة[١] وهذا التساؤل الطبيعي عن الأحداث كان مبعثًا كبيرًا عند أبي حيان لتأليف كتابه، من أجل خلق فكر سياسي يسود، ولا يجد منه المفكر والفيلسوف والمواطن العادي الظلم والغبن في حياته ومعيشته، أو عند قصده لأبواب الحكام؛ لرد مظلمة أو طلب نشر فكر وأدب.

إن عبارة الفلسفة " تنطوي على معنى البحث عن المبادئ الأولى والمفاهيم المجردة والإلهيات وعلى نظرة شاملة إلى الإنسان والعالم، إلى الحياة والموت... فمن طبيعة الفلسفة .. أنها ترمي إلى التأليف والوحدة، بإخضاع الكون والإنسان والحياة للمبادئ الأولى في نظام كلي واحد ومتناسق بغض النظر عن كون هذا النظام التأليفي الواحد ناتجًا عن عمل ذهني تأملي أو صوفي فقط [٢].

يؤكد التوحيدي برؤية صوفية تأملية أن على الحاكم أن يساير الاقتداء بالأنبياء والمرسلين في منطقهم وكلامهم، " ونحن قد اقتدينا بالله رب العالمين وجرينا على عادة الأنبياء والمرسلين وأخذنا بهدي عباد الله الصالحين، وإنما أشكل القول في هذا المذهب على من مدحوا الصمت، وكرهوا الكثير من القول، وقليل الكلام عندهم فضل، وكثيره هُجر وفيه اللغو الذي يجب أن يُتجنب والحشو الذي لا ينبغي أن يُعتاد[٣] يرى أبو حيان أن صاحب السلطة مطالب بأن يكون قليل الكلام، معرضًا عن اللغو، وبالأحرى لا بد أن يتصف الحاكم بهذه الصفات؛ وكأن كلامه لا بد أن يكون موزونًا محسوبًا؛ لأنه يسُوس

---

[١] أدونيس العكرة: الفلسفة السياسية: تصويب وتعريف، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، مج٣، ع ٢٢، ١٩٨١، ص ١٠٩

[٢] المرجع السابق ١٠٩

[٣] أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين ص ٦٩: ٧٠

الرعية، وعليه أن يقتدي بالأنبياء والمرسلين في ذلك؛ لأن كليهما يسُوس الرعية.

لقد عرض أبو حيان في كتابه أخلاق الوزيرين إشكالية الإنسان بأكملها في صيغة مفارقة، جعلت من الإنسان والحضارة عنصرين متناقضين، أو خلقت بينهما علاقة متناقضة، فبالرغم من رقي الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، لكنّ أبا حيان رصد المساوئ الأخلاقية لأصحاب السلطة، وعدم تحليهم بما يتناسب مع إنسانيتهم أو حضارتهم " فقال: وجدته كليل الكرم، حاد اللؤم، رقيع الظاهر، مريب الباطن، دنس الجيب، مثريا العيب، كأنه خلق عبثًا، مما مُليء خبثًا؛ سفهه، ينفي حكمة خالقه، وغناه يدعو إلى الكفر برزاقه، وأنا أستغفر الله من قولي فيه، ونفاقي معه"[١]

إن ما يعرضه أبو حيان عن أخلاق الوزير يؤكد التناقض الحادث في الواقع في القرن الرابع الهجري، فبرغم التقدم والحضارة التي سادت في ذلك العصر فإن أخلاق الحكام في تناقض تام مع ما يتمناه الرعية؛ لذلك يؤكد أبو حيان أن سوء خلق الحكام يؤدي إلى فساد أحوال الرعية، وتدني أخلاقهم؛ فيلجئون للنفاق والكذب؛ كي يستطيعوا مسايرة تبعات الحياة " ولعن الله الفقر، فهو الذي يحيل المروءة، ويقدح في الديانة، ولو كان لي ببغداد قوت يحفظ عليّ ماء الوجه ما صبرت على هذا الرقيع المجنون المطاع ساعة[٢]" كان هذا هو حال الرعية في زمن ابن العميد والصاحب بن عباد؛ لأن فساد أخلاقهم فرض فساد الرعية.

لقد كان أبو حيان يخطط لدولة فاضلة تقوم على الأخلاق السياسية الواجبة، التي يجب أن تسود البلاد، ويتعين على الحاكم أن يتصف بها كي يضمن استقرار الدولة وصعودها؛ لذلك كانت فلسفة أبي حيان التوحيدي تقوم على

---

[١]) المرجع السابق: ص ١٠٦

[٢]) المرجع السابق: ص ١٠٦

سياسة أمور الناس، من خلال إحداث المفارقة الطبيعية بين المأمول والواقع، سعيًا لإحداث صدمة التغيير بإبراز المساوئ التي ترتبط بالسلطة.

يتفق أبو حيان في رؤيته الأخلاقية السياسية مع الغزالي مع الاختلاف بينهما، فيما يخص العرض، فأبو حيان يعرض رؤيته الفلسفية من خلال أسلوب أدبي يعتمد المفارقة الواقعية؛ لإحداث التغيير المنشود، والتأكيد على رؤيته من خلال الواقع السياسي للدويلات الإسلامية في القرن الرابع الهجري، بخلاف الغزالي الذي كان يقرر مباشرة ما يريده من خلال رؤيته الواضحة في دولته الفاضلة، فالسياسة نحتاج إليها " لتنظيم العلاقات بين الناس وفض الخصومات بينهم، بالعدل وكبح جماح شهواتهم، وغرائزهم البهيمية التي جبلوا عليها، وغاية السياسة كما قال الغزالي هي ضمان سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، وبما أن الدنيا ممر وليست مستقرًا، وفيها يبحث الإنسان عمّا يضمن له ولعائلته الاستقرار على المحافظة على أمواله وحاجاته، وهذه المدينة التي تضمن للإنسان كل ذلك، عليها أن تمهد له كل ذلك الطريق للاستعداد للعالم الآخر، الذي هو دار البقاء، وما دامت السياسة هي إصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة، ومادامت الشهوات هي السائدة عند الأغلب الأعم من الناس، فإن الغزالي أدرك مدى فعلها التدميري لصرح المجتمع، إذا ما انطلقت في البحث عن إرضاء حاجاتها، ومطالبها، لهذا وجبت السياسة للبشر، ووجب من يكبح جماح الشهوات بالسلطة المادية، والتربية العلمية والأخلاقية[١] كانت رؤية الغزالي واضحة من خلال التأكيد المباشر على قيمة السياسة وأخلاقها في حماية المجتمع وحفظه من الخلل، لكنّ أبا حيان التوحيدي اتخذ منهجًا فلسفيًا مختلفاً في عرض فلسفته السياسية، فلقد عرض رؤيته من خلال التقرير الواقعي، لما يشبه مدينة الديستوبيا، التي

---

[١] فتيحة زرداوي: الأخلاق والسياسة عند الغزالي، مجلة دراسات وأبحاث، جامعة الجفلة، الجزائر، ع٥، ٢٠١١م، ص: ١٥٠

تخالف المدينة التي ينادي بها الغزالي، فمدينته ساءت فيها أخلاق أصحاب السلطة، مما جعل واقع المدينة يسوء، وتنتشر الأخلاق السيئة، التي تعوق تقدم الأمم ورقيها، كان أبو حيان في تأسيسه لرؤيته الفلسفية الأخلاقية أكثر واقعية من غيره؛ لأنه أراد أن يعرض ما يضر بالمجتمعات، ويحجب عنها الحضارة. " كيف وجدت الصاحب وقد أعطاك وأولاك، وقدّمك وآثرك، وسفر لك، إلى عضد الدولة، وهو اليوم شاه الملوك، حتى ملأت عيابك تبرًا، وحقائبك قيابًا، ورواحلك وادًا؟ قال: دعني مما هنالك والله إنه لخوار في المكارم، صبّار على الملائم، زحّاف إلى المآثم، سمّاع للنمائم، مِقدام على العظائم، يدعو إلى العدل والتوحيد، ويدعي الوعد والتخليد، ويشتمل على الفسوق والفجور، ويمسي وهو بور، ويصبح وما على وجهه نور[١] كانت هذه صورة الحاكم الذي سلك مسلكًا يجافي الأخلاق الكريمة في قيادة الرعية، فأصبح من طباع الرعية النفاق والكذب؛ حتى يستطيعوا أن ينالوا ما يكيفهم في هذه السلطة، التي فقدت قيمها الأخلاقية.

المبحث الخامس

غياب المواطنة

يعد انعدام الموضوعية والحيادية وغياب فكرة المواطنة في الدولة الإسلامية أخطر الآفات التي أثرت في تاريخها الطويل، وبسبب غيابها نشأت الصراعات والثورات، وحركات القمع، فمشكلة خلق القرآن الكريم على سبيل المثال هي إحدى المشكلات الكبرى، التي حدثت في عصر المأمون والمعتصم العباسيين، بسبب تعصب الحاكم لقضية كلامية، واتجاهه إلى فرض رؤيته بالقوة؛ مما أنتج الكثير من اللغط والاضطراب والكراهية، نلمسها حتى يومنا هذا، ولم يكن عصر أبي حيان ببعيد عن مثل هذه الصراعات، بل كان يحيا

---

[١]) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين: ص ١٠٧

نتائجها، ويعيش في خضم الصراعات المذهبية، الناتجة عن انقسام الدولة العباسية، وظهور ما يعرف بالدويلات الشيعية.

كان وعي الفيلسوف حاضرًا؛ ليشير إلى تلك القضية: غياب المواطنة؛ لذلك رصدها من خلال المواقف السلبية، التي تؤكد غيابها وانعدامها، وهذه الوقائع تكشف عن خطرها، في خلق المشاكل الكبرى لأصحاب السلطة.

" وقال الخثعمي: زعم أنه إنما منَع المذكّرين والقُصّاص لئلا يفشو الحشو والتشبيه ولِئلا يُنشِّئوا عليه الصغير والكبير، فهلاّ منع من الكلام والجدل؛ لئلا يفشو الإلحاد، ولا تكثر الشُّبه؟[١]

يشير أبو حيان إلى اعتماد الوزير الصاحب بن العباد لمبدأ الجدال في القضايا الخلافية، بهدف الانتصار للفكر الاعتزالي، وهذا الجدل من وجهة نظره يؤدي إلى فساد الناس، وانتشار الإلحاد بينهم، بسبب مثل تلك الصراعات، وفرض الرأي بالقوة من قبل صاحب السلطة؛ لذلك فهو يشير ضمنيًا دون التصريح أن تعصب الحاكم أو الوزير لمذهب معين والانتصار له؛ يؤدي إلى غياب مفهوم المواطنة، وشعور المواطن في وطنه بالاغتراب.

"ثم يجلس لأصحاب الحديث، ويروي ويُفسل ويكذب ويختلق الإسناد ويبتِك المتن. فأي عيبٍ لم يظهر به ولم يغلب عليه؟ وأيّ خِزْيٍ لم يبن ولم يكثر؟ وأي فعلٍ سيءٍ إلا فعله؟ أَليس هو سبب كل قبيحة، وفاتح كل باب شرّ؟ فما هذا الغلط فيه؟ وما هذا التعصّب له؟ وما هذا اللّجاجُ بسببه؟ أَمن العدل الذي يُدل به في مذهبه أن يجور ويغصب، ويقتل؟[٢]

يؤكد أبو حيان تعصب الوزير لمذهبه الذي يقوده إلى مخالفة شروط الرياسة من العدل والمساواة، ويشير كذلك إلى انتشار النفاق والكذب، واللغط والتعصب، بين المحكومين بسبب هذا الفعل، ومع انتشار اللغط بين الناس نجد

---

[١]) المرجع السابق ص: ١٦٨

[٢]) المرجع السابق: ص: ١٦٩

آلة القمع تفصل بينهم، وتنتصر لمذهب الوزير من خلال الجور والغصب والقتل.

لقد فقد المواطنون أو الرعية في الدولة الإسلامية حقوقهم المهمة التي تعني " تمتعه بحقوق وواجبات وممارستها في تلك البقعة الجغرافية التي يحيا فيها، التي تعرف في وقتنا الحالي بالدولة القومية الحديثة، التي تستند إلى حكم القانون، في دولة المواطنة جميع المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات، لا تمييز بينهم بسبب الاختلاف في الدين أو النوع أو اللون أو العرق أو الموقع الاجتماعي، وبالتالي فإن القانون – أو الشريعة التي كانت تحكم الدولة الإسلامية – يحقق المساواة داخل المجتمعات، ويفرض النظام ويجعل العلاقات بين البشر متوقعة، أي تجري وفق تصور مسبق يعرفه، ويرتضيه الجميع[١]

إن إشارات أبي حيان تؤكد غياب هذا المفهوم المهم " المواطنة " داخل الدولة الإسلامية، رغم وجود النصوص القرآنية التي تحث عليه، وتدعو إلى المساواة في كل شيء، لكن التجبر والرغبة في الهيمنة ألغت كل هذه النصوص، وغيّبت مفهوم المواطنة، والمدقق يجد أن أبا حيان نفسه عانى من انعدام المواطنة، التي أدت إلى بخس حقه في بلاط الوزيرين، ومن ثم الهرب منهما، واللجوء إلى بلد آخر، خوفًا على نفسه من البطش؛ لأنه سعى إلى ممارسة حقوقه المشروعة.

المبحث السادس

غياب الشورى

اعتمد الفكر السياسي الإسلامي على مبدأ الشورى الذي قال به القرآن الكريم، وسار على هذا النهج الخلفاء الراشدون؛ وبه استقامت لهم أمور الحكم والسياسة، لكن هذا النهج تغيَّر كثيرًا مع بزوغ نجم الدولة الأموية، وتلاشى

---

[١]) انظر: سامح فوزي: المواطنة، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، ط١، ٢٠٠٧م ص: ٧

تمامًا مع الدولة العباسية، التي قالت بفكرة الحكم المطلق، والتقديس للخليفة وأرباب السلطة؛ لذلك تسلط الخلفاء والوزراء على الرعية، ولم يستمعوا سوى لصوت أنفسهم؛ مما أضر بهم، وأضر بحكمهم وسلطانهم؛ ولأن أبا حيان قد عاش في بلاط وزيرين، ولمس التسلط في نفسيهما، فقد أشار إلى مبدأ الشورى المفقود، وإلى ضرورته، وأراد من خلال ما عرضه فيما يخص الشورى التأكيد على أن الحاكم مهما بلغ من قوة وحكمة لا بد أن يكون له مستشارون، يعملون لمصلحة الدولة، لا لمصلحة صاحب السلطة.

" قال الخليل: دخلتُ على سليمان بن علي وهو والي البصرة فوجدته يُسقط في كلامه، فجلستُ حتى انصرف الناس. فقال: هل من حاجةٍ أبا عبد الرحمن؟ قلت: أكبر الحوائج. قال: قل، فإن مسائلك مقضية، ووسائلك قوية.

قلت: أنت سليمان بن عليّ، وكان عليٌّ في العلم علياً، وكان عبد الله بن العباس الحَبْرَ والبحر، وكان العباس بن عبد المطّلب إذا تكلّم أخذ سامعه ما يأخذ النَّشوان على نقْر العيدان؛ وأراك تُسقط في كلامك، وهذا لا يشبه منصبك ومحْتِدك.

فقال: لن تسمعه بعدها (...)، ثم أذن للناس في مجلسٍ عام، (...) فوجدته يُفصح حتى خِلته مَعدَّ بن عدنان.

فقال: كيف رأيت أبا عبد الرحمن. قلت: رأيتُ كلّ ما سرّ في الأمير[١]

كان أبو حيان بهذه القصة يعارض قداسة أصحاب السلطة، كان يريد أن يؤكد أن الإنسان كائن ناقص، يحتاج إلى من يُكمل نقصه، من خلال المشورة؛ لذلك فلا يوجد إنسان كامل، يستطيع الحكم بمفرده؛ حتى لو كان من آل البيت أو أسرة مقدسة، فلا قداسة لبشر على الإطلاق؛ لذلك قصَّ تلك القصة، التي كان أحد أفرادها من آل البيت، لقد كان أبو حيان في رؤيته تلك راغبًا في هدم

[١]) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، ص: ٢٢٠: ٢٢١

القداسة، ورفعها عن أصحاب السيادة، وهذا ما نادى به المنظرون السياسيون في العصر الحديث، " فرسو أبعد فكرة القانون الإلهي من المدينة، ورأى أنه مقبول فقط في الأنظمة الدينية، واستبدله بـــ " دين مدني " وإجباري للجميع، أي قدسية العقد الاجتماعي والقوانين، وكل واحد حر بصفة كاملة في الإيمان والاعتقاد بما يعجبه، طالما أنه كمواطن، يخضع لقواعد وأوامر الدين المدني[١] يعي الفيلسوف الطبيعة الإنسانية جيدًا، ويعلم أنها تقع فريسة للهوى، خاصة عند أصحاب السيادة والحكم؛ لذلك نبَّه على خطرها، وضرورة هجرها، وخلق وضع يحد منها، من خلال الشورى، العين الناقدة.

" وقال بعض الحكماء: فضل ما بين الرأي والهوى أن الهوَى يخُصُّ والرأي يعمّ، والهَوى في حيّز العاجل، والرأي في حيِّز الآجل، والرأي يبقى على الدّهر، والهَوى سريع البيُود كالزّهر، والرأي من وراء حِجاب، والهَوى مُفتّح الأبواب ممدَّد الأطناب؛ ولذلك قال أيضاً بعض العرب: الرأيُ نائمٌ والهَوى يَقظان، فأرقِدوا الهوى بفظاظة، وأيقظوا الرأي بلطافة.[٢]

تسعى رؤية الخطاب الفلسفي إلى التأكيد على ضعف الإنسان وخضوعه للهوى، ذلك الهوى الذي يخلق الانبهار بالسيادة، وعندما يمتلك السيادة يغلب عليه ضعفه ونقصه؛ فيصيبه الشطط، الذي يدفعه إلى الاستبداد بما يملك؛ لذلك تعيّن عليه أن يُوجد ما يحد من هذا الهوى الناتج عن الضعف والنقصان، وتلك هي " الديمقراطية كما في الفكر السياسي الحديث التي تتقارب مع مصطلح الشورى في الفكر الإسلامي.

" فإن كان الإنسان محدود القوى، فذلك يعني وجود ضده الكامل، وبما أن كل ما في الطبيعة محدود القوى فالكائنات الحية تموت وتمرض، ولا يمكن أن

---

[١]) سلوى بوقير: السطلة السياسية والمقدس، مجلة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية، ع ١٧، ٢٠٠٤م ص : ٢٣٩

[٢]) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، ص: ١٧: ١٨

تكون كاملة القوى[١]؛ لذلك يسعى صاحب السيادة إلى التفرد بالحكم، والتسلط بوصفه صاحب الرؤية الأحادية، التي تمتلك الحق المطلق، ولا يجوز أن يشرك معه أحد في حكمه.

وقد يتجلى فهم حاجة الإنسان إلى القوة المطلقة أكثر عند مطالعة ما كتبه الفقهاء في وصفهم للسطلة السياسية وعلاقتها بالمقدس، يقول " بيير باكتي Pierre Pactet" إن سبب تقديس السلطة السياسية هو أنها لا تمارس فقط على الإنسان انبهارًا لما كل ما يتجاوزه بصفة مطلقة، بسبب طابعها العام والدائم، منذ ظهور الإنسانية، بل تواجه المصير في مكانه مع كل ما تحتويه مما هو فوق الطبيعة، فالخوف من القوى الخفية التي تسكن لاوعي الناس ويؤكده العالم الخارجي بعنفه المتعدد الأوجه[٢] إن هذا الانبهار، وعنف الطبيعة المتعدد، هو الذي يدفع الإنسان إلى مسايرة هواه، خاصة أولئك الذين يتصدون للسيادة؛ لذلك يتعين على الإنسان أن يبحث عن أسباب التكامل، التي تُقوِّض الهوى والانبهار والعنف، وهذا التكامل لا يتحقق إلا من خلال كبح الهوى، من خلال تكامل القوى البشرية في الدولة، من أجل خلق نظام حكيم رشيد يقود الدول.

إن الخطاب الفلسفي ينادى بما يتفق مع أقوال المنظرين السياسيين، لكنه لم يكن مثلهم، صاحب تنظير، بل كان يعرض وجهة نظره الفلسفية في السياسة والحكم من خلال الواقع الذي لامسه في بلاط الوزراء، وبما يتفق مع العقلية العربية التي تميل إلى الحكاية التي يستخلص منها العبر، وربما تعي أكثر مما تعي لو كان الأمر علمًا أو فلسفة مباشرة، فالحكاية تخاطب العامة والخاصة، على خلاف الكتب الفلسفية والعلمية، التي تخاطب المهتمين والنخب فقط؛ لذلك

---

[١]) سلوى بوقير: السلطة السياسية والمقدس، ص: ٢٣٩

[٢]) المرجع السابق، ص: ٢٣٩

جاء خطاب أبي حيان خطابًا شعبيًا عامًا، يخاطب الجميع، ويستميل الجميع دون تخصيص فئة بعينها من الشعب.

المبحث السابع

المعارضة السياسية

يعد كتاب أخلاق الوزيرين خطابًا معارضًا لسياسة القرن الرابع الهجري بصفة عامة، فمن وجهة نظر أبي حيان أن السياسة التي انتهجها الوزيران سياسة فاسدة، أضرت بالدولة الإسلامية، وبالرعية، وكان تجربة أبي حيان معهما أوضح مثال على سوء تلك السياسة، فلقد رسم الخطاب صورة غياب الرؤية الحكيمة، والاستبداد، والتسلط، وغياب المشورة الحقيقية والمعارضة للأفعال والممارسات الخطيرة التي تضر بالدولة، فالكل وقع تحت طائلة فكرة الترغيب، والبعض خضع للترهيب؛ لذلك لن تجد صوتًا ينادي بإصلاح الوضع السياسي، وجاء صوت خطاب أبي حيان في كل جوانب الكتاب خطابًا معارضًا من خلال إبراز كل المساوئ والأخطاء التي ارتكبت، ووضح من خلال الخطاب الفلسفي أنه ينادي بوجوب المعارضة السياسية، التي تُعين الحاكم والرعية، خاصة وأن فلسفة أبي حيان كانت فلسفة نقدية ناعمة، تنادي بالإصلاح وحسن الاختيار، ولا تنادي بالثورة، أو تساير فكر الخوارج أو غيرهم من الفرق الداعية للثورة على الحكم، كانت رؤيته نقدية، تشبه فكرة الأحزاب السياسية القائمة في عصرنا الحديث والمعاصر، هدفها هو الإصلاح من خلال النقد الهادف، وتقديم رؤية لعموم الرعية بهدف خلق رأي عام، يعين على التغيير، وحسن الاختيار، وتوفير البديل الناجع للحكم.

كانت رؤية أبي حيان وليدة ذلك العصر " القرن الرابع الهجري " المضطرب " الذي عجّ بالفساد الأخلاقي والشقاق السياسي، والاضطرابات المختلفة، وكان في ذات الوقت أزهى العصور ثقافيًا وعلميًا، ولم يكن ذلك الواقع الزاهي ثقافيًا، وليد العصر ذاته، ولكنه كان وليد نهضة، بدأت قبله، أتت ثمارها كاملة

في هذا القرن[١] وكانت رؤية أبي حيان النقدية من ثمار هذه النهضة، فلقد تشبع بالحركات العلمية، وأراء الفرق الكلامية السياسية، وكذلك المترجمات اليونانية والفارسية في شتى فنون الفكر؛ لذلك جاءت رؤيته النقدية، تدعم الاستقرار مع إحداث التغيير المنظم في إدارة الدولة الإسلامية من خلال وصفه للواقع بكل مساوئه.

" إن لساني وقلمي لا يزالان يبريان عرضك، ويخطبان بذمّك، ويلهجان بهتْ: سترك، ويبعثان الناس على معرفة خزيك وسقوطك؛ أَتظنّ – يا جاهل أنه إذا ركب قُدّامك حاجب، وسار معك راكب، وقال الناس: أيها الرئيس – أنك قد ملكت الكمال، واستحققت خدمة الرجال، من غير إسعاف ولا إفضال؟ هيهات! المجدُ أخشن مسّاً من ذاك. وسأشقّ النظم والنثر في أكناف الأرض بما ينكشف به للصغير والكبير نقصك، وتزول الشبهة عن القلوب في أمرك إن شاء الله.[٢] كانت هذه رسالة أحد الأشخاص الذين كرهوا حكم الوزير ابن عباد، ورأوا فيه الفساد والاعوجاج؛ فقصدوا الإعلان عن هذه العيوب؛ بهدف فضحه، وإزالة الهالة التي وضعها حول نفسه؛ كي ينصلح أو يتم تغييره، بما يتناسب مع مصالح الرعية، لقد كان خطاب أبي حيان كما ذكرت خطابًا نقديًا إصلاحيًا، فالرجل الذي ينتقد الوزير، يؤكد أنه سيسعى لفضحه في كل مكان؛ حتى تزول الشبهة عن القلوب، وهنا يقصد شبهة الصلاح فيه، أو حسن سياسته، وهذا الخطاب أشبه بخطاب صحف الأحزاب السياسية ،التي تسعى؛ لتبصير المحكومين، وكشف أخطاء الساسة بهدف الإصلاح من خلال تكوين رأي عام موحد، يدفع إلى التدقيق في الساسة وعملهم من أجل مصلحة الأمة.

---

[١]) محمد فوزي الجبر: أراء أبي حيان التوحيدي في السياسة، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات، جامعة الزرقاء، مج ٧، ع ١، ٢٠٠٦م ص: ١٣٤

[٢]) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، ص ٣٢٦

قد تدفع رؤيتنا هذه لخطاب أبي حيان إلى تقديم تساؤل حول هل كان هذا الامر نتاجًا لزمن أبي حيان؟ وهل كان يقصده حقيقة؟ والإجابة على هذا السؤال تدفعنا للوقوف أمام معيارية الفلسفة السياسية، التي تتجاوز " البحث فيما هو كائن إلى المثل العليا، التي ينبغي أن تكون؛ ولذلك فقد درج الفلاسفة على القول بأنه يجب على العلم السياسي ألا ينسى أبدًا أنه يتعلق مباشرة بعلم الأخلاق، وأن علم الأخلاق هو ميدان الحرية[١] فالرؤية الفلسفية لأبي حيان هي رؤية استشرافية للمثل العليا، التي كان يتمنى أن تسود الدولة في القرن الرابع الهجري، لقد كان أبو حيان يبحث عن المثل العليا في الواقع المتردي سياسيًا.

" فأما أبو محمد بن أبي الثياب، فإنه كان ذا فضلٍ واسع، وشعر بارع، وعلم بكل شيء؛ كالمنطق وغريب اللغة. وله رسالة من خراسان، لما استقرّت به الدار ببُخارى، كتبها إلى أبي الفضل، ولا بأس بسردها ها هنا لتعلم أن الحُرّ إذا ذاق الهوان ممن يستحق الكرامة عليه، شقّ جيبه مستعتباً، وأدرك طائلته مُكافحاً ومُنيِّباً[٢] إن الخطاب الفلسفي يؤكد أنه يسعى لخلق رأي عام موحد من خلال رؤى الأدباء والعلماء أصحاب الفضل، الذين شق عليهم رؤية الباطل والسكوت عليه؛ فسعوا لكشف عيوبه، وفضح مساوئه؛ بهدف الإصلاح السياسي، وفي هذه الرسالة الطويلة[٣] ما يؤكد أن خطاب أبي حيان التوحيدي خطاب سياسي فلسفي، يسعى لمخاطبة الرأي العام في القرن الرابع الهجري؛ من أجل الضغط على السلطة السياسية؛ لتصويب أخطائها، والسعي في الإصلاح، قبل أن تتفاقم الأحداث، ويستشري الفساد، ولا يجدي معه أي سعي للإصلاح، وهذا الهدف هو نفسه هدف الأحزاب السياسية وآلتها الإعلامية.

---

[١]) أرسطو، كتاب السياسة، تر: ساتهيلير، نقله للعربية أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، ١٩٤٧م، ص: ٦، نقلا عن: أميرة حلمي مطر: من الفلسفة السياسية إلى النظرية السياسية، مجلة الملتقى، ع ١٢، ٢٠٠٤م ص: ٦٨

[٢]) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، ص: ٤٢٢: ٤٢٣

[٣]) انظر: المرجع السابق: ٤٢٣: ٤٢٧

المبحث الثامن

السياسة في القرن الرابع الهجري وشيوع تهمة الزندقة

ساد الفساد القرن الرابع الهجري، وسيطرت الثورات والفتن، وعم الخوف من الفوضى، ومن الاستبداد، الذي صار منهجًا أساسيًا في إدارة الحكم في ذلك القرن، وعندما يشيع الخوف، ويتحول لظاهرة حقيقية، تلامس قلوب الناس وعقولها، تشيع الاتهامات بينهم، خاصة إذا كان سلوك الحاكم توجيه الاتهامات، لنخبه الثقافية القريبة منه، فكلما غضب من أحد نخبته، اتهمه بهذه التهمة.

لقد صارت تهمة الزندقة نسقًا ثقافيًا كلما كره إنسان إنساناً اتهمه بها، ولأن هذه التهمة هي التي تخلق نفورًا قويًا لدى العامة، وظفها أصحاب السلطة لخدمة مصالحهم.

لقد كان أصحاب السلطة على وعي بنفسية رعيتهم، وبتاريخ مثل هذه التهم التي أسهمت في التراجع الفكري والحضاري ودحض الفكر المعارض؛ سعوا لخلق رأي عام موحد ضد من يتهم بمثل هذه الاتهامات، التي تتعلق بالعقيدة والدين، ومن هنا بدأ التأسيس لهذه الاتهامات، مع تطويره وإضفاء هالة كريهة، تدفع العامة إلى النفور التام من المتهمين بها.

يرصد الخطاب الفلسفي أحادية الفكر التي سايرت اتهام الزندقة؛ فصار كل من يعارض فكر السلطة أو العالم أو العامي يهاجمه الآخر متهمًا إياه بالزندقة؛ حتى ينتصر لنفسه ولما يعتنقه من أفكار.

" فقلت له: وما الشيء البسيط؟ فقال: كالله تعالى وكالنفس. فقلت له: إنك من المُلحدين، أتضرب لله أمثالاً؟ والله تعالى يقول: (فَلَا تَضْرِبُوا لِلهِ الأَمْثَالَ إِنَّ اللهَ

يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). لعَن الله مرشداً أرشدني إليك، ودالاً دلّني عليك، (...)، وأبرأ إليه منكم ومما تُلحدون، والله وليُّ المؤمنين. [١]

كشف الخطاب الفلسفي الراصد للواقع الثقافي والسياسي في القرن الرابع الهجري عن استشراء العنف الفكري، والاتهامات الدينية التي صارت أهم وسيلة للتنكيل بالمخالفين، تلك الوسيلة التي تحولت في زمن أبي حيان إلى سلوك عام يمارسه أصحاب السلطان في حق مخالفيهم، ويستخدمه العامة في حق أصحاب السلطان وأصحابهم من المحكومين.

" فقلت: أجاع الله كبده وسلبه نعمته! وحدثني العتّابي قال: الرجل لا دين له؛ (...) قلت للعتابي: ومن أين وقع في هذا الإلحاد؟ فقال: لم يزل مترجّحاً قليل الطُّمأنينة سيءَ اليقين[٢]

سيطر الخوف لدى العامة والخاصة من الزندقة والإلحاد، بعدما صار الاتهام بها أحد التهم الرائجة التي تحقق نتائج سريعة، وصار هذا الحديث نسقًا فلسفيًا سياسيًا، يرحب به أصحاب السلطة؛ لأنه يصرف العامة عن الحديث في أفعالهم أو ممارساتهم السياسية، كما أنها تبث الفرقة بين المعارضة السياسية؛ لتضمن عدم توحدهم ضدها ومطالبتهم بالتغيير والإصلاح.

وبعد ما استعرضته الدراسة من كشف لشيوع تهمة الزندقة والإلحاد لكل من خالف أصحاب السلطة، كان من الطبيعي أن يُتهم فيلسوفنا أبو حيان بنفس التهمة؛ التي اضطرته إلى الاختفاء، والحياة وحيدًا، هذه الحياة التي أدت إلى إحراقه كتبه، التي رأى أن الناس لا تستحقها؛ لأنهم صدقوا فيه تلك الاتهامات، ودفعوه إلى الاختباء والاغتراب.

---

[١]) السابق، ص: ٢٤٠ : ٢٤١

[٢]) السابق: ص: ٢٩٧

الخاتمة

بعد رحلة الغوص في كتاب أبي حيان التوحيدي " أخلاق الوزيرين أو مثالب الوزيرين " استطاعت الدراسة أن تخرج بمجموعة نتائج ربما تسهم في فتح مجالات جديدة في مجالات الدرس الفلسفي الإسلامي، من خلال دراسة واحد من أهم الفلاسفة المسلمين.

- أكّدت الدراسة دور النقد السياسي البناء، الهادف إلى الرؤية الإصلاحية التي تبناها أبو حيان في كتابه.
- كشفت الدراسة عن أهمية كتاب أخلاق الوزيرين في التأريخ السياسي والفلسفي لحقبة مهمة من حقب القرن الرابع الهجري.
- كشفت الدراسة عن منهج أبي حيان القائم على الواقعية والمعايشة بهدف إنتاج رؤية نقدية لا تقبل الشك أو النقض.
- أشارت الدراسة إلى عناصر التلاقي الفكري بين أبي حيان التوحيدي والنظريات الفلسفية الحديثة المتمثلة في

أ- لم تكن أفكار المواطنة وحقوق المواطن غائبة عن رؤية فلاسفة المسلمين في القرن الرابع الهجري وهذا ما كشفه كتاب أبي حيان التوحيدي أخلاق الوزيرين.

ب-كانت فكرة الشورى التي أشار الخطاب الفلسفي للكتاب إلى غيابها تتلاقى في بعض صورها مع مفهوم الديمقراطية في العصر الحديث.

ت-جاءت شروط الرياسة في خطاب أبي حيان لتتماس بشكل واضح مع مفهوم العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم؛ لكنّه لم يسمه بالعقد أو التعاقد، إنما سمّاه شروط الرياسة.

- أكدت الدراسة أن شيوع الزندقة والإلحاد، وتحوله لتهمة عامة، كان ناتجًا عن أسباب سياسية أوضحها الخطاب السياسي للكتاب، من خلال

رصد ممارسات أصحاب السلطة في القرن الرابع الهجري ممثلين في " الصاحب بن عباد، ابن العميد"

المصادر:

- أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين " أو مثالب الوزيرين الصاحب بن عباد، وابن العميد"، حققه: محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٢م

المراجع:

- أدونيس العكرة: الفلسفة السياسية: تصويب وتعريف، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، مج٣، ع ٢٢، ١٩٨١م
- أرسطو: كتاب السياسة، تر: ساتهيلير، نقله للعربية أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، ١٩٤٧م
- أميرة حلمي مطر: من الفلسفة السياسية إلى النظرية السياسية، مجلة الملتقى، ع ١٢، ٢٠٠٤م
- رانية بنت محمد شريف العرضاوي، أبو حيان التوحيدي بين المعرفة والسلطة مقاربة نقدية تفكيكية لوجود الإشكالية، مجلة جذور، النادي الأدبي بجدة، ج ٥٣، ٢٠١٩م
- رشيد مقتدر: من الاستبداد إلى الديمقراطية: إرث وقطيعة في الفكر السياسي العربي الإسلامي، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، مج ٨، ع ٣٢٦، ٢٠٠٦م
- سامح فوزي: المواطنة، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، ط١، ٢٠٠٧م
- سلطان بن عبد الرحمن العميري: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل للدراسات، البحوث، ط١، ١٤٣١، ٢٠١٠م
- سلوى بوقير: السطلة السياسية والمقدس، مجلة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية، ع ١٧، ٢٠٠٤م

- عبد الرحمن بدوي: الأصول اليونانية، للنظريات السياسية الإسلامية، ج ١، دار الكتب المصرية ١٩٥٤م
- عبد الرضا حسين الطعان، د. عامر حسن فياض، د. على عباس: مدخل إلى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، د. ت.
- عبد الرضا حسين الطعان، وآخرون، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج١، طبعة جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، د. ت
- عبد الفتاح غنيمة: نحو فلسفة السياسة النظم والنظريات والمذاهب السياسية واصولها وتطورها التاريخي , الاسكندرية. دار الفنون العلمية، ١٩٨٦م
- عبد القادر بليمان: الفلسفة السياسية بين الحياد والحداثة حول العدل السياسي بين هابرماس وجون رولز، مجلة أوراق فلسفية، ع ٢١، ٢٠٠٩م
- علي الطلبي: أبو حيان والفلسفة، مجلة فصول، مج ١٥، ع ١، ١٩٩٦م
- فتيحة زرداوي: الأخلاق والسياسة عند الغزالي، مجلة دراسات وأبحاث، جامعة الجفلة، الجزائر، ع٥، ٢٠١١م
- لويس ألتوسير: الأيديولوجية والأجهزة الأيديولوجية للدولة، تر: عايدة لطفي، مجلة أدب ونقد، مج ٣، ع ٢٣، ١٩٨٦م.
- محمد بازي: صناعة الخطاب لأنساق العميقة للتأويلية العربية، دار كنوز للمعرفة، ط ١، عمان، ١٤٣٦، ٢٠١٥م
- محمد فوزي الجبر: أراء أبي حيان التوحيدي في السياسة، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات، جامعة الزرقاء، مج ٧، ع ١، ٢٠٠٦م
- منوبي غباش: العقلانية والمخيال السياسي في الفلسفة السياسية، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مج ٩، ع ٣٤، ٢٠٢٠م
- هاني إسماعيل أبو رطيبة، أخلاق الوزيرين، أبو حيان التوحيدي، تيسير التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٢٠م

Sources:

-abu hian altawhidi: 'akhlaq alwazirayn " 'aw mathalib alwazirayn alssahib bin eabbad, wabn alemyd", hqqh: muhamad bin tawit altanji, dar sadir, bayrut, 1992m

References:

'Adunis alekrat: alfalsifat alsiyasiat: taswib wataerifa, majalat alfikr alearabii, maehad al'iinma' alearabi, mj3, e 22, 1981m

-arstw: kitab alsyast, tr: sathylyr, naqlih lilerbyt 'ahmad ltfy alsyd, dar alkutub almisriatu, 1947m

-Amirat hilmi mtr: min alfalsifat alsiyasiat 'iilaa alnazariat alsiyasiat, majalat almultaqaa, e 12, 2004m

-ranyt bnt muhamad sharif aleardawi, 'abu hian altwhydy bayn almaerifat walsultat muqarabatan naqdiatan tafkikiatan liwujud al'iishkaliati, majalat judhur, alnnadi al'adbayi bajdut, j 53, 2019m

-Rshyd mqtdr: min alaistibdad 'iilaa aldiymuqratiat: 'iirth waqatieat fi alfikr alsiyasii alearabii al'iislamii, almustaqbal alearabi, markaz dirasat alwahdat alearabiit, maj 8, e 326, 2006m

-Samih fwzy: almuatinatu, markaz alqahrt lihuquq al'iinsani, t1, 2007m

-Islitan bin eabd alrahmin alemyry: altafsir alsiyasiu lilqadaya aleaqdiat fi alfikr alearabii almaeasiri, markaz altaasil lildirasati, albihwth, t1, 1431, 2010m

-Isliwaa bwqyr: alsutalat alsiyasiat walmaqdis, majalat al'amir eabd alqadir lileulum al'iislamiati, jamieat al'amir eabd alqadir al'iislamit, e 17, 2004m

-Ebud alrahminu bdwy: al'usul alyunaniatu, lilnazariat alsiyasiat al'iislamiat, j 1, dar alkutub almisriat 1954m

-Ebud alridda husayn altaeean, d. eamir hasan fiad, d. ealaa eabas: madkhal 'iilaa alfikr alsiyasii algharbii alhadith

walmaeasiri, jamieatan baghudada, kuliyat aleulum alsiyasiati, d. t.
-Ebud alridda husayn altaeean, wakharun, madkhal 'iilaa alfikr alsiyasii algharbii alhadith walmaeasiri, j1, tabeat jamieatan baghdada, kuliyat aleulum alsiyasiati, d. t
-Ebud alfattah ghanimt: nahw falsifat alsiyasat alnazam walnazariat walmadhahib alsiyasiat waswlaha watatawuraha alttarikhiu , alaskndry. dar alfunun aleilmiatu, 1986m
-Ebid alqadir biliman: alfalsifat alsiyasiat bayn alhiad walhadathat hawl aleadl alsiyasii bayn habirmas wajun rulz, majalat 'awraq filisfit, e 21, 2009m
-Eli altalabi: 'abu hian walfilsafat, majalatan fusul, maj 15, e 1, 1996m
-ftihat zrdawy: al'akhlaq walsiyasat eind alghazali, majalat dirasat wa'abhathi, jamieatan aljaflat, aljazayira, e5, 2011m
-Lwis altwsyr: al'aydiulujiat wal'ajhizat al'aydiulujiat lildawlati, tr: eayidat litafii, majalat 'adb wanaqad, maj 3, e 23, 1986m.
-Mhamd bazy: sinaeat alkhitab li'ansaq aleamiqat liltaawiliat alearabiat, dar kunuz lilmaerifat, t 1, eammana, 1436, 2015m
-Mhamd fawzi aljbr: 'ara' 'abi hayan altwhydy fi alsiyasati, majalat alzuriqa' lilbihawth waldirasati, jamieat alzarqa'i, maj 7, e 1, 2006m
-Mnwby ghbash: aleuqlaniat walmikhyal alsiyasiu fi alfalsafat alsiyasiati, majalat tabayan lildirasat alfikriat walthaqafiati, almarkaz alearabii lil'abhath wadirasat alsiyasati, maj 9, e 34, 2020m
-Hani 'iismaeil 'abu rtibt, 'akhlaq alwazirayni, 'abu hian altwhydy, taysir altarathi, alhayyat almisriat aleamat lilkitabi, 2020m