إضاءات نقدية (فصلية محكّمة)

السنة التاسعة ـ العدد الثالث والثلاثون ـ ربيع ١٣٩٨ش/ آذار ٢٠١٩م

صص ٤٧ ـ ٢٧

قراءة ثانية لكتاب أخلاق ناصرى للطوسى، ورسالة أخلاق الأشراف للزاكانى (على ضوء نظرية "الأزمات" لتوماس إسبراغينز)

صادق كريم يحيى*

الملخص

تُعدُّ نظرية "الأزمات" التى طرحها إسبراغينز، أحد أهم أساليب فهم الفكر السياسى وأبرز أسس تحليله. وتتبلور هذه النظرية، من وجهة نظره، فى أربعة مراحل: فى المرحلة الأولى، على المنظر فى البدء أن يحدّد المشكلة فى المجتمع الذى يعيش فيه، ويعيّن إشكالياتها، ويحصر مدى تأزّمها، بعد أن يعيها حقّاً ويدركها جيّداً؛ وفى المرحلة الثانية، عليه أن يعمد إلى البحث عن محفّزاتها أو دواعيها، ثم يقوم بتقييمها وتحليلها؛ وفى المرحلة الثالثة، عليه أن يطرح معالم المجتمع السياسى المثالى الذى يرتئيه، ويعرض مشاهد هيكليّته، ليبادر إلى إرساء قواعده، وإعادة بنائه، وتشييد وإعلاء صرحه؛ وفى نهاية المطاف، ووفق هذه الرؤية المثالية، يقدّم فى المرحلة الرابعة، سُبلَ حلّ تلك المشكلة وطرق علاجها. وبدراسة أخلاق الأشراف على ضوء هذه النظرية، قد بدى وبكل وضوح أنّ محتوى هذه الرسالة التى دوّنت بأسلوب أدبى، قد انطوت على هذه المراحل الأربعة، وشملتها كلّها: ففى مرحلتين أوّليّتين، نرى مؤلّفها، عُبيداً الزاكانى، يطرح حقائق مجتمع عصره، تحت عنوان: "المذهب المختار"، ثم يقوم بتحليلها ودراستها. كما يعرض فى مرحلة ثالثة صورةً متخيّلة عن مجتمع مثالى، تمتزج فيها أحاسيس نوستاليجية بمشاعر اغتراب وغربة تنأى به عن هذا المجتمع الذى يعيشه ويعايشه؛ ومن هنا حقّاً، وعلى وجه التحديد، تبدأ نقطة انطلاقة القواسم المشتركة التى تضمّ أوجه الشبه شبه التام بين مجتمعه المثالى والمجتمع الذى انطوى على مثاليته كتاب أخلاق ناصرى للخواجة نصيرالدين الطوسى. والمجتمع المثالى الذي يتصوّره عُبيد، تقريباً هو نفس المجتمع الذى طرح فى أخلاق ناصرى، ولكنّه قد تمّ التعبير عنه بأسلوب أدبى خاص، عُرف به عُبيد، وهو أقرب ما يكون إلى محاولة تضليلة لمحو أو طمس آثار ضبابيّة لإشكاليات اجتماعية سافرة، ومعالجتها برويّة فكرية ورؤية أدبية ساخرة تنمّ عن فذلكة باراداوكسية تناقضيّة عُبيدية معهودة. أمّا الحلّ النهائى للمشكلة، فيقدّمه عُبيد فى مرحلة رابعة، وهو حلّ يقوم على عودة ثانية إلى نفس المجتمع المتصوَّر فى أخلاق ناصري؛ وهى فى نهاية المطاف، عودة إلى الأخلاق الأفلاطونية التى تبنّاها الطوسى بدوره أيضاً، وتأثّر بها، أى عودة الأخلاق إلى السياسة، أو على حدّ قول عُبيد: عودة إلى "المذهب المنسوخ".

الكلمات الدليلية: إسبراغينز ونظرية الأزمات، أخلاق ناصرى، أخلاق الأشراف، الأخلاق الأفلاطونية، المذهب المختار، والمذهب المنسوخ.

*. باحث فى مركز البحث العلمى بجامعة سوران، كوردستان، العراق.

SadeghKarim65@gmail.com

تاريخ الاستلام: ١٣٩٨/٢/٥ش تاريخ القبول: ١٣٩٨/٥/١٧ش

المقدمة

كتاب أخلاق ناصرى[١]، لمؤلِّفه العالِم والسياسى المعروف، الخواجة نصير الدين الطوسى (توفى فى: ٦٧٢هـش)[٢]، هو عبارة عن صورة مثالية لمجتمع يقدّم فيه صاحبه، وفق حكمته العمليّة وأصوله الأخلاقيّة، تعريفاً للإنسان فى ثلاثة محاور، هى: الفرد والأسرة والمجتمع. وفى المقابل، نلاحظ رسالة أخلاق الأشراف[٣]، للكاتب والأديب الشاعر الشهير، عُبيد الزاكانى (توفى حوالى: ٧٧٢هـش)[٤]، وهى تصف، وبصورة أدبية مُوحِيَة، بلاداً قد قُلبت موازينها أو انقلبت أعرافها أو اختلّت كليّة ثوابتها، وتصوّر

---

١. كتاب فى الحكمة العمليّة وأصول الأخلاق، ألّفه الطوسى باللغة الفارسيّة فى سنة ٦٣٣هـش تقريباً، نزولاً على رغبة حاكم قهستان الإسماعيلى، ناصر الدين عبد الرحيم بن أبى منصور الذى دبّج الطوسى عنوان كتابه باسمه الصغير، أى: ناصرى. وقد اقتبس فى قسمه الأوّل من كتاب *الطّهارة فى الأخلاق* لابن مسكويه. كما أفاد فى قسمه الثانى من رسالة *تدابير المنازل* لابن سينا. أمّا قسمه الثالث فقد أفاد فيه من آراء الفارابى المتناثرة فى كتبه العديدة. وقد تناول الطوسى فى مقالته الأولى من هذا الكتاب: الحكمةَ والشجاعة والعفة والعدالة؛ وقد قسّم فيها الحكمة إلى سبعة أقسام، هى: الذكاء، وسرعة الفهم، وصفاء الذهن، وسهولة التعلّم، وحسن التعقّل، والحيطة والتحفّظ، والتذكّر. وقد عالج فى مقالته الثانية تدبيرَ المنزل، وفى مقالته الثالة سياسةَ المدن؛ (للمزيد، ينظر: فرهنک أدبيات فارسى درى، زهرا خانلرى "كيا": ص٣٨)

٢. هو أحد أكبر مشاهير علماء إيران وسياسيّها المعروفين فى القرن السابع للهجرة. له العديد من الكتب باللغتين الفارسيّة والعربيّة فى شتى العلوم ومختلف المناحى والنزعات. كما خلف أشعاراً نظمت بهاتين اللغتين. وهو المؤسس للمرصد الفلكى فى مراغة فى عهد هولاكو المغولى. وقد اتّهم بتهمة اختلفت الآراء فيها، ولم يبتّ حتى الآن فى صحتها، وهى تحريضه للأخير للاستيلاء على بغداد وإسقاط الخلافة العباسيّة من دارها؛ (للمزيد أيضاً، ينظر: المصدر نفسه: ص ٥٠٧-٥٠٩)

٣. رسالة أخلاقيّة أدبيّة، مزجِ فيها الزاكانى النثرَ بالشعر. ودوّنها بأسلوب أدبى رشيق. ودبّجها من أوّلها إلى آخرها، بنتف من حِكَمه ومواعظه. وبسخرية لاذعة، انتقد فيها أخلاق سادة عصره، وسمات أشراف مجتمعه وسلوک أعيانه. وتناول فيها الأخلاق الفضيلة والخصال الحميدة، وعالجها فى سبعة أبواب، هى: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدالة، والسخاء، والحِلْم، والحياء، والوفاء؛ (للمزيد أيضاً، ينظر: المصدر نفسه: ص ٣٧)

٤. هو نظام الدين عُبيد الله الزاكانى، أحد الشعراء الشهيرين بهجوهم اللاذع، وبلسانهم الذرب الساخر، وواحد من كبار كتّاب القرن الثامن فى إيران. وهو أديب ناقد، وشاعر فكه، عاب فساد عصره، وأماط اللثام عنه، بلغة ساخرة من جهة، ولسان عذب من جهة أخرى؛ ولا يمكن بالمرّة أن يوسم أدبه بالهزالة والسفسطة، إذ لم يعالج قطُّ سفاسف الأمور، وإن اتسم أدبه أحياناً بالأدب المكشوف، ولكن دون خلاعة أو مجون؛ (للمزيد أيضاً، ينظر: المصدر نفسه: صص٣٣٨-٣٣٩)

بأسلوب شعرىّ ونثرىّ أدبىّ، مجتمعاً جنونياً، يعيش أجواءً متقلبة جرّاء إشكاليات أزمات سياسية-اجتماعية متغيّرة متحوّلة، تثير الدهشة وتدفع للذهول. وعليه، فهى تبدو فى هذه البانوراما التصويرية الكاريكاتوريّة للأجواء السياسة والاجتماعية، وكأنّها رسالة أخلاقية ضد الأخلاق، ولذا فهى تناهض تلك الأخلاق، وتتنافى معها، وتتجافى عنها؛ ولكن، وبشىء من الدقة والتامّل، والبحث والتحقيق، سيظهر وبشكل سافر، أنّ رسالة أخلاق الأشراف شأنها شأنّ كتاب أخلاق ناصرى، ما هى إلّا رسالة جادّة تطرح نظرية سياسية وفق رؤى اجتماعية. وفى حقيقة الأمر، ما مضامينها ومضامين أخلاق ناصرى إلّا مصاديق عمليّة لحلّ الموضوعات التى طرحها إسبراغنز فى نظريته بمراحلها الأربعة، من مثل: السياسة ونظرياتها، وأسس فهما، والسياسة والغاية والوسيلة، والمنطق الذاتىّ (الداخلىّ) للسياسة فى مقابل المنطق الاجتماعىّ المعاد صياغته، و... ما إلى ذلک من موضوعات نظرية "الأزمات" الإسبراغينزيّة.

سوابق البحث وإشكالياته

وهنا لا بد لنا من وقفة لطرح أسئلة البحث، وفرضياته، وإشكالياته، وسوابقه. فأقول أن الإشكالية الأساس فى هذا البحث، هو كيفية التلفيق أو التوثيق بين النظريات القديمة والحديثة بشأن الأخلاق، والسياسة، والمجتمع. أما سوابق البحث، فعلى حد علمنا، لم نعثر على بحث أو كتاب أو مدونة جمعت بين هذه المحاور الثلاثة: الأخلاق الأفلاطونية، وأخلاق ناصرى، وأخلاق الأشراف وبين نظرية الأزمات لاسبراغنر.

الأسئلة والفرضيات

وهنا أود فى هذه الطلة، وقبل الولوج فى صلب البحث، أن أبدأ بطرح أسئلته وفرضياته وإشكالياته وسوابقه، فأقول: لو افترضنا أن هناک أوجه شبه بين محاور نظرية الأزمات وأخلاق الأشراف، فهل يمكننا أن نعد عبيدا الزاكانى منظرا سياسيا وفق تلک النظرية؟ أم نعده ناقدا سياسيا يستخدم الأدب الساخر وسيلة للنقد فقط؟ ولو افترضنا أنه منظر سياسى فهل قدم حلولا لأزمات عصره العديدة؟ قد افترضنا مسبقا أن الطوسى وابن مسكويه تأثرا بالأخلاق الأفلاطونية وأن عبيدا الزاكانى قد تأثر بهما فى نظريته

الأخلاقيــة، فهل هو بدوره أيضا قد تأثر بالأخــلاق الأفلاطونية؟ وهل كان هذا التأثر بشكل مباشر أم غير مباشر؟

مصطلحات البحث

ولمصطلح النظريات السياسية تفسيرات متعددة مختلفة؛ ولكنّه، استناداً إلى ما قدّمه إســبراغينز من تعريف لها، ولمنظِّريّها، يمكن عدّ الخواجة (الشيخ) نصير الدين الطوسيّ بمثابة فيلسوف سياسيّ يصف مجتمعاً مثاليّاً، فيعرض معالمه، ويتطرق إلى مبانيه. أمّا عُبيد الزاكانى، فهو وفقا لذلک التعريف، بمثابة ناقد سياسيّ لمجتمعه الذى يعيش فيه، ويطرح من خلاله حقائقَه المريرة التى يعايشــها كشــاهد عيان، ويرى أن ســبيل خلاص ذلک المجتمع ونجاته من تلک الســلبيات السياسية والموبقات والهَنَوات الاجتماعية، يكمن كمــا يبدو، فى العودة إلى نفس الفلســفة الأخلاقية – السياســية للخواجة نصير الدين الذى أخذها بدوره – كما مرّ آنفاً – عن الأخلاق الأفلاطونيّة. وعليه، ومن خلال هذا الحلّ، يمكن عدّ الزاكانى كذلک منظّراً سياسياً أيضاً. نعم! قد طرح الخواجة نصير الدين فلسفته الأخلاقية–السياسية على ضوء رؤيته الفكرية التى استمدها من أفكار أفلاطون وفلســفته الأخلاقيّة؛ وهكذا عبيد الذى يُــرى وهو ينتقد الوضع الأخلاقى لمجتمعه، قد ذهب إلى أنّ خلاص مجتمعه، لا يتحقق إلّا بالعودة إلى نفس تلک الأخلاق الناصرية أو بالأحرى إلى الأخلاق الأفلاطونية، أى عودة الأخلاق إلى السياســة، وذلک من وحى تأثّــره البالغ بكتاب أخلاق ناصــرى؛ وعليه، يمكن القول بأنّ أطروحة رســالة أخلاق الأشراف هى نفس أطروحة أخلاق ناصرى، ولكنّها طرحت فى الرسالة فى قالب جنس أدبيّ بارادوكسيّ ينطوى على مفارقات سياسية وتناقضات اجتماعية. ومن نافلة القول هنــا بــأنّ عُبيداً الزاكانى كان قد تأثر أيضاً فى رســالته هذه بكتــابىّ: تهذيب الأخلاق والطّهــارة فى الأخلاق لابن مســكويه[١] الذى ترک بدوره بصماتــه الواضحة على آراء

١. هو أبو على الخازن أحمد، المعروف بابن مُسكويه (توفى فى: ٤٢١هش)، أحد أكبر العلماء والكتّاب والمؤرخين الشهيرين فى إيران. وقد لقّب بالخازن أيضاً لتوليه مكتبة ابن العميد فى العهد الديلمى. وله فضلاً عن الكتابين السالفين الذكر، كتب عديدة فى الفلسفة والطب والكيمياء وعلوم أخرى، ومن أهمها كتاب *تجارب الأمم* الشهير؛ (للمزيد، ينظر: المصدر السابق: ص٢٨)

الطوسى وفلسفته الأخلاقية –كما ذُكر فى الهامش الأوّل آنفاً– التى أوردها فى كتابه أخلاق ناصرى، وخاصة فى قسمه الأوّل ومقالته الأولى.

ولتحليل ودراسة أخلاق الأشراف وفق نظرية "الأزمات"، نذكر فى البدء الرأى القائل بأنّه: «إذا ما كان لأحد حياة سياسية واعية، فإنه يعدّ بشكل وآخر منظراً سياسياً؛ وذلك لأن الإدراك العام للعالم هو إدراك سياسىّ عام. ومن دون امتلاك نظرية سياسية لا يمكن التمتع بإطار مرجعى لفهم الأحداث السياسية وتحليلها.» (بلوم، ١٣٧٣ش: ٣) كما أنّ النظريات السياسية فى حدّ ذاتها «تجمع بين كونها توصيفية من جانب، ونمطية من جانب آخر. والهدف منها هو سدُّ النواقص التى تلاحظ فى السياسة غالباً، والتى قد تتمخض عنها نتائج كارثية.» (إسبراغينز، ١٣٧٠ش: ٢٦)

وإذا ما أردنا أن نحلّل أخلاق الأشراف على هذا الأساس، فإنّ الجانب "التوصيفى" لدى إسبرانغز ما هو إلّا "المذهب المختار" الذى تناوله عبيد فى رسالته. وهكذا الجانب "النمطى" فى نظريته، فهو ليس سوى "المذهب المنسوخ" عند عُبيد.

ومن الطرق الجيّدة لإدراك النظرية السياسية لكاتبٍ أو منظِّر ما، هو أن نعلم عمّ يبحث المنظّر؟ إذ أنّ: «النظرية السياسية، هى بحث وتتبع لفهم العناصر المكوّنة لـ "المجتمع الجيّد أو المثالى.» (إسبراغنز، ١٣٧٠ش: ٣٢) وقد بيّن عبيد بدوره، العناصرَ المكوّنة للمجتمع الجيّد، عند حديثه عن "المذهب المنسوخ" وعدّدها؛ وبذلك، فقد عيّن الخصوصيات والمواصفات النمطية لنظريته.

ولكنّ السؤال الذى يطرح نفسه هنا، هو كيف يتيسر طريق معرفة المجتمع الجيّد؟ وللإجابة على هذا الاستفسار، يرى إسبراغنز أنّ «إدراك أى نشاط فكرى لا يمكن من دون إدراك واضح للمشكلات الأساسية التى تواجهه وتواجه أهدافه التوعوية والحلول والقضايا التى يقدّمها.» (المصدر نفسه: ٣٢) أمّا عُبيد فإنّ المشاكل الأساسية التى يراها فى المجتمع، فقد بلورها فى نفس التوصيف الذى قدّمه عن "المذهب المختار".

ويذهب إسبراغنز إلى أنّ «النظريات السياسية فى العالم الحقيقى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقضايا الإنسانية المهمة. وتبدأ النظريات السياسية عملها ونشاطها الفعّال حين تظهر فى المجتمع مواطن الضياع والحيرة، وتعلو معالم المظالم والأزمات التى يسعى

البشر، وبيأس وقنوط، لحلّها والتغلّب عليها.» (نفس المصدر : ٤٢) وعليه، فهو يرى أن المنظّر السياسى لا ينبغى له أن يصل من النظرية إلى الأزمة، بل على العكس من ذلک، عليه أن يصل من الأزمة إلى النظرية؛ إذ عليه، ومن خلال المنطق الذاتى والداخلى، أن يتعرّف على أزمات المجتمع، وأن يصفها ويبحث عن جذورها، ثمّ يقدّم الحلّ أو الحلول لها.

وعلى حدّ قوله: فـ «على ضوء هذا المنهج، وعلى أساس المنطق الذاتى، تبدأ دراسة النظرية من الموضع الذى بدأ منه المنظّر، لا من النتيجة ولا من الأسئلة المجرّدة، بل تبدأ من الشعور والإحساس البيّن بالتخبّط والحيرة التى دفعت المنظِّر فى البدء إلى التفكير والتمعّن. كما أنّ الإجابة على الأسئلة الأولية وتقديم طرق الحل، يطرحان بدورهما أسئلة جديدة لابُدّ من تتبعها والإجابة عنها الواحدة تلو الأخرى. وهكذا فإنّ الإجابة على هذه الأسئلة، تطرح بدورها مسائل أخرى، وعلى مستويات أُخَر؛ ويستمر هذا السياق حتى المرحلة التى يتوصل فيها المنظّر إلى استنتاج أيقونىّ رمزىّ مثالىّ لنظرته بشكل عام.» (نفس المصدر : ٤٢) وعلى هذا الأساس، نلاحظ أن عبيداً أيضاً قد التزم فى أخلاق الأشراف بهذا المنهج العملى بشكل كامل، إذ تعرّف جيداً على أزمات مجتمعه، ووصفها فى "المذهب المختار"؛ ثم نراه بعد ذلک يعمد إلى تتبع الجذور وتقديم الحلول.

وهنا لابُدّ من الاستفسار عن أنّه: ما الهدف الأساس من هذا العمل؟ وهنا ينبغى القول بأنّ الهدف الرئيس للمنظّرين هو تقديم الحلول للمشاكل. وبالطبع فإنّ مشاكل الحياة السياسية، لا تقتصر على المعضلات الفكرية الإنسانية فقط، بل تشمل كذلک الأزمات القائمة أيضاً، والتى هى فى الحقيقة نقطة بداية انطلاق عمل المنظّر. ويبدو أن جميع المنظرين السياسيين تقريباً، قد بدأوا نشاطهم من الوهلة الأولى التى شاهدوا فيها الفوضى وهى تدبّ فى الحياة السياسية والاجتماعية؛ إذ أنّ معظم المنظرين قد ألّفوا كتبهم التنظيرية، حينما شعروا، وبشكل جادّ ومتزايد، أنّ مجتمعاتهم مبتلاة بأزمات حادّة. ولذا، بادروا إلى حصرها، وإلى تقديم حلولهم لها. وها هو عُبيد وقد حدّد بدوره أزمات مجتمعه فى عصره، و قام بتوصيفها؛ ولكنه قد قسّمها إلى أزمات محدودة تشكّل جسم الهرم وقاعدته، إذا ما أردنا وصفها بشكل هرمى، إلّا أنّ هناک أزمة كبيرة عملاقة

تعتلـى قمـة الهرم وتتحكم بالباقى وتهيمن عليه، وهو ما سـنتطرق إليـه فيما بعد؛ أمّا أزمات عصر عبيد، فهى وبشكل مختصر، كالتالى:

أزمة الاقتصاد والفقر

وهنـا نعتمد أيضاً بعـض آراء المؤرخين، القدامى منهـم والمعاصرين الذين تحدثوا عن العصر الذى عاش فيه عبيد الزاكانى، فنرى من يذهب إلى أنّ: «فى مجال الاقتصاد والشـؤون الماليـة، لم يكن لهجمات المغـول المتتالية على بلاد إيران من نتائج سـوى الدمـار والخـراب، وانخفاض عدد السـكان، وانهيار الزراعـة، وزوال القوى العاملة والمنتجة فى المجتمـع، وتدهور التجّارة، وانهيار المجالات المالية والقنوات الاقتصادية. ولم يكن المغول الذين لم يكونوا سوى بدو رحّل يهتمون بشىء سوى بمواشيهم ودوابّهم كى يوسـعوا من اقتصادهم القائم على تربية المواشـى. وقد اسـتولوا خلال هجماتهم الأولى على كلّ المراعى وحظائر الماشية، ونهبوا كلّ مواشيها، وانبروا لتدمير الأراضى الخاضعة للزراعة.» (بطروشفسكى، ١٩٨٧م: ب)

وقد كان القضاء على الأراضـى الزراعية، وفرض الضرائب، ونهب الأهالى، وغير ذلك من التعسـفات، عاملاً كبيراً فى ظهور الفقر. ولا شّـك فى أنّ انتشار الفقر، هو من أهم العوامل المساعدة فى تردّى الثقافة وانحطاط الحضارة. ولا ريب أيضاً فى أنّ تبعات الترديات الثقافية والحضارية، هـى الفوضى والانحطاط الأخلاقى؛ وقد كانت حصيلة هجوم المغول، هى الفاقة والعوز الذى استتبعه التدنّى فى الأخلاق.

الأزمة الثقافية

وقد غدت سيطرة القبائل البدويّة الرحّل على ساكنىّ المدن وقاطنيها، وهكذا اختلاف نمط حياتهم عن الحياة المدنيّة، موضعَ تحدٍ بين القيم الثقافية والأخلاقية. وحيث أنّ زمام السـلطة العليا كان بيد المغول، فإنّ ذلك سـيكون مدعاة كاشفة ودلالة جيّدة لكى نعى وندرك جيداً أسـباب وعلل تبدّل وتغيّر أخلاق أشراف وأعيان ورجالات عصر عبيد، واختلاف قيمهم و قوانينهم عن قيم ومبادئ أسلافهم. وعلى سبيل المثال، فعندما حلّت شريعة (الياسا المغوليّة) محلّ المعايير الأخلاقية والتشريعات الإسلامية – الإيرانية، فقد

حل نوع من الضرائب، حسب الطريقة المغولية، محل الزكاة فى الإسلام. وقد فُرضت هذه الضرائب أو بالأحرى هذه الأتاوات حتى على الدخول المتأتّية من أعمال الدعارة؛ إذ «كانت الضرائب التى فرضها المغول لأول مرة، والتى كانت تسـّمى (تَمغا)، تفرض على أنواع التجارة وأقسامها، وعلى الصناعات فى المدن، بل وحتى على الدّعارة. وقد كانت قد حلّت محل الزكاة الإسـلامية، وهى بنسـبة ٢/٥ بالمائة.» (المصدر نفسه: ٦٢) وهذا يعنى أن الدعارة مشـروعة ومشـرّعة، وأنّ بيوت الدعارة أماكن قانونية، والنتيجة هى انتفاع رجال الدولة وأشرافها ومسؤوليها من العائدات المتأتية من الدعارة؛ وهى نفس الملاحظة التى تناولها عبيد فى "باب العفة"، وهو يصف وجهاء عصره وأشـرافه بأسلوب ساخر ولاذع مرير، ويدعوهم بالقوّادين العديمىّ المرؤة والرجولة الإنسانية (ينظر: عبيد، ١٩٩١: ٩٣)؛ وهو ما يمكن تسـمّيته، على حدّ قول حافظ الشيرازى الذى اكتناه الهمز واللمـز، بـ "وجوب أداء فرمانات أصحاب الفرامـين" (ينظر: حافظ، ١٩٨٨، ٩٥)، مما يعنى الطعن فى جواز منح الرخصة القانونية لممارسـة الدعارة والسـماح لها فى شريعة غابة هؤلاء اللاإنسانيين.

كما أن دفع الضرائب فى بلد إسـلامى على شكل مشـروبات كحوليّة، هو أيضاً من التحديـات الحضاريّة والثقافية الـتى واجهت مجتمع عبيـد؛ إذ «أنّ مصطلح العلف أو العلوفـة كان عبارة عن مجموعة من الضرائب العينيّة التى كانت تدفعها منطقة ما لتأمين طعـام الطبقات العسـكرية والجيش، وتوفير علف مواشـيهم. وكانت هـذه الضرائب، وحسـب ما أدرج فى المـوارد، تتألف من: الغلة، والتبن، والأبقـار، والأغنام، والطيور، وهكذا المشـروبات الكحوليّة، وأحياناً دفع النقود المسكوكة.» (بطروشفسكى، ١٩٨٧م: ٦٣)

ومـن التحديّـات الثقافية التى واجهها مجتمع عُبيد، هى أنّه «وفقاً لشـريعة الياسـا التى وضعها جنكيزخان، فإنّ السـلطان حينما كان يشـتهى امـرأة، حتى ولو كانت فى عصمـة رجل آخر، فقـد كان يجبر الزوج علـى طلاقها، ويحتّم إرسـالها إلى حرمه.» (راونـدى، ١٩٩٠: ٧/٣٥٩) وعليه، فمـن الطبيعى أن تتغيّر رؤيـة عبيد لحميّة الناس وشـجاعتهم وعفتهم فى عصره بعامة، وأشرافه وأعيانه ووجهاء رجالاته بخاصة؛ ففضلاً

عن الاختلافات فى القيم، فإنّ أزمات من مثل أزمة الفقر والفاقة والعوز وما إلى ذلک، ستترتب عليها، شئنا أو أبينا، أزمات أخلاقية وثقافية. وما انتشار السرقة والكذب والخيانة والرياء والقتل والنهب وغيرها إلّا نتيجة حتمية لتلک الأزمات الاجتماعية والسياسية التى كانت مدعاة لتغيّر تعريف عبيد لمبادىء الصدق والوفاء والحياء والرحمة والشفقة التى يرتضيها لأنفسهم أشراف عصره. (ينظر: عبيد، ١٩٩٥: ١٨٥)

أزمة ضعف الحكومة المركزية والأمن

قد كانت إيران آنذاک، مبتلاة بضعف الحكومة المركزية، وكانت الاضطرابات والفوضى تعم أنحاءها، مما أدى إلى نشوء ووقوع الكثير من الحروب والنزاعات والصراعات على اعتلاء سدّة الحكم. وقد كانت هذه الحروب المتتالية مدعاة لتذمّر الناس إلى حد كبير جراء ويلاتها وما يلاقونه منها من أذى وعنت شديدين. وقد كان خلال هذه الفترة يتعاقب عليه أشخاص عديدون. وهاهم الإيلخانيون وهم يعتلون سدّة الحكم لمدد قصيرة للغاية، فقد كانوا إمّا يقتَلون، وإمّا يطردون؛ ولذلک كان الحكام المحليون قد اكتسبوا جراء ذلک سلطة مستقلة لأنفسهم، وبدورهم كان بعضهم يهاجم بعضهم الآخر. و«يعتبر أبوسعيد، آخر إيلخان كبير من هذه الأسرة. وقد انهارت أسرة الإيلخانيين بسرعة بعد موته المفاجىء، وأصبح منصب الإيلخانية موضع نزاع وصراع بين عدد من الأمراء العديمى الكفاءة. وانقسمت الممالک الإيلخانية تدريجياً إلى أقسام منفصلة، فهيّأوا بذلک الأرضية المناسبة لاستيلاء الأمير تيمور الغوركانى الذى شاء القدر أن يولد فى نفس عام وفاة أبى سعيد. فتمت الإطاحة بحكمهم خلال يومين فقط على يد هذا الأمير القهار» (اقبال آشتيانى، ١٩٦٨: ٣٤٩)؛ إذ كانت الحروب والصراعات قائمة فى هذا العهد بين الإقطاعيين والخانات (الحكّام) المحليين. وهاهو حافظ الشيرازى، وهو يذكر فى أحد أبياته، تلک الاضطرابات فى ذلک العهد، ويتحدث عن شرورها، فيقول: «ماهذه الضجة التى أراها تحيط بالقمر وفلكه الدوار؛ فها أناذا أرى الآفاق كلّها وقد اكتظت بالفتن والشرور» (ينظر أيضاً: راوندى، ٢٠٠٠: ٨/٦٠٦)؛ إذ أنّه، وبعد هجوم المغول، وخاصة فى أواخر عهد الإيلخانيين، زال الأمن والثبات

السياسـي والاجتماعي من إيران. وكان كلّ شخص يمتلك سلطة وجيشاً يتسلط على رقاب الناس، ولم يكن يتورع عن القتل والنهب. (المصدر نفسه: ٣/٣١٤)

لقد كان عهد عبيد عهداً لم يكن فيه حضور للحكم المركزي، إذ كان في غاية الضعف مـا أدى إلى النزاعات بين الحكام المحليين، والحروب الإقطاعية، والمشـاكل المتمخضة عن انعدام الأمن، والحروب والتبعات الحاصلة بسببها. وما كثرة النصوص التي أوردها عبيد عن الحروب وويلاتها، وقد اكتظت بمفاهيم عديدة عن الشجاعة والحكمة والرحمة والشـفقة والعدالة وغير ذلك؛ إلّا إشـارات ودلالات واضحة عن نفس هذه الأزمات الآنفة الذكر.

أزمة الانقلاب والانزياح والانفلات

وهنـا! هذه الأزمة هي بيت القصيد لدى عبيد، إنّهـا الأزمة الكبرى التي تبتلع بقية الأزمات في جوفها، ثم تولدها في صورة حيّات وعقارب وتقذفها في داخل المجتمع. فهو يطرح كل الأزمات تحت عنوان أزمة واحدة، وهي أزمة الانقلاب والانزياح والانفلات والانعكاس أو بعبارة أخرى الانقلاب السـلبي ذو المردود السـلبي؛ فالمحور الرئيس في أزمة المجتمع في أخلاق الأشـراف، هو الانقلاب والانتقال والتقهقر. والأزمة الرئيسـة مـن هذا المنظار، هي أزمة حلول الأراذل محل الأشـراف (الوجهاء، النبلاء)، أي أزمة انزياح الطبقات. وبما أن الطبقات قد تحرّكت وانزاحت، فقد تغيّرت معاييرها الأخلاقية والسياسـية أيضاً، أو انقلبت بعبارة أخرى. والأزمة التي رآها عبيد هي في الحقيقة، كما تبدو، حصيلة الأزمات التي سـبقت الإشارة إليها، والعوامل السابقة هي التي أدت إلى حدوث مثل هذه الأزمة؛ في حين أنّ عبيداً يطرح أزمة الانقلاب أو السقلبة (الشقلبة في الدارج المصري) باعتبارها أصل الأزمات ومصدرها.

ومن خلال مراجعة أخلاق الأشـراف (ينظر: عبيـد، ١٣٧٤ش: ٧٩، ٩٩، ١٢٥و...) يظهر وبكل وضوح أنّ عبيداً قد طرح، ووفق نظرية إسبريغانيز، كلّ أزمات مجتمعه.

أمّا المرحلة الأخيرة، وهي المرحلة الرابعة التي طرحها إسـبريغانيز –كما مرّ آنفاً– فتتبلـور في تتبع الجذور وتقديم الحلـول؛ وذلك على ضوء المنطق الذاتي الذي يتوصل

المنظِّر من خلاله، وبعد عبوره من المراحل الثلاث، إلى ذلك الاستنتاج الرمزى لنظرته بشكل عام؛ إذ أنّ الهدف الأساس للمنظرين هو الإتيان بالحلول للمشاكل والمعضلات بعد التعرّف على الأزمات. (ينظر: إسبريغانيز، ١٩٩١، ٤٢)

وبناء على ذلك، فإن القضية الأولى، وهى تحديد مشكلة المجتمع، تم التعرّف عليها فى أخلاق الأشراف، وهى أزمة الانتقال (الانزياح) والانقلاب، والتى كانت نتيجتها انعدام الأخلاق لدى الأشراف (النبلاء) و مسؤولى البلاد؛ إذ «بعد أن يتم التعرّف على المشكلة كما ينبغى، لا يمكن للمنظّر أن يهدأ له بال، بل عليه أن يدرس وبشكل دقيق أسباب فوضى الأوضاع السياسية التى شاهدها. وحقاً أنّ الكشف عن الأسباب والموجِبات يعد أمراً فى غاية الصعوبة. وما النماذج الفكرية لبعض المنظرين السياسيين إلّا وهى السعى لبلوغ هذا الهدف.» (المصدر نفسه: ٤٣) أمّا عبيد فهو يرى أنّ السبب الأساس يكمن فى تولى الأشخاص غير الكفوئين زمامَ الأمور؛ وهى بشكل وآخر، نفس الفرضية الكبرى التى انتهت إلى مثل هذه الأطروحة العُبيدية فى كتاب تاريخ جهانكشا للجوينى (ينظر: الجوينى، ٦-١/٥)، والتى كان لها أيضاً الكثير من المصاديق فى أشعار حافظ الشيرازى. (ينظر: حافظ، ١٩٨٨: ١٨٢، ١٣٥ و...)

وفى هذه المرحلة يرى إسبراغينز أنّ «فى الخطوة التالية، يصوّر المنظّر مجتمعاً خضعت فيه المشكلة أو المعضلة السياسية بأسلوب مؤثر للتحليل، وتم التعامل معها. فهو يوظّف عادة فى هذه المرحلة أخيلته، ويسعى لأن يرسم صورة نظام سياسى لاوجود له فى عصره.» (إسبراغينز، ١٣٧٠: ٤٣) وهذا هو المجتمع الذى لا وجود له أو هو المجتمع المصطلح عليه بأنّه مثالى، والذى تم تصويره فى أخلاق الأشراف فى "المذهب المنسوخ". (راجع: عبيد، ١٩٩٥: ٦١، ٧٣، ٩٣، ١٢٣، و...)

وفى نهاية المطاف، تأتى مرحلة تقديم الحلول «فالمنظّر يقدّم على الأرجح المقترحات العملية بعد التعرّف على إخفاقات النظام السياسى، وبعد تحديد أسباب الإخفاقات، ورسم صورة النظام السياسى الذى تم إحياؤه؛ وبالطبع فإنّه يقدّم توصيات للتنفيذ السياسى الذى يحل ويحسم من وجهة نظره المشكلة المطروحة على أفضل وجه. وقد يقدّم المنظّر بعض التوصيات بشكل صريح وواضح. وهناك أيضاً حالات لا تبدو فيها

التوصيات واضحة ومنظّمة.» (إسبراغينز، ١٣٧٠: ٤٤)

أمّـا عُبيد الزاكانى فإنّه لا يقدّم فى أخلاق الأشـراف بشـكل مباشـر حلاً ونظرية سياسـية خاصة، ولكنه يعتبر بشكل غير مباشر، ومن خلال السخريّة والتهكّم من أزمة عصره، أنّ الحل فى العودة إلى "المذهب المنسوخ".

وبناء على ذلک، فإن ترتيب هذه المراحل فى نظرية "الأزمات"، هى على الشـاكلة التالية حتى وإن لم يراع هذا النظام فى مرحلة تقديم النظرية السياسـية : ١) مشـاهدة الفوضى وانعدام النظام ٢) تحديد الأسباب ٣) تقديم الحل. (ينظر: المصدر نفسه: ٤٤)

وعليه، فإنّ النظرية السياسـية فى أخلاق الأشـراف، تطرح على النحو التالى : ١) "المذهـب المختار" ٢) الانقلاب والانعكاس والانزياح السـلبى (كما يسـّميها حافظ الشيرازى بـ "سقلبة العصر") (حافظ، ١٩٨٧: ٦٩) ٣) العودة إلى "المذهب المنسوخ".

ويشبّه إسـبراغينز المرحلةَ الرابعة من مسـار التنظير، أى تصوير المجتمع الذى تم إحياؤه بـ "الجسـم الطافى"، وهـى تنمو مرحلةً بعد أخرى بشـكل ديالكتيكى، وذلک بمشاهدة الفوضى وتحديد الأسباب. (اسبراغينز، ١٣٧٠ش: ٤٦)

ورغـم أنّ هذا الجزء الرابع قد طرح فى "المذهب المنسـوخ"، ولكنّه ليس منبثقاً من ذهـن عبيد، ولا وليد فكره؛ وإنّما هذا الجزء الرابع الذى يقدم صورة مثالية عن المجتمع ليـس هـو إلّا تلک المكوّنات التى جاءت فى كتاب أخـلاق ناصرى فى مقالاته الثلاث (ينظـر: خواجه نصير، ٢٠٠٦: ٤٧، ٢٠٥، ٢٢٨)، وفى كتاب تهذيب الأخلاق فى مقالاته الست. (ينظر: ابن مسكويه، ٢٠٠٢م: ٥٣، ٨٥، ١٢٤، ١٥٣، ١٨١، ٢١٧)

وفى الحقيقة، يمكن القول بأنّ أخلاق ناصرى و تهذيب الأخلاق يمثلان من وجهة نظر إسبراغنز نظرية فلسفية فى باب الأخلاق السياسية والمجتمع المثالى، أمّا أخلاق الأشراف فهو تحليل سياسـى- اجتماعـى للوقائع والحقائق الاجتماعية التى كان يعيشـها عبيد ويعايشـها؛ وأنّ الجزء الرابع من تنظيره ما هو إلّا عودة إلى نظريات هذين الفيلسوفين السياسيين، ابن مسكويه والطوسى؛ الفيلسوفين اللذين تتماثل جذور فكرهما ونظرتهما الأخلاقية والسياسـية مع فلسفة أفلاطون الأخلاقية. وفى نهاية المطاف، يمكن عدّ الجزء الرابع من تنظير عبيد عودةً غير مباشرة إلى فلسفة أفلاطون الأخلاقية.

آراء أفلاطون

يــرى أفلاطون أن قيادة المجتمع يجب أن تكون بيد مَن يعرفون الأخلاق ويتصرّفون على أساســها، إذ أنّ «ســفينة المجتمع بحاجة إلى قبطان صامد ثابت الأقدام يقودها. ومثل هذا القبطان يجب أن يكون شــخصاً يعرف الوجهة الصحيحة، ويكون مستعداً كى يعمل بوعى على أساس تلك المعرفة، وأن يكون قد تأسس خلال السنوات التى كانت فيها السلطة الأثينيّة فى طريقها إلى الأفول.» (كابلستن، ١٩٩٦: ١/١٥٦)

كما أنّ السياســة والأخلاق مترابطتان من وجهة نظــر أفلاطون؛ وقد أحدثت هذه الآراء الــتى ترى القيود الأخلاقية والاجتماعية متماثلة، هوّة كبيرة بينه وبين أصحاب الآراء الذين اكتســبوا فيما بعد النفوذ والغلبة، ولهم الكلمة العليا فى الســلطة. (فاستر، ٢٠٠٥: ١/٧٠) وهكذا العدالة، فهى ليست فى المرحلة الأخيرة سوى أن يحكمَ الإنسانُ الشــريف الإنسانَ الوضيع، وتكون حصته من نعم الحياة أكثر من حصة الإنسان الأدنى منه. (المصدر نفســه: ١/٦١) أمّا عبيد، فما يصوّره متأثراً بهذا الرأى، هو أنّ الإنســان الوضيع، هو الذى يحكم الآن فى عصره الإنسانَ الشريف، وحصته هى الأكبر.

ولكن نظرية أفلاطون، لا تتضمن فحسب هذه الفكرة التى ترى أنّ فرض القيود على دوافع البشر الطبيعية ضرورى من أجل الارتفاع بعلوّه الحقيقى وسموّه الواقعى؛ بل إنّها تشــتمل على هذه الملاحظة أيضاً، وهى أن هذا القيد يتماثل والقيد الذى يفرض على الإنســان على أساس مقتضيات المجتمع. ورأى أفلاطون، هو أننا وباختصار، إذا أردنا أن ننال الفضيلة الإنسانية الكاملة، أى إن أردنا أن نوصِل إمكانياتنا و مواهبنا الدفينة باعتبارنا كائنات بشرية إلى ذروة الكمال الذى هو الهدف الغائى لطبيعة افتقار الإنسان للمواهــب، ففــى تلك الحالة علينــا أن نطوّعها كلها للمقــرّرات والضوابط التى عيّنها القانون لإرشاد رعايا البلد. ولكن أىّ قانون؟ يجيب أفلاطون بأنه القانون الذى يربطنا نحن وأعضاء الأســرة الآخرين ببعضنا البعض فى مجتمع سياسى (المصدر نفسه: ١/٦٧، بتصرف)؛ فـ «فى المدينــة الأفلاطونية، هناك فروق بين النجارين والأطباء والفلاحين. وهــذه الفروق ناجمة عن الإجــراءات والأعمال التى يقوم بها أفــراد كل طبقة. ولكنّ أفراد الطبقة العليا يجب أن يحكموا أفراد الطبقة السفلى. ومن وجهة نظر أفلاطون، فإنّ

الدولة التى يوكل فيها منصب الحكم إلى أفضل أشخاص البلد، هى وحدها التى يمكنها أن تدعى أنها أدت فلسفتها الوجودية باعتبارها حكومة. وبذلک فإنّ فكرة أفلاطون، وهى أن الشرط اللازم والكافى لتولى منصب الحكم هو التفوق فى التمتع بالفضيلة؛ تأخذ مكانها فى ساحة التاريخ. ورغم أن أهالى مدينة أفلاطون البدائية يختلفون من الناحية الجسمية والعقلية، ولكنّهم على حد سواء من حيث المكانة الاجتماعية. إلّا أنّ مبدأ "عدم التساوى" هو الذى يحكم فى مدينة أفلاطون الكاملة هذه، بمعنى أن مكانة المواطنين ومركزهم السياسى يختلفان. وهذا الفرق ناجم عن تفوق الفضيلة فى الطبقات العليا.» (المصدر نفسه: ١٢٤-١/١٢٣)

ولكنّ هذه القضية على العكس من ذلک فى أخلاق الأشراف؛ ففى المجتمع الذى صوّره عبيد، ينهار هذا الشرط اللازم والكافى. فقد تحوّلت فضيلة الأشراف (النبلاء) إلى رذيلة، لأن الأراذل حلّوا محل الأشراف. وأهل الفضيلة أصبحوا من الطبقة السفلى، وأهل الرذيلة احتلّوا الطبقة العليا؛ وهاهو أفلاطون وهو يرى أنّ «تفويض مناصب البلد الحساسة والهامة إلى رجل ينتمى إلى مستويات وطبقات دنيا، ولم تجهزه الطبيعة لتولى المناصب الأكبر فى المجتمع، فإنّه لا يؤدى إلى نتائج مشؤومة ووخيمة للحكومة وحسب، بل إنّه يزلزل ويزعزع رفاهية ذلک الإنسان الوضيع نفسه وسعادته. فهو يرى أن مثل هؤلاء الأشخاص الذين خلقوا بحكم الطبيعة للخدمة فى طبقات المجتمع السفلى، لا يمكنهم أن يدركوا تلک السعادة والرفاهية الاجتماعية التى خلقوا للعثور عليها إلّا إذا كان زمام قيادتهم بيد حكام عقلاء يتمتعون بالعقل والحكمة السياسية، وتتم إدارتهم بأوامرهم وبما يرونه فى صالحهم. فكما لاحظنا فى منظومة أفلاطون الفلسفية، فإنّ تينک الصفتين اللازمتين للحكام (الشجاعة المدنية والحكمة السياسية) لم تمنحا لأفراد الطبقة السفلى.» (المصدر نفسه: ١/١٢٥) وهذه الأزمة هى نفس الأزمة التى طرحت فى أخلاق الأشراف، والمتمثلة فى أنّ زمام الأمور قد أصبحت بيد أشخاص غير كفوئين. وفى الحقيقة، يرى عبيد أنّ الحكم ليس بيد الأشخاص الطيبين الصالحين، بل أصبح بيد الأشخاص السيئين. وأنّ الأناس الطيّبين الصلحاء الذين هم فى الحقيقة الأشراف الحقيقيون، قد نُبذوا جانباً، وحلّ محلهم الأشخاص السيئون غير الكفوئين

أو الأشـــراف المزيّفون. ومن وجهة نظر أفلاطون فإن الحكم يجب أن يكون بيد الأناس الطيبين والأناس الطيبون هم طبقة الأشراف الحقيقيين أنفسهم.

«وعلـــى هذا، أليس هذا النوع من الحكم حكمَ الأشـــراف؟ إن كان المصداق كلمة طيبة فلا يجب التخوف من لفظ تلك الكلمة؛ فالكلمات هى بالنســـبة إلى العقلاء بمنزلة مكوّنات ليســـت لها قيمـــة خاصة؛ والحمقى واللاعبون السياســـيون هم وحدهم الذين يأخذون بهذه الكلمات بدلاً من المكوِّنات القيّمة والمسكوكات المتداولة. ونحن نريد أن يحكمنا أشرف الناس، وحكومة الأشراف أو الأرستقراطيين هى حكومة أشرف الناس نفسها؛ كما يقول (كارلايل): ألسنا كلنا نتمنى من صميم القلب أن يحكمنا أشرف الناس؟ ولكن كلمة الأرستقراطية تذكّرنا بأشراف العوائل والنجباء كابراً عن كابر؛ ويجب القول إنّ الأرستقراطية الأفلاطونية ليست من هذا النوع، والأفضل أن نسميها: الأرستقراطية الديمقراطية؛ فبدلاً من أن ينتخبوهم من بين مرشّحى الأحزاب الأقل سوءاً، فإن بإمكان كل شـــخص أن يترشح لوحده للحكم، ويســـاوى الآخرين فى تولى أمور الجماهير عن طريق تربية نفسه. وفى هذه الحالة، يجب أن تزول الديمقراطية، وأن يحلّ محلها حكم أعقل الناس وأفضلهم.» (ديورانت، ١٣٩٠ش: ٣٣)

وأمـــا فى باب الأخلاق، فإن أفلاطـــون يرى كما يرى ســـقراط: «أن العمل الصالح شرطُ العلم بالصلاح، وإذا ما عرف الناس الخير، فإنّهم سوف لايميلون إلى الشر بطبيعة الحـــال. وعلى هذا، فإنّ حســـن الأخـــلاق، أى الفضيلة، هو نتيجة العلم والســـعى من أجـــل التقرب من عالم الملكوت، أى تعريف نفس الإنســـان وتعويدها على المُثُل العليا والحقائق السامية، والتشـــبه بذات البارىء فى الصفات والكمالات. ولكلٍّ من جوانب الإنســـان الثلاثة، فضيلة: ففضيلة الرأس (الجانـــب العقلى) هى الحكمة، وفضيلة القلب (الهمة والإرادة) هى الشـــجاعة، وفضيلة البطن (القوة الشهوانية) هى الاجتنابُ والتقى والعفـــة. وحينمـــا ننظر إلى هذه الفضائل بمجموعها، فإنّها تصبـــح العدالة التى بمجرّد أن توجد فى إنسان ما، فإنها تثمر الرضا والسعادة.» (فروغى، ٢٠٠٧: ٣٦)

وعندما يتحدث عبيد عن "المذهب المختار" فإنّه يبيّن فى الحقيقة أن أشراف "المذهب المختـــار" لا علم لهم بالخير، لأنّ نظرياتهم هـــى نظريات تدلّ على عدم معرفتهم بالخير

والصلاح؛ فأشراف عصر عبيد لا لهم علم بالخير، ولا هم يعملون به.

ويــرى أفلاطون «أنّ الحكمة العديمة من السياســة ناقصة، والسياســة المفرغة من الحكمة باطلة، وأنّ السياســة والأخــلاق من مصدر واحد، وأنّهمــا كلاهما ضروريان لسعادة البشــر. وأنّ أفضل الحكومات، هى تلك التى يحكم فيها أفضل الناس، ويكون الحاكم حكيماً أو يصبح الحكيم حاكماً. وكما أنّ الإنسان له ثلاثة أجزاء، فإنّ الجماعة تنقســم إلى ثلاث طبقات: الأولى، أولياء الأمور، وهم القوة العاقلة، ولهم حكم الرأس فى الجماعة؛ والثانية، الجيش والعســاكر الذين يتولون مهمّة المحافظة والحراســة، وهم القوة الغضبية، وبمنزلة الصدر؛ والثالثة، الحرفيون من أرباب الصناعة والزراعة، والذين هم الوسيلة لســدّ الاحتياجات المادية، وهم بمنزلة البطن. وكلّ هذه الطبقات، عليها أن تعمل للمجموع، وأن تكون تحت إشــراف الحكومة وإدارتها، والتى هى مظهر الجماعة ورمزها.» (المصدر نفسه، ٢٠٠٧م: ٣٧)

وعلى حدّ رأى أفلاطون، فإنّ السياسة تنفّذ بشكل صحيح، وتضمن سعادة المجتمع، عندما ترتبط بالأخلاق؛ وإلّا فإنّ المجتمع ســيتجه نحو الفساد والهلاك. وهذه الأخلاق تحددها وتعيّنها تلك الطبقة الفاضلة، وذلك بواســطة الفضيلة التى تتمتع بها؛ ففضيلتها تستوجب أن يلتزموا بها أيضاً. وعلى هذا فإن المراد من الأشراف نخبةُ المجتمع، ويجب أن يمســكوا بزمام الأمور السياسية فى البلد. وتعتبر الأشرافية (الأرستقراطية) التجسمَ والتبلور الحقيقى للأخلاق، وذلك استناداً إلى المبدأ الأفلاطونى المتمثل فى أنّ السياسة يجب أن تلازم الأخلاق وترافقها دوماً.

ومن وجهة النظر هذه، يترادف الأشراف مع مفهوم الكفاءة واللياقة، وعملهم الرئيس هو السياسة. وبناء على ذلك، فإنّ الأشرافية ترتبط بالأخلاق من جهة، وبالسياسة من جهة أخرى. وعلى هذا الأســاس، فإنّ عبيداً يصوّر من خلال وصف أخلاق أشــراف عصره، أوضاعَ الأخلاق فى عصره من جهة، والأوضاع السياســية فيه من جهة أخرى. وهاهو عبيد، ومن خلال كشــفه وإماطته للثام عن الأســاليب الملتوية من سلوك نخبة مجتمعه بطريقته الســاخرة والمريرة؛ وكأنّه يقول إنّ المجتمع الذى تكون نخبته على هذه الشاكلة، فما على الآخر إلّا أن يعى المفصّل من هذا الحديث المجمَل.

ويتبنى عبيد مثل أى مفكّر كان يعيش فى العصر الذى سبق عصر التنوير فى هذا العالم الواسع، نفس تلك التعريفات الكلاسيكية اليونانية والأفلاطونية، ويقول بصحة المبدأ القاضى بأنّ الأخلاق يجب أن ترتبط بالسياسة، ويجب أن يكون السياسيون أكثر الناس التزاماً واهتماماً بالأخلاق حيث إنهم انبثقوا من مجتمع الأرستقراطيين الفاضل.

ولكن عبيداً يتألم من أن هناك تغيرات قد حدثت فى مجتمعه، وذلك بسبب حوادث الدهر، فخلت الديار من الكبار، و ليس هناك من أشراف حقيقيين، وأنّهم قد قضى عليهم، وقد هُجرت أخلاقهم، و تركت أعرافهم؛ والأشخاص الذين يدعون اليوم الأشرافية (الأرستقراطية)، وقد شغلوا المناصب التى تنتهى بهم ليمسكوا بزمام الأمور السياسية، لا يعرفون مفهوم الأشرافية، ولا يعلمون المكانة التى تبوّؤوها، ولا يعرفون شيئاً عن أصولها وأسلوبها، ولكنّهم وللأسف يمسكون بزمام الأمور فى نفس الوقت؛ وبعبارة أخرى، فقد جاوز السيلُ الربى، وقع السيف فى يد زنجى ثمل –كما يقال– و ستكون حالة المجتمع الذى يكون أشرافه هكذا، نسيانَ الأخلاق وانفصالها عن السياسة، ونتيجة ذلك هو الدمار والفساد.

ورسالة أخلاق الأشراف لعبيد هى رواية عن اضمحلال الأخلاق فى مجتمعه؛ ذلك المجتمع الذى أضحت كل قيمه الأساسية تناقض والقيم الحقّة؛ ذلك المجتمع الذى تأزمت أوضاعه كليّة، فنفذت الأزمات فى سداه ولحمته، واستحوذت تبعاتها على كل شىء. ومن أهم تبعاتها، هو التقهقر للوراء، وانقلابُ كلّ أمور المجتمع رأساً على عقب، وأصبح أعلاه أسفله وأسفله أعلاه. وقد استقطب كلّ شىء و منح كلّ شىء لأناس جاهلين أثر غفلة من الزمان، واستدرج المجتمع كلّه نحو الفساد بحكم القول الشهير: الناس على دين ملوكهم.

والمحور الرئيس للأزمة فى عصر عبيد، هو الانقلاب والانزياح والتقهقر. وبطبيعة الحال، هناك فرق بين رؤية منظّر سياسى معاصر وبين نظرة عبيد الذى ينتمى إلى القرن الثامن للهجرة؛ وعليه، يرى المنظِّر السياسى والاجتماعى المعاصر أنّ أزمة الانقلاب والانفلات والسقلبة السلبية ما هى إلّا تبعات لأزمات أخرى وقعت فى عصر عبيد، من مثل ضعف الحكومة المركزية وهجوم المغول والأزمة الاقتصادية وما إلى ذلك؛ أى أنّ

الانفلات واقع لا محالة. فمن وجهة نظر المنظّرين فى ما بعد عصر التنوير، أنّ الشخص السياسى يذوب لامحالة فى النظام، وإذا ما كان النظام يعانى من عيوب، وكانت السلطة مركزية، فإنّ الأشخاص الذين هم على رأس هذا النظام، سيعانون من العيوب هم أيضاً، حتى وإن كانوا يتمتّعون بحسن نية وخبرة ودراية، وكانوا من طبقة الأشراف الحقيقيين، وعرفوا الخير ومالوا إليه. وهو ما يختلف عن إدراک عبيد ورؤيته فى القرن الثامن. فهو يرى، وبسبب أفكاره الأفلاطونية، أنّ الأمور إن وقعت بيد أشخاص غير كفوئين، وهكذا إن كان من هم على رأس قمة الهرم فى الحكم سيؤون ومعيبون؛ فستحيق عيوبهم هذه بالنظام. وبعبارة أخرى، فإنّ عبيداً يرى فى هذا المجال، وكأسلافه، أنّ الأفراد إن كانوا كفوئين، فسيكون النظام كفوءاً هو الآخر؛ فنظرته هى من الأعلى إلى الأسفل، ونمط ذهنه ينمّ عن تصويره لصورة هرمية عن مجتمعه. وبناء على ذلک، فقد لايكون المحور الرئيس للأزمة التى يصورها عبيد فى أشراف الأخلاق وفق رؤية معاصرة، محوراً رئيساً، بل تبعة لأزمة أو عدة أزمات اجتماعية قائمة فى المجتمع، وهى وليدة هجوم المغول، والبنية المغلوطة للنظام الاجتماعى فى ذلک العصر.

ولكنّ عبيداً الذى كان يعيش لسنوات طويلة قبل عصر التنوير، ينظر نظرة كلاسيكية، ولا يعتبر النظام الهرمى مثقلاً بالعيوب، بل يرى أنّ الأشخاص الممسكين بزمام الأمور هم المعابون؛ وبناء على ذلک، فإنّ الأزمة التى يطرحها فى أخلاق الأشراف، تبدو وكأنّها المحور الرئيس لكلّ الأزمات؛ ألا وهى أزمة الانزياح والتقهقر والتغيّر، تلک الأزمة التى سمحت لأناس جهلة أن يمسكوا بزمام الأمور فى مجتمع أضحى يعدّ الفضل والعلم أكبر الذنوب.

ولكن كيف يرى عبيد الأزمة وحلّها استناداً إلى نظرية إسبراغنز؟

إن حلّ الأزمة من وجهة نظر عبيد، هو العودة إلى "المذهب المنسوخ" وإلى الربط من جديد بين الأخلاق والسياسة، أو من وجهة نظر أكثر تخصصاً، العودة إلى تثبيت قواعد الانسجام بين الحكمة النظرية والحكمة العملية؛ وذلک لاتجاه هذا الربط، ومنذ أمد بعيد، نحو الانفصام والزوال، وذلک اعتباراً من عهد المغول تقريباً، وعهد الخواجة

نصير الدين الطوسى.

وفى الحقيقة، إنّ رسالة أخلاق الأشراف ما هى إلّا نمط أسلوبى ساخر وجنس أدبى بارادوكسىّ لكتاب أخلاق ناصرى بعامة، وكتاب تهذيب الأخلاق بخاصة. وعبيد، وفى معرض نقده لأخلاق أشراف عصره، ينتقد أوضاع مجتمعه فى ثلاثة محاور، هى: الأخلاق والدين والسياسة، مما يمكننا استنباط مخاطبيه، وهو يوجّه مجموع انتقاداته صوب أوضاع عصره الاجتماعية. وهو يرى، ومن خلال تفكيره الأفلاطونى، أنّ هذه الأوضاع كلها ناجمة عن حالة انعدام الأخلاق، وهو السائد فى مجتمعه، وأنّ حلّ المشكلة يكمن فى عودة الأخلاق إلى السياسة، كما يؤمن بنوع من التغيير الذى لابُدّ وأن يتمّ من الأعلى وفى قمة هرم المجتمع؛ وكأنّه يرى ويبقين أنّ حل الأزمة يكمن فى العودة إلى نفس ذاك المجتمع الذى ورد توصيفه فى أخلاق ناصرى، وكذا العودة بشكل غير مباشر إلى السياسة، أى إلى أفكار أفلاطون السياسية.

علاقة الانزياح والانفلات بالتقنية والصناعة الأدبية فى أخلاق الأشراف

إنّ ماهيّة رسالة أخلاق الأشراف، هى ماهية أدبية ساخرة، ونفس الآن جادة، وتستخدم تقنية بارادوكسية تناقضيّة مضادة، لتعبّر عن مضامين أخلاقية تمتّ بصلة وثيقة بقضايا سياسية واجتماعيّة. وقد استمدت مادتها من واقع مجتمع مؤلفها، ونهلت أطروحتها من مَعين كتب أخلاقية عديدة بشكل مباشر وغير مباشر، ومنها: كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه وكتاب أخلاق ناصرى للطوسى؛ وعليه، فكلّ ماينبغى أن يكون جيداً هو سيّءٌ فى أخلاق الأشراف، وكلّ ما يجب أن يعدّ سيّئاً، يعتبر جيّداً. ويهدف عبيد بهذه التقنية إلى لفت انتباه القارىء إلى مشاكل ومعضلات ترتبت على أزمات سياسية وإشكاليات اجتماعية جرّاء زوال الأخلاق من مجتمعه الذى كان يعيش فيه. كما يريد عبيد من هذه البارادوكسية الساخرة ترك المزيد من التأثير على متلقيه. ومن الطريف فى هذه الرسالة، هو تناسبُ أسلوبها الساخر وسياقها الموضوعى مع محور أزمته الأساسية، ألا وهى انزياحية أوضاع مجتمعه المقلوب حقّاً رأساً على عقب، واختلاط حابله بنابله، أى أزمة الانفلات والانقلاب والسقلبة؛ فعالم أخلاق الأشراف المقلوب،

يتطلب بدوره أسلوباً تعبيرياً مقلوباً أيضاً.

النتيجة

أنّه استناداً إلى "نظرية الأزمات" لإسبراغنز، فإنّ رسالة أخلاق الأشراف تنتضم في عداد كتب التنظير السياسي، ولكن بنكهة أدبيّة ساخرة في اغلب الأحايين، فكهة في أحايين قليلة. وأنّ كلّ المراحل الأربعة لنظرية إسبراغنز، قد كان لها مصاديقها، وبشكل سافر، في هذه الرسالة، ويمكن مطابقتها معها ومقارنتها سويّاً. وأنّ هذه الرسالة قد ارتبطت، وبشكل وثيق، في المرحلتين الثالثة والرابعة لنظرية إسبراغينز، بكتاب أخلاق ناصرى. أنّ رسالة أخلاق الأشراف هي نموذج غير جاد وبارادوكسي من كتاب أخلاق ناصرى. أنّ "المذهب المختار" هو استعراض للأزمة وتفكيك لها، و"المذهب المنسوخ" هو حل الأزمة. أنّ التقنية الأدبية الساخرة لعبيد، هي تقنية مقلوبة تتناسق وتتناسب مع الحالة المأزومة المقلوبة التي يعالجها. أنّه استناداً إلى نظرية إسبراغنز فإن الخواجة نصير الدين فيلسوف سياسيّ وعبيداً ناقد سياسيّ يرى الحل في العودة إلى الفلسفة الأخلاقية – السياسية للخواجة نصير الدين؛ وبتقديمه لهذا الحلّ، يعتبر منظّراً سياسياً بتقديمه أيضاً. أنّ جذور نظرية كلا الكاتبين المذكورين، تجتذر الأخلاق السياسية الأفلاطونية، والتي هي عودة للربط بين السياسة والأخلاق.

المصادر والمراجع

ابن مسكويه، الرازى. (٢٠٠٢م). تهذيب الأخلاق. ترجمة وتوضيح على اصغر حلبى. طهران: دار نشر أساطير.

إسبراغنيز، توماس. (١٩٩٢م). فهم النظريات السياسية، ترجمه فرهنگ رجايى. طهران: دار نشر آگه.

إقبال آشتيانى، عباس. (١٩٦٨م). تاريخ المغول من هجوم جنكيزخان وحتى إقامة الدولة التيمورية. طهران: أميركبير.

بلوم، وليَم. (١٩٩٥م). نظريات النظام السياسى، ترجمه احمد تدين. طهران: نشر آران.

بطروشفسكى، كارل يان. (١٩٨٧م). التاريخ الاجتماعى – الاقتصادى لإيران فى عهد المغول، ترجمه يعقوب آژنگ. طهران: دار نشر اطلاعات.

الجوينى، محمد. (٢٠٠٧م). تاريخ جهانگشاى جوينى، تحقيق محمد قزوينى. طهران: دنياى كتاب.

حافظ، شمس الدين محمد. (١٩٨٨م). ديوان الأشعار، بمساعى محمد قزوينى و قاسم غنى. طهران: زوار.

ديورانت، ويل. (٢٠١١م). تاريخ الفلسفة (قصة الفلسفة)، ترجمه عباس زرياب خويى. طهران: علمى وفرهنگى.

راوندى، مرتضى. (١٩٩١م). تاريخ إيران الاجتماعى. طهران: اميركبير.

الزاكانى، عبيد. (١٩٩٥م). أخلاق الأشراف، تحقيق وتوضيح على اصغر حلبى. طهران: اساطير.

فاستر، مايكل. (٢٠٠٤م). آلهة الأفكار السياسية، ترجمه جواد شيخ الإسلامى، طهران: اميركبير.

فروغى، محمدعلى. (٢٠٠٦م). مسيرة الحكمة فى أوروبا. طهران: زوار.

كابلستن، فردريک. (١٩٩٦م). تاريخ الفلسفة، ترجمه سيد جلال الدين مجتبوى. طهران: علمى وفرهنگى.