

## قراءة ثانية لكتاب أخلاق ناصري للطوسي، ورسالة أخلاق الأشراف

### للزكاني (على ضوء نظرية "الأزمات" لتوماس إسبراغينز)

صادق كريم يحيى\*

#### الملخص

تُعَدُّ نظرية "الأزمات" التي طرحها إسبراغينز، أحد أهم أساليب فهم الفكر السياسي وأبرز أسس تحليله. وتتبلور هذه النظرية، من وجهة نظره، في أربعة مراحل: في المرحلة الأولى، على المنظر في البدء أن يحدّد المشكلة في المجتمع الذي يعيش فيه، ويعيّن إشكالياتها، ويحصّر مدى تأزمها، بعد أن يعيها حقاً ويدركها جيداً؛ وفي المرحلة الثانية، عليه أن يعمد إلى البحث عن محفزاتها أو دواعيها، ثم يقوم بتقييمها وتحليلها؛ وفي المرحلة الثالثة، عليه أن يطرح معالم المجتمع السياسي المثالي الذي يرتبّه، ويعرض مشاهد هيكلية، ليبادر إلى إرساء قواعده، وإعادة بنائه، وتشبيد وإعلاء صرحه؛ وفي نهاية المطاف، ووفق هذه الرؤية المثالية، يقدّم في المرحلة الرابعة، سُبل حل تلك المشكلة وطرق علاجها. وبتدريس أخلاق الأشراف على ضوء هذه النظرية، قد بدى وبكل وضوح أنّ محتوى هذه الرسالة التي دوّنت بأسلوب أدبي، قد انطوت على هذه المراحل الأربعة، وشملتها كلها: ففي مرحلتين أوليتين، نرى مؤلفها، عبّداً الزكاني، يطرح حقائق مجتمعه عصره، تحت عنوان: "المذهب المختار"، ثم يقوم بتحليلها ودراستها. كما يعرض في مرحلة ثالثة صورة متخيّلة عن مجتمع مثالي، تتمزج فيها أحاسيس نوستالجية بمشاعر اغتراب وغربة تتأى به عن هذا المجتمع الذي يعيشه ويعايشه؛ ومن هنا حقاً، وعلى وجه التحديد، تبدأ نقطة انطلاق الفواصم المشتركة التي تضمّ أوجه الشبه شبه التام بين مجتمعه المثالي والمجتمع الذي انطوى على مثاليته كتاب أخلاق ناصري للخواجه نصير الدين الطوسي. والمجتمع المثالي الذي يتصوّره عبّيد، تقريباً هو نفس المجتمع الذي طرح في أخلاق ناصري، ولكنه قد تمّ التعبير عنه بأسلوب أدبي خاص، عرف به عبّيد، وهو أقرب ما يكون إلى محاولة تضليلية لمحو أو طمس آثار ضبابية لإشكاليات اجتماعية سافرة، ومعالجتها بروية فكرية ورؤية أدبية ساخرة تتمّ عن فذلّة بارادوكسية تناقضية عبّيدية معهودة. أمّا الحل النهائي للمشكلة، فيقدّمه عبّيد في مرحلة رابعة، وهو حل يقوم على عودة ثانية إلى نفس المجتمع المتصوّر في أخلاق ناصري؛ وهي في نهاية المطاف، عودة إلى الأخلاق الأفلاطونية التي تبنّاها الطوسي بدوره أيضاً، وتأثر بها، أي عودة الأخلاق إلى السياسة، أو على حد قول عبّيد: عودة إلى "المذهب المنسوخ".

الكلمات الدلّيلية: إسبراغينز ونظرية الأزمات، أخلاق ناصري، أخلاق الأشراف، الأخلاق الأفلاطونية، المذهب المختار، والمذهب المنسوخ.

\* باحث في مركز البحث العلمي بجامعة سوران، كوردستان، العراق.

SadeghKarim65@gmail.com

تاريخ القبول: ١٧/٥/١٣٩٨ش

تاريخ الاستلام: ٥/٢/١٣٩٨ش

## المقدمة

كتاب أخلاق ناصري<sup>١</sup>، لمؤلفه العالم والسياسي المعروف، الخواجة نصير الدين الطوسي (توفي في: ٦٧٢هـش)<sup>٢</sup>، هو عبارة عن صورة مثالية لمجتمع يقدم فيه صاحبه، وفق حكمته العملية وأصوله الأخلاقية، تعريفاً للإنسان في ثلاثة محاور، هي: الفرد والأسرة والمجتمع. وفي المقابل، نلاحظ رسالة أخلاق الأشراف<sup>٣</sup>، للكاتب والأديب الشاعر الشهير، عبید الزاكاني (توفي حوالي: ٧٧٢هـش)<sup>٤</sup>، وهي تصف، وبصورة أدبية مؤحیة، بلاداً قد قلبت موازينها أو انقلبت أعرافها أو اختلت كليّة ثوابتها، وتصور

١. كتاب في الحكمة العملية وأصول الأخلاق، ألفه الطوسي باللغة الفارسية في سنة ٦٣٣هـش تقريباً، نزولاً على رغبة حاكم قهستان الإسماعيلي، ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور الذي دَبَّح الطوسي عنوان كتابه باسمه الصغير، أي: ناصري. وقد اقتبس في قسمه الأول من كتاب الطهارة في الأخلاق لابن مسكويه. كما أفاد في قسمه الثاني من رسالة تدابير المنازل لابن سينا. أما قسمه الثالث فقد أفاد فيه من آراء الفارابي المتناثرة في كتبه العديدة. وقد تناول الطوسي في مقالته الأولى من هذا الكتاب: الحكمة والشجاعة والعفة والعدل؛ وقد قسّم فيها الحكمة إلى سبعة أقسام، هي: الذكاء، وسرعة الفهم، وصفاء الذهن، وسهولة التعلم، وحسن العقل، والحيلة والتحفظ، والتذكر. وقد عالج في مقالته الثانية تدبير المنزل، وفي مقالته الثالثة سياسة المدن؛ (للمزيد، ينظر: فرهنگ أدبيات فارسی دری، زهرا خانلری "کیا": ص ٣٨)

٢. هو أحد أكبر مشاهير علماء إيران وسياسيها المعروفين في القرن السابع للهجرة. له العديد من الكتب باللغتين الفارسية والعربية في شتى العلوم ومختلف المناحي والنزعات. كما خلف أشعاراً نظمت بهاتين اللغتين. وهو المؤسس للمرصد الفلكي في مراغة في عهد هولاءكو المغولي. وقد اتهم بتهمة اختلاف الآراء فيها، ولم يبت حتى الآن في صحتها، وهي تحريضه للأخير للاستيلاء على بغداد وإسقاط الخلافة العباسية من دارها؛ (للمزيد أيضاً، ينظر: المصدر نفسه: ص ٥٠٧-٥٠٩)

٣. رسالة أخلاقية أدبية، مزج فيها الزاكاني النثر بالشعر. ودونها بأسلوب أدبي رشيق. ودبجها من أولها إلى آخرها، بتنف من حكمه ومواعظه. وبسخرية لاذعة، انتقد فيها أخلاق سادة عصره، وسمات أشراف مجتمعه وسلوك أعيانه. وتناول فيها الأخلاق الفضيلة والخصال الحميدة، وعالجها في سبعة أبواب، هي: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدل، والسخاء، والحلم، والحياء، والوفاء؛ (للمزيد أيضاً، ينظر: المصدر نفسه: ص ٣٧)

٤. هو نظام الدين عبید الله الزاكاني، أحد الشعراء الشهيرين بهجومهم اللاذع، ولسانهم الذرب الساخر، وواحد من كبار كتّاب القرن الثامن في إيران. وهو أديب ناقد، وشاعر فكه، عاب فساد عصره، وأمط اللثام عنه، بلغة ساخرة من جهة، ولسان عذب من جهة أخرى؛ ولا يمكن بالمرّة أن يوسم أدبه بالهزلة والسفسطة، إذ لم يعالج قط سفاسف الأمور، وإن اتسم أدبه أحياناً بالأدب المكشوف، ولكن دون خلاعة أو مجون؛ (للمزيد أيضاً، ينظر: المصدر نفسه: ص ٣٣٨-٣٣٩)

بأسلوب شعريّ ونثريّ أدبيّ، مجتمعاً جنونياً، يعيش أجواءً متقلبة جراً إشكاليات أزمات سياسية-اجتماعية متغيرة متحوّلة، تثير الدهشة وتدفع للذهول. وعليه، فهي تبدو في هذه البانوراما التصويرية الكاريكاتورية للأجواء السياسة والاجتماعية، وكأنّها رسالة أخلاقية ضد الأخلاق، ولذا فهي تناهض تلك الأخلاق، وتتنافى معها، وتتجافى عنها؛ ولكن، وبشيء من الدقة والتأمل، والبحث والتحقيق، سيظهر وبشكل سافر، أنّ رسالة أخلاق الأشراف شأنها شأن كتاب أخلاق ناصري، ما هي إلا رسالة جادة تطرح نظرية سياسية وفق رؤى اجتماعية. وفي حقيقة الأمر، ما مضامينها ومضامين أخلاق ناصري إلا مصاديق عمليّة لجلّ الموضوعات التي طرحها إسبراغنز في نظريته بمراحلها الأربعة، من مثل: السياسة ونظرياتها، وأسس فهمها، والسياسة والغاية والوسيلة، والمنطق الذاتي (الداخلي) للسياسة في مقابل المنطق الاجتماعي المعاد صياغته، و... ما إلى ذلك من موضوعات نظرية "الأزمات" الإسبراغينزيّة.

### سوابق البحث وإشكالياته

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

### الأسئلة والفرضيات

وهنا أود في هذه الطلة، وقبل الولوج في صلب البحث، أن أبدأ بطرح أسئلته وفرضياته وإشكالياته وسوابقه، فأقول: لو افترضنا أن هناك أوجه شبه بين محاور نظرية الأزمات وأخلاق الأشراف، فهل يمكننا أن نعد عبيدا الزاكاني منظرا سياسيا وفق تلك النظرية؟ أم نعهه ناقدا سياسيا يستخدم الأدب الساخر وسيلة للنقد فقط؟ ولو افترضنا أنه منظر سياسى فهل قدم حلولاً لأزمات عصره العديدة؟ قد افترضنا مسبقاً أن الطوسي وابن مسكويه تأثرا بالأخلاق الأفلاطونية وأن عبيدا الزاكاني قد تأثر بهما في نظريته

الأخلاقية، فهل هو بدوره أيضاً قد تأثر بالأخلاق الأفلاطونية؟ وهل كان هذا التأثير بشكل مباشر أم غير مباشر؟

### مصطلحات البحث

ولمصطلح النظريات السياسية تفسيرات متعددة مختلفة؛ ولكنّه، استناداً إلى ما قدّمه إسبراغينز من تعريف لها، ولنظريّتها، يمكن عدّ الخواجة (الشيخ) نصير الدين الطوسيّ بمثابة فيلسوف سياسيّ يصف مجتمعاً مثاليّاً، فيعرض معاملة، ويتطرق إلى مبادئه. أمّا عبّيد الزاكاني، فهو وفقاً لذلك التعريف، بمثابة ناقد سياسيّ لمجتمعه الذي يعيش فيه، وي طرح من خلاله حقائقه المريعة التي يعايشها كشاهد عيان، ويرى أن سبيل خلاص ذلك المجتمع ونجاته من تلك السلبيات السياسية والموبقات والهنوات الاجتماعية، يكمن كما يبدو، في العودة إلى نفس الفلسفة الأخلاقية - السياسية للخواجة نصير الدين الذي أخذها بدوره - كما مرّ آنفاً - عن الأخلاق الأفلاطونيّة. وعليه، ومن خلال هذا الحلّ، يمكن عدّ الزاكاني كذلك منظرّاً سياسياً أيضاً. نعم! قد طرح الخواجة نصير الدين فلسفته الأخلاقية - السياسية على ضوء رؤيته الفكرية التي استمدّها من أفكار أفلاطون وفلسفته الأخلاقية؛ وهكذا عبّيد الذي يُرى وهو ينتقد الوضع الأخلاقيّ لمجتمعه، قد ذهب إلى أنّ خلاص مجتمعه، لا يتحقق إلّا بالعودة إلى نفس تلك الأخلاق الناصرية أو بالأحرى إلى الأخلاق الأفلاطونية، أي عودة الأخلاق إلى السياسة، وذلك من وحي تأثره البالغ بكتاب أخلاق ناصريّ؛ وعليه، يمكن القول بأنّ أطروحة رسالة أخلاق الأشراف هي نفس أطروحة أخلاق ناصريّ، ولكنّها طرحت في الرسالة في قالب جنس أدبيّ بارادوكسيّ ينطوي على مفارقات سياسية وتناقضات اجتماعية. ومن نافلة القول هنا بأنّ عبّيداً الزاكاني كان قد تأثر أيضاً في رسالته هذه بكتّابيّ: تهذيب الأخلاق والظّهارة في الأخلاق لابن مسكويه<sup>١</sup> الذي ترك بدوره بصماته الواضحة على آراء

١. هو أبو علي الخازن أحمد، المعروف بابن مسكويه (توفي في: ٤٢١هـ/ش)، أحد أكبر العلماء والكتّاب والمؤرخين الشهيرين في إيران. وقد لُقّب بالخازن أيضاً لتوليه مكتبة ابن العميد في العهد الديلمي. وله فضلاً عن الكتابين السابقين الذكر، كتب عديدة في الفلسفة والطب والكيمياء وعلوم أخرى، ومن أهمّها كتاب تجارب الأمم الشهير؛ (للمزيد، ينظر: المصدر السابق: ص ٢٨)

الطوسى وفلسفته الأخلاقية - كما ذكر في الهامش الأول آنفاً - التى أوردتها في كتابه أخلاق ناصرى، وخاصة في قسمه الأول ومقالته الأولى.

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

وإذا ما أردنا أن نحلل أخلاق الأشراف على هذا الأساس، فإنّ الجانب "التوصيفى" لدى إسبراغنز ما هو إلاّ "المذهب المختار" الذى تناوله عبيد في رسالته. وهكذا الجانب "النمطى" في نظريته، فهو ليس سوى "المذهب المنسوخ" عند عبيد.

ومن الطرق الجيدة لإدراك النظرية السياسية لكاتب أو منظرٍ ما، هو أن نعلم عمّ يبحث المنظر؟ إذ أنّ: «النظرية السياسية، هى بحث وتتبع لفهم العناصر المكوّنة لـ "المجتمع الجيد أو المثالى.» (إسبراغنز، ١٣٧٠ش: ٣٢) وقد بين عبيد بدوره، العناصر المكوّنة للمجتمع الجيد، عند حديثه عن "المذهب المنسوخ" وعدّها؛ وبذلك، فقد عيّن الخصوصيات والمواصفات النمطية لنظريته.

ولكنّ السؤال الذى يطرح نفسه هنا، هو كيف يتيسر طريق معرفة المجتمع الجيد؟ 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 عبيد فإنّ المشاكل الأساسية التى يراها في المجتمع، فقد بلورها في نفس التوصيف الذى قدّمه عن "المذهب المختار". ويذهب إسبراغنز إلى أنّ «النظريات السياسية في العالم الحقيقى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقضايا الإنسانية المهمة. وتبدأ النظريات السياسية عملها ونشاطها الفعّال حين تظهر في المجتمع مواطن الضياع والحيرة، وتعلو معالم المظالم والأزمات التى يسعى

البشر، وبيأس وقنوط، لملها والتغلب عليها.» (نفس المصدر : ٤٢) وعليه، فهو يرى أن المنظر السياسي لا ينبغي له أن يصل من النظرية إلى الأزمة، بل على العكس من ذلك، عليه أن يصل من الأزمة إلى النظرية؛ إذ عليه، ومن خلال المنطق الذاتي والداخلي، أن يتعرّف على أزمات المجتمع، وأن يصفها ويبحث عن جذورها، ثمّ يقدم الحلّ أو الحلول لها.

وعلى حدّ قوله: فـ «على ضوء هذا المنهج، وعلى أساس المنطق الذاتي، تبدأ دراسة النظرية من الموضوع الذي بدأ منه المنظر، لا من النتيجة ولا من الأسئلة المجردة، بل تبدأ من الشعور والإحساس البيّن بالتخيّب والحيرة التي دفعت المنظر في البدء إلى التفكير والتمعّن. كما أنّ الإجابة على الأسئلة الأولية وتقديم طرق الحل، يطرحان بدورهما أسئلة جديدة لأبدّ من تتبعها والإجابة عنها الواحدة تلو الأخرى. وهكذا فإنّ الإجابة على هذه الأسئلة، تطرح بدورها مسائل أخرى، وعلى مستويات أخرى؛ ويستمر هذا السياق حتى المرحلة التي يتوصل فيها المنظر إلى استنتاج أيقوني رمزيّ مثاليّ نظريته بشكل عام.» (نفس المصدر : ٤٢) وعلى هذا الأساس، نلاحظ أن عبيداً أيضاً قد التزم في أخلاق الأشراف بهذا المنهج العملي بشكل كامل، إذ تعرّف جيداً على أزمات مجتمعه، ووصفها في "المذهب المختار"؛ ثمّ نراه بعد ذلك يعتمد إلى تتبع الجذور وتقديم الحلول.

وهنا لأبدّ من الاستفسار عن أنّه: ما الهدف الأساس من هذا العمل؟ وهنا ينبغي القول بأنّ الهدف الرئيس للمنظرين هو تقديم الحلول للمشاكل. وبالطبع فإنّ مشاكل الحياة السياسية، لا تقتصر على العضلات الفكرية الإنسانية فقط، بل تشمل كذلك الأزمات القائمة أيضاً، والتي هي في الحقيقة نقطة بداية انطلاق عمل المنظر. ويبدو أنّ جميع المنظرين السياسيين تقريباً، قد بدأوا نشاطهم من الوهلة الأولى التي شاهدوا فيها الفوضى وهي تدبّ في الحياة السياسية والاجتماعية؛ إذ أنّ معظم المنظرين قد ألفوا كتبهم التنظيرية، حينما شعروا، وبشكل جادّ ومتزايد، أنّ مجتمعاتهم مبتلاة بأزمات حادة. ولذا، بادروا إلى حصرها، وإلى تقديم حلولهم لها. وها هو عُبيد وقد حدّد بدوره أزمات مجتمعه في عصره، وقام بتوصيفها؛ ولكنه قد قسّمها إلى أزمات محدودة تشكّل جسم الهرم وقاعدته، إذا ما أردنا وصفها بشكل هرمي، إلّا أنّ هناك أزمة كبيرة عملاقة

تعتلى قمة الهرم وتتحكم بالباقي وتهيمن عليه، وهو ما سنتطرق إليه فيما بعد؛ أمّا أزمت عصر عبيد، فهي وبشكل مختصر، كالتالي:

### أزمة الاقتصاد والفقير

وهنا نعلم أيضاً بعض آراء المؤرخين، القدامى منهم والمعاصرين الذين تحدثوا عن العصر الذي عاش فيه عبيد الزكاكي، فنرى من يذهب إلى أن: «في مجال الاقتصاد والشؤون المالية، لم يكن لهجمات المغول المتتالية على بلاد إيران من نتائج سوى الدمار والحراب، وانخفاض عدد السكان، وانهيار الزراعة، وزوال القوى العاملة والمنتجة في المجتمع، وتدهور التجارة، وانهيار المجالات المالية والقنوات الاقتصادية. ولم يكن المغول الذين لم يكونوا سوى بدو رحّل يهتمون بشيء سوى مواشيتهم ودوابهم كى يوسعوا من اقتصادهم القائم على تربية المواشى. وقد استولوا خلال هجماتهم الأولى على كل المراعى وحظائر الماشية، ونهبوا كل مواشيتها، وانبروا لتدمير الأراضى الخاضعة للزراعة.» (بطروشفسكى، ١٩٨٧م: ب)

وقد كان القضاء على الأراضى الزراعية، وفرض الضرائب، ونهب الأهالى، وغير ذلك من التعسفات، عاملاً كبيراً في ظهور الفقر. ولا شك في أن انتشار الفقر، هو من أهم العوامل المساعدة في تردى الثقافة وانحطاط الحضارة. ولا ريب أيضاً في أن تبعات الترديات الثقافية والحضارية، هى الفوضى والانحطاط الأخلاقى؛ وقد كانت حصيلة هجوم المغول، هى الفاقة والعوز الذى استتبعه التدنى في الأخلاق.

### الأزمة الثقافية

وقد غدت سيطرة القبائل البدوية الرحّل على ساكنى المدن وقاطنيها، وهكذا اختلاف نمط حياتهم عن الحياة المدنية، موضع تحدٍ بين القيم الثقافية والأخلاقية. وحيث أن زمام السلطة العليا كان بيد المغول، فإن ذلك سيكون مدعاة كاشفة ودلالة جيّدة لكى نعى ونذكر جيداً أسباب وعلل تبدل وتغيّر أخلاق أشراف وأعيان ورجالات عصر عبيد، واختلاف قيمهم وقوانينهم عن قيم ومبادئ أسلافهم. وعلى سبيل المثال، فعندما حلت شريعة (الياسا المغولية) محلّ المعايير الأخلاقية والتشريعات الإسلامية - الإيرانية، فقد

حل نوع من الضرائب، حسب الطريقة المغولية، محل الزكاة في الإسلام. وقد فرضت هذه الضرائب أو بالأحرى هذه الأتاوات حتى على الدخول المتأتية من أعمال الدعارة؛ إذ «كانت الضرائب التي فرضها المغول لأول مرة، والتي كانت تسمى (تمغا)، تفرض على أنواع التجارة وأقسامها، وعلى الصناعات في المدن، بل وحتى على الدعارة. وقد كانت قد حلت محل الزكاة الإسلامية، وهي بنسبة ٢/٥ بالمائة.» (المصدر نفسه: ٦٢) وهذا يعني أن الدعارة مشروعة ومشرّعة، وأن بيوت الدعارة أماكن قانونية، والنتيجة هي انتفاع رجال الدولة وأشرافها ومسؤوليها من العائدات المتأتية من الدعارة؛ وهي نفس الملاحظة التي تناولها عبيد في "باب العفة"، وهو يصف وجهاء عصره وأشرافه بأسلوب ساخر ولاذع مثير، ويدعوهم بالقوادين العديميّ المرؤة والرجولة الإنسانية (ينظر: عبيد، ١٩٩١: ٩٣)؛ وهو ما يمكن تسميته، على حدّ قول حافظ الشيرازي الذي اكتناه الهمز واللمز، بـ "جوب أداء فرمانات أصحاب الفرامين" (ينظر: حافظ، ١٩٨٨، ٩٥)، مما يعني الطعن في جواز منح الرخصة القانونية لممارسة الدعارة والسماح لها في شريعة غابة هؤلاء اللإنسانيين.

كما أن دفع الضرائب في بلد إسلامي على شكل مشروبات كحولية، هو أيضاً من التحديات الحضارية والثقافية التي واجهت مجتمع عبيد؛ إذ «أنّ مصطلح العلف أو العلوقة كان عبارة عن مجموعة من الضرائب العينية التي كانت تدفعها منطقة ما لتأمين طعام الطبقات العسكرية والجيش، وتوفير علف مواشيهم. وكانت هذه الضرائب، وحسب ما أدرج في الموارد، تتألف من: الغلة، والتبن، والأبقار، والأغنام، والطيور، وهكذا المشروبات الكحولية، وأحياناً دفع النقود المسكوكة.» (بطروشفسكي، ١٩٨٧م: ٦٣)

ومن التحديات الثقافية التي واجهها مجتمع عبيد، هي أنه «وفقاً لشريعة الياسا التي وضعها جنكيزخان، فإنّ السلطان حينما كان يشتهي امرأة، حتى ولو كانت في عصمة رجل آخر، فقد كان يجبر الزوج على طلاقها، ويحتم إرسالها إلى حرمه.» (راوندي، ١٩٩٠: ٧/٣٥٩) وعليه، فمن الطبيعي أن تتغيّر رؤية عبيد لحمية الناس وشجاعتهم وعفتهم في عصره بعامه، وأشرافه وأعيانه ووجهاء رجالاته بخاصة؛ فضلاً



عن الاختلافات في القيم، فإنّ أزمات من مثل أزمة الفقر والفاقة والعوز وما إلى ذلك، ستترتب عليها، شتئا أو أبيتا، أزمات أخلاقية وثقافية. وما انتشار السرقة والكذب والخيانة والرياء والقتل والنهب وغيرها إلّا نتيجة حتمية لتلك الأزمات الاجتماعية والسياسية التي كانت مدعاة لتغيّر تعريف عبيد لمبادئ الصدق والوفاء والحياء والرحمة والشفقة التي يرتضيها لأنفسهم أشراف عصره. (ينظر: عبيد، ١٩٩٥: ١٨٥)

### أزمة ضعف الحكومة المركزية والأمن

قد كانت إيران آنذاك، 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 وبلاؤها 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 يقتلون، وإمّا يطردون؛ ولذلك كان الحكام المحليون قد اكتسبوا جراء ذلك 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 المفاجيء، وأصبح منصب الإيلخانية موضع نزاع وصراع بين عدد من الأمراء العديمي الكفاءة. وانقسمت الممالك الإيلخانية تدريجياً إلى أقسام منفصلة، فهبوا بذلك الأرضية المناسبة لاستيلاء الأمير تيمور الغوركانى الذى شاء القدر أن يولد في 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 في هذا العهد بين الإقطاعيين والخانات (الحكام) المحليين. وهاهو حافظ الشيرازى، وهو يذكر في أحد أبياته، تلك الاضطرابات في ذلك العهد، ويتحدث عن شرورها، فيقول: «ما هذه الضجة التي أراها تحيط بالقمر وفلكه الدوار؛ فما أناذا أرى الآفاق كلّها وقد اكتظت بالفتن والشور» (ينظر أيضاً: راوندى، ٢٠٠٠: ٨/٦٠٦)؛ إذ أنّه، وبعد هجوم المغول، وخاصة في أواخر عهد الإيلخانيين، زال الأمن والثبات

السياسى والاجتماعى من إيران. وكان كل 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 المركزى، إذ كان في غاية الضعف ما أدى إلى النزاعات بين الحكام المحليين، والحروب الإقطاعية، والمشاكل المتمخضة عن انعدام الأمن، والحروب والتبعات الحاصلة بسببها. وما كثرة النصوص التى أوردتها عبيد عن الحروب وويلاتها، وقد اكتنظت بمفاهيم عديدة عن الشجاعة والحكمة والرحمة والشفقة والعدالة وغير ذلك؛ إلاّ إشارات ودلالات واضحة عن نفس هذه الأزمات الآتفة الذكر.

### أزمة الانقلاب والانزياح والانفلات

وهنا! هذه الأزمة هى بيت القصيد لدى عبيد، إنها الأزمة الكبرى التى تتبلع بقية الأزمات فى جوفها، ثم تولدها فى صورة حيّات وعقارب وتقذفها فى داخل المجتمع. فهو يطرح كل الأزمات تحت عنوان أزمة واحدة، وهى أزمة الانقلاب والانزياح والانفلات والانعكاس أو بعبارة أخرى الانقلاب السلبي ذو المردود السلبي؛ فالمحور الرئيس فى أزمة المجتمع فى أخلاق الأشراف، هو الانقلاب والانتقال والتقهقر. والأزمة الرئيسة من هذا المنظار، هى أزمة حلول الأراذل محل الأشراف (الوجهاء، النبلاء)، أى أزمة انزياح الطبقات. وبما أن الطبقات قد تحركت وانزاحت، فقد تغيرت معاييرها الأخلاقية والسياسية أيضاً، أو انقلبت بعبارة أخرى. والأزمة التى رآها عبيد هى فى الحقيقة، كما تبدو، حصيلة الأزمات التى سبقت الإشارة إليها، والعوامل السابقة هى التى أدت إلى حدوث مثل هذه الأزمة؛ فى حين أنّ عبيداً يطرح أزمة الانقلاب أو السقلبة (السقلبة فى الدارج المصرى) باعتبارها أصل الأزمات ومصدرها.

ومن خلال مراجعة أخلاق الأشراف (ينظر: عبيد، ١٣٧٤ش: ٧٩، ٩٩، ١٢٥ و...) يظهر وبكل وضوح أنّ عبيداً قد طرح، ووفق نظرية إسبريغانيز، كلّ أزمات مجتمعه. أمّا المرحلة الأخيرة، وهى المرحلة الرابعة التى طرحها إسبريغانيز - كما مرّ آنفاً - فتتلور فى تتبع الجذور وتقديم الحلول؛ وذلك على ضوء المنطق الذاتى الذى يتوصل

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

وبناء على ذلك، فإن القضية الأولى، وهي تحديد مشكلة المجتمع، تم التعرّف عليها في أخلاق الأشراف، وهي أزمة الانتقال (الانزياح) والانتقالب، والتي كانت نتيجتها انعدام الأخلاق لدى الأشراف (النبلاء) ومسؤولي البلاد؛ إذ «بعد أن يتم التعرّف على المشكلة كما ينبغي، لا يمكن للمنظر أن يهدأ له بال، بل عليه أن يدرس وبشكل دقيق أسباب فوضى الأوضاع السياسية التي شاهدها. وحقاً أنّ الكشف عن الأسباب والموجبات يعد أمراً في غاية الصعوبة. وما النماذج الفكرية لبعض المنظرين السياسيين إلا وهي السعي لبلوغ هذا الهدف.» (المصدر نفسه: ٤٣) أمّا عبيد فهو يرى أنّ السبب الأساس يكمن في تولى الأشخاص غير الكفوئين زمام الأمور؛ وهي بشكل وآخر، نفس الفرضية الكبرى التي انتهت إلى مثل هذه الأطروحة العبيدية في كتاب تاريخ جهانكشا للجويني (ينظر: الجويني، ٦-١/٥)، والتي كان لها أيضاً الكثير من المصاديق في أشعار حافظ الشيرازي. (ينظر: حافظ، ١٩٨٨: ١٨٢، ١٣٥ و...)

وفي هذه المرحلة يرى إسبرغانيز أنّ «في الخطوة التالية، يصوّر المنظر مجتمعاً خضعت فيه المشكلة أو المعضلة السياسية بأسلوب مؤثر للتحليل، وتم التعامل معها. فهو يوظف عادة في هذه المرحلة أخيلته، ويسعى لأن يرسم صورة نظام سياسي لا وجود له في عصره.» (إسبرغانيز، ١٣٧٠: ٤٣) وهذا هو المجتمع الذي لا وجود له أو هو المجتمع المصطلح عليه بأنه مثالي، والذي تم تصويره في أخلاق الأشراف في «المذهب المنسوخ». (راجع: عبيد، ١٩٩٥: ٦١، ٧٣، ٩٣، ١٢٣، و...)

وفي نهاية المطاف، تأتي مرحلة تقديم الحلول «فالمنظر يقدم على الأرجح المقترحات العملية بعد التعرّف على إخفاقات النظام السياسي، وبعد تحديد أسباب الإخفاقات، ورسم صورة النظام السياسي الذي تم إحيائه؛ وبالطبع فإنه يقدم توصيات للتنفيذ السياسي الذي يحل ويحسم من وجهة نظره المشكلة المطروحة على أفضل وجه. وقد يقدم المنظر بعض التوصيات بشكل صريح وواضح. وهناك أيضاً حالات لا تبدو فيها

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

أمّا عبّيد الزاكاني فإنّه لا يقدّم في أخلاق الأشراف بشكل مباشر حلاً ونظرية سياسية خاصة، ولكنه يعتبر بشكل غير مباشر، ومن خلال السخرية والتهمك من أزمة عصره، أنّ الحل في العودة إلى "المذهب المنسوخ".

وبناء على ذلك، فإن ترتيب هذه المراحل في نظرية "الأزمات"، هي على الشاكلة التالية حتى وإن لم يراع هذا النظام في مرحلة تقديم النظرية السياسية: (١) مشاهدة الفوضى وانعدام النظام (٢) تحديد الأسباب (٣) تقديم الحل. (ينظر: المصدر نفسه: ٤٤) وعليه، فإنّ النظرية السياسية في أخلاق الأشراف، تطرح على النحو التالي: (١) "المذهب المختار" (٢) الانقلاب والانعكاس والانزياح السلبي (كما يسميها حافظ الشيرازي بـ "سقلبة العصر") (حافظ، ١٩٨٧: ٦٩) (٣) العودة إلى "المذهب المنسوخ". ويشبه إسبراغينز المرحلة الرابعة من مسار التنظير، أي تصوير المجتمع الذي تم إحياءه بـ "الجسم الطافي"، وهي تنمو مرحلة بعد أخرى بشكل دياكتيكي، وذلك بمشاهدة الفوضى وتحديد الأسباب. (إسبراغينز، ١٣٧٠ش: ٤٦)

ورغم أنّ هذا الجزء الرابع قد طرح في "المذهب المنسوخ"، ولكنه ليس منبثقاً من ذهن عبّيد، ولا وليد فكره؛ وإنما هذا الجزء الرابع الذي يقدم صورة مثالية عن المجتمع ليس هو إلاّ تلك المكونات التي جاءت في كتاب أخلاق ناصري في مقالاته الثلاث (ينظر: خواجه نصير، ٢٠٠٦: ٤٧، ٢٠٥، ٢٢٨)، وفي كتاب تهذيب الأخلاق في مقالاته الست. (ينظر: ابن مسكويه، ٢٠٠٢م: ٥٣، ٨٥، ١٢٤، ١٥٣، ١٨١، ٢١٧)

وفي الحقيقة، يمكن القول بأنّ أخلاق ناصري و تهذيب الأخلاق يمثلان من وجهة نظر إسبراغينز نظرية فلسفية في باب الأخلاق السياسية والمجتمع المثالي، أمّا أخلاق الأشراف فهو تحليل سياسي - اجتماعي للوقائع والحقائق الاجتماعية التي كان يعيشها عبّيد ويعايشها؛ وأنّ الجزء الرابع من تنظيره ما هو إلاّ عودة إلى نظريات هذين الفيلسوفين السياسيين، ابن مسكويه والطوسي؛ الفيلسوفين اللذين تتماثل جذور فكرهما ونظرتهما الأخلاقية والسياسية مع فلسفة أفلاطون الأخلاقية. وفي نهاية المطاف، يمكن عدّ الجزء الرابع من تنظير عبّيد عودة غير مباشرة إلى فلسفة أفلاطون الأخلاقية.

## آراء أفلاطون

يرى أفلاطون أن قيادة المجتمع يجب أن تكون بيد من يعرفون الأخلاق ويتصرفون على أساسها، إذ أن «سفينة المجتمع بحاجة إلى قبطان صامد ثابت الأقدام يقودها. ومثل هذا القبطان يجب أن يكون شخصاً يعرف الوجهة الصحيحة، ويكون مستعداً كي يعمل بوعي على أساس تلك المعرفة، وأن يكون قد تأسس خلال السنوات التي كانت فيها السلطة الأثينية في طريقها إلى الأفول.» (كابلستن، ١٩٩٦: ١/١٥٦)

كما أن السياسة والأخلاق مترابطتان من وجهة نظر أفلاطون؛ وقد أحدثت هذه الآراء التي ترى القيود الأخلاقية والاجتماعية متماثلة، هوة كبيرة بينه وبين أصحاب الآراء الذين اكتسبوا فيما بعد النفوذ والغلبة، وهم الكلمة العليا في السلطة. (فاستر، ٢٠٠٥: ١/٧٠) وهكذا العدالة، فهي ليست في المرحلة الأخيرة سوى أن يحكم الإنسان الشريف الإنسان الوضيع، وتكون حصته من نعم الحياة أكثر من حصة الإنسان الأدنى منه. (المصدر نفسه: ١/٦١) أما عبيد، فما يصوره متأثراً بهذا الرأي، هو أن الإنسان الوضيع، هو الذي يحكم الآن في عصره الإنسان الشريف، وحصته هي الأكبر.

ولكن نظرية أفلاطون، لا تتضمن فحسب هذه الفكرة التي ترى أن فرض القيود على دوافع البشر الطبيعية ضروري من أجل الارتفاع بعلوه الحقيقي وسموه الواقعي؛ بل إنها تشتمل على هذه الملاحظة أيضاً، وهي أن هذا القيد يتماثل والقيد الذي يفرض على الإنسان على أساس مقتضيات المجتمع. ورأى أفلاطون، هو أننا وباختصار، إذا أردنا أن ننال الفضيلة الإنسانية الكاملة، أي إن أردنا أن نوصل إمكاناتنا و مواهبنا الدفينة باعتبارنا كائنات بشرية إلى ذروة الكمال الذي هو الهدف الغائي لطبيعة افتقار الإنسان للمواهب، ففي تلك الحالة علينا أن نطوِّعها كلها للمقررات والضوابط التي عينها القانون لإرشاد رعايا البلد. ولكن أي قانون؟ يجب أفلاطون بأنه القانون الذي يربطنا نحن وأعضاء الأسرة الآخرين ببعضنا البعض في مجتمع سياسي (المصدر نفسه: ١/٦٧، بتصرف)؛ ف «في المدينة الأفلاطونية، هناك فروق بين النجارين والأطباء والفلاحين. وهذه الفروق ناجمة عن الإجراءات والأعمال التي يقوم بها أفراد كل طبقة. ولكن أفراد الطبقة العليا يجب أن يحكموا أفراد الطبقة السفلى. ومن وجهة نظر أفلاطون، فإن

الدولة التي يوكل فيها منصب الحكم إلى أفضل أشخاص البلد، هي وحدها التي يمكنها أن تدعى أنها أدت فلسفتها الوجودية باعتبارها حكومة. وبذلك فإن فكرة أفلاطون، وهي أن الشرط اللازم والكافي لتولى منصب الحكم هو التفوق في التمتع بالفضيلة؛ تأخذ مكانها في ساحة التاريخ. ورغم أن أهالي مدينة أفلاطون البدائية يختلفون من الناحية الجسمية والعقلية، ولكنهم على حد سواء من حيث المكانة الاجتماعية. إلا أن مبدأ "عدم التساوي" هو الذي يحكم في مدينة أفلاطون الكاملة هذه، بمعنى أن مكانة المواطنين ومركزهم السياسي يختلفان. وهذا الفرق ناجم عن تفوق الفضيلة في الطبقات العليا.» (المصدر نفسه: ١٢٤-١٢٣/١)

ولكن هذه القضية على العكس من ذلك في أخلاق الأشراف؛ ففي المجتمع الذي صورّه عبيد، ينهار هذا الشرط اللازم والكافي. 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 ينتمي إلى مستويات وطبقات دنيا، ولم تجهزه الطبيعة لتولى المناصب الأكبر في المجتمع، فإنّه لا يؤدي إلى نتائج مشؤومة ووخيمة للحكومة وحسب، بل إنّهُ يزلزل ويزعزع رفاهية ذلك الإنسان الوضع نفسه وسعادته. فهو يرى أن مثل هؤلاء الأشخاص الذين خلقوا بحكم الطبيعة للخدمة في طبقات المجتمع السفلى، لا يمكنهم أن يدركوا تلك السعادة والرفاهية الاجتماعية التي خلقوا للعثور عليها إلا إذا كان زمام قيادتهم بيد حكام عقلاء يتمتعون بالعقل والحكمة السياسية، وتتم إدارتهم بأوامرهم وبما يرونه في صالحهم. فكما لاحظنا في منظومة أفلاطون الفلسفية، فإنّ تينك الصفتين اللازمين للحكام (الشجاعة المدنية والحكمة السياسية) لم تمنحاً لأفراد الطبقة السفلى.» (المصدر نفسه: ١٢٥/١) وهذه الأزمنة هي نفس الأزمنة التي طرحت في أخلاق الأشراف، والمتمثلة في أنّ زمام الأمور قد أصبحت بيد أشخاص غير كفؤين. وفي الحقيقة، يرى عبيد أنّ الحكم ليس بيد الأشخاص الطيبين الصالحين، بل أصبح بيد الأشخاص السيئين. وأنّ الأناص الطيبين الصالحاء الذين هم في الحقيقة الأشراف الحقيقيون، قد نُبذوا جانباً، وحلّ محلهم الأشخاص السيئون غير الكفؤين

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

«وعلى هذا، أليس هذا النوع من الحكم حكم الأشراف؟ إن كان المصداق كلمة طيبة فلا يجب التخوف من لفظ تلك الكلمة؛ فالكلمات هي بالنسبة إلى العقلاء بمنزلة مكونات ليست لها قيمة خاصة؛ والحمقى واللاعبون السياسيون هم وحدهم الذين يأخذون بهذه الكلمات بدلاً من المكونات القيّمة والمسكوكات المتداولة. ونحن نريد أن يحكمنا أشرف الناس، وحكومة الأشراف أو الأرسطراطيين هي حكومة أشرف الناس نفسها؛ كما يقول (كارلايل): ألسنا كلنا نتمنى من صميم القلب أن يحكمنا أشرف الناس؟ ولكن كلمة الأرسطراطية تذكّرنا بأشراف العوائل والنجباء كائناً عن كائناً؛ ويجب القول إنّ الأرسطراطية الأفلاطونية ليست من هذا النوع، والأفضل أن نسميها: الأرسطراطية الديمقراطية؛ فبدلاً من أن ينتخبوهم من بين مرشحي الأحزاب الأقل سوءاً، فإن بإمكان كل شخص أن يترشح لوحده للحكم، ويساوى الآخريين في تولى أمور الجماهير عن طريق تربية نفسه. وفي هذه الحالة، يجب أن تزول الديمقراطية، وأن يحلّ محلها حكم أعقل الناس وأفضلهم.» (ديورانت، ١٣٩٠ ش: ٣٣)

وأما في باب الأخلاق، فإن أفلاطون يرى كما يرى سقراط: «أن العمل الصالح شرط العلم بالصلاح، وإذا ما عرف الناس الخير، فإنهم سوف لا يميلون إلى الشر بطبيعة الحال. وعلى هذا، فإنّ حسن الأخلاق، أى الفضيلة، هو نتيجة العلم والسعى من أجل التقرب من عالم الملكوت، أى تعريف نفس الإنسان وتعييدها على المثل العليا والحقائق السامية، والتشبه بذات البارئ في الصفات والكمالات. ولكل من جوانب الإنسان الثلاثة، فضيلة: فضيلة الرأس (الجانب العقلي) هي الحكمة، وفضيلة القلب (الهمة والإرادة) هي الشجاعة، وفضيلة البطن (القوة الشهوانية) هي الاجتناب والتقى والعفة. وحينما ننظر إلى هذه الفضائل بمجموعها، فإنها تصبح العدالة التي بمجرد أن توجد في إنسان ما، فإنها تثمر الرضا والسعادة.» (فروغى، ٢٠٠٧: ٣٦)

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

والصلاح؛ فأشرف عصر عبيد لا لهم علم بالخير، ولا هم يعملون به. ويرى أفلاطون «أن الحكمة العديمة من السياسة ناقصة، والسياسة المفرغة من الحكمة باطلة، وأن السياسة والأخلاق من مصدر واحد، وأنهما كلاهما ضروريان لسعادة البشر. وأن أفضل الحكومات، هي تلك التي يحكم فيها أفضل الناس، ويكون الحاكم حكيماً أو يصبح الحكيم حاكماً. وكما أن الإنسان له ثلاثة أجزاء، فإن الجماعة تنقسم إلى ثلاث طبقات: الأولى، أولياء الأمور، وهم القوة العاقلة، ولهم حكم الرأس في الجماعة؛ والثانية، الجيش والعساكر الذين يتولون مهمة المحافظة والحراسة، وهم القوة الغضبية، ويمنزلة الصدر؛ والثالثة، الحرفيون من أرباب الصناعة والزراعة، والذين هم الوسيلة لسدّ الاحتياجات المادية، وهم بمنزلة البطن. وكلّ هذه الطبقات، عليها أن تعمل للمجموع، وأن تكون تحت إشراف الحكومة وإدارتها، والتي هي مظهر الجماعة ورمزها.» (المصدر نفسه، ٢٠٠٧م: ٣٧)

وعلى حدّ رأى أفلاطون، فإن السياسة تنفّذ بشكل صحيح، وتضمن سعادة المجتمع، عندما ترتبط بالأخلاق؛ وإلا فإن المجتمع سيواجه نحو الفساد والهلاك. وهذه الأخلاق تحددها وتعيّنها تلك الطبقة الفاضلة، وذلك بواسطة الفضيلة التي تتمتع بها؛ ففضيلتها تستوجب أن يلتزموا بها أيضاً. وعلى هذا فإن المراد من الأشراف نخبة المجتمع، ويجب أن يمسكوا بزمام الأمور السياسية في البلد. وتعتبر الأشرافية (الأرستقراطية) التجسّم والتبلور الحقيقي للأخلاق، وذلك استناداً إلى المبدأ الأفلاطوني المتمثل في 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، فإن الأشرافية ترتبط بالأخلاق من جهة، وبالسياسة من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس، فإن عبيداً يصوّر من خلال وصف أخلاق أشراف عصره، أوضاع الأخلاق في عصره من جهة، والأوضاع السياسية فيه من جهة أخرى. وهاهو عبيد، ومن خلال كشفه وإماطته للثام عن الأساليب المتلوية من سلوك نخبة مجتمعه بطريقته الساخرة والمريرة؛ وكأنّه يقول إنّ المجتمع الذي تكون نخبته على هذه الشاكلة، فما على الآخر إلا أن يعي المفصل من هذا الحديث المجمل.



ويتبنى عبيد مثل أى مفكر كان يعيش في العصر الذى سبق عصر التنوير في هذا العالم الواسع، نفس تلك التعريفات الكلاسيكية اليونانية والأفلاطونية، ويقول بصحة المبدأ القاضى بأن الأخلاق يجب أن ترتبط بالسياسة، ويجب أن يكون السياسيون أكثر الناس التزاماً واهتماماً بالأخلاق حيث إنهم انبثقوا من مجتمع الأرسقراطيين الفاضل. ولكن عبيداً يتألم من أن هناك تغيرات قد حدثت في مجتمعه، وذلك بسبب حوادث الدهر، فخلت الديار من الكبار، وليس هناك من أشراف حقيقيين، وأنهم قد قضى عليهم، وقد هُجرت أخلاقهم، و تركت أعرافهم؛ والأشخاص الذين يدعون اليوم الأشرافية (الأرسقراطية)، وقد شغلوا المناصب التى تنتهى بهم ليمسكوا بزمام الأمور السياسية، لا يعرفون مفهوم الأشرافية، ولا يعلمون المكانة التى تبوؤوها، ولا يعرفون شيئاً عن أصولها وأسلوبها، ولكنهم وللأسف يمسكون بزمام الأمور في نفس الوقت؛ وبعبارة أخرى، فقد جاوز السيل الربى، وقع السيف في يد زنجى ثمل - كما يقال - وستكون حالة المجتمع الذى يكون أشرافه هكذا، نسيان الأخلاق وانفصالها عن السياسة، ونتيجة ذلك هو الدمار والفساد.

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

والمحور الرئيس للأزمة في عصر عبيد، هو الانقلاب والانزياح والتقهر. وبطبيعة الحال، هناك فرق بين رؤية منظرٍ سياسى معاصر وبين نظرة عبيد الذى ينتمى إلى القرن الثامن للهجرة؛ وعليه، يرى المنظر السياسي والاجتماعي المعاصر أن أزمة الانقلاب والانفلات والسقلبة السلبية ما هى إلا تبعات لأزمات أخرى وقعت في عصر عبيد، من مثل ضعف الحكومة المركزية وهجوم المغول والأزمة الاقتصادية وما إلى ذلك؛ أى أنّ

الانفلات واقع لا محالة. فمن وجهة نظر المنظرين في ما بعد عصر التنوير، أنّ الشخص السياسي يذوب لاحالة في النظام، وإذا ما كان النظام يعاني من عيوب، وكانت السلطة مركزية، فإنّ الأشخاص الذين هم على رأس هذا النظام، سيعانون من العيوب هم أيضاً، حتى وإن كانوا يتمتعون بحسن نية وخبرة ودراية، وكانوا من طبقة الأشراف الحقيقيين، وعرفوا الخير ومالوا إليه. وهو ما يختلف عن إدراك عبيد ورؤيته في القرن الثامن. فهو يرى، وبسبب أفكاره الأفلاطونية، أنّ الأمور إن وقعت بيد أشخاص غير كفؤين، وهكذا إن كان من هم على رأس قمة الهرم في الحكم سيؤون ومعيون؛ فستحقيق عيوبهم هذه بالنظام. وبعبارة أخرى، فإنّ عبيداً يرى في هذا المجال، وكأسلافه، أنّ الأفراد إن كانوا كفؤين، فسيكون النظام كفوءاً هو الآخر؛ فنظرتة هي من الأعلى إلى الأسفل، ونمط ذهنه ينم عن تصويره لصورة هرمية عن مجتمعه. وبناء على ذلك، فقد لا يكون المحور الرئيس للأزمة التي يصورها عبيد في أشراف الأخلاق وفق رؤية معاصرة، محوراً رئيساً، بل تبعة لأزمة أو عدة أزمات اجتماعية قائمة في المجتمع، وهي وليدة هجوم المغول، والبنية المغلوطة للنظام الاجتماعي في ذلك العصر.

ولكنّ عبيداً الذي كان يعيش لسنوات طويلة قبل عصر التنوير، ينظر نظرة كلاسيكية، ولا يعتبر النظام الهرمي مثقلاً بالعيوب، بل يرى أنّ الأشخاص المسكين بزمام الأمور هم المعاونون؛ وبناء على ذلك، فإنّ الأزمة التي يطرحها في أخلاق الأشراف، تبدو وكأنّها المحور الرئيس لكلّ الأزمات؛ ألا وهي أزمة الانزياح والتقهقر والتغيّر، تلك الأزمة التي سمحت لأناس جهلة أن يمسكوا بزمام الأمور في مجتمع أضحى يعدّ الفضل والعلم أكبر الذنوب.

ولكن كيف يرى عبيد الأزمة وحلّها استناداً إلى نظرية إسبراغنز؟

إنّ 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؛ وذلك لاتجاه هذا الربط، ومنذ أمد بعيد، نحو الانقسام والزوال، وذلك اعتباراً من عهد المغول تقريباً، وعهد الحاجة

نصير الدين الطوسي.

وفي الحقيقة، إنّ رسالة أخلاق الأشراف ما هي إلاّ نمط أسلوبي ساخر وجنس أدبي بارادوكسيّ لكتاب أخلاق ناصري بعامّة، وكتاب تهذيب الأخلاق بخاصّة. وعبيد، وفي معرض نقده لأخلاق أشراف عصره، ينتقد أوضاع مجتمعه في ثلاثة محاور، هي: الأخلاق والدين والسياسة، مما يمكننا استنباط مخاطبيه، وهو يوجّه مجموع انتقاداته صوب أوضاع عصره الاجتماعية. وهو يرى، ومن خلال تفكيره الأفلاطوني، أنّ هذه الأوضاع كلها ناجمة عن حالة انعدام الأخلاق، وهو السائد في مجتمعه، وأنّ حلّ المشكلة يكمن في عودة الأخلاق إلى السياسة، كما يؤمن بنوع من التغيير الذي لا بُدَّ وأن يتمّ من الأعلى وفي قمة هرم المجتمع؛ وكأنّه يرى وييقين أنّ حلّ الأزمة يكمن في العودة إلى نفس ذاك المجتمع الذي ورد توصيفه في أخلاق ناصري، وكذا العودة بشكل غير مباشر إلى السياسة، أي إلى أفكار أفلاطون السياسية.

### علاقة الانزياح والانفلات بالتقنية والصناعة الأدبية في أخلاق الأشراف

إنّ ماهية رسالة أخلاق الأشراف، هي ماهية أدبية ساخرة، ونفس الآن جادة، وتستخدم تقنية بارادوكسية تناقضيّة مضادة، لتعبّر عن مضامين أخلاقية تمّت بصلة وثيقة بقضايا سياسية واجتماعيّة. وقد استمدت مادتها من واقع مجتمع مؤلفها، ونهلت أطروحتها من معين كتب أخلاقية عديدة بشكل مباشر وغير مباشر، ومنها: كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه وكتاب أخلاق ناصري للطوسي؛ وعليه، فكلّ ما ينبغي أن يكون جيداً هو سيءٌ في أخلاق الأشراف، وكلّ ما يجب أن يعدّ سيئاً، يعتبر جيداً. ويهدف عبيد بهذه التقنية إلى لفت انتباه القارئ إلى مشاكل ومعضلات ترتبت على أزمات سياسية وإشكاليات اجتماعية جرّاء زوال الأخلاق من مجتمعه الذي كان يعيش فيه. كما يريد عبيد من هذه البارادوكسية الساخرة ترك المزيد من التأثير على متلقيه. ومن الطريف في هذه الرسالة، هو تناسب أسلوبها الساخر وسياقها الموضوعي مع محور أزمته الأساسية، ألا وهي انزياحية أوضاع مجتمعه المقلوب حقاً رأساً على عقب، واختلاط حابله بنابله، أي 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 تتضمن في عداد كتب التنظير السياسي، ولكن بنكهة أدبية ساخرة في اغلب الأحيان، فكهة في أحيان 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 ناصري. أنّ رسالة أخلاق الأشراف هي نموذج غير جاد وبارادوكسي من كتاب أخلاق ناصري. 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 فإنّ الخواجة نصير الدين فيلسوف سياسيّ وعبيداً ناقد سياسيّ يرى الحل في العودة إلى الفلسفة الأخلاقية - السياسية للخواجة نصير الدين؛ وبتقديمه لهذا الحلّ، يعتبر منظراً سياسياً بتقديمه أيضاً. أنّ جذور نظرية كلا الكاتبين المذكورين، تجتذر الأخلاق السياسية الأفلاطونية، والتي هي عودة للربط بين السياسة والأخلاق.

### المصادر والمراجع

- ابن مسكويه، الرازي. (٢٠٠٢م). تهذيب الأخلاق. ترجمة وتوضيح على اصغر حليبي. طهران: دار نشر أساطير.
- إسبراغينز، توماس. (١٩٩٢م). فهم النظريات السياسية، ترجمه فرهنك رجايبى. طهران: دار نشر آگه.
- إقبال آشتياني، عباس. (١٩٦٨م). تاريخ المغول من هجوم جنكيزخان وحتى إقامة الدولة التيمورية. طهران: أميركبير.
- بلوم، وليم. (١٩٩٥م). نظريات النظام السياسي، ترجمه احمد تدين. طهران: نشر آران.
- بطروشفسكى، كارل يان. (١٩٨٧م). التاريخ الاجتماعى - الاقتصادى لإيران في عهد المغول، ترجمه يعقوب آژنگ. طهران: دار نشر اطلاعات.

- الجويني، محمد. (٢٠٠٧م). تاريخ جهانگشای جويني، تحقيق محمد قزويني. طهران: دنياى كتاب.
- حافظ، شمس الدين محمد. (١٩٨٨م). ديوان الأشعار، بمساعي محمد قزويني و قاسم غني. طهران: زوار.
- ديورانت، ويل. (٢٠١١م). تاريخ الفلسفة (قصة الفلسفة)، ترجمه عباس زرياب خويي. طهران: علمى وفرهنگى.
- راوندى، مرتضى. (١٩٩١م). تاريخ إيران الاجتماعى. طهران: اميركبير.
- الزاکانی، عبید. (١٩٩٥م). أخلاق الأشراف، تحقيق وتوضيح على اصغر حليى. طهران: اساطير.
- فاستر، مايكل. (٢٠٠٤م). آهة الأفكار السياسية، ترجمه جواد شيخ الإسلامى، طهران: اميركبير.
- فروغى، محمدعلى. (٢٠٠٦م). مسيرة الحكمة فى أوروبا. طهران: زوار.
- كابلستن، فردريك. (١٩٩٦م). تاريخ الفلسفة، ترجمه سيد جلال الدين مجتبوى. طهران: علمى وفرهنگى.