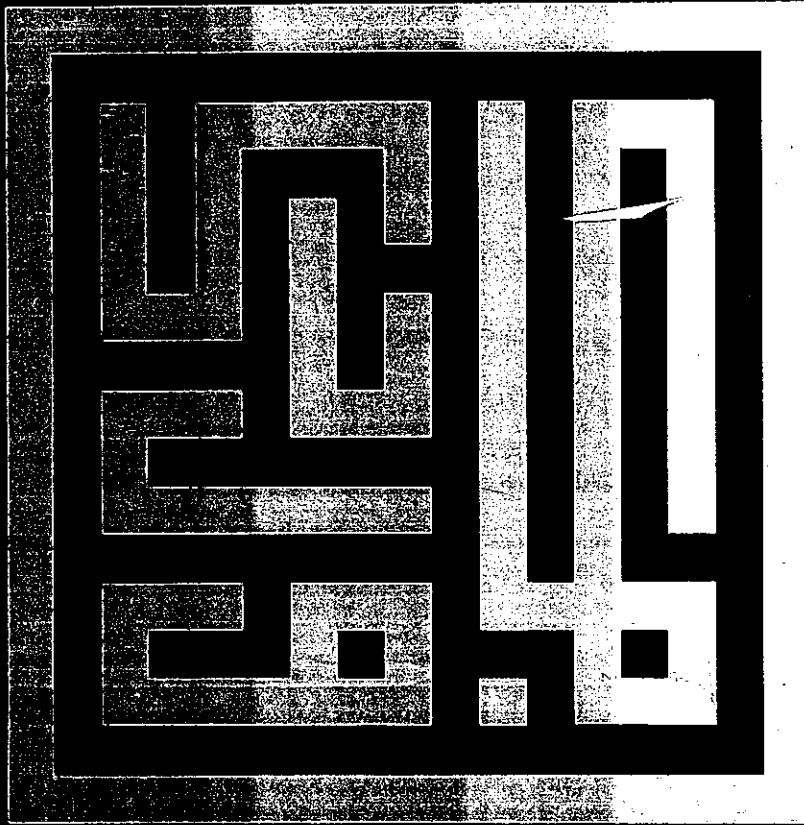


حَمَامِيخَائِيل

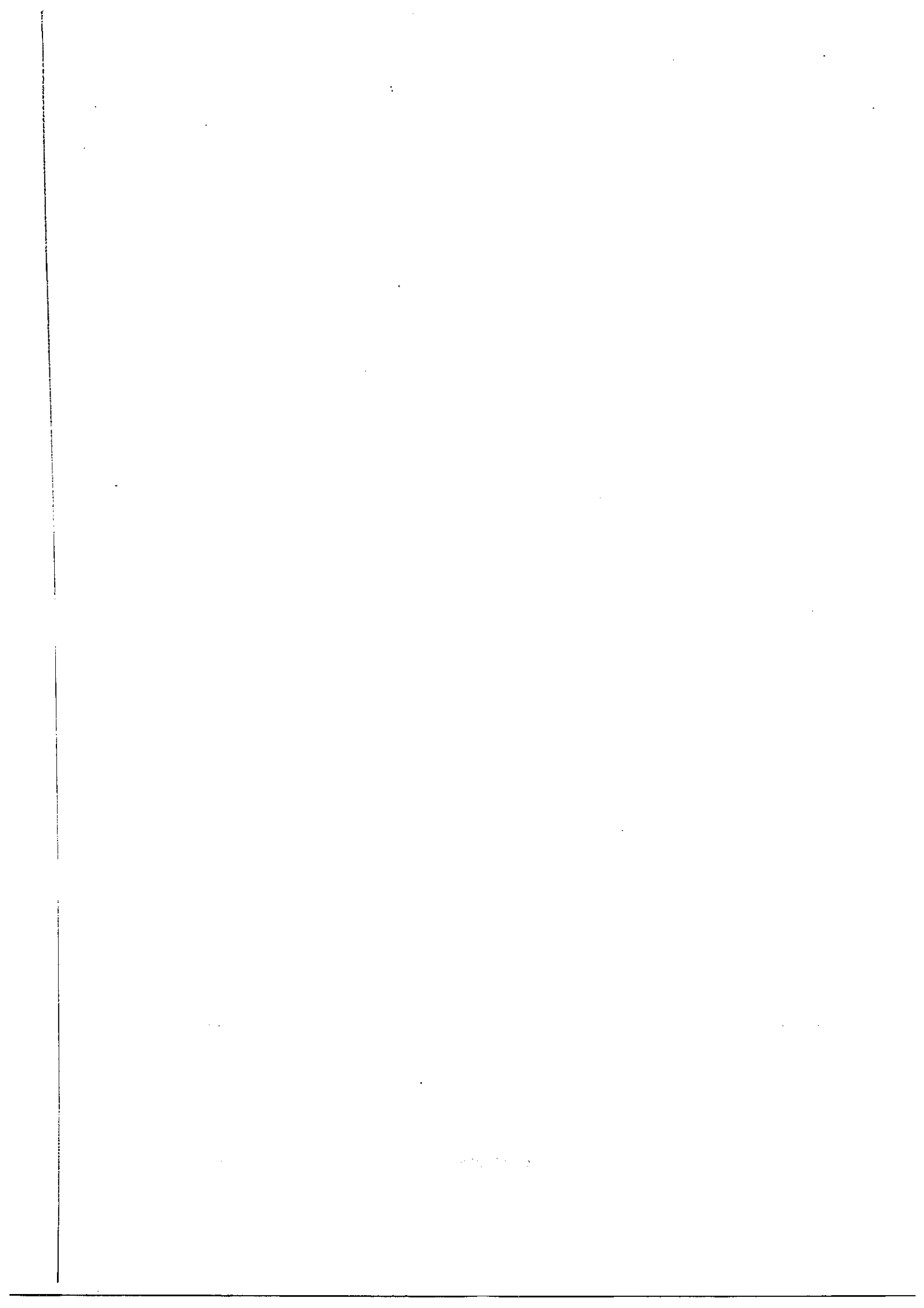
السِّيَاسَةُ وَالرُّوحِيَّةُ

المَاوَرِدِي وَمَا بَعْدَهُ




دار الطليعة - بيروت

تقديم : إدوارد سعيد



السِّيَاسَةُ وَالْوَعْدُ
المأوردى وما بعده

هذه ترجمة كتاب:

Politics and Revelation

Mawardi & After

Hanna Mikhail

Edinburgh University Press

1995

حَمَامِيخَائِيل

السِّيَاسَةُ وَالرُّوحِيَّةُ المَاوَرِدِي وَمَا بَعْدَهُ

تَعْرِيْبٌ : شَكْرِي رُحَيْمٌ
مُرَاجَعَةٌ : د. رِضْوَانُ السَّيِّدِ
المُقَدِّمَةُ : البروفسورة بِيَانْكَا مَارِيَا سَكَارَسِيَا أَمُورِيَّتِي
تَقْدِيمٌ : إِدْوَارْدُ سَعِيْدُ

دَارُ الطَّلِيْعَةِ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ
بِيْرُوت

حقوق الطبع محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر
ص . ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ - ١ - ٩٦١

تصميم الغلاف : كمال بلاطة

الطبعة الأولى
حزيران (يونيو) ١٩٩٧

توطئة

جهان حلو ميخائيل

في ظل الانهيار الوطني ووقائع إنهاء كينونة الوطن الواقع والأمل، في ظل اليأس والإحباط وسيادة الكابوس على الحلم، ومن جحيم صدمتنا وذهولنا نحن، ذلك الجيل الذي حمل راية الثورة الفلسطينية المعاصرة وأخفق إخفاقاً محزناً، ما علينا إلا أن نتذكر أبطالنا النموذجيين الذين حملوا معنا الراية وسقطوا على درب النضال. فمسيرة هذه النخبة علامة مشعة في حلك ليلنا الطويل تُضيء الطريق للأجيال التواقّة إلى استكمال مسيرة التحرير.

وفي هذا الزمن الرديء الذي يتم فيه تهميش دور المثقف كمحفّز ومشارك في النضال التحرري والتغيير الاجتماعي، من خلال إغراءات السلطة والمال وإضعاف المؤسسات الثقافية والاجتماعية الحاضنة لنشاطه وإبداعاته، ومن خلال الممارسات اللاديمقراطية الهادفة إلى إسكات صوت الأقلية الجريئة المتحدية لكل الديباجات المضللة في مسار تغييب الوطن والهوية، يصبح الاحتفاء بالمثقفين النموذجيين واجباً ملحاً.

وتصبح قضية إحياء ذكرى حنا ميخائيل (أبو عمر) في طليعة هذه المهمّات؛ ليس لأن ظروف اختفائه ورفاقه في عام ١٩٧٦ والتطوّرات السياسية اللاحقة حالت دون ذلك في السابق فحسب، بل لكونه يمثل نموذجاً متميّزاً يشهد له كل من عرفه من أصدقاء ورفاق بل ومن خصوم أيضاً.

كانت البداية منذ بضع سنوات فقط عندما تلاشى الأمل كلياً وأصبح عليّ مواجهة حقيقة استشهاد زوجي: شريك حياتي ورفيق دربي وصديقي

الأعزّ، وتحويل الحزن والخسارة الجسيمة إلى عمل بناء يُبقي المثل التي جسّدها أبو عمر حيّةً. وجدت أنّني أن من الأنسب التركيز بدايةً على جهده الفكري، وإن كان من المؤسف أن يكون قد رحل عنا قبل أن يستكمل حلمه في كتابة تاريخ منطقتنا العربية برؤية جديدة بعيداً عما كتبه المستشرقون عنا، وأن تكون بداية هذا العمل قد فُقدت مع ما فُقد من كتاباته غير المنشورة خلال الاجتياح الإسرائيلي لبيروت عام ١٩٨٢.

وكان من أهمّ كتاباته غير المنشورة المتبقية بعض الدراسات والنشرات التثقيفية بالإضافة إلى أطروحة الدكتوراه التي قُدّمت عام ١٩٦٨ إلى جامعة هارفرد بعنوان السياسة والوحي: الماوردي وما بعده. وكان حنا قد أمضى سنوات طويلة شاقة في البحث والتنقيب قبل أن يخرج بزبدة عمله المكثّف على هيئة أطروحة دكتوراه. ولم يكن اختيار حنا لموضوعه المهمّ والدقيق صدفةً، بل جاء تجسّداً لسعيه الدؤوب إلى المعرفة الشمولية العميقة كأداة رئيسية في مسار التحرّر والتقدّم؛ كما لم يكن مستحيلاً على التلميذ المتفوق الباحث باستمرار عن درب يقوده إلى وطنه أن ينقل تخصصه من الكيمياء التي نال فيها درجة البكالوريوس إلى دراسة الفكر الإسلامي.

وتقرّر نشر الأطروحة بعد أن أكّد الأصدقاء المختصّون الذين تمّت استشارتهم أن البحث ما زال محتفظاً بقيمته الفكرية المتميّزة، رغم مرور حوالي ربع قرن على وضعه، ورغم صدور عشرات الكتب التي تتناول الموضوع منذ ذلك التاريخ. وكان حنا قد رفض عدة عروض لنشر الأطروحة في حينه رغباً في تطويرها أولاً وفي توضيح نقاط الخلاف مع المشرف الأكاديمي الدكتور نداف سفران.

واليوم إذ يصدر الكتاب بالعربية بعد عامين من صدوره بالإنجليزية عن دار نشر جامعة أدنبره في بريطانيا، أود أن أعرب عن عميق امتناني وتقديري لجميع المفكرين والأصدقاء الذين ساهموا بجهدهم ووقتهم لتهيئة هذا الكتاب للنشر وأتقدّم منهم جميعاً بالشكر الجزيل.

وأخصّ بالشكر المستشرق الراحل السير هاملتون جبّ - الذي كان حنّاً قد شكره بنفسه لإشرافه على المسوّدة الأولى للأطروحة - والمفكر الكبير إدوارد سعيد الذي كتب التقديم في ذكرى «أبو عمر» كصديق قديم وكمثقف جريء لا يتعب ولا يلين في الدفاع عن مبادئه وأفكاره. كذلك أتقدّم بالشكر الجزيل للصديقة البروفيسورة بيانكا ماريا سنكارسيا أموريّتي، رئيسة قسم الدراسات الشرقية في جامعة روما، لحماسها في أن يرى الكتاب النور ولمساهمتها القيّمة في كتابة مقدمته. وللمؤرخ الراحل البروفيسور ألبرت حوراني كلّ الشكر لما كان لتقييمه العالي للبحث من دفع للإسراع بنشره.

ومن دواعي الاعتزاز أن يُساهم بتهيئة الكتاب للنشر بعض المفكرين العرب المختصّين في هذا المجال؛ فإنهم جميعاً شكري وتقديري، وأخصّ بالشكر البروفيسور رضوان السيد لتشجيعه وحثّه على نشر الكتاب، وللجهد الكبير الذي بذله في تحديث المصادر ولمراجعته الدقيقة للترجمة العربية. كما أتوجه بالشكر إلى كل من البروفيسور عزيز العظمة لمراجعته النص ولتحديث المصادر، والأستاذ فالح عبد الجبّار لمراجعته النصّ والترجمة العربية، وأشكرهما أيضاً لاستعدادهما الدائم للإجابة عن أي استفسار.

وأخيراً أتقدّم بالشكر الخاص من الفنّان الفلسطيني المبدع كمال بلاطة الذي وضع التصميم المعبر لغلاف الكتاب.

وأرى من الواجب هنا أن أقدم الشكر الحار والتقدير لكل من قام أو سيقوم بإحياء ذكرى عزيزنا «أبو عمر»، إما من خلال الكتابة عنه أو نشر أفكاره ومآثره وقيمه النضالية، أو من خلال عمل تكريمي يُخلّد ذكراه. فذكراه وذكري كل أبطالنا النموذجيين جزءٌ عضويٌّ من ذاكرتنا الجماعية التي علينا إبقاؤها حيّة متوقّدة في مسيرتنا نحو تحقيق حلم «أبو عمر»: فلسطين الديمقراطية العلمانية.

وختاماً، لا يسعني إلا أن أعبر عن اعتزازي ومحبتني لأفراد عائلتي: حلو وميخائيل، الذين كانوا خير سند لرعايتهم ومساندتهم الدائمتين لي.

شباط (فبراير) ١٩٩٧

تقديم

ادوارد سعيد

في السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية برزت إلى الوجود حوالي ٤٩ دولة إفريقية. وفي ١٩٤٧، نالت الهند حرّيتها، وتلتها بعد سنتين إندونيسيا، ثم عدد من الدول التي كانت خاضعة للاستعمار في شرق آسيا والعالم العربي. ولم يشذ عن هذا التيار العام سوى فلسطين، بمجتمعها العربي الذي دُمّر في ١٩٤٨ لتحلّ محله دولة يهودية هدفها توطين اليهود من جميع أنحاء العالم في ذلك البلد. وعادت فلسطين إلى التيار التاريخي التحرري بعد ١٩٦٧ عندما تشكّلت فيها حركة مقاومة وطنية معادية للكولونيالية على رأسها منظمة التحرير الفلسطينية. لكن منظمة التحرير، عكس كل حركات التحرير في العصر الحديث، استسلمت أمام القوة الكولونيالية بدل أن تدخل في تسوية معها بعد هزمها وإجبارها على الانسحاب. وهذا بالطبع ما يُسمى الآن «القبول بالحل الوسط»، كما جاءت به وثيقة «اعلان المبادئ» التي صدرت في أوسلو، ثم اتفاقا القاهرة وباريس لاحقاً. لكن مهما تمّ التلاعب بالتسميات فلن يمكن إخفاء ما كان بالنسبة للجانب الفلسطيني تخلياً كبيراً عن المبادئ وانحرافاً عن التيارات الرئيسية للتاريخ الفلسطيني والأهداف الوطنية. وتمّ القبول بكل ما يُمكن من الاختزال لحق تقرير المصير الفلسطيني في «الحكم الذاتي المحدود»، وهو الوضع الذي يُبقي لإسرائيل السيطرة ليس فقط على مداخل ومخارج غزة وأريحا بل وعلى نحو نصف مساحة غزة نفسها ومعظم الضفة الغربية أيضاً، حيث تضمن المستوطنات والطرق الاستراتيجية التي اختطتها إسرائيل أن الحكم الذاتي

الفلسطيني متى ما تحقّق سيشمل بضعة كانتونات منفصلة هي أشبه بالغيوتوات .
وجاء خطاب ألقاه ياسر عرفات في القاهرة في الرابع من أيار (مايو)
الماضي ليكرّر محاولات الرسميين الفلسطينيين إلغاء ذاكرة الشعب، عندما
قال إن تضحيات الفلسطينيين طيلة هذه السنين كانت «من أجل السلام»، وكأن
النضال الفلسطيني لم يكن من أجل تقرير المصير والحقوق بل للحصول على
هذا «الإنجاز» المشبوه المتمثل باتفاق غزة - أريحا . وفي حين تكلم رئيس
وزراء إسرائيل اسحق رابين عن دماء الإسرائيليين والإرهاب بذلك المزيج
المعهود منه من الأكاذيب البشعة وأنصاف الحقائق التي صورّ فيها
الفلسطينيين، وهم الضحايا، وكأنهم المعتدون، فإن عرفات أشار إلى شعبه
بسلبية بأنه «يعيش على أرضه طيلة تاريخه»، وكأن ذلك الشعب لم يتعرض
أبداً للاقتلاع والتشريد والقتل والسجن والاحتلال العسكري من قبل أولئك
الزعماء الإسرائيليين أنفسهم الذين يعانونهم عرفات الآن علناً .

كنت دوماً من مؤيدي التصالح والتفاوض بين العرب واليهود، لكن على
أساس من المساواة، وليس على حساب الفلسطينيين وحدهم . لماذا علينا
ليس فقط التنازل عن حقنا في ما فقدناه من خلال الاحتلال العسكري والنهب
بل والاعتذار عن المطالبة به أساساً؟ لكن الجانب الأسوأ في اتفاقتي القاهرة
وباريس (الأخيرة عن العلاقات الاقتصادية مع إسرائيل) يجعل إسرائيل
الشريك الأكبر في كل ما يجري في أراضي «الحكم الذاتي» الفلسطيني .
فإسرائيل تلعب دوراً عضويّاً في الوضع الاقتصادي، ويجب أن تحظى القوانين
والتعيينات بموافقتها . وأعطيت قواتها ومستوطناتها وضعاً استثنائياً في تلك
الأراضي . هكذا يجري الآن تأسيس تبعية جديدة للفلسطينيين، بنتائج بالغة
السلبية يمكن التكهن بها من الآن . لا عجب، في هذا الحال، أن منظمة
التحرير تبدو الآن مترددة وعازقة عن تسلّم «الحكم الذاتي» الذي خانته
الحكمة عندما وافقت عليه .

رغم ان معاناة الشعب الفلسطيني ستستمر تحت النظام الجديد فإن ذلك

لا يعني ان جميع الأفراد سيعانون بالمقدار نفسه . وإذا كانت إسرائيل قد خرجت منتصرة وخسر الشعب الفلسطيني ، فهناك في صفوفه أيضاً المنتصرون والخاسرون . ويبدو أن القيادة الحالية لمنظمة التحرير ضمنت لنفسها التفوق وذلك بحصولها على العقود المغرية والمناصب التي تُشغل على أساس سياسي والسيطرة على الشرطة الفلسطينية . بالطبع ، إن مقدار هذا التفوق مثير للسخرية إذا قارناه بالسيطرة الإسرائيلية ، لكنه مهم إذا قارناه بوضع اللاجئين في لبنان وسورية والأردن ، أو وضع السكان الفقراء في غزة . إلا أن ما يبعث على القلق لدى أكثرية الفلسطينيين هو عدم وجود نظام يخضع هذه السلطة للحساب والمساءلة . فالزعيم العظيم الذي يجلس في تونس (أو في أريحا قريباً) يُمكنه أن يعين بنكاً أميركياً وفريقاً من الخبراء الماليين من المغاربة والإسرائيليين للتعامل مع الأموال المقدمة دولياً إلى «الشعب الفلسطيني» ، لكن ليس هناك حتى الآن من يستطيع أن يسأل لماذا تمّ التعيين وبأي سلطة ، ولمصلحة أي جهة يُعطى هؤلاء حق تقرير مستقبل التنمية الوطنية؟ إن مشروع الدستور للكيان الفلسطيني لا يقول شيئاً عن إعطاء السلطة إلى الشعب ، إلا أنه واضح تماماً عندما يعطي كل شيء إلى «الرئيس» (إذا كانت هذه هي التسمية التي سيتفق عليها) لكي يُقرّر وحده ما يجب عمله وما يجب تركه في غزة وأريحا . هل كان هذا الوضع والفئة المنتصرة هذه هدف نضال الشعب طيلة هذه السنين؟ هل كانت غاية الكفاح لاستعادة حقوق الفلسطينيين اعطاء القيادة الفلسطينية في تونس سيطرة غير مقيّدة على جزء ضئيل من أرض الوطن؟

كتب مرة الناقد والفيلسوف الالمانى العظيم فالتر بنيامين إن «المنتصر يشارك إلى الآن في مسيرة الانتصار حيث يخطو الحكام الحاليون على أجساد المهزومين المطروحين أرضاً». وواجب المؤرخ تبعاً لذلك التذكير بحقيقة العلاقة بين المهزومين المطروحين أرضاً هؤلاء والمنتصرين الذين يتبخترون على أجسادهم أمام العالم . في حال الفلسطينيين السبيل الأفضل لذلك هو التذكير بشخصية إنسان فذ ، شخصية صديقي وزميلي حنا ميخائيل الذي ضحى

بحياته في ١٩٧٦ لكي تستمر وتحقق المُثل التي قامت من أجلها «الثورة الفلسطينية» (كما كانت تسمى وقتها). وعندما أفكر بالوضع الحالي، وبكل ما جرى إهماله أو التخلي عنه قصداً من تاريخنا، وبمبادئ «الواقعية» و «البراغماتية» التي يزعم بها المنتصرون الذين لا يعرفون التواضع أو الحياء، وعندما يدعى أن كياناً فلسطينياً صغيراً يفتقر إلى الديمقراطية ولا يعدو أن يكون محميةً إسرائيلية هو التلبية الحقيقية لمطامحنا، أجدني أفكر أيضاً في حنا ميخائيل، ولا سيما في إخلاصه ونهجه المبدئي في العمل من أجل شعبه.

التقيته للمرة الأولى في أواخر الخمسينات في الولايات المتحدة. كنت طالباً في جامعة برنستون، فيما كان طالباً (من عمري نفسه) في كلية هافر فورد، وهي معهد مرموق للدراسات العليا تابع لطائفة «الكويكرز» تبعد حوالي خمسين ميلاً عن برنستون. قدم إلى هافر فورد من رام الله حيث كان تخرج من «مدرسة الفرندز»، بينما تخرجت أنا من مدرسة داخلية أميركية وقبل ذلك من كلية فكتوريا في مصر. كان حنا يدرس الكيمياء وكنت أدرس الأدب. وأعجبت فوراً بتواضعه الجَمّ وتهذيبه، إضافةً إلى عقله الوقاد. في تلك الأيام لم يكن أياً منّا مهتماً بالسياسة. كانت رام الله جزءاً من المملكة الأردنية الهاشمية، وكان العالم العربي آنذاك واقعاً تحت تأثير جمال عبدالناصر الذي تضمنت دعوته القومية العربية تبني نضال الشعب الفلسطيني لاستعادة حقوقه المسلوبة، إلا أنها لم تؤكد على الطبيعة الخاصة لهذا النضال. كلا هذين الاطارين لم يثر اهتمامنا. وبعد حصولنا على شهادة البكالوريوس أصبحنا معاً طالبي دراسات عليا في هارفرد. أذكر انني رأيتُه هناك خلال الستينات، وأذكر أيضاً أنه أبلغني بتغيير موضوع دراسته من الكيمياء إلى دراسات الشرق الأوسط (أصبح طالباً تحت إشراف المستشرق البريطاني الشهير جيب، الذي كان انتقل لتوه من اكسفورد إلى هارفرد). أنا شخصياً لم أكن معنياً بميدان الشرق الأوسط - إذ انصبَّ اهتمامي على الانكليزية والأدب المقارن -، لكن أذكر أن حنا وصف تغيير موضوع دراسته باعتباره ضرورياً لشخص مثله كان بحاجة

لمعرفة المزيد عن التقاليد التاريخية لشعبه وتراثه .

في ١٩٦٥ أو ١٩٦٦ شاهدته في نيويورك . كان يُدرّس العربية في برنستون، وكان طلق لتوّه زوجته الأميركية . كانت لقاءاتنا آنذاك متباعدة، حيث كنت أعيش في نيويورك بينما كان حنا يزورها بصورة متقطعة . بعد ١٩٦٧ انقطع الاتصال بيننا، بالرغم من أنني علمت من صديق مشترك أن حنا كان انتقل إلى جامعة واشنطن في سياتل ليصبح استاذاً مساعداً في دراسات الشرق الأوسط هناك . لم أره ثانيةً صيف ١٩٧٠ . ومثل كل عربي من جيلي أصبت بصدمة عميقة اثر حرب ١٩٦٧، وجرّني ظهور «حركة المقاومة الفلسطينية»، كما كانت تُعرف في حينه، إلى النشاط السياسي . في آب (أغسطس) ١٩٧٠ سافرت إلى الأردن كي أرى بنفسي ما حلّ بـ «حركةنا» . كان كمال ناصر من أقربائي البعيدين وصديقاً جيداً، وكان هو الذي مكّني من الاتصال برفاق عديدين في الحركة عندما وصلت إلى عمان . كان حنا من بينهم بالطبع (كلاهما من رام الله) . لم أكن مستعداً لاستيعاب التحوّل الذي طرأ على صديقي القديم الوديع وحتى المسالم، الذي أصبح الآن نصيراً متفرّغاً وعضواً في فتح ومسؤولاً إعلامياً فعالاً كُفّف بالاهتمام بالصحافيين والزوار الآخرين من الخارج .

الشيء الرئيسي الذي كان مثار إعجابي منذ البداية كان عظمة وسخاء مبادرته بالذهاب إلى عمان في المقام الأول . كان يحمل شهادة الدكتوراه من هارفرد ولديه منصب أكاديمي مضمون في الولايات المتحدة . تخلّى عن هذا كله واستعاض عنه بمستقبل مجهول، ناهيك بالمخاطر التي تحيط بموقع المتطوّع في حركة شعبية لمّا تنطلق بعد، وكانت تفتقد مقومات الأمان وسط بيئة عربية متفجّرة ومعادية، ووضعت لنفسها فوق كل ذلك هدفاً يكاد يكون جنونياً، هو تحرير فلسطين . لم ألمس قط أي تردد من جانبه في شأن قراره بالعودة . لم يشر إطلاقاً إلى ما تركه وراءه، وأعطاني دائماً الانطباع بالتزام متين لرجل حدّد مسار حياته وفق المبادئ الرائعة لتحرير وتنوير شعبه التي لم

يحدّ عنها اطلاقاً. منذ ذلك الوقت ظلّ مناضلاً في صفوف فتح، ولكن لم أسمع يوماً ينسب بكليشيات سخيفة أو بأدنى تبجح. بمرور الوقت أصبح حنا يتمتع بسلطة ومكانة كبيرتين داخل الحركة، ولكن بخلاف كثير من نظرائه لم يُسبَّ إلى مرؤوسيه ولم يتعالّ عليهم بمرتبته وإنجازاته المتفوقة.

على غرار كمال ناصر، تحدّر حنا ميخائيل من خلفية مسيحية، وهو شيء أشاطرهما إياه معاً. وعند التفكير بالمسألة أجد ان ثلاثتنا تلقينا تعليماً متبايناً للغاية، وجئنا إلى النضال الفلسطيني من منطلقات متباعدة تماماً. كمال كان بعثياً في الأصل، بينما كان حنا من خريجي «الكويكرز» وباحثاً في شؤون الشرق الأوسط، أما أنا فكنت غربياً تقريباً في تعليمي ومعرفتي. لكن لم يشعر أحد منا بأننا أعضاء في أقلية، بالرغم من أننا كنا كذلك بالطبع. كلّ منا بطريقته الخاصة اعتبر أن تراثه عربي - إسلامي وأن منظوره الثقافي أممي. كانت فلسطين هدفاً تحررياً وليست حركة محلية من أجل حكم ذاتي بلدي تحت وصاية أجنبية. نظرنا إليها باعتبارها جزءاً عضويّاً في إطار حركات التحرّر في العالم الثالث - علمانية وديموقراطية وثورية.

كان حنا، على سبيل المثال، باحثاً في الفكر الإسلامي العربي. ووفر ذلك بالنسبة له استمرارية تراثية للأجيال اللاحقة من العرب كي ينطلقوا من جديد في مساعيهم لتحقيق الانبعاث الوطني والحرية. من جهة أخرى، لم يشعر أحدنا إلا بالفخر حيال خلفيتنا العائلية والطائفية التي ربما جعلتنا نبدو مختلفين بالمقارنة مع الكثيرين من زملائنا الفلسطينيين. لكن بالنسبة لنا نحن الثلاثة كانت المجتمعات المسيحية التي خرجنا منها بمثابة عناصر في سيفساء أكبر من حركات عربية وإسلامية ومنتمة إلى العالم الثالث ومعادية للاستعمار، كنا فخورين بأن نكون جزءاً منها، قد يختلف عنها ولكنه غير منفصل أبداً. كان حنا وكمال يثيران إعجابي دائماً، أنا الذي أكتب العربية وأقرأها بطريقة عادية، بفصاحة لغتهما ووضوحها، مما جعلني أسعى مذكاً إلى محاكاتها.

وقفت إلى جانب حنا في اجتماع جماهيري في عمّان قبل «أيلول الأسود» مباشرة. كان عرفات يخطب من شرفة منزل صغير مُعلناً «أنا» رفضنا «مشروع روجرز»، وأن القوات العراقية في الأردن التي يبلغ قوامها ١٥ ألف جندي أكّدت للتو التزامها بالوقوف «معنا». أخذني حنا لملاقة عرفات فور انتهاء خطابه، لكنه كان محاطاً بعدد كبير من الأشخاص مما حال دون التحدّث بأكثر من التحايا الروتينية التي تسمح بها في العادة مثل هذه المناسبات. إلّا انني أتذكر بوضوح شعور حنا بالانزعاج في وجود عرفات. أعتقد أن كلينا أحسّ بقوة أسلوبه الخطابى الميلودرامي، لكن شعرنا أيضاً أنه بالرغم من قدرته على التحدّث بلغة التحرر، فإنه كان ممثلاً عظيماً وسياسياً متفوقاً لا تربطه بالحقيقة إلّا علاقة واهية. لم تقدّم القوات العراقية أي مساعدة، بالطبع.

في الفترة من ١٩٧٢ إلى ١٩٧٣ أمضيت سنتي الأكاديمية في إجازة دراسية في بيروت حيث كنت ألتقي كثيراً بحنا، الذي بدأت أعرفه باسم «أبو عمر»، بصفته مسؤولاً عن الاتصالات بالطلبة والصحافيين وشرائح متنوعة من الوجود الفلسطيني في لبنان الذي أخذ بالتوسع. لم أعرف قط أين مسكنه ولم أزره هناك، كما لم أعرف الكثير عن حياته الشخصية إلّا في وقت لاحق. خلال تلك السنوات قبل وفاته في ١٩٧٦، بدا لي غارقاً تماماً في دوره كمسؤول سياسي في الحركة. وأثار إعجابي زهده المتناهي في الملابس ونمط الحياة. ازداد سمنةً بعض الشيء، إلّا أنني لم أره قط يلبس أي شيء سوى البزة الكاكية. ولم يقدر سيارة قط، ولم يستخدم في سلوكه إلّا أسلوب الحديث البسيط البعيد عن التكلّف تماماً. كان دائماً يحرص على الإنصات. ووحده بين رفاقي الفلسطينيين كان عندما يسألني عن التطوّرات في الولايات المتحدة ينتظر فعلاً أن أجيب. في العادة عندما كان يُوجّه إليّ السؤال نفسه من قبل بعض المثقفين و«الأبوات» الآخرين، كنت أنا الذي أضطر إلى الإنصات إلى محاضرة لمدة ٩٠ دقيقة حول ما يحدث في الولايات المتحدة، معظمها مُلتقط

من مجلة تايم وبورصة الإشاعات في بيروت. أتذكر أنني تحدّثت مع حنا عن الحركة المناهضة للحرب في فيتنام، وعن نعوم تشومسكي وآخرين ممن كان يحترم أعمالهم، وعن التطوّرات في المجمع الصناعي - العسكري. أعتقد أنه كان أصبح حينئذٍ ماركسياً، ولكن كم كان يختلف عن زملائه في الحركة التقدمية! كانت مفرداته مليئة بالملاحظات عن المعاناة الإنسانية للبشر، عن الحرمان والنبل، عن المأساة والأمل، عن العجز والتفاؤل.

حدثان في بيروت لا تزالان راسختين بوضوح خاص في ذاكرتي. غالباً ما كان حنا يزورني في غرفتي الصغيرة التي كنت استخدمها في منزلي كمكتب. وبينما كنا جالسين نراجع نبأ آخر غارة إسرائيلية على النبطية، عندما أنزلت طائراتهم الأميركية الرعب والعقاب بالمدنيين الفلسطينيين واللبنانيين الأبرياء، كنت منزعجاً جداً من وحشية أعدائنا إلى حدّ أنني سألته: «هل تشعر بأي كره إزاءهم؟». لم أصب قط بمثل ذلك الدهول، أولاً عندما عبّر عن استغرابه لسؤالي وثانياً عندما قال «كلا، لا أعتقد أن في إمكانني ذلك». رأيت في لحظة واحدة أمرين: رفته بالجواهر كإنسان ومدى تفوق حنكته السياسية عليّ. كان قد ربط نفسه بحركة تقيه من المشاعر العابرة التي لا تنفع كثيراً في النهاية، كي يُمكن أن تتطور عوضاً عن ذلك فلسفة والتزام سياسيان بعيدا المدى. علّمتني إجابة حنا هذه الكثير عن التفاني والصبر.

الحادثة الثانية وقعت في مطلع تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٧٢. كنت في المنزل مع عائلتي عندما رن الهاتف في وقت متقدم ليلاً. كان المتحدّث حنا يسألني إذا كان في إمكانه أن يأتي مصطحباً جان جينيه للقائي. في البداية أعتقدت أنه يمزح، لأن جينيه بالنسبة لي من عمالقة الأدب المعاصر، واحتمال أن يقوم بزيارتي كان مثل احتمال أن يزورني بروسست أو توماس مان. قال حنا: «كلا، أنا جاد. هل يمكننا المجيء الآن؟». حضرا بعد ١٥ دقيقة، وبقيتا ساعات عدّة. كتبت في أماكن أخرى عما قاله جينيه وفعله خلال تلك الفترة، لكن دور حنا يحتاج إلى شيء من التعليق هنا. من الواضح من السجناء

العاشقون (*Le Captif amoureux*) - كتاب جينيه حول حبه للفلسطينيين الذي نُشر بعد وفاته - أن «أبو عمر» كان يمثل شخصية بالغة الأهمية بالنسبة إليه كدليل وصديق ومؤتمن موضع ثقة. لم تكن لغته الفرنسية ممتازة لكنها كانت تفي بالغرض. وبينما رحت أبادل الأحاديث مع جينيه تلك الليلة، كان حنا يجلس هادئاً في الظل، يعلق بين حين وآخر، ويجيب على تساؤلاتنا مُطلقاً ضحكته على إحدى ملاحظات جينيه الثاقبة. لم يقحم نفسه قط في النقاش، لكنه ظل متواجداً بصبر وتواضع واقتدار. يبدو أن جينيه أحسّ بأن حنا، على غرار كثير من الفلسطينيين الذين صادقهم، كان يُمثل نوعاً من النقاوة وحتى لامبالاة شخصية غير أنانية كانت بالنسبة للكاتب الفرنسي العظيم تجسّد جوهر الثورة الفلسطينية، بمرحها الرائع وقوتها الداخلية المذهلة ومثلها الجميلة. تملكنتني تلك المشاعر نفسها تماماً إزاء حنا عندما جلس هناك مع جينيه. وأبلغني لاحقاً أنه أعجب بجينيه بسبب نفاذ بصيرته الشعرية إزاء «أعمالنا»، وإحساسه بأن ذلك أكثر غنى من تحليل سياسي أكاديمي جاف. بجلوسه هناك كما فعل - ولو أن لقائي مع جينيه ما كان سيتم لولا حنا - جسّد أبو عمر المبادئ السائدة السخية وغير التقليدية للثورة الفلسطينية. كانت لحظة استنارة بالنسبة إليّ.

بعد أن بدأت الحرب الأهلية اللبنانية التقت بحنا في بيروت بصورة متقطعة فقط، لكن بقينا دائماً على اتصال وثيق. وبصفته رئيساً لطائفة الكويكرز في لبنان، رعى والد زوجتي اميل قرطاس حفل زواج بسيطاً بين حنا وجهان الحلو وفق طقوس الكويكرز (كما يقضي القانون اللبناني)، وجمعتنا هذه المناسبة معاً في بضع مناسبات اجتماعية. أدركت حينها أيضاً كيف أن حنا بدأ ببطء يجمع حوله جماعة من أعضاء فتح المماثلين في الرأي (كانت فتح بالنسبة إليه الحركة الوحيدة التي يُمكن أن ينتمي إليها لأنها، حسب ما قاله لي ذات مرة، واسعة بما يكفي لتمثيل الجميع) الذين كانوا مستائين من الاتجاه السياسي للقوى المسيطرة. كان حنا مناهضاً لانتهاك السلطة، ومناهضاً

للإنفاق التبذيري ونمط الحياة المبهرج ، وكان من بين الأوائل الذين حذروا من النفوذ السيء للبترو دولار . ورفض بعد ذلك بوقت قصير أن تكون له أي علاقة بالصحافيين والشخصيات الأجنبية ، مُعتبراً أن مهمته تكمن في إعادة تثقيف «نا» . وقد حافظ على أسلوبه المتروي والجذاب والمتواضع لمعلم موهوب بحق . لم يكن يلجأ إلى التلقين أو التوبيخ . لكنه عبّر بلا كلل عن إيمانه بمبادئ الكفاح الشعبي والتحويل الثوري التي كانت حاسمة لأي نصر فلسطيني حقيقي . أذكر ذات مرة أنه شكى لي حماقة التورط الفلسطيني في الشؤون اللبنانية ، وكانت نبوءته صادقة لأن ذلك التورط أدى في النهاية إلى كارثة ١٩٨٢ . لكنه نظر أيضاً بعدم ثقة إلى السياسات العربية التقليدية ، التي كانت السياسة الفلسطينية أصبحت نسخة مبتذلة عنها . وأكثر من أي شيء احتقر عبادة البندقية وعبادة الفرد : أدرك أنها تمنح إحساساً سطحياً وفورياً بالرضا ، لكنها كانت تُستغل بسهولة بالغة من قبل العناصر الانتهازية وغير المبدئية .

خلال الأشهر التي سبقت وفاته أثار إعجابي كيف أن أفكاره المعارضة انتشرت داخل فتح في بيروت . أخبرني عن رحلة قام بها إلى فيتنام الشمالية وكيف أنها عززت اقتناعه بالتفاني المتسم بنكران الذات وبالتنظيم والانضباط الدقيق . بدأت أيضاً أحس - ليس لدي أي معلومات أعتمد عليها باستثناء الأدلة غير القاطعة بعض الشيء من أصدقاء له - بأنه كان أخذ يثير قلق القيادة بمعارضته الجدّية وتأثيره المتزايد على أولئك الذين كانوا يعملون معه . يجب أن أقول بكل أمانة وأسى أن اختفاه المشؤوم ثم وفاته اللاحقة في ١٩٧٦ بدت لي بأنها كانت مؤاتية جداً لتلك العناصر في فتح التي وجدت أن المعارضة للمناورة السياسية والمحسوبة ولوي المبادئ تتجسّد في صورة مزعجة تماماً في سلوك حنا وفكره . جاء اختفاؤه بينما كان في ما يبدو أنه مهمّة خُطّط لها بصورة حمقاء ، للتوجّه في قارب صغير وبدون حراسة من بيروت إلى طرابلس في مياه كانت تجوبها باستمرار دوريات تابعة للقوات الإسرائيلية وميليشيا

الكتائب، نتيجة لتخطيط سيء للغاية وقدر كبير من الاستهتار غير المقبول. ولسنوات بعد النهاية المأساوية لحياته، غالباً ما فكّرت بأن تلك الرحلة المشؤومة حرمت الحركة الفلسطينية من واحد من أكثر كوادرها مبدئيةً وإنسانيةً. لذا لم يكن غريباً أن كثيراً من أصدقائه، وخصوصاً زوجته الشجاعة جهان، رفضوا أن يقبلوا بحقيقة سقوطه في الأسر كشيء نهائي، وليس غريباً أن الكثيرين منا كانت لديهم مصلحة قوية في إبقاء جذوة الأمل في إطلاقه وعودته.

لكن يبدو لي أن حياته التي انتهت مبكراً بصورة مفاجئة تكتسب حالياً أهمية أكبر. فحنا ميخائيل ليس بين المنتصرين في مسيرة السلام الحالية. ورفاقه في لبنان وأماكن أخرى لا يزالون في المنافي. والأسوأ من كل ذلك، في رأيي، أن الأفكار والمبادئ التي عاش ومات من أجلها، مبادئ التحرر الإنساني والتعايش الكريم بين العرب واليهود، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية للرجال والنساء، كلها وُضعت في حال انحسار موقت ليس فقط بسبب لامبدئية حزب العمل الإسرائيلي، بل وبسبب تخلي الحركة ذاتها التي انتمى إليها عن المواقف المبدئية. إن فئة سائدة جديدة في الحركة تشدد على واقعية براغماتية تدعو الآن إلى صداقة غير مشروطة مع الولايات المتحدة الأمريكية التي لا تزال تمنح إسرائيل ٥ بلايين دولار سنوياً ولا تزال تعارض تقرير المصير للفلسطينيين كما يفهم هذا التعبير في أي مكان آخر في العالم.

وما هو أخطر من ذلك، ان هذه الفئة السائدة تعتقد بأن الصفقات بين كبار الممولين هي أفضل لـ «الشعب» من جهود الشعب ذاته. تركّزت حياة حنا ميخائيل كلها على راديكالية ثابتة، لا تقنع بالكليشيات المبتذلة للسياسة كمشاريع أعمال، ولا تقنع بالشعارات الفارغة للديماغوجية الاحتفالية، وتزدري ضعف الكفاءة والمحاباة. لقد أيد حنا ميخائيل المبادئ والمثل ليست كأفكار تجريدية وهمية، بل كتجليات ملموسة في الحياة اليومية، بين رجال ونساء عاديين، للعربي واليهودي على السواء. وعند استذكار حنا

كصديق وكشخصية تاريخية في الكفاح من أجل الحرية والمعرفة الإنسانية، نحتاج للقبول بما يعتبره فالتر بنيامين مهمة المؤرخ، وهي حسب قوله أن يفصل المرء نفسه عن ما يُدعى بمسيرة التقدم، وأن يقدم بعدئذ تاريخاً مغايراً للاتجاه الرئيسي الذي يبدو منتصباً.

كان حنا ميخائيل مفكراً بحق. ما ذكرته عنه ليس وصفاً عاطفياً أو مبالغاً فيه. فقد احتفظ دائماً بتواضعه وبساطته الأصلية المستمدة من الكويكرز. لكن كما ينبغي أن يكون عليه المفكر، عاش وفقاً لأفكاره ولم يفصل قيمه الديمقراطية والعلمانية لتُناسب سادة جُدداً ومناسبات جديدة.

وبالنسبة لكل الفلسطينيين اليوم، وفي تناقض صارخ مع التنازل الكبير والاستسلام المذلّ لزعمائنا، يُمثل حنا ميخائيل نموذجاً لدور متميز، رجلاً لم يحطّ من شأن نفسه أو شعبه. لماذا؟ لأنه عاش أفكاره، ومات في سبيلها. هكذا بهذه البساطة. وبالمثال الذي ضربه يُعطي حنا درساً لأولئك الذين بقوا على قيد الحياة بعده.

مقدمة

المستشرقة الايطالية بيانكا ماريا سكارسيا أموريثي

بالنسبة لي حنّا ميخائيل كان وسيبقى «أبو عمر». عرّفني عليه وائل زعيتر في روما سنة ١٩٦٩ على ما أذكر، وكان على الأرجح في طريق عودته من لقاء طلابي مهمّ في ميلانو. لم أكن أعلم أنه كان مستشرقاً وأن حقل اختصاصه هو الإسلام وتحديدأ إسلام العصر الوسيط، إلى أن أرسلت إليّ زوجته جهان الحلو منذ سنتين أطروحة طالبة أن أقرأها أخذاً بالاعتبار إمكانية نشرها. لقد فهمتُ أن أبا عمر لم يكن يريد نشرها إلّا بعد تطويرها وإجراء بعض التعديلات عليها، لكنها تعديلات لم يتسنّ لها أن ترى النور بسبب النهاية المفجعة والمفاجئة لحياته.

التقيته لأنني كنتُ قد بدأتُ التعاطي مع الشأن الفلسطيني وقد اعتبرته، ببساطة، ممثلاً للمقاومة الفلسطينية. كنتُ قد سلكتُ المسلك نفسه الذي عبّره العديدُ من المفكرين من أبناء جيلي: مناضلاً يسارياً وعالمثلياً يرفع راية الجزائر وفيتنام.

كانت مقاربتني الأولى للمسألة الفلسطينية بعد حرب الأيام الستة، من جهة بسبب رد فعل الرأي العام غير المتوازن والواضح الانحياز إلى المعتدي الذي اعتبر الضحية، ومن جهة ثانية رغبةً مني شخصياً، بعد تولّي منصبني الجامعيّ عام ١٩٦٨، في أن يكون لعملي الأكاديميّ الجامعيّ محتوى يتجاوز المناهج التقليدية ويكون شاهداً، إلى أبعد مدىّ ممكن، على التزامنا الصادق بالوقائع التي كنا ندرّسها.

كان لقائنا مدعاة سرور بمعنى أن نوعاً من التلاؤم قد أخذ ينمو بيننا. وعلماً مني اليوم أن المهنة قد جمعتنا، فإنّ بي ميلاً إلى أن أنسب ذلك إلى مساحة ثقافية مشتركة، بل خزان معرفة عَرَفَ منه كلانا؛ يخص العالم العربي والإسلام، وهو الذي قرّب الهوة بين شخصٍ مثله ينتمي إلى ذلك العالم، وإن لم يُولد مسلماً، وشخصٍ مثلي من المحتم أن نظرتَه إلى ذلك العالم قد جاءت من خارجه، وإن كانت نظرة متعاطفة.

لكنّ ذكرياتي، ولا أحسبها شديدة الدقّة (ذلك أنّ كليناً وافق على أن هوشي منه كان على حقّ في قوله إنّ التاريخ يجب أن يُصنَع لا أن يُروى)، تعيد مكان الصدارة إلى النواحي السياسية وأخصّ منها اجتماعاً في منزلي مع المستشرق الفرنسي المعروف مكسيم رودنسون، وكان أبو عمر قد عبّر عن رغبته في لقائه.

طُرْفَةٌ واحدة غير سياسية تعود إلى ذاكرتي من ذلك اليوم وهي تمتّعهُ بسلطة الشّمْر والبرتقال الصقلّي كما لو أنها أكلة رائعة غير عادية. قمنا بنشاطات مشتركة وعقدنا الاجتماعات كما حضرنا العديد منها. كان دوري دورَ المرافق والمترجم، لكن في الحقيقة كان ميخائيل يتمتع بـ «كاريسما» إنسانية وسياسية استأثرت باهتمامي أكثر بكثير مما توقعتُ في البداية. فلو شئت أن أردّ الفضل إلى ذويه بتعريفي على تاريخ فلسطين وعالم المقاومة الفلسطينية لعدتُ بالفكر بعد وائل زعيتر إلى أبي عمر. أستعيدُ في ذاكرتي بعضاً مما قمنا به، فقد زرنا فروعاً محليةً للحزب الشيوعي، وشاركنا في اجتماعات النقابات العمالية، وعقدنا لقاءات مع طلابي (نظّموا خلال واحدٍ منها اعتصاماً). عُرِضتُ أفلامٌ، وقُدِّمَ الكثير من الوثائق، وطُرحت نظريات المنظمين ونوقشت مع الأشخاص المتعاطين بذلك الشأن مباشرة أي الفلسطينيين الذين كان يُمثّلهم أبو عمر. كان ذلك على الأرجح عام ١٩٧٠ أو ١٩٧١. في تلك الفترة كانت الحركة الطلابية ذات اتجاهين اثنين تميّز أحدهما بشعار «فلسطين الحمراء»، والثاني بشعار «فلسطين الحرة»، لكنّ المرحلة

آنذاك لم تكن تنتج أسباباً للانقسام والتناقضات داخل المقاومة الفلسطينية. لهذا السبب، ولسنواتٍ عديدة، ورغم أن هؤلاء الطلاب استمرّ كلٌّ منهم على رأيه حول ما يجب أن تكونه فلسطين المستقبل، فقد عملوا معاً متعاونين إلى أبعد حدود قدرتهم على التعاون.

لا أحسبني قادرة على تحديد التواريخ للقاءاتنا، لكنني أعرف أننا لم نلتق بعد اغتيال وائل زعيتر في العام ١٩٧٢.

لا أبو عمر ولا أنا كنا نُعلّق أية أهمية على مستوى الوظيفة أو الرتبة الادارية لأيّ شخص كان يعمل في المنظمة. لكنني علمتُ فيما بعد أنه (أبا عُمر) كان قد انتسب عضواً إلى Tribunale Russell II التي كانت قد اتخذت من إيطاليا قاعدة لها، ذلك ما أخبرني به ليليو باسو، رئيسها، بعد أن أصبحت واحداً من معاونيه المنتظمين.

علمتُ بصورة غير مباشرة، خصوصاً من جهان، عن الأحداث في حياته، وإنني لأشعر شخصياً بما أكسبني إياه لقائي به وتعاوني معه من الغنى، كما أشعر بأسى متعدّد الجوانب على أنني لم أفعل أكثر مما فعلت، ولم يتسنّ لي أن أعرفه في العمق أكثر مما عرفته، وإنني لأستطيع سماع صوته يشرح لنا الآن الأحداث الراهنة، لعلنا بذلك نتغلب على الشكوك وعلى التردّد، ولم لا أقول على خيبات الأمل أيضاً.

منذ عشرين سنة تقريباً أعرب د. ب. ليتل، في مقال^(١) تناول دراسات وأبحاثاً عن الماوردي، عن أمله في أن تُنشر أطروحة حنا ميخائيل للدكتوراه^(٢). لقد أكد جازماً أن هذه الأطروحة تستحق «انتشاراً أوسع»^(٣)،

(١) D.P. Little, «A New Look to the al-Ahkam al-Sultaniya», *Muslim World* (1974), PP. 1-18.

(٢) الماوردي: دراسة في الفكر السياسي الإسلامي، أطروحة دكتوراه قدّمها حنا ميخائيل إلى جامعة هارفرد، كامبردج - ماساشوستس، نيسان/ إبريل ١٩٦٨.

(٣) D.P. Little, *op. cit.*, P. 6.

ليس فقط لأنها جاءت بعناصر جديدة مثل التعريف بالماوردي باعتباره «مفكراً حراً»^(١)، وبالتالي عدم جواز اعتباره جزءاً من الأشعرية أو المعتزلة، ولكن أيضاً لأنها دراسة - بخلاف معظم الدراسات عن الماوردي التي استندت إلى واحد من كتبه فقط هو الأحكام السلطانية، أو حتى إلى جزء منه فقط^(٢) - شملت نتاج المؤلف بكامله وقدمت نوعاً من التحليل «في العمق» مبنياً على مقارنة أفكار الماوردي كما جاءت في نصوصه المختلفة.

إن العمل والتقييم هذين لا يزالان صحيحين في أساسهما كل الصحة، ذلك أنه حتى رائعة هـ. لاووست التي صدرت في الوقت ذاته تقريباً الذي ناقش فيه ميخائيل أطروحتة^(٣) (والتي سأستشهد بفقراتها تكراراً) لا تسد الفراغ الذي أشار إليه ليتل. لذا فإنني اعتبره أمراً في غاية الأهمية أن يرى النور كتاب السياسة والوحي: الماوردي وما بعده: تقديراً لفضل حنا ميخائيل وإسهاماً ثميناً في الدراسات الإسلامية الراهنة.

هذا السبب وحده يكفي تعليلاً لضرورة نشر كتاب ميخائيل، ففي واقع الحال يكاد يصعب أن نزيد شيئاً على عمله في إعادة تركيب «فكر الماوردي». وحسب معرفتي، لم تصدر أية طبعة جديدة^(٤) لنصوص كتبه الماوردي تُبرر

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

(٣) H. Laoust, «La pensée et l'action politique de al-Mawardi (364 - 450/ 974 - 1058)», *Revue d'Etudes Islamiques*, XXXVI (1968), PP. 11 - 12.

(٤) لذلك، لا نرى ضرورة لتحديث ثبوت المصادر والمراجع الذي وضعه ميخائيل. فمن جهة، وكما يقول هو نفسه، إن هذا الثبوت هو الذي استعمله على امتداد عمله، وبالتالي تحيل الحواشي إليه؛ ومن جهة ثانية، إن أحد أغراض هذه المقدمة هو الاعتراف بمدى ضالة المادة الجديدة التي ظهرت حول الموضوع خلال السنوات الثلاثين المنصرمة. إلا أنه يجب التنويه هنا بأن الموضوع قد أُخذ في معناه الأضيق، =

إجراء مراجعة عامة لنظريته السياسية. على العكس، فإن الكتابات التي درّست في العمق أياً من النواحي المحددة منذ ١٩٦٨ حتى يومنا الحاضر (مثلاً مقال ن. كالدر^(١) حول صلاة الجمعة ونظرية العدل في الحكم)، تؤكد استنتاجات ميخائيل خصوصاً حيال ناحيتين من نواحي فكر الماوردي. هاتان الناحيتان هما مدى شرعية التحديث في الممارسات الإدارية عن طريق إدماجها في مفهوم الشريعة، وتقدّم مؤسسة الخلافة على ما عداها من مؤسسات الحكم، وهو ما يُشدّد عليه تكراراً رغم إدراكه أن الخلافة كانت عهدئذ نوعاً من «الملكية الدستورية» (كما أشار كالدر^(٢) أيضاً) التي أدعت الصدارة على المستوى النظريّ بقدر ما كانت - نظرياً - مصدر السلطة، وهذه السلطة كانت على كل حال فارغةً من أي مضمون.

الموضوع مدار البحث هو اختيار الإمام الذي يجب أن يؤمّ المصلّين يوم الجمعة وهي، كما نعلم، صلاة ذات أهمية خاصة على المستويين، الدينيّ لأنها صلاة الجماعة، والسياسيّ لأنها المقرّ الذي يُذكر فيه الخليفة وهو رأس السلطة المعترف به. كان الماوردي يعتقد أنّ الحقّ في هذا الاختيار عائدٌ إلى الخليفة نفسه، أو إلى أحد مفوضيه ممن يمتلكون السلطة الفعلية. إنّ المقارنة

= أقصد فيما يتعلق بالماوردي نفسه، وليس - كما قد يكون مقبولاً ظاهرياً - بالنظرية السياسية في الإسلام. على كل، لقد أُعيد نشر الأحكام السلطانية في عام ١٩٦٦ ثم في باريس (منشورات لوسيكومور) في عام ١٩٨٢، والجزء الأول من كتاب أدب القاضي، تحقيق محيي هلال السرحان، نُشر في بغداد عام ١٩٧١. وأخيراً، ثمة طبعة جديدة من كتاب أدب الدنيا والدين، نشرت في بيروت عام ١٩٨٥ وقد علّق عليه محمد كريم راجح.

N. Calder, «Friday Prayer and the Juristic Theory of Government: (١) Sarakhsi, Shirazi, Mawardi», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLIX (1986), PP. 35 - 47.

Ibid., P. 47.

(٢)

بما جاء لدى أحد معاصري الماوردي، الشريف المرتضى (من الشيعة الإمامية توفي ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م) تدعم رأي الماوردي هذا، وهو محاولة تجديدية لاستيعاب المؤسسات السياسية آنذاك، كما كان ينظمها ويديرها موظفو البلاط، في إطار الفقه^(١). في الواقع إن الشريف المرتضى، في بحثه موضوع صلاة الجمعة^(٢) بالذات، يحاذر، بوعي كامل، طرح أية مقولة تتعلق بمشكلة اختيار الإمام، ويكتفي بالإقرار بمشروعية الحاكم القائم، وتحديداً حقه بالإمامة حين يكون موجوداً. ثم يضع تراتبيةً بمن يجوز له أن يؤم المصلين أو لا يجوز وذلك دون أن يولي الوظيفة أية أهمية. في هذا المنحى يتلاءم موقفا السرخسي والشيرازي^(٣) (الذي جاء تحليله في المقال المذكور أعلاه) وهو غير موقف الماوردي، علماً بأن المؤلف الشيعي يقرّ بإمكانية الرفع من شأن دور أهل العلم والإداريين، وهو الدور الذي تضاءل شأنه مع الماوردي لدرجة أنه اعتبره ليس أكثر من تعبير عن السلطة^(٤).

هناك جانبٌ من الماوردي ما فتىء موضوعاً لإعادة النظر المتكررة، وأعني بذلك وضع أعماله في سياقها التاريخي. ففي حين يركّز ميخائيل اهتمامه على تطوّر النظريات التاريخية عهدذاك، ويعرض لنا صورةً متشابكة الأطراف للجدل السياسي القائم بين أهل الفكر محاولاً من منظاره، استطلاع

(١) *Ibid.*, P. 44.

(٢) الشريف علي بن الحسين المرتضى، *جملُ العلم والعمل*، تحقيق رشيد الصفار، النجف، ١٩٦٨، ص ٧٤ - ٧٦.

(٣) هذا ضرب من ضروب الولاء الشكلي للسلطات القائمة، وقبل ذلك لـ «العلماء»، في أثناء «غيبه» الإمام. انظر: W. Madelung, «Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam», in *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, chap. X, Variorum Reprint, London, 1985, PP. 163 - 73, and Particularly P. 166.

Calder, *op. cit.*, P. 47. (٤)

أحداث تلك الحقبة وتياراتها، ومُورداً الأمثلة على اتجاهاتها ومدارسها التي اتّفق معها الماوردي أو خالفها، فإنّ النقد الأقرب عهداً يولي تحليل الدور السياسي للماوردي صدارةً اهتمامه، ويصنّف هذا الدور على أنه بابُ الولوج إلى فكره.

بهذا المعنى، فإنّ مقال لاووست المذكور أعلاه^(١)، والذي يُعتبر مرجعاً ومثلاً^(٢)، مهمٌ وأساسيٌّ. ينطلق لاووست من القول إنّ الأحكام السلطانية هو مصنّفٌ تمّ وضعه بناءً لطلب السلطة الحاكمة بغية الدفاع عن شرعية الخلافة العباسية وإعادة الهيئة والسلطة إليها بقدر ما كان ذلك ممكناً^(٣). هذا يقودنا إلى افتراض حول تاريخ لوضع النصّ يعود إلى ما بعد العام ١٠٣٩ م، وبخاصة إلى تفسير قراءة أحكام الماوردي المتعلقة بالتاريخ الإسلامي الأسبق، وتحديدًا غياب أي شكل من أشكال النقد للخلافة الوراثية «التقليدية»، بما فيها الخلافة الأموية التي أزاحها العباسيون، وذلك كما يثبُت من تبرير عمل يزيد ضد الحسين بن عليّ في كربلاء. ولكنّ الدافع الأساس يبقى الحاجة إلى احتواء الانقلاب الذي تمثّل بالإسماعيلية المنتصرة في القاهرة على يد الفاطميين، وكذلك تحديّ سلطة الوزراء البويهيين الذين كانوا هم أيضاً من الشيعة، وإنّ بقيت مسألة انتمائهم إلى الزيدية أو الإثني عشرية غير محسومة. نضيف إلى ذلك مشكلة العلاقة مع السلطة الصاعدة للسلاجقة، وقد انتهى الأمر بفضل الماوردي إلى القبول مبدئياً بالسلطنة السلجوقية وسيلةً مساومةً مع البويهيين من جهة، ووسيلة معارضةً ضدّ الفاطميين من جهة ثانية.

(١) انظر الحاشية رقم ٣، ص ٢٣.

(٢) انظر على سبيل المثال: R.P. Mottahedeh, *Loyalty and leadership in an Early Islamic Society*, Princeton University Press, 1980, P. 188;

Mustapha Hogga, *Orthodoxie, Subversion et Réforme en Islam, Gazali et les Seljuqides*, Paris, 1993, PP. 34 - 5.

H. Laoust, *op. cit.*, PP. 30 - 1.

(٣)

إن أهمية المهمّات الدبلوماسية للماوردي بين عامي ١٠٣٢ م و ١٠٣٨ م (راجع مقال لاووست^(١)) تكمن في ما يقيمه الدارسون من تداخل وتكامل بين عمل الماوردي من جهة، الذي كان من جملة ما أثبتته استحالة خلع لقب السلطان الأعظم أو ملك الأمم أو ملك الملوك على أمير البويهيين - وهو اللقب المحصور بال خليفة دون سواه - (رغم أن هذا الرفض عرض للخطر المفاوضات حول مستحقات الخليفة)، وبين النظرية التي يشرحها الماوردي في الأحكام^(٢) من جهة ثانية.

ومع أن الماوردي ربما كان داعيةً عباسياً جَهدَ في الدفاع عن الخلافة أثناء فترة تاريخية كانت تمرُّ خلالها في أزمة، يبدو لي اختزالاً في غير محله أن تُقصر المسألة على تعليل من هذا النوع. في الواقع إن في ذلك إلغاءً للأهمية النظرية لعمل الماوردي أو تقليلاً منها، علماً أن عمله مهم في حد ذاته بصرف النظر عن الحقبة الزمنية أو الحالة المتغيرة التي كُتِبَ فيها. كما ذكرتُ من قبل، لقد اختار حنا ميخائيل التركيز على أهمية هذه النظرية عبر مقارنة منتظمة بين ما كان قد تمّ تطويره قبل الماوردي وبين ما قبلَ به أو رفضه من جاءوا بعده بتأثير مباشرٍ منه.

كذلك، فإن الاستمرار بتكريس الاهتمام بعمله إنما ينبع حصراً من تأثيره في الفكر السياسي الإسلامي. إن للماوردي أقوالاً يُستشهد بها في كل ملخص تقريباً للفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط^(٣)، وإن كانت الآراء فيه

(١) *Ibid.*, P. 77 ff.

(٢) وحسب ما أشار لاووست، فإن بوسع المرء، مثلاً، أن يستدلّ على تاريخ وضع النصّ من حصيلة هذه المهمات الدبلوماسية.

(٣) انظر: T. Nagel, *Staat und Glaubengemeinschaft im Islam*, Zurich & Munich, 1981; E.I.J. Rosenthal, «The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice», *Der Islam*, 1973, PP. 1 - 28. وكذلك وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، بيروت، ١٩٩٠، ص ص ٢٢ - ٢٧.

تباين . البعض اعتبر أنه أُعطي أهميةً تفوق ما يستحق^(١)، فيما رأى البعض الآخر أن أعماله تشكل أساساً يجدرُ اعتماده^(٢).

لكنّ المسألة التي يُساء عرضها بهذه التعابير، يأتي عملُ ميخائيل فيساعدنا على إعادة بنائها من الأساس . والواقع أننا لو انطلقنا من الصورة التي يقدمها لنا، حيث يوضع الماوردي في سياق يبدأ من ابن المقفع وصولاً إلى ابن تيمية، لاتضح لنا أن بالإمكان تكوين حقبة لتطور النظريات السياسية تمتد ما بين نهاية القرن الثامن والقرن الثالث عشر الميلاديين . هذه الحقبة تشمل أوج ما بلغته الخلافة العباسية، ثم بداية انحدارها وتهاويها وصولاً إلى اختفائها النهائي عن المسرح السياسي .

الماوردي نفسه كان مدركاً أنه مثلّ مرحلةً حاول فيها أن يحسمَ نتیجتها باتجاه معيّن . من هنا قوله: «وقد أوجزتُ في هذا الكتاب (تسهيل النظر وتعجيل الظفر) ما أحكم المتقدمون قواعده»، لكنه يجزمُ أيضاً في النص نفسه بأنّ الكتابات السابقة لا تشكّل بديلاً كافياً عن كتاب يوضّح الشريعة الإلهية ومبادئ الحكم المعروفة، ويبقى في الوقت نفسه «موافقاً (لأحكام) الدين ومُطابقاً (لأحوال) الدنيا»^(٣).

سنحاول استعادة صورة تلك الحقبة . في البداية، وإذا استثنينا الأفكار السياسية الواردة في الأبحاث المختلفة المتعلقة بالخراج، فإنّ كتاب نصيحة الملوك أو سياسة الملوك، يعرض لنا جانباً واضحاً من الصورة التي شاءت السلطة العباسية توسّلها لتثبيت الأيديولوجية المفروض فيها ضمان الإجماع،

(١) د.ب. ليتل، مثلاً، عندما يحلّل (م.م.م.، ص ص ٧ - ٨) العلاقة ما بين أعمال الماوردي وأعمال ابن الفراء .

(٢) يقول لاوست (Les Schismes dans L'Islam, Paris, 1983, P. 270): إن الأحكام السلطانية تُعتبر من بين أهم الرسائل الموضوعية حول الفقه السياسي حسب المذهب السني، إلى جانب السياسة الشرعية لابن تيمية .

(٣) انظر أعلاه .

وذلك بصرف النظر عما يفعله الخلفاء واقعاً. هذه العملية رمت إلى تنظيم الأفكار التي كانت لا تزال ثابتةً حول مفهومي السلطة والدولة. إن ارتكاز هذا الإخراج، رسمياً أكثر منه واقعياً، على المثال الساساني^(١) سمح لأولئك الذين أنجزوا أعمالاً مشابهة، كما للذين فوّضوا إنجازها إلى سواهم، بالإبقاء على نوع من الالتباس يمكن أن يكون مفيداً في حال الخلاف على الأيديولوجية الناشئة. من ناحية ثانية يمكننا التثبت من ذلك بمقارنة بين الأهداف التي رمى إليها كتابه نصيحة الملوك، وبين فرض رؤية تاريخية كانت في طريقها إلى أن تصبح تاريخاً رسمياً (الطبري أهم الأمثلة على ذلك)، وهو التاريخ الذي يتبع خط السلطة الحاكمة^(٢). هذه المرحلة الأولى تبعتها مرحلة ثانية كان للماوردي نفسه أن يضع خاتمها. إن اللامركزية التي كانت تشهدها الإمبراطورية، حيث كانت الطاعة للخليفة قائمة (كما في الولايات المشرقية الإيرانية) أو حيث كانت تلك الطاعة موضع نزاع (عبر النشاط الشيعي والإسماعيلي على الأخص)، لم تكن تحولت بعد ظاهرةً غير قابلة للتغيير. أما التنظيم الذي كان قد تمّ إنجازه في القرون السابقة، وخاصة في القرنين التاسع والعاشر، فقد بدا أنه كان قد أصبح إلى حد ما جزءاً من الضمير الإسلامي الجماعي. ويشمل هذا، فيما يشمل، الافتراض أن فكرة الوحدة - وحدة السلطة ووحدة الدولة ووحدة المجتمع - أمرٌ لا يُمكن التنازل عنه عند تحديد نهج إنسانٍ ما أو طريقة عيشه. علينا مراجعة ابن تيمية من جهة وابن خلدون من جهة ثانية بالنسبة لتعددية السلطة والدولة بحيث تُقبل ليس فقط

(١) انظر: B. Scarcia Amoretti, «A proposito dell'ideologia mercantile negli Specchi per Principi nell'Islam medievale», in *Mercati e Mercanti nell'alto Medioevo: l'area euroasiatica e L'area mediterranea*, Spoleto, 1993, PP. 799 - 826.

(٢) Idem, «Islamic Studies between acculturation and tradition: Some remarks», in *the East and the Meaning of History*, Rome, 1994.

كواقع محسوم بل أيضاً كعنصر لا يثير الشك أو التساؤل حول وحدة جماعة المؤمنين (وهي الوحدة الوحيدة التي بقيت ممكنة وموثوقة في ضوء كونها مبنية على الإرادة والالتزام الشخصي، وليس بالضرورة على مؤسسة يديرها أفراد^(١)).

مرحلة ما بعد الماوردي تمثلت بمن كان أشبه بالرمز لها، وهو نظام الملك^(٢) الذي جاء شرحه غير المنازع عن العلاقة بين النظرية والممارسة مبنياً بكليته على صحة الرؤية التاريخية (وهذا أيضاً نسب إلى الماوردي كما قلنا آنفاً). نظام الملك لعب دور الطرف المقابل (أو المعاكس إذا شئت) للغزالي الذي وضع خاتمة لعمل «التنهيج». وكانت النتيجة أن تطور النظرية السياسية (وهذا ما يبرهنه ابن تيمية وابن خلدون) سار جنباً إلى جنب مع إعادة تأكيد صحة تنظيم الغزالي. لقد بدا كما لو أنّ المفهوم الذي نادى به المؤسسة القائمة (السنية)، الذي بقي متقلباً حتى مجيء الغزالي، تكثف إلى «نظام» فكري متمم (اورثوذكسي) بدأت تأثيراته المتشددة تُقابل بالرفض. إن مؤلفاً كبادي Badie^(٣) مثلاً يبني تحليلاته لمصادر الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط على ثلاثة مؤلفين: الماوردي، وهو يصنّفه مجدداً^(٤) لأنه اعتبر أن الخليفة له الحق بتفويض ممثليه ما يرتئيه من سلطة، وفي الوقت نفسه اعتبر

(١) انظر، دعماً لفرضية التحقيب المقترحة هنا وبشكل أعمّ حول موضوع الجماعة، كتاب لامبتون المكرّس خصيصاً للماوردي A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, 1981, PP. 83 - 102.

(٢) الإشارة هنا هي، طبعاً، ل: سياست نامه.

(٣) B. Badie, *Les deux Etats*, Paris, 1986. (الاقْتباس هنا من الترجمة الإيطالية، جنوى، ١٩٩٠، ص ص ٤٢ - ٤٦).

(٤) انظر أيضاً: A. al-Baghdadi, «al-Mawardi's Contribution to Islamic Political Thought», *Islamic Culture*, 58 (1984), PP. 327 - 31.

مؤسسة الخلافة مشمولةً بالوحي؛ وابن تيمية، الذي يثبتُ حسب رأيه، العبور من حالة الشرعية إلى حالة الضرورة المذكورة أعلاه؛ والغزالي، الذي ينطلق من الحاجة الأساسية لصون النظام الاجتماعي فينظر ليس فقط لرفض الحق بمقاومة سلطة غير عادلة أو غير ذات كفاءة، ولكنه ينقل أيضاً التفكير في مسألة السلطة من أصلها الإلهي إلى مآلها النهائي، وهذا يمكن تلخيصه كما يلي: «لكي تكون السلطة شرعيةً يجب أن تكون أولاً موجودة. الناس يجب أن يقدموا الطاعة، الأمراء والخلفاء عليهم احترام شريعة الله تحت إشراف العلماء، وبذلك يتوافر الدافع نظرياً وسياسياً للتسليم بـ«الأمر الواقع»، وهو ما ميز الجدل السياسي في القرون التالية»^(١).

إن أهمية الماوردي التجديدية ومدى صحة الصورة عن الحقبة الموصوفة أعلاه يمكن التحقق منهما بطريقة أخرى، وهي مقارنتهما بالأدب السياسي لحركة كالشيعة الإمامية مثلاً، فهذه الحركة التي لم تشكل الخطر الذي شكّله الإسماعيلية على الخلافة قد «ناسبت سياسياً البويهيين الذين كانوا أصحاب السلطة الحقيقيين في بغداد بعد العام ٩٤٥ م»^(٢). هذه المقارنة ليست الأولى من نوعها^(٣)، ولكن يجب أن ننظر إليها في إطارٍ لا يكتفي بمجرد وصف الجو الأيديولوجي الثقافي لتلك الحقبة.

يقول حنا ميخائيل، مستشهداً بكاتب ثقة هو الكليني، إن الشيعة الإمامية في زمن الماوردي كانت قد انتقلت من السياسة إلى الأخلاقيات بعد

(١) توضيحاً لمعنى المصطلحات انظر: B. Lewis, «On the quietist and activist traditions in Islamic political writing», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49 (1986), PP. 141 - 7.

(٢) انظر «مقدمة» سيد حسين نصر لـ كتاب الإرشاد للشيخ المفيد London, 1981, P. .xxi

(٣) انظر على سبيل المثال: لاوست، مرجع مذكور سابقاً، ص ٤٥ وما بعدها.

أن تأكدت أن مقاليد السلطة أبعد من أن تتمكن من الوصول إليها^(١). يصحّ هذا الكلام تماماً إذا نحن اعتبرنا أن قبول السلطة الرسمية، وأن المملكة المثالية شأن مؤجّل حتى ظهور المهدي، دعوة إلى الطاعة في هذه الحالة الموصوفة.

بيد أنّ هذا القول لا يصحّ من ناحية أخرى إذا نحن أخذنا بعين الاعتبار النطاق الذي بلغه النتائج السياسيّ (حتى لو كان نظرياً بحتاً) للإمامة. إنّ نصّاً ككتاب الإرشاد للشيخ المفيد، وهو خلاصة جامعة شاملة لحياة الأئمة وُضع حوالى العام ٩٩٠ م^(٢). يمكن تفسيره سياسياً إذا حلّلنا القسم المتعلق بعلي كمعادل غير مباشر لمعنى الإمامة والخصائص التي لا بدّ للشخص الذي يمثله عليّ من التحلّي بها. إنّ النظرية القائلة بأن الرجل الأفضل هو وحده المُقدّر له أن يتولّى الإمامة قد أخذ بها فعلاً، لكن يجب اعتبارها تمهيداً لما قاله الشيخ المفيد نفسه حول مبادئ الإمام الغائب التي، وإن وردت في تعابير نشورية، إنما تُجملُ فكرة الحكم العادل في ظل الرؤية الثنائية للحاكم والمحكوم^(٣).

الشريف المرتضى، في النص نفسه الذي استخدمناه في بحثنا حول صلاة الجمعة^(٤)، يفتح فصله حول الإمامة بالقول إن وجودها حاجة في كل حقبة حتى تقرب الناس من الخير وتبعدهم عن الشر. بعد هذا فقط، وبعد أن يعدّد صفات الإمام (كونه الأفضل والمعصوم)، يُقدّم نفسه كشيوعيّ بمعنى أنه أعطى كلامه قيمة نظرية صرفاً في الوقت الذي كتبه فيه.

من ناحية ثانية يُمكننا أن نعود إلى المقارنة عندما يصف المرتضى العدل الذي يجب أن يُميّز الإمام. كل هذا يقود إلى الاستنتاج أن الفكر السياسيّ

(١) انظر أعلاه.

(٢) انظر الحاشية رقم ٢، ص ٣١ (الترجمة هي لـ: I.K.A Howard).

(٣) المصدر نفسه، ولا سيّما ص ٥٤ وما بعدها.

(٤) انظر الحاشية رقم ٢، ص ٢٥. ليس هذا انتقاءً معيناً، إذ يبدو لنا النصّ دليلاً كونه

«إيجازاً» أو ثبناً للمواضيع المبحوثة بطريقة أو بأخرى.

الشيوعي في زمن الماوردي، كما فكره هو بالذات، وقع في موقع الوسط بين موقف واقعي في مواجهة الوضع القائم، وبين تأكيد المبادئ الأساسية للنظرية التي تقوم عليها العقيدة المعترف بها. هذا مع إمكان شرعنة العمل الممكن توقعه في ضوء الظروف وذلك دون إسقاط فرضية أن تأتي النتيجة مختلفة في مستقبل غير معروف. هنا كأننا نقول إن خط الماوردي حيال العناصر التي يعتبرها الدارسون تجديدية جاء موازياً، أو حتى سابقاً، لخط الشيعة الإمامية التي كان من الضروري أن تجدد نظريتها السياسية. بالنسبة للمذهب الشيعي طبعاً هذه مجرد تلميحات أو قُلْ اقتراحات أكثر منها جملاً، تقريرية، لكنها تسمح لنا بوضع نهاية لمرحلة معينة في تطور الفكر السياسي، وفتح المرحلة التي تليها والتي وجدت أكمل تعبير عنها في منتصف القرن الثالث عشر. في الواقع حين نقرأ رسالة الإمامة^(١) لناصر الدين الطوسي، وهي مبحث مهم في النظرية السياسية يتبين لنا الفرق الشاسع بين الفكرين. فمن جهة لدينا معلومة مهمة - كون الشيعة لم يتسلموا الحكم - وهو الأمر المعتبر من المسلمات لدرجة أنه لا يُذكر حتى بصورة غير مباشرة عبر التشديد على القيمة الرمزية للغيبة وتوقع الظهور، وهما المسألتان اللتان تُذكران لمأماً باعتبار أن ذلك ليس تلاعباً عبثياً بالذين يؤمنون بالله العلي العظيم، القدير والحكيم^(٢). ومن ناحية ثانية فإن البحث مبني على المنطق ومؤلفه يبدو راضياً بالإقرار بالتلازم الرسمي الذي لا حاجة به أساساً إلى أن يُترجم إلى عملٍ سياسي ولا هو مطلوب منه ذلك.

كل ما قلناه حتى الآن يُبين كم هي مدينة الدراسات الإسلامية في العصر الوسيط لهذا الكتاب الذي نحن بصده الآن. لكن سبباً سياسياً غير معلّن

(١) B. Scarcia Amoretti, «La Risalat al-Imama di Nasr al-din Tusi», (1) *Rivista degli studi Orientali*, XLVII (1974), (الترجمة على ص ص ٢٦٣ - ٢٧٦).

(٢) المصدر نفسه، وخاصة ص ٢٦٢، والتعليقات التي تلي، ص ص ٢٦٣ - ٢٧٦.

يكن وراء نشره: إنَّ الصحوة الإسلامية الراهنة تبحث عن منابعها في شخصيات محددة من العصر الوسيط، وواحدٌ منها طبعاً هو ابن تيمية. إنَّ أحدَ الكتاب الموضوعيين ومن ذوي الاهتمام يخبرنا أن عملَ ابن تيمية «يُشكّل جهداً فكرياً يكاد لا يُضاهى بغية مقارنة مشكلات الإسلام في الفترة التي تلت سقوط بغداد مباشرة، وذلك في ضوء المثال الذي طوره السلف من أهل السنّة والجماعة الذين أرسوا أسس النظام السني سياسياً وقضائياً ودينيّاً»^(١). كذلك يخبرنا أن الفضلَ في تأكيد «وحدة الأمة والدفاع عنها عبر الكتابة ضد البدع والجهاد ضد الاعتداءات الخارجية»، إنما يعود إلى ابن تيمية بالذات.

والآن إذا صحَّ أن تاريخ الفكر الإسلامي في العصر الوسيط قد سلك خطأً متواصلاً سمّته التغيير والتعديل وليس الانقطاع أو الفراغ، فإنَّ الإشارة إلى الماوردي (مُنظر آخر من طبقة ابن تيمية^(٢) بل هو سابق له)، عند التطرّق إلى توضيح الأطر لبعض المواقف فيما يسمّى اليوم الإسلام الحركي الراديكالي، تصبح إشارة مُسوغة.

ناقش حنا ميخائيل أطروحته عام ١٩٦٨، ولم يكن يومها أي شيء يشير إلى ما شهدنا من أحداث متعاقبة في المجال الإسلامي. لكننا لا نستبعد أن تكون دوافعه لاختيار موضوعه قد شملت دافعاً تنبؤياً هدفه التحقق مما إذا كان الماضي يقدم معطيات لإمكانية إحياء النشاط الإسلامي، وبالتالي إذا كان هناك تتابعٌ منطقيّ (ليس أصولياً ولا مذهبياً) يسمح بالبحث عن جذور لا تتناقض مع الحداثة أو كل متطلبات الحداثة في المجال السياسي، يمكن

(١) نشير هنا إلى صادق سلام (Etre Musulman aujourd'hui, Paris, 1989). وقد اخترنا هذا المؤلف لأنه لا ينسجم - كما هو واضح - مع أي حركة محدّدة أو فئة معينة.

(٢) بالإضافة إلى الحاشية رقم ٢، ص ٢٥، انظر العديد من أعمال جب وروزنتال المدرجة في ثبت المصادر والمراجع، وكذلك: E. Sivan, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven, CT, 1985.

رصدُه في تلك المعطيات .

من ناحية ثانية، لا بد أن يكون ميخائيل واعياً الجدل^(١) الذي بدأ في عهود الاستعمار واستمر في عهود الاستقلال الأولى خصوصاً في العالم العربي، والذي دار حول التنديد بالأنظمة السياسية الجائرة وإعادة إحياء المفاهيم التي تعتبر الثورة عليها واجبة. الحاجة إلى عاهل (أو ملك)، والتي أفتُرِضت في بعض الحالات فقط عودةً إلى الخلافة^(٢)، قد تُبَتَّت منذ إلغاء حق السلطان (أو الحاكم) غير ذي الشوكة والكفاية بأن يطلب الطاعة. هناك موقف مشابه لهذا الموقف منتشر اليوم أيضاً.

ان الثورة الإيرانية جاءت ضد شخص معين (الشاه) أكثر منها لأجل شخص آخر (الفقيه). إن الالتباس المتعلق بمعنى الحكم الإسلامي - وهو التباس ينبثق متلازماً كالشعار من واقع أن بعض الناس، وبالمنطق نفسه تقريباً، يعتبر أن الحكم الأكثر مطابقة لروح الإسلام الأصلي هو الحكم الجمهوري، والبعض الآخر يرى العكس تماماً مفضلاً الحكم الملكي^(٣) - هذا الالتباس يُمكن تجاوزه بالاستناد إلى الانسجام الأساسي بين التعريفات المعتمدة لماهية «العدو»، أي الغرب، وأهم من ذلك لكل من شابه العدو أو قلده. لا شك أن ذلك يثبتُ المثال الإسلامي السياسي أو يُعْطيه صدقية، على الأقل بتعابير عامة. إن مسؤولية عدم تحقيق هذا المثال تحقياً واضحاً تُنسبُ

(١) انظر: B.S. Amoretti, «La concezione de (Leader): religione e politica nell'Islam», *Rassegna di Teologia*, XXVI (1985), PP. 514 - 28, particularly P. 523 ff.

(٢) مثلاً، المهديّة في السودان من جهة، والحركة المناصرة للخلافة في الهند إبان العشرينات من جهة أخرى.

(٣) الحالة الأولى يمثلها الخميني في ولاية الفقيه، والثانية المغرب، انظر F.Burgat, W. Douall, *The Islamic Movement in North Africa*, University of Texas, Austin, TX, 1993, P. 43.

إلى عدم وجود «السلطان العادل». المثال على ذلك نجده في كتاب الفريضة الغائبة لمؤلفه عبد السلام فرج عندما يقول إنَّ القوانين التي تحكم المسلمين اليوم هي قوانين آثمة... فمنذ الإلغاء النهائي للخلافة عام ١٩٢٤، أَسْتُوْصِلت كل شرائع الإسلام واستُبدلت بقوانين فرضها الآثمون الكافرون...^(١) على كل حال، نحن لا نعثر على أي صدى لنظرية الماوردي حول الخلافة في الفكر الإسلامي الراهن، علماً بأنه من اللافت أن مُنظراً مثل الماوردي ينقل الخصائص المفروض توافرها في الخليفة إلى مجلس أهل الشورى، أعلى سلطة في الدولة، ومن بعد ذلك فقط إلى رأس الدولة^(٢).

سيد قطب نفسه يتخذ موقفاً مشابهاً حين يقول إن أتاتورك ما كان يجب أن يلغي الخلافة رغم كون الخليفة مجرد نائب عن الجماعة في تنفيذ الشريعة الإلهية، ولا يملك أي حق أو سلطة سوى ذلك^(٣).

في الفكر السياسي المعاصر يُعتبر الموضوع السياسي الأبرز هو العلاقة المتداخلة بين المجتمع و«الرئيس» حسب مقولة ابن خلدون^(٤). لكن على المجتمع القيام بالمهمات التي اعتبرها إسلام العصر الوسيط وبخاصة الماوردي من اختصاص الحاكم. هناك عنصران اعتبرهما الماوردي مهمين في تعريفه الموضوع السياسي، وهما يُعتبران بالأهمية ذاتها في الأيديولوجية الإسلامية في الوقت الراهن.

العنصر الأول هو وجوب الجهاد ضد أولئك الذين يرفضون الإسلام

(١) انظر: G. Kepel, *Le Prophète et le pharaon*, Paris, 1984, P. 186 ff.

(٢) انظر: J.E. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, 1983, P. 124 ff.

(٣) انظر: O. Carré, *Mystique et Politique*, Paris, 1984, PP. 191 - 4.

(٤) *The Muqaddima*, translated by F. Rosenthal, New York, 1958, Vol. (٤) 1, P. 385 ff.

بعناد حتى بعد دعوتهم إلى الالتزام به، وذلك حتى يعترفوا به أو يدخلوا حالة الحماية أي يصبحوا من أهل الذمة^(١) (بحسب الماوردي)، والحرب الهجومية... الهادفة إلى إسقاط المؤسسات السياسية القائمة، أو على الأقل إجبار الذين في موقع المسؤولية على دفع الجزية وذلك إيداناً باستسلامهم...^(٢). جهدٌ ديناميكيٌّ فاعلٌ وناشطٌ لإلغاء القوانين والسلطات... التنفيذ العمليّ لرسالة الإسلام بصيغة نظامٍ يضمنُ حكم الناس طبقاً للشرعية... (بحسب شخص كسيد قطب).

العنصر الثاني هو العدل وهو موضوعُ رئيس في كتاب ميخائيل. والعدل، حسب الماوردي، هو صفةٌ لا غنى عنها لمن ينتخبون الخليفة (أي أهل الاختيار)، وللذين يطمحون إلى هذا المنصب أي أهل الإمامة^(٣). كذلك فإنّ العدل هو المنطلق والغاية النهائية للإسلام في بُعديه السياسي والاجتماعي بالنسبة لمسلمي اليوم^(٤). والإشارة إلى العدل باعتباره المعيار الموجّه للعمل الإنساني لا تحتاج إلى تعليق لو لم يتعلّق الأمر بمعلومة نوّذ التشديد عليها في ختام مقدمتنا هذه.

يقول الماوردي إن أول واجبات الخليفة تثبيت الدين طبقاً لمبادئه المستقرّة التي أجمع عليها السلف الصالح^(٥). الإمكانية الأولى إذاً لوضع العدالة موضع التطبيق تكمن في تنفيذ هذا الواجب وهو بمثابة القول إن

(١) El-Mewerdi, *Le droit de Califat*, intro. and trans. by Comte L. Ostrorog, Paris, 1925, PP. 145 - 6.

(٢) انظر: O. Carré, *op. cit.*, P. 128.

(٣) M. Enger (ed.), *Maverdii Constitutiones Political*, Bonn, 1853, P. 5.

(٤) مثلاً، سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ١٩٤٩ (لكنه لم يُنشر إلا في عام ١٩٥١ في القاهرة).

(٥) انظر: H. Laoust, *op. cit.*, P. 55؛ بيد أن اوستروروغ (م.م.، ص ١٤٤) يترجمه «Accord de la Nation» (اتفاق الأمة).

الماوردي قد وقى حاجات لحظته التاريخية، وهي لحظة الخطر الاسماعيلي .
على كل حال إنّ هذه الإشارة، إذا أخذت في إطار النظريات المتعلقة بالسلطة
وليس في إطار دلالتها التاريخية المباشرة، إنما تتخذ معنى العبارة المتكررة
التي يمكن للوجدان الإسلامي الجماعي استيعابها ثم العودة إليها كمرجع كلما
شعر بالخطر كما يشعر به هذه الأيام .

تهديد

تحاول هذه الدراسة في الفكر السياسي الإسلامي أن تتفحص مشكلتين اثنتين: الأولى متعلقة بكل مناحي الفكر الإسلامي - والأصح بكل مناحي الفكر لأي مجتمع وارث رسالة موحاة - وهي علاقة العقل بالوحي^(١)؛ والثانية، وتعتبر مشكلة رئيسة في الفكر السياسي تحديداً، هي العلاقة بين السياسة والوحي.

لقد اخترنا قانونياً - فقيهاً جعلناه محوراً لهذا الكتاب لأنّ سواد المسلمين الأعظم يعتبر أنّ الفكر السياسي ليس عملية تقدير تأملي أو استنتاج مبني على التجربة والاختبار، بل إنّ مهمة ذلك الفكر الدفاع عن الوحي الالهي وشرحه، وهما النشاطان اللذان إذا انتظمت مسيرتهما انتهىا إلى الفقه والتشريع على التوالي^(٢). اختيار الماوردي بالتحديد لم يكن عائداً إلى جهده في التوفيق بين العقل والوحي - وهو الجهد الذي قوبل بتقدير عظيم من قبل إخوانه المسلمين^(٣) - بقدر ما كان عائداً إلى محاولته الكلاسيكية في تحديد

(١) لبحث مسألة العلاقة بين العقل والوحي في المسيحية، انظر: Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*. [ترد الحواشي في صيغة مقتضبة. ولمزيد من المعلومات التفصيلية، يُرجع إلى ثبت المصادر والمراجع في آخر الكتاب].

(٢) مما له مغزى، أن الفيلسوف المسلم الفارابي، من القرن العاشر، عمد في تصنيفه للعلوم (إحصاء العلوم، ص ١٠٢)، إلى جمع علم الكلام Theology والفقه من غير تمييز مع السياسة بمعناها الإغريقي.

(٣) مثلاً، طاش كبرى زاده في تناوله الكتب حول النبوة، يقول إنّ الإفادة من كتاب الماوردي أعلام النبوة (مفتاح السعادة، ج ١، ص ٢٦٣) شديدة الضرورة.

العلاقة بين السياسة والوحي . إن الماوردي ، على حد علمي ، هو أول مسلم يتعهد القيام بمسح استنباطي شامل لعناصر الشريعة المتعلقة بالحكم . إن نصّه في الأحكام السلطانية ليس فقط الأول في بابه ، وإنما هو الأشهر في التاريخ الإسلامي^(١) . إن بحثنا هذا (السياسة والوحي) ينطلق من رفض الحتمية الفظة التي ترى في الأفكار إما قوة تاريخية حاسمة ، أو مجرد بناء فوقي للحقائق الاجتماعية - الاقتصادية . بدلاً من ذلك فإننا ننظر إلى العملية السياسية على أنها تفاعلٌ مركّب متواصل بين المثل السياسية والحقائق . يركّز الكتاب على السنية (مذهب السنة) وهي ، تاريخياً ، أوسع المذاهب الإسلامية أنتشاراً . ولكن بما أن السنية تشمل مجموعةً من المواقف تتحرك ضمن حدود واسعة المدى - حدودٍ تمّ تعريفها عبر رفض مذاهب معارضة محدّدة - فإن البحث لم يتناولها بمعزلٍ عن سواها .

هذا التحليل مبنيٌ إلى حد بعيد على مصادر إسلامية رئيسة ، وهو يستخدم كل ما بقي من نتاج الماوردي ، الذي لا يزال الكثير منه مخطوطاً في العديد من مكتبات العالم ، كما يستخدم مراجع كثيرة (بما فيها بعض المخطوطات) كُتبت بين القرن الثامن والقرن التاسع عشر .

فيما تزايدت أهمية الإسلام كأساس عقدي تقوم عليه الإمبراطورية ، أصبح الدفاع عن الوحي الإسلامي ضرورة سياسية . لقد جرت محاولة (من قبل المعتزلة) لعقلنة الوحي ، وفي هذا المجال أُستُخدمت الفلسفة الكلاسيكية بوعي كبير . إن إحياء التراث الفلسفيّ أدّى إلى تطوّر الفلسفة الإسلامية ونموها ، وهذه الفلسفة حاولت إما تطويع الوحي أو استيعابه . لقد أدّى الخوف من أن يتهدّد الوحي بتهدّد الحقائق المبنية أساساً على الإيمان إلى رد فعل أصوليٍّ جاء يرفض عملية العقلنة من أساسها (أهل الحديث) أو يضع لها حدوداً متشددة (الأشاعرة) .

(١) انظر الملحق (أ) .

موقف الماوردي من هذه التيارات الفكرية كان موضوع أخذ وردّ، فأعتبره البعض معتزلياً والبعض الآخر أشعرياً، بينما أبيت أن أنه لم يكن لا هذا ولا ذاك. كان مفكراً مستقبلاً رفض موقف المعتزلة القائل إن القرآن غير مخلوق؛ لكنه تمسك بفقهِ عقلائي يسلم بأن بين العقل والوحي انسجاماً أكيداً. وبخلاف معاصريه الأشاعرة، رأى الماوردي أن مجالي العقل والوحي متداخلان، وليساً مستقلين كلٌّ بمواصفاته. في الحقيقة، بما أنه فقيه في الأساس، فقد كان رحب الصدر حيال تعدد طرق الدفاع عن الحقيقة، ما دام الاتفاق مضموماً حول استنباط الأحكام الشرعية.

وفي حين أدى استنباط الماوردي أحكام الفقه السياسي إلى احتلاله مكانة مرموقة في التاريخ الإسلامي، فإن فقهه العقلائي لم يلقَ النجاح ذاته، ذلك أن المنحى الذي سيطر في النهاية كان منحى غير عقلائي.

وفي مجتمع يخضع فيه الفرد، نفسياً واجتماعياً، لسلطة الجماعة ليس غريباً أن يخضع العقل الفردي لسلطة الكتاب المنزل ولسنة النبي محمد. فبالإضافة للنصية، كان الصوفية أهمّ تعبير إسلامي بعد القرن الثاني عشر الميلادي، الذين أطلقوا العنان ليس لعقل الفرد بل للتعبير العاطفي ضمن مجموعات مُحكمة التنظيم. حيثما عاشت الحركة الفقهية ناشطة (الأشعرية)، حاولت أن تضع حدوداً لعملية العقلنة. حتى الفلسفة، وهي قلعة العقلنة، تبحت لتفسح المجال أمام الصوفية التي حاولت الجمع بين البراهين المنطقية والمعرفة «الحدسية». هذا المنحى اللاعقلاني لم يكن عرضةً للتحدي الجدّي حتى القرن التاسع عشر، آونة استيقظ المجتمع الإسلامي من سباته العميق إذ اهتز بفعل الصدمة العنيفة لحركة الحدائثة «العقلانية» في الغرب.

ولأن محمداً كان نبياً ورجل دولة في آن، ولأن الإسلام كان راية الإمبراطورية الآخذة في الامتداد، فقد استمرّ المسلمون يطالبون بأن يشمل الوحي، كما جاء بيانه في الشريعة، كل نواحي الحياة.

ويبين هذا الكتاب كيف كان على العلماء، بعد أن انتزعوا الحق بأن

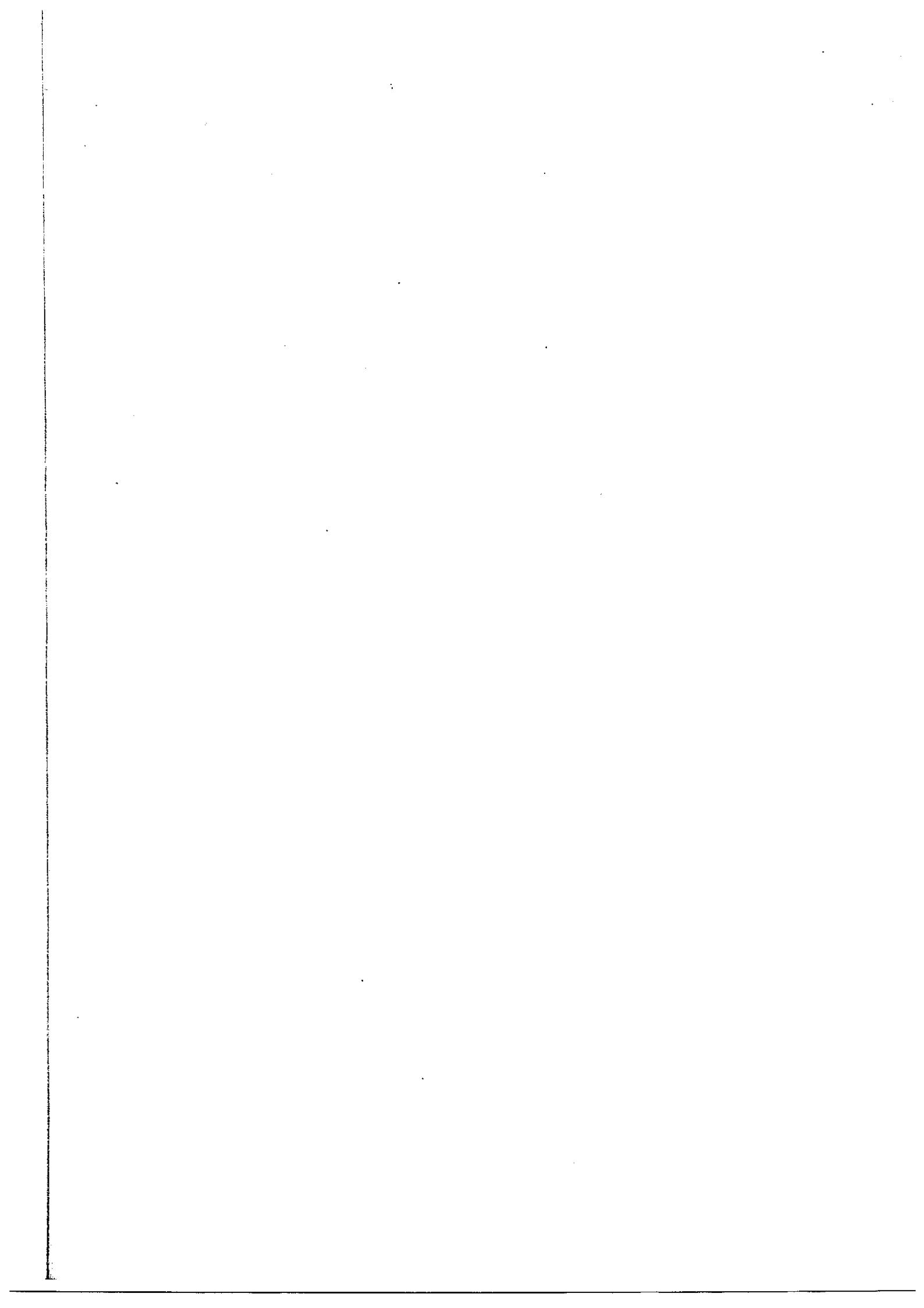
يكونوا الحُماة الوحيدين للشريعة، أن يقبلوا بوضع تحديدات جدية فيما يتعلق بمسألة الحكم. لقد كان على الماوردي، وهو أولُ الذين حاولوا وضع صياغة منتظمة لمتطلبات الحكم وفقاً للشريعة، أن يخرج بمفهوم شامل للعدل يشكّل معياراً رديفاً لتقويم العمل الحكومي. العدالة السياسية، كما فهمها الكتاب المسلمون، كانت تعني عموماً توفير الأمن داخلياً وخارجياً، وحماية حياة الناس وأموالهم، واحترام التقاليد، والضريبة المعتدلة، والقيام ببعض الأشغال العامة خصوصاً في الوديان التي تجري فيها أنهار، حيث كان الاهتمام بالريّ يشكّل وظيفة عامة مهمة.

لقد أهمل الماوردي الاهتمام بألية الحكم، ومن هنا فشل محاولته في أن يصبح مفهوم العدالة السياسية جزءاً من الشريعة. إن فشل الماوردي هذا، وفشل الإسلام عموماً في هذا الأمر، يظهر جلياً ومثيراً في كتابات مهمة جاءت لاحقاً في العصر الوسيط لا يتردد مؤلفوها في القول إن الحاكم يمكنه أن يطبّق الشريعة وأن يكون مع ذلك حاكماً جائراً غير عادل. لقد تراوحت ردود الفعل حيال الجور، بين الإذعان الكامل، والقضاء على الحاكم الجائر بقتله. أما الرد فكان في النهاية تسليماً بالأمر الواقع. لقد انقسم معظم العلماء إلى فريقين اثنين: فريق كان راضياً بإطلاق يد الحاكم فيما يخص الحكم ما دامت الشريعة محترمةً وما دام دورهم كحُماة وحيدين لها مقبولاً؛ وفريق آخر، ومنه الماوردي، ذهب أبعد من ذلك وأصرّ على حق العلماء في أن يجتمعوا للحكم على ممارسات الحاكم والتأكد من أنها متلائمة مع متطلبات الدين والعدالة.

غنيّ عن القول إن تدبيراً كهذا لا يضع حداً للجور، خصوصاً أن الحكام وسّعوا سيطرتهم على العلماء عن طريق توسيع العمل المؤسساتي. إن هوة الانفصال بين المُثل السياسية والوقائع الحقيقية بلغت حدود التآزم في الأزمنة الحديثة، ليس فقط لأن المُثل هي اليوم موضع تساؤل، ولكن أيضاً لأن وظائف الحكم وشمولية سلطاته تجعل قبول العسف أقل احتمالاً.

ومن النتائج الجانبية لهذه الدراسة أننا جمعنا القلة المتوافرة من المعلومات المتعلقة بسيرة الماوردي من شتات المصادر (الملحق ب)، وقد أثبتنا مؤلفات الماوردي وعناوينها (الملحق ج)، أما مكانة الأحكام السلطانية للماوردي في التاريخ الإسلامي، فقد أشرنا إليها في عُجالة تمهيدية (الملحق أ).

وختاماً، فإنّ تراث الفكر السياسي الإسلامي قد قوبل بتراث الغرب السياسي عبر مقارنة ليس بالفكر السياسي لمدن الأزمنة الكلاسيكية الغابرة، أو الدولة - الأمة (الدولة القومية) في أوروبا الحديثة، وإنما بتراثٍ أقرب إليه هو تراث المسيحية في القرون الوسطى.



القسم الأول

العقل والوحي

ما قبل الماوردي

من منظور إسلامي، هل يلعبُ العقلُ دوراً، أيّ دور، في الإيصال إلى الحقيقة؟ وإن كان له ذلك، فما هي العلاقة بين تلك الحقيقة وحقيقة التنزيل أو الوحي في الإسلام؟^(١) تساؤلاتٌ كهذه تبقى لا معنى لها عند أهل الفلسفة العدمية الذين ينكرون وجود الحقيقة، أو عند المشكّكين الذين يعتقدون أن الحقيقة، وُجدت أو لم توجد، ليست في متناول الانسان لأنه عاجز عن بلوغها. كذلك لا معنى لهذه التساؤلات لدى النسبيين الذين لا يُمكن في رأيهم أن تكون الحقيقة مطلقة بل نسبية تُستمدّ من معتقد الفرد أو ميوله. هذه المواقف الفكرية، وهي غير مجهولة في العالم الإسلامي وغالباً ما تُنسب إلى السفسطائيين^(٢)، هي تمامُ النقيض للفكر الاجتماعي - السياسي التقريري الذي طالما عُني بالقواعد التي تخدم وظيفة اجتماعية سياسية مهمة، ألا وهي الحدّ من الخيارات الفردية المتنوعة.

ومسألة العلاقة بين العقل والوحي غير ذات معنى أيضاً عند الذين لا يُقرّون صحة الوحي أساساً. لقد أقرّ كلُّ سكان الإمبراطوريات الإسلامية تقريباً صحة الوحي، إن لم يكن الإسلامي فالمسيحي أو اليهودي أو الزرادشتي.

(١) لبحث عام حول هذه النقطة، انظر: A.J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*.

(٢) البغدادي، أصول الدين، ص ٦ - ٧؛ أبو يعلى بن الفراء، المعتمد في أصول الدين، ورقة ١ ب.

ولكنّ المسلمين، الذين امتدّ وجودهم إلى شبه القارة الهندية، قد وجدوا أنفسهم على اتصال بالديانتين البوذية والهندوسية. وهم ينسبون إلى الأخيرة الاعتقاد بإسقاط الوحي والاكْتفاء بالعقل، وإلى البوذية الاعتقاد بأن الحقيقة لا تُبلَّغُ لا عن طريق الوحي ولا عن طريق العقل بل عبر الاختبار الحسي^(١).

لا أحدَ يمكنه أن يعتبر نفسه مسلماً ما لم يُسلم بأنّ الله قد أوحى إلى النبي محمد. هذا التسليم إنما يعني ضمناً أن لا مجالَ البتّة لإطلاق العنان للاجتهاد الفلسفيّ. من هنا يصبح على العقل، إذا شاء أن يحتلّ أية فُسحة مهما تضاءلت، أن يتكيّف مع معطيات الوحي، وهو تكيّف يمكن أن يتمّ طبعاً بطرق متعددة ومتباينة. ولكي نضع أفكار الماوردي في إطارها الصحيح، لا بدّ لنا من أن نورد بإيجاز هذه الطرق المختلفة مع تبيان نسبة غلبة كلّ منها وأسباب نجاحها أو فشلها.

إنّ الوحي في الإسلام كان عنصراً محورياً في عملية الامتداد السريع للمجتمع الإسلامي، كما كان عامل توحيد مهماً. وفيما هدأت اندفاعُ الفتوحات وتحوّل جهد المسلمين إلى التصديّ للمسائل الداخلية - وهو تطورٌ مرتبط في رأيي بالثورة العباسية - فقد انعكست الخلافات الداخلية خلافاً في تفسير الوحي القرآنيّ وآياته. ولكي يستمرّ الوحيّ قوةً توحيديةً كان لا بدّ من وضع حدٍّ لتماذي التفسيرات المتباينة.

لقد كان المعنيون بالحفاظ على النظام السياسي والاجتماعي واعين تماماً الحاجة إلى قطع الطريق أمام الخلافات في الدين. وهكذا فإنّ ابن المقفع (ت ٧٥٩)، وهو من روّاد الفكر السياسيّ في الإسلام، كتب موضعاً: أنّ الفارق المميّز بين الدين والاجتهاد الفردي يكمن في كون الدين مقبولاً من منطلق الإيمان، في حين أن حقيقة اجتهاد الانسان إنما تُبرهنُ عبر النقاش

(١) البغدادي، المصدر نفسه، ص ص ١١ - ١٢؛ أبو يعلى، المصدر نفسه، الورقة ١ ب؛ الماوردي، أعلام النبوة، ص ١٤.

الجدلي . والذي يجعلُ من الدين موضوع جدل ونقاش يكون قد جعلَ الدين رأياً إنسانياً . كذلك ، فإنّ الذي يجعلُ من الدين رأياً إنسانياً يكون قد نصَّب نفسه مُشرعاً ، والفرد الشارعُ لنفسه لا دين له ^(١) .

وسرعان ما أدرك ابن المقفع أنّ فصل الدين عن الاجتهاد الانسانيّ ليس عملية بسيطة ، فهو يضيف : قد يتشابه الدين والاجتهاد الانساني في مواقع معينة ، ولولا هذا التشابه لما كانت حاجةٌ إلى تمييز الواحد من الآخر ^(٢) . والحقيقة أنّ ابن المقفع لا يرفض نقاشاً محدوداً في الدين ولكن شرط أن يهدفَ إلى البرهنة على وجود الله ^(٣) .

إنّ الحركة التي هدفت إلى تقديم التأويل المطلوب في العصر العباسي هي حركة المعتزلة ، لكن المعتزلة لم يكونوا مفكرين أحراراً . لقد أقرّوا الوحي (التنزيل) في الإسلام حقيقةً مُسلماً بها ، وقد دافعوا عن الله مصدراً للوحي ، وعن النبوة وسيلةً تبليغ له . كذلك فقد حاول المعتزلة تفسير الوحي تفسيراً مجازياً في محاولة منهم لعقلته ما تيسر لهم ذلك . لقد تبنّى الخليفةُ المأمون ^(*) (٨١٣ - ٨٣٣) فقه المعتزلة أساساً رسمياً للعقيدة ، والمرجح أنّ تشجيع المأمون لإطلاق حركة الترجمة الواسعة للنصوص الفلسفية اليونانية من اللغة السريانية ، ومن ثمّ من اليونانية مباشرةً ، إنما رمى إلى خدمة أهداف المعتزلة . في القسم الثاني سنتطرق إلى البحث في تخلي الخليفة المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١) عن فقه المعتزلة ، وسنكتفي الآن بالإشارة إلى أنّ فقهاً معقلاً كهذا يعجزُ عن أن يشكّل ايدولوجيةً جماهيرية .

عندما يصبحُ النشاط الفكريّ التنظيريُّ أمراً مقبولاً فلا يمكن عندئذ

(١) ابن المقفع ، الأدب الصغير ، ص ص ٢٩ - ٣٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

(*) لقد قبل المأمون من أفكار المعتزلة ما ناسب مصالحه السياسية وطموحاته الثقافية مثل عقيدة خلق القرآن ، لكنه لم يقرّ عقيدتهم في القدر .

حصره بالشؤون الفقهية والدينية. إن إعادة إحياء التراث الهيليني قد أنشأت حركة فلسفية عُرفت باسمها اليوناني وهو «فلسفة». وفي حين وقف بعض الفلاسفة موقفاً رافضاً من مسألة الوحي، فقد رأينا الأكثرية تحاول استيعاب المسألة. فهؤلاء الفلاسفة جعلوا العقل يغلف الوحي^(١) ويستوعبه، ذلك أنهم رأوا فيه وسيلة مفيدة - على بدائيتها - لمخاطبة عامة الناس من ذوي القدرة العقلية المحدودة^(٢). موقف الفلاسفة هذا من رجال الدين يعكسه الكندي (توفي ٨٧٠)، أول الفلاسفة، وهو يصرّ على «أن صناعة الفلسفة هي أنبل صنائع بني البشر»^(٣). ومن هنا ينطلق إلى مهاجمة رجال الدين زاعماً أنهم ضئيلو المعرفة، وأنه لا همّ لهم سوى الدفاع عن مراكزهم ومصالحهم الشخصية دون الالتفات إلى الحقيقة^(٤). وليس مفاجئاً أن الفلاسفة، بإعطائهم مسألة الوحي مرتبةً ثانويةً وبتخاذهم موقفاً متعالياً^(٥)، أثاروا عدااء الفقهاء الذين بلغ تطرفهم حدّ اتهام الفلاسفة بالكفر.

وفي حين لم يشكل الفلاسفة كأفراد خطراً سياسياً على النظام القائم، فقد أثارت الفلسفة نفسها بالمقابل خوفاً، ذلك أن الإسماعيليين أستخدموها لدعم عقيدتهم الثورية^(٦). وقد اشتدّ العدااء للفلسفة عندما تمكّن الاسماعيليون من تأسيس إمبراطورية منافسة ذات طموحات عالمية الأبعاد،

(١) معظم الفلاسفة يوافقون ابن رشد على موقفه المعبر عنه في فصل المقال، ص ص ١٤ - ١٥.

(٢) انظر، على سبيل المثال، رأي الفارابي الداعم في الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ١٠٤.

(٣) الكندي، «في الفلسفة الأولى»، رسائل، ص ٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٥) مثلاً، الفارابي، فصول المدني، ص ١٣٦؛ ابن سينا، «في أقسام العلوم العقلية»، في تسع رسائل، ص ١١٥.

(٦) الغزالي، فضائح الباطنية، ص ص ٣، ٩.

وهي الخلافة الفاطمية في مصر (٩٦٩ م). أما إخوان الصفا (في القرن العاشر)، فقد حاولوا المزاجية بين العقل والوحي بصورة لعلها أكثر قبولاً عند الناس من الموقف الفلسفيّ الصرف من مسألة الوحي^(١). وإذا كانت نظريةً وسيطةً كهذه تحظى دائماً بقبول محدود لدى أهل الفكر، فإنها في المقابل لم تلاق يوماً قبولاً شعبياً واسعاً. فكونُ الفقه أكثر نجاحاً في الدفاع عن الوحي من الفلسفة أمرٌ أقرّه بعضُ الفلاسفة أيضاً. فأبو سليمان المنطقي (في القرن العاشر) مثلاً كان يعتبر جهود إخوان الصفا مضللة. ومع أنه اعتقد أن الوحي إما ضروريٌّ أو أنّ العقل يسمحُ به، فقد اعتبر أن الفلسفة صحيحةٌ ولكن لا شأن لها بالوحي، وأنّ الوحي صحيحٌ ولكن لا شأن له بالفلسفة^(٢). فالوحي مُستمد من الله العليّ القدير، بواسطة الرسول... بطريقة التكلم، والإلهام الإلهي، ومشاهدة الآيات وظهور المعجزات... الوحي ينطوي على مسائل لا يمكن بحثها وسبرُ أغوارها في العمق. على المرء أن يتقبل من يدعو إلى هذه الأمور ويبيّنُها. عندئذ تصبحُ الـ «لماذا» فارغةً، والـ «كيف» باطلةً، والـ «لمَ لا» ملغاةً، أما الـ «إذا» والـ «هل» فتذهبان مع الريح^(٣).

أما الذين يعتبرون التفكير الفقهيّ أفضل للدفاع عن مسألة الوحي من التفكير الفلسفيّ، فيطرحون نقاشهم بهذه الصيغة: إنّ الدين قائمٌ على التسليم والقبول، وعلى التمجيد والتعظيم المتناهيين، وهو لا يقبل الـ «لماذا» أو الـ «كيف» إلا بقدر ما تؤديان إلى مساندة الدين وتثبيت دعائمه وحمايته من الهجمات الشريرة. إنّ كل ما عدا ذلك إنما يُضعف الجذور بإثارة الشكوك ويُعرض الأغصان للتآكل بخلق الريبة وسوء الظن^(٤).

لقد أرسى المعتزلة أسس الفقه الإسلامي وهي الأسس التي تبناها الخلفاء العباسيون في النصف الأول من القرن التاسع، ثم أُعيد إحيائها عندما

(١) رسائل. (٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦ - ٧.

(٢) التوحيد، الإمتاع، ج ٢، ص ١٨. (٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٧.

عاد وانتصر لها بعضُ أمراء البويهيين خارج العراق. ولعلَّ بعضاً من جاذبية المعتزلة في هذه الحقبة عائدٌ إلى كونها أداةً صالحةً لمقاومة الشيعة المتطرفة^(١) التي كانت قد تحولت عهدئذٍ إلى عنصر تهديدٍ جدِّي مع صعود الفاطميين؛ كذلك إلى كونها جسراً مناسباً للوصل بين السنة وشيعة البويهيين المعتدلة. وفي النصف الأول من القرن الحادي عشر تعرّضت المعتزلة إلى هجومات جاءت من الشرق كما من الغرب مصدرها الغزنويون (٩٩٤ - ١٠٤٠) الذين رفعوا راية السنة وأعلنوا ولاءهم للخلفاء العباسيين، ومنهم الخليفان القادر والقائم اللذان جهدا في إعادة تثبيت سلطتهما في مواجهة البويهيين.

حركتان مهمتان حاولتا الحلول محل المعتزلة كحافظتين للإيمان، وقد وجدتا دعماً كبيراً في بغداد، مقرّ الخلافة. كلتا الحركتين فضّلت تسمية الفقه الصادر عنها «أصول الدين»، بدلاً من «الكلام»، وهو التعبير المرتبط بالمعتزلة. هاتان الحركتان هما الأشعرية وأهل الحديث. وفيما كان الأشعري وأتباعه^(٢) يستخدمون الطرق الفقهية، فقد كانوا يقلّلون في الوقت نفسه من شأن دور العقل ويشدّدون على إطلاقية الوجود الإلهي واستحالة الإحاطة به، وعلى ضرورة القبول بالكثير من أمور الوحي والتنزيل من منطلق إيمانيٍّ وذلك دون السؤال عن الكيفية. ومع أن الأشعري حاول استيعاب أهل الحديث بالادّعاء أنه من أتباع أحمد بن حنبل الذي تحدّى المعتزلة يوم كانوا في أوج قوتهم، فإنّ الحنابلة اعتبروا أنفسهم أصحاب الحقّ في حمل راية أهل الحديث، وقد رفضوا الفقه حتى في صيغته الأشعرية وطوّروا عقيدتهم على

(١) مع أنه في النهاية ساند أهل الحديث ضد المعتزلة، فإنّ الخليفة القادر كان في وقت أسبق من خلافته قد دعم بقوة المعتزليّ علي بن سعيد الاصطخري في عمله الجدلي ضد غلاة الشيعة (ابن الجوزي، المنتظم، ج ٧، ص ٢٦٨).

(٢) لم يوافق الأشاعرة، دائماً، على التسمية المعطاة لهم.

صيغة شهادة الإيمان^(١). في عهد الماوردي اضطرَّ زعيمُ الحنابلة أبو يعلى إلى أن ينظّم عقيدة مذهبه وذلك عبر الكتابة في شتى الموضوعات الكلامية والفقهية^(٢)، لكنّ اللافتَ في الأمر أن النتيجة لم تكن بعيدةً عن الكلام الأشعريّ. وعلى الرغم من هذا التشابه، فقد نشبت بين الأشاعرة والحنابلة خصومة جعلت العداء بينهما ينفجرُ صدماتٍ عنيفةً في القرن الحادي عشر الميلادي في بغداد. كان الحنابلة أقوى موقعاً، ذلك لأنهم كانوا يشكلون مذهباً فقهياً ومدرسة عقديّة في آن. هذا في حين حاول الأشاعرة تقوية موقعهم عن طريق الربط بين نهجهم العقدي وبين المدرسة الفقهية الشافعية الثابتة الأركان^(٣).

وبينما كان الأشاعرة وأهل الحديث يُعلون من شأن الوحي على حساب العقل، فقد ضيق الصوفيون على العقل أكثر من ذلك إذ شدّدوا على أن الدين هو اختبار شخصيّ واتحاد مع الذات الإلهية، وليس شريعة موضوعية. هذا النفي للناحية الفقهية حمل في طياته تبعات ثورية. من هنا كان إصرار القشيري، المعاصر للماوردي، على أنّ الفردية عند الصوفيين يجب أن يوازنها مفهومٌ للسلطة - سلطة الشيخ الصوفي وسلطة الشرع^(٤).

(١) مثلاً: ابن بطّة العكبري، الإبانة.

(٢) المعتمد في أصول الدين.

(٣) G. Makdisi, «Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History», *Studia Islamica*, XVII (1962), PP. 37 - 80, XVIII (1963), PP. 19 - 40.

(٤) هذا هو جوهر رسالة القشيري. ومثلما ما كان الغزالي يريد للفقهاء أن يستخفوا بالصوفية أو يتجاهلوهم، كذلك لم يكن القشيري يريد للصوفية أن تستخف أو تتجاهل الفقه.

الماوردي وما بعده

ما العلاقة التي رسمها الماوردي بين العقل والوحي؟ أين يأتي موقعه وسط هذه السلسلة من المواقف المذكورة أعلاه؟ هذا السؤال الأخير تمكن الإجابة عنه بعبارات عامة وذلك بالقول إن الماوردي كان موقعه السبيل الأوسط بين علماء الكلام. فخلافاً لمعظم أهل الحديث والصوفية، كان يشعر أنه لا يضير العلماء بل إنه من واجبهم أن يلجوا المناقشات العقلية والراشدة بغية الدفاع عن الوحي الإلهي والإسهاب في شرحه. وهو يبدأ طرحه بالتأكيد على كون العقل هو في أساس كل معرفة^(١). لكننا في الواقع إذا تابعنا منطق طرحه بدقة يتبين لنا أن مجمل قوله يؤدي إلى أن العقل هو في أساس كل البراهين^(٢). إنه يميز، حسب المؤلف، بين المعرفة الفطرية والمعرفة المكتسبة. فالأولى لا تحتاج إلى برهان إذ هي تأتي إما قبلياً أو عبر الاختبار الحسي وما يُجمع عليه الناس. وهذه النسبة من المعرفة هي الحد الأدنى الضروري للتمتع بالتكليف. أما الثانية، المعرفة المكتسبة، فهي تعتمد على البرهان وتشمل معرفة النصّ المنزّل، وهو الذي تعتمد صحته على البراهين الإلهية وهي مصدر التنزيل، والنبوية وهي وسيلة إيصاله. والماوردي يرفض

(١) الماوردي، أعلام النبوة، ص ٣ - ٦.

(٢) على الرغم من بنيتها العقلية من حيث الشكل، لم تكن آراء الماوردي المعرفية (الابستمولوجية) لتختلف كثيراً عن آراء الأشاعرة. انظر على سبيل المثال أعمال الأشعرين الأكبر منه سناً، المعاصرين له، الباقلائي (التمهيد، ص ٧ - ١٣)، والبغدادي (أصول الدين، ص ١١ - ١٥).

أولئك الذين يدعون البرهنة على وجود الله عن طريق الإلهام معتبراً أن برهنة كهذه إنما هي ذاتية ليس إلا .

يعتقد الماوردي أن معرفة وجود الله يمكن بلوغها عبر البرهنة على ثلاثة فصول^(١): العالم مُحدثٌ وليس بقديم . العالمُ له خالقٌ قديم . والخالق واحدٌ لا شريك له . البرهانُ الأول على كون العالم مُحدثاً في الزمان مبنيٌّ على تمييز أرسطو بين الجوهر والعرض . بما أن العرض مخلوق (لأنه لا يمكن أن يوجد مستقلاً، وهو يتأرجح بين الوجود واللاوجود) فإنَّ الجوهر، الذي لا ينفصلُ عن العرض، لا بدَّ أن يكون مخلوقاً هو أيضاً . البرهانُ الثاني على كون العالم مُحدثاً هو كونه متناهياً . فالمتناهي يكون له حجمٌ موصوف ومحدّد مما يُظهر أن أحداً ما قد حدّد ذلك الحجم وقدره، وبالتالي فهو مخلوق . هنا يتوقع الماوردي مواجهة الاعتراض التالي: لماذا لا يكون جوهرُ العالم أزلياً غير مُحدث كما هو كنهُ الله، ويكون عرضُ العالم مُحدثاً كما هي أفعالُ الله؟ ويأتي جوابه أن أفعالَ الله، ولأنها تقع في غير الله، من الممكن فصلها عن كنهه الله، أما عرضُ العالم أي أحداثه، ولأنها تقع في العالم، فلا يمكن فصلها عن جوهره .

إنَّ البرهان على أن للعالم خالقاً أبدياً هو التالي: من المستحيل أن يكون العالم قد خَلق نفسه بنفسه لأنَّ ذلك يعني أن العالم كان موجوداً قبل أن يُخلق . فكلُّ ما يأتي إلى الوجود لا بدَّ له من علّة أو أداة، كما أنّ وجود البناء، مثلاً، يحتم بالضرورة وجود الباني . خالقُ العالم إذاً لا بد أن يكون أبدياً وإلا لكان هو نفسه بحاجة إلى خالق . . . وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية .

ويدعمُ الماوردي طرحه بأنَّ الله واحدٌ لا شريك له بهذه الصورة: إنَّ قَدَم الخالق يعني ضمناً قدرةً كليةً وإرادةً حرّةً تتجليان عبر عملية خلق العالم . إنَّ قدرة الخالق الكلية تعني استحالة أن يكون له شريكٌ مضاد، كما تعني انه خَلقَ

(١) الماوردي، أعلام النبوة، ص ص ٦ - ١٠ .

ليس فقط جزءاً مختاراً وإنما خلقَ كلَّ ما هو مخلوق . وهذا يعني أن لا مكانَ لوجود أيِّ خالقٍ آخر . وما يدعم مقولة وحدة الخالق أيضاً التشابه القائم بين الحركة والخلق . فكما أن حركةً واحدة يمكنُ أن تكون نتيجةً محرّكٍ واحد، كذلك فإنّ مخلوقاً واحداً هو نتيجةُ خالقٍ واحد .

ومع أن الماوردي يقدم البراهين على وجود الله، فهو يصرّ على أن الله يُعرف عبر «الضرورة العقلية»، وهو يعني بذلك أن نتيجة الجدل لا شك فيها ولا هي موضعُ تساؤل . وفي حين أن برهانه على وجود الله ليس بالضرورة نابعاً منه كلياً^(١)، فإنّ دفاعه عن النبوة هو من البلاغة بحيث إنّ كتاباً مسلمين قد اعتبروه أبدع ما كُتبَ في هذا المجال^(٢) .

لقد جاء دفاعُ الماوردي عن نبوة محمد موجهاً ضدّ فريقين : أولئك الذين ينكرون رسالة محمد، أو يحدّون من أهميتها رغم أنهم يقرون مبدأ النبوة عموماً^(٣)، وأولئك الذين ينكرون النبوة كلها من حيث المبدأ^(٤) . بين الفريق الأول اليهود الذين، بحسب الماوردي، بنوا إنكارهم نبوة محمد على رفضهم

(١) لمزيد من البراهين، انظر: A.J. Wensinck, «Les Preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane, Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Vol. 81, Ser A., N° 2.

انظر أيضاً برهان الباقلاني في التمهيد، ص ص ٤٤ - ٥٠٠ . وقارن برهان الماوردي بالحجة التالية لابن المقفع - من أواسط القرن الثامن . يُجمع العارف والجاهل كلاهما على أن الله موجود . الذين لا يزال لديهم ريب في ذلك عليهم أن يُسلموا بأنهم قد خُلِقوا في حينهم وبأنهم لم يخلقوا أنفسهم . لذلك، وجب عليهم أن يقروا بوجود خالق ما . أكثر من ذلك، فلينظروا إلى بذرة الخردل، عندها سيتحققون من أن أحداً ما يتولاها، فيجعلها تشطاً وتنمو، ويخصّص لها غذاءها من التربة والماء، ويحدّد لها وقت إنباتها وموتها (الأدب الصغير، ص ٣٢) .

(٢) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج ١، ص ٢٦٣ .

(٣) الماوردي، أعلام النبوة، ص ص ٣٥ - ٣٨ .

(٤) المصدر نفسه، ص ص ١٣ - ٢٦ .

النظرية الإسلامية بأن كل وحي جديد ينسخ بمجيئه كل ما كان قبله. وعلى بعض اليهود الذين عارضوا النسخ على أساس عقلانيّ معتبرين أنه دليل على عدم الثبات عند الله، يردّ الماوردي بأن النسخ دليلٌ ليس على عدم ثبات الله بل هو دليلٌ على إرادته الحرة^(١)، أو على ما يراه خيراً^(٢) لبني البشر في زمن معين. فالنسخ أشبه ما يكون بإغناء الله الفقراء وإفقاره الأغنياء. فالنسخ إذاً لا ينفي حكمة الله. وهناك فئة من اليهود تستمد الدعم لرفضها مبدأ النسخ من التوراة، فيردّ الماوردي بأن موسى نفسه كان قد نسخ وحي الأنبياء الذين سبقوه. نجد الأمثلة على ذلك باستعادة بعض أحداث التوراة حيث أعطى آدمُ بناته زوجات لأبنائه، وجوز يعقوبُ زواجَ الرجل من أختين في الوقت ذاته، وتزوج إبراهيمُ ابنةً أخيه^(٣). . . . وبما أن موسى قد نسخ كل هذه الأفعال بموجب شريعته، فإنّ الشريعة الموسوية إذاً يمكنُ أن ينسخها حلولُ وحي لاحق^(٤). أما الذين لا ينكرون النبوة بحدّ ذاتها ولكن يعتبرون أن محمداً إنما أرسل إلى العرب وحدهم أو إلى الوثنيين، فالردُّ عليهم هو أنّ القبول بنبوة محمد حتى لو كانت موجهةً إلى فريق محدّد إنما يفترض صحّة تلك النبوة. وعليه، وبما أن محمداً قال إنه مُرسلٌ إلى الناس كافةً، تصبحُ عالمية نبوته صحيحةً أيضاً.

وردّاً على أولئك الذين يقرون مبدأ النبوة ولكنهم يزعمون أن محمداً لم يأت بأية معجزات مقنعة، فقد كرّس الماوردي القسم الأكبر من أعلام النبوة لتعداد معجزات محمد وتصنيفها مع إيلاء المعجزة العظمى، القرآن، أهمية خاصة.

يُصنّف الماوردي أولئك الذين ينكرون النبوة فئات ثلاثاً: الماديون

(١) هذا هو الموقف الأشعري.

(٢) هذا هو الموقف المعتزلي.

(٣) وهو ما يختلف عن التراث التوراتي اليهودي - المسيحي.

(٤) الماوردي، أعلام النبوة، ص ٣٦.

الملحدون، البراهمانيون الموحدون، والفلاسفة. وهو يوجّه مناقشته الدفاعية ضدّ الفئتين الأخيرتين فقط اللّتين تُقرّان بالمبدأ الأساسي لوجود الله. إنه يبني تهمته الموجهة إلى الفلاسفة، الذين «لا يتظاهرون بإبطال النبوات في الظاهر» على مقولتهم إنّ علوم الدين تأتي في مرتبة ثانوية بعد العلوم الفلسفية. إنكار النبوة يوجّه أولاً بإدراج الأسباب لهذا الإنكار ومن ثمّ بتقديم الدفوع الداحضة لتلك الأسباب. فمثلاً، ضدّ الادّعاء بأن المعجزات، البرهان الأساس على النبوة، ليست سوى خزعبلات يأتي بمثلها المشعوذون والسّحرة، يذكر الماوردي أن المعجزات تختلف اختلافاً كبيراً عن حيل السّحرة، فهذه الأخيرة لا تخدع سوى الجهلة والبسطاء، ومن الممكن تعلّمها وتقليدّها، أمّا المعجزات فإنها تُعبي حتى ذوي العقول وهي لا يمكن تعلّمها ولا تقليدّها.

أما الذين يرفضون النبوة على اعتبار أنّ المدعوين أنبياء متناقضون فيما بينهم، بينما شؤون الفكر والعقل لا تناقض فيها، فردّ الماوردي عليهم أن رسالات الوحي على تنوعها لا تختلف في الأمور الأساسية مثل وحدانية الله وصفاته، إنما قد تختلف فقط حول الشعائر الدينية. هذه الفروقات ليست كلها متناقضة، والذي يبدو منها متناقضاً إنما تُفسّره متطلبات التطور وتغيّر الأزمنة ولكن طبقاً للمشيئة الإلهية أو الخير الأمثل للإنسان. كذلك فكما أن سلطة العقل لا ينسخها اختلاف أهل الفكر حول شؤون فكرية، كذلك فإنّ سلطة الأنبياء لا يمكن رفضها حتى لو وقع التباين بين الأنبياء على بعض نواحي الوحي.

إنّ الردّ على القائلين بأن النبوة مُناقضة للعقل هو الجزم بأن الوحي لم يكن أبداً مخالفاً للعقل. فكلّ ما يتطلبه الوحي هو إمّا مقبول من العقل أو أنه مطلوب منه. فإذا كان مقبولاً فالعقل في هذه الحال قد تعزّزت مكانته، وإذا كان مطلوباً فيكون الوحي قد ثبتّ حجية العقل^(١).

(١) الماوردي، أدب الدنيا، ص ٣، ٢٩؛ الماوردي، أعلام النبوة، ص ١٣،

حتى لو كان الوحي منسجماً مع العقل يمكنُ طرحُ السؤال: لماذا كان الوحي ضرورياً؟ أليس العقلُ كافياً لتنظيم حياة الانسان؟ وحتى إذا كان الدين ضرورياً فهل من الحتمية أن يُبنى الدين على الوحي؟ جواب الماوردي على هذا السؤال الأخير هو ببساطة رأيه الشخصي بأنه ما من دين يصحُّ ويستوي من دون رسول يبلغُ مشيئة الله سبحانه وتعالى^(١). من هنا لا بدّ من أن نعلم أن الماوردي حين يتكلم عن الدين إنما يعني الدين الموحى به.

في مواجهة أولئك الذين يعتبرون العقلُ كافياً والوحي غير ضروري، وهي نظرةٌ ينسبُها إلى البراهمة^(٢)، لا يسمحُ الماوردي لنفسه بأن يُجبرَ على اتخاذ موقف متطرف يرفض فيه العقل رفضاً كلياً. فهو ينازعُ في مسألة كفاية العقل وحده لا في فائدته أو عدمها.

يؤكد الماوردي أن «الخير والدين من موجبات العقل»^(٣)، لأن العقل يأبى أن يُترك الانسانُ ضائعاً ومرذولاً تحت رحمة الآراء المتضاربة والأهواء المتباينة، ذلك أن وضعاً كهذا يؤدي إلى الخلافات والتشابك، وينتهي بانقطاع صلة الرحم بين الناس. من هنا فإنّ الناس لا غنى لهم عن دين يُجمعون عليه فيجتمعون حوله^(٤).

نقاطُ ثلاث يتضمّنُها هذا الموقف: التوافقُ الاجماعي هو الأساسُ الذي لا بدّ منه لأيّ مجتمع، والفكرُ لا يمكنه تأمينُ هذا التوافق الإجماعي، ولكي يكونَ التوافقُ الإجماعي فاعلاً يجبُ أن يكون مبنياً على أساس منزه كلياً. ودعماً لرأيه القائل إنّ العقلَ لا يمكنه أن يوصلَ إلى الوفاق يُبينُ أن البراهين العقلية المتكافئة متانةٌ وصحةٌ يمكنُ أن توصلَ إلى استنتاجات متغايرة^(٥). إنّ

(١) الماوردي، أعلام النبوة، ص ١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣) الماوردي، أدب الدنيا، ص ٢٩.

(٤) المصدر نفسه. وثمة رأي مماثل موجود في: الماوردي، أعلام النبوة، ص ١١.

(٥) الماوردي، أعلام النبوة، ص ١٥.

المفهوم القائل بأن الإجماع يجب أن يكون مبنياً على الدين يشرحه ويدافع عنه بوضوح قول الماوردي إنَّ الإنسان بما أوتي من عقل قلماً يوافق إنساناً آخر مثله أو يتبعه، لذا فمن غير الممكن أن يكون للناس جامعٌ مشتركٌ إلا عن طريق طاعة الله من خلال طاعتهم ما جاء به رسُّله^(١).

العقل ليس فقط غيرَ كافٍ كأساس للإجماع، بل هو أعجزُ من أن يكون رادعاً أيضاً. وحده الدين يمكنه أن «يُصلح سرائر القلوب، ويمنع من ارتكاب الذنوب، ويبعث على التأله والتناصف، ويدعو إلى الألفة والتعاطف»^(٢).

لماذا يعجز العقل عن القيام بهذه المهام؟ جواب الماوردي عن هذا السؤال - وهو ناشئ من نظريته القائلة إن كل أعمال الإنسان مصدرها الرغبة في الثواب أو الخوف من العقاب^(٣) - هو أن الدافعين الأشد فعلاً وتأثيراً لعمل الخير وتجنب الشر، وهما الرغبة في دخول الجنة والخوف من الجحيم^(٤)، إنما يكمنان خارج مجال العقل^(٥).

يُضاف إلى ذلك أن الدين أساسٌ لا غنى عنه لشريعة تؤمّن الانسجام عن طريق ردم الهوة بين سلطة القوة والمكانة. فمن خلال العقل لا يستطيع الناس أن يتوافقوا على صيغة حكم شرعي يتساوى أمامها الضعيف والقوي والنبيل والمتواضع^(٦). وفي حين يركّز الماوردي على المجتمع حين يُظهر الحاجة إلى الدين، فهو لا يُغفل الفردَ إغفالاً كلياً إذ يبقى واعياً أهمية الدين بالنسبة للفرد

(١) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢) الماوردي، تسهيل النظر، ورقة ٣٠ ب. ويدلي الماوردي بآراء مشابهة في أعمال أخرى له: أدب الدنيا، ص ص ٢٩، ١٢٠؛ أعلام النبوة، ص ص ١١، ١٣، ١٦.

(٣) الماوردي، أدب الدنيا، ص ٣٨.

(٤) الماوردي، أعلام النبوة، ص ص ١١، ١٣، ١٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٦) الماوردي، تسهيل النظر، ورقة ٣٠ ب.

ليس فقط كرادع وإنما أيضاً كعزاء للروح عندما يُصيبها البلاء^(١).

في ضوء ما عرضناه أعلاه أصبح في الإمكان الآن تأكيد الموقع الفقهي للماوردي. فإذا كان البعض قد اعتبره من المعتزلة^(٢) والبعض الآخر من الأشاعرة^(٣)، يبقى الواقع أنه لا من أولئك ولا من هؤلاء. فلا هو أعلن نفسه معتزلياً^(٤) أو أشعرياً ولا اعتبره أيٌّ من الفريقين متميلاً إليه^(٥). كان مفكراً مستقلاً رفض أن يتبع متعامياً أياً من الفرق الفقهية^(٦). فقد أعلن الماوردي

(١) الماوردي، أدب الدنيا، ص ١٢٠.

(٢) مثلاً، ياقوت يذكر أن الماوردي كان يُعدّ من المعتزلة في الأصول، لكنه يضيف بأنه ليس في وضع يسمح له بتأكيد أو نفي هذا الزعم (ياقوت، إرشاد، ج ٥، ص ٤٠٧)؛ ويستشهد السبكي بابن الصلاح الذي يتهم الماوردي بأنه معتزلي مستتر، من غير أن يحاول تبرئة الماوردي من تهمة كهذه (السبكي، طبقات، ج ٣، ص ٣٠٣). أما ريسكر، فيزعم في تقديمه للطبعة الألمانية من أدب الدنيا والدين، أن الماوردي كان معتزلياً.

(٣) يشير البروفسور جبّ ضمناً إلى أن الماوردي كان أشعرياً. «Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate», *Studies on the Civilization of Islam*, P. 142 .

(٤) لو اعترف الماوردي باعتناقه المذهب المعتزلي، لما كان استطاع تولي منصب القضاء في بغداد. انظر ابن الجوزي، المنتظم، الجزء الثامن، ص ٢٥، حيث تعين على الصيمري في سنة ٤١٧ للهجرة أن ينفي عن نفسه مذهب الاعتزال كي يُقبل بين الشهود والعدول من قبل قاضي القضاة.

(٥) لا ابن عساكر (التبيين، ص ٤٤٧) ولا السبكي (طبقات، ج ٢، ص ٢٥٤ - ٢٥٨) يعتبر الماوردي من بين أتباع الأشعري. ومن جهة أخرى، فإن ابن المرتضى في القسم من كتابه المنية والأمل الذي يُحصي فيه المعتزلة، لم يأت على ذكر الماوردي.

(٦) عندما حدّره واحد من أهل الحديث من الاختلاق، رد الماوردي عليه بأنه «مجتهد» وليس «مقلداً» (ياقوت، إرشاد، ج ٥، ص ٤٠٧).

موقفاً معارضاً للمعتزلة بالنسبة لمسألة حساسة هي مسألة خلق القرآن^(١) التي طالما تمحور حولها عداؤٌ شعبيٌّ ضدَّ المعتزلة، لكنّه بقي متمسكاً بحزم بفقّه مُعقلن يرى أن العقلَ والوحي يتحركان في نطاقين متداخلين. إنه يوافق المعتزلة في أن الله يأخذُ في اعتباره خير الانسان وهو لا يطلبُ المستحيل حين يُنزلُ وحيه^(٢). أمّا الأشاعرة فيرفضون هذه النظريّات على أنها ترسمُ حدّاً للإرادة الإلهية الحرّة: ليس على الله أمرٌ واجبٌ، وليس عليه أن يأخذ خير الانسان بعين الاعتبار، وهو يمكن أن يطلبَ المستحيل^(٣). مبدأ آخر من مبادئ المعتزلة، وهو الذي بُنيَ عليه التفسير القرآني، هو أنّ تعاليم الله (أي النصّ القرآني) يجبُ أن تُفسَّرَ حسبَ الإرادة الإلهية. وعلى ذلك ردّ الأشاعرة بأنّ فصلوا تعاليم الله عن إرادته. أما الماوردي فقد أصرّ، رداً على مفهوم المعتزلة بأنّ الله يُدرك بالعقل، على أنّ تعاليمَ الله وإرادته هي في تلاؤم متناه. لكنه، بخلاف المعتزلة، يعتقد أن التعاليم (أي النصّ القرآني) يجب أن تكون نقطة الانطلاق: ذلك أن تعاليم الله في القرآن هي التي تعرّفنا بإرادته وليس ما نفترضُ أنه إرادته هو الذي يجعلُ تفسيراً معيناً للتعاليم تفسيراً صحيحاً. ومع أن الماوردي شافعيٌّ يُقرّ بأنّ القرآن والسنة والإجماع والقياس هي المبادئ التي منها تُستقى الشريعة فإنه، بخلاف الأشاعرة وأهل الحديث، لا يفصل بين الشريعة والعقل، لكنه يعتقد أنّ التوافق مع العقل هو شرطٌ لصلاح الشريعة^(٤). وبما أن تعاليم الله ونواهيها لا تشمل أعمالَ الإنسان كافةً، فإنّ الماوردي يحضّر على الاستهداء بالعقل في هذه الحالات. وقد بلغ في هذا المنحى درجةً لا ينكرُ معها أن تضمّ الشريعة أحكاماً مبنيةً على العقل وحده!

(١) انظر الاستشهاد بابن صلاح في طبقات السُّبكي، ج ٣، ص ٣٠٣.

(٢) الماوردي، أعلام النبوة، ص ص ١١ - ١٣؛ والماوردي، أدب الدنيا، ص ٧٩.

(٣) الأشعري، إبانة، ص ٥٩.

(٤) للوقوف على رأي أشعري في هذا الصدد، انظر البغدادي، أصول، ص ١٤٩؛

والباقلائي، تمهيد، ص ٩٧.

كان الماوردي يسعى إلى التوفيق وابتعد عن التهجّمات الكلامية إلا حين يتعلق الأمر بأكثر الفرق تطرفاً كالباطنية مثلاً^(١). وكرجل فقه، كان همّه الأساس الصياغة الملموسة الواضحة والإيجابية للشريعة بحيث تُصبح الفروقات بين الاتجاهات المتباينة فروقاتٍ ضئيلةً إذا ما قورنت بالخلافات التي كانت تستقطبُ الفرقَ حولَ مواقفٍ فقهيةٍ مجردة^(٢).

هذا الفكرُ ذو النهج المستقل نسبياً قد أهل الماوردي لوضع أول كتاب إسلاميٍّ حول الشرع العام. على أية حال، ان فقهه المعقلن لم يكن يوماً يتمتع بشعبية تُذكر في القرون التالية. فكما كان الفردُ خاضعاً لسلطة الجماعة نفسياً واجتماعياً، كذلك كان العقل الفرديّ خاضعاً لسلطة سنّة محمد أو سلطة الشيخ الصوفيّ. وفي محيط الفقهاء كان فقهُ أهل الحديث ومراعاة الأشاعرة للظروف أكثرَ شعبيةً من عقلانية الماوردي. حتى الفلسفة، وهي قلعة العقلانية وحصنها، قد تراجعت أمام الشيوصوفية التي حاولت الجمع بين البرهان المنطقي والمعرفة الحدسية^(٣). إن توجهاً مخالفاً للعقل لا شك أنه منح العالم الإسلامي نسبةً محدودةً من الاستقرار، لكنّه في المقابل لم يُهيئه لمواجهة تحديّ الغرب المتطور، وهو التحدي الذي ما زال على المسلمين أن يدركوا معناه على رغم مظهره السياسي المثير لشدة وضوحه.

(١) هذه هي التسمية الشائعة الاستعمال للدلالة على غلاة الشيعة.

(٢) مثلاً، أصحاب الآراء الفقهية المتنافسة غالباً ما ينتمون إلى المذهب الفقهي نفسه.

(٣) بعد القرن الثالث عشر، على سبيل المثال، كان السهروردي وابن عربي والملا

صدرا أكثرَ شعبيةً بكثير من الكندي، الفارابي أو ابن سينا.

القسم الثاني

السياسة والوحي

المعيار الفقهي

ما قبل الماوردي

لا يُفرِّقُ الإسلامُ تفريقاً قاطعاً بين الروحي والزمني ، فهو يشمل باهتمامه كل نواحي الحياة بما فيها السياسة . هذه الدعوة الشمولية الكاملة للإسلام مردها إلى الحقيقة التاريخية القائلة إن محمداً كان نبياً ورجلَ دولة في آن ، وإن رسالته الموحاة أنتشرت لا لتنافس نظاماً سياسياً عدائياً وإنما كرايةً لإمبراطورية جديدة متسارعة الامتداد .

العلاقة بين العقيدة والسلطة لم تطرح مشكلةً ذات شأن للمجتمع الإسلامي في المدينة ، ذلك أن محمداً جمع في شخصه سلطة الحكم والنبوة . أما بعد وفاته ، فكان طبيعياً أن تدَّعي القيادة الدينية الجديدة الحقَّ في القيادة السياسية أيضاً . هذا الجمعُ بين القيادتين جاء سهل القيادتين الأولين اللذين تمتعا بمهابة عظيمة ، لكنه ما لبث أن واجه مزيداً من الصعوبات في تثبيته مع الامتداد الإمبراطوريِّ الواسع .

إنَّ النجاح الذي عرفته الفتوحات العربية كان عائداً إلى راية الإسلام التوحيدية ، وإلى القوة القتالية لدى القبائل العربية ، وإلى الكفاءة القيادية العالية للأرستقراطية المكيّة . إنَّ المصالح والأهداف لم تكن تجمع دائماً بين القيادة الدينية الجديدة والأرستقراطية القديمة والقبائل ، من هنا فإنَّ التنازع والخلاف كانا في صميم تحالفهما .

لقد أثار صعود الأرستقراطية المكيّة في ظلّ خلافة عثمان عداءً لدى

القبائل، وهذا ما أدى إلى اغتياله ومن ثم إلى الحرب الأهلية الأولى. المشاعر الدينية التي كانت متمحورة حول علي كانت تضمراً قبولاً بثورة القبائل، لكن تخوفها من الميول الفوضوية لدى القبائل أدى بها إلى القبول طائفةً بصعود هيمنة معاوية - الذي ينتمي أصلاً إلى تلك الأرستقراطية - باعتبارها الضمانة الفضلى للسلام وحكم الشرع. لقد كان القبول بانتصار معاوية هو القوام الأساس لمذهب المرجئة^(١) الذي ازدهر في ظل حكم الأمويين.

لقد أحيا الأمويون في الواقع النظام الإمبراطوري الذي ورثوه عن أسلافهم البيزنطيين والساسانيين. وما دامت القبائل العربية تمدد الإمبراطورية بحاجتها من العسكر وتلتزم الإسلام دون غيره ديناً وتجنّي الفوائد من الامتداد المستمر للإمبراطورية، فإن مشكلة إضفاء الشرعية على الحكام لم تكن مشكلة ذات شأن. إن انتشار الإسلام لدى شعوب غير عربية، وجاذبية الحياة المستقرة في المدن المسورة التي تحوّلت إلى مراكز تجارية، وانتقال محور الفتوحات إلى الجبهة الشرقية، كل ذلك كان من شأنه نسف أسس الحكم الأموي حتى انتهى بالثورة العباسية.

خلال عهد الأمويين كان العديد من مناوئي الحكم، بمن فيهم الذين رأوا هوة شاسعة بين المثاليات الدينية والواقع السياسي، يميلون إلى اعتبار أنفسهم من شيعة (حزب) علي، وهو رمز المعارضة الأولى لحكم الأمويين. ولقد كان الشيعة عنصراً مهماً في الثورة العباسية.

استخدم العباسيون الراية الإسلامية لبعث الأمل في النفوس وتوحيد العديد من الفئات التي لم يكن يجمعها في الحقيقة سوى معارضتها للأمر الواقع. وكما هي الحال بالنسبة للثورات عموماً، فإن المشكلات التي تواجه بناء النظام الجديد أظهرت أنها مهمة أشد صعوبة من مهمة تهديم النظام

(١) يُطلق اسم «المرجئة» عادة على أولئك الذين، بخلاف الخوارج، يرفضون اعتبار صاحب الكبيرة كافراً، بل يعطونه أملاً بتأجيل (إرجاء) الحكم عليه إلى يوم القيامة.

القديم . مشكلات التوحيد كانت الأكثر إلحاحاً، نظراً لأنَّ حركة المد الإسلامي) كان زخمها في تلك الآونة قد هدأ .

في مواجهة تلك المشكلات استخدم العباسيون الأيديولوجية الدينية أساساً لشرعة حكمهم وعاملاً توحيدياً للمجتمع المسلم . وكان ابن المقفع (ت ٧٥٩) بين أوائل الكُتّاب الذين بحثوا في التوتر المتصاعد بين حقائق السياسة العباسية ومثاليات الوحي الإسلامي . إنَّ وصفه لـ «دولة الدين» التي يضمن فيها الحاكم طاعة الناس عبر حراسة دينهم الذي بدوره يحدّد لهم حقوقهم وواجباتهم^(١)، هذا الوصف ينطبق تماماً على المثال الإسلامي القائل إنَّ الطاعة واجبةٌ لله ولشريعته، وليس لإرادة الحاكم . إنَّ المبدأ المستمدّ من الحديث النبويّ بأنَّ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» قد استخدمه أعداءُ الخلافة العباسية تبريراً لمعارضتهم إيّاه . وفي حين جاء ردُّ الفعل من بعض الموالين لنظام الحكم رداً متطرفاً مطالباً بالخضوع التام للحاكم، فقد أقرَّ ابنُ المقفع بدهائه هذا الحديث النبويّ، ولكنه فسّره بطريقة أفرغته من كل مضمون ثوريّ . طاعةُ الله تعني أن الحاكم لا يحقّ له أن يخالف تعاليم الله من مثل الصلاة والصوم والحجّ . أمّا فيما يتعلق بممارسة الحكم كإدارة الشؤون المالية والعسكرية وتنفيذ الأحكام الشرعية والحكم بموجب الاجتهاد في غياب النصّ النبويّ، فإنها حقٌّ منوطٌ بالإمام وحده ولا حقٌّ للأمة هنا على الإطلاق^(٢) . كذلك يوصي ابن المقفع بأن يضع الحاكم مجموعة قوانين دينية موحّدة؛ وذلك بتحكيم رأيه الشخصي في اتخاذ القرارات حول المسائل التي يختلف عليها الفقهاء . وانطلاقاً من نظرة تراتبية في المجتمع يدعو ابنُ المقفع إلى الإمام المثال، شخص قوي يتمتع بدعم النخبة المميّزة (أهل الحلّ والعقد)، والمال والسلطة والدين، حاكم خيّر وعادل مع الجميع . وهذا ما ينطبق على نظريته الثانية القائلة بـ «دولة القوة والحزم»^(٣) . وبينما يُسلّم بأنَّ هذا النوع من

(١) ابن المقفع، الأدب الكبير، ص ٧٥ . (٣) ابن المقفع، الأدب الكبير، ص ٧٥ .

(٢) ابن المقفع، رسالة الصحابة، ص ١٥٧ .

الحكم يوُلِّد المعارضة، فهو يؤكِّد لنا أن مهاجمة الضعيف لن تؤذي القائم بها إذا هو تمتع بمساندة القوي.

إن التوتر الذي تصدَّى له ابنُ المقفع يُمكنُ ملاحظته اجتماعياً باعتباره توتراً بين الحكام ومختلف الفئات الأخرى التي جسَّدت مصالحها الخاصة وآراءها المستقبلية في تفسيراتها المتباينة لنصوص الوحي. لنستعرض بعض هذه الفئات:

الشيعة أملوا في معالجة هذا التوتر عن طريق الإتيان بإمام ذي بأس متحدِّر من سلالة عليٍّ. وهو، بتمتُّعه بالهداية الالهية، إنما يرث مهمات النبي في الدين كما في السياسة. هذا الموقف الذي لا يعوّل على العدد، وإنما يعهد بالقيادة الدينية والسياسية معاً إلى إمام معصوم، يُشكِّل الراية الفضلى لمجموعة من الأقليات غير الراضية بالحكم القائم ولكنها لا تستطيع في الوقت نفسه أن تدعي شرعية العدد (الأكثرية) في معارضتها للمنتصرين العباسيين.

يبدو لي أنه بعد الثورة العباسية أصبحت الأهمية السياسية للمعتزلة تكمن في معارضتهم للمفاهيم الثورية عند الشيعة، وفي محاولتهم عزل هؤلاء عن المتطرفين الاسماعيليين.

إن نظرة المعتزلة إلى التحالف بين فقهاء الدين والحاكم كانت أقرب كثيراً إلى الواقع العباسي. من هنا لم يكن مستغرباً أن يعمد الخلفاء العباسيون إلى فرض موقف المعتزلة على أنه «التفسير الرسمي». ما مغزى أن يفقد المعتزلة حظوتهم بعد ثلاثة عقود ونصف العقد؟ إن استنتاج البروفسور جبّ أنّ ذلك «يُثبت بشكل قاطع أن المؤسسة الدينية الإسلامية كانت مستقلة عن الخلافة وعن أية مؤسسة سواها»^(١)، هو استنتاجٌ بحاجة إلى إعادة النظر فيه. إنني أرى أن المعتزلة، على الرغم من حواراتها الجدلية دفاعاً عن العباسيين

H.A.R. Gibb, «An Interpretation of Islamic History», *Studies on the (1) Civilization of Islam*, P. 12.

ضد المتطرفين من معارضيهم، كانت أعمق فكرياً من أن تُشكّل أيديولوجيةً جماهيريةً في خدمة هذا الغرض. وقد وجد الحكم مع الوقت سنداً في تطوّرين مهمّين يُمكن أن يؤمّنّا له شعبيةً أوسع مما في قدرة المعتزلة:

الأول، تمثّل في أن شريحةً واسعةً من الشيعة، وإن كانت مصرّةً على أن الراهن السياسيّ أبعد ما يكون عن رؤيتها المثالية، قد تبنت موقفاً صامتاً على أمل أن يحمل لها المستقبلُ الأخرويّ أملاً بتحقيق أهدافها؛ وذلك عندما يظهر المهديّ وينشر العدل في الأرض. هذا المنحى انتهى إلى مذهب الشيعة الإثني عشرية.

الثاني، أنّ الحركة الناشطة في تطوير الفقه والحديث قد انتهت إلى بلورة المدارس الفقهية الأساسية مع انتصاف القرن التاسع الميلادي، وكذلك المجموعات الرئيسية من دواوين الحديث النبويّ مع نهاية القرن ذاته. صحيحٌ أنّ الحكام لم ينيطوا بأنفسهم الحقّ المطلق في تطوير أيّ من الشريعة والسنة وتصنيفهما، كما كان يريدُ لهم ابنُ المقفع أن يفعلوا، لكن أن نتوقع رؤية العلماء يصلون إلى الإجماع عن طريق الاجتهاد المستقلّ أمرٌ فيه الكثير من المبالغة. إنّ تفحص كتب الشريعة و«الصحاح الستة» للحديث النبويّ إنّما يكشف إغفالاً كبيراً لشؤون الحكم والحكومة إذا استثنينا بعض المبادئ العامة من مثل: الخليفة يجب أن يكون قرشياً، وهو المؤتمن على الأمة، ومسؤوليته عظيمة الشأن والخطورة لكنه غير مسؤول إلّا أمام الله يوم الحساب؛ والأمة يجب أن تقوم بواجبها وأن تطيع الحاكم حتى لو تخلف هذا الأخير عن القيام بواجباته. حتى أبو يوسف في كتابه الخراج، حيث تناول مبادئ الحكم الإسلاميّ، يبدو كمن لا يعرف كثيراً عن المتطلّبات السياسية، فهو يدعو الحاكم إلى إيلاء شؤون الآخرة اهتمامه الأول ومن بعدها شؤون الدنيا^(١). من الصعب أن نرى في هذا النصّح ما يُفيد الحاكم المؤتمن في

(١) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٤.

الدرجة الأولى على رعاية شؤون الناس في هذا العالم، وهو نصح لا بد أن يقود إلى الخراب كما لاحظ السلطان أبو حمّو الزيّاني في القرن الرابع عشر^(١). تُراه من قبيل المصادفة أن تدعو «الصحاح الستة» للحديث إلى التسليم بالأمر الواقع في وقت كانت فيه الأحاديث النبوية يُستشهدُ بها دعماً لكل أنواع المواقف، بما فيها تلك الداعية إلى الثورة^(٢)؟ أليس معقولاً أن نفترض أن هناك مساندة معلنة وضمنية من السلطات للفقهاء وجامعي «الصحاح الستة» للحديث؟

«المؤسسة» الدينية لم تكن مستقلة عن السلطان بالقدر الذي حسبته البروفسور جبّ. فقد كان رجال الدين محدودين لدرجة لافتة في المجال السياسي، بينما تابع الخلفاء بذل جهودهم لفرض مواقف دينية معينة. إنّ تأييد الخليفين القادر والقائم (النصف الأول من القرن الحادي عشر) أهل الحديث الملتزمين الأمر الواقع وأضطهاد المعتزلة، شكّلا تدخلاً في شؤون المؤسسة الدينية لا يقلُّ شأنًا عن تأييد المأمون المعتزلة.

منذ بدايات الفترة العباسية كان أهل العلم يدركون أنّ هوة واسعة تفصل بين المثالية الإسلامية السياسية لحكم الشريعة وبين واقع الحياة السياسية ووقائعها.

كان أهل العلم يتمتعون بحرية البحث والتبحّر في الشريعة لكنّ نصوصهم، التي رفضت النظرية الاجتماعية التراتبية المتشدّدة لابن المقفّع، لم تتعرض، من جهةٍ أخرى، إلّا بالقليل القليل لشؤون السياسة والحكم. هذا الإدراك لكون الدراسات المسهبة للشريعة لم تشمل كل نواحي الحياة، بما فيها السياسة، قد تمّ تعليقه بطريقتين اثنتين: إمّا باللجوء إلى الماضي واعتباره الإنجاز الأمثل أي أسطورة العصر الذهبي في عهد الخلفاء (الراشدين -

(١) ابن زيان، واسطة السلوك في سياسة الملوك، ص ١١٩ - ١٢٠.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مُختلف الحديث، ص ٤.

المهديين)، أو بالقفز إلى المستقبل أي إلى الاعتقاد الواسع الانتشار بالإمام المهدي الذي سيظهر في نهاية الزمان ويُعيد نشر العدالة.

لقد أدى عدم الشمول في نصوص الشريعة التي وضعتها المدارس الفقهية بالعديد من المفكرين السياسيين إلى وضع مقياس إضافي من خارج الدين بحيث يشكل دليلاً لحكم السلطان. فمثلاً ابن أبي الربيع، من كتّاب منتصف القرن التاسع^(١)، أورد، كدليل للحاكم، ليس فقط الشريعة النبوية وإنما أضاف الحكمة الإلهية وإرشادات العقل^(٢).

أبو سليمان المنطقي، في النصف الثاني من القرن العاشر، يقرّ المثال الإسلامي كما عبّر عنه أبو يوسف والقائل إن الحكم يجب أن يُدار طبقاً للمعتقد الديني، لكنه يُسارع إلى إضافة القول «بقدر الإمكان». عندما يثبت أن الأيديولوجية الدينية لا تفي بالغرض، فإن على الحاكم أن يُطبّق قواعد الحكم الواردة مثلاً في كتب الفلاسفة حول السياسة. إنه يحذّر الحاكم من إغفال قواعد الدنيا أو قواعد الدين، ذلك أن الشؤون السياسية نسيج متداخل من هذه القواعد جميعاً^(٣).

لقد انحدرت سلطة الخلفاء إلى أدنى مستوياتها في منتصف القرن العاشر. هذا الوضع التاريخي يردُّ وصفه واضحاً عند أحد معاصري الماوردي، وهو البيروني (ت ١٠٤٣) الذي رأى كيف تطوّرت القيادة إلى

(١) إنني واثق من أن كتاب ابن أبي الربيع سلوك المالك في تدبير الممالك، قد وُضع حوالي عام ٨٤٠ وليس في القرن الثالث عشر كما زعم زيدان، غولدزيهر، بروكلمان، ريتز، بلسنر ودنلوب. وأمل أن يُتاح لي ذكر الأسباب التي أوصلتني إلى هذا الاستنتاج في الفرصة المناسبة [مع ذلك، فقد دلت الأبحاث مؤخراً على أن هذا الكتاب كان عملاً متأخراً. فابن أبي الربيع نسخ فصلين من تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م)].

(٢) ابن أبي الربيع، سلوك المالك، ص ٨.

(٣) التوحيد، الامتاع، ج ٢، ص ١١٦ - ١١٧.

الثنائية: السياسية والدينية^(١).

فأولئك الذين قبلوا بهذه الثنائية على أنها شرعية (مثل التوحيدي معاصر الماوردي، الذي يعتبر أن الأمير يستمد شرعيته من الله مباشرة)^(٢) غالباً ما فشلوا في التصدي للمشكلة الشائكة المتمثلة بالعلاقة بين القيادتين السياسية والدينية. أما إخوان الصفا، الحركة الفلسفية الإصلاحية في أواخر القرن العاشر الميلادي، فقد وضعوا هذه العلاقة - المشكلة - بين اهتماماتهم، فماذا كانت النتائج؟

لقد أُعتبر الإخوان أن الحُكَّام المسلمين على أختلافهم إنما هم مجرد ورثة لمهمات محمد السياسية أو الملكية إذا صحَّ التعبير، أما الورثة الحقيقيون لمهمات محمد الدينية أو النبوية فلا هم الحُكَّام ولا العلماء، وإنما الفلاسفة المتفكِّهون في الوحي إسلامياً كان أم يهودياً أم مسيحياً^(٣). في التصدي لهذه الثنائية ينتهي الإخوان إلى حلِّ توحيدٍ. فهم يدعون، انطلاقاً من التزامهم التراث الأفلاطوني، إلى أن يصبح الفلاسفة ملوكاً^(٤)، ولكن بعد أن يكونوا قد نشروا تعاليمهم خصوصاً بين المثقفين والشيعة^(٥). وفي حين لم يبلغ هذا المثال الفكري النهج مبلغ التطبيق، فإن تعاليم الإسماعيليين، الأكثر تراتبية وسلطوية، قد لاقت تطبيقاً جزئياً في الإمبراطورية الفاطمية بين القرنين العاشر والثاني عشر.

لقد أظهر بحثنا أعلاه كيف أن الفقهاء الأولين نَحَوْا إلى إهمال المجال السياسي، وكيف أن المفكرين السياسيين قد حاولوا بالتالي أن يردفوا الشريعة بمقياس خارج عنها. وقد بقي للماوردي، الفقيه العلامة المجتهد أكثر منه مقلداً^(٦)، أن يحاول جعل الشريعة تشمل السياسة وتحضنها. وشعوراً منه بأن

(١) البيروني، الآثار الباقية، ص ١٣٢. (٤) مثلاً، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٢.
(٢) التوحيدي، الامتاع، ج ٢، ص ٣٣. (٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ص ٢٢٥، ٢٤٢.
(٣) إخوان الصفا، رسائل، ج ٤، ص ٣٢. (٦) ياقوت، إرشاد، ج ٥، ص ٤٠٧.

أسلافه لم يولوا الشأن العام^(١) الأهمية الكافية، فقد رسم لنفسه مهمة تلخيص مواقف الفقهاء ذات العلاقة، ومن ثمّ التوسّع المنتظم انطلاقاً منها بحيث يُضيف إلى تلك الخلاصات ما يتناسب مع المبادئ المقبولة للفقّه وصولاً إلى كتاب الأحكام السلطانية، الذي هو، على حدّ علمي، المحاولة الإسلامية الأولى التي قدّمت طرحاً مفصّلاً للمبادئ والممارسات المتعلقة بشؤون الحكم^(٢). ماذا كانت النتائج التي بلغتها جهود الماوردي لجعل الشريعة تشمل بأحكامها شؤون الحكم؟^(٣).

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٤٣١ - ٤٣٢.

(٢) العمل الذي يحمل العنوان نفسه الذي وضعه زعيم الحنابلة، معاصر الماوردي إنما الأصغر سناً منه، أبو يعلى بن الفراء، يُعتبر من حيث المبدأ نسخة طبق الأصل عن كتاب الماوردي، ولكن مع إضافة الآراء الحنبلية إليه. ولعل إهمال الماوردي للحنابلة في استعراضه لمختلف المذاهب الفقهية يعود إلى مقتته للأصولية الحنبلية.

(٣) بما أن العلاقة بين «الشريعة» والسياسة كانت موضع اهتمام طاغ عند الماوردي في كتاباته جميعاً، فإنّ البحث التالي سيُبنى على مجموع ما تبقى من كتب الماوردي ومخطوطاته.

المعيار الفقهي الماوردي وما بعده

لا يرى الماوردي أن الإنسان يُمكن أن يبلغ الكمال في هذه الدنيا، ومع ذلك فإنه يُولي شؤون الحكم عنايةً ملحوظةً، ذلك أنه يعتبر هذا العالمَ مرحلةً تمهيديةً ضروريةً للآخرة^(١). في الحياة الدنيا على هذه الأرض، لا يستطيع الإنسان أن يعيش وحيداً لأنَّ الله خلقه مطبوعاً على الافتقار إلى جنسه^(٢). ومع ذلك، فإنَّ التعاونَ بين البشر تعوُّفه الأهواء الإنسانية العنيفة والمتلبِّسة وجوهاً عديدة. الإنسان بطبيعته يحبُّ التنافس والمنازعة على ما يرغبُ فيه، وهو ينزِعُ إلى إخضاع الذين يخاصمهم بحيث إنه لا يرتدُّ إلاَّ أمام رادع قويٍّ ومصمِّم^(٣). لقد وهب الله الإنسانَ العقلَ والوحي، اللذين، وإن كانا موجَّهًا كافيًا، لا يُشكِّلان رادعاً وافيًا للغرض، ومن هنا الحاجةُ إلى سلطان قاهر: «تتألف برهبتة الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة وتنكفُّ بسطوته الأيدي المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية»^(٤). إنَّ السلطة القاهرة هي الرادع الأشدُّ فاعليةً «لأنَّ العقل والدين ربما كانا مضعوفين أو بداعي الهوى مغلوبين»^(٥).

(١) الماوردي، أدب الدنيا، ص ١١٧ - ١١٨. (٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٦. (٥) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢١.

السلطة لا يُمكنُها الاستمرار ما لم تكن مبنيةً على الدين . فكثيراً ما أهمل بعض الملوك الدين واعتمدوا في إدارة أمورهم على قوتهم وعلى عديد عسكرهم ، دون أن يدركوا أنّ عسكرهم حين لا يكون مؤمناً بأن الطاعة واجبٌ دينيٌّ إنما يشكّل خطراً عليهم أشدّ من خطر أيّ خصم^(١) . إنّ السلطة التي لا تُبنى على الدين لا تدوم طويلاً ولا تخلو أيامها من الغيوم^(٢) .

وعلى العكس ، فإننا بحاجة إلى سلطة من أجل أن تكون قائمةً على الدين وحاميةً له ، وأن تدحض المعتقدات الزائفة ، وأن تصون الدين من أيّ تغيير ، وأن ترشد الذين يزوغون عن الدين حتى يعودوا إليه ، وتعنّف الذين يصرون بعناد على الاستمرار في الغي والتصرف الضال . وإذا لم تُستأصل هذه الأمور من طريق الدين بواسطة سلطة قوية قاهرة وعناية وافية ، تعرّض الدين للتغيير والتشويه على أيدي أولئك الذين يحملون أفكاراً زائفةً ومضلّلة . ولم يحدث أن هلكت سلطةٌ حاكمة بسبب الدين ، وإنما قواعدُ السلوك الديني هي التي تتغيّر ومن ثم تنقرض وذلك كلما جاء قائد بتغييرات جديدة وأضافت العهود المتعاقبة مزيداً من العناصر المؤدية إلى الانهيار^(٣) .

إنّ السلطة المنفصلة عن الدين ، حتى لو كُتِبَ لها أن تصمد فترةً ما ، تبقى غير شرعية . فكل سلطةٍ لا تُبنى على الدين الذي يتولّد حوله الإجماع بحيث يعتبرُ الناسُ أن الطاعة واجبٌ والتعاون فرض . . . هي سلطةٌ قمعيةٌ ومفسدة^(٤) . ويتابع الماوردي مستطرداً إن السلطة هي الحارسُ الذي لا بدّ منه على الدين ، ويجب أن تُمارس طبقاً لأحكام الشريعة والسنة^(٥) .

وبتعبير عام ومبسّط ، يمكن أن نُورد هذا المفهوم الإسلامي للسلطة : لكي تكون السلطة شرعيةً يجب أن تكون مبنيةً على الدين .

(١) الماوردي ، تسهيل النظر ، ورقة ٣٠ ب . (٤) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ .

(٢) الماوردي ، أدب الدنيا ، ص ١٢٢ . (٥) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ، ص ص ١٢١ - ١٢٢ .

ولكي نستوعب مضمون هذا الرأي وما يتشعب عنه لا بد لنا من تفحص ما ينمُّ عنه حقيقةً. من هنا، فإن نقطة الانطلاق المنطقية هي هذا السؤال: كيف تتركب السلطة إذا كانت تُبنى على الدين؟

جوابُ الماوردي يأتي في تعابير إسلامية تقليدية، وعليه فإنه يتمحور، على الأقل بالنسبة لبنيته الشكلية، حول «مؤسسة» الإمامة^(١) التي منها تنبثق بصورة مباشرة أو غير مباشرة كلُّ التعيينات في المناصب الحكومية. إن الإمامة^(٢)، التي تقوم نيابةً عن النبي وليس عن الله^(٣)، بحراسة الدين وسياسة

(١) إن اختيار تعبير «الإمامة» بدل «الخلافة» هو من سمات معظم الكتابات حول هذا الموضوع، ويعود أساساً إلى حقيقة أن السنة كانوا عادةً يكتبون رداً على مجادلات الشيعة، الذين وظفوا تعبير «الإمام» بدل «ال خليفة» في إشارة إلى زعيمهم الديني والسياسي الأعلى.

(٢) لتحليل جدّي لهذه النقطة، انظر مقالة البروفسور جبّ «نظرية الماوردي في الخلافة»: H.A.R. Gibb, «Al-Mawardi's Theory of the Caliphate», in, *Studies on the Civilization of Islam*, PP. 151 - 165.

(٣) العديد من الكتاب، وبغية تأكيد انحطاط سلطة الخليفة، شدّدوا على أهمية الطاعة وعلى خطورة التمرد وذلك باعتبارهم الخليفة نائباً لله. الماوردي رفض هذا الاعتبار لأنه عنى ضمناً منح الحاكم سلطةً أكبر مما يجب. عندما يواجه، في سياق آخر (سياسة، ورقة ٨ ب)، القول الساري آنذاك بأن «الخليفة هو ظل الله على الأرض»، فإن تفسير الماوردي لذلك يأتي مشدداً ليس على سلطة الخليفة وإنما على مدى مسؤوليته في أن يتمثل بعدالة الله. [يشير المؤلف هنا وفي مرات عديدة لاحقة إلى نصيحة الملوك، منسوباً للماوردي، ويسميه سياسة الملوك. فؤاد عبد المنعم أحمد، الذي نشر الكتاب عام ١٩٨٧، لاحظ أن معظم الأفكار التشريعية الواردة في الكتاب تميل إلى المذهب الحنفي، في حين كان الماوردي شافعيّاً كما هو معروف جيداً. أما الأفكار السياسية فشيبة بتلك الواردة في سائر كتب الماوردي، مثل تسهيل النظر وقوانين الوزارة بشكل خاص].

الدنيا، هي إلزامية^(١) عبر الإجماع^(٢). ومع أنه لا يرد نص واضح بذلك^(٣)، فإن قاعدة الإجماع، كما يُستنتج من آراء الماوردي في مصادر أخرى^(٤)، هي العقل والوحي معاً^(٥).

أما منصب الإمامة فلا يُمكن إقامته إلا عن طريق التعاقد^(٦) الذي يتم طوعاً بين أهل الاختيار، الذين يجب أن يكونوا من أهل الدين والعلم والحكمة، وقرشي يتمتع بعقل وجسم سليمين؛ وبالإضافة إلى الشجاعة والحكمة، يجب أن يملك النزاهة والعلم الضروري للاجتهاد^(٧). هنا يبرز السؤال الحاسم حول من يصح أن يكون من أهل الاختيار. وبناءً على قاعدة

(١) في مقابل الخوارج.

(٢) إجماع الجماعة [أي، المجتهدين من الفقهاء] هو ما يجعل نصب الإمام واجباً دينياً. وخلافاً لرأي روزنتال (E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, P. 28)، فإن إجماع الجماعة ليس شرطاً لصحة عقد الإمامة.

(٣) في الأحكام السلطانية، ص ٣، ٤، وفي أدب الدنيا، ص ١٢٢، يكتفي الماوردي بمجرد إيراد الموقفين، الأول الذي يعتبر الإمامة واجبة بالعقل، والآخر واجبة بالوحي، من دون أن يدعم واحداً منهما.

(٤) بالنسبة لرأي الماوردي بأن نطاق العقل والوحي ليسا منغلقيين الواحد عن الآخر بل هما متداخلان، راجع القسم الأول «العقل والوحي» من هذا الكتاب.

(٥) البروفسور جبّ مخطيءٌ إذاً بأن ينسب إلى الماوردي الموقف القائل بأن الإمامة قد فرضها الوحي وليس العقل - *Studies on the Civilization of Islam*, P. 155. كما أن روزنتال (*Political Thought in Medieval Islam*, P. 28) يقترف الخطأ نفسه. الذين اعتقدوا أن الخلافة قد فرضها الوحي وحده كانوا الأشاعرة (البغدادية، أصول، ص ٢٧٢) وأهل الحديث، الذين اعتقدوا أن العقل لا يؤدي إلى معرفة التكاليف التعبدية (ابن الفراء، أحكام، ص ٤).

(٦) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٩، ١١.

(٧) يستشهد ابن الفراء بأحاديث منسوبة إلى أحمد بن حنبل، تُعفي من تكليفي الورع والعلم (أحكام، ص ٤).

الإجماع، يؤيدُ الماوردي السابقة التاريخية بأن الخليفة القائم له أن يُعيّن خَلْفَه^(١). وهذا يقوِّده منطقياً إلى القبول ضمناً بالعقيدة القائلة إن عقد الإمامة يكون صحيحاً حتى لو تمّ عن طريق عاقدٍ واحد عدل^(٢).

ألا يُفرِّغُ هذا الموقف فكرة التعاقد من كل مضمون سياسي؟ لماذا يُصرُّ الماوردي على الاختيار حتى لو تمّ عبر ناخبٍ مؤهل واحد فقط؟ أليس أقل نفاقاً القبول، كما يفعلُ الحنابلة صراحةً، بإمامة انتزعت بالقوة^(٣). إن وراء التمسك العنيد للماوردي بما يبدو شكلياتٍ فقهيةً نقاطاً ثلاثاً:

(١) أن يكونَ هذا التفويضُ بحاجة إلى مصادقة إضافية (رأي بعض علماء البصرة) أمرٌ تمَّ إسقاطُه دون بحث. إن قولَ روزنتال «من المُجمَع عليه بأن شاغلَ المنصب يمتلك السلطة فقط عندما يثبَّت في منصبه بإجماع الجماعة» (*Political Thought, Ibid.*, P. 37) هو قول مُضلل. روزنتال مخطيءٌ أيضاً بالادعاء (Ibid, P. 30) بأن الماوردي تجاهل الممارسة الأموية والعباسية. ففي حين يصرُّ على أن منصب الخليفة، مع أنه محصور بقبيلة قريش، لا يجوز أن ينتقل بصورة آلية من الأب إلى الابن، يسمح الماوردي للخليفة بأن يختار خلفاً مؤهلاً له. أما الممارسة التاريخية بأن يعيّن الخليفةُ ابنه ولياً للعهد، فإنّ الماوردي وجد نفسه غير قادر لا على تجويز ذلك [أبو يعلى بن الفراء اعتبره مشروعاً، أحكام، ص ٩]، لأنه ينم عن وراثة وإن مغلّفة بغشاء واه، أو على رفضه كلياً، لأن في ذلك تسليماً بوجهة نظر الشيعة الذين هاجموا الدستور السياسي للمجتمع الإسلامي.

(٢) أبو يعلى بن الفراء، بخلاف الماوردي، لا يحاول عقلنة العملية التاريخية. فهو من جهة يصرُّ على أن عقد الإمامة يكون صحيحاً إذا عُقد بإجماع أهل الحلّ والعقد، ومن جهة ثانية يقبل صراحةً إمامةً من انتزع المنصب بالقوة إذا هو بويع من الجماعة (المعتمد، ورقة ٩٥ أ) يبدو أن الفراء يعني بالبيعة الموافقة الضمنية أكثر منها موافقةً مُلزِمةً ومحسومة. ومن المنطلق نفسه، فإنّ الاختيار من قبل أهل الحلّ والعقد يُستَخدم كمبدأ سلبّي هدْفُه إلغاء مفعول العقد بواسطة واحد أو اثنين من أهل الاختيار، وهما موقفاً الأشاعرة والمعتزلة على التوالي.

(٣) انظر الحاشية السابقة.

النقطة الأولى، في سياق الكتابات الجدالية حول مسألة الإمامة، فإن مبدأ الاختيار (الانتخاب) إنما يعني أساساً رفض المبدأ الشيعي المعارض وهو التعيين الإلهي أي المستمد من النص.

النقطة الثانية، حتى عندما يلي الإمام منصبه عن طريق القوة، فلا بد له من أن يستوفي حداً أدنى من الشروط يبقى لأهل العلم وحدهم أن يحكموا عليها.

النقطة الثالثة، أن الإمام حين يدخل في تعاقد حتى مع ممثل واحد للشريعة الدينية يكون قد تعهد حفظ هذه الشريعة وتثبيتها باعتبارها الدستور المثال للجماعة الإسلامية.

إذا كان جوهر التعاقد هو أن يتعهد شخص بعد أن يصبح في السلطة أن يمارسها طبقاً للشريعة، فإن البحث في شرعية الأمور ينتقل عندئذ إلى ممارسات الحاكم. وفي رأي الماوردي أن الحاكم يحصل على الشرعية، أي يصبح تقديم الطاعة له واجباً ملزماً، فقط عندما ينقذ واجباته طبقاً لشريعة الله.

كان الماوردي عميق الإدراك أن نصوص الشريعة تنزع إلى إغفال شؤون الحكم إلى حد كبير؛ ولذا فإن هذه الشؤون بما فيها من مبادئ تتعلق بالحكومة والإدارة العامة كانت تُبحث وتُداول في كتب الآداب^(١) التي تمتد جذورها إلى التراث البيزنطي، وبالأخص إلى التراث الساساني. هذا الفضل كان مُعلنًا وموضع تقدير من قبل الكتاب المسلمين. فقد كتب مؤلف التاج، مثلاً، يقول: «وقد اكتسبنا منهم (الملوك غير العرب) آيين الملوك»^(٢). والماوردي نفسه اعترف بفضل أسلافه، ففي التمهيد لكتابه تسهيل النظر، كتب يقول: «وقد أوجزت في هذا الكتاب من سياسة الملك ما أحكم

(١) لكلمة «أدب» استعمالات متنوعة، فهي قد تعني «السلوك الحميد». وأعمال «الأدب» الموجّهة إلى الحكام يُمكن ترجمتها بـ «مرايا الأمراء».

(٢) التاج المنسوب للجاحظ، ص ٦٦.

المتقدمون قواعده»^(١). لكنّ الماوردي لم يكن مجرد شخص يلخص ما يقرأ، فهو يضيف قائلاً: «فلم يُغن ما سلف عن مؤتلفٍ من الشريعة وعهودها، ومن السياسة معهودها»^(٢).

لقد كان الهمّ الأول للماوردي في معظم كتاباته السياسية هو توسيع إطار الشريعة الإلهية بحيث تشمل الأعمال الحكومية أو على الأقل لضمان عدم الفصل بين شؤون الحكم وروح الشريعة الإلهية. فهو يرى أنّ تنفيذ شريعة الله يحتمّ القيام بعدد من المتطلبات الدينية. وفي تعابير عامة فإنّ الواجب الدينيّ للحاكم هو الحفاظ على الإسلام متطابقاً مع مبادئه الثابتة ومع الإجماع المستقرّ. وبما أنّ المتطلبات الأساسية للدين الإسلامي هي الإيمان بالله وبرسالة محمد، فإنّ الواجبات الملموسة للحاكم هي أن يحول دون التخلّي عن الإيمان وأن يمنع أيّ انحرافٍ متطرفٍ عن المعتقدات. إنّ القواعد التي تحكم حال المرتدّ عن الإسلام في غاية البساطة ولا إبهام فيها البتة: فالمرتدّ إذا رفض أن يتوبَ إلى الله، عقابُه الموت، أما ممتلكاته فتعود إلى بيت المال^(٣).

وفيما يتعلق بالانحراف عن بعض النقاط المعينة في العقيدة فإنّ مجال التسامح هنا واسعٌ جداً ما دام المسلم يمارس واجباته الدينية المحددة ويقدم الطاعة للإمام: «وإذا بغت طائفةٌ من المسلمين، وخالفوا رأي الجماعة وانفردوا بمذهبٍ ابتدعوه، فإن لم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الإمام ولا تحيَّزوا بدار اعتزلوا فيها، وكانوا أفراداً متفرقين تنالهم القدرة، وتمتدُّ إليهم اليد تُركوا ولم يُحاربوا، وأُجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود...».

(١) الماوردي، تسهيل النظر، ورقة ١ ب.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) أبو حنيفة يعتبر أن ما غنمه المرتدّ زمن كان مسلماً يجوزُ أن يورث، أما أبو يوسف فيرى أن ميراثه جميعاً يجوز أن يورث (الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٩١).

ولكن إذا هم أخذوا بالتباهي بعقيدتهم بين المؤمنين عندئذ على الإمام أن يوضح لهم ضلال عقيدتهم، وعدم صلاح بدعتهم لعلهم بذلك يعودون عنها إلى الإيمان الصحيح، وإلى التوافق مع الجماعة. كذلك بإمكان الإمام أن يصحح مسار أولئك الأفراد الذين يتظاهرون بمعتقداتهم الضالّة وذلك بتوجيه اللوم والتوبيخ إليهم وبتطبيق العقوبات المسلكية بحقهم، لكن ليس له أن يتجاوز هذه التعزيرات إلى عقوبة الموت أو إقامة الحد^(١).

حتى إذا «اعتزلت هذه الفئة الباغية أهل العدل، وتحيزت بدار تميزت فيها عن مخالطة الجماعة. فإن لم تمتنع عن حق، ولم تخرج عن طاعة لم يُحاربوا ما أقاموا على الطاعة وتأدية الحق». ^(٢). هذا النص يلائم عديد الفرق الخارجة على الخلافة العباسية وأهمها أولئك الشيعة الذين قدّموا ولاءً رمزياً إلى الخليفة العباسي.

أمّا إذا خرج الفريق الباغي على طاعة الإمام؛ فيصبح عندئذ شئ الحرب عليهم أمراً واجباً. هذا الموقف، المنسجم مع المبدأ القائل بأنّ للناس إماماً واحداً فقط في الوقت الواحد، والدار الواحدة^(٣)، يبدو قائماً على اعتبارات سياسية أكثر منها دينية. ذلك أنّ الإمام الخارج (الفاطمي مثلاً) وإن وجبت محاربتة يبقى وجوده ضرورياً لممارسة رعاياه واجباتهم الدينية^(٤).

أما السياسة التي يجب على الحاكم اتباعها عندما يواجه خروجاً واسعاً على الدين بين أفراد الأمة فهو يُنصح بالتبحر في علوم الدين، وبطلب

(١) «الحدود» هي عقوبات شرعية (قانونية) صارمة، كالرجم بالحجارة أو قطع اليد، يتم إنزالها بمرتكبي أعمال جرمية معيّنة.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٩٦ - ٩٧. وهذا ما يختلف إلى حد ما مع موقف الماوردي المعبر عنه في الحاوي، (ج ١٧، ورقة ٢٥٩ أ) حيث يُعتبر القتال أمراً مسموحاً به لضمان وحدة الجماعة.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٧.

المساعدة من العلماء سعياً وراء الإيمان الصحيح ومحاربة الضلال. وإدراكاً من الماوردي لصعوبة الوصول إلى الإجماع بعد طول خلاف، يوصي الحاكم بالتركيز على النقاط التي تتفق عليها الأمة مستخدماً السنة النبوية والآيات القرآنية الداعية إلى الوحدة، وبقلّة الاهتمام بالمسائل التي لا يبدو الإجماع عليها ممكناً.

وبالإضافة إلى شهادة الايمان (النطق بالشهادتين)، فإن أركان الإسلام هي الصلاة والصوم والزكاة والحجّ. ما هي واجبات الحاكم بالنسبة لهذه الموجبات الدينية؟ على الحاكم أن يعيّن محتسباً يترتب عليه، كجزء من مسؤوليته بأمر الناس بالمعروف ونهيه عن المنكر، أن يراقب ممارسة صلاة الجمعة، ويحكم بين الناس، ويُعزّر الذين يهملون صوم رمضان دون عذر مسوّغ. مخالفة الشريعة في هذه المسائل يجب أن يقمعها أيضاً المحتسب المسؤول عن رعاية الآداب العامة. إن تعيين الأئمة الذين يؤمّون المؤمنين في الصلاة هو حق جماعة المؤمنين كلّ في ديارها. أما الحاكم فمسموح له تعيين الأئمة في المساجد التي تقع تحت إشرافه هو. والماوردي كشافعي لا يوافق أبا حنيفة والعراقيين الذين يدّعون أن شرعية صلاة الجمعة إنما تتوقف على تعيين الإمام من قبل الخليفة.

لا يقتصر الواجب الديني للحاكم على الحفاظ على الدين فحسب، بل يتعداه إلى العمل على نشره. من هنا فإنه يتوجب عليه أن يجاهد ضد الذين يدعون إلى اعتناق الإسلام حتى يعتنقوه أو يقبلوا الدخول في نظام أهل الذمة^(١). ثم إن جوهر الإسلام هو نظامه التشريعي، والواجب الديني للحاكم هو في الأساس السهر على حسن تنفيذ هذا النظام. من هنا كان طبيعياً أن يولي

(١) الذميون، أو أهل الذمة، هم سكان المناطق التي يتم فتحها والذين يُسمح لهم، لأنهم يدينون بديانات الوحي السابقة للإسلام، بأن يمارسوا ديانتهم ويديروا مجتمعاتهم المحلية، لكن يخضعون لموجبات معينة مثل دفع الجزية.

الماوردي مسألة إحقاق الحق اهتماماً كبيراً في مؤلفه الأحكام السلطانية^(١).

إن الشريعة نظرياً هي القانون الوحيد للجماعة الإسلامية، وكذلك فإن القاضي هو الذراع العدلية الوحيدة للشريعة. وككل الإداريين، فإن القاضي يُعَيَّنُ إما من قِبَل الخليفة مباشرةً أو من قِبَل مَنْ يكون الخليفةُ قد وُلِّاه هذه السلطة. وتعتبر مهمة القاضي من الأهمية بحيث يُسمح لسكان منطقة معينة أن يعيّنوا قاضياً عليهم في حال غياب الخليفة، حتى إذا بُوع الخليفةُ الجديد كان لا بدّ لهذا القاضي أن يلتمس تثبيت تعيينه من الخليفة. ويحق للقضاة تعيين نواب لهم كما يحق لهم القيام بوظائف رسمية أخرى في الوقت نفسه.

إن الشروط التي يجب أن تتوافر في القاضي هي أن يكون حراً^(٢)، بالغاً، ذكراً^(٣)، مسلماً^(٤)، عاقلاً^(٥)، ونزيهاً^(٦)، وسليم حاستي السمع والبصر، وضيعاً في الشريعة. ويُسهب الماوردي في بحث هذا الشرط الأخير، معرفة الشريعة الذي يشمل حسب رأيه العلم بمبادئ التشريع بقدر ما يشمل العلم بالأعراف المرعية. وحده المجتهد، أي الرجلُ العالم بمبادئ

(١) كتب هـ.ف. أمدرود مقالات عدّة حول تناول الماوردي لوظائف «القاضي»، و«المظالم» و«الحسبة»، كانت ذات نفع عند الترجمة *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1910, PP. 761 - 796; 1911, PP. 635 - 674; 1916, PP. 77 - 101, 287, 314.

(٢) لا يستطيع العبد أن يتبوأ منصباً تفويضياً، لكن بوسعه أن يصدر فتاوى.

(٣) أبو حنيفة يسمح للنساء بالحكم قضائياً بين الناس، أما الطبري فيضع النساء على قدم

المساواة مع الرجال (الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٠٧).

(٤) يذهب الماوردي إلى حدّ التأكيد أنّ العادة المتبعة في تعيين غير المسلمين قضاةً

على مَنْ يدينون بدينهم (جوزّه أبو حنيفة)، هي تعيين تنفيذي صرف، وليس قضائياً.

غير المسلم، يمكنه أن يرفض حكماً من هذا النوع، وفي هذه الحالة يخضع لحكم

القاضي المسلم (الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٠٨ - ١٠٩).

(٥) العقل الفطري (الطبيعي)، الكافي لتولي المسؤوليات الشرعية، لا يُعدّ كافياً.

(٦) الاستقامة مطلوبة في القائمين بكل الوظائف التفويضية.

التشريع، يحقُّ له أن يُعيَّن قاضياً أو مفتياً^(١). ومعرفة مبادئ التشريع تضمُّ بصورة خاصة ما يلي:

- علم القرآن، وأحكامه المختلفة، أكانت أحكاماً ناسخة أو منسوحة، محكمة أو متشابهة، عامة أو خاصة، مجمّلة أو مفسّرة.

- علم السنّة النبوية الصحيحة (كلاماً وعملاً) بما في ذلك القدرة على تمييز الصحيح منها من غير الصحيح، ومعرفة ما جاء منها عن طريق التواتر أو أحاديث الآحاد^(٢)، وإذا ما كانت قد جاءت على سبب أو مطلقة.

- العلم بتأويل السلف فيما اجتمعوا عليه واختلفوا فيه، ليتبع الإجماع ويجتهد برأيه في الاختلاف.

- العلم بالقياس وهو ضروريٌّ للمقابلة بين المسائل التي لم يرد فيها نصٌّ وبين المبادئ التي ورد فيها نصٌّ واضح وقُبِلَ بالإجماع.

إنَّ أحكام القضاة، بعكس المثال الإسلامي، لم تكن أبداً شاملة. والماوردي لا يتردد في الإقرار بأنَّ أحكام أيِّ قاض فرد يمكن أن تكون محدودةً (أي بعنصر الزمان والمكان والمتقاضين وموضوع الخصومة)، لكنه يصرُّ على حق القاضي بتطبيق حكمه الشخصي المستقل دون أن يُحدَّ بأتباع مدرسة فقهية واحدة. إنَّ ممارسة القاضي حكماً شخصياً مستقلاً ليست حقاً له فحسب وإنما واجبٌ أيضاً. لذلك يُعارض الماوردي تعيين قضاة لا يُقرّون قيمة القياس^(٣)، ويلتزمون حرفية النص، ولا يقبلون سابقة أسلافهم في حالة

(١) أبو حنيفة أقلّ تشدداً في هذا الشأن (الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١١٠).

(٢) لا يجوز تعيين شخص في منصب القضاء إذا كان لا يقبل أحاديث الآحاد، لأن موقفه هذا يُشكّل رفضاً لمبدأ أساسيٍّ أجمع على قبوله صحابة الرسول، وهو الأساس لمعظم أحكام الشريعة.

(٣) يبدو أن الماوردي، كبعض الشافعيين، يسمح بتعيين الظاهريين قضاة، إذ على الرغم من إنكارهم قيمة «القياس» في النظر، فإنهم يستخدمون التفسير الفردية في الممارسة.

انعدام النصّ، ولكنهم يرفضون التفسير الفرديّ ويتجنبون الاجتهاد المستقل والاستدلال.

يعترف الماوردي بأنّ القضاة ليسوا وحدهم المسؤولين رسمياً عن تنفيذ العدالة، ومن هنا فهو يكرّس جهده لوضع تعريف للأحكام المكّملة وذلك في محاولة منه للحدّ من الانحراف عن الشريعة. إنه يُقرّ أحكام المظالم للتصديّ عن طريقها للحالات التي يعجزُ فيها القاضي عن مواجهة ذوي النفوذ الكبير من المتخاصمين، وللتمكن من تقويم مساويء الأقوياء وأخطائهم خصوصاً كبار الموظفين من مدنيين وعسكريين. وهذا لا يعني طبعاً أن يُهمل نظام العدالة العاديّ. «المظالم» هي بمثابة التسوية التي تجمع ما بين قوة السلطان (الحاكم) وتوازن العدالة عند القضاة. ويُقرّ الماورديّ أنّ مسؤول المظالم، خلافاً للقاضي العادي، ليس ملتزماً حصراً بالشهود المقبولين، ولديه سلطة التحقيق التي من أجلها يمكنه تأجيل القضية، ولا يحتاج إلى موافقة الطرفين حتى يحيل القضية على التسوية بالتراضي، ويمكنه الضغط بواسطة التحويل والتوقيف وطلب الكفالة. في كل حال يصرّ الماوردي على أنه فيما يتعلّق بإصدار الأحكام، فإنّ على مسؤول المظالم أن يلتزم المتطلبات القانونية تماماً كأيّ قاض عاديّ، لأنه غالباً ما يحدث أن يُسيء مسؤول المظالم تأويل سلطاته فيتصرّف دونما حق، ويتجاوز بذلك حدود صلاحيته.

عندما يبحث الماوردي مسألة الحسبة، أي مراقبة الأسواق والأخلاق، فهو يعتبرها وظيفة تنفيذية أكثر منها قضائية. إنّ المحتسب يُمنح حق اتخاذ القرارات بناءً على الممارسة العرفية وليس على الشريعة الإلهية. فهذه الأخيرة من اختصاص القاضي دون سواه. إن مهمة المحتسب تُعتبر، أساساً، كمهمة سابقة التاريخي ناظر الأسواق Agoranomos. ففي حين أنه قد ينظر في قضايا الغش في الوزن والكيل أو في البيع الاحتيالي أو عدم تسديد المستحقات من قبل القادرين على تسديدها، فإنّ المحتسب لا يحقّ له أن يُصدر أحكاماً لأنه لا يملك سلطة سماع الشهادة أو تحليف المتخاصمين اليمين.

عند بحث القانون الجزائي، الذي كان عادةً خارج سلطة القاضي العادي، نرى محاولةً أخرى لتحديد سلطة الموظف التنفيذي. فالموظف التنفيذي^(١) يُمكنه معالجة حالات التعدي الإجرامي حتى إذا لم تستلزم عقاباً أو غرامة. وهو يُعطى مجالاً واسعاً للتحقيق في القضية تحقيقاً منفرداً آخذاً بعين الاعتبار طبيعة المتهم وسجله، كما يحق له تحليف اليمين وسماع الشهادة حتى من غير المسلمين. وقد يستخدم التهديد والتهويل؛ وبإمكانه سجن المتهم بانتظار إكمال التحقيق. ويجد الماوردي نفسه مجبراً على القبول بأن يُسمح للوالي في حال وجود ظنٍّ قويٍّ بأن التهمة صحيحة، أن يوقع على المتهم وسيلة الإرغام التي يراها ضروريةً ليدفعه إلى الإقرار بالحقيقة^(٢). لكن الماوردي يصرّ من جهة أخرى على أن القرار حول العقاب القانوني بعد إثبات الذنب الإجرامي يجب أن يتقيد فيه المسؤول بمستلزمات القانون كأبي قاضٍ عادي^(٣).

بالإضافة إلى المسؤوليات الدينية والقانونية المدرجة أعلاه، يترتبُ على الوالي القيام بواجبات إضافية هي في أساس متطلبات الولاية. هذه الواجبات هي بشكل خاص توفير الأمن الداخلي والخارجي مما يتطلب جهازاً من الموظفين المدنيين والعسكريين. إنَّ العلاقة السليمة بين الأجهزة الإدارية والرعية تُعرّف كما في الإمبراطوريات السابقة بكلمة «العدل» التي سنعود إليها في الفصل التالي. ومما ينطوي على دلالة أن الماوردي حين كان يبحث شؤون الحكم كان دائماً يستخدم معيار العدل مضافاً إلى مقاييس الدين. وهو لم يكتفِ باستخدامه معياراً إضافياً فحسب، وإنما حاول أن يُعطيه مسوغاً دينياً

(١) مثلاً، الوالي، القائد العسكري أو صاحب الشرطة.

(٢) «هذا جائز، وإن كُنّا نبغضه» (الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٣٧٧).

(٣) في الواقع إنَّ الماوردي يَسْتثني حالةً واحدةً حيث يعطي الشرطة حق السجن المؤبد للمجرم الذي لا يرتدع بالعقوبات القانونية المنزلة به، وإنما يستمر في ارتكاب أعماله الإجرامية.

وذلك عن طريق التركيز الخاص عليه حتى في فصول كتابه حول الولايات الدينية^(١).

إن جوهر فكر الماوردي مرَّكزٌ على تطبيق متطلبات الدين والعدل من قبل الذين يملكون الأهلية والكفاءة لذلك، دون أن يُعنى بإرساء تنظيم دستوري. هذا لا يعني أنه يهمل التنظيم الدستوري كلياً، ذلك أن إنجاز المهمات الدينية يُحتم المحافظة على الخلافة رأساً للمؤسسة الدينية ورمزاً لوحدة المجتمع ولانتشار الدين.

هذا المنحى التعميمي يمكن أن يتضح لنا إذا لاحظنا الطريقة التي تعامل بها الماوردي مع معطيات السلطة وحقائقها في عصره. الحقيقة السياسية الأولى كانت أن الإمام الذي كان مفترضاً أن يكون المسؤول المباشر عن شؤون الإدارة العامة، غالباً ما كان يعهدُ بهذه المسؤولية إلى وزيره. وقد تصدَّى الماوردي لموضوع الوزارة بشكل مُسهَّب. فبالإضافة إلى الفصل الذي أفرده لها في الأحكام السلطانية، كرَّس كتاباً كاملاً درس فيه قواعد الوزارة وأصولها. هذا الاهتمام الخاص ربما كان مردّه إلى إحياء منصب الوزير على يد الخليفة القائم كجزء من محاولته تثبيت سلطته حيال السلطة البويهية المتداعية.

حاجة الخليفة وحقه في تفويض سلطته هما مبدأ تنظيمي أساسي في نظام الحكم الإسلامي، ولذلك فهو لم يكن يلقى أية معارضة. وفي حين كان الماوردي يقرّ الممارسات والمبادئ المعمول بها، فقد حاول الحدّ من المبالغة في الاعتماد على تفويض مسؤوليات الإمام إلى سواه. إنه يميّز بين نوعين من الوزراء: وزير التفويض الذي يتمتع بسلطة واسعة مفوضة إليه، ووزير التنفيذ الذي تنحصر مهمته بتنفيذ سياسة الإمام. ويرى الماوردي فائدةً في تعيين وزراء من النوع الأخير لا يملكون سلطة التصرف الكاملة في تعيين

(١) أي الأحكام السلطانية.

القضاة أو تعيين الإداريين أو وضع سياسة مالية أو عسكرية^(١). أما تعيين النوع الأول، وهو ممارسة إسلامية عادية، فيعتبره تخلياً عن السلطة^(٢).

إن وزير التفويض، ما دام يمارس سلطات توازي أو تكاد سلطة الخليفة، عليه أن يجمع في شخصه كل الشروط الضرورية التي تشكّل مؤهلات الخليفة ما عدا الأصل القرشي. أضف إلى ذلك ضرورة أن يكون ذا كفاءة في الشؤون العسكرية والمالية التي تشملها مسؤولياته. وما لم يكن الوزير متمتعاً بقوة توازي قوة الخليفة فإنّ الماوردي يصرّ على حتمية أن يُطلع الوزير الإمام على كلّ الإجراءات الإدارية والتعيينات في المناصب، وعلى الإمام أن يراقب الوزير بحيث يتمكن إمّا من تثبيت تلك الإجراءات أو من نقضها. إنّ الوزير يملك من السلطات ما يملكه الإمام باستثناء تعيين خلفه والاستقالة وإقالة من يعينه الإمام. واضح طبعاً أنّ الوزير لا يمكنه القيام بواجباته كما يجب إذا كان كل عمل يقوم به معرضاً للإلغاء من فوق، لذلك ففي حين يستطيع الإمام نقض المسائل المتعلقة بالسياسة العامة أو بالتعيينات، فإنه ليس مخولاً بنقض أيّ عمل للوزير إذا كان موافقاً لأحكام الشريعة.

الحقيقة السياسية الثانية كانت تتعلق بالمركز الفعليّ الذي يشغله الخلفاء. ففي حين كان يُفترض أنّ الخليفة هو الشخصية السياسية العليا، كان الخلفاء في الواقع، وعلى مدى مائة عام، رهينة حقيقية للأمرء البويهيين الشيعة. هذه الحال هي ما يُسميه الماوردي حالة الاستيلاء؛ وهي تنشأ عندما

(١) وزير التنفيذ يمكن أن يكون غير حر وغير مسلم (بعض روايات الحديث في مسند ابن حنبل تستثني الذميين)، ولا تحتّم عليه معرفة الشريعة أو شؤون المال والعسكر. بعد ذلك بجيل واحد يُعبّر الجويني عن نقد قاس للماوردي بسبب تجويزه للذميين شُغل هذا المنصب (غياث الأمم، ورقة ١٨ أ).

(٢) الماوردي، قوانين الوزارة، ص ٤٣. [حرر رضوان السيد تحريراً نقدياً قوانين الوزارة وسياسة الملك، راجعاً في ذلك إلى مخطوطات جديدة. وقد نُشر مرتين، في عام ١٩٧٩ و ١٩٩٣].

يستولي أحد أعوان الإمام عليه وعلى سلطته ويؤلي نفسه إدارة شؤون الحكم دون أن يظهر عصياناً أو يعلن معارضةً مكشوفة. الماوردي يرى أنّ وضعاً كهذا لا يبطلُ حكم الإمامة. وبتعبير آخر، إنّ الحدّ الأدنى المطلوب دستورياً لصحة الإمامة هو حيازة ولاء ذوي السُلطة الحقيقيين ولو إسمياً.

ولكنّ أولئك الذين استطاعوا الاستيلاء على سلطة الإمام بفعل امتلاكهم القوة هل يُعتبرون شرعيين لمجرد أنهم يقدّمون ولاءً إسمياً للخليفة؟ هنا، كما في حالة الخليفة نفسه، تُعتبر أعمال الحكام معياراً للحكم عليهم. ذلك أنّ أعمال من يستولي على سلطة الإمام يجب أن يُدقّق بها، فإذا كانت موافقة لأحكام الدين ومقاييس العدل فمن المسموح به أن يُثبّت مغتصبُ السلطة في موقعه... (١).

الحقيقة السياسية الثالثة الكبرى نجدّها في تفكّك الإمبراطورية ووقوعها في أيدي مختلف الأمراء القادرين على الاحتفاظ باستقلالهم والكثرة منهم من الشيعة. ومع أن الماوردي يفضل، مثالياً، تفويضاً محدوداً لا يشمل جمع الضرائب وإدارة العدل، فإنّ الظروف السياسية السائدة قد أجبرته على القبول ضمناً بحاكمية عامة ذات مسؤوليات شاملة^(٢). بتفحص هذه المسؤوليات يتبيّن أنها مطابقة بصورة شبه تامّة لمسؤوليات الخليفة. من هنا كان طبيعياً أن تكون مؤهلات المرشح لأيّ من المنصبين متطابقة تماماً تقريباً باستثناء الحاجة إلى أن يكون الخليفة متحدراً من قريش، وأن يكون من ذوي الخبرة في شؤون الحرب والخراج.

ومع أن السلطة الواسعة للولاة كانت مقبولةً، فالواقع هو أنّ معظم هؤلاء الرجال قد تولّوا السلطة عن طريق السيف وليس كما تتطلّب النظرية الإسلامية عن طريق التعيين من قبل الخليفة. فإمّا أنّ هؤلاء المتغلّبين كانوا غير

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٣١ (التشديد مني).

(٢) تضمّ المسؤوليات الموسّعة تدبير الشؤون الدينية والتشريعية والمالية.

شرعيين أو أن الماوردي كان في مواجهة المهمة الفائقة الصعوبة لتفسير يُبرر
وضعا شاذاً كهذا. وقد وقع خياره على «إمارة الاستيلاء» وهي تعني «أن
يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها
وسياستها. فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه
منفذاً لأحكام الدين...». إن التولية من قبل الخليفة تصبح ملزمة إذا ألتزم
غاصب السلطة الشروط المفروض توافرها في الحاكم الذي يُعين تعييناً
اختيارياً^(١).

لقد صار واضحاً من العرض السابق أن بحث الخلافة الوارد أعلاه ليس
نظرياً. فهو يظهر بوضوح مدى إدراك الماوردي الحقائق السياسية ورغبته في
الحفاظ على الخليفة رمزاً لوحدة الجماعة، وعلى الأخص رمزاً لاستتباب
الشريعة الإلهية.

في غياب الآلية السياسية التي تضمن اختيار الخليفة ذي الأهلية، لم
يكن ثمة بدٌّ من أن ينتزع لقب الخلافة أي شخص يمتلك القوة العسكرية
المتفوقة^(٢)، أو يحوز دعم قوة كهذه. لكن غاية الماوردي في الحفاظ على

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٥٦.

(٢) تبعاً للبروفسور جب (Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate)، الطبعة الأولى عام ١٩٣٨، أُعيد نشره في *Studies on the Civilization of Islam*، هذه المواقف يوضحها عادةً الغزالي (ت ١١١١) وابن جماعة (ت ١٣٣٣) على التوالي. يبدو لي أن البروفسور جب يحاول أن يفرض نمطاً معيناً عندما يرى توجهاً مستمراً من التنازلات المتتالية لذوي الشوكة بحيث تنتهي إلى موقف ابن جماعة. إن الأهمية الحاسمة للقوة في تعيين الخلفاء وعزلهم قد أدركها بوضوح معلّم الغزالي، الجويني، (غياث الأمم، ورقة ١٣٥ أ). قبل الجويني بجيل واحد، كان ابن الفراء قد قبل إمامة من يحوز القوة ويتمتع بقبول الجماعة (المعتمد، ورقة ٩٥ أ). حتى قبل الجويني بقرنين كان ابن حنبل قد سلّم بأن الخلافة إنما تعود إلى من فاز في الجهاد من أجل السلطة.

الشرية لم تغب يوماً عن إدراك الكتّاب المسلمين^(١)، بل حتى عن إدراك الفقيه المتلوّن ابن جماعة الذي ينسبُ إليه هاملتون جبّ خطأ الفصل الكامل بين الإمامة والشرية، والتخلّي عن الشريعة لمصلحة الحكم الدنيوي المطلق^(٢). في الواقع إنّ ابن جماعة، كالعديد من الكتّاب المسلمين، يُقرّ واقعاً بأن السلطة تقوم عادةً على القوة المتفوقة، ويذهبُ إلى حدّ مطالبة الحاكم القويّ بتطبيق متطلبات الدين والعدل^(٣). وقد تبين لنا حتى الآن أن تطبيق متطلبات الدين والعدل كان في رأس هموم الماوردي^(٤). أما متطلبات الدين فقد وردت واضحةً ومفصلةً في الفقه المستنبط من الشريعة. فما هي متطلبات العدل؟

(١) كالغزالي، ابن تيمية، التفتازاني على سبيل المثال.

(٢) «Constitutional Organization», *Law in the Middle East*, P. 23.

(٣) «Tahrir al ahkam», *Islamica*, VI, PP. 361- 2.

(٤) هذا ما يتناقض واستنتاج لمبتون (A.K.S. Lambton, «Justice in the Medieval

Persian Theory of Kingship», *Studia Islamica*, XVII, (1962), PP. 91

119) بأن معيار العدل كان يُميّز الفكر السياسي الإسلامي «القروسطي» وليس

«الكلاسيكي».

معيار من خارج الشريعة العدل

إنّ السؤال: «ما هو العدل؟»، يدخلُ في صميم الفكر السياسيّ المعياري. وليس أمراً مفاجئاً أن يكون تعريف العدل نقطة الانطلاق في أول مصنّفٍ منتظم عرفته الفلسفة السياسية وهو جمهورية أفلاطون. لقد عرف المسلمون العدل بطرق متعدّدة. أحد معاصري الماوردي الشباب مثلاً، وهو العامري^(١)، قبلَ التعريف الأرسطي للعدل وهو المساواة. لكنّ هذا التعريف لا يفيدنا كثيراً حين ندرك أن المساواة المقصودة هنا هي مساواة نسبية أو بالأحرى معاملة المتكافئين بمساواة. وهكذا يصبحُ السؤالُ الفصل: «من هم المتساوون؟». وللإجابة عن هذا السؤال يكون علينا أن نورد القواعد والأنظمة التي تحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. من هنا لا يعود مفاجئاً أن تؤدي معظم محاولات تعريف العدل إلى الشريعة، إلى حكم قائم ليس على الإرادة الكيفية وإنما على الشريعة^(٢). بالنسبة للماوردي، كما لكل المسلمين، يكون الكيان السياسيّ الأمثل (الدولة) هو ذلك الذي يحكمه القانونُ الإلهيّ.

الماوردي يوافق الفلاسفة السقراطيين على أنّ الكيان السياسيّ العادل

(١) العامري، السعادة والإسعاد، ص ٢٢٣.

(٢) انظر على سبيل المثال، مسكويه، رسالة في ماهية العدل، ص ١٩؛ وابن خلدون،

المقدمة، ج ٢، ص ص ٥١٦ - ٥١٧.

يُمكن بلوغه فقط في مجتمع أفرادهِ عادِلون. العَدْلُ عند الفرد هو انسجام الروح وتوازنها، وهو توازنٌ لا يتمُّ إلا حين يضبطُ العقلُ العاطفة. هذا أيضاً لا يتمُّ ما لم يحصل الفرد على الانضباط والتربية السليمين واللذين يجب أن يبدأ كلاهما في سنٍّ مبكرة^(١). التربية بمعناها الأوسع يجب أن تُبنى ليس فقط على الدين ولكن على العقل أيضاً الذي يفرض نهجاً مسلكياً معيناً، وعلى العُرف الذي يتطلب طريقة تصرّفٍ ليست بالضرورة نتيجة استنتاجٍ عقليٍّ وإنما متفقٌ عليها بين أهل الحكمة والعلم والسياسة.

بالإضافة إلى التربية يحتاج الفردُ إلى الحدِّ الأدنى من اليسر الاقتصادي، إذ إنه ما من إنسانٍ يُمكنه أن يكون عادلاً إذا كان يفتقر إلى كفايه من مستلزمات العيش^(٢). يجبُ أن ينال الفقير حقه من خيرات الأرض «حتى لا ينفردوا [الناس] بإرادتهم فيتغالبا، وتستولي عليهم أهواؤهم فيتقاطعوا»^(٣). فالماوردي لا يدعو هنا إلى التوازن الاقتصادي أو المساواة، ولكن إلى إزالة الفاقة وتأمين كفاف العيش.

وكما أن العدل في الإنسان الفرد هو الانسجامُ والتوازنُ بين القوى والدوافع المتعددة، فإنَّ العدل في المجتمع السياسي هو أيضاً انسجام وتوازن بين فئات المجتمع المتعددة، خصوصاً الحكام والمحكومين. الانسجام والنظام هما نتيجة الانصياع للشريعة. لذلك، ففي المجتمع الإسلامي الحكمُ العادل هو الحكم الذي يُطبَّق الشريعة الإلهية. فهذه الشريعة، بما أنها تُجسِّد الحكمة الإلهية التي تشمل الآخرة كما تشمل الحياة الدنيا، إنما هي متفوقةٌ على شريعة الإنسان حتى فيما يتعلَّق بأمور الحياة الدنيا. لكنَّ التطور التاريخي للشريعة من حيث هي اجتهاد فقهي، والسلطة المحدودة للقضاة إنما عنيًا أنَّ

(١) الماوردي، أدب الدنيا، ص ص ٢١٠، ٢١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

الشريعة لم تكن شاملة في تطبيقها. إن الحكم المتفق مع روح الإسلام لا يُمكن بلوغه بمجرد تطبيق الشريعة في نطاق الصلاحية المحدودة للقاضي. من هنا، فإن الحاجة إلى مقياس إضافي قد وجدت ما يوفّيها في مفهوم قديم هو العدل. ومع أن العدل في رأي بعض الكتاب المسلمين^(١) كان رسمياً من مندرجات الشريعة، فإن المفهوم الأكثر شيوعاً هو أن العدل يُمثل المقياس السياسي من خارج الشريعة^(٢). ونلاحظ هنا أن الحاكم غير المسلم كسرى أو شروان الساساني كان غالباً ما يُطلق عليه لقب العادل^(٣). هذا المفهوم الأخير، الواضح التحدد، هو الذي نعنيه عندما نستخدم كلمة عدل في بحثنا هذا.

تعريف الماوردي للعدل يُمثل في خطوطه العريضة نهجاً واسع الانتشار في الفكر الإسلامي. الحكم العادل يجب أن يكون لمصلحة المحكوم. إن الحاكم المسلم الأمثل هو الذي تعكسه الصورة المثالية للخلفاء (الراشدين) الأربعة الأولين الذين اعتبروا أن الغاية الوحيدة للخلافة هي حراسة الدين، ورعاية أوضاع المسلمين^(٤). إن حُسن حال المسلمين يتطلب توفير الأمن

(١) مثلاً، الكاتب عبد الرحمن الشيزري، من القرن الثاني عشر. انظر مؤلفه المنهج السلوك، ص ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٢) الطرطوشي (ت ١٢٢٦ أو ١٢٣١) يُميز بين العدالة الإلهية المُعبّر عنها في الوحي الإسلامي والعدالة العرفية التي لا تقتصر على أي جماعة دينية (سراج الملوك، ص ص ٩٦ - ٩٩). عندما ترد كلمة «عدل» في الكتابات السياسية الإسلامية، تأتي دائماً تقريباً بالمعنى الذي قصده الطرطوشي بالعدالة العرفية.

(٣) وهكذا، ففي حين أن الكيان السياسي غير المسيحي لا يعتبره أوغسطينوس عادلاً، يعتبر المسلمون أن الكيان السياسي غير المسلم يمكن أن تسوده العدالة العرفية. أما قبل مجيء الإسلام، فيمكن أن يتسم بشيء من العدالة الإلهية شرط أن يكون ذلك الكيان قائماً على رسالة موحاة. على كل، بعد مجيء الإسلام، فإن العدالة الإلهية في كمالها والتمام لا يمكن أن توجد إلا في الكيان السياسي الإسلامي.

(٤) الماوردي، سياسة المُلك، ورقة ١٦ أ.

داخلياً وخارجياً، وهو من المهمات الرئيسة لأيّ حكم. والحاكم العادل هو المسؤول عن تأمين أعمال الريّ العامة في نظام اقتصاديّ حرّ. وإذا استثنينا الاهتمام بالزراعة، لا يجوز للحكام أن يكون لهم نشاط في المجال الاقتصادي لأن ذلك من شأنه إعاقة الرعية عن كسب عيشها^(١). إنّ جوهر العدل هو احترام حقّ الملكية الفردية، وانطلاقاً من هذا الحق احترام حرية العمل^(٢) (أي عدم فرضه). طبعاً، إنّ الماوردي لا يُنكر على الحكم حقّه في جمع الضرائب بهدف رئيس هو تدعيم الجيش والشرطة الضروريين لحفظ السلام والأمن، لكن يجب أن تتوافق هذه الضرائب مع مبادئ الشريعة من الوجهة المثالية. وفي الواقع، يقبلُ الماوردي أعراف السلطة على أنها القانون المعمول به فيما يخص الإدارة المالية والعسكرية^(٣).

ومن المتطلّبات المهمة الأخرى للعدل الاحترام المتناهي للتقاليد^(٤). ومع أنّ المفكرين المسلمين، وخصوصاً في القرنين الأولين للإسلام، قد حولوا العديد من التقاليد المحلية إلى جزء من الشريعة نفسها، فقد بقي اعتبار الأعراف مقياساً حاسماً في تحديد الخير والشر^(٥). لقد رأينا كيف أنّ

(١) الماوردي، قوانين الوزارة، ص ١٢.

(٢) كان من شأن الماوردي أن يوافق على إضافة ابن خلدون (المقدمة، ج ٢، ص ص ٦٨٣ - ٦٨٥) إلى ذلك الأسعار المنصفة ومكافحة الاحتكار.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ص ١٣٦ - ١٣٨.

(٤) الماوردي، قوانين الوزارة، ص ١٢.

(٥) كانت هذه هي الحال خصوصاً في المجال السياسي. مثلاً، السلطان ابن زيان (ت ١٣٥٢) من القرن الرابع عشر، عندما كان يُرشد ابنه حول متطلبات الحكم الناجح، ميّز بين معيارين: العُرف التقليدي والشريعة الدينية. العدالة الكاملة هي في تنفيذ الاثنين معاً، وحكم الطغيان في تجاهلهما. إهمال الحاكم للعُرف يؤدي إلى الخراب، لكن باحترامه العُرف، ولو أهمل جزئياً المتطلبات الدينية، يُحافظ على حكمه. ابن زيان يقول إن هذه الصيغة الأخيرة من الممارسة كان يعتمد عليها ملوك عديدون في عصره، ويسمّيها العدالة الوسيطة.

الماوردي أوكل إلى المحتسب أن يفرض تطبيق بعض الممارسات التقليدية^(١) كجزء من واجبه في أن يأمر الناس بالمعروف وينهاهم عن المنكر.

ومن المعاني المهمة الأخرى للعدل كما وردت لدى الإسلام التقليدي الاعتدال، إنَّ الماوردي، كمعظم الكتاب المسلمين، يقبلُ التراتبية في المجتمع، لكنه يرفض المفهوم الطبقي الجامد سواءً أكان على أساس المعرفة أو الثراء أو الاثنين معاً.

وعلى رغم ميوله المعتزلية، فإنَّ الماورديَّ لا يوافق الكاتب المعتزليَّ، الجاحظ، الذي رأى أنَّ عامَّة الناس هم مجرد آلة تستغلُّها الخاصَّة في العمل وتستخدمها لمهاجمة العدوِّ وحماية الحدود. إنَّ علاقة العامة بالخاصة كعلاقة الأطراف بالجسم... فالعامَّة مجردُ درع للدفاع وسلاح للقتال. إنهم بالنسبة للخاصة كدرع الزرد للقوَّاس أو كالفأس للنجار^(٢).

هذه النظرة القاسية يبدو أنها كانت متفشيةً في أوساط الطبقة العليا. فأحد الإداريين في القرن التاسع رأى أنَّ العدل في رأي الطبقة العليا يتمثل في أن يسوق الحاكم عامة الناس إلى الخضوع والإذعان^(٣).

أمَّا أن يكون للعامَّة رأيٌ آخر في الأمر فيأتي التعبير عنه عن طريق الكاتب نفسه إذ يقرّر أنَّ العدل في رأي العامَّة يتمثل في فرض المساواة بين العلية والسفلة^(٤).

ويوافق الماوردي الكاتب في أن كلتا النظرتين متطرفتان وبالتالي غير

(١) راجع ص ص ٨١ - ٨٤ من هذا الكتاب.

(٢) الجاحظ، العثمانية، ص ص ٢٥١ - ٢٥٢.

(٣) عبد الرحمن بدوي (محرر) «عهد الملك إلى ابنه»، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ص ٢٢. بدوي ينسب هذا العمل إلى أحمد بن يوسف بن إبراهيم (ت حوالي ٩٤٢).

(٤) المرجع نفسه.

عادلتين، وأن الحرب بين الغني والفقير والقوي والضعيف قائمة لا محالة إذا لم يُعدّل كل طرف من موقفه. إنّ مفهوم الماوردي للعدل من منطلق الاعتدال يقوده ليس إلى رفض التراتبية الطبقية المتشدّدة فحسب، بل إنه يرفض أيضاً استنباط مبدأ المساواة بإخراجه من الإطار الديني الصرف إلى النظام الاقتصادي والاجتماعي.

ما هي علاقة آراء الماوردي في العدل بآراء سائر الكتاب المسلمين وبمفاهيم ما قبل الإسلام؟ هل يبقى مفهوم العدل الذي جسّدته مبادئ الحكم القديمة مواتياً رغم أنّ الإسلام قد حلّ محل الأديان السابقة؟ أحد أكثر تيارات الفكر السياسي الإسلامي انتشاراً يجيب عن السؤال الثاني بالإيجاب. الطرطوشي، المولود في السنة التي توفي فيها الماوردي، يوضح هذا التيار الفكري عندما يكتب قائلاً: «العدل ينقسم قسمين، قسم إلهي جاءت به الرسل والأنبياء عن الله تعالى. والثاني ما يشبه العدل وهو السياسة الاصطلاحية»^(١). فالطرطوشي كمسلم يرفض صحة الشرائع الدينية القديمة^(٢)، ويعتقد أنّ الشريعة (الإسلامية) وحدها تجسّد العدل الإلهي^(٣)، لكنه في المقابل يؤيد بقناعة كاملة مبادئ الحكم التي اعتمدها القدماء^(٤) كتجسيد مواتٍ للعدل الاصطلاحية^(٥). «لا سلطان إلاّ بجند ولا جند إلاّ بمال، ولا مال إلاّ بجباية،

(١) الطرطوشي، سراج الملوك، ص ٣.

(٢) الإشارة هنا إلى الساسانيين.

(٣) الطرطوشي، سراج الملوك، ص ص ٩٦، ٩٧. المصطلح العربي للعدالة السماوية هو «العدل الإلهي». والطرطوشي يستعمل هذا المصطلح بصفة متبادلة مع مصطلح آخر هو «العدل النبوي».

(٤) المصدر نفسه، ص ص ٤، ٩٦ - ١٠٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ص ٩٦ - ٩٩. الطرطوشي لا يستخدم عبارة «العدالة العرفية» تحديداً، لكنه يقول إن العدل يُقسم إلى قسمين: الأول هو العدل الإلهي أو العدل النبوي، والثاني مواز للسياسة الاصطلاحية. والعبارة المتخالفة «سياسة اصلاحيّة»، تظهر أيضاً في النص المنقّح.

ولا جباية إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل. فصار العدل أساساً لسائر الأساسات». هذه المقولة الساسانية تظهر بشكل أو بآخر في معظم المصنّفات العربية حول الحكم والإدارة^(١)، ومن هذه المقولة نفهم أنّ مبرر وجود العدل أصلاً هو الحفاظ على السلطة، وفي هذه الحالة يُصبح العدل الحد الأدنى الذي لا بدّ للحكام من تأمينه صوناً لمُلْكهم. إنّ الماوردي، كرجل ملتزم بالدين لا يقبلُ هذا التأويل. فالغاية النهائية للعدل ليست سلطة الحاكم بل هي حُسنُ حال الجماعة وتطبيق شريعة الله، وما سلطة الحاكم إلا وسيلة لبلوغ هذه الغاية. هذه النظرة الإسلامية يوضّحها الغزالي في صيغته المعدّلة الواضحة للمقولة أعلاه بحيث يضع الدين في موضع سابق على السلطان^(٢).

وهناك تعديلٌ إسلاميٌ آخر للمفهوم الساساني للعدل وهو المطالبة المتكررة بأن يكون الحاكم مستعداً لسماع شكاوى الرعية بنفسه^(٣). إن ابتعاد الإمبراطور الساساني عن الناس والأئمة التي تحيط به يقابلها المثل الإسلامي المتجسّد بقرب الحاكم من الرعية والبساطة التي تُميّزه^(٤). وواضح أنّ هذا المثل مستمدٌ من نموذج شيخ القبيلة العربي.

وفي النهاية فإن الماوردي، كالعديد من الكتّاب المسلمين، يخالف أولئك المؤلفين^(٥) الذين يدعو مفهومهم الساساني للعدل إلى تراتبية متشدّدة بين طبقات المجتمع المختلفة. فالماوردي مع قبوله للتراتبية الاجتماعية

(١) انظر، على سبيل المثال، المصدر نفسه، ص ٩٦؛ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج ١، ص ٣٩؛ يحيى بن البطريق، «السياسة في تدبير الرياسة» في بدوي (محرّر) الأصول اليونانية، ج ١، ص ١٢٦.

(٢) الغزالي، نصيحة الملوك، ص ٤٠.

(٣) الماوردي، سياسة المُلك، ورقة ٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ورقة ١٦ أ.

(٥) مثلاً، التاج المنسوب للجاحظ (القرن التاسع)، ص ص ٦٧ - ٦٨؛ الحسن بن

عبد الله العباسي (القرن الرابع عشر)، آثار الأول في ترتيب الدول، ص ٤١.

والسياسية، يوافق ما يراه العامريُّ الصيغة المثلى، وهو حركيةٌ محدودةٌ وبابٌ مفتوحٌ للموهبة؛ ذلك أنه من المعلوم أن الحكام الفرس... منعوا رعاياهم من الترقية من رتبة معينة إلى رتبة أعلى منها. وموقفٌ كهذا ينتج عنه منع العديد من الكفاءات الجيدة من التوزع بمساواة وتوازن. إنه يُعطل قدرة الشرفاء ويثبِّط من عزائمهم بحيث لا يُعودون يطمحون إلى بلوغ مرتبة أعلى^(١). وغني عن القول طبعاً إن هذه ليست دعوةً إلى المثال الحديث لتكافؤ الفرص، وإنما هي دعوةٌ إلى عدم إقفال الأبواب في وجه شخص ذي كفاءة متميزة وقدرات غير عادية لانتمائه إلى أصول اجتماعية متواضعة.

لا يبلغ أيُّ تعريفٍ للعدل تمامه دون تطرُق البحث إلى الطريقة التي يُمارَس بها في المجتمع. كيف يتحقَّق العدل؟ أو لنسأل بالأحرى، واضعين سؤالنا بصيغة أفضل: كيف يُمكن تصحيح الظلم المتماذي الانتشار؟

إنَّ الفكر الإسلاميَّ السياسيَّ التقليديَّ، مثل الفكر الغربيِّ في العصور الوسطى، انتصر للمفهوم التراتبيِّ في المجتمع^(٢). ففي مجتمع كهذا، حين يُقصر الأدنى في تأديته واجباته يكون طبيعياً أن يُقوم الأعلى منه خطأه. فكما أن مسؤولية التعاطي مع الولد الذي يُسيء التصرف عائدة إلى ربِّ العائلة، كذلك فمسؤولية مداواة مظالم الإداريين تقع على عاتق الرأس السياسيِّ للمجتمع^(٣). والماوردي شديد الانتقاد لإدارة مشرذمة وقمعية همها حلب الرعية حتى درجة الإنهاك. إنه يوصي بالقيام بإصلاحات إدارية جذرية مبنية على نظرتة القائلة إن

F. Rosenthal, «State and Religion according to Abu al-Hassan (1) al-'Amiri», *Islamic Quarterly*, III (1956) P. 52.

(٢) هذا ما يدعوهُ والتر أولمان بالإدراك الهابط *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, P. 20.

(٣) لمثالٍ توضيحي لوجهة النظر هذه، راجع مقولة الإبيشيبي، الموسوعي الشهير من القرن الخامس عشر، في كتابه المستطرف في كل فن مستظرف، ج ١، ص ١٤٤.

مبرر وجود الحكم ليس توسيع الجهاز الإداري حتى الترهّل، وإنما هو حُسنُ حال المجتمع الإسلامي.

إن عدد العاملين في الجهاز الإداري يجب، حسب توصية الماوردي، أن يبقى عند حدّه الأدنى لأن كلفته تُشكّل عبئاً على المجتمع^(١)، كذلك فإنّ المناصب الإدارية يجب ألا يتوارثها الأبناء عن الآباء دون أخذ الكفاءة في الاعتبار^(٢). وعلى موظفي الدولة احترام الملكية الخاصة والامتناع عن الاستيلاء عليها بالقوة^(٣)، ويجب ألا يُسمح لهم بأن يجنوا ما أمكنهم من الربح عن طريق الوظيفة، لأن ممارسات كهذه معناها استغلال الرعية^(٤). وبديل ذلك أن تُدفع لهم رواتب تتلاءم مع شروط السجلّ الرسمي^(٥). كما يجب أن يتوفر لهم الاطمئنان إلى استمرارية وظيفتهم.

إذ عندما يصبح معروفاً أن الحاكم يتبع سياسة صرف الموظفين ونقلهم بتواتر مستمر، فإن الموظف الذي يُدرك أن أيامه في منصبه معدودة يأخذ بالعمل ليومه مهماً غده، باذلاً جُهدَه لجمع الثروة منذ أيامه الأولى في الوظيفة تحسباً ليوم خروجه منها. وهكذا فحين يُصرف يترك وراءه أرضاً يباباً، ثم يأتي الذي يليه فيسلك الدرب نفسه بحيث يزيد المشكلة تفاقماً. وما هو إلا زمنٌ قصير حتى نرى البلاد خراباً نتيجة تمادي عمليات السلب على أيدي الجُباة^(٦).

إن الضرائب تُعتبر مرتفعة، والممارسة المتمثلة في إرساء مهمة جمع

(١) الماوردي، قوانين الوزارة، ص ٤٨؛ الماوردي، سياسة الملك، ورقة ٥٦ ب.

(٢) الماوردي، تسهيل النظر، ورقة ٤٣ أ. مثل هذه التعيينات كانت مألوفة في زمن

الماوردي. انظر، على سبيل المثال، ابن الجوزي، المنتظم، ج ٨، ص ٥٤.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٣٨.

(٤) الماوردي، سياسة الملك، ورقة ٥٦ ب.

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٣٨.

(٦) الماوردي، تسهيل النظر، ورقة ٥٤ ب.

الضرائب على من يتعهد دفع أعلى المبالغ إلى السلطة، ممارسة مكروهة لأنها السبيل إلى إكراه الناس على الدفع وقمعهم^(١). ولتجنب الجباية الكيفية، لا بد من تحديد الضرائب تحديداً واضحاً في سجلات ديوان الخليفة^(٢).

حتى يُعاد تحقيق العدالة طبقاً لهذه المبادئ، يدعو الماوردي إلى إحياء منصب المحتسب وإعطائه أقوى الصلاحيات. إن أهم ما يُعهد به إلى المحتسب هو التأكد من احترام الأقوياء للملكية الخاصة ومراقبة جباية الضرائب والإنفاق العام للتأكد من أن ذلك يتم طبقاً للأنظمة الإدارية، والتصدي للتجاوزات والغش من قبل الجباة وأمناء المال وقواد الجيش^(٣).

(١) الماوردي، قوانين الوزارة، ص ٣٧.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٥ - ١٣٨.

ردود الفعل على الإعدل

ما قبل الماوردي

من الطبيعي أن ينظر الماوردي إلى أعلى إذا شاء أن يصحح ما هو أدنى . لكن ما عساه يكون العمل حين لا يتورع ذوو السلطة في أعلى المراتب عن ارتكاب المظالم وانتهاك العدالة؟ إن القول بأن الإسلام كان دائماً ينصح بالإذعان التام، ينطوي على قدر كبير من التبسيط الفجّ الذي يقفز فوق حراكية المجتمع المعبرة عن نفسها بالتوتر المتواصل بين المثال والواقع . وحتى زمن الماوردي، كانت هذه المسألة قد حيرت العديد من المسلمين، وحظيت بإجابات مختلفة تتراوح ما بين الدعوة إلى الخضوع المطلق^(١)، والثورة على الحاكم الطاغية وقتله^(٢).

(١) المطالبة الأكثر تطرفاً بالخضوع أطلقها المنظر الفاطمي القاضي النعمان (ت ٩٧٤)، الذي طالب بالخضوع الطوعي للإمام، عملاً وكلاماً ونيةً، حتى ولو أدى هذا الخضوع إلى أن يخسر المؤمن ماله أو حياته (كتابُ الهمة في آداب أتباع الأئمة، ص ص ٣٨ - ٩ ، ٧٤).

(٢) الدفاع عن مبدأ قتل الحاكم الطاغية ظهر في كتاب ابن سينا، إلهيات، ص ٤٥٢، حيث يقول ابن سينا: إن على المشتري أن ينصّ صراحةً في شريعته على أن المواطن ملزمٌ بأن يحارب كل من يتمرد ليسطو على الخلافة بالقوة أو بالثورة وأن يفتك به، وأن من واجبه أيضاً أن يعلن هدر دم أي مواطن يتخلف عن أداء هذا الواجب إذا كان قادراً على القيام به . . . ، وعليه أن ينصّ في شريعته أنه في الدرّجة التالية للإيمان بالنبّي، ما من عمل يقرب الإنسان من الله مثل قتل الحاكم الطاغية .

في تحليلنا ردود الفعل على المظالم، من الطبيعي أن يكون لنا تركيز خاص على السنّة (المذهب السنّي)، وهي تاريخياً أوسع المذاهب الإسلامية انتشاراً. ومن المهمّ التنبّه هنا إلى نقطتين: الأولى، هي أن السنّة لا يُمكن أن تُبحث بمعزل عن سواها، ذلك أنّ تحديدها قد تمّ من زاوية علاقتها بسواها من المعتقدات المعارضة الأكثر تحديداً، أي المواقف والتصرّفات التي رفضتها السنّة نفسها. والنقطة الثانية، وهي متعلّقة بالأولى، هي أن السنّة ليست - ولا بشكل من الأشكال - مجموعة متكاملة موحّدة من المعتقدات، وإنما هي مواقف متنوّعة تندرج ضمن الحدود الأوسع تعريفاً.

إنّ المعتقدات المعارضة الرئيّسة التي شكّلت تعريفاً لحدود ما عُرف بالسنّة هي ثلاثة: الشيعة، الخوارجية (نسبة إلى الخوارج)، والمعتزلية^(١). وكما رأينا في فصل سابق، فإنّ هذه الفرق تعودُ بجذورها إلى الحرب الأهلية الأولى وقد عبّرت عن معارضتها لصعود الأرسطراطية المكيّة بدرجات متفاوتة. معظم هذه المعارضة أُلّف حول عليّ، ممثّل القيادة الدينية الجديدة، ومن هنا جاء اسم «شيعة» عليّ (أو حزبه). كان استعدادُ عليّ لتغليب القوة بكفّ دبلوماسيّة سبباً لابتعاد بعض أتباعه عنه، وقد سُموا بالخوارج لأنهم خرجوا عن طاعته. لقد مثّل الخوارجُ الفوضى القبليّة، ومقاومة أية سلطة مركزية، واستعداداً دائماً لمواجهة الظلم بالقوة. أما المعتزلة فالأرجح أن أصلهم عائد إلى أولئك الذين اتخذوا موقفاً حيادياً بين عليّ وخصومه^(٢).

(١) هذه الثلاثة يتكرر ظهورها في كل تصنيفات المذاهب الإسلامية (مثلاً، تصنيفات ابن قتيبة، النوبختي (المتحل)، الأشعري، الخوارزمي، ابن النديم، المقدسي، البغدادي، ابن حزم، والشهرستاني). ومن بين العديد من المذاهب الأخرى على اختلافها، طلع في نهاية الأمر «أهل السنة» وسادوا.

(٢) هذا العرض التوضيحي مبنيّ إلى حد بعيد على النوبختي (المتحل)، فرّق الشيعة، ص ص ٣ - ٦. وقد أكدّه أساساً نايرغ في بحثه عن المعتزلة المنشور في *Shorter Encyclopedia of Islam*. هذه الفرضية حول الأصل السياسي للمعتزلة هي أكثرُ =

من ناحية أخرى، فإن الذين قبلوا بصعود الأرسقراطية المكية وانتصار معاوية والأمويين هم الذين تُمثّلهم فرقة المرجئة التي تكمن أهميتها السياسية في تسليمها بالأمر الواقع منذ البداية.

موقف الخوارج من استخدام القوة لم يتغير تغيراً يذكر مع مرور الزمن، وقد عكس موقفهم هذا المفهوم القبليّ لشرعية الغزو ولدوام تغليب البادية على الحضر. ومن اللافت أن الخوارجية عندما كانت تُستخدم كأيديولوجية للإمارات المستقلة - الهامشية عادةً - كانت أكثر ميلاً إلى الإباضية ذات المنحى المعتدل^(١).

صحيح أن عدداً كبيراً من الموالين لعليّ رفضوا استخدام القوة وقبلوا الانتصار الأمويّ على مفضل، لكن شرعية عليّ بقيت رايةً مواتيةً يرفعها معارضو الأمويين، والواقع أنها كانت عاملاً مهماً في زوالهم النهائي.

لقد واجه العباسيون المنتصرون مهمةً غايةً في الصعوبة وهي ضبط الاندفاع الثوريّ لدى الشيعة وحصره في حدود المعقول. وقد رأينا، في هذا المجال، كيف استُفيد من حنكة المعتزلة ومراوغتهم. لكنّ ما آلت إليه الشيعة المتطرّفة (الغلاة) من الفشل، وهو أمر مفهوم في إطار مجتمع تقليدي، ليس مرده إلى مراوغة المعتزلة وحنكتهم بقدر ما هو عائد إلى تطورين مهمّين: تنامي الشيعة الإثني عشرية، وتكوين الإمبراطورية الفاطمية.

الشيعةُ الإثنا عشرية التي تبلورت في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) استقطبت المشاعر الشيعة نحو مثال أخلاقي أكثر منه سياسياً. إنّ

= قبولاً من التفسير الفقهي المألوف، ومما يدعمها أنّ فعل «اعتزل» في اللغة العربية، الذي منه اشتُقت «المعتزلة»، يعني أن تكون حيادياً (مثلاً في القرآن، ٢٠/٤٤) أو الأدق والأكثر تحديداً أن تكون حيادياً في الحرب. (راجع: Lane, Arabic - English Lexicon, V, P. 2036).

(١) الإباضية تعارض الاستخدام العشوائي للقوة (الاستعراض) وتُجذد المقاومة ضد القيادة السياسية فقط (الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٨٩).

الأهمية النفسية لمفهوم الإمام الغائب هي البرهان الثابت على أن الحقيقة السياسية بقيت متخلفة عن المثال الإسلامي، ولكنهم بدّل أن يبشروا بتحقيق المثال، رأوا في عدم تحقيقه نوعاً من التحدي، وعزّوا أنفسهم بأن المرء يكون أكثر تقياً وفضلاً عندما يكون صالحاً في أمة هي أبعد ما تكون عن الصلاح^(١). وعلى ذلك فقد بشر الشيعة الإثنا عشريون بالاستكانة إلى الأمر الواقع السياسي (التقية)، وأجلّوا تحقيق المثال السياسي حتى نهاية الزمان وظهور الإمام الغائب.

من جهة ثانية، حاول غلاة الشيعة تحقيق المثال تحقيقاً فورياً تحت راية الإسماعيلية الفاطمية، والحقيقة أنهم نجحوا في تأسيس إمبراطورية ذات طموحات عالمية. وكما هي العادة في الحركات العقائدية الثورية، فقد فرض الإسماعيليون خضوعاً مطلقاً لا يقلّ عما كانوا يدعون إليه قبل أن يتولّوا السلطة^(٢). هذه المطالبة من قبل الإسماعيليين واجهت مقاومة عنيفة من العلماء الذين كانوا قد اعتادوا على اعتبار أنفسهم الورثة السياسيين للنبي والحماة الحقيقيين للعقيدة الإسلامية^(٣).

إن غلاة الشيعة، الذين يعون كيف يُسخر الدين في فرض نظام اجتماعي وسياسي غير مقبول^(٤)، استعانوا كثيراً بالفلسفة الإغريقية^(٥)، ولكنهم طبعاً لم

(١) مثلاً، الكليني، الأصول من الكافي، ج ١، ص ٣٣٤، ٣٣٦.

(٢) انظر الحاشية رقم ١، ص ١٠١.

(٣) مقاومة الأدعاء الفاطمي حول الإمام المختار من العناية الإلهية، العليم بكل شيء - وبالتالي القادر على كل شيء - اعترف بها المنظر الفاطمي الشهير القاضي النعمان نفسه (ت ٩٧٤). فقد عبّر عن نفاذ صبره حيال العامة الذين يعاندون كون الإمامة اختياراً (دعائم الإسلام، ج ١، ص ٢٩ - ٥٤)، وكون حماة الدين هم الجماعة بشكل عام ممثلون بأهل العلم (المرجع نفسه، ج ١، ص ٩٧ - ١٠٣).

(٤) البغدادي (ت ١٠٣٧) ينسب إلى غلاة الشيعة النظرية القائلة إن الأنبياء هم سياسيون يستخدمون الشرائع كوسيلة للسيطرة على العامة (أصول الدين، ص ٣٣٠).

(٥) الغزالي (ت ١١١١)، في هجومه على غلاة الشيعة (فضائح الباطنية، ص ٣)، يشير =

يرفضوا الإسلام. لقد استمر الإسلام مصدراً للرمز، ووسيلة اتصال بالنسبة للحاكم والناظر على السواء. إن العداء الطبيعي بين الأصولي والفلسفة السياسية قد زادت حدته عند الربط بين الفلسفة والمعارضة الشيعية. فهذه أعمدت ليس فقط على الدعوة كما في حالة إخوان الصفا، ولكن على استخدام القوة أيضاً كما في حالة الإسماعيليين^(١).

بعد أن بحثنا معارضة الخوارج والشيعية، فلنتقل الآن إلى المعتزلة. إن الأهمية السياسية للمعتزلة لا تكمن في استخدامها في عهد الأمويين كأيدولوجية للثورة العباسية (أطروحة نايرج)^(٢)، بقدر ما تكمن حقيقةً في

= إلى استخدامهم الفلسفة.

(١) أجدني مخالفاً البروفسور جبّ حين ينسب القبول بالفلسفة السياسية في النهاية إلى نص الطوسي (القرن الثالث عشر) الذي يناقض النظريات السابقة ذات الصبغة الشيعية «Constitutional Organization», *Law in the Middle East*, ed. M. Khaddhuri and H. Liebesny, P. 25. أولاً، إن المقطع الكبير الذي استشهد به البروفسور جبّ من نص الطوسي هو نصّ منقول حرفياً عن فيلسوف القرن العاشر، الفارابي (فصول المدني، ص ١٣٧). ثانياً، لم يكن الطوسي أقل شيعياً من الفلاسفة الذين سبقوه. إن التوفيق الفكري المفترض بين الفلسفة السياسية وعلم الحديث الذي يصفه روزنتال E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, PP. 214-5 قد بُني على قراءة خاطئة لكلمة «مُحدّثين» (أي الفلاسفة الحديثيون) الواردة عند الطوسي والتي قرئت مُحدّثين (أي أهل الحديث)! إن التوفيق في زمن الطوسي بين الفلسفة والمذهب التقليدي (السنيّة) ليس متعلقاً بتسوية فكرية بقدر ما هو متعلق بالحقيقة التاريخية العائدة إلى فشل الاختبار الإسماعيلي بأنهيّار الإمبراطورية الفاطمية واختفائها من الساحة الإسلامية. مع ذلك يُمكن للمرء أن يتساءل: لماذا قُبلت الفلسفة السياسية في الإمبراطورية العثمانية على الرغم من الإصرار على رفع الراية الشيعية في الإمبراطورية الصفوية المنافسة؟ بعض الجواب يكمن على الأرجح في كون الصفويين قد تبوّأوا ليس الشيعيّة المتطرفة بل الإثني عشرية المعتدلة التي لم تشكل تهديداً داخلياً للإمبراطورية العثمانية السنيّة.

= H.S. Nyberg, «Mutazila», *Shorter Encyclopedia of Islam*, ed. H.A.R. (٢)

استخدام العباسيين المنتصرين لها بهدف مقاومة الاندفاع الثوري الشيعي المتطرف^(١). فالمعتزلة، مثلهم مثل الشيعة ومعظم المفكرين السياسيين، رأوا أن العدالة تتمثل بالوحدة بين «الحقيقة» والسلطة. ولكن بدل البحث عن وحدة الحقيقة والسلطة متجسدين في رجل واحد يُحقّق المثال السياسي في الحال (غلاة الشيعة)، أو في المستقبل الأخرى (الشيعة الإثنا عشريون)، كان رأي المعتزلة أن على العلماء، وهم حُماة الحقيقة، أن ينصبوا حاكماً من بينهم^(٢). فترة نجاحهم القصيرة جاءت عندما تمكنوا من التحول أو التحالف مع الحكّام القائمين مثل المأمون والمعتصم والواثق (النصف الأول من القرن التاسع)، أو مع الأمراء البويهيين (النصف الثاني من القرن العاشر والنصف الأول من الحادي عشر). ولعلّ نقطة الضعف في الفكر المعتزلي كانت تكمن في عدم قدرته على تكوين علاقة سليمة كافية مع الناس، وذلك بسبب عقلانية هذا الفكر ونخبويته^(٣). إنّ العداة الذي كان يكتّه معظم الحكّام المسلمين للمعتزلة لم يكن ناتجاً عن الخلاف حول المسائل الفقهية البحتة بقدر ما كان نابغاً من القدرة التحريضية للمعتزلة وقوة تأثيرهم في الناس، فهم لم يكتفوا بأن اعتبروا من واجبه الأخلاقي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل أصروا على حقهم المطلق في المقاومة. ومع أنهم كانوا يعارضون الاستخدام الطائش

Gibb and J.H. Kramers.

(١) الخلافات المبكرة في العصر العباسي حول الإمامة كانت في معظمها بين الشيعة والمعتزلة.

(٢) مثلاً، الجاحظ، العثمانية، ص ٢٦١.

(٣) للاطلاع على صورة واضحة لمدى احتقار بعض المعتزلة عامة الناس، انظر المصدر نفسه، ص ص ٢٥٠ - ٢٧٩. الجاحظ كان يعتبر أن المنازعات السياسية - الدينية تقع في نطاق الاختصاص العلمي تماماً كالطب وعلم الفلك، وعليه يجدر بعامة الناس ألا يتدخلوا في مثل هذه المنازعات، وإنما عليهم أن يستعينوا دوماً بالفقهاء، فهم وحدهم يملكون هذا الاختصاص.

واللامسؤول للقوة، وينصحون باللجوء إلى السلاح فقط عندما يكون الانتصار مرجحاً^(١)، فإنهم في المقابل لم يتنازلوا قط عن حقهم في استخدام القوة المنظمة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) بهدف إزالة الظلم.

لا عجب إطلاقاً في أن الخوارج والمعتزلة وبعض الشيعة قد أصرّوا على أن يكون تقديم الطاعة مشروطاً. ففي مجتمع يعتبر الوحي الإلهي شاملاً كاملاً لا يمكن لأي حاكم أن يطالب بالطاعة المطلقة ما لم يكن بوسعه الادّعاء أنه الحامي الوحيد لهذا الوحي الإلهي. الحكام الإسماعيليون وحدهم ادّعوا هذا. وبالعكس، فقد قبلت غالبية المسلمين أهل العلم والفقه على أنهم الحماة الحقيقيون للعقيدة الدينية.

الحكم على المستوى الأعلى لم يكن لديه متسع كبير للمشاركة السياسية، وللحفاظ على سلطته حاول أن يحدّ من تدخل الذين هم من خارج الحكومة. لقد رأينا كيف جاء نجاح العلماء في تثبيت حقهم بحماية الشريعة على حساب استثناء أمور حكومية عديدة ليس فقط من الشريعة التطبيقية، أي أحكام القضاة، بل أيضاً من الصياغة النظرية، كون الشريعة المنصوصة لم تنجح في دمج مفهوم العدالة السياسية في صلبها يتضمّن اعتراف المسلمين بأن الحاكم يُمكن أن يطبق الشريعة ومع ذلك أن يكون حاكماً قمعياً^(٢). كذلك رأينا كيف أن كتاباً من أمثال ابن المقفع قد أنكروا على الناس حقهم بالحكم على السياسة وذلك حين رسموا حداً لإمكانية تطبيق الحديث النبوي: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، قائلين إنه ينطبق على المسائل الدينية البحت.

(١) الزيديون، الذين جمعوا ما بين المعتزلية والشيعة، كانوا أكثر استعداداً (للمجازفة) (الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٤٠).

(٢) على سبيل المثال، الفقيه الشهير التفتازاني (ت ١٣٩٠) يقول إن طاعة الإمام فرض واجب سواء أكان عادلاً أم غير عادل، طالما أنه لا يتهك أحكام الشرع (مؤلف مجهول، شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢٧٢).

من المسلم به أن العلماء وعامة الناس يجب أن تُسقط عنهم الأهلية لتقويم معظم أعمال الحكام وبالتالي إمكانية معارضتها، وذلك على أساس أن السياسة فنٌ يتطلب اختصاصاً. لكن ماذا يكون من شأن تلك الشريحة من النخبة الفكرية التي تتقن فن السياسة بمهارة، أي تحديداً أعضاء السلك الإداري؟

النظرة التراتبية إلى الحكم والمجتمع عند ابن المقفع تدفعه إلى رفض معارضة سياسة الحكام حتى من قبل الإداريين.

إذا ساءك الحظ بأن تكون في ظل حاكم تهمة مصلحة أمته، فأنت في هذه الحال أمام واحد من خيارين كلاهما سييء. فإما أن تساند الحاكم ضد الأمة وفي هذا ما يفسد الدين، أو أن تساند الأمة ضد الحاكم وفي هذا ما يفسد الدنيا. لا مخرج أمامك إذا سوى الموت أو الهرب^(١).

لقد وافق الفارابي، فيلسوف القرن العاشر، ابن المقفع على أن المؤهل للحكم على أعمال الحاكم حين يواجه عملاً ظالماً يكون أمام حلّ من اثنين: الموت أو الهرب. لكنّ الفارابي كان أقلّ تفاؤلاً بوجود دولة يسودها العدل يمكن لذي الفضيلة أن يهرب إليها: إن الرجل الفاضل محرّم عليه العيش في ظل حكم باغ ومن واجبه أن يهاجر إلى بلاد تسودها الفضيلة، هذا إذا وُجدت في أيامه بلادٌ كذلك. أما إذا لم توجد بلاد يسودها العدل، فإن الرجل الفاضل يصبح غريباً في هذه الدنيا، يعيش حياة رهيبة البشاعة بحيث يصبح الموت أفضل له من الحياة^(٢).

معاصر للماوردي، المؤرخ الفيلسوف الإداري مسكويه، واجه هذه المعضلة بأن قبل العيب على أنه طبيعيّ حيال كل الهموم الخارجية، ورأى أن

(١) ابن المقفع، الأدب الكبير، ص ٨٥.

(٢) الفارابي، فصول المدني، ص ١٦٤.

المملكة الوحيدة الصالحة والصحيحة هي مملكة الداخل^(١). موقف مسكويه قد يكون نصيحةً نفسيةً صائبةً خصوصاً في محيط ليس فيه للفرد كبير حظ في السيطرة على عالمه الخارجي. مع ذلك، فإن الاهتمام بمملكة الداخل، وإن صحَّ سياسياً، لا يُشكّل بديلاً للدولة أو الكيان السياسي. إن الاهتمام بالسياسة يتجاوز تحقيق التوازن داخل الإنسان الفرد وصولاً إلى الانسجام بين أفراد المجتمع. صحيح أن دور الفرد في الحكومة المركزية للإمبراطورية لا يُمكن أن يوازي بأهميته أو مدى استيعابه دوره في حكومة محلية، لكن مع ذلك، فإن مشكلات الحكومة الإمبراطورية كانت موضع اهتمام حتمي لدى كثرة المسلمين.

المثال الإسلامي يفرض أن يكون الحكم في مصلحة المحكوم. من هذا المنطلق فإن طاعة الفرد للحكام كانت دائماً مشروطة ليس فقط بتنفيذهم الشريعة الإلهية، لكن أيضاً بمعيار من خارج الشريعة مثل العدالة والمصلحة العامة^(٢). ومهما يكن تعريف الفرد للعدالة أو المصلحة العامة، يبقى السؤال الذي يهمننا هنا هو: ما العمل عندما يُقصر الحاكم عن بلوغ المثال في حكمه.

في عصر الماوردي، كثيرون من السنة وافقوا الخوارج والمعتزلة والشيعية على أن الحاكم غير العادل أو الفاسق أو الفاسد يجب أن يُخلع^(٣).

(١) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ١٨٥.

(٢) الطبري (ت ٩٢٣) يكتب في تفسيره الشهير للقرآن أن الطاعة فرضٌ واجب لله ولرسوله وللإمام العادل. ويتابع الطبري قائلاً إن الله يأمر ببطاعة أوامر الحكام التي ترعى مصالح الناس والتي لا تخالف مشيئة الله (تفسير القرآن، ج ٨، ص ٥٠٣).

(٣) معاصر الماوردي الأكبر منه سناً، الباقلاني، يقول إنه حسب آراء «العديد من الناس»، فرضٌ واجب خلع الإمام غير العادل (التمهيد، ص ١٨٦). معاصر آخر للماوردي، ابن حزم، قال إنه - بالإضافة إلى المعتزلة والخوارج والزيدية - بعض الفرق السنية يعتبر استخدام القوة ضد الحاكم غير العادل جزءاً من واجبه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الفصل في الملل والنحل، ج ٤، ص ١٣٢ - =

وفي غياب المؤسسات السياسية كانت القوة هي الوسيلة المألوفة لخلع الحكام الجائرين، وقد أدى تكرار اللجوء إلى العنف في القرون الأولى للإسلام بالعلماء إلى تبني موقف الاستكانة إلى الأمر الواقع. في بحثنا موضوع الشيعة سنحت لنا الفرصة للإشارة إلى موقف الشيعة الإثني عشرية الذين سلموا بالأمر الواقع. بين السنة عقدت حركة التسليم بالأمر الواقع رايتها لأهل الحديث. وما من حجة إلا طُرحت بغية معارضة استخدام القوة ضدّ الحكام. تلك الحجج ركزت على الحاجة إلى الوحدة وعلى المسؤولية الأخلاقية أكثر من السياسية.

التشديد على الوحدة كان مفهوماً ومبرراً في ضوء الصعوبة التي تواجه عملية رعاية مجتمع سياسي واسع. أما التقليل من أهمية المسؤولية السياسية فقد وجد تبريره القرآني في هذه الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضلّ إذا اهتديتم﴾^(١). إن تطبيق هذا الموقف تحديداً على الحكام الطغاة قد وجد سنداً في حديث منسوب إلى النبي ينصح فيه بما يلي: «إسمعوا وأطيعوا (الحكام الظالمين)؛ فإنما عليكم ما حملتم وعليهم ما حملوا»^(٢).

ومن بين الذين أوصوا بعدم الرد (عنفاً) على الظلم، جماعةٌ قالوا إن الردّ بالعنف قد يتسبب بأذية الآخرين، في حين أن من الأنبل للمرء أن يتألم من أن يسبب الألم لسواه^(٣). الحكام الظالمون يجب أن نقبل بهم حسب أحاديث

= ١٣٥). إن تردد بعض الكتاب السنة في إنكار حق الجماعة في خلع الإمام المخطئ يعود جزئياً إلى أن هذا الحق كان الردّ السنّي الحاسم على مطالبة الشيعة بالإمام المعصوم. انظر، مثلاً، البغدادي (معاصر للماوردي هو الآخر)، أصول الدين، ص ٢٧٨.

(١) القرآن، ١٠٤/٥. واردة، على سبيل المثال، في أبي يوسف، كتاب الخراج، ص ١٢.

(٢) صحيح مسلم، ج ٦، ص ١٩ - ٢٠.

(٣) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص ٤.

نبوية أخرى لأن حكمة الله شاءتهم عقاباً، لأنهم - كما يقول أبو يوسف - مجرد عقاب يوقعه الله على من يشاء. فلا تتلقوا عقاب الله بالسخط والغضب، بل اقبلوه بالتواضع والتسليم^(١).

على المستوى النفسي يصعب الاعتقاد أن الظلم يمكن أن يمرّ دون عقاب، لذلك فإنّ تصحيح الظلم قد تُرك لله، فله وحده أن يوقع العقاب ويجزي خيراً. أما الانسان فله أن يضرع إلى الله وهو السميع لدعاء المظلومين^(٢). وإذا لم ينل الحاكم الظالم عقابه في هذه الدنيا، فلا شك أنه نائله في الآخرة. العدالة الحقيقية تتحقق ليس عن طريق الجهد الذي يبذله الانسان بإصرار، بل عبر عمل أشبه بالجائحة، كمجيء المسيح المنتظر الذي سيملاً الأرض عدلاً كما هي الآن مملوءة جوراً.

هذه المبررات والتعليقات النفسية لم تُخفِ التوتر بين المثال والواقع. فمن مطلع الحديث النبويّ المذكور أعلاه، والذي ينصح بطاعة الحاكم الظالم، يظهر واضحاً ومثيراً مدى وعي المسلمين للهوّة العميقة بين هذه النصيحة وبين المثال الإسلامي. فعندما سئل النبيّ رأياً في الأمراء الذين يتقاضون الرعية حقوقهم، وينكرون عليها حقوقها، تجنب النبيّ الإجابة مراراً، ثم أجاب بعد الإلحاح داعياً للصبر والطاعة^(٣).

فيما يتجاوز هذه التبريرات لمسألة الطاعة، حاول أصحاب الحديث تسجيل تقدم باتجاه المثال بالتشديد على أهمية حرية التعبير بما فيها حرية انتقاد الحكام ليس فقط من قبل العلماء ولكن أيضاً من قبل أي رجل من العامة يملك المعرفة والكفاءة الكافيتين^(٤). مواجهة الحاكم الظالم بالحقيقة كانت

(١) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١١.

(٢) هذا الأمل بالإنصاف/ التعويض/ الإصلاح يجسده أفضل تجسيد القول السائر:

أوشك الأحداث سقوط الطاغية، وأنفذ السهام دعاء المقهور.

(٣) صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٩.

(٤) هذا هو رأي معاصر الماوردي الفقيه الحنبلي، ابن الفراء، مثلاً (المعتمد، ورقة

٧٦ ب).

تُعتبر من الأهمية بحيث يُنصح بها المسلم عادةً حتى لو كانت تُشكّل خطراً على حياته أو على جسده. ومن المهمّ أن ندرك أنه وسط ظروف كهذه كان العمل الوحيد الذي يُنصح المسلم من أجله بأن يخاطر بحياته أو سلامة جسده هو الدفاع عن الإيمان ضد الكفر^(١).

(١) المصدر نفسه، ورقة ٧٧ ب.

ردود الفعل على الإعدل

الماوردي

ردود الفعل السابق ذكرها على حالات الظلم والجور كانت جزءاً من التراث النفسي والفكري الموروث لعصر الماوردي. وقد رأينا كيف أن الماوردي نظر إلى الأعلى مرتبةً في سلم السلطة بغية إزالة الجور الصادر عن الأدنى منه مرتبةً. ولكن ما العمل حين يكون شاغلُ السلطة العليا هو نفسه غير عادل؟

الماوردي يوضح بما لا يقبل الشك أن السلطة العليا كانت في الواقع غير عادلة. فهو، مثلاً، ينصح الحاكم بشيء من التحذير بأن عليه احترام حق الأمة بدل منافستها في النشاطات الاقتصادية المختلفة. «إن زاحموا العامة في درك مكاسبهم أوهنوا الرعايا بسوء الممالك، وعاد وهنهم عليها فاختلف نظامها، واعتلّ مرامؤها»^(١). ودعماً لهذه الوصية التحذيرية يستشهد الماوردي بالحديث النبوي: «إذا اتجر الراعي أهملت الرعية». أما كون الرعية قد تعرضت فعلاً للإهمال، فيشير إليه الماوردي بترداده نادرةً حول كلام وجهه إلى مؤسس الدولة العباسية رجل غريب من أبناء رعيته حين قال له: «... وبعثت عمالك في جباية الأموال وجمعها، وقويتهم بالرجال والسلاح والكراع... ولم تأمر بإيصال المظلوم ولا الملهوف ولا الجائع ولا الضعيف

(١) الماوردي، قوانين الوزارة، ص ١٢.

الفقير، ولا أحد إلا وله من هذا المال حق»^(١).

يُقدّم الماوردي الحجّة بأن هذه المظالم والإهمال للأمة كانت تصحّ على معظم الحكام الذين جاءوا بعد الخلفاء الأربعة الأول. فالذين خلفوا الراشدين: «رغبوا في الدنيا وآثروها وسعوا لها وقدموها، وتنعموا فيها، واتخذوا مال الله دُولاً، وعباد الله خولاً، وتركوا رعاياهم هملاً...»^(٢).

أمام الظلم الصادر عن السلطة الدنيوية كان عقل العصور الوسطى يلجأ إلى الوعظية لعل السلطة تصحّ نفسها، أو أنه كان يطلب الإصلاح من لدن الله ذي السلطة العليا. ومع إطلالة القرن الحادي عشر شهدت وقائع السلطة وحقائقها في العالم الإسلامي تغييراً نوعياً أفسح في المجال لأن يأتي ردّ فعل مختلف وجديد. فالهيكلية الإمبراطورية لآسيا الغربية التي حافظت على بقائها في الإسلام تحت غطاء الخلافة، أصابها الانحلال النهائي في أواسط القرن العاشر على أيدي البويهيين. وكان الخليفة، وهو نظرياً القائد الديني والسياسي للجماعة، قد فقد معظم سلطاته. وقد ورد وصف الانفصال الحقيقي بين القيادتين الدينية والسياسية على لسان البيروني، أحد معاصري الماوردي، الذي نقل عن «المنجمين» رأيهم القائل إنّ السلطان والمُلك قد انتقلا خلال الأيام الأخيرة للمتقي وبداية حكم المستكفي من العباسيين إلى البويهيين. أما الباقي في يد الخليفة العباسي فهو السلطة العائدة إلى أمور الدين والإيمان وليس إلى أمور الحكم وشؤون الدنيا، تماماً كما يتولى الحاخام عند اليهود القيادة الدينية ولا دخل له في شؤون الحكم والسلطة^(٣).

استجابة الماوردي لهذا التغيير في الظروف جاءت على مستويين: فعلى المستوى الأول، يعيد تأكيد ولائه للمثال الإسلامي الذي يقول بالخليفة قائداً

(١) الماوردي، سياسة الملك، ورقة ٩٧ ب.

(٢) المصدر نفسه، ورقة ١٦ أ.

(٣) البيروني، الآثار الباقية من القرون الخالية، ص ١٣٢.

ديناً وسياسياً للجماعة؛ أما على المستوى الثاني فهو يحاول إنقاذ ما يُمكن إنقاذه من الوضع القائم آنذاك. كان مقتنعاً بأن السلطة السياسية لم تكن مجرد قوة منظمة فحسب، وإنما كانت بحاجة إلى شرعنة أيديولوجية. لقد كان هدفه أن يصون الخليفة رأساً للمجتمع السياسي ولو إسمياً، ورأساً للمؤسسة الدينية. كذلك هدَفَ إلى استخدام السلطة الشرعية للخليفة عاملاً مؤثراً في أعمال الأمراء بحيث تأتي منطبقةً على معطيات الدين والعدل. هذا الموقف يبقى متلائماً مع النظرة الفوقية إلى الدولة والمجتمع، ذلك أن الخليفة وإن كان أضعف من الأمراء على اختلافهم، يبقى صاحب المرجعية العليا وإن نظرياً.

من هنا فإنّ الماوردي يتعاطى مع الأمراء الذين يستولون على سلطة الإمام (أي البويهيين) على هذا الأساس. فعندما تكون أعمال غاصب السلطة لا تنطبق على أحكام الدين والعدل فعندئذ لا يجوز تثبيته، ويصبح محتماً أن يستعين الخليفة بمن يستطيع أن يكبح جماح الغاصب ويضع حداً لسيطرته^(١). وبحسب بعض المؤرخين هذا، في الحقيقة، ما حدث قبل وفاة الماوردي بثلاث سنوات، عندما لبى طُغرل - السلطان السلجوقي السنّي - وكان قد استقبل الماوردي مبعوثاً للخليفة، دعوة الخليفة^(٢)، ودخل بغداد ليؤسس حكماً لسلالة جديدة.

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٣١ (التشديد مني).

(٢) أوافق البروفسور مقدسي أن الخليفة لم يكن شديد الحماس لرؤية السلجوقي القوي يدخل بغداد *George Makdisi, Ibn 'Aqil et la résurgence de L'Islam Traditionaliste au XIe siècle, PP. 78 - 103*. لكنني أضيف اعتبارين يذهبان أبعد: الأول، أن الخليفة لم يكن مخيراً حقاً في الأمر، ذلك أن قوته العسكرية كانت أضعف من أن تُوقف الزحف السلجوقي المتجه غرباً بمثابرة راسخة. الثاني، كان سهلاً عليه أن يدرك أن السلاجقة شرُّ أهون من تحالف فريق عسكري منشق (بقيادة البساسيري) مع الخليفة الفاطمي، وهو تحالف يُهدد الخلافة العباسية في صميم وجودها.

وعلى المنوال عينه، ففي التعامل مع أمراء آخرين استولوا على مقاطعات في الأطراف جعل الماوردي شرعنة حكمهم من قبل الخليفة مشروطة بـ «حفظ القوانين الشرعية، وحراسة الأحكام الدينية». أما شروط الشريعة الإلهية التي تجب حمايتها فهي:

١ - الإبقاء على منصب الإمام بوصفه نائباً للنبي ومسؤولاً عن شؤون الدين، وتدبير أمور الملة، لتتم المحافظة على الحقوق والواجبات المترتبة على ذلك.

٢ - إظهار الطاعة الدينية التي من خلالها يُوضع حدّ للحالة الشرعية للفتنة وتُزال خطيئة العصيان.

٣ - الاتفاق على الصداقة والتعاون المتبادلين بحيث يكون المسلمون أقوياء في وجه أعدائهم.

٤ - المصادقة على العقد المتعلق بتفويض المهمات الدينية وعلى الأحكام والقرارات المنبثقة عنه.

٥ - تحليل جباية الضرائب التي تفرضها الشريعة بحيث يتم المكلف واجباته الدينية، ويجمع الجابي ما يبيحه الشرع.

٦ - تطبيق العقوبات القانونية بانتظام، ذلك أن شخص المؤمن هو من الحرمات وحرته لا يحدّها إلا شريعة الله.

٧ - وتثبيتاً للدين، تُوفّر للمجتمع سلطة تمنع الناس من ارتكاب أعمال يحرّمها الله، سلطة يأمر الخليفة أهل الطاعة بقبولها سلطة شرعية، أما المتمنعون فيُدعون لتقديم الطاعة^(١).

حتى يومنا هذا^(*)، تبقى الدراسة الجدية الوحيدة عن الماوردي هي

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٥٦

(*) تاريخ وضع هذه الدراسة، في أواخر الستينات - المحرر.

دراسة البروفسور جبّ^(١). إنّ استنتاج البروفسور جبّ حول انتزاع الإمارة غصباً، وهو الاستنتاج الذي عالجه تكراراً في مقالاته الأخيرة^(٢)، يضعنا أمام مشكلة جدية ويستأهل أن نستشهد بفقرات منه مطولة. في إشارة إلى الشروط القانونية المدرجة أعلاه يكتبُ قائلاً: «إذا طُبقت هذه الشروط فإنّ الماوردي يذهبُ إلى حد القول إنّ الخليفة يجب أن يمنح الغازي الاعتراف والتفويض هذين حتى يحولَ بذلك دون دفعه إلى التمرد والعصيان. ولكن حتى إذا لم تُطبّق الشروط، فإنّ الخليفة يُمكن أن يمنحه الاعتراف والتفويض لعله بذلك يُرغِّبه بالخضوع، علماً بأنه في هذه الحالة عليه أن يُعيّن ممثلاً عنه مخوِّلاً السلطة التنفيذية الصالحة».

والبروفسور جبّ لا يُقدّم توضيحاً لسلطات هذا الممثل التنفيذي ولا لعلاقته بالأمير المغتصب. ويتابع جبّ قائلاً: لكن ماذا كانت المبادئ الشرعية التي يمكن أن تُبنى عليها تنازلاتٌ شاملة كهذه؟... لا بُدّ لنا من الافتراض أن الرغبة الجامحة في توفير الحُجج التي يمكنها أن تؤمّن على الأقل مظهراً قانونياً، قد حالت دون أن يدرك الماوردي أنه قد نسف بذلك كلّ أساس للقانون. الضرورة والمصلحة يمكن حتماً أن تكونا مبدأين حريين بالاحترام لكن شرط ألا يُستعان بهما تبريراً لإغفال الشرع. صحيحٌ طبعاً أنه سعى إلى حصر تلك الشروط بهذه الحالة تحديداً، لكن مع ذلك فإنّ مجرد الاعتراف بها قد عَنَى السيرَ إلى شفير الهاوية. حتى قبل تلك التنازلات كان بناءُ النظرية الفقهية للخلافة بكامله قد بدأ بالتهاوي، ثم لم يمض وقت طويل حتى أدى الاستمرار في تطبيق هذه المبادئ إلى انهيار تلك النظرية انهياراً كاملاً^(٣).

(١) «Al Mawardi's Theory of the Caliphate», *Studies on the Civilization of Islam*, ed. S.J. Shaw and W.R. Polk, PP. 150 - 65.

(٢) H.A.R. Gibb, «Constitutional Organization», *Law in the Middle East*, ed. Khadduri and H.J. Liebesny, PP. 3 - 27.

Gibb, *Studies*, PP. 163 - 4.

(٣)

«تنازلات شاملة»، «نسف كل أساس للقانون»، «إغفال القانون». . إنها عبارات من الصعوبة بمكان أن تُنسب إلى الماوردي. إنَّ حكمَ البروفسور جبّ المثير والسلبى هذا إنما بُنى على فهم خاطيء للنص. لا شك أن الماوردي لا يسمح بشرعنة الغاصب الذي لا يُطبَّقُ الشروط الشرعية المدرجة أعلاه. إنَّ الشروط التي أشار إليها الماوردي هي تلك التي لا بد منها للاختيار الحرّ للحاكم، أي مبدئياً صفتا النزاهة ومعرفة القانون اللتان تؤهلانه لإصدار حكمٍ مستقلّ.

إذا افتقد غاصبُ السلطة صفتي النزاهة ومعرفة الشرع الضروريتين، يُمكن مع ذلك تثبيته في وظيفته لكن بعد أن يقبل ممثلاً مؤهلاً للخليفة. إنَّ علاقة ممثل الخليفة بغاصب السلطة يوضّحها الماوردي، فيترك الشؤون المالية والعسكرية للغاصب لكنه يعتبر ممثل الخليفة المنفَّذ الوحيد الصالح للمسائل الدينية والشرعية.

وهكذا نرى أن الماوردي لم يغفل الشرع، بل على العكس فقد كان همّه الأول التنفيذ السليم للقانون. لكن هل قولُ الماوردي «إن الأمير المستولي يكون باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير»، يعني أن الانتصار في الفتح يجعل سلطات الأمير شرعيةً في هذه المجالات؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نعود إلى كتابه تسهيل النظر، حيث يتعاطى الماوردي مع النواحي السياسية الصرف لمسألة الاستيلاء على السلطة. إنه يؤكد أن حكماً مبنياً على القوة يصبحُ شرعياً فقط إذا كان الحاكم عادلاً مع رعيته. وفي حين أن التعيين من قبل الخليفة لازم لا محالة بالنسبة لتفويض السلطة في المجال الديني، فإنَّ الماوردي يُشير ضمناً أن التصرف العادل للغاصب تجاه رعيته يوازي تسلّمه تفويضاً بالسلطة في الأمور غير الدينية، إذ إنه يُسمّي الحكم العادل للغاصب حكماً بالتفويض^(١).

(١) الماوردي، تسهيل النظر، ورقة ٣٢ أ.

إنّ مفعول هذه التوصية للماوردي هو أن يُبقي لسلطة الخليفة، على ضعفها، الحقّ في أن تؤثر في السلطة الأقوى للأمرء. لقد كان نفوذ الخليفة مبنياً على حقيقتين مهمتين: الأولى هي أن الخليفة، حتى بعد مرور زمن طويل على تلاشي سلطته، بقي في نظر الناس القائد الشرعي الأعلى للمجتمع الإسلامي. أما الثانية فهي أنه كان الرأس الرمزي لجمع واسع من العلماء الذين كان لهم نفوذ كبير في المجتمع، وبوصفهم قضاة كانوا نافذين في الإدارة أيضاً.

لقد شدّد الماوردي على علاقةٍ منسجمة بين الخليفة والعلماء. في النادرة التي رويناها أعلاه، عندما صرخ الخليفة الجبار، بعد سماعه أيّ عذاب ينتظره يوم الحساب: كيف أحتال لنفسي؟ ويروي الماوردي أن الغريب أجابه: «إن للناس أعلاماً يفرعون إليهم في دينهم فاجعلهم بطانتك يرشدوك، وشاورهم في أمرك يسدوك». وعندما شكّا الخليفة من أنه حاول التعاون مع أهل العلم لكنهم انصرفوا عنه، رد الغريب حاسماً: «خافوا أن تحملهم على طريقك. ولكن افتح بابك، وسهّل حجابك، وانصر المظلوم، واقمع الظالم، وخذ الفيء والصدقات مما حل وطاب، واقسمه بالحق والعدل على أهله، وأنا الضامن عليهم أن يأتوك ويساعدوك على صلاح الأمة»^(١).

أما أهل العلم أكانوا في الإدارة أو خارجها فإنهم، هم أيضاً، لم يكونوا عند حسن الظن بهم. وفي حين أشار الماوردي إلى أخطائهم بصراحة، فقد حاول إعطاء الأسباب لسوء مسلكهم واقتراح الاجراءات التي يُمكن أن تصلح الحال. فهو يعترف أنه خلافاً لما يجب أن يكون، فإن الشهوة إلى مباحج الدنيا قد أصبحت، خصوصاً في زمننا هذا (أي زمنه)، هي العادة عند أهل العلم^(٢). وفي مكان آخر يحاول تفسير شهوتهم هذه موحياً أنه ربما كانت قلة ما يملكون

(١) الماوردي، سياسة الملك، ورقة ٩٧ أ، ب.

(٢) المصدر نفسه، ورقة ٦٠ ب.

من متاع الدنيا ونكد العيش قد دفعا بعضهم إلى التهاون والسلوك المشين والتصرف المريب^(١). توصية الماوردي لتقويم سلوك العلماء الذين يشغلون مراكز القضاة هي أن يكافأوا بأجرٍ حسن «حتى يقاوموا الطمع بأموال الأمة»^(٢).

على الخليفة، بالتعاون مع العلماء حُماة العقيدة الدينية، أن يردع الولاة الجائرين وذلك عن طريق منح الشرعية أو حجبها. ولكن ماذا عن المسلم العادي؟ عندما تسود عدالة نسبية ينصح الماوردي الإنسان المسلم بالانصياع وقبول وضعه في الحياة. ويطلب منه الإقبال على شؤونه الخاصة، والقناعة بما لديه، والسلام مع الجار، والتزام تقاليد الزمان، وقبول قيادة الذين هم فوقه، والعطف على من هم دونه...^(٣).

من ناحية ثانية، فإنّ الإنسان المسلم ليس من واجبه إطاعة الحاكم الذي لا يطبق متطلّبات الدين والعدالة. الماوردي يحذّر من أن المقاومة هي نتيجة متوقعة لانعدام العدل. عندما يهمل الحاكم واجباته فإن رعيته تكنّ له العصيان والبغض. ولكي تعلن الأمة هذه المشاعر فإنها تنتظر الفرصة السانحة وتستكين متوقعةً أن تعصف الرياح عكس ما تشتهي سفنُه^(٤).

بالإضافة إلى ذلك، فإن على الانسان واجباً أخلاقياً بأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. هذه أقرب نقطة يبلغها الماوردي والإسلام من مفهوم المسؤولية المدنية. إذا كان صانع الشرّ فريقاً منظماً، حكومةً مثلاً، فإنّ الماوردي يقول بأن منع الشر واجب على الفرد إذا هو تمكن من حشد المساندين واستطاع أن يكون فعالاً، وإلاّ فإنّ عليه أن يتجنّب العمل الطائش.

(١) الماوردي، تسهيل النظر، ورقة ٦١ ب.

(٢) الماوردي، سياسة المُلك، ورقة ٦٠ ب.

(٣) الماوردي، أدب الدنيا، ص ٣٢٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

إنّ الماوردي، كالمسلمين عموماً، لا يفكر بتدبير الآلية السياسية أو تكوين المنظمات لجمع المسلمين في مقاومة فاعلة. وهو يعتمد بدلاً من ذلك على مراكز القوى الموجودة والقائمة عادة على جيوش من القبائل أو العبيد، أملاً في إحداث التغيير عبر العملية غير الرسمية وهي منح الشرعية الدينية أو حجبتها.

ردود الفعل على الإعدل

ما بعد الماوردي

ما هي المواقف الفكرية السائدة حيال الإعدل بعد الماوردي؟ المواقف الدينية من الحكام البُغاة وثيقة الارتباط بعلاقة رجال الدين بالحكام عموماً أو، بكلمة أكثر تجريداً، بعلاقة الشريعة بالسياسة^(١). مقولة كون الشريعة قد شملت شؤون الحياة جميعاً بما فيها السياسة بقيت مثال السواد الأعظم من المسلمين. السُّبكي، مثلاً (ت ١٣٧٠)، رأى أنّ مصلحة خلق الله هي في طاعة شريعة الخالق وهو الأعلم بما هو خير لهم وما هو شر. فالشريعة المنزلة للنبي محمد، تضمن كل مصلحة للإنسان في هذه الحياة وفي الآخرة. أما الفساد فلا يتأتى إلا من الانحراف عن الشريعة المنزلة^(٢).

إن التوتر بين هذا المثال والواقع السياسي القائم إنما يكمن في صلب الفكر السياسي الإسلامي. والواقع أن الحكم قد شرد بعيداً عن مجال الشريعة كما أجزاها القضاة المسلمون. الإدارة الخارجة على الشريعة كانت تُعرف بـ «السياسة»، وكانت مثالياتها تتجسد في مفهوم العدالة. أمّا أنّ الشريعة لم تكن بأي شكلٍ من الأشكال شاملة، فبيّنه بوضوح لافت أحد معاصري

(١) ما من كلمة إنكليزية تؤدي المعنى الكامل لكلمة «سياسة» التي تشير عادةً، كما سيتبيّن لاحقاً، إلى ممارسة الحكم باستثناء ما يصدره القاضي من أحكام (أحكام تنطبق على الشريعة الإلهية).

(٢) السُّبكي، معيد النعم، ص ٤١.

السبكي الأكبر منه، التفتازاني، الذي يقول في كتاب شهير في الفقه إن الحاكم يمكن أن يُطبَّق الشريعة ومع ذلك يمكن أن يكون جائراً^(١). ولكن إصرار السبكي على أن القانون الأوحده هو الشريعة الإلهية وأن علينا ألا نتكلم عن «قانون» إداري وإنما فقط عن «طُرُق» أو «ممارسات»، هو الموقف الإسلامي السائد^(٢). لكن مقولته إن «السياسة» لا نفع منها البتة، لا، بل فيها مضرة البلاد والعباد، وتؤدي حتماً إلى فساد النظام والفضوى^(٣)، إنما تعكس حدة التوتر بين المثال والحقيقة ولكن دون أية محاولة لطرح الحلول.

وكما فعل الماوردي، كذلك فعل كبار مفكري الإسلام حين حذروا من الأمرين معاً، أي عبثية الإصرار على التحقيق المطلق للمثال الإسلامي أو القبول الكامل للواقع الإسلامي. مثلاً، ابن تيمية (ت ١٣٢٨)، الفقيه الشهير، انتقد من جهة أولئك الذين لا يتورعون عن استخدام القوة تحقيقاً لوجهة نظرهم في فهم الدولة الإسلامية المثلى، ومن جهة ثانية أولئك الذين يتجاهلون الحكم اعتقاداً منهم أن للسياسة متطلبات لا تتلاءم مع الشريعة الإلهية. الموقف الأول يؤدي إلى إهراق الدم والفضوى، أما الثاني فمن شأنه أن يترك السياسة في أيدي الذين يرون في الحكم فرصة سانحة لتعظيم الحكام على حساب الرعية. ابن تيمية يوصي بحلّ معتدل - تسوية تعترف بأن تحقيق المثال الإسلامي دونه صعوبات، ولكنها لا تهمل الشأن الحكومي بل تحاول إنقاذه ما يمكن إنقاذه عن طريق ولوج سياسة «فن الممكن». هذا ما يُسميه ابن تيمية «السياسة الشرعية»، أو الحكم حسب مقاصد الشريعة^(٤). حكومة كهذه

(١) التفتازاني، «مقاصد»؛ مؤلف مجهول، شرح المقاصد، ص ٢٧٢.

(٢) السبكي، معيد النعم، ص ٣٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية، خصوصاً ص ٦٣. شأن ابن تيمية، فقد اعتبر معظم الكتاب المسلمين أن المثل ليست هدفاً يمكن بلوغه وإنما هي نقاط مرجعية تسعى الجماعة باتجاهها. وهكذا، فإن معاصر ابن تيمية، ابن الطفطقي، تفوته النقطة =

تقبل واقع السلطة الناتجة عن الثروة والمكانة الاجتماعية، وفي الوقت نفسه تسعى إلى تحقيق (ليس ما هو خير بل) ما هو أقلّ شراً. في معرض تقويم حكومة تسوية كهذه يتخذ المعيار الأخلاقي المتعلق بالنوايا والمقاصد والمصالح بُعداً أكثر أهمية.

كاتب شهير آخر يحاول، مثل الماوردي، رؤية العلاقة بين الشريعة والسياسة، هو ابن قيم الجوزية (ت ١٣٥٦) الذي كان حنبلياً معاصراً للسبكي. ابن القيم وافق تماماً ابن عقيل (ت ١١١٩) الذي - بدءاً من المثال الإسلامي، كما عبّر عنه الشافعي، بأن «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» - يذهب إلى القول: «إن أردت بقولك «إلا ما وافق الشرع» أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح. وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة»^(١). وابن عقيل، مثله مثل الماوردي، كان يعتقد أنه في حين أن روح الشريعة لا بد أن تكون شاملة وعمامة، فإن نصوصها لم تكن شاملة تماماً. فلا يجوز أن تُناقض الشريعة، ولكن لا شك أنه يجوز أن يُضاف إليها. وهكذا فإن ابن عقيل يعرف السياسة بأنها «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي»^(٢).

وعلى نهج الماوردي وابن تيمية، فإن ابن القيم، الذي ينتقد كل الذين يقودهم ضيق فهمهم للشريعة إلى فصلها عن الحكم^(٣)، يحاول أن يكسب المفهوم السياسي للعدالة قدسية الشريعة الإلهية.

= الأساس عندما عبّر عن نفاذ صبره من الهالة المثالية التي أحاطت بالخلفاء الأربعة الأوّل - وهي الهالة التي يعتبرها خليفة بالأنبياء أكثر منها بالملوك (الفخري في الآداب السلطانية، ص ٢٩).

(١) الاقتباس عن كتاب ابن عقيل المفقود الفنون، موجود في ابن قيم الجوزية، السياسة الشرعية، ص ١٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ابن قيم الجوزية، السياسة الشرعية، ص ١٦.

فالله، سبحانه وتعالى، قد بين في الشرائع التي أنزلها أن غايته تثبيتُ العدالة بين عباده وتحقيق المساواة في الناس. فكلُّ سبيل يؤدي إلى العدالة والمساواة هو جزءٌ من الدين وليس مُناقضاً له. لذلك لا يجوزُ القول إن السياسة العادلة لا تتلاءم مع نصوص الشرع، بل على العكس فالسياسةُ العادلةُ وحدها تنسجم مع مضمون الشرع لا بل هي جزءٌ لا يتجزأ منه. وتبعاً للاصطلاح اللغوي نستخدم كلمة سياسة وهي ليست في الحقيقة سوى شريعة الله ورسوله^(١).

توصية الماوردي في غياب الهيكلية المؤسساتية لم تأتِ بحلٍّ لمسألة التوتر المتزايد بين الشريعة والسياسة. والواقع أن كلمة سياسة في زمن المماليك كانت، بالإضافة إلى معناها العام، أي الإدارة خارج نطاق سلطة القاضي العدلية، تؤدي معنىً إضافياً وأكثر تحديداً من الناحية التقنية. وهكذا يرد تعريفٌ لكلمة سياسة في كُتُب من القرن الرابع عشر على أنها إنزال عقاب أشدّ مما يفرضه الشرع في من أتى عملاً أثماً وذلك بهدف ضمان حسن سير النظام.

هذا الضربُ من الممارسة تردُّ معالجته في مخطوطة البسنوي (ت ١٥٦٧). أساساً هو يوافق الماوردي، مستشهداً به مطولاً، على أن السياسة والحكم لا يجوز أن يُفصلا عن الشريعة. لكن في حين يصرّ الماوردي على أن كلّ موظفي الحكومة، وإن تمتعوا بصلاحيّة أوسع في مجال التحقيق في الإثم، يجب أن يلتزموا الشريعة التزاماً كاملاً عند إصدار الحكم بالعقوبة، فإنّ البسنوي يسمح للحاكم أن يتجاوز هذه العقوبات. وهو يدافع عن موقفه بحشد العديد من المبادئ الفقهية التي تفسح في المجال للتسامح والرحمة وأخذ الظروف التخفيفية بعين الاعتبار. ينطوي تبرير البسنوي على موضوعين يتكرران في بحثه، الأول أن تغير الأزمنة يدعو إلى تغيير الأحكام الشرعية.

(١) المصدر نفسه، ص ١٧.

فأزمة الاضطراب والفتنة تستدعي عقوبات أكثر شدة على الآثام. الثاني هو أنه في الأوقات التي تشهد خللاً في النظام العام فإنَّ الحرص على المصلحة العامة يجعل من المسموح قانونياً، بل من الواجب، أن يُنزلَ الأذى بأفرادٍ إذا كان ذلك يحول دون أن يصيب الأذى عامة الناس^(١).

على الرغم من التنازل المتناهي عند البسنوي، فإنَّ إصرار الماوردي على أنَّ السياسة هي تنمةٌ ضروريةٌ للشريعة ويجب ألا تتناقض معها بل أن تكون على انسجام مع روح الشريعة (أي أن تكون عادلة)، هي نقطة الانطلاق للعديد من المفكرين المسلمين بمن فيهم المحدثون أمثال خير الدين التونسي^(٢) (ت ١٨٩٠)، ورشيد رضا^(٣) (ت ١٩٣٥).

أن تعمّ روح الشريعة كل نواحي الحياة بما فيها السياسة هو مثال إسلامي لا يُمكن لأي مسلم أن يعترض عليه. لكن تفسيرَ هذا الموقف بطريقةٍ تؤدّي إلى الإدعاء أنَّ للعلماء، بوصفهم حُماة الشريعة، الحقّ بالتدخل في الأمر السياسي قد أدّى إلى خلافات حادة بين العلماء.

هناك نزعتان يجب التمييز بينهما: فمن جهة، هناك فريق - مطمئناً إلى حقّه غير المُنازع بأن يكون الحامي الوحيد للشريعة - يُطلق يد الحاكم دون قيد في السياسة. ومن جهة ثانية كان هناك فريق أكبر عدداً، ومنه الماوردي، أصرَّ على حقّه في الاهتمام بكيفية تصرف الحكام، وتنظيم القضاء، وطرائق إصدار الأحكام، وحتى فيما يتعلق بحقّ الحكّام بأن يلوا الحكم.

إن مراجعةً مدققةً لستة عشر عملاً^(٤) مطبوعاً تتراوح تواريخها بين القرن

(١) برهان الدين البسنوي، رسالة في السياسة الشرعية، مجموعة يهودا، رقم MS 3037، أوراق ٦٣ ب - ٦٦ ب.

(٢) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص ٤٢.

(٣) رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، ص ٥.

(٤) الطبري (ت ٩٢٣)، تفسير القرآن، ج ٨، ص ٥٠٢؛ الزمخشري (ت ١١٤٤)،

الكشاف، ج ١، ص ٤٠٥؛ ابن الجوزي (ت ١٢٠٠)، زاد المسير في علم التفسير، =

العاشر والقرن العشرين، أظهرت أن الأكثرية العظمى من الكتّاب، في تفسيرهم الآية القرآنية ﴿وأطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم﴾^(١)، رفضوا أن يحصرُوا الإشارة فيها بالحاكم وحده وأصروا على أن مفهوم الولاية يشملُ العلماء أيضاً، خاصةً إذا كان الحاكم لا يتمتع بالصفات التي تفرضها الشريعة.

وهكذا يوضح كاتب عثمانى من أوائل القرن التاسع عشر هو مؤلف كتاب نجاة الأمة في طاعة الأئمة، ما يُعتبر موقف الأقلية عندما يصرُّ على أن أولي الأمر هم الحكام فقط، وأن العلماء لا يجوز أن يتدخلوا في شؤون الدنيا وإنما عليهم واجب الطاعة كأيّ مسلمٍ آخر. كلمات المؤلف بالذات تظهر كيف أن العديد من العلماء لم يقبل تحديداً كهذا لدورهم، فهو يقول ناقلاً:

إن سلالة آل عثمان... قد خصّت العلماء بمعاملة فضلى، فقد رفعت من شأنهم واحترمتهم وزادت نفوذهم بأن وضعت شؤونها في يدهم، وكرّمتهم وعاملتهم أفضل مما عاملهم في السابق معظم الخلفاء - كل هذا تعبير عن

= ج ٢، ص ص ١١٦ - ١١٧؛ الرازي (ت ١٢٠٩)، التفسير، ج ١٠، ص ص ١٤٣ - ١٤٦؛ ابن عربي (ت ١٢٤٠)، تفسير، ج ١، ص ص ٨٧، ١٥٣؛ البيضاوي (ت ما بين ١٢٨٢ و ١٣١٦)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج ٢، ص ص ٩٤ - ٩٥؛ الحسن بن عبدالله العباسي (كتب ١٣٠٨)، آثار الأول في تدبير الدول، ص ٢٩؛ ابن قيم الجوزية (ت ١٣٤٠)، كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، ج ١، ص ١٤٦؛ أبو حيّان الأندلسي (ت ١٣٤٥)، البحر المحيط، ج ٣، ص ٢٧٨؛ الفيروز آبادي (ت ١٤١٥)، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص ٤٨؛ ابن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٨)، فتح الباري بشرح البخاري، ج ١٦، ص ٢٢٦؛ العيني (ت ١٤٥١)، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، ج ٢٣، ص ٢٢١؛ السيوطي (ت ١٥٠٥)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج ٢، ص ١٧٦؛ القسطلاني (ت ١٥١٧)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ص ٢١٦؛ محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥)، تفسير المنار، ج ٥، ص ١٨١؛ دروزه، التفسير الحديث، ج ٩، ص ١٠٤.

(١) القرآن، ٥٩/٤.

احترامها لهم وتقدير لمكانتهم العلمية. ولكن هم، بفعل غرورهم، أثبتوا أنهم غير جديرين بهذا التشفير. لم يُدركوا أن هذا الاهتمام قد منح لهم كتكريم خاص، وإنما اعتبروه حقاً من حقوقهم وعليه لجأوا إلى الادعاءات التافهة وغير المعقولة - إلى درجة تجرأوا معها على معارضة الإمام عهدئذ وبلغت بهم الوقاحة حدّ الإنكار أنّ الحاكمَ الحاليّ، وليّ نعمتهم، هو الإمامُ الحقُّ وهو الخليفة... (١).

عبر التاريخ الإسلامي رفض معظم العلماء الرأي الذي عبّر عنه هذا المؤلف ووافقوا الماوردي على أنّ من حقّهم ومن واجبهم التحدّث إلى الحاكم والتأثير في قراراته لتأتي متطابقةً مع ما يفرضه الدين والعدالة (٢).

بعد عصر الماوردي لم يعرف المفهوم الإسلامي للحاكم المثالي تغييراً ذا شأن، كذلك فإنّ ردود الفعل على أعمال الظلم لم تختلف عما عُرف في القرون الإسلامية السابقة. أما الذي تغيّر فعلاً فهو توزّع الاتجاهات المتعدّدة، ومدى قوة كل واحدٍ من تلك المذاهب والعصبيات. إن مشكلة تحديد ردّ الفعل الأصحّ على انعدام العدالة الدينية والسياسية بقيت موضع حيرة المسلمين (٣)، كان البعض لا يزال ينصح بأن تُعتمد، كملجأ أخير، الهجرة إلى

(١) مؤلّف مجهول، نجاة الأمة في طاعة الأئمة، من مجموعة يهودا رقم MS 4275، أوراق ٢٦ ب - ٢٧ أ.

(٢) من الطبيعي أن يقمّم العلماء الدين على العدل. كانوا يعتقدون عادة أنّ واجبات الحاكم في الدفاع عن الإيمان ونشره، وفي توسيع سلطة الإسلام، تتطلب أن يكون مسلماً. وعليه، فقد رفض معظمهم - وإن كان بعضهم قبل متردداً - منطق الفاتحين المغول (ابن الطقطقي، الفخري، ص ١٧)، أو الإمبرياليين الغربيين، بأن الحكم العادل لحاكم كافر لم يتدخل في موضوع الشريعة (أي العلماء) يبقى أفضل من الحكم القمعي لحاكم مسلم.

(٣) يشهد على مثل هذه الحيرة ارتباك النووي (ت ١٢٧٨) على نحو ما أورد عنه بهاء الكوي، المناهج المبرّزية (من مجموعة يهودا رقم MS 4141، ورقة ٣١ أ).

كياناتٍ سياسية (دول) يسودها العدل^(١)، لكن الظروف والمواقف التي تؤدي إلى فقدان العدل في إمارة ما كانت، على الأرجح، هي نفسها تؤدي إلى فقدانه في إمارة أخرى؛ لذلك فإذا حلت الهجرة مشكلة قلة من الأفراد فإنها حتماً ليست حلاً بالنسبة للمجتمع السياسي ككل. بعض أهل الفكر، وإن وافق الإغريق على أن الانسان المكتفي بذاته إما أنه حيوان أو نصف إله، دعا مع ذلك - كإجراء استثنائي غير عادي - إلى الاعتزال، والانكفاء عن المجتمع^(٢). إن الضعف الذي يعترى هذا الموقف، حتى باعتباره مخرجاً لقلّة من الناس، هو أنه يفترض - متفائلاً - أن اللاعدل هو الاستثناء وليس القاعدة.

معظم المفكرين المسلمين بقي يعتقد أن الحاكم الباغي، مثالياً، تجب إزاحته. أهل السنة لا يمكنهم إسقاط هذا المبدأ لأنه كان هو ذاته ردهم القاطع على مطالبة الشيعة بأن يكون الإمام معصوماً من الخطأ^(٣). لكن كيف يُزاح الحاكم الباغي؟ نظرة الخوارج حول المقاومة، وهي تعكس التملل القبلي من حياة الحضر المستقرة، لم تلق يوماً أذناً صاغية لدى المفكرين المسلمين الذين مثلوا المجتمع الحضريّ عموماً والمراكز المدنية بشكل خاص. إن فرق غلاة الشيعة كُتب عليها العيش في الأطراف، وقد سقطت صدقيتها أمام الاختبار الفاطمي وأمام المطلب الاسماعيلي بالتسليم الكامل. حتى المعتزلة، التي دعت إلى استخدام مبطّن للقوة، عانت من التراجع أمام صعود السلاجقة ثم جاءتها الضربة القاضية مع الغزو المغولي.

موقف المعتزلة الداعي إلى استخدام القوة بمسؤولية وانضباط، وهو أساساً موقف الماوردي، انتصر له ودافع عنه أحد معاصري الماوردي، ابن حزم الشهير (ت ١٠٥٨)^(٤). وبعد جيل من الماوردي أعلن الجويني حق

(١) مثلاً، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ١٦، ص ٢٤١.

(٢) تدبير المتوحد لابن باجّه (ت ١١٣٨) مثلاً.

(٣) مثلاً، الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٤٩٦.

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ص ١٣٢ - ١٣٥.

المقاومة بتعابير حاسمة وواضحة^(١). لكن تلميذ الجويني، الغزالي العظيم (ت ١١١١) نسج موقفاً كان من شأنه أن يستقطب دعماً متزايداً من العلماء في القرون التالية. لقد أقرّ الحق بالانتقاد الحرّ، لكنه أصرّ على أن للحاكم وحده دون سواه الحقّ باستخدام القوة^(٢).

إن الأمر القرآني بعدم إرادة الظلم والشرّ، والذي أوحى إلى الماوردي والمعتزلة المسؤولية الفردية وأخيراً الحق باستخدام القوة، هذا الأمر أخذت التفاسير فيما بعد تستبعده وذلك بحصر تعريف الشر بأنه يعني الكفر، وبحصر وسيلة التحريم بالإنكار باللسان دون الوصول إلى استخدام القوة، وبالقول إن هذه المسؤولية هي مسؤولية جماعية وليست فردية^(٣).

لقد وقف أبو حيان (ت ١٣٤٥) في القرن الرابع عشر كصوت صارخ في البرية عندما أصرّ على أنّ تحريم الشر والمنكر واجب لازم على كل فرد في المجتمع، وأن الشر لا يعني فقط الكفر وإنما يشمل أيضاً أيّ نقض للشرعية الإلهية، وأنّ مقاومة المنكر لا يمكن أن تستثني استخدام القوة^(٤).

(١) يُعبّر الجويني عن موقفه بالقول إنه عندما يصبح الحاكمُ الزماني حاكماً جائراً ويغدو ظلمه وقمعه واضحين للعيان، يصبحُ لأهل الحل والربط الحقّ، إذا لم تنفع الكلمات في رده عن غيّه، في التأمّر على تنحيته حتى لو تطلب ذلك استخدام القوة وشنّ الحرب (الإرشاد، ص ٣٧٠).

(٢) موقف الغزالي يختلف عن موقف الماوردي من حيث التشديد فقط. كلاهما كان ضد أي اتجاه للعمل على إثارة الفتنة، لكن الغزالي يبدو أكثر تشاؤماً حيال إمكانيات استخدام القوة ضد الحاكم الجائر دون أن يؤدي استخدامها إلى إثارة الفتنة.

(٣) انظر، على سبيل المثال: الطبري، تفسير، ج ٧، ص ص ٩٠ - ٩١؛ الزمخشري، الكشّاف، ج ١، ص ٣٠٤؛ ابن الجوزي، زاد المصير، ج ١، ص ص ٤٣٤ - ٤٣٥؛ ابن عربي، تفسير، ج ١، ص ١٢٣؛ البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٣٥؛ الفيروز أبادي، تنوير المقباس، ص ٤٣؛ السيوطي، الدرّ المنثور، ج ٣، ص ٦٢.

(٤) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج ٣، ص ص ٢٠ - ٢١.

منذ القرن الثالث عشر كان أكثر المراجع الفقهية يُعلن أنه بين اللاعدل والثورة، على المسلمين أن يختاروا أخفَّ الضررين^(١)، أو أنّ تلك المراجع كانت تذهب إلى أبعد من ذلك فتقول إن اللاعدل أو الظلم هو الأخف ضرراً إذا قورن بالعصيان والفتنة^(٢).

في الواقع، إن تصوّر الماوردي بأن يحقق الخليفةُ المثال ديناً وعدلاً عبر حسن الاختيار عند منحه الأمراء الشرعية أو حجبها عنه قد بقي مجرد تصوّر. ربما كان له بعض الفعل في أواخر عهد البويهيين عندما تمسك الخليفة ليس فقط بإبقاء العلماء تحت لواء قيادته الدينية، ولكنه كان محاطاً أيضاً بعدد من الأمراء الضعاف الذين كانوا يتنافسون على نيل الشرعية، وكان لديه نفوذ محدود على السكان السنة وعلى المرتزقة الأتراك الذين كانوا في خدمة الأمراء الشيعة. لكن منذ منتصف القرن الحادي عشر حدثت تطورات عدة جاءت كلها بخلاف تصوّر الماوردي.

أولاً، كان نفوذ الخليفة حيال السلاجقة السنة الأقوياء في النصف الثاني من القرن الحادي عشر أقل كثيراً من نفوذه حيال الأمراء الشيعة الضعفاء في النصف الأول من القرن ذاته. صحيح أنّ موقع الخليفة استعاد بعض القوة الموقته مع تداعي سلطة السلاجقة، لكن بمجيء المغول (في القرن الثالث عشر) بلغت الخلافة، التي كانت قد انتقلت إلى إشراف مماليك مصر، أسوأ مستويات الضعف على الإطلاق. وبعد فتح العثمانيين مصر (في القرن السادس عشر) لم يبق لها ممثلٌ مستقلٌ لأنّ الحاكم العثماني استولى على المنصب.

ثانياً، بعد وفاة الماوردي ومع مجيء السلاجقة شدّد الحكام سيطرتهم

(١) مثلاً، الأيجي، المواقف، ج ٨، ص ٣٥٣.

(٢) مثلاً، النسفي، عقائد، في التفتازاني، شرح، ص ٧٢؛ التفتازاني، مقاصد، في

مؤلّف مجهول، شرح، ج ٢، ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

على العلماء عن طريق جعل التعليم الديني مؤسساتياً^(١) وتنظيم الإعانات والرعاية الوقفية.

ثالثاً، مع بداية القرن الثاني عشر شهد العالم الإسلامي تنامياً سريعاً للصوفية التي أخذت، مثل الشيعة الإثني عشرية وأهل الحديث من السنة، منحى التسليم بالأمر الواقع. الصوفية شددت على الروحي أكثر منها على الدنيوي، ووجهت قدرات المسلمين القتالية نحو توسيع المجتمع أكثر منها نحو إصلاحه. مثلاً، السلالة العثمانية، التي نجحت أخيراً في فتح قلب الإمبراطورية البيزنطية (١٤٥٢)، إنما بدأت على يدي محارب صوفي^(٢).

كان الصوفيون يميلون إلى اعتبار قدرة الانسان أقلّ من أن تُدرك عقلاً أعمال الحاكم، فكم بالحري أن تحكم عليها، ذلك أنهم قدسوا مكانته باعتباره قطب العالم ومحوره وقد اختاره الله. وفي أواخر القرن التاسع عشر كتب النقشبندي مسانداً موقف الحكام، موجّهاً النصيحة والتحذير إلى المسلمين الذين استمروا مصرين على حقهم في الحكم على أعمال الحاكم:

حذار معارضتهم (الحكام)... فإذا بدت لكم بعض أعمالهم ملتبسة وغير مفهومة، فإنّ عليكم أن تبحثوا عن تأويل لها، وأن تتركوا هذه الأمور لذوي الشأن. لا يُمكنكم فهم نوايا الملك وأهدافه لأنكم غير مزودين بالوقائع ولا تعرفون طبيعة المسائل في أساسها. انتقادكم في حالات كهذه إنما هو دليلٌ على جهلكم وغبائكم. إنّ الله، سبحانه وتعالى، وهو العليم بخلقه والأكثر عنايةً بهم، والأكثر رحمةً من الأم بطفلها، قد اختار الحاكم ليتولّى أمر دينه وعباده، وقد كرّمه بأن فوض إليه زمام السلطة... فمن تكونون أنتم وأية

(١) لمزيد من الأضواء على نشأة المؤسسات التعليمية وتطورها، انظر: George Makdisi, «Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad», *Bulletin of Oriental and African Studies*, XXIV (1961), PP. 1 - 56.

Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*.

(٢) انظر:

قيمة تكون لأرائكم الزائفة والمغرورة حتى توجّهوا النقد إلى ذوي السلطان، وتبحشوا عن الخطأ في ما يعملون، وتعتبروا قراراتهم غير ذات كفاءة، وتعارضوا أعمالهم. حذار حذار أن تتمادوا في انتقاد كهذا. فرحم الله امرءاً عرف حدّه ووقف عنده. كل هذه الأمور ليست من اختصاصكم. إنّ رسول الله ﷺ، قال إن من خلال المسلم الصالح أن لا يتدخل فيما لا يعنيه^(١).

إن العلماء، من دون منظمة مستقلة أو من دون أن يكون الخليفة محوراً قيادياً وراءهم، لم يكن لهم تأثير كبير رادع حيال الحكام الجائرين. ولم يع المسلمون الحاجة إلى تنظيم عملية مقاومة المنكر تنظيمياً مؤسساتياً إلا في القرن التاسع عشر عن طريق اتصال بعضهم بالغرب^(٢). هناك موقفان فكريان تقليديان غير متلائمين مع الردع المؤسساتي استطاعا الاستمرار حتى عصرنا هذا. الأول، أنّ النظرة السائدة اجتماعياً ترفض أي رقابة من الأدنى على الأعلى. فالأدنى قد يُستشار ولكن الكلمة الفصل تبقى للأعلى^(٣). الموقف الثاني، بما أن الشريعة، أي القرآن والسنة، هما - مثالياً - مرجع الدولة الإسلامية، فإنّ العلماء وحدهم، وهم العارفون بالدين وبالشريعة الإلهية، يُمكن اعتبارهم مؤهلين للحكم على أعمال الحاكم أو لردعه إذا اقتضى الأمر^(٤). هذه النظرة تتجاهل طبيعة السلطة، وهي المتأتية إلى حدّ كبير من أصحاب الثروة والجاه.

(١) النقشبندي، هداية الخلفاء إلى طاعة الخلفاء، أوراق ٢٩ أ، ب... .

(٢) مثلاً، خير الدين التونسي (ت ١٨٩٠)، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص ص ٤ - ٥٠، ولا سيما ص ص ٨، ١١، ١٢، ١٣، ٤١، ٤٢.

(٣) مثلاً، أحمد شاكر في طبعته من زاد المسير لابن الجوزي، ج ١، ص ٤٨٦، حاشية ٢.

(٤) مثلاً، أحمد شاكر (المصدر نفسه)، يهاجم بضراوة أولئك المسلمين الذين، بمحاكاتهم وتقليدهم الغرب الحديث، يعطون الناس الحق في التشريع. وبالمثل، =

يعتمد مسلمو اليوم، في محاولتهم تحديث مجتمعاتهم، اعتماداً كبيراً على أيديولوجيات الغرب المسيطر، لكنهم يجدون من الضروري الاستمرار في استخدام الرموز الإسلامية. وهناك عناصر ثلاثة تُساعد على فهم السبب وراء ما يبديه المسلمون من تمسك بالرمزية التقليدية أكثر مما أبدى المسيحيون في المراحل المبكرة من العصر الحديث في الغرب. الأول، أنّ الإسلام كان دوماً يعلن أنه شاملٌ كلّ نواحي الحياة بما فيها السياسة، وعليه، فإنّ الرمزية الإسلامية لا يُمكن فصلها عن الخطاب السياسي. الثاني، أنّ المسلمين، في مواجهة عالمٍ مسيحيّ ذي قوةٍ وتحدٍّ يترددون في رفض الرمزية الإسلامية التي تُشكّل بعضاً مهماً من هويتهم المهددة. الثالث، أنه في عصر التعبئة الجماهيرية نرى أن الحكام، حتى العلمانيين منهم، يجدون من المفيد توظيف الرمزية الإسلامية لعلّهم يخطبون ودّ الجماهير التي تبقى هويتها الأساسية إسلاميةً حتى في عصر القومية.

= الأمين العام لجمعية علماء شمال إفريقيا [قانون «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، مجلة الأزهر، (١٩٦٤)، ص ص ٨٠ - ٨٤] يُعرب عن سخطه الشديد حيال أولئك الذين يحيلون القضايا المتصلة بمصالح الجماعة إلى «أناس» غير معصومين عن الخطأ، عوضاً عن إحالتها إلى القرآن والسنة المعصومين (أي «العلماء»).

خاتمة

الفكر السياسي الإسلامي والغربي

ليس الماوردي عالماً ماورائياً بل هو متكلم فقيه، ولا تكمن أهميته في إبداعه الفلسفي، بل في أنه يعكس المهم من المشكلات والاتجاهات في التراث السياسي الإسلامي.

وخلال بحثنا كله حاولنا أن نفهم هذا التراث عبر التركيز على الماوردي. وفي الختام، لعلّه من المفيد محاولة إجراء مقارنة موجزة بين هذا التراث وتراث الفكر السياسي في الغرب.

وبما أنّ الفكر السياسي لا يؤثر فقط في المؤسسات السياسية بل يتأثر بها أيضاً، فقد يكون أكثر فائدة أن نقارن التراث الإسلامي الإمبراطوري بإمبراطورية الغرب في العصر الوسيط، بدل مقارنته بتراث مدن الأزمنة الكلاسيكية الغابرة أو الدولة القومية في أوروبا الحديثة. وطبيعيّ أن تأتي هذه المقارنة تعميمية إلى حدّ بعيد.

تمسك الإسلام والمسيحية كلاهما بمثال المجتمع الجامع المبني على الإيمان بدين موحى به تعود جذوره إلى تراث النبوة اليهودي. ومثال الشمولية الجامعة وجد تكملته في واقعية التشرذم السياسي المحلي. وفي المجتمعين كليهما، كان رجال الدين من غير الحاكيمين يدعون حقّ حماية الإيمان ويعتبرون أنّ الدين ينطوي على معيار أخلاقيّ سريع الانتشار ويشكّل مصدراً لاضفاء الشرعية على الحكام.

وحملت الحضارتان كلتاها نظرةً متشائمةً حيال مجالات بلوغ الكمال في هذه الدنيا، واعتبرتتا إتمام ذلك الكمال مؤجلاً إلى الحياة الأخرى. في هذه الحياة لا يُمكن للسياسة أن تأمل في بلوغ الخير الأسمى، لذا عليها أن تكتفي برضيةً بتحقيق ما هو أقل شراً. من هنا فليس غريباً أن يكون جوهر العدل بالنسبة لعقل العصر الوسيط هو الاعتدال. الإسلام والمسيحية كلاهما كان لديهما مفهوم تراتبيٌّ للمجتمع يُشدد على أفضلية المجتمع على الفرد، وغلبة التقاليد والدين على العقل الفردي، ودوام العادات والتقاليد على التغيير والتحديث، والواجبات على الحقوق، والخير على الحق.

وسط أجواء الصراعات وعدم الاستقرار، ركّز كلا المجتمعين على الحاجة إلى الانسجام، واعتبر أنّ أكثر أنواع الحكم اتّحاداً (أي الحاكم الواحد) هو الأجدر بتأمين الوحدة. المقاييس التي استُخدمت لوصف العلاقة بين الحاكم والمحكوم كانت توجيهيةً إلى أبعد الحدود. إنّ الحاكم هو مثل الشيخ الذي هو رأس العائلة؛ إنه بمثابة الروح أو العقل في الجسد، وهو راعي الرعية أو الطبيب يحيط مرضاه بعنايته. كلّ هذه المقاييس تُشدد على السلطة المتعاطمة للحاكم من جهة وعلى خطورة مسؤوليته من جهة ثانية. يستشير الحاكم معاونيه ولكن تبقى الكلمة الفصل له. الرعية أمانة في عنق الحاكم، وعليه أن يأخذ في اعتباره ليس تمنيات الناس وإنما مصالحهم. مهماتُه محصورة في توفير الأمن الداخلي والخارجي وفي احترام التقاليد وحماية الدين.

في المجتمعين كليهما كان الفكر السياسي استنباطياً أكثر منه تجريبياً^(١)، وقد أنتج هذا الفكر المبادئ أكثر منه النظريات المتكاملة

(١) إن ابن خلدون (ت ١٤٠٦)، وإن لم يكن تجريبياً مئة بالمئة، إلا إنه يبرز في استخدامه المقاربات التجريبية. انظر: M. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*.

والمفصلة^(١). الإسلام والمسيحية كلاهما كانت لهما نظرة أخلاقية إلى السياسة أرتكزت على صلاح الفرد في حين أهملت التدبير السياسي. مثلاً، إن الحاكم من الناحية المثالية ملزمٌ بالعقيدة الدينية ولا يجوز أن يكون تعسفياً أو كيفياً أو أن يطلب الخضوع المطلق من الرعية. لكن في غياب الإجراءات المنتظمة، وآلية التعبير عن المقاومة، فإن الرعية كانت تُنصَحُ عادةً بالصبر والطاعة. وما دامت كل سلطة مصدرها الله، فإن الحاكم الباغي قد يكون بمثابة العقاب، وعليه فإن الردَّ الأسلم من قِبَل الرعية هو أن تتجنب الخطيئة. وإذا ابتعد الناس عن الخطيئة وبقي الظلم مع ذلك سائداً، فعليهم أن يطمئنوا أن الله، وهو السميع المجيب الدعوات، لن يقبل بأن يُجزى الظالم خيراً. وإذا حدث أن جزى الظلم صاحبه خيراً في هذه الدنيا، فإن ما يُعزِّي الرعية هو أن تدرك أنه (الظلم) لن يُجزى خيراً في الآخرة.

على رغم ما رأينا أعلاه من تشابهات، فإن الفكر السياسي في الإسلام التقليدي وفي مسيحية العصر الوسيط قد شهد فروقات ذات شأن. إن المسيحية التي انبثقت في إمبراطورية رومانية عدائية، وجدت نفسها ملزمةً بإنشاء تنظيم كان لا بدَّ له من رسم خط فاصل واضح يميِّز بين الدين والسياسة، بين الله وقيصر، وهو تميِّزٌ استمرَّ حياً ليلبغ غرب العصور الوسطى في نظرية السيفين، الزمني والروحي. ومن ناحية ثانية فإن الإسلام ما لبث أن تحول، بعيد ولادته، إلى راية تفيأت ظلّها إمبراطوريةً مترامية الأطراف. وفي غياب مؤسسة دينية مستقلة، رأينا التمييز بين الدين والسياسة تغشاه الضبابية.

العصرُ الوسيط في الغرب بدأ مع الغزو البربري الذي قضى على النسيج السياسي للإمبراطورية الرومانية المنتصرة ولكنه احتضن الدين المسيحي. ومن هذه البلبلة والفوضى خرجت الكنيسة بالمزيد من التنظيم والسلطة اللذين

(١) الاستثناء البارز في الإسلام هو التيار الثانوي، إنما الخطير الشأن، من الفلسفة السياسية الكلاسيكية.

استمرَّ حتى عصر الإقطاعية. والعرب أيضاً اقتطعوا لهم قطاعات من الإمبراطورية الرومانية واستولوا على الإمبراطورية الساسانية، لكنهم لم يتبنوا دين المناطق التي فتحوها. وبدلَ القضاء على النظام السياسي الإمبراطوري، فقد أبقى العربُ، موحدين بالقوة المعنوية للإسلام، على التراث الإمبراطوري لغرب آسيا.

لقد أصرَّ الإسلام على المثال القائل إنَّ الشريعة الإلهية تنطبق على كل نواحي الحياة، بما فيها السياسة، وإنَّ حماة الشريعة الحقيقيين هم رجال الدين وليس الحكَّام. وإذا وصلنا بهذين المبدأين إلى نهايتهما المنطقية كانت النتيجة أنَّ رجال الدين يجب أن يكونوا الحكَّام. وفي الواقع، فإنَّ الحكَّام ورجال الدين، مع قبولهم المبدأين المذكورين كحال مثالية، صاغوا تسويةً كانت موضع تفاهمٍ ضمنيٍّ أعطت الحكام مجالاً وأسعاً في تدبير ما يعود إليهم، ولكنهم فَصَلُوا إلى حدٍّ بعيد ما بين مهمات الحكم ونصوص الشريعة الإلهية. إنَّ القواعد والإجراءات التي شكلت أساساً للحكم، وفي ضوء وقوعها ضمن صلاحيات الحكام وبالتالي بين أيدي أمنائهم الخاصين بدل أن تكون بين أيدي الفقهاء، لم تُشَرَّف أبداً بأن تسمَّى أحكاماً شرعية أو «قوانين». ولأنه لم يكن هناك توافقٌ واضحٌ على الإجراءات السياسية، ولأنَّ المنظرين المسلمين ترددوا في الاعتراف بوجود تنظيمات إدارية أو بشرعيتها - فكيف بالقانون الروماني أو الطبيعي - هذه الحقيقة عنت أن «القوانين» من خارج الشريعة ما جرت صياغتها بعناية وتفصيل، ولا هي جُعلت منسجمةً مع المثال الديني.

في المسيحية، شهد العصر الوسيط يوم كان في أوجه تغيرات مهمَّة زادت التناقض بين العالمين المسيحي والإسلامي، ومهدت الطريق أمام العصر الحديث في أوروبا. المثل التوضيحي على الروح الجديد في أوج العصور الوسطى يعكسه تركيبُ الأكويني الذي زاوج بين العقل الكلاسيكي ومفهوم الوحي في العصر الوسيط، وهو التركيبُ الذي كُتب له، بعد مقاومته في البداية، أن يعمَّ الكنيسة الكاثوليكية.

المفكرون الإسلاميون أصرّوا على وجود قانون واحد هو الشريعة الإلهية. أما الأكويني ففي حين ربط كل القوانين بقانون الله الأبديّ، أفسح مجالاً للقانون الطبيعي، وهو مساهمة المخلوقات العاقلة في القانون الأبدي، والقانون الوضعي، وهو استنتاجٌ محدّدٌ من القانون الطبيعي. هذا التمييز بين القانون الوضعي والقانون الإلهي أو الطبيعي كان معناه أن الوصايا الأخلاقية، بعكس ما كانت الحال في الإسلام، قد جرى تمييزها بوضوح عن القوانين الواجبة الإجراء. وهكذا تمكّن الأكويني من تعريف القانون الوضعي على أنه عملٌ إراديّ يُجرّيه من كانت له سلطة إكراهية.

من التطوّرات المهمة الأخرى في أواخر العصور الوسطى كان نمو الأفكار والممارسات المتعلقة بالقبول والمشاركة السياسيين، والانتخابات والجمعيات والمجالس التمثيلية. والأهم من هذه الأفكار التي كان لها ما يوازيها في الإسلام، هو أنها تجسّدت في مؤسسات سياسية. من أهمّ العناصر التي أدّت إلى هذه التطوّرات كان ضعف الإدارات المركزية في أوروبا الغربية مقابل استمرارية التراث الإداري في الإسلام.

وفي حين ارتبط إدخال الفلسفة السياسية الكلاسيكية في المسيحية الغربية بعملية كان من شأنها أن تحوّل في النهاية النظام الاجتماعيّ في العصر الوسيط إلى ما يتجاوز الرؤية الأكوينية بكثير، فإنّ إحياء التراث الإغريقي في الإسلام كان من شأنه أن يؤدي إلى نهضة فكرية ساعدت على تحديد النظام التقليدي دون أن تتمكن من تغييره بشكل ملموس. لقد استمر المسلمون يرفضون الاعتقاد بالاكْتفاء الذاتي للمجتمع السياسي، أو بالإنسان مقياساً لكل شيء. لقد ساد العالم الإسلامي توجّهٌ روحيّ تقليديّ مدخّلن، موفراً نسبة من الاستقرار لكن في الوقت عينه غير مشجع لذلك النوع من التطوّر الذي ولّده عصر العقل في الغرب. وعندما استيقظ العالم الإسلامي من سباته العميق ما بين نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وذلك بفعل الوطأة العنيفة لحركة التحديث في الغرب، شعر حينئذ بالحاجة الضاغطة للمزيد من التوحيد

السياسي، وبدأ يتلمّس السُّبُلَ التي يُمكن أن تؤدي به إلى توجّه فكريّ أكثر عقلانية. العالم الإسلامي لم يتسنَّ له الوقت ليطوّر تطويراً عضويّاً وسائل الدمج السياسي مثل الأحزاب العقائدية والمؤسسات التمثيلية، ذلك لأن محاولة نقل الأفكار والمؤسسات الجاهزة من الغرب واجهت مصاعب معروفة جداً وهي لم تبرح قائمةً في وجهنا حتى الساعة. إنّ الدمج السياسي السريع يُشكّل تحديّاً حقيقياً لألمعية الإنسان وقدرته على تنظيم القضايا العامة ليس فقط في العالم الإسلامي وإنما في بلدان العالم النامي كافةً وعلى حدّ سواء.

ملحقات

الملحق (أ)

مكانة الأحكام السلطانية

ندرج فيما يلي عدداً من الأمثلة التي توضح المكانة التي احتلها كتاب الأحكام السلطانية عبر التاريخ الإسلامي:

أحد معاصري الماوردي وهو أبو يعلى بن الفراء (ت ١٠٦٦) وضع كتاباً بالعنوان نفسه. وكان أبو يعلى شيخ الحنابلة ببغداد. هذا الكتاب يكاد يكون نسخة مطابقة من كتاب الماوردي، ويبدو أنه وُضع رداً على تجاهل الماوردي الحنابلة حين لخص نظريات المدارس الفقهية المتعددة.

في عهد الأيوبيين، عندما كتب عبد الرحمن بن نصر الشيزري (ت ١١٩٣) كتابه عن السياسة بطلب من صلاح الدين، ضمَّه نصّاً حول واجبات الحاكم مأخوذاً من كتاب الماوردي ولكن دون تنويه أو إشارة^(١).

الموسوعي المملوكي النويري (ت ١٣٣٢) اعتمد، في كتابه نهاية الأرب في فنون الأدب، اعتماداً كبيراً على كتاب الماوردي الأحكام السلطانية، وذلك في بحثه حول الولايات السلطانية التي تتطلبها الشريعة.

ابن جماعة (ت ١٣٣٣) يبيّن كتابه تحرير الأحكام إلى حدٍّ بعيد على كتاب الماوردي.

(١) المنهج المسلوك في سياسة الملوك، ص ٢٢ - ٢٣. بينما تحمل النسخة المطبوعة من هذا الكتاب اسم عبد الرحمن بن عبد الله كمؤلف له، فالأرجح أن بروكلمان كان أقرب إلى الصواب في الجزم بأنه عبد الرحمن بن نصر الشيزري، بناءً على التدقيق في عدد من المخطوطات.

ابن الإخوة (ت ١٣٢٩) يبدأ كتابه الشهير عن الحسبة بنسخة طبق الأصل عن فصل الماوردي حول الموضوع^(١).

ابن خلدون (ت ١٤٠٦) يقول إنه لا حاجة به إلى الإسهاب في موضوع الأحكام الشرعية للحكومة لأنها سُردت كاملة في مؤلفات حول الموضوع وضعها فقهاء كبار من أمثال الماوردي^(٢).

الموسوعي الشهير، القلقشندي، عندما دعا أرباب المناصب إلى معرفة متطلبات الشريعة فيما يتعلق بمختلف المناصب الحكومية، أشار إلى كتاب الماوردي على أنه ينطوي على الكلمة الفصل في الموضوع^(٣).

العثماني طاش كبرى زاده (ت ١٥٦٠)، في بحثه عن إدارة الجيش، يقول إنه لا شيء تُمكن إضافته على ما جاء في أحكام الماوردي حول الموضوع^(٤).

في عصر الامبريالية، وفي محاولة لفهم الأفكار الإسلامية حول القانون العام، ترجم الأوروبيون أحكام الماوردي إلى الفرنسية والهولندية، والقسم المتعلق بأحكام القضاء إلى الإنكليزية^(٥).

المُحدَثون من المصلحين المسلمين غالباً ما يبدأون بالماوردي دون أن

(١) معالم القربة في أحكام الحسبة، الفصلان الأول والثاني.

(٢) المقدمة، الكتاب الأول، الفصل الرابع والثلاثون، ص ٢٣٦.

(٣) صُبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ١١، ص ٥.

(٤) مفتاح السعادة، ج ١، ص ٣٤٥.

(٥) L. Ostrorg, *Les Constitutions Politique* - incomplete; F. Fagnan, *Les Status Gouvernementaux*; S. Keijzer, *Mawardi's publick en administratief regt van den Islam*; H. F. Amendroz, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1910, 1911, 1916.

يتقيّدوا بالضرورة بنصّه الحرفي . مثلاً، خير الدين التونسي (ت ١٨٩٠) يستخدم مفهوم الماوردي حول تفويض السلطة كأساس لتبني المؤسسات التمثيلية^(١) .

المفكر المجدّد رشيد رضا، في بحثه حول الإمامة والسلطة في الإسلام، اعتبر كتاب الماوردي النص الإسلامي الكلاسيكي^(٢) .

معظم الكتب الحديثة حول الفكر السياسي الإسلامي - تلك التي وضعها مسلمون كانت غالباً مدرسية - أفردت للماوردي مكانة مرموقة^(٣) .

(١) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص ١٥ .

(٢) الخلافة أو الإمامة العظمى .

(٣) انظر، على سبيل المثال، ضياء الدين الرئيس، النظرات السياسية في الإسلام .

الملحق (ب) سيرة الماوردي

أبو الحسن عليّ بن محمد بن حبيب الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠ هـ / ٩٧٥ - ١٠٥٨ م) ولد ونشأ في البصرة. لم تورد المصادر كثيراً عن سيرته سوى أنه كان في صباه رفيقاً لأحمد بن أبي الشوارب، سليل عائلة شهيرة من الفقهاء. يقول الماوردي إنّ صداقتهما كانت وثيقة إلى درجة اعتبر معها ابن أبي الشوارب بمثابة الأب واعتبره هو بمثابة ابنه. بإمكان المرء أن يتكهن عما كان أثر هذه العلاقة في المستقبل المهني للماوردي في بغداد^(١)، إذ من المعروف أنّ ابن أبي الشوارب، بعد تعيينه قاضياً على مدينة البصرة بست سنوات، استدعي إلى بغداد ليشغل منصب قاضي القضاة، وهو أعلى وظيفة قضائية (٤٠٥ - ٤١٧ هـ)^(٢).

بعد دراسته الشرع على أبي القاسم الصيمري، الفقيه الشافعي المعروف في البصرة^(٣)، انجذب الماوردي إلى بغداد، مقر الخلافة وأهم مركز علمي إسلامي. أما تاريخ مغادرته البصرة، فلم يكن بالإمكان تحديده بدقة لكن يمكن الحسم بأنه حدث قبل العام ٣٩٨ هـ^(٤)، لأنّ من المعروف أنه درّس في بغداد على أبي محمد عبد الله الباقي (ت ٣٩٨ هـ)، الفقيه العلامة والمتبحر في فقه اللغة والأدب.

(١) ابن الجوزي، المنتظم، ج ٨، ص ٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٧٠؛ ج ٨، ص ٢٦.

(٣) الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص ١١٠.

(٤) السبكي، طبقات، ج ٢، ص ٢٣٣؛ ابن العماد، شذرات، ج ٣، ص ١٥٢.

في بغداد، تابع الماوردي دراساته الشرعية على الفقيه الشافعي المشهور آنذاك، أبو حامد الأسفراييني (ت ٤٠٦ هـ) (١).

ومن الطبيعي أن دروسه التقليدية شملت تأسيساً قوياً في فقه اللغة والآداب والقرآن والحديث (أي السنة النبوية).

تقلد الماوردي مناصب قضائية كثيرة في العديد من المقاطعات الإسلامية (٢)، كما علم سنوات عدة في البصرة وبغداد (٣). لقد أورد السبكي على الأقل أسماء تسعة شافعيين درسوا على الماوردي الفقه أو السنة (٤). ومن الدلائل على الموقع الرفيع للماوردي في الدوائر القضائية في بغداد أن ابنه كان الوحيد الذي قبلت شهادته (٤٣١ هـ) في بيت النوبة. لقد قيل لنا إن قاضي القضاة، ابن ماکولا، تابع هذا الإجراء الاستثنائي وذلك تقديراً للماوردي (٥).

بالإضافة إلى شغل عدة مناصب قضائية، غالباً ما قام الماوردي بمهمة مبعوث للخليفة إلى العديد من الأمراء الذين كانوا الحكام الحقيقيين للإمبراطورية المتناثرة الأجزاء. وبما أن هذه الدراسة تعالج الفكر السياسي للماوردي تحديداً، فلعله من المناسب أن نوجز هنا خبراته السياسية وعلاقته بالخليفة والأمير. والسرد الذي نُدرجه أدناه بتسلسله الزمني يكشف مدى تكريس الماوردي نفسه لقضية الخلافة واهتمامه بأن يقيم نهجاً تفاهمياً بين الأمراء على اختلافهم من جهة، وبينهم وبين الخليفة من جهة ثانية. وفي الأقسام السابقة اتضح لنا جهود الماوردي المتلاحقة لإنقاذ مركز الخلافة، كرمز لمرجعية الشريعة، وذلك بإعادة تنظيم العلاقة بين الخليفة وأمير الاستيلاء

(١) الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص ١١٠.

(٢) البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١٢، ص ١٠٢.

(٣) الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص ١١٠.

(٤) السبكي، طبقات، ج ٣، ص ٣١، ٤١، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٤٩، ٢٨٤، ٢٩٨، ٣٠٣؛ ج ٤، ص ٤٢.

(٥) ابن الجوزي، المنتظم، ج ٧، ص ١٤٣؛ ابن الأثير، الكامل، ج ٩، ص ٣٨٤.

في ضوء الظروف القائمة .

امتد نشاط الماوردي العملي على مدى خلافتي القادر والقائم . إن الإشارة الوحيدة لعلاقة الماوردي بالخليفة القادر (ت ٤٢٢ هـ) هي ملاحظة وردت عند ياقوت الحموي^(١) مفادها أنه حين طلب الخليفة القادر أن يتولى واحداً من كبار الفقهاء في كل من المدارس الفقهية الأربع كتابه ملخص قانوني، وقع اختياره على الماوردي لتمثيل المدرسة الشافعية . وعليه كتب الماوردي الإقناع الذي لقي عند الخليفة التقدير الأعظم .

عام ٤٢٢ للهجرة، وبعد أن خلف القائم والده، أرسل الماوردي إلى الأمير البويهبي أبي كاليجار ليقبل منه قسَم البيعة ويرتب أمر الخطبة للخليفة^(٢) . لقد كانت الخطبة، أي ذكر اسم الحاكم في صلاة الجمعة، الرمز الأول لتولي الولاية . ونجحت مهمة الماوردي . وعندما طلب إليه أبو كاليجار أن يخلع عليه لقب «السلطان الأعظم، سيد الأمم»، تمكن الماوردي من إقناع الأمير بأن لقباً كهذا لا يليق بغير الخليفة . عند عودته إلى بغداد مثقلاً بالهدايا الثمينة، كُلف الماوردي الذهاب إلى جلال الدولة (حاكم بغداد البويهبي ٤١٦ - ٤٣٤ هـ) الذي اعتبر أبا كاليجار تهديداً جدياً له^(٣) . لقد كانت مخاوف جلال الدولة مبررة، ذلك أن أبا كاليجار، بالإضافة إلى ضمّه كرمان وفارس وخوزستان، كان قد سجّل تقدماً محسوساً في العراق حيث كان اسمه يُذكر في الخطبة في البصرة والكوفة .

على رغم كون الماوردي داعماً قوياً لقضية الخلافة، فقد كان في الوقت نفسه متمتعاً بثقة جلال الدولة أيضاً . مثلاً، قيل لنا إنه في العام ٤٢٧ هـ، عندما تمرد الجيش على جلال الدولة، محاولاً إخراجه من بغداد، كان الماوردي واحداً من ثلاثة فقهاء كبار جاءوا إلى مقر جلال الدولة حيث طلبت نصيحتهم

(١) ياقوت، إرشاد، ج ٥، ص ٤٠٧ .

(٢) ابن الأثير، الكامل، ج ٩، ص ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

(٣) ابن الجوزي، المنتظم، ج ٨، ص ٦٥ .

حول ما يجب أن يكون عليه العمل، وقد أخذ بها. الفقيهان الآخران كانا الزينبي، نقيب العباسيين، والمرتضى، نقيب العلويين^(*)(١).

في العام ٤٢٨ هـ، كان الماوردي أحد الوسطاء الذين أنجزوا صلحاً بين الحاكمين البويهيين جلال الدولة وابن أخيه أبي كاليجار^(٢). أما سبب العداة بين ذينك الحاكمين، فقد كان بالإضافة إلى أنّ أبا كاليجار اخترق حدود إقليم جلال الدولة في العراق، أنه كان ثمة فريق قويّ في جيش جلال الدولة في بغداد يفضل قيادة أبي كاليجار على هزال جلال الدولة وتردده وقلة كفاءته.

لكن على رغم صداقته مع جلال الدولة، فإنّ الماوردي لم يكن ذليل الخضوع له، كما يظهر لنا من الحكاية التالية: منّح الخليفة جلال الدولة لقباً إضافياً هو «ملك الملوك». وعندما ذكر خطباء الجمعة هذا اللقب في المساجد يوم الجمعة أمطروهم الناس بالقرميد، وهذا ما دفع الخليفة إلى طلب المشورة من بعض الفقهاء المتقدمين. رأي الماوردي كان أن لقباً كهذا لا يليق بغير الله ولا يجوز أن يُخلع على حاكم دنيوي. وبما أن موقفه هذا كان مختلفاً عن موقف الفقهاء الآخرين الذين أسْتُشِيرُوا، فقد توجّس الماوردي شراً وقطع زيارته اليومية لجلال الدولة تحسباً. ولكن عندما أُسْتدعي إلى بلاط الأمير البويهي، اكتشف الماوردي أن موقفه قد رفع من مكانته وقد اعتبره جلال الدولة دليلاً على الاحترام الديني والتجرّد^(٣). ومن اللافت أنّ الماوردي مُنح في ذلك العام لقب «أقضى القضاة». على هذا اللقب جاء أعنف الاعتراض من الفقهاء الذين كانوا قد كرّسوا لقب «ملك الملوك» مخلوعاً على جلال الدولة، وأضافوا أن لقباً كهذا

(*) نسبة إلى علي بن أبي طالب - المحرر.

(١) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢) ابن الأثير، الكامل، ج ٤، ص ٣٠٩.

(٣) ابن الجوزي، المنتظم، ج ٨، ص ٩٧؛ ابن الأثير، الكامل، ج ٩، ص ٣١٢ -

٣١٣؛ السبكي، طبقات، ج ٣، ص ٣٠٥.

لا يجوز أن يُمنح لأيّ فقيه. ولم يلقَ اعتراضهم قبولاً؛ فقد حملَ الماوردي اللقب حتى وفاته^(١).

في سنة ٤٣٤ للهجرة أرسل الخليفة الماوردي للاحتجاج لدى جلال الدولة على جبايته الجوالي التي كانت تُجبي عادة للخليفة. اعترف جلال الدولة للماوردي أن طاعة الخليفة ضرورة لا بد منها من حيث المبدأ، لكنه اعتذر بسبب حالة الإفلاس التي يمرّ بها ومتطلبات الجيش التي لا تكاد تتوقف. ثم تمّ الاتفاق على أن وكلاء الخليفة لن يتعرضوا للإزعاج عندما يجولون لجباية الجوالي في العام التالي^(٢).

موكلاً من الخليفة القائم مرة أخرى، أرسل الماوردي في العام ٤٣٥ هـ إلى السلطان السلجوقي طغرل الذي تسبّب، أثناء استيلائه على مقاطعة الري، في خسائر بشرية ومادية كبيرة. كانت مهمة الماوردي إبلاغ طغرل استياء الخليفة من تصرفه وحضّه على تحسين معاملته الرعية. كذلك كان عليه أن يؤمّن اتفاقاً بين جلال الدولة وأبي كاليجار وطغرل، وبوصفه ممثلاً للخليفة استقبل الماوردي استقبالاً حافلاً عند طغرل^(٣).

المدونات التاريخية الأساسية لهذه الحقبة لا تشير إلى نشاط للماوردي بعد السنة ٤٣٦ هـ. لقد توفي الماوردي سنة ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م)، أي ثلاث سنوات بعد دخول السلطان السلجوقي طغرل بغداد حيث وضع حداً لحكم السلالة البويهية.

(١) ياقوت، إرشاد، ج ٥، ص ٤٠٧.

(٢) ابن الجوزي، المنتظم، ج ٨، ص ص ١١٣ - ١١٤؛ ابن الأثير، الكامل، ج ٩، ص ٣٥٠.

(٣) ابن الجوزي، المنتظم، ج ٨، ص ١١٦؛ ابن الأثير، الكامل، ج ٩، ص ٣٥٧.

الملحق (ج)

قائمة بالمؤلفات والتحقيق

ما من مخطوطات يُعرف بوجودها للأعمال الثلاثة التالية للماوردي :

١ - أمثال القرآن^(١) .

٢ - الإقناع، وهو خلاصة في الفقه الشافعيّ وُضع بأمر من الخليفة القادر^(٢) . (تمّ العثور على مخطوطةٍ لكتاب الإقناع، وطُبِع قبل فترةٍ بتحقيق خضر محمد خضر - المراجع ر. س .).

٣ - كتاب في النحو، وهذا الكتاب ورد ذكره عند ياقوت الذي أشار إلى أنه رأى الكتاب^(٣) .

يُضاف إلى ذلك أنّه من المعلوم أنّ الماوردي كتب في أصول الفقه^(٤) ، لكنّ لم يُعثر على أي كتاب له في هذا الموضوع، كما أنني لم أتمكن من العثور على أية مراجع أو إشارات إضافية عن كتابين اثنين يُمكن أن يكون الماوردي قد

(١) ذكره السيوطي، اتقان، ج ٢، ص ١٣١؛ طاش كبرى زاده، مفتاح، ج ٢، ص ٣٦٨؛ حاجي خليفة، كشف، ج ١، ص ١٦٨ .

(٢) ياقوت، إرشاد، ج ٥، ص ٤٠٧ .

(٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٠٧ [ومع ذلك، فقد عُثر على مخطوطة صغيرة تحمل العنوان ذاته وتتصل بالماوردي، وقد قام بنشرها خضر محمد خضر في الكويت].

(٤) البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١٢، ص ١٠٢؛ الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص ١١٠؛ السمعاني، الأنساب، ص ٥٠٤؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج ٨، ص ١٩٩؛ ابن

خلّكان، وفيات، ج ٢، ص ٤٤٤ .

كتبهما، واحد عن السيرة والآخر عن خصال النبي. عرفنا عن الكتاب الأول من إشارة وردت عند الماوردي نفسه في أعلام النبوة^(١) حيث يعبر عن نيته وضع كتاب في هذا الموضوع. أما الكتاب الثاني فالإشارة الوحيدة بشأنه وردت في إعلان السنخاوي^(٢).

فيما يخص المخطوطات، وفي بعض الحالات الطبقات المنشورة، للكتب السبعة التالية (من ٤ إلى ١٠)، راجع تاريخ الأدب العربي لبروكلمان^(٣).

٤ - النكت والعيون في تفسير القرآن^(٤). بعض المؤلفين اعتبروا خطأ أن «تفسير القرآن» و «النكت والعيون» هما كتابان منفصلان^(٥). ولقد تم اكتشاف مخطوطة الجزء الأول من هذا التفسير للقرآن مؤخراً في اليمن^(٦). (وطبع ملخص للتفسير المذكور في أربعة أجزاء بالكويت - المراجع ر. س.).

(١) الماوردي، أعلام النبوة، ص ١٥٨.

(٢) السنخاوي، الإعلان، ص ٩١.

(٣) Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I, 483; Supplement I, 668.

(٤) إن إحلال ابن الجوزي كلمة «المقترن» محل «العيون» (المنتظم، ج ٨، ص ١٩٩) والياضي «القلب» محل «النكت» (مرآة الجنان، ج ٣، ص ٧٢) إنما يدخل في باب استنساخ الخطأ كما هو واضح. [كتاب الماوردي في التفسير نُشر في الكويت، وقد حققه تحقيقاً نقدياً خضر محمد خضر في أربعة مجلدات. لكن بعض الدارسين يذهب إلى أن ما لدينا هو موجز لتفسير الماوردي، من وضع عز الدين بن عبد السلام في القرن السابع للهجرة].

(٥) ابن خلكان، وفيات، ج ٢؛ أبو الفداء، مختصر، ج ٢، ص ١٧٩؛ الياضي، مرآة الجنان، ج ٣، ص ٧٢؛ حاجي خليفة، كشف، ج ١، ص ٤٥٨؛ ج ٢، ص ١٩٧-١٩٨.

(٦) فؤاد السيد، «مخطوطات اليمن»، مجلة معهد المخطوطات العربية، م ١، ص ٢٠١.

٥ - الحاوي في الفروع . بالإضافة إلى وروده في تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، هناك سبعة أجزاء من هذا المصنّف كانت سابقاً في مجموعة لاندبرغ وهي الآن في جامعة يال^(١) . أما الكافي في شرح مختصر المزني ، الذي لم يذكره إلا السُّبكي^(٢) ، فهو كتاب الحاوي ذاته، كما أشار إلى ذلك الماوردي نفسه^(٣) . (طُبِعَ الحاوي عام ١٩٩٣ في عشرين مجلداً - المراجع ر . س .).

٦ - أعلام النبوة . هذا الكتاب معروف أيضاً بعنوان دلائل النبوة^(٤) .

٧ - الأمثال والحكم . هذا الكتاب ورد بهذا العنوان فقط عند ابن الجوزي^(٥) . (طُبِعَ بتحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد).

٨ - الأحكام السلطانية .

٩ - أدب الدنيا والدين .

١٠ - تسهيل النظر و تعجيل الظفر^(*) . ياقوت أورد كلمة النصر بدل النظر

Leon Nemoy, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library* (١)
 («Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences»,
Vol 40).

(٢) السُّبكي، طبقات، ج ٣، ص ١٧٤ .

(٣) الماوردي، الحاوي في فروع الفقه، ج ١، ورقة ١ [نُشِرَ الحاوي كاملاً في عام ١٩٩٣ من قبل دار الكتب العلمية ببيروت: ويبدو أن مختصر المزني قد اعتمد أساساً لترتيب الكتاب. لكن الحاوي جاء موسّعاً أكثر منا لل لازم، وهو ما أدى إلى افتراقه افتراقاً كبيراً عن نموذجه].

(٤) السُّبكي، طبقات، ج ٣، ص ٣٠٣؛ طاش كبري زاده، مفتاح، ج ٢، ص ١٩٠ .

(٥) ابن الجوزي، المنتظم، ج ٨، ص ١٩٩ . [الأمثال والحكم حقه ونشره فؤاد عبد المنعم أحمد].

(*) يعتبر تسهيل النظر أهم كتب الماوردي حول نظرية الدولة، في حين أن الأحكام السلطانية يُعتبر ملخصاً لمفاهيمه حول الدولة الإسلامية ومؤسساتها. هناك طبعة من =

في هذا العنوان^(١). أنا أرى أن كلمة النظر هي الأوقع في مكانها لأنها أقرب سجعاً من كلمة الظفر.

إن بحثي يُشكّل تكملةً لمرجع بروكلمان تاريخ الأدب العربي بالنسبة إلى العناوين الأربعة التالية:

مخطوطة اسطنبول من أدب القاضي^(*). المدرجة في تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ككتاب منفصل، تبين أنها قسمٌ من كتاب الحاوي.

مخطوطات كتاب الحسبة ليست للماوردي. مخطوطة القدس^(٢) ومخطوطة اسطنبول^(٣) هما نسختان من العمل نفسه، وبعد المقارنة تبين أنهما مطابقتان لكتاب ابن الإخوة^(٤) حول الموضوع ذاته^(٥) واضحٌ أن أقساماً من هاتين المخطوطتين كُتبت بعد الماوردي بزمن طويل. القسم الأول النظري من الكتاب هو نسخة طبق الأصل من فصل الحسبة في كتاب الأحكام للماوردي، ومن هنا كان الخطأ في أن يُنسب كامل المخطوطة للماوردي. أما الجزء العملي

= تسهيل النظر، حققها محمد جاسم الحديشي، وقد نُشرت في بغداد، كما أن طبعةً أخرى، صدرت منه بتحقيق رضوان السيّد، نُشرت في بيروت عام ١٩٨٧.

(١) ياقوت، إرشاد، ج ٥، ص ٤٠٧.

(*) محيي هلال السرحان نشر أدب القاضي، مستخرجاً من كتاب الحاوي، في بغداد في أربعة أجزاء. وعام ١٩٩٣ نشرت دار الكتب العلمية في بيروت الحاوي بكامله.

(٢) للتعرف على هذا المخطوط، الأحكام في الحسبة الشريفة، انظر مقالة أحمد سامح الخالدي في الثقافة، م ٧، ص ٤٧. ولئن لاحظ السيد خالدي تشابه هذا المخطوط

وعمل ابن الإخوة، إلا أنه كان ميّالاً إلى نسبة هذا المؤلف إلى الماوردي.

(٣) الرتبة في طلب الحسبة، فاتح ٣٤٩٥.

(٤) ابن الإخوة، معالم القربة في أحكام الحسبة.

(٥) ثمة استنتاج مماثل توصل إليه السيد غودفروي - ديمومبين. انظر: Gaudefroy -

Demombynes, «Sur quelques ouvrages de hisba'», *Journal Asiatique*,

230 (1938), PP. 449 - 57.

فمأخوذاً من كتاب الشيزري عن الحسبة^(١) مضافاً إليه ثلاثون فصلاً. أصبح واضحاً إذاً السبب الذي جعل المصادر العربية خاليةً من ذكر كتابٍ منفصلٍ في موضوع الحسبة للماوردي.

سأكرّس ما تبقى من هذا القسم لدعم الفرضية التالية: إنّ العمل المدرج في مرجع بروكلمان تاريخ الأدب العربي بعنوان «قوانين الوزارة وسياسة المُلْك» هو:

١١ - قوانين الوزارة، ويأتي بحثه أدناه. الماوردي لم يضع كتاباً بعنوان «نصيحة الملوك»^(*). إنّ مخطوطة باريس^(٢) المدرجة تحت عنوان «نصيحة الملوك» هي للماوردي لكنها تحمل عنواناً غير صحيح. أما عنوانها الصحيح فيجب أن يكون:

١٢ - سياسة المُلْك.

إن كل الإشارات التي ذكرت نصيحة الملوك للماوردي كانت مبنيةً،

(١) الشيزري، نهاية الرتبة في طلب الحسبة.

(*) نصيحة الملوك، التي يسميها المؤلف سياسة المُلْك، نُشرت ثلاث مرات، وقد حقّقها كلٌّ من محمد جاسم الحديثي، وخضر محمد خضر، وفؤاد عبد المنعم أحمد على التوالي. هناك صعوبة أساسية في الكتاب وقد أدركها فؤاد عبد المنعم. لقد لاحظ أن الأحكام الفقهية التي تظهرُ عرضاً في النص ماثلة إلى الحنفية، في حين أنّ الماوردي كان شافعيّاً كما هو واضحٌ في الحاوي و الاقناع و الأحكام السلطانية. لكن الآراء السياسية في الكتابة، كالأمثال والشعر والأسلوب تبقى شبيهةً بما عرفناه للماوردي في تسهيل النظر و قوانين الوزارة، مع ذلك فإنّ التحليل هنا أسهلٌ منه في الكتب الأخرى. كذلك فإنّ صيغة النصح الذي يتسرب من عديد القصص تبقى هي القاعدة. أما فيما يخص العنوان الآخر، وما إذا كان سياسة الملوك أو نصيحة الملوك، فيبدو أن الناسخ لم يعرف عنوان المخطوطة، وعليه فقد أعطاه عنواناً نصيحة الملوك انطلاقاً من قراءته، وبناءً على ملاحظته أنها تندرجُ في السياق الأدبيّ نفسه لكتاب مرايا الأمراء. لكن تأكيد المؤلف أن عنوان الكتاب يجب أن يكون سياسة الملوك يبقى موضع سؤال.

(٢) المكتبة الوطنية، باريس.

بصورة مباشرة أو غير مباشرة، على مخطوطة باريس. وينطبق ذلك على الحاشية المحيرة التي وردت في كتاب كشف الظنون لمؤلفه حاجي خليفة (الطبعة التركية فقط).

لقد ورد أيضاً تحت عنوان نصيحة الملوك هذا الإدراج المحرّف «وللماوردي في معيد النعم». بعد التدقيق المتناهي في معيد النعم^(١) تبين أن لا ذكر لـ نصيحة الملوك فيه. وأخيراً اقتني أثر هذا الإدراج فظهر أن مصدره ثبت الكتب العربية في المكتبة الوطنية بباريس حيث يرد نصيحة الملوك تحت الرقم ذاته لكتابين آخرين، أحدهما معيد النعم.

مخطوطة باريس مؤرخة في العام ١٠٠٧ هـ (١٥٩٨ م)، أي بعد الماوردي بخمسة قرون. وقد كُتب اسم المؤلف وعنوان الكتاب وكذلك سيرة الماوردي في آخر المخطوطة بخط يعود إلى زمن متأخر عن الزمن الذي كُتب فيه النصّ في المخطوطة. هذه الحقائق، مضافة إلى انعدام أية إشارة إلى وجود كتاب عنوانه نصيحة الملوك للماوردي باستثناء ما ورد في مخطوطة باريس، تستدعي التحقق مما إذا كان الماوردي هو واضع الكتاب.

أولاً نحن نعلم أن الماوردي قد اهتمّ بمشكلات الحكم والادارة، وقد عالجهما في عدد من المؤلفات مثل قوانين الوزارة، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر.

من حيث الأسلوب، هذه المخطوطة تحمل شبيهاً كبيراً بأعمال أخرى للماوردي، كما أن محتواها يتلاءم مع وجهات نظره كما جاءت في كتب أخرى. المؤلفون الذين ذُكروا في النصيحة هم بمعظمهم الذين ذكّرهم الماوردي في سواه من الكتب، كما أن أربعين بيتاً من الشعر تقريباً وردت في النصيحة وكانت قد وردت في كتب أخرى له. حتى الميول المعتزلية للمؤلف^(٢)

(١) السبكي، معيد النعم.

(٢) انظر، على سبيل المثال، مدحه المفرط للخلفاء المعتزلين.

يمكن اعتبارها دليلاً داعماً، ذلك أنّ الماوردي حاول أن تكون نزعة كهذه واضحةً عنده^(١).

ونذهب أبعد، إنّ التدقيق في مخطوطة النصيحة يدل على أن تاريخ كتابتها متقارب مع زمن الماوردي. من المقاطع العديدة المُستشهد بها في هذه المخطوطة مقطوعة شعرية^(٢) ينسبها الثعالبي^(٣) إلى ابن خالويه (ت ٣٧٠ / ٩٨٠)^(٤). وفي مكان آخر من المخطوطة حيث يقدم الأمثلة على الحكام الصالحين، يقول المؤلف: «من هذه الطينة كان ملوك السامانيين»^(٥). قد يكون في ذلك دليل على أن زمن الكتابة كان قبل سقوط السامانيين، أي ٩٩٩ م.

وأخيراً، نجد في كتاب أدب الدنيا والدين للماوردي إشارة مهمة. عند بحثه أنواع الوظائف الإنسانية، يضع في مرتبة منفردة تلك الوظائف التي تنطوي على نشاط قائم على «الآراء السديدة، مثل سياسة الناس وتدير شؤون الملك» إنه يتجاوز أي بحث في هذا النوع من الوظائف على أساس أنه «كرّس كتاباً خاصاً لموضوع السياسة»^(٦). هذه الإشارة كان يمكن أن تعني كتاب تسهيل النظر لو لم يكن النصّ المُستشهد به من أدب الدنيا والدين قد سبق تسهيل النظر بسنين عديدة^(٧). الوصف السابق أعلاه لكتاب يُعالج «السياسة» و «التدبير»

(١) تناولنا علاقة الماوردي بالمعتزلة في الفصول الأولى من هذا الكتاب.

(٢) الماوردي، نصيحة الملوك، ورقة ١٤.

(٣) الثعالبي، يتيمة الدهر، ج ١، ص ١٢٤.

(٤) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج ٤، ص ١٣٩.

(٥) الماوردي، نصيحة الملوك، ورقة ٢٠.

(٦) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ١٩٦.

(٧) في تقديمه للأحكام السلطانية، يورد إنغر Enger اقتباساً ص ١٧، جاء فيه أن

الماوردي كان يقرأ كتابه أدب الدنيا والدين على جماعة في مسجد بواسط سنة

٤٢١ هـ. ولا بد أن نصيحة الملوك قد كُتبت بعد سنة ٤٢٨ هـ، لأن الماوردي

يتحدث عن مهمة كُلف بها بين الملكين (تسهيل النظر، ورقة ٣٧)، وهذه إشارة

واضحة إلى وساطته بين أبي كاليجار وجلال الدولة في سنة ٤٢٨ هـ.

ينطبق على محتويات مخطوطة النصيحة، حيث ترد كلمتا سياسة أو تدبير في عناوين خمسة فصول من أصل عشرة بالتحديد.

الاعتبارات الواردة أعلاه تدل على أن الماوردي هو مؤلف مخطوطة باريس التي عُرِفَ عنها بـ نصيحة الملوك. أما كتاب الماوردي عن الوزارة فهو عبارة عن كتيب من سبع وخمسين صفحة يبحث في حقوق الوزير وواجباته، مميّزاً بين وزارة التفويض (تفويض الوزير سلطة غير محدودة) ووزارة التنفيذ (سلطة التنفيذ المحدودة). العنوان الأقصر، قوانين الوزارة يبدو مناسباً أكثر بكثير لعمل محدود النطاق كهذا. الحقيقة أن مؤلفين عديدين^(١) يدرجون قوانين الوزارة كعنوان لأحد مؤلفات الماوردي دون أية إشارة لـ «سياسة الملوك»، وقد أدرج حاجي خليفة^(٢) وسواه من بعده^(٣) «سياسة الملوك» تحديداً ككتاب مستقل.

حتى الناشر المصري يطلق على كتاب الماوردي العنوان الوصفي أدب الوزير، ويكتفي بالادّعاء أنه معروف بـ قوانين الوزارة وسياسة الملوك. كذلك فإنّ كتالوجات ثلاثة من المكتبات الأربعة التي توجد فيها مخطوطات هذا الكتاب للماوردي حول الوزارة لا تدرج «سياسة الملوك» عنواناً له. أما المخطوطة الرابعة (سابقاً في لاندبرغ وحالياً في جامعة يال)، فقد نُسخَت في تاريخ متأخر بلغ سنة ١٢٨٩ هـ (١٨٧٢ م)، وقد كانت إضافة «سياسة الملوك» إلى العنوان من عمل الناسخ على الأرجح.

لماذا نجد «سياسة الملوك» في عنوان مخطوطة جامعة يال وفي العنوان

(١) ابن الجوزي، المنتظم، ج ٧، ص ١٩٩؛ ياقوت، إرشاد، ج ٥، ص ٤٠٧؛ أبو

الفداء، مختصر، ج ٢، ص ١٧٩؛ ابن تغري بردي، نجوم، ج ٢، ص ٢٣٤.

(٢) حاجي خليفة، كشف، ج ٢، ص ١٠١١.

(٣) الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ١٤٧ - ١٤٨؛ البغدادي، هداية العارفين،

ص ١٦٨٩.

الثانوي للناشر المصري؟ ابن خلكان^(١) وبعض المؤلفين من بعده^(٢)، عندما عدّدوا مؤلفات الماوردي أوردوا «سياسة المُلك» بعد «قوانين الوزارة». إنّ انعدام علامات الوقف والتقسيم في اللغة العربية وتكرار حرف العطف «و» يثيران التباساً حول ما إذا كان العنوانان الواردان أعلاه يشيران إلى كتاب واحد أو كتابين. هذا، في رأيي، هو مصدر الالتباس.

البحث أعلاه يدعم نقطتين اثنتين: الأولى أن الماوردي هو مؤلف مخطوطة باريس المسماة «نصيحة الملوك»، والثانية انه قد وضع كتاباً بعنوان «سياسة المُلك». يبقى أن نبيّن أن مخطوطة باريس هي في الواقع سياسة المُلك للماوردي.

أولاً، عنوان سياسة المُلك يُشكّل وصفاً شديداً الانطباق على مضمون مخطوطة باريس. ثانياً، المراجع العربية المنشورة لا تدرج تحت «نصيحة الملوك»، أيّ كتاب سوى كتاب الغزالي^(٣). ولعلّ السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: كيف حصل إذاً أن أعطيت مخطوطة الماوردي عنوان «نصيحة الملوك»؟ عنوان الكتاب ليس مذكوراً تحديداً في النصّ، وكما ذكرنا آنفاً فإنّ صفحة العنوان من الواضح انها كُتبت بعد كتابة النصّ. إنني أعتقد أن العنوان المسجل «نصيحة الملوك» مبنيٌّ على الجملة التالية في نهاية النصّ: «تمّ كتاب نصيحة الملوك». يبدو أن هذه الجملة قد أضافها الناسخ الأصليّ الذي قدّر ذلك استدلالاً من الغاية المعلنة للمؤلف، ذلك أنه منذ البداية يقول المؤلف إنه قد وضع الكتاب «نصيحةً للملوك»^(٤).

هذه الاعتبارات أعلاه قد لا تكون قاطعةً إذا أخذت كلُّ منها على حدة ولكنها، مجتمعةً، تُبرّر استنتاجاتي التي بدورها تقدم تفسيراً لما هو معروفٌ من المعلومات.

(١) ابن خلكان، وفيات، ج ٢، ص ٤٤٤. (٢) طاش كبرى زاده، مفتاح، ج ٢، ص ١٩٠.

(٣) ر. إنغر (*Devita et scriptis Maverdii*) يفترض أن مخطوط باريس هو ترجمة لنصيحة الملوك للغزالي (كُتبت بالفارسية). والأمر ليس كذلك قطعاً.

(٤) الماوردي، نصيحة الملوك، ورقة ٤.

بيليوغرافيا مختارة

يشتمل هذا الثبث على المصادر والمراجع التي وردت في المتن أو الحواشي فقط. النجمة بعد العنوان تدلّ على أن المصدر مخطوط. والعنوان أو اسم المؤلف غير الصحيح مُشار إليه بعلامة استفهام مع إيراد المعطيات الصحيحة ضمن هلالين معقوفين.

□ المصادر العربية:

- الإبشيهي، شهاب الدين أحمد: المستطرف في كل فن مستظرف، القاهرة، ١٢٧٧ هـ (١٨٦٠ م).
- ابن أبي الربيع، أحمد بن محمد: سلوك المالك في تدبير الممالك، القاهرة، ١٢٨٦ هـ (١٨٦٩ م).
- ابن الأثير، عزّ الدين علي بن محمد: الكامل في التاريخ، تحقيق تورنبرغ، ليدن، بريل، ١٨٥١ - ١٨٨٣ م.
- ابن الأخوة، ضياء الدين محمد: معالم القرية في أحكام الحسبة، تحقيق روبن ليفي، كامبردج، منشورات جامعة كامبردج، ١٩٣٨.
- ابن الأهوازي، أبو الحسن علي: التبر المنسبك في تدبير الملك، القاهرة، مطبعة التمدن، ١٣١٨ هـ (١٩٠٠ م).
- ابن باجّه، أبو بكر محمد بن يحيى: تدبير المتوحّد، تحقيق وترجمة (إلى الإسبانية) دون ميغيل آسين بلاثيوس، مدريد/ غرناطة، ١٩٤٦.
- ابن البطريق، يحيى: «سرّ الأسرار»، في أصول، تحقيق عبد الرحمن بدوي.

- ابن بطة العكبري: كتاب الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة، تحقيق وترجمة هـ. لاوبست، دمشق، المعهد الفرنسي، ١٩٥٨.
- ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق وليم بوپر، بركلي، منشورات جامعة بركلي، ١٩٠٩ - ١٩٣٠.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة، المطبعة الخيرية، ١٣٢٢ هـ (١٩٠٤ م).
- ابن جزي اللبكي، محمد بن أحمد: كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، القاهرة، المكتبة التجارية، ١٣٥٥ هـ (١٩٣٦ م).
- ابن جماعة: «تحرير الأحكام»، في *Islamica VI*، تحرير هـ. كوفلر، ليزينغ، ١٩٣٤.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٩ هـ [١٩٣٩ - ١٩٤١ م].
- _____ : زاد المسير في علم التفسير، دمشق، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٦٤.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد: فتح الباري بشرح البخاري، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٩.
- _____ : لسان الميزان، حيدر آباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٩ - ١٣٣١ هـ (١٩١١ - ١٩١٣ م).
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: الفصل في الملل والنحل، القاهرة، ١٣٤٧ هـ (١٩٢٨ م).
- ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، بيروت، المطبعة الأدبية، ١٩٠٠.
- ابن خلكان، أحمد: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق

- محمد عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٤٨ - ١٩٤٩ .
- ابن رشد، أبو الوليد محمد: كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق جورج حوراني، ليدن، بريل، ١٩٥٩ .
- ابن زيان، موسى بن يونس: واسطة السلوك في سياسة الملوك، تونس، مطبعة الدولة، ١٢٧٩ هـ (١٨٦٢ م).
- ابن سينا، أبو علي الحسين: «الإلهيات»، في الشفاء، م ٢، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠ .
- ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، بيروت، دار صادر، ١٩٦٠ .
- ابن عبد ربه، أحمد: العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وآخرين، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ .
- ابن عربي، محمد بن علي: تفسير، القاهرة، ب.ت.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي: تبين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دمشق، مكتبة القدسي، ١٣٤٧ هـ (١٩٢٧ م).
- ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دمشق، مكتبة القدسي، ١٣٥٠ - ١٣٥١ هـ (١٩٣١ - ١٩٣٢ م).
- ابن الفراء، انظر أبو يعلى بن الفراء.
- ابن قُتيبة، أبو محمد عبد الله: تأويل مختلف الحديث، القاهرة، ١٣٢٦ هـ (١٩٠٨ م).
- _____: عيون الأخبار، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٤٣ هـ (١٩٢٥ م).
- ابن المقفع، عبد الله: الأدب الصغير، الأدب الكبير، ورسالة الصحابة، بيروت، مكتبة البيان، ١٩٦٠ .

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: الطرق الحُكْمِيَّة
في السياسة والشريعة، القاهرة، المؤسسة العربية للطباعة والنشر،
١٩٦١.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل: طبقات الشافعية*،
مخطوط في مجموعة جامعة برنستون، غير مصنف.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى: المعتزلة (مقتطفات من كتاب المُنِيَّة
والأمل في شرح كتاب المِلَل والنَحَل) تحقيق ت. أرنولد، ليزيغ،
١٩٠٢.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق: الفهرست، القاهرة،
ب.ت.

أبو حيّان الأندلسي: البحر المحيط، القاهرة، مطبعة السعادة،
١٣٢٨ هـ (١٩١٠ م).

أبو شجاعة الروذراوري، محمد بن الحسين، ذيل كتاب تجارب
الأمم، تحقيق ه.ف. أمدروز في الجزء الثالث من كتاب *The Eclipse of
the Abbasid Caliphate*، القاهرة، مطبعة شركة التمدن الصناعية،
١٣٣٤ هـ (١٩١٦ م).

أبو الفداء، إسماعيل بن علي: المختصر في أخبار البشر، القاهرة،
مطبعة الحُسْنِيَّة، ١٣٢٥ هـ (١٩٠٧ م).

أبو يعلى بن الفراء، محمد بن الحسين، الأحكام السلطانية، تحقيق
محمد حميد الفقي، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٦ هـ
(١٩٣٨ م).

_____: المعتمد في أصول الدين*، دمشق، المكتبة الظاهرية،
رقم المخطوط ٤٥.

أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم: كتاب الخراج، القاهرة، المطبعة
السلفية، ١٣٤٦ هـ (١٩٢٧ م).

أحمد بن يوسف بن إبراهيم: «العهود اليونانية»، أصول، تحقيق عبد الرحمن بدوي.

إخوان الصفا، رسائل، ٤ أجزاء، تحقيق خير الدين الزركلي، القاهرة، المطبعة العربية، ١٩٢٨.

الأرزنجاني أويس وفاء: منهاج اليقين، شرح أدب الدنيا والدين، اسطنبول، ١٣٢٨ هـ (١٩٠٣ م).

الإشبيلي، أبو بكر بن خير: فهرست (ما رواه عن شيوخه)، سرقسطة، ١٨٩٣.

الأشعري، أبو الحسن علي: الإبانة عن أصول الديانة، حيدر آباد، ١٣٢١ هـ (١٩٠٣ م).

_____ : مقالات الإسلاميين، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٠.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن : المواقف، شرح الجرجاني، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٠٧.

الباقلاني، أبو بكر محمد: التمهيد في الرد على الملحدة... إلخ، تحقيق محمود الخضيرى ومحمد أبو رضا، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٦٦ هـ (١٩٤٧ م).

بدوي، عبد الرحمن (محقق): الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤.

البدوي، عبد الله بن عمر: تفسير [القرآن أو: أنوار التنزيل وأسرار التأويل]، القاهرة، المكتبة التجارية، ب.ت.

البنسوي، برهان الدين بن إبراهيم: رسالة في السياسة الشرعية*، برنستون، مجموعة يهودا، رقم المخطوط ٣٠٣٧.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد بدر، القاهرة.

_____ : أصول الدين، اسطنبول، مطبعة الدولة، ١٩٢٨.

- البغدادي، إسماعيل: هداية العارفين، اسطنبول، ١٩٥١.
- بهاء الكوّا، عثمان بن علي: المناهج المبرّزية*، برنستون، مجموعة يهودا، رقم المخطوط ٤١٤.
- البيروني، محمد بن أحمد: الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق سخاو، لبيزيغ، ١٨٧٨.
- [التفتازاني، سعد الدين عمر]، شرح المقاصد [في علم الكلام]، اسطنبول، ١٣٠٥ هـ (١٨٨٧ م).
- التفتازاني، سعد الدين عمر. انظر شرح المقاصد.
- التوحيدي، أبو حيّان: الإمتاع والمؤانسة، [في ٣ أجزاء]، تحقيق خير الدين الزركلي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، القاهرة، مطبعة السعادة، المكتبة التجارية، ١٣٧٥ - ١٣٧٧ هـ (١٩٥٦ - ١٩٥٨ م).
- الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر (منسوب إلى): كتاب التاج في أخلاق الملوك، بيروت، دار الفكر، ١٩٥٥.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: غياث الأمم في التياث الظلم*، الاسكندرية، المكتبة البلدية، رقم المخطوط ١٧٤٩ ب.
- _____: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لندن، ١٨٣٥ - ١٨٥٨.
- الحسيني [الحسيبي]، أبو بكر بن هداية الله: طبقات الشافعية، بغداد، ١٣٥٦ هـ (١٩٣٧ م).
- الخالدي، أحمد سميح: «حول كتاب الحسبة، هل انتحل ابن الاخوة كتاب الماوردي»، مجلة الثقافة، القاهرة، مجلد ٧ (١٩٣٩).

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد: تاريخ بغداد، القاهرة، مكتبة
الخانجي، ١٩٣١.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: مفاتيح العلوم، تحقيق
ج. ف. فلوتن، ليدن، ١٨٩٥.

خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك،
تونس، مطبعة الدولة، ١٨٦٧.

دروزة، محمد عزت: التفسير الحديث، القاهرة، دار إحياء الكتب
العربية، ١٩٦٣.

الرئيس، محمد ضياء الدين: النظرات السياسية الإسلامية، القاهرة،
مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٠.

رضا، محمد رشيد: الخلافة أو الإمامة العظمى، القاهرة، مطبعة
المنار، ١٣٤١ هـ (١٩٢٢ م).

—: تفسير المنار، القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح،
١٣٧٤ هـ (١٩٥٤ م).

الزركلي، خير الدين: الأعلام، القاهرة، المطبعة العربية، ١٩٢٧ -
١٩٢٨.

الزمخشري، محمود بن عمر: الكشاف، القاهرة، المكتبة التجارية،
١٩٥٣.

زيدان، جرجي: تاريخ آداب اللغة العربية، المجلد الثاني، القاهرة،
١٩١٢.

السُّبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي: معيد (مفيد) النعم ومبيد
النقم، تحقيق محمد علي النجار وآخرين، القاهرة، جامعة الأزهر للنشر
والتأليف، ١٩٤٨.

—: طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، المطبعة الحسينية
المصرية، ١٣٢٤ هـ (١٩٠٦ م).

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن: الإعلان بالتوبيخ
لمن ذمّ التاريخ، دمشق، مطبعة الترقّي، ١٣٤٩ هـ (١٩٣١ م).
السمعاني، عبد الكريم أبو سعيد بن محمد: كتاب الأنساب،
لايدن، ١٩١٢.

السيد، فؤاد: «مخطوطات اليمن»، مجلة معهد المخطوطات
العربية، م ١، ١٩٥٥.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: الدرّ المنثور في التفسير
بالمأثور، طهران، ١٣٧٧ هـ (١٩٥٧ م).

_____ : الإلتقان في علوم القرآن، القاهرة، مطبعة المعاهد، مكتبة
محمود توفيق، ١٣٥٤ هـ (١٩٣٥ م).

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: المِلل والنحل، تحقيق محمد
كيلاني، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦١.

_____ : نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق وترجمة أ. غيوم
Guillaume، منشورات جامعة أوكسفورد، ١٩٣٤.

الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم بن علي: طبقات الفقهاء، بغداد،
١٣٥٦ هـ (١٩٣٧ م).

[الشيزري]، عبد الرحمن: المنهج السلوك في سياسة الملوك،
القاهرة، مطبعة الظاهر، ١٣٢٦ هـ (١٩٠٨ م).

الشيزري، عبد الرحمن: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، القاهرة،
لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦.

الصابي، أبو الحسين هلال: تاريخ، م ٨، تحقيق أمدروز
ومرغليوت ونُشر في المجلد الثالث من *The Eclipse of the Abbasid*
Caliphate، القاهرة، مطبعة شركة التمدن الصناعية، ١٣٣٧ هـ
(١٩١٩ م).

طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى: كتاب مفتاح السعادة ومصباح

السيادة، حيدر أباد، دائرة المعارف، ١٣٢٩ - ١٣٥٦ هـ (١٩١١ - ١٩٣٧ م).

الطبري، محمد بن جرير: تفسير القرآن، القاهرة، دار المعارف.
——: تاريخ الرُّسل والملوك، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠.
الطرطوشي، أبو بكر محمد: سراج الملوك، القاهرة، المطبعة
المحمودية التجارية، ١٣٥٤ هـ (١٩٣٥ م).

العامري، أبو الحسن محمد: السعادة والإسعاد، فيسبادن،
منشورات جامعة طهران، رقم ٤٣٥، ١٩٥٧ - ١٩٥٨.
العامري، انظر أيضاً F. Rosenthal.

العباسي، الحسن بن عبد الله: آثار الأول في ترتيب الدُّول،
القاهرة، ١٢٩٥ هـ (١٨٧٨ م).

العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد: عمدة القاري في
شرح صحيح البخاري، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، ب. د.
الغزالي، أبو حميد محمد: فضائح الباطنية، تحقيق غولدزيهر،
ليدن، بريل، ١٩١٦.

——: إحياء علوم الدين، القاهرة، المكتبة التجارية، ب. ت.
——: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة، مطبعة الأدب
والمؤيد، ١٣١٧ هـ (١٨٩٩ م).

الفارابي، أبو نصر محمد: فصول المدني، ترجمة وتحقيق د. م.
دنلوب، منشورات مطبعة كامبردج، ١٩٦١.

——: إحصاء العلوم، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٩.
——: الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق ألبيير نصري نادر،
بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.

الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب: تنوير المقباس من
تفسير ابن عباس، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥١.

- القاضي النعمان بن محمد المَغْرَبِي: دعائم الإسلام، تحقيق أ.أ. فيزي Feeze، القاهرة، دار المعارف، م ١ (١٩٥١)، م ٢ (١٩٦٠).
- _____ : كتاب الهمّة في آداب اتباع الأئمة، تحقيق محمد كامل حسين، القاهرة، دار الفكر العربي، ب.ت.
- القسطلاني، أحمد بن محمد: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، القاهرة - بولاق، ١٣٠٥ هـ (١٨٨٦ م).
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم: الرسالة القشيرية، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٩.
- القلقشندي، أبو العباس أحمد: صُبح الأعشى في صناعة الإنشاء، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩١٣.
- كانون، عبد الله: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، مجلة الأزهر، عدد يناير ١٩٦٤.
- الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب: الأصول من الكافي، تحقيق علي أكبر الشعفري، طهران، مكتبة الصكوك، ١٣٨١ هـ (١٩٦١ م).
- الكندي، يعقوب بن إسحق: «في الفلسفة الأولى»، رسائل الكندي الفلسفية، جزآن، تحقيق أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠ - ١٩٥٣.
- كي كاوس ابن اسكندر، قابوس نامة، ترجمة روبن ليفي، لندن، منشورات كريست، ١٩٥١.
- الماوردي، أبو الحسن علي: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥٥ [الترجمة الألمانية: Das Kitab «Adab eddunja wa'ddin», Oscar Rescher, Stuttgart, 1932 - 3].
- _____ : أدب القاضي (في الواقع، هو جزء من الحاوي)، اسطنبول، المكتبة السلمانية رقم المخطوط ٣٨١ [مخطوطات الأجزاء الأخرى موجودة في مكتبي جامعة برنستون وجامعة يال].

_____ : أدب الوزير المعروف بقوانين الوزارة وسياسة المُلك
[العنوان الصحيح هو: قوانين الوزارة]، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٢٩
[هناك مخطوطة عربية له في مكتبة جامعة يال، رقمها ١٥٢٨].
_____ : الأحكام السلطانية، تحقيق م. انغر، بون، ١٨٥٣ [له
ترجمتان فرنسيتان:

a) *Les status gouvernementaux ou règles de droit public et administratif,*
par E. Fagan, Alger, jourdan, 1915;

b) *Traité de droit public musulman,* par Leon Ostrorg, Paris, 1901
والأخيرة غير مكتملة].

_____ : أعلام النبوة، القاهرة، مطبعة شركة التمدن الصناعية،
١٣٣٠ هـ (١٩١١ م).

_____ : الأمثال والحكم*، ليدن، مكتبة الجامعة الوطنية
Bibliotheek der Rijksuniversiteit، رقم المخطوطة ٣٨٢.

_____ : الحاوي في فروع الفقه*، القاهرة، دار الكتب، فقه
الشافعي، رقم المخطوطة ١٦٤.

_____ : نصيحة الملوك* (العنوان الصحيح هو سياسة المُلك)،
باريس، المكتبة الوطنية، رقم المخطوطة ٢٤٤٧٣.

_____ : قوانين الوزارة، انظر أدب الوزير.

[_____]: الرتبة في طلب الحسبة*، اسطنبول، مكتبة الفاتح،
رقم المخطوطة ٣٤٩٥ [مؤلفه الفعلي هو ابن الاخوة. الماوردي هو
مؤلف الفصلين الأولين منه فقط].

_____ : سياسة المُلك*. انظر نصيحة الملوك.

_____ : تفسير القرآن*، مكتبة جامعة برنستون، مجموعة

غاريت، رقم المخطوطة ١٢٥٨.

_____ : تسهيل النظر وتعجيل الظفر*، غوتا، مكتبة لاندس

- Landes Bibliothek، رقم المخطوطة ١٨٧٢ .
مسكويه، أحمد بن محمد: رسالة في ماهية العدل، تحقيق
م.س. خان، ليدن، بريل، ١٩٦٤ .
_____ : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، القاهرة، مطبعة
محمد علي صبيح، ١٩٥٩ .
_____ : تجارب الأمم، القسم الأخير، تحقيق ه.ف. أمدروز
(على شكل جزئين الأول والثاني من *The Eclipse of the Abbasid*
Caliphate، القاهرة، مطبعة شركة التمدن الصناعية، ١٣٣٣ هـ
١٩١٥ م).
مسلم بن الحجاج، صحيح، القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح .
المغربي، أبو القاسم الحسين بن علي: كتاب في السياسة،
تحقيق سامي الدهان، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية،
١٣٦٧ هـ (١٩٤٨ م).
المُقدّسي، عبد الله محمد بن أحمد: أحسن التقاسيم في معرفة
الأقاليم، ليدن، ١٨٧٧ .
_____ : نجات الأمة في طاعة الأئمة*، برنستون، مجموعة
يهودا، رقم المخطوطة ٤٢١٥ .
النسفي، عمر بن محمد: العقائد، شرح التفتازاني، اسطنبول،
١٨٩١ .
نظام الملك، أبو علي الحسن، سياست نامه، ترجمها من
الفارسية إلى الإنجليزية هوبرت دارك Darke تحت عنوان *The Book of*
Government .
النقشبندي، أحمد بن داوود: هداية الحنفاء إلى طاعة الخلفاء*،
برنستون، مجموعة يهودا، رقم المخطوطة ٣٢٠٣ .
النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى (منسوب إلى): فرق

الشيعة، تحقيق محمد صادق البحر العلوم، النجف، المكتبة
المرتضوية، ١٩٣٦.

النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الأرب في
فنون الأدب، القاهرة، دار الكتب، ١٩٢٦.

اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد: مرآة الجنان وعبرة
اليقظان، حيدر أباد، مطبعة دائرة المعارف، ١٣٣٧ هـ (١٩١٩ م).

ياقوت، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله: إرشاد الأريب
إلى معرفة الأديب، تحقيق د.س. مرغليوت، القاهرة، مطبعة هندية،
١٩٠٧ - ١٩٢٦.

□ المراجع الأجنبية:

Amedroz, H. F., «The Hisba Jurisdiction in the *Ahkam Sultaniyya* of Mawardi», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1916.

———: «The Mazalim Jurisdiction in the *Ahkam Sultaniyya* of Mawardi», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1911.

———: «The Office of Kadi in the *Ahkam Sultaniyya* of Mawardi», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1910.

Arberry, A.J., *Revelation and Reason in Islam*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1957.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, Brill, 1937 - 42 (Supplementary Vols I, II, III), 1943 - 9. (2nd edn, Vols I, II).

Cahen, Claude, (ed.), *L'elaboration de L'Islam*, Paris, P.U.F., 1961.

Canard, M., «Bagdad au IV^e siècle de L'hégire (X^e siècle de l'ère chrétienne)», *Arabica*, Vol. Spécial (1963), PP. 269 - 89.

The Encyclopedia of Islam, Leiden, Brill, 1913 - 24 (1st edn.), 1938 (Supplement), 1960 (2nd edn.).

Enger R., *De Vita et Scriptis Maverdii*, Bonn, 1851.

Gardet, Louis, *La Cité Musulmane*, Paris, Librairie Philosophique, 1954.

Gaudefroy - Demombynes, M., «sur quelques ouvrages de hisba», *Journal Asiatique*, Vol. 230 (1938).

Gibb, H.A.R., «Constitutional Organization» in *Law in the Middle East*, Edited by M. Khadduri and H.J. Liebesny, Washington, the Middle East Institute, 1955.

———: «Government and Islam under the Early Abbasid», in *L'elaboration de L'Islam*, Edited by Claude Cahen, Paris, P.U.F., 1961.

———: «Al-Mawardi's Theory of the Caliphate», in *Studies on the Civilization of Islam*, Edited by W.R. Polk and S.J. Shaw, Boston, Beacon Press, 1962.

———: «Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate», in *Studies on the Civilization of Islam*, Edited by W. R. Polk and S.J. Shaw, Boston, Beacon Press, 1962.

Gilson, Etienne, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York, C. Scribner's Sons, 1938.

Grunebaum, G.E. von, *Medieval Islam*, 2nd edition, Chicago, University of Chicago Press, 1953.

———: (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 1955.

Kai Kaus ibn Iskander, *Qabus Nama*, trans. by Reuben Levy, London, Cresset Press, 1951.

Khadduri, M. and H.J. Liebesny (eds.), *Law in the Middle East*, Washington, the Middle East Institute, 1955.

Lambton, A.D.S., «Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship», *Studia Islamica*, Vol. XVII, 1962.

Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Phoenix Edition, 1964.

Makdisi, George, «Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History», *Studia Islamica*, Vol. XVII, 1962.

———: *Ibn 'Aqil et le Résurgence de L'Islam traditionaliste au XIe siècle*, Damascus, French Institute, 1963.

———: «Muslim Institutions of Learning in Eleventh - Century Baghdad», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIV (1961).

Nemoy, Leon, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, (Vol. 40 of the Translations of the Connecticut Academy of Arts and Sciences) New Haven, Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1956.

Nizam al-Mulk, Abu Ali al-Hasan, *Siyasatnama*, Translated from Persian into English by Hubert Darke under the title *The Book of Government*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960.

Plessner, M., *Der Oikonomikos des Neupythagoräers Bryson*, Heidelberg, 1928.

Rosenthal, E.I.J., *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

Rosenthal, F., «State and Religion according to Abu

al-Hassan al'Amiri», *Islamic Quarterly*, III (1956).

Ullman, Walter, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen, 1961.

Wensinck, A.J., «Les Preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane», *Koninklijke Akademie Van Wetenschappen*, Vol. 81 [1936 - 7], Ser. A. N° 2.

Witteck, Paul, *The Rise of the Ottoman Empire*, London, Royal Asiatic Society, 1965.

المحتويات

توطئة	جehan حلو ميخائيل	٥
تقديم	ادوارد سعيد	٨
مقدمة	بيانكا ماريا سكارسيا أموري تي	٢٠



تمهيد		٣٩
-------------	--	----

القسم الأول: العقل والوحي

١ - ما قبل الماوردي		٤٦
٢ - الماوردي وما بعده		٥٣

القسم الثاني: السياسة والوحي

٣ - المعيار الفقهي: ما قبل الماوردي		٦٤
٤ - المعيار الفقهي: الماوردي وما بعده		٧٣
٥ - معيار من خارج الشريعة: العدل		٩١
٦ - ردود الفعل على اللاعدل: ما قبل الماوردي		١٠١
٧ - ردود الفعل على اللاعدل: الماوردي		١١٣
٨ - ردود الفعل على اللاعدل: ما بعد الماوردي		١٢٢
٩ - خاتمة: الفكر السياسي الإسلامي والغربي		١٣٥

ملحقات

١٤٢	- الملحق (أ): مكانة «الأحكام السلطانية»	
١٤٥	- الملحق (ب): سيرة الماوردي	
١٥٠	- الملحق (ج): قائمة بالمؤلفات والتحقيق	
١٥٩	بيليوغرافيا مختارة	



التراث العربي

الأسد والغواص (طبعة ثانية)

حكاية رمزية سياسية (على لسان الحيوان)

من القرن الخامس الهجري

تحقيق وتقديم د. رضوان السيد

قوانين الوزارة وسياسة الملك (طبعة ثانية)

أبو الحسن الماوردي

تحقيق وتقديم د. رضوان السيد

تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك

نجم الدين الطرسوسي

تحقيق ودراسة: د. رضوان السيد

طبقات الأمم

صاعد الأندلسي

تحقيق: حياة العيد بوعلوان

الجوهر النفيس في سياسة الرئيس

ابن الحداد: محمد بن منصور ابن حبيش

تحقيق ودراسة: د. رضوان السيد

المستطرف الجديد

نصوص تراثية منتقاة بمعيار نقدي معاصر

جمع وتعليق: هادي العلوي

□ المؤلف :



ولد حنا ميخائيل (أبو عمر)
في رام الله - فلسطين عام
١٩٣٥. تخرّج من جامعة هارفرد
ودرّس في جامعة برينستون وفي
جامعة واشنطن في سياتل قبل أن
يغادر الولايات المتحدة لينضم
إلى الثورة الفلسطينية عام
١٩٦٩. وكان لأبي عمر دوره
المؤثّر في الإعلام وفي تأسيس
العلاقات الخارجية للثورة وتعزيز

التضامن الدولي معها. غير أن أبا عمر ركّز جهده لاحقاً على العمل التثقيفي
والتنظيمي في لبنان وفي داخل الأرض المحتلة لإيمانه بأولوية العمل
الجماهيري.

فُقد مع رفاقٍ له في ظروف غامضة خلال الحرب الأهلية في لبنان عام
١٩٧٦.

□ الكتاب :

«أكثر البحوث التي قرأتها عن الفكر السياسي السني إمتاعاً... أحد
أهداف ميخائيل الرئيسية هو إبراز كيف يُمكن أن تتحوّل القوة مهما كان
نوعها ومصدرها إلى سلطة شرعية إذا مُورست ضمن حدود الشريعة لضمان
استمرارية الدين والعدل... كُتب بأسلوب جميل وبلغة واضحة ودقيقة».

- ألبرت حوراني -

دار الطليقة للطباعة