

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر - 2 - أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الاجتماعية

تخصص : علم الاجتماع الديني

قسم علم الاجتماع

اطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علم الاجتماع

الدين و السلطة في الفكر الاسلامي

أبو الحسن علي الماوردي

" أنموذجاً "

الأشراف :

إعداد الطالب :

أ / الدكتور رشيد بوسعادة

القري أحمد

السنة الجامعية

2018 – 2017

الإهداء

بسم الله الحق المبين الذي تغمدنا برحمة الإسلام، وصلي اللهم وبارك
وزد على صفيك ونبيك وخير خلقك، محمد صلى الله عليه و آله و
صحابه أزكى التسليم إلى يوم الدين.

اهدي هذا العمل المتواضع إلى :

- إلى الوالد تغمده الله بعفوه و رحمته ، و الوالدة حفظها الله و
متعها بالصحة و العافية ، و تعهدا برحمته و عفوه وحلمه .
- إلى زوجتي و رفيقة دربي ، التي رافقتني منذ دراستي في شهادتي
الليسانس و الماجستير ، و طيلة هذا العمل ، و قاسمتني الجهد و
التعب ، بمؤازرتها و دعمها اللذان لم ينقطعا . و الله ادعوا أن
يسدل ستره عليها و يحفظها ويجازيها خير الجزاء .
- إلى كل أفراد عائلتي .
- إلى كل الذين يناضلون من أجل العلم والمعرفة .

إلى كل هؤلاء اهدي هذا العمل المتواضع

الطالب / أحمد القري

شكر و عرفان

إن الشكر من موجبات دوام النعمة ، فالحمد و الشكر لله دائمين موصولين إلى ما شاء الله ، وله الشكر أن مَّا علينا بتمام هذا العمل، فمنه الكمال و منا التقصير .

يسعدني و يثلج صدري أن أتقدم بأخلص عبارات الشكر و التقدير و العرفان و الامتنان ، إلى الأستاذ البروفيسور : **رشيد بوسعادة** الذي أشرف و رافق و وجه هذا العمل العلمي ، الذي لم يخل علينا أولاً بعلمه ، و ثانياً على توجيهاته و نصحه اللذان لم ينقطعاً قبل و أثناء هذا العمل .فهو دائماً الأستاذ الناصح الموجه .

أسأل الله له دوام النعمة و موفور الصحة و العافية .

الطالب / أحمد القري

فهرس المحتويات

المقدمة : 07

الفصل الأول : الإطار المنهجي

المبحث الأول : البناء المنهجي

- 1- مبررات الدراسة و أهدافها : 14
- 2- الإشكالية : 15
- 3- الفرضيات : 32
- 4- نموذج التحليل : 34
- 5- تحديد المفاهيم : 50

المبحث الثاني : الإجراءات المنهجية

- 1- المقاربة النظرية : 60
- 2- المنهج المتبع و التقنيات المستعملة: 64
- 3- الدراسات السابقة: 65

الفصل الثاني : الدين و علم الاجتماع

1. السياقات السسيو-تاريخية لنشأة علم الاجتماع الديني: 73
2. لماذا العودة إلى الرواد المؤسسين لعلم الاجتماع : 75
3. مساهمات رواد علم الاجتماع الديني: 77
4. الدين و علم الاجتماع....مصاعب الموضوعية: 89
5. المقدس بين دعوى الكونية و التحيزات الثقافية: 94

6. المقدس و السلطة:.....100

الفصل الثالث : المقاربة النظرية

1. الاطار المنهجي لسيولوجيا ماكس فيبر :.....108

2. المفاهيم المركزية المتعلقة بالسلطة و السياسة:.....110

3. علم الاجتماع و المنهج التاريخي عند فيبر :.....119

الفصل الرابع : الآداب السلطانية و مرايا الامراء

1. الاتجاهات السياسية في الفكر الإسلامي.....125

2. الآداب السلطانية... الجذور و الرهانات:.....125

3. الآداب السلطانية في ضوء التاريخ :.....135

4. الجذور الثقافية و السياسية للآداب السلطانية :.....138

5. خليفة أم سلطان: جدلية المفهوم و الممارسة :.....144

6. نماذج حديثة في قراءة الآداب السلطانية :.....153

الفصل الخامس : رؤية السلطة عند الماوردي

1. السيرة ، المؤلفات ، السياق التاريخي للماوردي160

2. مساحة العقل عند الماوردي :.....172

3. فلسفة السلطة عند الماوردي178

الفصل السادس : الإطار التطبيقي

المبحث الاول : تحليل و استنتاج الفرضية الأولى :.....199

المبحث الثاني : تحليل و استنتاج الفرضية الثانية :.....235

المبحث الثالث : تحليل و استنتاج الفرضية الثالثة :.....271

321.....	الاستنتاج العام :
325.....	الخاتمة العامة :
327.....	الملاحق :
344.....	المراجع :

مقدمة

تعتبر المسألة الدينية اليوم من أشد المسائل إثارة للاهتمام، في الأوساط السياسية و الثقافية في عديد بلدان العالم، غير أنها ترتبط عضويًا في البلدان العربية و الإسلامية ، لارتباط مجتمعاتها تقليدياً بالأيديولوجيا الدينية من جهة، و ظهور الحركات السياسية و الدينية النشطة "الإسلام الحركي"، و لاسيما ما أحدثته الثورة الإيرانية من حركية دينية سياسية في كامل المنطقة لاسيما العربية منها من جهة أخرى.

إن البحث في التاريخ الثقافي، للتجربة التاريخية للإجتماع السياسي الإسلامي ، هو بحث في الفكر السياسي الإسلامي، ما يعني بصورة ما حسب اركون استدعاء المنظور التاريخي، و الرؤية السوسيولوجية و التساؤل الانثروبولوجي و النقد الفلسفي في آن واحد، فالباحث يتميز في الواقع عن الفاعلين الاجتماعيين الآخرين، لأنه الوحيد الذي يهتم بعالم المعنى الطافح بالدلالات.

يقول طه حسين¹ " يدل القرآن على أن الثورة التي جاء بها الإسلام، لم تكن ثورة دين ، بل ثورة دين و سياسة و اقتصاد". إن معالجة هذه الرؤية الأخلاقية المتأصلة في التعبير السياسي في الإسلام، تبدو مغامرة و شديدة الصعوبة، لمن لا يملك الزاد المعرفي و الأدوات المنهجية من جهة، ولأن طبيعة الموضوع يأبى الابتذال و الاختصار من جهة أخرى. غير أن "الفتوحات" التي جاءت بها العلوم الاجتماعية و الإنسانية، ما انفكت منذ ظهورها -حسب اركون²- تزحزح المعرفة عن مساراتها التقليدية، لما أدخلته من أدوات التحليل لإستنطاق المضامين و المعنى الكامن في كل فعل اجتماعي.

منذ الاصلاحية الاولى، كان التاريخ الثقافي و لاسيما التراث السياسي الاسلامي، الحافل بالادبيولوجي و الرمزي، يعبر في الحقيقة عن مجريات و تطورات الصراع على السلطة داخل المجتمع، ضمن أنساق متعددة، يمتزج فيه الثقافي و السياسي و الاقتصادي، فهو في شكله الرئيس صراع على السلطة في الحاضر بكل رهاناته.

لا ينفك الفعل الديني في الاسلام أن يكون ملازم لكل فعل سلطوي في المجتمع، منذ أن تجسدت سلطة المدينة، كتجربة متعالية و ممتدة تتجاوز التاريخ و تخترقه. منذ ذلك الحين حملت كل مؤسسة سلطوية باسم الدين، في بنيتها جهاز قوة جارج تمتد آثاره في الفعل الجلي إلى الرمزي الخفي³، تتنوع أشكال حضوره من تجليات القوة إلى فصل الخطاب. إننا نروم بهذا القول فعل السلطة

¹ - طه حسين، الادب الجاهلي ، ط 10، دار المعارف، ص 78.

² - اركون محمد، الإسلام: الاخلاق و السياسة، ت: هاشم صالح، دار النهضة العربية، مركز الانماء القومي، بيروت، 2007، ص 05.

³ - عز الدين عناية، العقل الإسلامي: عوائق التحرر و تحديات الانبعاث، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 2011، ص 07.

في الاسلام من خلال التجربة التاريخية، فمنذ نجاح التجربة الاولى، لم يعد تجييش المتخيل الاسلامي ممكناً -حسب اركون- إلا عن طريق استدعاء قيمها و مقولاتها الكبرى.

نبحث إذًا عن السلطة و تاريخها و ماهيتها و طبيعتها و كيف تتجلى، و كيف تمارس حضورها بين الفاعلين لاسيما عند الفقيه رجل المعرفة، و الحاكم أو السياسي، فكلاهما صاحب سلطة. و سوف يكون البحث في لحظة البدء و سياقات التأسيس أولاً، حتى نضع أيدينا على جذور السلطة و تحليلاتها في بنية مجتمع وارث لرسالة موحاة، على أن نعطف إلى لحظة لا تقل أهمية، أستطاعت أن تبلور رؤية واضحة للسلطة و الدولة، و كيفية اشتغالها، و هي تتوسل في ذلك بمقولات الشرع.

إن هذا البحث يقترب من فهم المقولات الكبرى المؤسسة للنظرية السياسية السنية، من خلال تلمس و استجلاء المقاصد التي تكمن وراءها، بوصفها محفزات و موجّهات لكل فعل اجتماعي منظم و مقصود، و كذا تتبع الدوافع الايديولوجية و السياسية و الاجتماعية و أحيانا النفسية للفاعلين الاجتماعيين، بوصفهم أصحاب سلطة. كذلك يتطلب البحث زيادة الحفر في تمحيص السياقات السيسيو-تاريخية، التي ساهمت في تشكل تلك المقولات.

لقد اخترنا فقيها و رجل سياسة، جعلناه محوراً لهذه الدراسة. السؤال الذي نطرحه على فكر ابي الحسن الماوردي، نابع من طبيعة الإشكالية التي تعتبر أن التفكير السياسي في الإسلام يدور حولها، ونجد أن البحث فيها قد عرف معه تطوراً حاسماً.

إنها تتعلق بالمسألة السياسية التي قيضت اجتماع المسلمين، وكانت سبباً في انقسام جماعتهم الأولى، وفي إراقة دماء كثيرة بسببها، إنها مسألة التنظيم السياسي في الإسلام أو إشكالية الإمامة والخلافة. وبتعبير آخر نظرية الدولة كما يفهمها ويشرع لها الفقيه الشافعي، إذ القيمة الكبرى للماوردي تنبع من كونه استطاع أن يجاوز التشريع للخلافة إلى ما هو أعم من ذلك، إلى التشريع للدولة. إن النتاج الفكري للماوردي، يمثل مجالاً خصباً للتفكير في أبرز المفاهيم المفاتيحية من قبيل الحق والعدالة والحرية والدولة، و كذا موقفه من جدلية الديني والسياسي، وتصوره لطبيعة السلطة السياسية في الإسلام ولعلاقتها بالتطور التاريخي للمجتمع.

ليس هذا البحث إذً إلا محاولة متواضعة، للإسهام في فهم تمثل الوعي السياسي الإسلامي الكلاسيكي لتلك القضايا، انطلاقاً من تحليل و تصور الفقهاء لنصاب السلطة والدولة في المجتمع،

و انطلاقاً من اقتناعنا بأن خطاب السياسة الشرعية ما يزال بحاجة إلى كثير من الدراسة، نظراً لما يتضمنه من مفاتيح لفهم تراثنا السياسي.

كيف يمكننا أن نقرأ انتاجات الماوردي و لاسيما "الأحكام السلطانية" و " تسهيل النظر و تعجيل الظفر " و نصيحة الملوك قراءة مستنيرة، تكشف لنا عن الصلة في كتابته بين الفكر السياسي و الواقع الاجتماعي؟ كيف تكون في الوقت نفسه جواباً منشوداً عن السؤال الذي يرجع إلى معنى الدولة والسلطة في الإسلام؟

إن الطبيعة الخاصة لتاريخ العقائد والرجال في الإسلام، تلك التي تخلق تداخلاً كبيراً بينهما، تجعل الانصراف عن التاريخ أمراً متعذراً وتحيل القراءة إلى مجموعة من الرموز، تملك الحوادث التاريخية وحدها من خلال التفسير الواقعي القدرة على حلها، و الاحاطة لفهم طبيعة الصراع من أجل السلطة (كما قام في صدر الإسلام).

تلك هي الدروس السياسية التي تقدمها لنا التجربة التاريخية للاجتماع الاسلامي¹. من جهة ثانية لنا أن نتساءل: لماذا لم تستطع حضارة دامت قروناً، أن تؤسس لقيم و ثقافة سياسية تتجاوز مفاهيم السلطان و الرعية المبنية على الطاعة و الخضوع، في غياب شبه تام لأشكال أولية لعقد اجتماعي سياسي يفضي في الاخير إلى سلطة المؤسسات؟

في هذا البحث نلتمس أو نلاحق طيفاً من التحولات خلال صيرورة طويلة و معقدة، لم تفتأ تحرك الفكر الإسلامي المعاصر، حول مسألة السلطة في الإسلام و طبيعتها، ملفتاً النظر إلى تلك التحولات التي راحت تدرك مستويات متعددة للوعي بحقيقة نقطة انطلاق جوهريّة تكتسيها تاريخية السلطة و "تاريخية الإمامة أو الخلافة في الإسلام"، هذا ما يولد مبرراً أكيدا و ملحا للمراجعة من خلال مقارنة فيبرية في الأساس. سمتها حوارية مع النص لأجل الفهم الذي لا يخلو من النقد، و من ثمة محاولة التأسيس لعقد اجتماعي قديم جديد وفق سياقات التحديث المستمرة.

يصدر هذا البحث إذاً عن مسلمتين نحسبهما مقدمتين أساسيتين لفهم نظام القول الفقهي وغاياته التاريخية، تتمثل أولاهما في علاقته بأزمة المشروع التي ألت بدولة المسلمين منذ دخول تجربتهم السياسية طور الأزمة، وما كان لها من أثر في مسار الوعي السياسي الإسلامي بمختلف قطاعاته. في حين تتجلى ثانيتهما في قدرة الخطاب الفقهي على الانتباه إلى طبيعة تلك الأزمة،

¹ - سعيد بن سعيد العلوي، دولة الخلافة، دار رؤية للنشر و التوزيع، الرباط، 2010، ص 15.

والعمل على التصدي لها داخل نسقه المفاهيمي الفقهي، الذي يُعد خطاباً في المشروع السياسية في المقام الأول.

جاءت هذه الدراسة في ستة فصول متميزة، لكنها تخدم الموضوع بشكل متناسق، الفصل الاول: مخصص للإطار المنهجي و مقسم إلى مبحثين، الاول هو للبناء النهجي، و يضم مبررات الدراسة و الاشكالية و الفرضيات مع نموذج التحليل، المبحث الثاني للإجراءات المنهجية، و يضم المقاربة النظرية و المنهج المتبع و التقنيات المستعملة، و أخيراً الدراسات السابقة.

الفصل الثاني مخصص للدين و علم الاجتماع، و يتوزع على ستة مطالب: السياقات السسيو- تاريخية لنشأة علم الاجتماع الديني، جدوى العودة المستمرة لأعمال الرواد، و الذين هم مؤسسي علم الاجتماع كذلك، من خلال مقارباتهم المتباينة لوظائف الدين، كذلك نخوض في مصاعب الموضوعية، و موضوع المقدس بين دعوى الكونية و التحيزات الثقافية. و أخيراً المقدس و السلطة.

الفصل الثالث مخصص للمقاربة النظرية، و قد اخترنا علم الاجتماع التاريخي من منظور المدرسة الألمانية ممثلة بماكس فيبر، و هذا للطبيعة التاريخية للموضوع المدروس: التجربة التاريخية للاجتماع السياسي الاسلامي. تناولنا بعض الاخراجات المركزية في عمل فيبر، و هي تتمحور في ثلاث اهتمامات تنضوي كلها في علم الاجتماع، علم اجتماع الفعل المبني على المعنى و ما يضيفه الفاعلون من دلالات، السياسة طبيعتها و آليات اشتغالها و هما الالتزام و الاكراه، المرتبطان اساساً بالقوة، كفعل ملازم لها، إذ تتأسس عليها، كذلك لا سلطة دون احتكار للعنف المشروع و ادواته. غير أن الحادثة السياسية تؤكد على توزيع فعل القوة في المؤسسات و ليس الاشخاص، فلا يظهر من عنفها غير الإلزام المؤسساتي المبني اساساً على الشرعية.

ثالثاً الفعل الديني كنسق ثقافي ينضوي في علم الاخلاق و طبيعته الوعضية، ما يحكمه من آليات فهو يتأسس على القناعة "الايمان" و التدريب و التربية. حسب جوليان فروند و ماكس فيبر، وما خلصنا إليه أن هناك تمايز بالطبيعة بين السياسة و الدين، في الموضوع و المنهج و الادوات، فهي في الاخير كما يقول بورديو حقول متميزة.

الفصل الرابع خصصناه للكتابات السلطانية و أدب النصيحة، لأن جزء كبير من الاعمال الفكرية السياسية للماوردي تنضوي في أدب النصيحة أو مرايا الامراء، هذا الفصل مقسم على ستة مباحث:

الاول يتطرق لحصر الاتجاهات الرئيسة في الفكر السياسي الاسلامي، بمختلف مقارباتها. الثاني يلج موضوع الآداب السلطانية، من خلال تعريفها، وطبيعة خطابها و الآليات التي تشتغل عليها، و الاهم وظيفتها: هل هي قول في التأسيس لنظرية سياسية، أم أنها مجرد أدوات للحاكم "السلطان" ليدوم حكمه و ملكه؟ الثالث: استعراض السياق التاريخي لشتى التحليلات لذلك الخطاب السلطاني و ما طرأ عليه. الرابع يبحث في الجذور الثقافية و السياسية لذلك الخطاب. من قبيل هل هي محلية المنشأ أم أنها جاءت كثقافة وافدة، و لاسيما من الحضارتين المجاورتين للدولة العربية، سواء البيزنطية أو الفارسية؟ أما الخامس فهو بحث في ماهية الوظيفة للحاكم، هل هو خليفة أم سلطان. من خلال المهام و الادوار التي يقوم بها؟ السادس: استصحاب بعض القراءات الاجتماعية الحديثة للآداب السلطانية، من خلال التركيز على وظيفتها.

الفصل الخامس يستعرض الرؤية الاجتماعية و السياسية للسلطة عند الماوردي، و قد تم عرض بعض نصوصه السياسية، التي تدخل في أدب النصيحة. يتمحور هذا الفصل في ثلاثة مباحث، الاول يتضمن النشأة و السيرة و المؤلفات، و كذا السياق التاريخي لعصر الماوردي. المبحث الثاني يستعرض مساحة العقل في مجتمع ورث رسالة موحاة توجه فعل الفرد كما الجماعة، هل هناك دور لإعمال العقل في الاسلام عموماً و لاسيما مع الماوردي؟ كيف انعكست الرؤية الفكرية للماوردي في التقعيد للفقه و بالأخص علاقة الفقه بالسياسة؟

المبحث الثالث يتطرق لفلسفة السلطة عند الماوردي، من خلال البحث في أسسها الاجتماعية و السياسية، بتحليل المضمون لبعض النصوص، التي جاءت ضمن أعمال مؤسسة لفكره من جنس أدب النصيحة، من قبيل: تسهيل النظر و تعجيل الظفر، نصيحة الملوك. لكن قبل ذلك نورد الاسباب الكامنة، التي جعلت الفقيه الشافعي يتجه إلى الآداب السلطانية، فهو قول يختلف عن الفقه السياسي، الذي اشتغل عليه و ضمه في كتاب الاحكام السلطانية.

الفصل السادس يتضمن معالجة الفرضيات الموجهة لهذه الدراسة، و هي في الاساس ثلاثة فصول متميزة، فقد يصح أن نتناول كل فرضية منها على شكل دراسة منفصلة، غير أنه تم التوسع و الذهاب بعيداً، من خلال زيادة الحفر في لحظة البدء، و سياقات التأسيس، لمتابعة أين تكمن جذور السلطة في الاسلام الاول، قصد الاحاطة و الامام بموضوع الدراسة قدر المستطاع.

يحتوي هذا الفصل ثلاث فرضيات ، الاولى تعالج السلطة في الاسلام، طبيعتها و جذورها و لاسيما الاسلام الاول، إذ تشكل الظروف الاولى لنشأة الاسلام، مفتاحاً في معالجة عديد القضايا المفتاحية، من قبيل السلطة و كيف تتجلى ، الجماعة ، الامة الاولى، طبيعة الدعوة و علاقتها بالسياسة في الاسلام...الخ.

الفرضية الثانية تعالج مسألة حيوية لا تقل أهمية عن الاولى، و هي المسألة السياسية في الاسلام، نعالجها من خلال سؤالين محوريين: ما الذي يبرر القول بضرورة السلطة السياسية في الاسلام؟ و تناول جدلية الدولة أو السلطة السياسية بدعوة الاسلام، من خلال الكيان السياسي للجماعة المسلمة الاولى، المتمثل في تجربة المدينة، هل جاءت السياسة و الدولة، كمطلب ظرفي لمرافقة سياقات التحول و النشأة للمسلمين، من جماعة دينية خالصة في مكة، إلى جماعة سياسية دينية في المدينة، وتطرح مشروعها الثقافي "إنفاذ دعوة الاسلام" بمطالب السياسة و أدواتها و لاسيما الدولة و السلطان؟

الفرضية الثالثة نتناول فيها عديد القضايا ذات الصلة بواقعنا اليوم، و لاسيما النظرية السياسية السنية، من خلال عرض الرؤية السياسية للماوردي، المتمثل في مشروع الامامة أو الخلافة. و سنقترب من بعض المفاهيم المؤسسة لهذا المجال، و علاقتها بالمشروعية من خلال التجربة التاريخية للاجتماع السياسي الاسلامي، سنطرح كذلك لماذا تأخرت النظرية السياسية السنية حتى القرن الخامس الهجري و ما علاقتها بالفقه؟ ما هو الاستخلاف و ما طبيعته ، أهو للجماعة التي تقوم على الدعوة أم للحاكم "الخليفة" ؟ لماذا لم تستطع النظرية السنية أن تؤسس لثقافية سياسية تؤكد على الطابع البشري للسلطة و على القابض عليها في الاسلام؟

بالتأكيد لا نزعم أننا نجيب على هذه الاسئلة، لأنها اسئلة كبرى لازلت تطرح نفسها بجدة في عالمنا اليوم، من قبيل طبيعة السلطة في الاسلام، علاقة الدين بالسياسة من خلال: الاسلام هو الحل، الاسلام دين و دولة، العودة إلى نظام الخلافة. غير أن جسامة المهمة، و ما تتطلبه من زاد معرفي و أدوات اقتراب لا يعفينا من جهد المحاولة.

الفصل الأول : الإطار المنهجي

المبحث الأول : البناء المنهجي

مبررات الدراسة و أهدافها

1. الإشكالية
2. الفرضيات
3. نموذج التحليل

المبحث الثاني : الإجراءات المنهجية

1. المقاربة النظرية
2. المنهج المتبع و التقنيات المستعملة
3. الدراسات السابقة

مبررات الدراسة و أهدافها

يقول "ريمون ارون"¹ حول سبب اختيار الباحث لموضوع معين: لا يمكن بلوغ الأمانة العلمية دون الاعتراف بالمحددات الشخصية للاختيار ، و نذكر على سبيل المثال :

كثيرةٌ هي الأسباب التي يمكن أن يبرر بها المرء اتخاذه من خطاب الأحكام السلطانية و السياسة الشرعية موضوعاً لبحثه ، و لعل أهمها مركزيته ضمن منظومة الخطابات النازمة لمجال الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي أولاً ، و قدرته على احتكار سؤال المشروع الدينية والسياسية إن هو قورن بغيره من ضروب الأقوال المنافسة له ثانياً ، والأهم من ذلك كله، تمكن فقهاء الأحكام السلطانية من بلورة فهم معقول للدولة من حيث هي جهاز من المؤسسات، وكذا لعملية توزيع السلطة داخله انطلاقاً من تصورهم لمفهوم المشروع الدينية الذي أتت أحكامهم السلطانية تعبر عنه.

السؤال الذي نطرحه على فكر الماوردي، نابع من طبيعة الإشكالية التي تعتبر أن التفكير السياسي في الإسلام يدور حولها، ونجد أن البحث فيها قد عرف معه تطوراً حاسماً. إنها تتعلق بالمسألة السياسية التي قيصت اجتماع المسلمين، وكانت سبباً في انقسام جماعتهم الأولى، وفي إراقة دماء كثيرة بسببها، إنها مسألة التنظيم السياسي في الإسلام أو إشكالية الإمامة والخلافة. وتعبير آخر نظرية الدولة كما يفهمها ويشرع لها الفقيه الشافعي، إذ القيمة الكبرى للماوردي تنبع من كونه استطاع أن يجاوز التشريع للخلافة إلى ما هو أعم من ذلك، إلى التشريع للدولة.

كيف يمكننا أن نقرأ أهم انتاجات الماوردي و لاسيما "الأحكام السلطانية" و " تسهيل النظر و تعجيل الظفر " و نصيحة الملوك قراءة مستنيرة، تكشف لنا عن الصلة في كتابته بين الفكر السياسي وبين الواقع الاجتماعي؟ وكيف تكون الأحكام السلطانية جواباً منشوداً عن السؤال الذي يرجع إلى معنى الدولة والسلطة في الإسلام؟

عندما يدرك الباحث أهمية هذه الإشكالية فإنه سيجد لنفسه أكثر من داعي لفهم طبيعة ذلك الفكر السياسي، سواء اتخذ ذلك الفكر صيغة التعبير الفلسفي — كما هو الشأن عند الفارابي — أو صيغة التعبير الفقهي، كما هو الأمر عند الماوردي. بهذا المعنى يصبح إنتاج الفقيه الشافعي له أكثر من دلالة بالنسبة لرجل الاجتماع تفوق تلك التي نجدها عند الفقيه أو عند رجل القانون.

¹ - Aron RAYMOND . Les étapes de la pensée sociologique . France 1967 . p 18

الإشكالية

ليس إسلام الأصول هو ذلك الإسلام الكلاسيكي المركب ، البغدادي القرطبي، المرتبط في المخيال الجماعي بحضارة ساطعة و ثقافة كبرى، فقد كان إسلاما متواضعا مادياً، لكنه كان طافحا بدلالات للمستقبل، لا تزال ناطقة اليوم، و تضغط بثقلها على تفصلات الإسلام، أمس و اليوم و غدا¹. إن الظروف و السياقات التي رافقت نشأة الإسلام الأولى، تشكل مفتاحاً في تفسير عديد التطورات اللاحقة، المتعلقة بمفاهيم الجماعة و الأمة و السلطة والدولة. إذ شكلت فترة الوحي مصدراً متجدداً لعمليات التأويل و التشريع، و خضعت لإعادة الإنتاج، بما هي المرحلة التي شهدت حدث التأسيس لمجتمع الوحي²، وقد ظلت إطاراً للاسترجاع المستمر، إذ هو المجتمع النموذج الحامل لنظام المعنى المتعالي³.

قامت الدعوة المحمدية على أساس عهدين، أولهما بين الله ورسوله، وثانيهما بين الرسول وأهل المدينة. العهد الأول هو مصدر الدعوة والعقيدة " وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ " (آل عمران/ 81) ، أما العهد الثاني الذي سمي "كتاب المدينة" فقد تأسست عليه الجماعة المسلمة الأولى المتضامنة ، جماعة الله⁴. كان تكوين تلك الجماعة المسلمة الأولى على الدعوة، و كان تأسيسها مشروعاً سياسياً واعياً⁵. فقد أدرك الرسول وأصحابه، أنهم يؤسسون جماعة جديدة، الأصل فيها الدعوة إلى الله، لكنها لا تخلو من وجه سياسي. وعندما واجه مشروعهم معارضة قوية في مكة هاجروا إلى المدينة.

كان أول الأعمال التي قام بها النبي، وضع وثيقة المدينة الذي انتظمت على أساسها العلاقات بين المهاجرين والأنصار واليهود. وقد أخذ بعين الاعتبار عند الصياغة ميزان القوى السائد، إضافة

¹ - هشام جعيط ، الفتنة "جدلية الدين و السياسة في الإسلام المبكر" ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، ط 7 ، 2012 ، بيروت لبنان ، ص 05 .

² - الحديث النبوي الشريف" خير أمتي القرن الذي بعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم ثم يظهر قوم يشهدون ولا يستشهدون، وينذرون ولا يوفون، ويخونون ولا يؤتمنون ...). يرى الفضل شلق أن هذا الحديث يعبر عن رؤية تاريخية لدى المسلمين ترى في ظهور الإسلام ، ديناً و مجتمعا و دولة ، فاصلاً يجذب ما قبله و يرسى قواعد نظام اجتماعي جديد. أعلم الناس بهذه القواعد صحابة النبي الذي نزل القرآن و تكونت السنة في حياتهم ، و أتاح لهم قربهم من الرسول أن يعوها و يعيشوا على هديهما أكثر من الأجيال اللاحقة. فالعلاقات الاجتماعية التي سادت في ذلك الجيل أكثر تمثلاً لتعاليم الإسلام من الأجيال اللاحقة ، و كل جيل أفضل من الجيل الذي يليه .

³ - يرى محمد اركون في كتابه الموسوم الإسلام : الأخلاق و السياسة ، من الضروري التحدث عن وجود متخيل محدد بنمطه و وظائفه : إنه المتخيل الإسلامي ، ذلك أنه منذ أن حصلت تجربة المدينة ، فإن آمال المسلمين لم تنفك تحلم و تتعلق بإيجاد المدينة "الفاضلة المثلى" . لقد أصبحت هذه الدولة مثلاً نموذجياً أعلى يتحكم بوعي كل المسلمين ، لدرجة أنه فقد تاريخيته أو طابعه المحسوس ، لكي يتحول إلى مثال تقديسي أكبر خارج التاريخ . ص 127 .

⁴ - الفضل شلق، الأمة و الدولة (جدليات الجماعة و السلطة في المجال العربي الإسلامي)، دار المنتخب ، لبنان، 1993 . ص 07 .
⁵ - في أول البعثة عندما كانت جماعة المسلمين مجموعة أفراد ، كان النبي يعد أصحابه بأن الله سيمكنهم في الأرض و سيفتح عليهم بملك فارس و الروم.

إلى العلاقات الاجتماعية التي أخضعها لنمط جديد من الروابط تنبع من مفاهيم الأخوة الدينية ، التي تخرج الفرد تدريجيا من الإطار القديم القائم على العصبية و القبيلة ليدخل في إطار تضامن الجماعة الأمة الناشئة. فقد استخدم الإسلام أخوة العصبية، المبني على علاقة بيولوجية، فوسعه وأسس من جديد على بُعد أيديولوجي معتقدي وقلبه إلى عكسه. ذلك من أن يكون الناس أعضاء في قبيلة تواجه بقية المجتمع، صاروا كلهم أعضاء مندجين في جماعة كونية. إن تفكيك بني النظام الاجتماعي القديم، كان شرطا ضروريا للدمج الاجتماعي الذي تتكون الجماعة الأمة على أساسه.¹

يرى روزنتال² أن "عهد المدينة" جاء في سياق وعي النبي بحاجته لتنظيم سياسي ، الذي ربط أتباعه بعضهم ببعض، وأمن حمايتهم ، و يرى أن الكتاب وثيقة دينية واجتماعية وسياسية، وبهذا المعنى فهو نموذج للتطورات الدستورية اللاحقة . بينما يرى رضوان السيد³ في "وثيقة المدينة" أن النبي قام بعمل سياسي بارز غير ذي طبيعة دينية ، أو أن الدين و النبوة لا يقتضيان: " هذا كتاب من محمد النبي. بين المؤمنين و المسلمين من قريش و يثرب ، ومن تبعهم ، فلحق بهم ، و جاهد معهم: أنهم أمة واحدة من دون الناس...و أنه من تبعنا من يهود فإن له النصر و الأسوة ... و أن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، ليهود دينهم و للمسلمين دينهم). هذا النص الخطير -حسب رضوان السيد يعلن قيام جماعة سياسية و ليس جماعة دينية، و إلا فما معنى وجود اليهود بينهم؟ و لا شك أن النبي كان الزعيم لهذه الجماعة السياسية ليس لأنه نبي، فاليهود لا يعترفون بنبوته، بل لأنه رئيس تلك المجموعات التي تعاقدت على ما في الكتاب، إذ يتضمن الأخير فضلا عن رابطة الدم رابطتين جديدتين أفضتا إلى التعايش، وهما الأخوة بين المؤمنين و التعاقد أو المواطنة (إن صحَّ تسميتها) بين أهل المدينة و لاسيما اليهود⁴.

إن النص السالف الذكر يتضمن جانبا قانونيا تشريعا داخليا، كما يتضمن حديثا عن العلاقات الخارجية لهذه "الأمة" المستقلة القائمة "من دون الناس"، يتمثل في أن سلمهم و احد و أن حربهم واحد ، و هكذا يقول رضوان السيد يكون الكتاب تعاقدًا دستوريا يشبه المجتمعات السياسية

¹ - 19. gibb, mohammedanism, p. يقول: "في ذهن محمد (كما في ذهن خصومه) كانت الكتلة الدينية الجديدة منذ البداية ينظر إليها على أنها جماعة منظمة على أسس سياسية، وليست كنيسة في إطار دولة علمانية".

² -اروين روزنتال ، دور الدولة في الإسلام (النظرية و التطبيق في العصور الوسطى) ، مجلة الاجتهاد ، العدد 12 ، دار الاجتهاد للأبحاث و الترجمة و النشر ، لبنان ، 1991 ، ص 45 .

³ - رضوان السيد، الجماعة و المجتمع و الدولة "سلطة الايدولوجيا في المجال السياسي الإسلامي"، جداول ،لبنان، 2015، ص 30

⁴ - في هذه النقطة يرى "ه.جب" هناك شيئا دل على أنه ذو أهمية أساسية في الاسلام ، و هو أن تعاليم النبي تضمنت واجبات و حقوقا اجتماعية و أخلاقية و سياسية معينة تؤدي لأتباع الديانات الاخرى ، على أن يخضع هؤلاء لسلطان الاسلام السياسي ، و إن لم تكفل لهم تلك الحقوق حق الاخوة الكاملة .

الحديث. هذا لا يعني أن الدولة من مقتضيات الدين ، لكن هذا النص يُرجع قيام الدولة و المجتمع السياسي إلى العهد المدني من دعوة الرسول .

إن تكون مجتمع مسلم "مجتمع المدينة" استدعى حضور التشريع. وهي وضعية لم تتوفر قبل الهجرة. لقد شكلت مرحلة المدينة نموذجاً متقدماً لكيفية التفاعل بين الدين والاجتماع فقد كانت الأحكام التكليفية ترد متفرقة، كرد فعل لاحق للوقائع و الأحداث¹. هذا الواقع ظلّ يدفع باتجاه التحول من الجماعة إلى المجتمع، يرى حسين مروة أن التبشير الديني لدعوة محمد قد وجد في الهجرة إلى المدينة تجسيدات الأولى. فهو يعتبر الهجرة حادثاً حاسماً ، قد أتاح للإسلام الانتقال من العقيدة إلى الشريعة ، فهو يحمل مهمة تنظيم المجتمع². و عندما أغلق النص القرآني بوفاة الرسول ، كان ثمة كيان سياسي يشبه الدولة³، أو كان ثمة دولة في طور النشأة والتكوين⁴.

من خلال تتبع عمل النبي في المدينة ، و على ضوء رصد ملاح ذلك التوجه ، نرى أنه حاول تأسيس الجماعة أو الأمة بالمفهوم القرآني ، على قاعدة أخلاقية ذات أربع دعائم ، يتعاقب فيها الديني و السياسي -مع ما تقتضيه مرحلة التأسيس على الأقل- إلى أبعد الحدود : **الهجرة**. و **المؤاخاة** و **كتاب المدينة** و تشريع مبدأ القتال أو "الجهاد". لقد شكلت هذه المبادئ النواة الصلبة للنظام السياسي الذي أقامه النبي لتكوين الجماعة الإسلامية الجديدة، و التي يعول عليها للذهاب بعيداً. عندما نستعرض هذه المفاعيل بمنهجية متجاورة و متوازنة. من خلال إقامة الموازنة بين الحوافز الروحية و العوامل المادية في تجربة المدينة. نجد أن السلطة هنا- كما يقول أركون - أسست على المنطق القرآني الموجه كلياً نحو الرؤية الدينية ببعديها الخلاصي الرّهدي المبني على التضامن و وحدة الجماعة ، ثم السلطة السياسية للنبي الذي عرف كيف يستخدم و براءة متناهية، كل مصادر معرفته الدقيقة و الحميمة بمجتمعه الحجازي.

منذ اللحظة الأولى لوفاة الرسول اختلف المسلمون فيما بينهم حول من يتولى السلطة، لا حول ضرورتها. ولم تتناول هذه الخلافات فكرة الجماعة أو الأمة، فكأنهم اعتبروا الجماعة غاية أو مثلاً

¹ - عبد الجواد ياسين ، الدين و التدوين(التشريع و النص و الاجتماع) ، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، لبنان ، ط 1 ، 2012 . ص 36-38

² - حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ج 1 ، دار الفارابي ، بيروت ، ط 2 ، 2008 ، ص 401 .

³ - المرجع السابق. ص 39.

⁴ - يرى عبد الجواد ياسين أن الدولة التي سيكتمل بناؤها بعد وفاة الرسول لم تنشأ بأمر من الدين. بل نشأت ككل دولة- نتيجة لتطور عوامل الاجتماع السياسي. و بالطبع ساهم حضور النص الديني في تحريك هذه العوامل، كفاعل رئيسي، في الوقت الذي كان يستجيب لها في شكل تشريعي.

أعلى ، على الدولة أن توجد دائماً خوفاً من انقطاع سيرورة الجماعة¹. فالجماعة أنشأها الرسول، وهي جماعة الله، هي الأمة التي وضعها المسلمون منذ بادئ الأمر فوق كل الاعتبارات وصارت كيانا مطلقا ليست موضع تساؤل أو إشكال. جوهر المسألة إذاً أن السلطة السياسية و الدولة، جاءتا كتدبير لاحق لوجود الجماعة.

إن التصور القرآني للأمة يغلب عليه معنى الوحدة في الاتجاه، أي الوحدة في العقيدة والطريقة "الشريعة"، دون أن يغيب معنى الوحدة في المصدر²، إن المفسرون لم يتعمقوا في دراسة مفهوم الأمة مجرداً عن مفهوم الطريقة أو الملة يقول نصّار. لقد غُلب على أذهانهم الارتباط القائم بين الجماعة والشريعة. إلا أنهم ميزوا في هذا السياق بين ما أسموه أمة الدعوة، وما أسموه أمة الإجابة. إن الأخيرة، هي مجموع المؤمنين بذلك النبي أو المسلمين كآفة ، أما أمة الدعوة فهي الإنسانية . و لا تتوقف الدعوة حتى تتطابق الأمتان ، فتصير أمة الإجابة "المسلمين" هي أمة الدعوة "الإنسانية"³.

إن القرآن يفترض بقاء أمة الدعوة مفتوحة . و هي فكرة تتأسس على الشمول لأن تنازلها يعني زوالها : ((يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۖ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ۚ))⁴. والحال هذه فإن متابعة الدعوة لا بد أن تنتقل إلى أيدٍ تحقق لها الاستمرار والتقدم ، وقد اختارت النصوص القرآنية والمأثورات النبوية مؤسسة الجماعة⁵ أو أمة الإجابة بعد النبي طريقاً للوصول إلى الأمة الشاملة⁶. إن هذا الطابع الكوني لدعوة محمد و لأمته من بعده ، هو التصور الكامن في ذهن المسلمين و المفسرين و في مدونات الفقهاء و في بنية النص المؤسس لسلطة المسلمين . ففي القرآن ذُكرت عدة مفردات ضمن آيات معينة⁷، فهمها المسلمون الأوائل - فيما يبدو - باعتبارها مفاهيم التأسيس لسلطتهم ومشروعيتهم في ظل الرسالة النبوية الجديدة. والمفردات هي: الإظهار، التمكين، الاستخلاف، التوريث، الوعد.

¹ ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 138، يقول: " يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها . فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم: " إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم..." أنظر أيضا رضوان السيد في مقدمة: قوانين الوزارة، للماوردي، ص 12.

² ناصيف نصّار، الأمة في الوعي و التاريخ (دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي و الإسلامي)، دار الطليعة، لبنان، 2003 ، ص 22.

³ ((هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ)) الصف/الاية 9 ، هناك مأثور نبوي يقول : ليلعلن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار.

⁴ سورة المائدة ، الآية 67 .

⁵ رضوان السيد، الجماعة و الأمة و السلطة (دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي)، جداول ، لبنان، ط5، 2011. ص 65 .
⁶ ((وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ۚ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبِهِ فَلَنْ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئاً ۚ وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ)) . سورة آل عمران، الآية: 144 .

⁷ سورة النور ، الآية 55 ((وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ)) . ((هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ...)) الصف/الاية 9

يقوم تصور المسلمين الأوائل إذن لسلطتهم وفتوحاتهم ومشروعيتها على أنهم أمة النبي المستخلف على النبوة بعد أن نزعت من بني إسرائيل، والمستخلفة في الأرض المنزوعة من الفرس والروم بمقتضى الاستبدال الذي يصيب "الظالمين، المرتدين" عن دين الله وشرعته وموارث نبوته. فالله يعز من يشاء ويذل من يشاء¹. وهذا -فيما يبدو- معنى تسمية المسلمين لسلطتهم الأولى بعد وفاة النبي خلافة. فَهُمْ المسلمون، خلفاء الله في الأرض².

إن المشروع السياسي للإسلام هو تكوين الجماعة / الأمة القائمة على القيم. فهو مشروع ثقافي يتكئ على قاعدة أخلاقية في الأساس. و تركز سلطة ذلك المشروع على أسس تمثل منابع السلطة فيه، و تكمن في ثلاث مصادرات: السلطة العليا لله و الكاريزما النبوية" الكتاب و السنة" و تكوين جماعة متضامنة هي الأمة³.

إن البعد الأخلاقي، هو ما يميز نظرية السلطة في الإسلام عن غيرها ، و لاسيما الفكر السياسي الغربي الحديث. لقائل أن يقول أن قيم الأخوة و المساواة و العدالة ، ليست حكرًا على الإسلام، فقد تشترك فيها "مجتمعات الكتاب المقدس" - على حد تعبير محمد أركون - أو حتى مجتمعات لا دينية في الأساس ، لسبب بسيط أنها قيم إنسانية ، هذا صحيح لكن المقصود هنا بالأخلاق حصراً هو المعنى الإسلامي ، و هو "الفطرة" أو "المروءة" حسب علال الفاسي⁴ ، التي تنضوي تحتها مكارم الأخلاق .

- 2 -

فرض سؤال السلطة نفسه على المسلمين ساعة وفاة النبي. ولم ينقض ذلك اليوم حتى كان أبو بكر مَبَايعاً "خليفة" من قبل الأغلبية العظمى من الصحابة والناس ، روى الطبري⁵ بإسناده: "قال عمرو بن حريث لسعيد بن زيد: أشهدت وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم، قال: فمتى بويع أبو بكر؟ قال: يوم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد كرهوا أن يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة". من غير العسير إذاً إدراك السرعة التي جرت بها توليه أبي بكر⁶ . كان لا بد من رد فعل

1 - ((قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)) ، آل عمران، الآية: 26.

2- رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 25 .

3- هشام جعيط ، مصدر سابق ، ص 19 .

4- للمزيد أنظر : علال الفاسي ، مقاصد الشريعة الإسلامية و مكارمها ، ط5 ، دار الغرب الإسلامي ، المغرب الأقصى ، 1993 ، ص 09 . أنظر كذلك عبد العروي ، الدولة ، المركز الثقافي العربي ، ط9 ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2011 ، ص 138.

5- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج2، دار الكتب العلمية ، بيروت: ، 1997، ص 236.

6- عبد الإله بلقزيز ، الفتنة و الانقسام (تكوين المجال السياسي الإسلامي)، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 2012 ، ص 33.

سياسي يملأ الفراغ الناجم من وفاة النبي، الخوف على وحدة الجماعة كان على أكبر درجة من الأهمية ، فلو وقع إصرار على انفراد المهاجرين أو الأنصار بقرار في مسألة السلطة، لانقسمت الأمة، وصار هناك إسلامان يتصارعان لا بُدَّ أن يُنهي أحدهما الآخر ، ثم يفقد المنتصر معناه فلا يعود دين دعوة بل طائفة إبادة¹.

لقد كان في حكم المعلوم، أن أمر خلافة النبي لن يجري من دون كبير مشاكل، لأنه لا سند لأي من الصحابة ما يحتج به على سبيل بيان أحقيته في الأمر من دون سواه. وقد سكّت النص². هنا يُطرح السؤال المركزي "من الجدير بخلافة النبي؟". وهو سؤال تأسيسي، لأن عليه مدار الصراعات كافة التي اندلعت بين المسلمين - خافّة - منذ اللحظة الأولى لوفاة النبي، ثم حادة أفضت إلى التشطي ، بعد مقتل عثمان و أحداث الفتنة الكبرى .

مع بداية سلطة الراشدين انتهت النبوة فبدأت الدولة³، وهي بصدد التكوين فعلياً ككائن اجتماع طبيعي. وكانت جماعة المسلمين عند السقيفة أكثر فهماً لطبيعتها فتحدثوا عن السلطان السياسي للنبي ، و ظلّ الدين في موقعه كمظلة أخلاقية تُظلل الأهداف، وظل حضوره طاغياً. لنا أن نتساءل عندما يقول عبد الجواد ياسين أن الدين ظلّ يوجه أهداف الدولة أو السلطة بعد انقضاء النبوة . ما الذي يستدعي القول بضرورة السلطة و السياسة في الإسلام ؟

سوف نسوق مثالين وقعاً في مرحلة الراشدين الأولى في عهد عمر : ينقل الدارمي في سننه قولاً منسوباً إلى عمر بن خطاب جاء فيها مخاطباً العرب: "يا معشر العرب، الأرض الأرض، إنه لا إسلام إلاّ بجماعة، ولا جماعة إلاّ بإمارة، ولا إمارة إلا بطاعة..."⁴ ربّما صَحَّت نسبة القول إلى عمر- في كلتا الحالتين- لا شك أنه قول وعى مسألة التلازم بين أبعاد ثلاثة في تكوين التجربة التاريخية الإسلامية: الدين والأمة والدولة. في "القول العُمري" ما يفيد أنّ لا إسلام بدون مسلمين - و هي قاعدة من مُسلّمات علم الاجتماع الديني: لا دين دون مجتمع - و أن مستقبل الإسلام نفسه وقُفَّ على جماعة أو أمة تنهض بأمر تحقيقه. لكن الإسلام الذي لا يكون "إلا بجماعة"،

1- رضوان السيد ، مرجع سابق ، ص 325.

2- يتساءل العديد من الباحثين عن سكوت النص على قضية بحجم مسألة الحكم .مثل الجابري و رضوان السيد عبد الجواد ياسين ...إلخ

3- سوف تكتمل صورة الدولة ككيان صلب مع القضاء على حروب الردة في عهد أبوبكر ، مبرهنة على اكتسابها أهم خصائصها ، من خلال إنهاء التمرد بالقوة "العنف الشرعي " ، بأسطة سيادتها على كامل الجزيرة العربية .

4- أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي ، دار إحياء السنة النبوية ، بيروت ، ج 1 ، ص 79 .

يفترض أن تكون تلك الجماعة كقوة وشوكة أو كحامل سياسي للإسلام، وليس ذلك إلا الإمارة ، أو الدولة و الحكم و السياسة و تدبير الشأن العام¹.

المثال الثاني في عهد علي بن أبي طالب، تذكر المصادر أن جماعات المُحَكِّمَة "الخوارج"، جادلوا الإمام علي في العام (39هـ أو 40هـ) في عدم وجوب الإمام أو الحاكم السياسي، من خلال شعارهم: لا حُكْمَ إلا لله! أي أنهم يرون أن الإسلام لا يحتاج إلى زعيم سياسي. وكان هذا تصور مثالي غير عملي ، فقد اضطروا هم لاختيار زعيم لهم في صراعهم مع علي . لكن علي ردَّ عليهم بما يفيد أن السلطة ضرورية ، لا للدين أو لإنفاذ حكم الله في الأرض، بل لرعاية شؤون الناس؛ فقد قال: " الحكم لله وفي الأرض حُكَّام. لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر، يضم الشعب، ويجمع الأمر، ويقسم الفيء، ويجاهد العدو، ويأخذ للقوي من الضعيف، حتى يريح برّ و يُستراح من فاجر"². إن هذه الكلمة، التي قيلت في خضم الحرب الأهلية (35-41هـ). تعلن أن الدولة اكتمل معناها في عالم الإسلام الأول باكتمال المجتمع السياسي³.

إن هذه الخلاصات التي يتناسل بعضها من بعض ، و التي توحى بتلاحم مستميت بين الجماعة و الدعوة و الدولة ، تُحِيلُنَا في الحقيقة إلى القضية الأم في الوعي التاريخي للتجربة الإسلامية ، و التي مازالت تضغط على تفصيلات واقعنا اليوم. و هي وشائج القربى بين الدين و السياسة في تلك التجربة. يرى وجيه كوثراني أن العلاقة العضوية بين الحيزين أكدها النص القرآني والتجربة النبوية، و كذلك خلافة الراشدين عند فقهاء السنة، وصيغة الإمامة عند فقهاء الشيعة، الأمر الذي أمكن الانفكاك بين الحيزين أمراً مستحيلاً أو صعباً⁴.

هذا القول يشي بالكثير لكنه يترجم في جميع الأحوال، أن كل توسلات الفكر الإسلامي السني المعني بالسياسة ونظام الحكم، يرتدُّ طبيعياً إلى مرحلتَي النبوة و الراشدين، لما تعبر عنه من دلالات طافحة لسيادة العدل و الشريعة و الأخلاق. إنهما المرحلتان اللتان تشكّلا فيهما المجتمع النموذج الحامل لنظام المعنى المتعالي، و بالتالي النموذج المثالي القابل دائماً ليس للتطبيق بل للمحاكاة و

¹ - هكذا يقول أركون نجد أنفسنا مُنقادين بشكل طبيعي إلى إعلان النتيجة المنتظرة و المتوقعة و التي يعلنها الجميع من مسلمين و مستشرقين: الإسلام لا يفصل بين الروحي و الزمني ، بل يمزج بين الزمني و الروحي. أركون بوصوله إلى هذه النتيجة يعلن : سنقاوم هذه المقولة ، و لن نسقط تحت إغرائها ، و لن نخضع لها ، و لن يخيفنا الإجماع عليها ، و إنما سوف نلجُ على الطابع الفريد لتجربة المدينة لتبيان الطابع التاريخي لظهور الإسلام و لتلك التجربة . هذا الرأي يتكرر كثيراً عند أركون في عديد السياقات المماثلة ، فهو يندرج ضمن مشروعه علمنة المجتمع المسلم " لا توازي العلمنة عند الغرب". من كتاب الإسلام : الأخلاق و السياسة ، ص 03.

² - قارن بروايات مختلفة للقول المنسوب للإمام علي في المصنف لعبد الرزاق 150/1، والكامل للمبرد 206/3، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد 307/2.

³ - رضوان السيد ، مرجع سابق ، ص 25 .

⁴ - وجيه كوثراني، الفقيه و السلطان (جدلية الدين و السياسة في إيران و الدولة العثمانية)، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2001، ص 22.

الاقتراب¹. إن تلك الإشكالية نجدها تتموقع ضمن حدين. الأول يتمثل في الالتحام بين الديني و السياسي في فترتي النبوة و الراشدين. و الثاني مع "الفتنة الكبرى" حيث التخرج بين المجالين. ليس كلياً لكن التمايز بدا واضحاً بينهما.

مع حدث "الفتنة" فرضت جدلية الدولة والجماعة صراعاً عنيفاً داخل السلطة وبين العرب أنفسهم ، فقد تجلّت تلك الإشكالية بوضوح، و عبّر الصراع عن نفسه من خلال مفاهيم سياسية بحتة: شيعة علي، الخوارج "المُحكّمة"، العثمانية، المعتزلة الأولى. حتى و إن اتخذت شعاراتهم المرفوعة ضلّالاً أو لبوساً دينياً، فليس من العسير إزاحة تلك الأغطية الدينية و تجاوز سطحية الأحداث، إلى تلمس الحوافز و النزعات العميقة التي تشتغل عليها رهانات الفاعلين.

يبدو الصراع بين علي و معاوية ، وكأنه صراع بين فكرتين: فكرة الجماعة الكونية المستندة إلى أخوة الدين التي مثلها علي، وفكرة الدولة التي مثلها معاوية² المستندة على العقاب. معاوية كان يطالب بالثأر من قتلة عثمان لكنه في آخر المرحلة أبان عن توقه الوصول لسدة الحكم، علي كان يدافع عن شرعية خلافته باسم سابقته في الإسلام، أي أنه كان ينافح عن سلطة سياسية باسم مقولات و قيم دينية. حقيقة الأمر يقول هشام جعيط³ أن الديني و السياسي ممتزجان، إذ من الطبيعي أن ترجع إلى الدين أولاً ، أمة قامت على أساس دعوة دينية و سلطة نبوية و كتاب مقدس ، و أن يظهر لها دينياً كل شيء ، و بشكل خاص السياسي ، و لكن لكل واحد تأويله الخاص لهذا الديني الموظف في السياسي.

¹ يرى عبد الله العروي أن تطبيق الشريعة ليست هي ما يفصل المُلْك عن الخلافة. إذ يتفق الجميع على أن معالم الشرع كانت قائمة تحت حكم معاوية، ومع ذلك الفقهاء لا يسمون حكمه خلافة. ما هو إذن الشرط الذي يرتقي به الحكم إلى مرتبة الخلافة وبدونه يبقى إمارة حتى ولو كان عادلاً ورافعاً راية الشرع؟ لماذا أجمع الفقهاء على تسمية عمر بن عبد العزيز وحده خليفة دون سائر بني أمية؟ ولماذا رفضوا خلافة بني أمية في الأندلس والموحدين في المغرب والفاطميين في مصر؟ لقد تنبه المستشرقون إلى هذه النقطة وأدركوا أن الفقهاء يستعملون لا محالة مقياساً ضمناً ليسمووا هذا الحكم بالإمارة وذلك بالخلافة. فحاولوا أن يكشفوا عنه لكنهم لم يفلحوا. إنه تحقيق المقصد من تطبيق الشريعة : بتحقيق المقصد تقوم الخلافة وبنعدها تتحل إلى مُلْك رغم إقامة حدود الشرع. تحت ظل الملك تخدم الشريعة أهداف الدولة ، وتحت ظل الخلافة تخدم الدولة أهداف الشريعة .

هذا تمييز واضح في ذهن الفقهاء، فالخلافة هي طوبى عندهم، أي أنها النظام الأمثل الذي لا يتحقق إلا بمعجزة ربانية ، لكن في انتظار المعجزة يجب العيش في دولة شرعية تطبق الشرع ، إنهم يقاومون اليأس ! . هناك إذن فرق يفصل بين الخلافة كتصور، و كنظام قائم. بعبارة أخرى الخلافة هي غير الدولة الشرعية . هذه الخلاصة الضمنية لكلام الفقهاء، وهي في نفس الوقت المقدمة الضرورية لكي يستقيم الأمر . هذه نقطة دقيقة أهملها الكثيرون. عبد الله العروي ، الدولة ، المركز الثقافي ، المغرب ، ط9، 2011 ، ص 136-139 .

² يعبر عن ذلك أن نداءات الإمام علي إلى خصومه كانت دائماً تدعوهم " إلى الله وإلى الطاعة والجماعة " ، الطبري، 573/4. بينما التزم معاوية وأعوانه بفكرة الاقتصاص من قتلة عثمان لتثبيت فكرة الدولة المتمثلة بالثواب والعقاب، خاصة وأن المقتول هو رأس الدولة (إمام الجماعة) .

³ هشام جعيط ، مرجع سابق ، ص 6-42 .

صار الحكم لمعاوية ، لكنه انتصر بمفارقة لم تتوقف عن هزّ الوجدان الإسلامي - يقول هشام جعيط - مفادها أن الخلافة انتقلت إلى الذين حاربوا الإسلام في الماضي ، على حساب علي ابن الإسلام المحض . إن هذه المفارقة لن نجد لها تفسيراً إلا مع ابن خلدون ، إذ تتجلى لنا إحدى السمات المحورية لفكره. فقد عرف كيف يدير ظهره لتلك المماحكات الجدلية العقيمة حول الفتنة الكبرى بين علي ومعاوية، وراح يهتم بشيء آخر أكثر أهمية و أجدى نفعا - يقول أركون - وراح يدرس الإكراهات والحتميات النفسية الاجتماعية ، التي تولد المواقف السلطوية وتؤدي في النهاية إلى توليد نوع من "عقل الدولة": بمعنى أن مصلحة الدولة تتغلب في نهاية المطاف على مصلحة الحقيقة، حتى ولو كانت دينية .

إن هذه الحقبة "الفتنة" ، حقبة الأزمة أولاً و الحروب ثانية ، التي دارت في النصف الثاني من خلافة عثمان حتى اغتيال علي ، و ارتقاء معاوية سدة الحكم و تأسيس السلالات الأموية ، إنما كانت حقبة أماً ، و شهدت تطوراً داخلياً عميقاً ، لأنها أثارت انقسامات الإسلام الكبرى ، بين مذاهب السنة و الشيعة و الخوارج ، بصفة مباشرة أو على أمد قريب أو بعيد . حتى في الإمكان أن تُعزى إليها كل تطورات الإسلام السياسي و الديني تقريباً، و بقيت امتداداتها في العصر الكلاسيكي الطويل¹ . و قد كان من مخرجاتها التشظي الأكبر لجماعة المسلمين، ميلاد الأحزاب السياسية. و من ثمة بدأ مأزق المشروعية يُطرح بحدة و يتوسع. من خلال التمايز الواضح بين الديني والسياسي، و التخارج بين الجماعة و الدولة و بين القوة و الشرعية. و بداية الانفصال بين السياسة و الشريعة .

كانت هناك مسائل ثلاث مثلت الشغل الشاغل للمجتمع، في القرون الهجرية الثلاثة الأولى و حتى قيام الدولة السلطانية، و هي نفسها المسائل التي لم تجب عنها مخرجات الفتنة الكبرى: حدود السلطة، كيفية الوصول إليها، من يحق لهم الترشح لمنصب الخليفة. لم تكن المسائل المذكورة على نفس الدرجة من الأهمية، و قد اتخذ النقاش حول بعضها مسارات دينية عقائدية بحثة². إن هذه النقاط الثلاث لم تكن هي مصدر المشروعية، إنما كانت تعني الشرعية، التي هي ذلك السياق الذي تتم فيه ممارسة السلطة و كيفية الوصول إليها و آليات اشتغالها³.

¹ - هشام جعيط ، مصدر سابق ، 05 .

² - المقصود هنا مسألة الخلافة أو الامامة و كيف أن الشيعة أخذوها ركن من العقيدة، رضوان السيد : مصدر سابق ، ص 33.

³ - للاطلاع على علاقة الشرعية بالمشروعية و علاقتهما بالدين و السياسة أنظر : سابينو اكروافيا ، إنزو باتشي ، علم الاجتماع الديني ، عز الدين عناية ، هيئة أبو ظبي للثقافة و التراث " كلمة " ، 2011 ، ص 169 .

تقودنا هذه المقدمات إلى ملاحظتين كبيرتين في الاجتماع السياسي الإسلامي الأول حسب بلقزير¹: أولهما أن الديناميات السياسية الذاتية في الاجتماع لإسلامي كانت كبيرة ، بحيث قادت إلى تكوين جماعة سياسية ومجال سياسي إسلامي في اتصال شديد بالماهية التي صنعت لحمة الجماعة وهي الدين بوصفه-في نفس الوقت- اعتقاداً ورابطة. وثانيهما أن السياسة لم تكن تقدم نفسها، في التجربة الإسلامية، كممارسة فقط وإنما أيضاً كموضوع للتفكير سيفضي بالمسلمين إلى تأسيس مجاله المعرفي: من علم الكلام والفقه إلى نظرية الخلافة لاحقاً.

- 3 -

إن المقاربات التاريخية والكلامية و الفقهية التي اهتمت بتسجيل أطوار التجربة السياسية في الإسلام ، شهدت نقاشاً حول مشكلة تصنيف أنواع الحكم الممارس على المستوى الفعلي و ما يستتبع ذلك من إشكالات المشروعية ، منذ قيام الدولة الأموية، ودوران ذلك التصنيف بين مفاهيم ثلاثة: الخلافة، الملك، السلطان. ولا يعني هذا سوى أن العنصر الطارئ على تلك التجربة هو تحول الخلافة إلى مُلك²، فقد اعتبر ابن خلدون أن عهد معاوية صار مُلكاً و إن التمس بالخلافة " قد رأيت كيف صار الأمر إلى المثلث و بقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري عل منهاج الحق ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفاً"³. إذاً هو تحول في طبيعة السلطة من خلال تحول الوازع ، و يتمثل في إعطاء الأولوية لعنصر العصبية و التغلب والقوة.

إن الفقهاء السُنّة كانوا على وعي بالأصول التاريخية لأزمة المشروعية التي حايت تشكّل الدولة في التاريخ الإسلامي، إذ تمتد تلك الأزمة بجذورها إلى سؤال السلطة الأول مع وفاة النبي في اجتماعات السقيفة ، ثم طُرِح أكثر إلحاحاً و عنفاً مع الفتنة الكبرى . ثم ازدادت مفاهيم السلطة والمرجعية تعقيداً مع الدولة السلطانية ، لاسيما مع صعود العسكريين (المغتصبين) الذين فرضوا حكمهم على خلافة عباسية عاجزة ، حين بدء حكم البويهيين الشيعة في بغداد عام 946م . كان لابد من الاعتراف بهذا التطور على مستوى الممارسة الفعلية في التجربة السياسية في الإسلام و مرافقته نظرياً . و تشير كتابات فقهاء السياسة الشرعية و لاسيما الماوردي و الذين جاءوا بعده (أبي الفراء ، الجويني ، الغزالي ، ابن تيمية ، ابن القيم الجوزية ، ابن جماعة..) إلى أن همهم الرئيس كان

¹- بلقزير عبد الإله، النبوة و السياسة (تكوين المجال السياسي الإسلامي)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 2، 2011، ص 76 .

²- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي و إشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي ، بيروت ، 1994 . ص 81 .

³- ابن خلدون عبد الرحمان ، المقدمة ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، 1984 ، ص 262 .

الحفاظ على وحدة الأمة. وقد كانوا محقين في تأكيدهم ذلك . فقد خرج الإسلام الثقاني " العقيدة و الشريعة " سالما من الاجتياح المغولي رغم سقوط النظام السياسي و الخلافة العباسية معاً عام 1208م .

وحده الوعي بهذا الشرط التاريخي¹ يُمكننا من فهم ذلك المجهود التشريعي الكبير الذي حمل الفقهاء إلى بناء خطاب السياسة الشرعية. إذ أن فقهم السياسي أتى يعبر عن حاجة ماسة للإجماع الإسلامي المأزوم، من خلال التأسيس لنسق من الأحكام يمس تنظيم السلطة والدولة بصفة عامة يضمن لها مقبوليتها الشرعية². وقد عكس الاعتراف بهذا الوضع و المرافقة في آن واحد ، بالفعل النظري المؤسس الأول للمرجعية السنيّة. الفقيه و القاضي أبي حسن بن محمد الماوردي(374هـ-450هـ، 974م-1050م)، و اختيارنا الماوردي ليس لكونه فقيهاً سعى في التوفيق بين العقل و الوحي، إذ أن فقهه العقلاني لم يلق ذات النجاح الذي لقيّه فقهه السياسي³.

إن فرادت الماوردي تعود إلى محاولته الكلاسيكية في تحديد العلاقة بين السياسة والوحي. فهو أول مسلم يتعهد القيام بسمح استنباطي شامل لعناصر الشريعة المتعلقة بالحكم و الدولة و السياسية. و معنى ذلك أنه نقل الإشكالية الأم " الخلافة " - التي قيّضت وحدة المسلمين - من المجادلات الكلامية و الفلسفية بين مختلف الفرق الإسلامية، إلى مستوى الفقه و التشريع⁴. إن الماوردي نزل بالسياسة من سماء الأفكار إلى إكراهات الواقع و التدبير اليومي. إنّ نصّه "الأحكام السلطانية" ليس فقط الأول في بابهِ ، وإنما هو الأشهر في التاريخ الإسلامي.

إن الماوردي بدا أكثر قلقاً على مستقبل الدولة والجماعة معاً، فهو يفكر في المتغلب، ويصف حكمه بالمستبد والمستولي، لكنه يدرك أن رفضه لا ينفي الواقع بقدر ما يزيد فجوة المشروع عمقا واستفحالاً. سن الماوردي سنة سار عليها اللاحقون من فقهاء السياسة الشرعية، وكان من حسناته أن قاده عقلانيته إلى فتح العقل الفقهي على مجال الممكن والنسبي بعيداً عن لغة المطلق ، فكان قبوله بسلطة المتغلب الدليل على تعامله الواقعي مع أزمة المشروع.

¹- Makram Abbés . *islam et politique à l'age classique* (paris :PUF , 2009) , p 126 .

²- نبيل فازيو ، دولة الفقهاء (بحث في الفكر السياسي الإسلامي) ، منتدى المعارف ، بيروت ، 2015 ، ص 18.

³- حثاً مخائيل ، السياسة و الوحي عند الماوردي ، ت : شكري رحيم ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، لبنان ، 1997 ، ص 41 .

⁴- سعيد بنسعيد العلوي ، دولة الخلافة (دراسة في التفكير السياسي عند أبي الحسن الماوردي) ، رؤية للنشر و التوزيع ، المغرب ، 2010 ، ص 45 .

هل يعني هذا أن القول السياسي مع الماوردي هو خطاب أزمة؟¹ نعم هو خطاب أزمة لكنه كذلك قول في التأسيس. إذ يرى محمد خاتمي² أن عودة تاريخ تدوين نظرية الخلافة إلى هذا العصر ، هو دليل على أن انحطاط أي مؤسسة يبرر مراجعة أسسها .

لسنا بصدد إحصاء حسنات الماوردي ، ما يهمنا الآن أن نطرح سؤالاً إجرائياً لكن له ما بعده. لماذا احتكر الفقه القول في الشريعة و في مسألة مشروعية السلطة السياسية و الدولة معاً ؟ فهذه الأخيرة مسألة سياسية بالدرجة الأولى أو هكذا تظهر لنا .

لقد حدثت تطورات عديدة جعلت من الفقهاء الحُرَّاس على الشريعة والمقرِّين لها³، فإذا تتبعنا الأمور عن كثب، وجدنا علاقة بين إقرار مبدأ الاجتهاد الذي فتح الباب واسعاً أما تأسيس معرفة عربية- إسلامية بالمسألة السياسية هذا من جهة، و من جهة ثانية هناك تزامناً بين عمل الشافعي الهادف إلى ضم مجال التدبير و السياسة إلى مجال الدين، بواسطة وسيلتي الإجماع و القياس، و بين أزمة الخلافة في زمن المأمون كان الصراع و الرهان الأكبر هو احتكار ذروة السيادة و المشروعية العليا التي تعلو كل شيء . لقد كان واضحاً أن الشريعة هي دائرة اختصاص الفقهاء وبأنها نظرياً ملزمة للخليفة ورعاياه، وقد فرضت الشريعة المستمدة من السنّة النبوية تهديداً ضمنيّاً لسلطة الخلافة ، وكان المأمون وحده من حدد هذا الخطر وعمل على الرد عليه، عن طريق استعادة ادعاء الخلافة بحق الهدي الإلهي، موقعاً بذلك ابن حنبل في حادثة الحنة.

لقد حاول المأمون فرض المبادئ ذات الصيغة اليونانية التي نادي بها فريق المعتزلة مذهبا رسمياً⁴، و تم اضطهاد فقهاء السنّة المعارضين، وانتهى الصراع بانتصار السنّة وكان برهاناً قاطعاً -حسب هـ جب⁵- على استقلال النظام الديني عن الخلافة وغيرها من المؤسسات السياسية، وعلى أن الحُكَّام لا يستطيعون الإشراف على مصادر سلطان الدين لأنها ملك للجماعة وحدها، وأن الخلافة ذاتها نابعة من ذلك السلطان وأنها رمز سياسي له. وكانت هذه الأحداث ذات أهمية أساسية في مستقبل الإسلام كله، ذلك أنها حالت دون أن يرتبط بأي نظام سياسي معين، وأمدت النظام الديني "المؤسسة الدينية" والجماعة معه بالحرية اللازمة للتطور على أسس ما يحويه الإسلام من طبيعة ومنطق

¹ - كمال عبد اللطيف ، في الاستبداد (بحث في التراث الإسلامي) ، منتدي المعارف ، لبنان ، 2011 ، ص 334.

² - محمد خاتمي، الدين و الفكر في شرك الاستبداد، ت: ماجد الغرباوي، دار الفكر المعاصر، دمشق و بيروت، 2004، ص 283 .

³ - سامي زبيدة ، الشريعة و السلطة في العالم الإسلامي ، دار المدار الإسلامي ، بيروت ، 2007 ، ص 19 .

⁴ - يرى حنّا مخائيل أنه قد جرت محاولة من قبل المعتزلة " لعقلنة الوحي " أو النص، وفي هذا المجال استخدمت الفلسفة الكلاسيكية بوعي كبير ، و قد أدى إحياء التراث الفلسفي اليوناني إلى تطور الفلسفة الإسلامية ونموها ، وهذه الفلسفة حاولت إما تطويع الوحي أو استيعابه . لقد أدى الخوف من أن يتهدد الوحي "العقيدة " يتهدد الحقائق المبنية أساساً على الإيمان ، إلى رد فعل أصولي جاء يرفض عملية العقلنة من أساسها (أهل الحديث) أو يضع لها حدوداً متشددة (الأشاعرة).

⁵ - هـ جب، مرجع سابق، 06

ذاتين. وفي الوقت نفسه كان النزاع بين النظام الديني والسياسي يقوم على نحو أكثر تعقيدا وأقل وضوحاً في ميدان آخر، إلا أن ثمراته على هذا الصعيد لم تكن في صالح النظام الديني.

في هذا السياق يرى اروين روزنتال¹: أن ما يميز السلطة في الإسلام ، هو التنظيم الديني للحياة في الدولة والمجتمع، إذ أن السلطة و الدولة تتأسسان على الشريعة الموحدة ، المعتبرة مصدر التوازن في الحياتين العامة والخاصة. وما دامت الشريعة (والفقه المستنبط منها) بهذه الأهمية ، فإن الفقهاء القائمين على الشريعة يحتلون مكانة فائقة لا تتقدمها غير مكانة السلطة السياسية المستندة إلى الجيش أساسا. مع وضع الاعتبار أن الشريعة بمصدرها الرئيسيين (الكتاب والسنة) إضافة إلى الإجماع هما المثال، و حجر الزاوية في هذه المرجعية.

مع باحث مستشرق آخر من أصحاب الكعب العالي ، حضني باحترام الباحثين الاجتماعيين العرب ، تتضح الصورة أكثر ، يقول " هـ جب " ²: "إن من جوهر العقيدة السنية أن الأمة تقوم على الشريعة ، وأن تطورها التاريخي يسير بخطوات يرسمها الله، وأن استمرارها منوط بقوة الإجماع المبرأ من الخطأ، ولما كان كذلك كان من واجب الفقهاء وهم الحفظة على ضمير الأمة، أن يقوموا فيبينوا لكل جيل وجهة الشرعية في نظامه السياسي، وكانوا يرون أن هذه المسألة مرتبطة بمسألة الخلافة، والخلافة في الأساس - من حيث هي نظام- تُعد رمزاً لسيادة الشريعة وسلطانها . ويرجع السبب في ارتباط هاتين المسألتين إلى المجادلات التي كان يقوم بها خصوم أهل السنة من شيعة وخوارج ، إذ كان الجدل الرئيسي لدى هؤلاء يتلخص بدقة في أن جماعة السُّنة قد تنكبت جادة الإسلام، وتردت نتيجة لذلك في الآثام، لأنها دانت بالولاء لخلفاء مزيفين، ولذلك وجه فقهاء السنة جهودهم، بالضرورة، نحو تسويق هذا الواقع، كي يواجهوا هجمات الخصوم".

يستخدم مصطلحي الإمامة والخلافة تبادليا للدلالة على المرجعية الدينية والسياسية المزدوجة وسلطتها على الأمة الإسلامية، أما الخليفة والخلافة أصبحتا التسميتين العامتين للسلطة العليا في العالم السني ، بينما سادت الإمامة والإمام بوصفهما تسميتين شيعيتين ، لكن الإمامة ظلت مستخدمة من قبل السنة بوصفها تسمية أكثر عمومية للسلطة الدينية ، وهي المصطلح السائد في الخطاب الفقهي . لقد كانت صورة " الخلافة " لدى جموع المسلمين عبر التاريخ، مغموسة بالانتظار التبشيري ، الذي يصبو إلى رجعة حاسمة تتحقق فيها عدالة ذات جوهر أسطوري، تحت هذا الوعي تُسج المتخيل

¹ - اروين روزنتال ، مرجع سابق ، ص 45

² - هملتون جب ، مصدر سابق ، ص 186 .

الجماعي¹. هذه الرؤية الدينية المشحونة بكثافة رمزية عالية من جهة أخرى، لا ينبغي أن تحجب عن أنظارنا الطابع الدنيوي المحض للسلطة السياسية في الإسلام، و كيفية اقتناصها و ممارستها منذ أحداث السقيفة إلى يوم الناس هذا.

إن هذا التداخل العميق بين الدين والدولة في النظرية الإسلامية بشقيها، هو انعكاس للمسار التاريخي «الواقعي» الذي ظل يجاور بينهما، بسبب النشأة المتزامنة وطوال مراحل التأسيس النظري، وليس العكس. (لم يكن المسار التاريخي انعكاس للنظرية). فالنظرية هنا حسب عبد الجواد ياسين² لم تكن تترجم النص (الوحي)، بل كانت تترجم الواقع الاجتماعي كما حدث في التاريخ: ربطت الشيعة بين الدين والدولة ربطاً عضوياً لم يدعُ إليه النص التأسيسي، فهي لم تكتف بإدخال الدين إلى أهداف الدولة، بل أدخلت الدولة في أركان الدين. أما النظرية السنية (ضمنها الطرح الإباضي)، فرغم أنها لم تجعل الإمامة ركناً من أركان الإيمان، إلا أنها اعتبرتها ضرورة لقيام الدين، الأمر الذي يؤدي إلى الرابط الأبدي بين الدين والدولة.

إن الفقه السني و لاسيما مع الماوردي يربط بين الدين والدولة (جهازا السلطة). وهو لا يناقش المسألة تحت هذا العنوان، فالموضوع المطروح ليس الدولة بل الإمامة أو الخلافة " الشكل الإسلامي للسلطة ". يفتح الماوردي كتابه الأحكام السلطانية بالتعريف التالي: " الإمامة موضوعه لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، و عقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"³.

تبدو هذه العبارة الخطيرة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي - كما يصفها رضوان السيد⁴ - تصديقا للقول المنسوب لعثمان بن عفان: " إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن " لكن هذا الوجه من إدراكها جانبي أو هامشي إذا صح التعبير: إذ أهم ما فيها تحديدها لوظائف السلطة في الإسلام. بادئ الأمر يرى الماوردي أن الإمامة تحل محل النبوة. لكنه يحدد موقفه أكثر من مواقف الفرق الإسلامية الأخرى، فيقول: إن خلافة النبوة في مسألتين فقط: حراسة الدين، وسياسة الدنيا. بيد أن الماوردي وهو فقيه أصولي دقيق التعبير لا ينسى تنبيهنا إلى أن الإمامة "موضوعة". والوضع غير التوقيف. فالوضع اصطلاح، والتوقيف قرآن أو سنة. فالإمامة وشكلها المصطلح عليه: (الخلافة)

1- محمد أركون ، مصدر سابق ، 45 .

2- عبد الجواد ياسين ، مصدر سابق ، ص 99.

3- أبي حسن بن علي الماوردي، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية ، دار الحديث ، القاهرة ، 2006 ، ص 15.

4- رضوان السيد ، الجماعة و المجتمع و الدولة ، ص 354.

موضوعة بالاصطلاح أو الاتفاق من المسلمين لخلافة النبوة بعد وفاة النبي. ولهذا فإن تحديد مهامها أتى من جانب المسلمين، وليس بالقرآن أو السنة.

نتساءل من جهة أخرى، هل صحيح أن الدولة أو السلطة السياسية حمت و حرس الدين ؟ فإذا تأملنا الوظيفة التي يسبغها الماوردي للإمامة -في شقها السياسي- أمكننا الاستنتاج أن السلطة الإسلامية "الدولة" في بعض الحقب أضرت بالدين بدلاً من أن تحرسه أو حتى تتركه وشأنه. يقول الأشعري (324هـ) في مقالات الإسلاميين والشهرستاني (547هـ) في الملل والنحل: إنه لم يسلم سيف في الإسلام كما سئل على الإمامة أو بسببها بشكل مباشر أو غير مباشر". فالصراع في تاريخنا في نظر الأشعري وكثيرين غيره كان صراعاً سياسياً في جوهره، أو صراعاً على السلطة. لكن هذا الصراع انعكس انقساماً داخل الدين نفسه. فوصول الأمويين للسلطة واستئثارهم بها، حوّل الشيعة والخوارج من حزينين سياسيين إلى فريقين دينيين، وضغوط العباسيين على الطالبين "أحفاد علي بن أبي طالب" وبعض الفئات الأخرى أحدثت فرقا شيعية جديدة، وتنظيمات سرية من الغلاة. وتدخل المأمون لصالح المعتزلة باسم نُصرة التصور الديني الصحيح (أي حراسة الدين) حوّل أصحاب الحديث والسنة من نهج فكري إلى نهج سياسي وديني.

هذه هي الخلاصة، أن السلطة عندما تتحدى فئات عريضة من المجتمع، وتحجبها عن المشاركة، وتعجز تلك الفتاة عن إسقاط السلطة، كانت تلجأ إلى الدين، لتجد فيه ما يؤيد معارضتها، ثم للتحول إلى فرقة دينية تؤول النصوص للحفاظ على الذات، ومعارضة السلطة. وهكذا فإن الإسلام كان يتكسر على حد سيف السلطة التي تحكم باسمه. ولو استطاعت السلطة العباسية على سبيل المثال أن تحتكر الإسلام لصار الإسلام نفسه فرقة دينية.

يركز الماوردي على وحدانية الخلافة وطابعها القسري، أو الإجمالي. فلا يمكن أن توجد إلا خلافة واحدة في دار الإسلام، أي في الأرض التي يطبق فيها القانون الإسلامي، وفي الفترة نفسها، ثم إن القيام بوظيفة الخلافة يعتبر فرضاً شرعياً على بعض أعضاء الأمة الإسلامية، وبشكل أخص على ذرية قبيلة قريش. وهذه القاعدة الأخيرة تتيح للماوردي أن يخلع الشرعية بشكل استرجاعي على كل الخلفاء الأمويين والعباسيين. فكلهم لقريش، وإن لم يكن إلى العائلة نفسها. والقاعدة التي ينص عليها الماوردي تفتح المجال للمصالحة بين الموقف الشيعي الذي يلح على ضرورة حصر الخلافة في أهل البيت، وبين الموقف السني الذي قبل بالأمر الواقع، وبكل الخلفاء الذين تعاقبوا حتى ولو لم يكونوا من أهل بيت النبي.

إن النظرية السياسية السنية في أصولها الأولى ، لا تفلت تماماً من قضية النسب ، و إن لم تكن بنفس الكثافة الدينية عند الشيعة "الإمامة باقية في علي و ذريته من بعده حصراً" . فالتأكيد على أن الخليفة من قریش يدخل في هذا السياق . و إن تم التخلي تدريجياً عن هذا الشرط لاحقاً من قبل الفقهاء ، على اعتبار أن قریش لم تعد عصبية أو شوكة في العهود المتأخرة من العصر العباسي .

إن المشروع السياسي للماوردي يأتي في تعابير إسلامية تقليدية، فهو يتمحور على الأقل بالنسبة لبنيته الشكلية، حول مؤسسة الخلافة "الإمامة"¹ التي منها تنبثق بصورة مباشرة أو غير مباشرة كلّ التعيينات في المناصب الحكومية . إن الإمامة التي تقوم نيابة عن النبي وليس عن الله بحراسة الدين وسياسة الدنيا هي إلزامية² عبر الإجماع . ومع أنه لا يرد نص واضح بذلك فإنّ قاعدة الإجماع كما يُستنتج من آراء الماوردي في مصادر أخرى³ هي العقل والوحي معا. أما منصب الإمامة فلا يمكن إقامته إلاّ عن طريق التعاقد الذي يتم طوعاً بين أهل الاختيار. لك ما الذي يجعل الماوردي يشدد على الطابع التعاقدي للخلافة حصراً ، رغم أن انتقال الحكم يتم في واقع الحال عن طريق ولاية العهد ، فهو يُفرغ مفهوم التعاقد من مضمونه ؟ نرى أن هذا مرده إلى أمرين في غاية الأهمية : أولاً التأكيد على الطابع المدني للسلطة ، ثانياً السير في اتجاه نقض الرؤية الشيعية للسلطة التي ترى أن الإمامة شأن ديني محض قطع فيه النص لأهل البيت حصراً ، و بالتالي لا تخضع لتقدير أو مقتضيات الاجتماع السياسي للمسلمين .

إن نجاح العلماء في فرض وصايتهم على الشريعة ، كان على حساب استثناء آليات حكومية عديدة من الصياغة النظرية السياسية ، التي انعكست سلباً على تقويم العمل الحكومي و من ثمة كانت سبباً في انتفاء النظرية كلفة . لقد أهمل الماوردي الاهتمام بآلية 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 يطبق الشريعة وأن يكون مع ذلك حاكماً جائراً غير عادل ، لقد تراوحت ردود الفعل حيال الجور بين الإذعان الكامل، أو القضاء على الحاكم الجائر بقتله ، أما الرد

¹ - إن اختيار تعبير (الإمامة) بدل (الخلافة) هو من سمات الشيعة ، في معظم الكتابات حول هذا الموضوع . ويعود أساساً إلى حقيقة أن السنة كانوا عادة يكتبون ردّاً على مجادلات الشيعة الذين وظفوا تعبير (الإمام) بدل (الخليفة) في إشارة إلى زعيمهم الديني والسياسي الأعلى.

² - في مقابل الخوارج الذين يعتبرون أن نصب الخليفة غير ضروري .

³ - في الأحكام السلطانية، ص، ص3، و4 وفي أدب الدنيا ص123 يكتفي الماوردي بمجرد إيراد الموقفين الأول الذي يعتبر الإمامة واجبة بالعقل والآخر واجبة بالوحي من دون أن يدعم واحدا منهما.

فكان في النهاية تسليماً بالأمر الواقع . غني عن القول أنّ تدبير كهذا لا يضع حداً للجور ، أو يؤسس لثقافة سياسية تضع عمل الحاكم أو تدبير الشأن العام تحت طائلة المساءلة و العقاب .

إن النظرية السياسية السنية كما يرى "هـ جب"¹ لم تكن في الواقع إلا صبغاً لتاريخ الأمة الواقعي بصبغة عقلية، لا نظرية دون وقائع تاريخية، وكل ذلك المبنى الجليل المهيب من تأويل للمصادر ليس إلا تسويغاً بعدياً للوقائع التاريخية السابقة التي أقرها الإجماع و أقرتها التجربة التاريخية للاجتماع السني . وبالتالي لم يكن هناك فرق كبير بين نظريات الفقهاء في موضوع الخلافة وبين الصورة الواقعية التي كان عليها الحكم في الإسلام. إن كتاب الماوردي "الأحكام السلطانية" ليس عرضاً موضوعياً لنظرية قائمة وإنما هو في حقيقته دفاع، أو توجيه في التفسير، أوحى به وشكلته ظروف و عصر المؤلف.

في الأخير لئن كان المغزى من هذا التفكير المسموع ، يتمثل في طرح السؤال السيولوجي على التراث السياسي الديني و الاجتماعي من زاوية تشكله التاريخي ، و تحول بعض مكوناته إلى موضوع للتقديس، هذا الأخير الذي خضع للإنتاج و لإعادة الإنتاج ، خلال صيرورة تاريخية كثيفة و معقدة ، ساهمت في صياغتها العقائد و المصالح المعلنة و المضمرّة و العصبيات و رهانات الفاعلين دوراً حاسماً. فمن الممكن صياغة التساؤل الرئيسي كما يلي:

❖ كيف انتظمت العلاقة بين مُعطى الوحي و المُعطى البشري الاجتماعي في دائرة الاجتماع السياسي الديني للتجربة التاريخية الإسلامية خلال حقبة الإسلام المبكر .

تتفرع عن هذا السؤال الرئيس أسئلة فرعية :

I. ما هي منابع و محددات السلطة في الإسلام ؟

II. ما الذي يبرر القول بمركزية المسألة السياسية في الإسلام الأول ؟

III. على ما تركز المقاربة السياسية عند الماوردي و لاسيما مفهوم السلطة ؟

¹ - هـ جب، مرجع سابق، ص 212.

الفرضيات

إن الكيفية التي يبنى بها الباحث السسيولوجي موضوعه، حجرة الزاوية و الخطوة الحاسمة التي تحدد مسار عمله ، فليست عملية البناء مجرد تكديس لوقائع و افتراضات بل هي طرح أو تصور ينطلق من أنسب الأسئلة و أجودها ، و أحسن الأسئلة هي التي تفصح عن أحسن الاجوبة ، التي تساعد الباحث السسيولوجي في الإفلات من " جاذبية " المستوى الظاهري للواقع الاجتماعي و القفز خلف هذا الأخير، قصد البحث عن شبكة من العلاقات التفسيرية التي تعلن ولوج الواقع السسيولوجي. إنها تعد أساس البناء وهيكل البحث أو العمل ككل، من دونه يبقى هذا الأخير مجرد مسعى غير قادر على بلورة مخطط عام يقوم عليه نموذج التحليل الذي على ضوؤه يتم تفسير و تأويل النتائج المتحصل عليها¹.

تقتضي إذاً معالجة هذه الإشكالية الاستناد إلى جملة من الفرضيات تقود عملية القراءة و التحليل ، مع عدم التسليم بصحتها "غير أنه و في حالة ما إذا لم نستطع التنبؤ ، فعندئذ ستعوض الفرضية بهدف البحث . إن الحدود الموجودة في العرض المختصر سواء كانت في إطار فرضية أو هدف البحث لابد أن تمتلك بعض الخصائص لتضمن صفتها العلمية كالتصريح ، والتنبؤ ، وغيرها² ، و إنما بقدرتها التحريضية على فهم و تفسير ذلك السياق السسيوتاريخي ثقافي.

❖ الفرضية الأولى

الإسلام دعوة قيم ، تأسست عليها مقومات السلطة في الإسلام .

❖ الفرضية الثانية

جاءت السلطة السياسية "الدولة " في الإسلام المبكر، كسياق سياسي اقتضته مرحلة التأسيس لتثبيت كيان الجماعة الامة الحاملة للدعوة .

❖ الفرضية الثالثة

تجربة الخلافة التاريخية ، شكلت عند الماوردي واقعا نظريا في السلطة.

¹- بن عدة محمد ، مرجع سابق ، ص 97.

²- مورييس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية ، ت:بوزيد صحراوي ، كمال بوشرف ، سعيد سبعون، دار القصة للنشر ، الجزائر ، 2004 ، ص 150 .

نموذج التحليل

- تفكيك المفاهيم .
- مخطط الفرضيات .

نموذج التحليل " النسق المفاهيمي "

إن هذه العملية هي أكبر من مجرد تعريف مصطلح تقني ، انها بناء مجرد يصبو الى تفسير و فهم ما هو واقعي . و لأجل هذا ذلك فإننا لا نتناول كافة تجليات الواقع المعني بالدراسة ، بل نلتقط ما هو جوهري من ذلك الواقع. إن الامر في الاخير يتعلق بعملية ثنائية قوامها البناء و الانتقاء .

إن الهدف من هذه العملية هو ارشادنا إلى ما هو واقعي و جعلنا في مواجهة معه ، هذا هو دور المؤشرات التي هي تجليات لأبعاد المفهوم ، و هي قابلة موضوعياً للتحديد و القياس ، و مع ذلك هناك مؤشرات أقل وضوحاً أو حتى مغرقة في الغموض و الاجهام . و المؤشر هنا لا يتجاوز أن يكون مجرد: أثراً ، أو اشارة ، أو تعبيراً ، أو رأياً¹.

■ تفكيك المفاهيم.

- تفكيك مفاهيم الفرضية الاولى

الفرضية الأولى: الإسلام دعوة إلى قيم ، تأسست عليها مقومات السلطة في الإسلام.

❖ المفهوم المتغير المستقل للفرضية الأولى.

✓ الاسلام دعوة قيم: متغير مستقل لأن السلطة العليا بيد الله "بالمعنى المطلق" محور التكليف، ومنها تتناسل كل الواجبات والعبادات.

❖ البعد المتغير الاول المستقل للفرضية الأولى.

✓ التوحيد: هو أفراد الله بالربوبية والعبادة، هو الأصل الذي تتمحور حوله كل الديانات السماوية.

❖ مكونات المتغير الاول المستقل للفرضية الأولى.

✓ كل أديان التوحيد السماوية: تشترك كل الرسائل في خاصيتين: التوحيد والاخلاق، رغم أنها تختلف في السياق الحضاري والثقافي والزمني و ما يتبعها من تشريع، غير أن دعوة الإسلام جاءت تتويجا أخلاقيا وتشريعيا لكل الرسائل السابقة وهي ليست خاصة لقوم، بل خطاب أخلاقي لكل البشرية.

¹ - ريمون كيفي ، لوك فان كمبنهود، دليل الباحث في العلوم الاجتماعية ، ت: يوسف الجباعي، المكتبة العصرية ، بيروت ، 1997 ، ص 149 .

❖ مؤشرات المتغير الاول المستقل للفرضية الأولى.

- ✓ يعتبر الإسلام امتداد تاريخي وحالة دينية "تطورية نهائية" للجذر التوحيدي الأول. وهو دعوة ثقافية أخلاقية كونية للإنسانية، من حيث عمومية الخطاب القرآني و النبوة و الدعوة.

❖ البعد المتغير الثاني المستقل للفرضية الأولى.

- ✓ مكارم الاخلاق: مكارم الاخلاق مع التوحيد هما مشروع الانسان السوي.

❖ مكونات المتغير الثاني المستقل للفرضية الأولى.

- ✓ لا يتحقق الانسان الكامل إلا من خلال تحقيق مقاصد الشريعة، والتي لا تتحقق بدورها إلا بتطبيق الشريعة.

❖ مؤشرات المتغير الثاني المستقل للفرضية الأولى.

- ✓ تشكل مكارم الاخلاق مع التوحيد مشروع الانسان الكامل ، و هو في نفس الوقت مشروع ثقافي أخلاقي ، في شكله الأخير هو نمط و طريقة حياة .

❖ المفهوم المتغير التابع الاول للفرضية الأولى .

- ✓ مقومات السلطة في الاسلام: متغير تابع، لأنه يستقي مرجعيته من قيم و موجبات الدعوة و تعاليمها .

✓ أبعاد المتغير التابع الاول للفرضية الأولى.

- ❖ النص : متغير تابع لأنه مرتبط برؤية وقيم الدعوة لتصور سلوك المجتمع و الفرد .

❖ مكونات المتغير التابع الاول للفرضية الأولى.

- ❖ القرآن يشكل النص المعصوم وحبل النجاة الممدود من السماء إلى الأرض.

❖ مؤشرات المتغير التابع الاول للفرضية الأولى.

❖ القرآن يشكل مصدرا للنظام الإلهي للكون والحياة و النظام الاجتماعي و سلوك الفرد. فهو بما يحوي من طاقتي الاكتناز و التمدد يشكل منبع دائم و متجدد للتشريع إضافة للتعبد " عقيدة و شريعة " .

❖ مكونات المتغير التابع الثاني للفرضية الأولى.

✓ الكاريزما النبوية: الشخص القائد الذي ادار ببراعة متناهية فصول الحرب والمهادنة والسياسة مع الخصوم، وكيف أنه كرس كل جهده لبناء الجماعة المسلمة من خلال التربية. و عدم الاستبداد بالرأي "الشورى"

❖ مؤشرات المتغير التابع الثاني للفرضية الأولى.

✓ مثل النبي محمد أولا بنبوته وثانيا بكفاءته السياسية و سلوكه العظيم "حسب تعبير القرآن"¹، مثل التجسيد العملي و المثالي للنص "القرآن"، فأصبحت سيرته و سلوكه مثالين للاقتداء بهما ، و تعتبر السُّنة المصدر الثاني في التشريع بعد القرآن ، وهي ليست أصل مثله ، غير أنها فرع ملازم له و لا يمكن الاستغناء عنه².

❖ البعد التابع الثاني للفرضية الأولى.

✓ الجماعة الامة: هي الركن الثاني مع النص، وهي محور الدعوة و موضوع البناء، و التي على عاتقها يقوم استمرار دعوة الإسلام.

✓ مكونات المتغير التابع الثاني للفرضية الأولى.

✓ جماعة المسلمين الأولى : هي الفئة التي عايشت كل مراحل الدعوة في مكة و كابدت مشاقها و كذلك في المدينة ، هذه الفئة "أهل السابقة" هي التي تشكل منها نظام الشورى أيام النبي و أيام خلافة الراشدين .

❖ مؤشرات المتغير التابع الثاني للفرضية الأولى.

– الهجرة

¹ - ((وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ)) سورة القلم، الآية 04.

² - الماوردي، ادب الدنيا و الدين ،الباب الثالث "أصول الدين" ، ص 141

- جماعة المسلمين "المهاجرين و الأنصار"

- " المؤاخاة " مفهوم متقدم و عميق في التضامن .

- كتاب المدينة " وثيقة دستورية أرسى الجذور الأولى للمواطنة و التعايش "

- القتال " الجهاد "

- الاقتصاد : نمط رزاعي بسيط + الغنائم

- نمط معيشي تضامني زهدي ، يتأسس على رؤية خلاصية " النجاة" ، من خلال القضاء على فائض القيمة لدى الافراد، و هذا ما يبرر رفض النبي الدائم أخذ فوق حاجته من الطعام أو المتاع .

- التشريع : 1- القرآن : مواكبة التحولات السريعة لحالة مجتمع في طور التكوين ، مع مراعاة حالة التهديد و الاحتشاد " الحرب و السياسة و التحالفات " ، من خلال مده بمختلف الإجابات عن الأسئلة الطارئة و المستمرة . و هي إجابات ثقافية و اقتصادية و سياسية و حرية .

2- السُّنة : تتمثل سلطة النبي الكاريزميا في شقين النبوي و البشري : النبي المطاع المؤيد بالوحي الظاهر. الذي مكنه من إدارة مختلف مراحل بناء الجماعة الاعتقادية و السياسية في نفس الوقت ، وكيف ارتقى بها من مجموعات قبلية ضعيفة ، إلى سلطة سياسية تراحم و تهدد قوى كبرى " الفرس ، الروم "

- النبي محمد السياسي الذي عرف كيف يستغل معرفته بالبيئة الحجازية " قيم ، أعراف " ، و يديرها ببراعة كبيرة جدا، من خلال السياسة التي استخدمها في الحرب و التحالفات و حتى في التراجع مثل ما حدث في صلح الحديبية، و من خلال إرساء نظام الشورى.

تفكيك مفاهيم الفرضية الثانية

جاءت السلطة السياسية " الدولة " في الإسلام المبكر ، كسياق اقتضته مرحلة تأسيس الجماعة المسلمة الحاملة للدعوة .

❖ مفاهيم المتغير المستقل للفرضية الثانية .

✓ تأسيس الجماعة الامة الحاملة للدعوة : متغير مستقل لأنه يتحكم في الشروط المكانية و الموضوعية "كيان سياسي على الأرض " تقوم عليه جماعة المسلمين . فمنذ تحول الأخيرة من مكة إلى يثرب "المدينة" ، لم تعد جماعة دينية اعتقادية فحسب ، بل أصبحت جماعة سياسية إضافة لكونها دينية ، مباشرة بعد الهجرة دفعت حالة التهديد و الاحتشاد القبلي ضد الجماعة الناشئة إلى تبني السياسة و الحرب معا .

❖ أبعاد المتغير المستقل للفرضية الثانية .

✓ البعد الأول مشروع ثقافي شمولي يتأسس على مبدأ أخلاقي: هي غاية الدين و هدف وجود الجماعة .

✓ البعد الثاني كيان ثقافي لمشروع أخلاقي : هي محور الدعوة ، وحاملها إلى الافاق .

❖ مؤشرات المتغير المستقل للفرضية الثانية .

✓ المؤشر الاول: مجتمع الاخلاق

- المؤشر الثاني : مجتمع الوحي

❖ مفاهيم المتغير التابع للفرضية الثانية .

✓ السلطة السياسية " الدولة ": متغير تابع لأنه أهم الشروط الموضوعية "التاريخية" لبناء الجماعة و استوائها كفكرة مادية " كيان سياسي " ثقافية جاهزة للانطلاق و التوسع.

❖ أبعاد المتغير التابع للفرضية الثانية .

✓ كيان سياسي على الأرض بكل مقوماتها : توفير جملة الشروط السياسية و الاقتصادية و التشريعية لبناء كيان و سلطة سياسيين على أرض " المدينة "

❖ مؤشرات المتغير التابع للفرضية الأولى.

المؤشرات:

- الهجرة

-جماعة المسلمين "المهاجرين و الأنصار"

-التضامن " المؤاخاة "

- كتاب المدينة

- القتال " الجهاد "

- الاقتصاد : رزاعي بسيط + الغنائم

- نمط معيشي تضامني زهدي ، يتأسس على رؤية خلاصية " النجاة " ، من خلال القضاء على فائض القيمة لدى الافراد .

- التشريع : 1- القرآن : مواكبة التحولات السريعة لحالة مجتمع في طور التكوين ، مع مراعاة حالة التهديد و الاحتشاد " الحرب و السياسة و التحالفات " ، من خلال مده بمختلف الإجابات عن الأسئلة الطارئة و المستمرة . و هي إجابات ثقافية و اقتصادية و سياسية .

2- السُّنة: تتمثل سلطة النبي الكاريزميا في شقين النبوي و البشري: النبي المطاع المؤيد بالوحي الظافر. الذي مكنه من إدارة مختلف مراحل بناء الجماعة الاعتقادية و السياسية في نفس الوقت، وكيف ارتقى بها من مجموعات قبلية ضعيفة، إلى سلطة سياسية تزاحم و تهدد قوى كبرى " الفرس ، الروم "

- النبي محمد السياسي عرف كيف يستغل معرفته بالبيئة الحجازية " قيم ، أعراف " ، و يديرها ببراعة كبيرة جدا، من خلال السياسة التي استخدمها في الحرب و التحالفات و حتى في التراجع مثل ما حدث في صلح الحديبية. إرساء أهم مبدأ في توزيع السلطة و هي الشورى أو داخل المجتمع.

تفكيك مفاهيم الفرضية الثالثة

الفرضية الثالثة: تجربة الخلافة التاريخية ، شكلت عند الماوردي واقعا نظرياً في السلطة .

❖ المفهوم المتغير المستقل للفرضية الثالثة.

✓ تجربة الخلافة التاريخية: متغير مستقل لأنها شكلت بكل مراحلها و بعض مكوناتها مرجعا للشرعية و التشريع . هذه في الحقيقة هي سمة التفكير السني ، هو اسدال الشرعية على تجربة الخلافة ككل خلافا للخوارج و الشيعة.

❖ البعد المتغير الاول المستقل للفرضية الثالثة.

تجربة المدينة: لأنها شكلت النموذج الأول و الحقيقي للتشريع و الاقتداء و قد ظلت عناصرها حاضرة في التنظير. إذ أن كل توسلات الفكر الإسلامي السياسي المعني بالإمامة أو الخلافة يرتد طبيعيا إلى مثل النبي و حكمه في المدينة والذي أعقبه حكم أصحابه الراشدين الأربعة ، فكلتا المرحلتين تشكّلان البيئة الحاضنة لمجتمع الوحي ، و ما يعبر عنه من دلالات طافحة من سيادة العدل و الشريعة و الأخلاق .

❖ مكونات المتغير الاول المستقل للفرضية الثالثة.

❖ النص: يعتبر بُعد مستقل لأنه يشكل بشقيه الكتاب و السنّة مصدرا للنظام الإلهي للكون والحياة و النظام الاجتماعي و سلوك الفرد. فهو بما يحوي من طاقتي الاكتناز والتمدد، يشكل منبع دائم و متجدد للتشريع إضافة للتعبّد " عقيدة و شريعة " . و هو يشكل أحد الركّنين اللذين تقومان عليهما دعوة الإسلام.

❖ مكونات المتغير الثاني المستقل للفرضية الثالثة.

❖ الجماعة: تشكل الجماعة الامة محور الدعوة و هي عامل ثابت في نقلها للآفاق ، و هي كذلك أحد الركّنين مع النص اللذين تقومان عليهما دعوة الإسلام ، و تعتبر بعد النبي هي صاحبة السلطة فهي من الشرعيات التأسيسية ، و اعتبر الفقهاء أن الخليفة هو من شرعية المصالح فقط .

❖ مؤشرات المتغير الاول المستقل للفرضية الثالثة.

✓ - تشكل هذه المؤشرات علامة بارزة على تجربة المدينة : - الشورى ، سيادة الشريعة ، مكارم الاخلاق ، التوسع أو الفتوحات التي شملت كل الجزيرة العربية مع بلاد فارس و الشام و بعض بلاد الروم .

❖ البعد المتغير الثاني المستقل للفرضية الثالثة.

✓ تجربة الامويون : شكلت مرجعا تشريعيا ، إذ تم الاعتراف في البيان القادري "ال خليفة القادر بالله العباسي" بكل حكام بني أمية بأنهم خلفاء ، و هو في الحقيقة جزء من عقيدة السنة ، بإسباغ لقب الخلافة عليهم جميعاً .

❖ مكونات المتغير الاول للبعد الثاني المستقل للفرضية الثالثة.

✓ النص: يشكل بشقيه الكتاب و السنة مصدرا للنظام الإلهي للكون والحياة و النظام الاجتماعي و سلوك الفرد. فهو بما يحوي من طاقتي الاكتناز والتمدد، يشكل منبع دائم للتشريع إضافة للتعبد " عقيدة وشريعة " . و هو يشكل أحد الركبين اللذين تقومون عليهما دعوة الإسلام.

❖ مكونات المتغير الثاني للبعد الثاني المستقل للفرضية الثالثة.

✓ العصية : يشكل بداية عهد بنو أمية انقلاب حقيقي وجذري على قيم الدعوة ، فقد كان في تجربة المدينة الوازع الديني و السابقة هما أساس السلطة ، فتغير هذا الوازع فأصبح عصبية و سيفاً على حد تعبير بن خلدون ، من جهة ثانية تم هدم أهم ركن في السلطة و هو الشورى ، الذي يعني حجب حق الجماعة المسلمة في الاختيار و العزل. ومنه صارت الخلافة رسماً و رمزاً و صار الحكم ملكاً وراثياً. وسوف يؤسس هذا الحدث لحكم السلالات طوال التجربة التاريخية للدولة الإسلامية. و يؤسس لحكم الفرد الذي يُسبغ عليه في بعض المراحل لقب "خليفة الله" و " ظل الله في الأرض " ، و هي كلها قيم تزرع بذور الاستبداد و تشد أزره.

❖ مؤشرات المتغير البعد الثاني المستقل للفرضية الثالثة.

❖ تشكل هذه المؤشرات علامة بارزة على تجربة الامويون: - الطابع الوراثي للحكم، سيادة الشريعة، العصبية "قريش" هي التي كانت تتولى جل المناصب. حتى مع الحكم الوراثي ظلت

السيادة للشرعية باعتراف الفقهاء و ابن خلدون ، شكلت الفتوحات التي قادها الامويون ، أكبر رافد لشرعية حكمهم ، فقد توسعت بلاد المسلمين بشكل يعزُّ على التصديق .

❖ البعد المتغير الثالث المستقل الاول للفرضية الثالثة.

✓ **تجربة العباسيين:** شكلت مرجعا سياسيا و تشريعيا، و كان هدف نظرية الماوردي هو استمرار خلافة العباسيين و تزويدها بالأدوات التشريعية السياسية و الفقهية الضرورية كي تستمر. و كانت العديد الاحداث المفصلية التي عرفتھا هذه الدولة بعد منتصف عهدها الثاني ، قد شكلت روافد سياسية اكيدة في تشكيل نظرية الماوردي، و لاسيما إمارات التغلب.

❖ المكون الاول للبعد الثالث المستقل للفرضية الثالثة.

✓ **النص:** يشكل النص بشقيه الكتاب والسنة مصدرا للنظام الإلهي للكون والحياة والنظام الاجتماعي وسلوك الفرد. فهو بما يحوي من طاقتي الاكتناز والتمدد، يشكل منبع دائم للتشريع إضافة للتعبد " عقيدة وشرعة ". وهو يشكل أحد الركبين اللذين تقومون عليهما دعوة الإسلام. تم في فترة العباسيين توسيع حضور النص من خلال توسيع سلطة الشريعة في الشأن العام عن طريق تشكّل المذاهب الأربعة، ولاسيما مع الشافعي من خلال إضافة سلطة جديدة للكتاب والسنة وهو الاجماع ، وقد شكلت الشريعة تهديدا حقيقيا لسلطة الدولة ، و كان المأمون وحده من حدد هذا الخطر و حاول الرد عليه غير أنه فشل .

✓ المكون المتغير الثاني للبعد الثاني المستقل للفرضية الثالثة.

✓ **العصبية:** يشكل حكم العباسيين في العهد الأول وحتى منتصف العهد الثاني، امتدادا لحكم الامويين من حيث معايير الحكم عدا مفهوم دمج الموالي من فرس و غيرهم في الدولة الذي قامت عليه الدعوة العباسية. كان تحقق الدمج على حساب السيادة العربية التي خرجت نهائيا من الحكم، منتصف العهد الثاني على يد البويهيين. وبداية وزارة التفويض التي صادرت جزء كبير من صلاحيات الخليفة لصالح الوزير البويهي الحاكم الفعلي للسلطة، ثم تطور مع إمارة التغلب التي سلبت الدولة العباسية الكثير من اجزائها، مع هذه التطورات كان عصر الماوردي، الذي حاول من خلال وظيفته كمبعوث للخليفة ومن خلال مؤلفاته إيجاد حل لأزمة الخلافة العباسية المتفاقمة.

✓ مؤشرات متغير البعد الثالث المستقل للفرضية الثالثة.

✓ تشكل هذه المؤشرات علامة بارزة على تجربة العباسيين: الطابع الوراثي للحكم، العصبية "قريش" هي التي كانت تتولى جل المناصب في العهد الأول، إضافة لبعض العناصر الفارسية.

✓ سيادة الشريعة: كان الفقهاء ناشطين في سعيهم لإرساء الشريعة منذ أواخر العهد الأموي وبشكل مناهض ضمنا لادعاءات الأمويين بأنهم قدر من الله ، فقد عمل الفقهاء كما يرى شاخت على (المواد الخام) للممارسة الأموية والعرف المحلي وحاولوا أن يوفقوا بينهما وبين المصادر المقدسة وكان المصدر والمفهوم الأهم في عملية أسلمة الشريعة هو السنة بالمعنى المحدد الأخير لسنة النبي وبدرجة أقل سنة أصحابه، و تتجلى أكثر في اعمال الشافعي.

✓ إن إعطاء الأولوية لسنة النبي وإرساء أسس منهجية لدراساتها واستنباطها برز في أعمال الفقهاء التي كانت آنفذ في بدايتها وكان لهذا الظهور معان ضمنية عميقة للسلطة الشرعية فإن كانت السنة النبوية المصدر الحاسم والأخير للقانون فإن صلاحية النطق بها والإعلان عنها تكون في هذه الحالة للفقهاء وهذا ما سيفرض تحديا على الاستبدادية السياسية الدينية التي ادعاها الخلفاء الأمويين وهذا الانتقال من المرجعية الفقيهية هو بدقة ما حصل في ظل العباسيين. و قد توسعت في ظلهم المؤسسة الدينية و تشكلت المدارس الفقهية الأربعة و أصبحت تشكل سلطة قوية و حقيقية في المجتمع ، لا يعلوها غير سلطة الحاكم المستند إلى الجيش أساساً .

✓ تم في دولة العباسيين الحسم لصالح النموذج الفارسي في الحكم، و كان لهذا التوجه نتائج وخيمة أُلقت بظلالها على ما تبقى من تجربة الخلافة و الحكم ، فقد تم استحضار التقاليد الساسانية في الحكم الطافحة بالتراتبية و المقسمة للمجتمع ، و أهمها و أولها أن الحاكم "الخليفة" هو ظل لله في الأرض ، و قد تم ترسيخ هذه الصورة من طرف كُتاب الديوان "ابن المقفع" و كتب النصيحة و مرايا الامراء الموجهة كخطاب إلى إرادة الحاكم بصفته الفاعل الأول و الوحيد في الدولة و الباقي رعايا . كذلك مفهوم الرعية التي تعني مجرد قطيع مسلوب الإرادة و الحرية، و لا ينظر لهم بأنهم الجماعة الامة صاحبة السلطة. كل هذه المفاهيم و الممارسات الوافدة كانت مناقضة و مناهضة لقيم الإسلام: المجتمع يقوم على الاخلاق و

العدل، إن مفهوم الرعاية في الحديث النبوي يقوم على توزيع المسؤولية في جسم المجتمع و الدولة من خلال المؤسسات و ليس مركزتها في يد شخص واحد .

✓ كل هذه الادبيات الوافدة والتي تم توسيعها و اسلمت بعضها، أسست لبذور الاستبداد و حالت دون ظهور ثقافة سياسية مؤسساتية تتيح توزيع السلطة و ترسي مفهوم سيادة المجتمع في تدبير شؤونه.

✓ المفهوم المتغير التابع للفرضية الثالثة.

✓ واقعا نظريا في السلطة عند الماوردي : متغير تابع لأنه يستقي مرجعيته من تجربة الخلافة التاريخية كلها ، و لاسيما العباسية التي يعيش في ظلها و ينظر لها .

❖ البعد التابع الاول للفرضية الثالثة.

✓ النص: يمثل النص بشقيه بالنسبة للفقيه عموما و لاسيما الماوردي المرجع الأول في التشريع . لكن بما أن النص سكت، و لم يوضح طبيعة النظام السياسي الواجب تطبيقه في الأرض التي يسود فيها الإسلام ، باستثناء آيات تحت على الشورى ، فإن الباقي التقطه الماوردي من تجربة الخلافة على طول مراحلها بدءاً من تجربة المدينة و لاسيما سنة النبي و الخلفاء الذين جاؤوا من بعده ، كمرجع أول ، ثم كان للتجارب التي بعدها "سنة الاولين" سبيلا للتشريع و الاتباع ، وما لم يوجد فيه نص أو سنة أو أثر ، كان الاجتهاد حسب السياق و المصلحة .

لكن علينا التذكير أن عصر الماوري " الشافعي المذهب " كانت قد تهيأت له المؤهلات الابستمولوجية و الفقهية لتدشين نظرية سياسية سنية، بعدما اكتملت المذاهب الفقهية الأربعة و ما استحدثته من آليات لاستنطاق النص و اكتشاف مضامينه من خلال مدرسة الرأي لأبي حنيفة في العراق أولا، ثم الاستحسان عند المالكية، و القياس عند الشافعي الذي استحدث مرجع إضافي للقران و السنة و هو الاجماع. وقد أكد الشافعي على محورية السنة في التشريع، ثم يعلن شرعية الاختلاف في التفسير. فالمعرفة نوعان: يقينية، الأحكام العلنية في المصادر القانونية الشرعية، واحتمالية ظنية، وهي نتاج الاستدلال والقياس. وهذه الحجة قدمت أساسا للتسامح المتبادل بين المذاهب، من خلال إعلانها عن شرعية الاختلاف، وهذه الخطوة أرست أسس الوحدة بين المذاهب بوجه عام؛ و ادخلت فكرة التنوع إلى المنهج، ولم تعد الاختلافات تؤدي إلى التمزق.

- إن تشكيل الشافعي للمنهجية الصارمة في التحقيق من صحة الأحكام لجهة الحديث " السنة " ، حصرت الشريعة بكفاءة الفقيه، ومنذ تلك اللحظة فصاعدا تساوقت شخصية الشريعة مع قانون الفقهاء.¹

❖ البعد التابع الثاني للفرضية الثالثة.

العصبية " الخليفة " : لا تفلت النظرية السنية تماماً من سلسلة النسب الشيعية و لاسيما عند الماوردي ، فهناك قول ماثور ينسب للنبي والصحابه يقضي بأن يكون " الأئمة من قریش " أصبحت القرشية شرطاً من شروط الإمامة . و قد كان لإصرار المهاجرين في سقيفة بني ساعدة ، أن يكون الخليفة منهم فقط بعد وفاة النبي مباشرة تأكيد هذا الشرط إلى غاية القرن الخامس الهجري، و إن كان تنازل قد عن هذا الشرط فقهاء جاؤوا بعده . لأن قریش لم تعد عصبية يُخشى جانبها على حد تعبير ابن خلدون.

من جهة ثانية نرى الماوردي يولي الخليفة أو السلطان مكانة عظيمة و كبيرة جداً " سلطان الله في الأرض " في بعض كتب النصيحة " نصيحة الملوك ، تسهيل النظر و تعجيل الظفر " لدرجة أنه يصعب أو حتى يستحيل عزل هذا السلطان أو محاسبته ، و في المقابل لا نجد اعتبار لجماعة المسلمين "الامة " في تسيير شأهم السياسي.

❖ مؤشرات المفهوم التابع للفرضية الثالثة.

تشكل المؤشرات التالية علامة بارزة على نظرية الماوردي من جهة ، و على أنها جاءت تبريراً و تسويغاً و تشريعاً و تنظيراً لأهم مكونات تجربة الخلافة التاريخية ، مع مراعاة السياق الذي يعيشه عصر الماوردي من ضعف مؤسسة الخلافة و محاولة تقوية دورها ، من خلال إعطائها ذلك تلك الكثافة الدينية و التاريخية والرمزية ، و من جهة أخرى حاول الرد على خصوم السنة من شيعة إماميه و اسماعيلية و خوارج .

- الجذور الدينية لمسألة الخلافة

- إسدال الشرعية على كل الحكام السابقين بمن فيهم حكام بنو أمية بأنهم كلهم خلفاء.

¹ - سامي زبيدة ، مرجع سابق ، ص 42 .

- يفصل الماوردي في طابع الخلافة بأنها موضوعة بالإجماع من طرف جماعة المسلمين و ليست من النص .
- الماوردي يحدد و يفصل بين مهام الخليفة و الفقيه : الدولة تحرس الدين و لا تتدخل في مضمونه و لاسيما التشريع فذلك من اختصاص الفقهاء رأسا . بينما الدولة تدبر شؤون المجتمع " سياسة الدنيا " .
- شرط القرشية و شرط الاختيار للخليفة ، يجعل النظرية في الاطار السني فقط ، فالشيعة لا يعترفون بالاختيار و بأن الخليفة معين بالنص " علي و أحفاده و نسلهم فقط " ، من جهة ثانية الخوارج لا يعترفون إلا بخلافة الشيخين " أبو بكر و عمر " و هم لا يعترفون بشرط القرشية لمنصب الخليفة أو الامام .
- الخليفة ظل الله في الأرض ، نجد هذه المعاني الطافحة بالتشبيه في بعض الصفات بين الله و بين الحاكم في بعض كتب النصيحة عند الماوردي ، التي تستنسخ بعض مقولات حق الملوك الإلهي و إن ليس بنفس الكثافة الدينية. حال هذا المفهوم و مفهوم الرعاية إلى اغتصاب و مصادرة حق الجماعة الامة بأن تكون صاحبة السلطة في تسيير شؤونها ، لأنها من الشرعيات التأسيسية كما سنرى في الفرضية الأولى ، بينما الحاكم يعتبر في عرف الفقهاء من " شرعية المصالح المتممة للشرعيات التأسيسية و هي ركنين فقط النص و الجماعة. الماوردي في الأخير لم يكن ليخرج عن تفكير القرون الوسطى .
- التشريع لوزارة التفويض وإمارة الاستلاء ، علامة فارقة على الترددي الكبير لدولة الخلافة .
- غياب كامل لمفهوم سيادة الامة.
- عدم جعل العدالة السياسية جزء من عدالة الشريعة، و بالتالي أهمل الاهتمام بآليات الحكم و الرقابة و توزيع السلطة.

مخطط الفرضية 001

مخطط الفرضية الثانية

مخطط الفرضية الثالثة

تعريف المفاهيم

الدين Religion

انشغل علم الاجتماع الديني كثيرا بالجدل حول وجهة ما تم وضعه من تعريفات للدين ، فالتعريفات الشاملة - مثل تعريف دوركايم - تفادت الإشارة إلى الرب سواء باعتباره كيانا فائق الطبيعة أو كيانا متعاليا ، فهي عوضا من ذلك عرفت الدين من منطلق المعنى المطلق للحياة ، فالتعريفات الشاملة تتجه إلى التركيز على ما يؤديه الدين من وظائف تجاه الفرد (باعثا لديه الحافز و الروح المعنوية) و تجاه المجتمع (مقويا للتكامل الاجتماعي) ، و قد صاغ علماء الاجتماع و الانثروبولوجيا التعريفات الشاملة بعناية ، بغرض تفادي الفرضيات الأثنية التي لا تنطبق إلا على بضعة الأديان في سياق ثقافي معين¹.

إن المساهمات النظرية الكبرى في مجال علم الاجتماع الدين، التي قدمها في بداية هذا العصر دوركهام و مالميسويسكي و فيبر ، لم تستمر في كتابات لاحقة ذات قيمة مشابهة صحيح أن هؤلاء المؤلفين لا يدافعون عن نفس التصور للواقع الديني، ولكنهم يتفقون حول نقطة واحدة على الأقل. أنهم يعتبرون أن الدين هو ظاهرة مميزة لكل المجتمعات الإنسانية السابقة والحاضرة واللاحقة. من جهة أخرى يريد علماء الأنثروبولوجيا و الاجتماع إعطاء هذه الظاهرة تفسيرا وضعيا. فلطالما شدد اللاهوتيون طويلا على أن الواقع الديني ينبو من قبضة العلم الوضعي².

إن مساهمة علمي الاجتماع و الانثروبولوجيا كانت في معاملة الدين بصفته "واقعة اجتماعية" وبالتالي إنسانية تتحدى كل "الاختزالات" حتى و لو كانت قابلة لأشكال متنوعة في المكان و الزمان .

لقد أحدث تطور علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا في ميدان الدراسات الدينية، سلسلتين من الآثار المختلفة ظاهريا ولكنها تظهر بعد التأمل فيها تماسكا معينا . فمن جهة أولى أدى علم الاجتماع و الانثروبولوجيا إلى إضفاء النسبية على الظاهرة الدينية، ولكنهما دأبا من جهة ثانية إلى تسفيه النبوة العلمانية التي كانت تبشر "بزوال" الدين. وكانت النتيجة البارزة لعمل علماء الاجتماع

¹ - جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، ت: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت لبنان، 2009، ص 207.

² - ريمون بودون و ف بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، ت: سليم حداد ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1986، ص 316

هي استخراج خصوصية وصحة الظاهرة الدينية _ دون التمكن مع ذلك من إعطاء وصف محدد ملائم لها. لم يتحقق "زوال" الأديان إلا بشكل ناقص جدا، وبالمستوى الذي تحقق فيه لم يأخذ الأشكال المعلنة¹.

ربما لم يقم أحد من علماء الاجتماع بمثل ذلك المجهود الفكري الذي بذله دوركايم في تعريف الدين ، حيث كان حريصا على اعتبار أن هذا الأخير ظاهرة يمكن تحليلها اجتماعيا ، وتعتمد استبعاد أي مرجعية إلى الإله أو الآلهة أو الخوارق الطبيعية ظنا منه أن بعض الأديان مثل البوذية ، قائمة من دون تلك المعتقدات².

فإذا كان على حق (وهو أمر محل نقاش) فإن تعريفه الدين من هذا المنطلق سيكون تعريفا متمحورا حول الإثنية. كانت مقارنته ماهية (تقدم الجوهر على الوجود): حيث يبحث عن العوامل المشتركة بين الأديان كلها. وبدأ بما اعتبره الصورة الأكثر "بدائية"، الدين الطوطمي للسكان الأصليين في أستراليا، ومنه عمم على بقية الأديان. إلا أن جوهر الدين "القداسة" ليس بالصورة الأمنية له، حيث أن المجتمع هنا هو المصدر وليس الرب ،وبالتالي فهو ليس بالمرسوم الإلهي ،بل مجرد بنية اجتماعية³.

اعتبر دوركهايم أن كلا من الدين و المقدس سمة اجتماعية بالضرورة : أي أن المعتقدات و الممارسات الفردية أمر يأتي في المرتبة الثانية ،ومن ثم وضع فارقا صارما بين الدين والسحر .

مع فيبر يختلف الأمر حيث يحتل مفهوم الأخلاق أي الممارسة بالمعنى القوي للكلمة ، المكان الأول و ما يهمه هي الاتجاهات المعيارية التي تحدد وتضبط الطريقة التي نعيش فيها حياتنا الشخصية وحياتنا المهنية .المقصود إذن تفسير لماذا يصبح عدد معين من التصرفات ملزما لنا حتى ولو كانت مقتضياتها ومنطقها للوهلة الأولى تشكل اعتراضا دون إشباع بعض غرائزنا وشهواتنا .إن أحد شروط هذه المشروعية ،هو أن تظهر الموجبات المذكورة مبررة بواسطة مجمل القيم التي تنظم حقل تجربتنا⁴.

إن تعاليم فيبر تشدد على الفعالية الاجتماعية للتجربة الدينية ، لكن فسرت مع الأسف وكأن المعتقدات والممارسات الدينية تشكل هي وحدها مبدأ تفسيريا ملائما لتكون المؤسسات الحديثة

¹- المرجع السابق، ص 316

²- جون سكوت ، مرجع سابق ، ص 207

³- نفس المرجع، ص 208

⁴- ريمون بودون و ف بوريكو ، مرجع سابق ، ص 317

وعملها . لم يقل فير أبدا أن الإصلاح الكالفيني كان (سبب) التوسع الرأسمالي في الغرب المسيحي¹.

إن ما يشتهه تحليل فير على الأقل هو التطابق بين "أخلاق" الكالفينية و "روح" الرأسمالية . وما لا يبينه ، هو كيف يمكن أن يفسر مثل هذا الترابط أصل المؤسسات الرأسمالية .

إن مؤرخين مثل هرير لوثي هم أكثر فائدة بكثير من فير حول هذه النقطة . وقد أثبت "سومبار" أن الأخلاق الكالفينية ليست "السبب الوافي" للتطور الرأسمالي، عندما لاحظنا أن الدور الذي ينسبه فير إلى البروتستانت قام به غالبا اليهود السيفارديين المطرودين من قبل الملوك الكاثوليكين . وتجندنا هكذا مدفوعين إلى التساؤل عما إذا كانت صفة المهاجر في المقاول بنفس أهمية الانتماء الديني إذا لم يكن أكثر².

إن التطابق الذي أكدته فير بين الأخلاق الطهرية والروح الرأسمالية لا يقرأ بتسرع بصفته مجموعة من العلاقات المفهومة مباشرة بين الأفكار ، إنه ينجم عن عملية تاريخية معقدة . ليس ملائما تعريف البروتستانتية بتقليصها إلى نظام من القيم كان فير يسميها "زهد في العالم" فالبروتستانتية هي كذلك شكل تنظيمي للمجتمع الديني، كما أنها مشروع ديني لتنظيم المجتمع العلماني³.

من جانب آخر يعد الدين مقولة مزعجة لكل من المشرعين وعلماء الاجتماع ، وذلك لأن المفاهيم الدنيوية لا تتوافق مع تلك غير الدنيوية. ومن الأسباب ذات الصلة بذلك أن الدين يخرق بصورة جذرية ذلك الفارق القاطع بين الثقافة و الطبيعة . و يتعامل عالم الاجتماع مع الدين باعتباره ظاهرة ثقافية ، وهذا لا يتوافق ورأي معتنقي الأديان . الدين في نظرة المسيحي و اليهودي و المسلم وغيرهم هبة من الرب، خالق كل شيء⁴ .

يرتبط الجدل حول التعريف الشامل و التعريف الحصري بطرح العلمانية، و القائل إن المعتقدات و الممارسات و المؤسسات الدينية تفقد أهميتها في المجتمع الحديث، و قد حدد بيتر برغر ثلاثة أبعاد في علمانية الغرب و هي: ((البنوي الاجتماعي)): الذي ميزه انتقال وظائف الكنيسة إلى هيئات

¹- نفس المرجع ، ص 318

²- نفس المرجع ، ص 318

³- نفس المرجع، ص 319

⁴- ريمون بودون و ف بوريكو ، مرجع سابق ، ص 320

الخدمات الإنسانية ذات التمويل العام ، و ((الثقافي)) و ستمت العلوم العلمانية و تراجع المحتوى الديني في الفن و الموسيقى و الآداب ، و ((الفردية)) : حيث يتناقص عدد من يفكر من منطلق ديني¹.

حدد علماء الاجتماع الأسباب الجذرية للعلمانية ، يرى فيبر أن استبدال الصور التقليدية الكاريزمية للسلطة بنسخ عقلانية قانونية تحويها بيروقراطيات خاوية من الروح أدى إلى التحرر من العالم الاجتماعي ، أما ويلسون فرأى أن تعرية المجتمعات المحلية دمرت الأساس الاجتماعي الضروري الذي بنيت عليه المعتقدات و الممارسات الدينية ، بينما يقول برغر أن الانتقال إلى مجتمع استهلاكي قائم على التعددية قلل من سلطة المؤسسة الدينية².

لم تكن العلمانية جديدة في يوم من الأيام بالتصديق، باعتبارها تأويلا للحالة الدينية في الولايات المتحدة ، حيث ترتفع معدلات المشاركة الدينية ، ويؤدي الدين دورا رئيسا في المحيط العام. لذا يقول العديد من منتقدي الطرح العلماني إن هذه العملية لا تتصف لا بالشمولية ، ولكنها تنطبق فقط على المجتمعات الأوروبية خلال دورة الحداثة الصناعية . و في ذلك السياق الاجتماعي التاريخي نجد أن طروحات فيبر الخاصة بالمذهب العقلاني والتحرر من الأوهام طروحات مقبولة ، حتى مع حقيقة أن الإلحاد الصريح بقي وسيبقى خيارا محدودا حتى في أوروبا، في ظل فقدان الحركات الاجتماعية العلمانية مصداقيتها. ومع تحولنا إلى الحداثة أو إلى ما بعد الحداثة نعاين احتمالات صحوة دينية عالمية ، إذ فقدت السلطات التقليدية بعضا من سطوتها، غير أن اختلاف الوظائف لا يعني بالضرورة تراجعها. بينما يزدهر السعي إلى الروحانيات: وبحسب "غريس ديفي" فإن النقلات الثقافية الجارية "إيمان دون ضرورة الإنتماء"³.

السلطة pouvoir

إن تعبير السلطة يستعمل حتى التخمّة و في مفاهيم متنوعة جدا. ويرد هذا التعبير بصورة عامة إلى ثلاثة مفاهيم مترابطة تسمح بعض الأشياء بتجديده. ليس ثمة سلطة دون توزيع للموارد. أيا تكون طبيعة هذه الموارد .ولا بد فضلا عن ذلك ، من قدرة معينة على استعمال هذه الموارد⁴.

¹- جون سكوت ، مرجع سابق ، ص 204

²- نفس المرجع ، ص 205

³- جون سكوت ، مرجع سابق ، ص 205

⁴- طوني بينيت ، لورانس غروسيبيرغ ، ميغان مورريس ، مفاتيح اصطلاحية جديدة ، ت: سعيد الغانمي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، 2010 ، ص 387

تعتبر السلطة بتعابير النشاط المتبادل، علاقة غير متناسقة بين فاعلين على الأقل، يمكننا أن نعرف هذه العلاقة مع فيبر بأنها قدرة _ أ على إلزام _ ب بفعل ما لم يكن ليفعله من تلقاء نفسه، وما يكون مطابقا لتبليغات أو التوجيهات الصادرة عن _ أ ثمة نقطتان معبرتان في تعريف فيبر أولا ، بتوقف تصرف _ ب على تصرف _ أ إن تصرف _ ب _ يستجيب لمبادرات _ أ _ ورغباته، وبشكل أعم لطريقة حياة . أ ثم إبراز هذا النمط من العلاقة في علم الاجتماع الضيق المتعلق بمجموعات النقاش.¹

هكذا سعى بال للتمييز بين أفراد الفاعلين (الذين يطلقون النقاش ويحضرون الحلول و يدفعون إلى تبنيتها) و الأفراد المتلقين للفعل ، الذي يكتفون بتأكيد موافقتهم أو رفضها . أما السمة الثانية لعلاقة السلطة فهي كونها تنمي القدرة الإجمالية ل . أ . ولكن ما لم يحدده فيبر ، هو ما إذا كان هذا النمو في القدرة يحصل عليه . أ . على حساب . ب . ، أو ما إذا كان يمكن نسبته إلى الزوج . أ ب . شرط أن يقوم بين العنصرين شبكة من التقاسم من جهة ثانية ، وبالنسبة لهذه النقطة كان فيبر أكثر صراحة ، فثمة مجال للتساؤل حول طبيعة الموارد التي يملكها . أ . ليضمن لنفسه مشاركة . ب .².

و كما أن السلطة لا يمكن أن تحصر في لعبة شخصين ذات نتيجة لاغية لأحدهما ، فإن موارد السلطة لا تتحدد في ممارسة القوة وحدها أي في مجمل الإكراهات الجسدية و المادية التي يملكها . أ . ضد . ب . ليدفع هذا الأخير على المشاركة في تحقيق أهدافه الخاصة ، لقد تم إدراك هذه النقطة بشكل جيد جدا من قبل المنظرين السياسيين وبالتحديد من قبل روسو حين كتب في العقد الاجتماعي أ ، ما من أحد قوي إلى الحد الذي يمكن أن يكون فيه متأكدا من أنه سيقبى دوما الأقوى . لا يستتبع ذلك أن السلطة لا علاقة لها بالقوة. يحصل غالبا أن نكون مرغمين على الرضوخ لإرادة الآخر، إما لأنه يرمي بيده علينا ، وإما لأنه يكتفي بتهديدنا بذلك . فسلطة أ على ب إذن ، لا تستند دوما إلى عقوبة منفذة فعليا³ . التهديد ممكن أن يكفي . ولكن يجب أن يكون ، كما يقال ذات مصداقية. إن العلاقة بين القوة والسلطة هي إذن علاقة معقدة إلى أقصى الحدود وتحويل الواحدة إلى الأخرى لا يشكل سوى وضعها محدودا. حتى ولو كان الإنسان الافتراضي على الأقل ، إلى القوة هو الذي يشكل علاقة سلطوية⁴.

¹ - ريمون بودون و ف بوريكو ، مرجع سابق ، ص 372

² - نفس المرجع ، ص 372

³ - نفس المرجع ، ص 373

⁴ - نفس المرجع ، ص 374

إن المورد المضاد للقوة هو الشرعية، فيبر يكثر من استعمال هذه الفكرة، ويبدو الامر بالنسبة له، ليس هناك سيطرة دائمة دون حد أدنى من الشرعية. إن السلطة الشرعية هي تلك القادرة على جعل قراراتها مقبولة، كونها قائمة على أساس صحيح، إنها بتعابير النشاط المتبادل و السلوك ، سلطة تكون توجهاتها محلا للاذعان أو على الأقل موافقا عليها ،من قبل هؤلاء الذين يوجه إليهم هذا الخضوع، أن القبول الحماسي يساهمان في جعل السلطة التزاما خلقيا وقانونيا يربط الخاضع بالمسيطر أو يملك السلطة، ولكن لا هذا و لا ذاك يكفيان بما أنه في حال غيابهما ، تكون المؤسسة الشرعية قادرة على تحريك عقوبات فعالة ضد المخالف¹.

لم يسعى فيبر إلى التمييز بين أنماط الاستقبال التي يحتفظ بها "الخاضعون" لتعليمات "المسيطرين" مع ذلك فهو لم يكن غير مبال كون . ب . يكمل ما أمره . أ . بفعله و هو يجر قدميه أو بالعكس، لأنه يضع فيه كل جوارحه ولأنه يذهب إلى أبعد مما أمره به . أ . إن ما يهم فيبر بشكل خاص في الشرعية هي الأسس الأيديولوجيا و المؤسساتية التي تمنحها لممارسة الأنماط المختلفة للسلطة تقليدية أم ريادية، أو عقلانية شرعية. يبدو أنه علق على أسس الشرعية أهمية أكبر من عملية إضفاء الشرعية، إن الشرعية تؤكد توازنا معقدا بين المعطيات المؤسساتية. يمكننا أن نقول الآن، وبعبارة عامة أن السلطة هي سياق مقصود يؤثر بفاعلين على الأقل، كما يؤثر عبر إعادة توزيع للموارد المحصلة بواسطة استراتيجيات مختلفة، بالمستوى النسبي لقدرات كل منهما، بطريقة متوافقة مع صيغة الشرعية المعمول بها أو متناسبة معها على الأقل. إن السلطة هي علاقة اجتماعية عامة تماما. ولكن من البديهي أن الموارد والاستراتيجيات يمكن تقديرها بالنسبة لوضع معين وليس في المطلق².

يمكن إذن معالجة السلطة باعتبارها واقعة اجتماعية أولا ، فهي لا تقتصر على القوة الجسدية، حتى ولو شكل استعمالها أو استدعاؤها احد شروط ممارستها . فضلا عن ذلك، أنها اجتماعية في المعنى الثلاثي ، كونها تستند إلى توقعات واستراتيجيات، وكونها تهدف إلى تحقيق بعض الأغراض المشتركة التي اشتهرت بأنها جيدة للجماعة المعنية بكاملها أو لجزء منها ، وأخيرا كونها تمارس وفقا لأصول صريحة إلى حد ما ، قواعد اللعبة التنافسية أو التعاونية حتى في السلطة الأكثر فردية ، مثل سلطة النبي الريادية ، التي تمارس خارج القواعد ، و التي تقوم على ولاية فريدة يمكن تحسس دور المجتمع³.

¹- ريمون بودون و ف بوريكو ، مرجع سابق ، ص 374

²- نفس المرجع ، ص 375

³- طوني بينيت ، لورانس غروسبيرغ ، ميغان مورريس ، مرجع سابق ، ص 390

وبخصوص الأنماط الأساسية لمصادر السلطة، فإن النظرة الغالبة تتمثل في أن هناك ثلاثة أشكال رئيسة: السلطة الاقتصادية، و السلطة السياسية، والسلطة الأيدولوجية، بالإضافة إلى السلطة العسكرية القهرية إما كسلطة مضافة أو كتفريع من السلطة السياسية. ومصادر السلطة هذه "تحدد في الأساس بنية المجتمعات". ويمكن أن تتوفر ضمنية لهذه القائمة في سلطة الخطاب. فقد أكد فوكو بطريقة تحدد شعار فرانسيس بيكون في أن "المعرفة سلطة" (1597)، و أن السلطة كانت ترتبط ارتباطا وثيقا بأشكال الخبرة المهنية والعلم والتصنيف¹.

الفكر الإسلامي

1. الفكر

ينطوي مفهوم الفكر على شيء من الغموض؛ لأنه يستعمل في معانٍ متنوعة بل ومختلفة تراكمت بمرور الزمن حتى أصبح إطلاقه دون تحديد موقعاً في اللبس.

يقول ابن منظور صاحب لسان العرب: "الفكر والفكر هو إعمال الخاطر في الشيء" [لسان العرب / باب الراء، فصل الفاء]، و الفكر عند ابن منظور ترتيب أمور معلومة تؤدي للمجهول . أما عند صاحب القاموس المحيط فهو النتيجة نفسها: « الفكر، بالكسر ويُفتح: إعمال النظر في الشيء. » القاموس المحيط مادة: الفكر. وعرفه الشيخ عباس القمي بقوله " اعلم أن حقيقة التفكير طلب علم غير بديهي من مقدمات موصلة إليه. وقيل التفكير سير الباطن من المبادئ إلى المقاصد وهو قريب النظر، ولا يرتقي احد من النقص إلى الكمال إلا بهذا السير. ورد عند الرّاغب الأصفهاني بأنّه: "قوة مطردة للعلم إلى معلوم، وجولان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يمكن أن يقال إلاّ فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب.

جاء في المعجم الوسيط فكر بمعنى: إعمال العقل في الشيء، وترتيب ما يعلم ليصل به إلى مجهول، أو : إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة المجهول ، كما عرّفه طه جابر العلواني بأنّه: "اسم لعملية تردّد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان، سواء أكان قلباً أو روحاً أو ذهنًا، بالنظر والتدبر لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومّة، أو الوصول إلى الأحكام، أو النسب بين الأشياء. و يقول عبد الكريم بكار أن الفكر هو إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول. ولخصّها (الجرجاني) في تعريفاته بقوله: "الفكر ترتيب أمور معلومة لتؤدي إلى مجهول"

¹ - ريمون بودون و ف بوريكو ، مرجع سابق ، ص 391

يُقال فلان فُكر في مشكلة أي أعمل عقله فيها ليتوصل إلى حلها ، فالفكر هو إعمال العقل وإمعان النظر؛ فهو أداة مُمكنة للعقل من زاده، ومُوجَّهة في نفس الوقت بمخزون ما ترسَّب في الذهن والذاكرة من أفكار بفعل الفكر، وإعمال العقل فيها باستمرار هو إعمال لأدوات المعرفة الثلاث: السمع، البصر، الفؤاد، وهو السبيل لبلوغ الحكمة.

يُستخدم الفكر في الدراسات المتعلقة بالعقل البشري، ويشير عادة إلى قدرة العقل على تصحيح الاستنتاجات بشأن ما هو حقيقي أو واقعي، بشأن كيفية حل المشكلات. ويمكن تقسيم النقاش المتعلق بالفكر إلى مجالين واسعي النطاق. وفي هذين المجالين، استمر استخدام مصطلحي "الفكر" و "الدكاء" كمصطلحين مرتبطين ببعضهما البعض.

من خلال هذه الجملة من التعريفات ندرك أن الفكر ليس شيئاً مطابقاً للأحكام والمبادئ ، ولا مطابقاً للثقافة أو العقل أو العلم ، وإنما هو استخدام نشط لكل ذلك بغية الوصول إلى المزيد من الصور الذهنية عما يحيط بنا من أشياء وأحداث ومعطيات حاضرة وماضية وتوسيع مجال الرؤية لآفاق المستقبل. وبناء على هذا فإن العالم غير المفكر ، فقد يكون المرء عالماً ولا يكون مفكراً . وقد يكون مفكراً ولا يكون عالماً ، وذلك لأن الميدان الأساس للعلم هو الإمام بالجزئيات ؛ أما ميدان الفكر فهو إِبصار الكليات والاشتغال عليها ؛ وقليل أولئك الذين يسمح لهم الاشتغال بالجزئيات بالتوجه إلى النظر الكلي ، كما أن طبيعة الاشتغال بالقضايا الفكرية الكبرى تُزهد المفكرين في الاهتمام بالمسائل الجزئية ، حيث يرون أنها مندرجة في أنظمة أشمل تتحكم فيها.

إن الفكر إمّا أن يراد به الكيفيّة التي يدرك بها الإنسان حقائق الأمور التي أعمل فيها عقله، فيكون الفكر عندئذٍ بمثابة الأداة أو الآليّة في عمليّة التّفكير، وما يلحق بها من طاقات وقوى وملكات عقلية ونفسية. وإمّا أن يراد به ما نتج عن ذلك من تصوّرات وأحكام ورؤى حول القضايا المطروحة، ثمّ تتّسع دائرة مفهوم الفكر أو تضيق تبعاً لمنطلقات المحدّد لمفهوم الفكر، فإذا اتّسع مفهوم الفكر اشتمل على الموروث الفكري للإنسان في جميع ميادين المعرفة والعلوم على الصّعيد النظري، على أنّ هناك ما يدخل العلوم التجريبية والتّطبيقية داخل مفهوم الفكر، فيشتمل على النّشاط الإنساني بعامّة بما يخرج مفهوم الفكر عن الفكر ليشتمل على مفهوم الثّقافة بل الحضارة أيضاً.

وقد تضيق دائرة مفهوم الفكر حتّى تنحصر في مجرّد النّظر العقلي في أمرٍ ما، فيكون الفكر عندئذٍ منسوباً إلى مبدأ، أو مذهب، أو طائفة، أو أمة، أو عصر أو دين. فالمعنى الكيفي للفكر

المتمثّل في حركة الدّهن للانتقال من المعلوم إلى المجهول، ونحو ذلك من التعبيرات المختلفة التي تؤدّي المعنى نفسه - هو ما استخدمه الأقدمون مثل: ابن سينا و الرازي و ابن خلدون .

2. الفكر الإسلامي

اجتهد عديد العلماء و الباحثين في تحديد و تعريف الفكر الإسلامي، ومن أبرز هذه **التعريفات** : هو كل ما أنتج فكر المسلمين منذ مبعث الرسول إلى اليوم في المعارف الكونية المتصلة بالله والعالم والإنسان ، الذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشرعية وسلوكاً، أو كل ما ألفه علماء المسلمين في شتى العلوم الشرعية وغير الشرعية بغض النظر عن الحكم على مدى ارتباط هذا النتاج الفكري بأصل العقيدة الإسلامية، أو نتاج الفكر الذي تصدى للفلسفات والنظريات الغربية ناقداً لها وواضعاً البديل الإسلامي محلها، أو كل نتاج للعقل البشري الموافق لمنهج الإسلام، أو كل ما هو غير تجريبي من مقومات الحضارة الإسلامية سواء كان تشريعاً أو علم كلام أو ما شابه ذلك وبعبارة أخرى: الجانب الفكري التصوري البحث الذي يقوم من كل حضارة مقام الخارطة الهندسية المصممة للبناء...، أو هو فقه الوحي وفهم رجال هذا الفكر له ثمّ شروحهم عليه، أو الحكم على الواقع من وجهة نظر الإسلام، أو المنهج الذي يفكر به المسلمون أو الذي ينبغي أن يفكروا به.

مصطلح الفكر الإسلامي من حيث المجال نجده ينقسم إلى قسمين، القسم الأول: وفيه يكون مجال الفكر الإسلامي واسعاً بينما القسم الثاني نجده مجالا ضيقاً. فالمجال الواسع يشمل جميع إنتاج فكر المسلمين من البعثة إلى يومنا هذا، أما الضيق فهو الذي يشمل جوانب معينة وهو الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه وغير ذلك مما يدخل في التراث الإسلامي. أما مصادر الفكر الإسلامي وأصوله فهي القرآن والسنة واجتهادات علماء المسلمين.

الفصل الأول : الإطار المنهجي

المبحث الثاني : الإجراءات المنهجية

1- المقاربة النظرية

2- المنهج المتبع و التقنيات المستعملة

3- الدراسات السابقة

المقاربة النظرية

على أيّ إطار معرفي ومنهجي سنركز و نحن نعالج موضوعنا؟ يقول ماكس فيبر " نسمي علم الاجتماع... العلم الذي يأخذ على عاتقه تفهم النشاط الاجتماعي بالتأويل. بتأويله ثم بتفسير مساره تفسيراً سببياً"¹. فهو علم قائم على الفهم و التأويل و التفسير، هي مراحل ثلاث تحدد مساره.

عطفا على تعريف ماكس فيبر ، اعتمدنا في اقترابنا النظري لموضوع الدراسة، على حوار استفزازي مع النص، سمته المسائلة و التحليل و النقد قصد الفهم و التفسير، و قد حاولنا الابتعاد عن الشكل الحجاجي الذي تطبعه المماحكة الفكرية و الفلسفية قصد تحطيم النص، مثل المقاربات الفكرية و الثقافية و أحياناً القانونية، التي انتهجها عدد من المفكرين لاسيما محمد أركون و عبد الجواد ياسين على سبيل المثال لا الحصر.

لقد رأينا أن نسلك مسلكاً حوارياً مع النصوص و الأحداث المؤسسة للسلطة في الإسلام المبكر، و كذا نصوص الماوردي، قصد استنطاق المعاني و الدلالات، التي تعتبر دوافع و مبررات و غايات في نفس الوقت، قصد فهم و تفسير النشاط الإنساني من جهة، من جهة ثانية بسبب الطابع التاريخي لعلم الاجتماع و لموضوع البحث "السلطة في الإسلام من جهة ثانية. رأينا أن نأخذ بمقاربة ماكس فيبر كإطار نظري حاضن و مرافق و موجه للبحث، من خلال تعريفه للفعل الاجتماعي القصدي الذي يستعمل لفهم الدوافع و المبررات الفردية بصفاتها أسباباً لكل ظاهرة اجتماعية. مع الأخذ بمقاربة " بيير بورديو " للحقول، لاسيما في كشفها عن الطابع الصراعى للسلطة الثقافية الدينية المتمثلة في الهيئة العالمة مع السلطة الزمنية، على أن هنالك تمايز في الفضاءات و الحقول لكليهما، و أنها تضفي استقلالية كبيرة في أداء و مجال كل من الديني و السياسي، حتى لا نسقط في تسطيح الأحداث و اختزالها من خلال تفسير مادي مبتذل، مع أهمية ما تبديه لنا كذلك في الكشف عن أوجه الهيمنة على الخيرات الرمزية أو الرأسمال الثقافي للدين.

إن ما ندركه أساساً من الإسهام الفيبري و يحفزنا على الأخذ به حسب الهرماسي²، هو أن جزءاً محدوداً فقط من الواقع الفريد ، يمكن أن يشكل في كل مرة موضوعاً للإدراك العلمي و يتخذ أهمية و

¹- لوران فلوري ، ماكس فيبر ، ت : محمد علي مقلد ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، لبنان ، 2008 ، ص 29 .

²- عبد اللطيف الهرماسي ، في الموروث الديني الاسلامي ، دار التنوير للنشر و التوزيع ، لبنان ، 2012 ، ص 14 .

دلالة في نظرنا، بسبب ارتباطه بالقيم الثقافية التي نقارب بها الواقع الملموس¹. ينتج عن ذلك أن الشرح السببي لا يكفي لإزالة مواطن الغموض عن النشاط الإنساني، و من المفروض أن يجد تكملته في تفسير معنى ذلك النشاط، أي فهم المعنى المقصود من قبل الفاعلين. من ذلك التفسير المرتبط بالقيم، و الذي يوجّه اختيار موضوع البحث و مادته و يشكّله كفردية تاريخية أي ظاهرة أصلية.

من جهة أخرى و حسب "ريمون بودون" يعتبر أن الدوافع و المبررات الفردية بصفتها أسبابا لكل ظاهرة اجتماعية²، إذ يرى أن كل ظاهرة اجتماعية هي نتيجة المعتقدات و المواقف الفردية، لذا كان تحليلها يوجب استطلاع الاسباب الكامنة وراء هذه المعتقدات و المواقف الفردية على نحو مقنع. هنا يطرح "ارون"³ سؤالاً جوهرياً و وجيهاً: كيف السبيل إلى تحديد هذه العلل بطريقة يقينية، منطقية؟

هناك اعتقاد أن تحديد العلل الكامنة وراء أعمال الفرد و مواقفه — كما تثبتته الحياة الاجتماعية — غالبا ما يكون ممكناً، و حتى موضوع ملاحظة مباشرة. هذه العملية لا تقتصر على تقمص حالات الآخرين، بل إن تحديد علل السلوك الانساني لا يكون باعتماد اجراءات مختلفة عن تلك التي تعيننا على تحديد علل الظواهر الطبيعية.

إن تفسير أي ظاهرة اجتماعية تتطلب الاستناد إلى نظرية متينة من أجل التبصر بالعلل الكامنة وراء الاعمال و المعتقدات أو المواقف الفردية المسؤولة عنها. و لما كانت هذه العلل تجد صداها فقط في المبررات و الدوافع التي تفسر الاعمال و المعتقدات و المواقف المذكورة و كنا نود إنشاء بناء متين، فقد وجب علينا تأسيسه على معرفة مقبولة. و لا يكون هذا إلا إذا ادخلنا في اعتبارنا محيط الفاعلين المعنيين⁴.

المسلك العلمي

سوف نعتمد على المنهج الاستنباطي في الوصول إلى ما يمكن أن نسميه المعرفة العلمية، أو الوصول إلى الخطاب الذي يحمل سمات العرض العلمي. إن هذا المنهج يعتمد المفاهيم النسقية التي تتسم بالتشدد الاستنباطي و التركيبي، و يتركز بناؤها على منطق أو جدوى العلاقات القائمة بين

¹ - MAX Weber : ((Essais sur la théorie de la science)) . paris . pilon . 1992 .pp. 148 - 149 .

² - ريمون بودون، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية و الحس المشترك، ت: جورج سليمان، بيروت، 2010، ص 52 .

³ - نفس المرجع، ص 53 .

⁴ - نفس المرجع، ص 54 .

العناصر التي يتكون منها النسق. إن الأخير لا يستقرأ من التجربة، بل يبني عن طريق التفكير المجرد كالاستنباط و التماثل و التعارض و العلاقات التضمنية، حتى لو استلهم حكماً من حركة الموضوعات الواقعية و المعارف المكتسبة قبلاً حول هذه الموضوعات¹. إن المفهوم النسقي هو نتاج منطق استنباطي مجرد، و يعد ذلك بمثابة الطريقة الفضلى للقطع مع الاحكام المسبقة، و قد اعتبره "بيير بورديو" النموذج الوحيد الذي يملك بالبناء قدرة تفسيرية.

المنهج المتبع

"تنطوي كل محاولة فكرية جادة على إشكالاتها المحفزة نحو زيادة الحفر في المضمون... إن مثل هذه المحاولات لطالما تكون مليئة بتوثبات من عرض الذات لاستنباش المضامين و الفعالية"².

ليس بالأمر الجديد تقرير الحقيقة التي مفادها أن علم الاجتماع يستقي مادته من التاريخ أو من العالم التاريخي، و إنما كذلك باعتبار الطبيعة التاريخية لموضوع علم الاجتماع بالذات. لقد سبق لأوغست كونت أن أكد على هذا الأمر عندما جعل من المنهج التاريخي و المقارن الوسيلة المميّزة لملاحظة الظواهر الاجتماعية³. غير أنه قصد بذلك تحرير علم الاجتماع موضوعاً و منهجاً، لكنه لم يذهب بالأمر إلى نهايته، وما كان بوسع أن يفعل و هو الذي نفى في الوقت نفسه، إمكان حدوث قطيعة بين العلوم التجريبية و علم الاجتماع و جعل من الفيزياء أنموذجاً للعلوم. نفس الخيار المعرفي سار فيه إميل دوركايم في ما اقترحه من منهجية لدراسة الظواهر الاجتماعية و سعيه لصياغة قوانين و مفاهيم كونية وعدم اعتداده بالظواهر الفريدة⁴.

إن التيار السائد في العلوم الاجتماعية أو العلوم الثقافية كما كانت تسمى في ألمانيا قد سار في اتجاه مختلف عن نظيره الفرنسي، خاصة منذ أكد ماكس فيبر أن هذه العلوم تجد نفسها في مواجهة التنوع اللامتناهي للظواهر و قراءتها، و من ناحية ثانية، على الطبيعة التاريخية للظواهر التي تحتم بعالم الثقافة، أي عالم المعنى. لقد استخلص فيبر النتائج من هذا الإقرار المزدوج سواء على صعيد المنطلقات الإستمولوجية و المقاربة المنهجية و إبراز خصوصيات بناء المفاهيم في العلوم الاجتماعية، أو من خلال البحوث التطبيقية المقارنة التي جعلت منه أبرز مؤسسي علم الاجتماع التاريخي و من ألمانيا البلد الحاضن لهذا المنظور مع أعمال فيبر و كارل ماركس.

¹ - ريمون كيفي، لوك فان كمبنهود، مرجع سابق، ص 152.

² - أحد فرامز قرامكلي، *مناهج البحث في الدراسات الدينية*، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية و الفلسفية، لبنان، 2004، ص 9.

³ - عبد اللطيف الهرماسي، مرجع سابق، ص 15.

⁴ - نفس المرجع، ص 16.

ما تجدر الإشارة إليه هو التأكيد على علم الاجتماع كعلم تاريخي. كان فيبر قد نقل الأدوات التي صاغها في البدء للمنهج التاريخي إلى حقل علم الاجتماع، فقد بين جوليان فروند إن الاختلاف بين علمي التاريخ و الاجتماع كان يستنتج من الممارسة الفيبرية يكمن في " كون التاريخ يهتم فقط بتفسير أحداث خاصة فيما تسعى السوسيولوجيا التاريخية، مع احترامها لخصوصية الأحداث، إلى إقامة انتظامات معينة"، وهي في ذلك " تنفحص العلاقات العامة و الأشكال التاريخية ولكن من دون توهم إمكان وضع قوانين التاريخ¹.

إن الإسهام الفيبري مثير للجدل سواء في منطلقاته الفردانية ورفض اعتبار الظواهر الاجتماعية واقعا قائما بذاته، أي مستقلا عن الأفراد، أو في ما ينم عنه من مركزية غربية في دراسة الحضارات التي كانت لها بعض الانعكاسات السلبية في تناوله للإسلام. بيد أن ذلك لا يقلل من أهمية دوره في تصحيح مسار علم الاجتماع و إعادة اللحمة بين العلم الاجتماعي و عالم المعنى من خلال التأكيد على نجاعة العنصر الثقافي في التحليل، و اقتراح الأدوات المفهومية و المنهجية لتجسيد هذا التصور، و هو عمل تناوله عدد من المعاصرين بالإثراء و التدقيق، و في مقدمتهم جان كلود باسرون².

إن المقاربة الفيبرية سواء كإطار نظري أو كمنهج، قدمت فتوحات علمية للعلوم الاجتماعية و زودتها بمسالك فكرية و منهجية و طرائق بحثية ما كانت لتستغني عنها و لاسيما علم الاجتماع، و هي اليوم تغري الباحث للتوزد بما تتيحه من أدوات بحثية و تصورات و منظورات فكرية، لشرح العالم الاجتماعي المحيط بنظام المعنى.

إن الطبيعة التاريخية المزدوجة لموضوع الدراسة " الدين و السلطة في الإسلام الأول و موضوع علم الاجتماع و لاسيما الديني أو الثقافي، دفع بنا إلى تبني المنهج التاريخي لموائمة طبيعة البحث.

¹ - جوليان فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ت: جورج أبي صالح، بيروت مركز الإنماء القومي، 69.

² - نفس المصدر، ص 14.

الأدوات المستعملة

تحليل المضمون

يقصد بالتحليل تلك العمليات العقلية التي يستخدمها الباحث في دراسته للظواهر و الأحداث و الوثائق لكشف العوامل المؤثرة في الظاهرة المدروسة و عزل عناصرها عن بعضها بعضا ، و معرفة خصائص و سمات هذه العناصر و طبيعة العلاقات القائمة بينها ، و أسباب الاختلافات و دلالاتها ، لجعل الظواهر واضحة و مدركة من جانب العقل .

و يرى بيرلسون أن تحليل المحتوى هو أحد الأساليب البحثية التي تستخدم في وصف المحتوى الظاهر أو المضمون الصريح للمادة الإعلامية وصفاً موضوعياً، منتظماً ، كمياً. غير أننا نشدد هنا على تقنية تحليل المضمون التي تشتغل على التحليل الكيفي فقط.

الدراسات السابقة

1- دراسة حنّا مخائيل " السياسة و الوحيالماوردي و ما بعده "

هذه الدراسة عبارة عن كتاب من القطع الصغير نسبياً ، صدر عن دار الطليعة عام 1997 ، مترجمة من الانجليزية إلى العربية. و هو في الأصل اطروحة دكتوراه قدمت إلى جامعة هارفرد عام 1968. الكتاب يضم ثلاثة فصول .و تناول هذه الدراسة " الرصينة " الفكر السياسي الإسلامي عند الماوردي، و المناحات السياسية و الفكرية و الثقافية التي تمت فيها تلك الانتاجات، في سياق التجربة التاريخية للدولة العربية الإسلامية.

حاول المؤلف أن يتفحص مشكلتين اثنتين: الأولى متعلقة بكل مناحي الفكر الإسلامي والأصح بكل مناحي الفكر لأي مجتمع وارث رسالة موحاة وهي علاقة العقل بالوحي والثانية: تعتبر مشكلة رئيسية في الفكر السياسي تحديداً هي العلاقة بين السياسة و الوحي .و قد اختار حنّا مخائيل صاحب "الأحكام السلطانية " أبي الحسن الماوردي نموذجاً لدراسته .

ينطلق المؤلف من رفض الحتمية الفظة التي تجعل من الأفكار إما قوة تاريخية حاسمة أو مجرد بناء للحقائق الاجتماعية الاقتصادية ، بدلا من ذلك فهو ينظر إلى العملية السياسية على أنها تفاعل مركب متواصل بين المثل السياسية والحقائق . و يركز على المذهب السيّي باعتباره أوسع المذاهب . و قد حدد مخائيل سبب اختيار الماوردي أن ذلك لم يكن عائدا إلى جهده في التوفيق بين العقل والوحي ، بقدر ما كان عائدا إلى محاولته الكلاسيكية في تحديد العلاقة بين السياسة والوحي.

خلّص المؤلف في دراسته إلى النتائج التالية :

- أولى الملاحظات التي يقدمها المؤلف عن الفكر الإسلامي عموماً، أن السواد الأعظم من المسلمين يعتبر أنّ الفكر السياسي ليس عملية تقدير تأملي أو استنتاج مبني على التجربة والاختبار، بل إن مهمة ذلك الفكر هو الدفاع عن الوحي الإلهي وشرحه وهما النشاطان اللذان انتظمت مسيرتهما وانتهيا إلى الفقه والتشريع على التوالي.
- الماوردي - يقول المؤلف - هو أول مسلم يتعهد القيام بسمح استنباطي شامل لعناصر الشريعة المتعلقة بالحكم، إنّ نصه في الأحكام السلطانية ليس فقط الأول في بابهِ وإنما هو الأشهر في التاريخ الإسلامي.

- أدّى استنباط الماوردي لأحكام الفقه السياسي إلى احتلاله مكانة مرموقة في التاريخ الإسلامي ، غير أن فقهه العقلائي لم يلق النجاح ذاته ، ذلك أنّ المنحى الذي سيطر في النهاية كان منحى غير عقلائي.
- الماوردي هو أول الذين حاولوا وضع صياغة منتظمة لمتطلبات الحكم وفقا للشرعية و أن يخرج بمفهوم شامل للعدل يشكل معيارا رديفا لتقويم العمل الحكومي .
- إن جوهر فكر الماوردي مركز 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 كليا .
- في غياب الآلية السياسية التي تضمن اختيار الخليفة ذي الأهلية، لم يكن ثمة بد من أن ينتزع الخلافة أيّ شخص يمتلك القوة العسكرية المتفوقة .
- أهمل الماوردي الاهتمام بآلية الحكم ومن هنا فشل محاولته في أن يصبح مفهوم العدالة السياسية جزءا من الشريعة . إن فشل الماوردي هذا وفشل الإسلام عموما في هذا الأمر يظهر جليا ومثيرا في كتابات مهمة جاءت لاحقا في العصر الوسيط ، لا يتردد مؤلفوها في القول إن الحاكم يمكنه أن يطبق الشريعة وأن يكون مع ذلك حاكما جائرا غير عادل ، لقد تراوحت ردود الفعل حيال الجور بين الإدعان الكامل، والقضاء على الحاكم الجائر بقتله أما الرد فكان في النهاية تسليما بالأمر .
- غني عن القول إنّ تدبير كهذا لا يضع حداً للجور ، و لا يمكن أن يؤسس لثقافة سياسية ترسي الشفافية و المسؤولية في إدارة الشأن العام وفق آليات معينة ، و لا تتوقف فقط عند رغبة الحاكم . خصوصا أن الحُكَّام وسعوا سيطرتهم على العلماء عن طريق توسيع العمل المؤسسي.
- إنّ هوة الانفصال بين المثل السياسية والوقائع الحقيقية بلغت حدود التآزم في الأزمنة الحديثة، ليس فقط لأن المثل هي اليوم موضع تساؤل، ولكن أيضا لأن وظائف الحاكم وشمولية سلطاته تجعل قبول العسف أقل احتمالا.

2- دراسة سعيد بن سعيد العلوي " دولة الخلافة "

أتت هذه الدراسة القديمة نسبيا في كتاب صغير ، و لكن بطبعة جديدة منقحة طالتها عديد المراجعات. صدرت عن دار رؤية للنشر و التوزيع عام 2010، و كانت الطبعة الأولى قد طبعت بالمغرب سنة 1982.

تتناول هذه الدراسة الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، الذي يمثل -حسب المؤلف- الرؤية السنية لنظام الحكم الإسلامي، و يشاطره في ذلك عديد الباحثين المهتمين بالمسألة السياسية في التجربة التاريخية العربية الإسلامية. و قد قسم العلوي كتابه إلى خمسة أقسام، ناقش في القسم الأول المشروع السياسي لدى الماوردي، وفي القسم الثاني ناقش علاقة المفكر السياسي بالظرف التاريخي الذي وجد فيه و كذا ملامح الفكر السياسي الأشعري، في حين أن القسم الثالث ناقش فيه التمثل التاريخي وعلاقته بالنظرية السياسية. وفي القسم الرابع استعرض أهم ملامح كتاب "الأحكام السلطانية" و التي تلخصت حسبه في وحدة السلطة واستمرارية الدولة. وفي القسم الأخير ناقش دولة الخلافة.

يرى العلوي أن هناك نوعين من الباحثين اهتموا بأبي الحسن الماوردي وكتابه الشهير "الأحكام السلطانية" وهذان النوعان هما الفقهاء والحقوقيون. يرى الأولون فيه فقيها من كبار الفقهاء المجتهدين ودعامة من دعائم المذهب الشافعي، وهو بالنسبة لهم جميعا- على اختلاف المذاهب الفقهية التي يأخذون بها - مرجع أساسي في الأمور التي تتعلق بتنظيم المعاملات، وتمس المسلمين في شؤون تنظيم حياتهم المجتمعية. ويرى الآخرون فيه مُشرِّعا دستوريا وقانونيا ممتازا بل المرجع الوحيد بالنسبة لعدد من المسائل التي تتعلق بتنظيم شؤون الإدارة والاقتصاد و السياسة في الإسلام، و أنه المفكر الأول الذي استطاع أن يُشرِّع للخلافة أي لنظرية الحكم في التصور السني، أحكاماً دقيقة و مضبوطة، ولكن اهتمام الباحثين في الفلسفة و الاجتماع ظل اهتماما محدودا وهامشيا في أغلب الأحوال، ولا يكادون يعرضون له إلا في إطار اهتمامهم بنظرية الخلافة وبالمفكرين الذين اشتهروا بالتنظير لها أمثال: البغدادي و الباقلاني وابن حزم والجويني والغزالي وغيرهم، مفضلين الأخذ بنموذجه لأسباب ربما كان في مقدمتها الشهرة والذيع اللذان عرفهما هذا الكتاب.

يجيب العلوي بأن ذلك يرجع إلى عدة أسباب يتعين على الفيلسوف أو الباحث أن يقيم لها اعتبارا، فهناك أولا المعنى المحدد الذي يفهم به الفلسفة والتفكير الفلسفي عامة، وفي الفكر الإسلامي خاصة. وهناك ثانيا جملة الشروط التي تعود إلى تاريخ الإسلام ذاته . كتاريخ يمتزج فيه تاريخ العقائد

وتاريخ البشر امتزاجا شديدا . وإلى الكيفية التي يأخذ بها المؤرخون الإسلاميون في تاريخهم . وهناك ثالثا طبيعة الكتابة السياسية كما كان الفقهاء يمارسونها في القرنين الرابع والخامس للهجرة، والتي تجعل المشاكل الفكرية والسياسية الكبرى تحتجب خلف التفريعات القانونية والدقائق الفقهية.

ويرى بن سعيد العلوي أن كتابة الماوردي لا تقل أهمية وقيمة عن المؤلفات السياسية التي اشتهرت في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، لأنها تسجل مرحلة حاسمة من مراحل تطور ذلك الفكر، وتعكس وجهها قويا واضحا من أوجهه، ثم أنها تقدم لنا نموذجا ممتازا من النماذج التي تكشف عن العلاقة في التفكير السياسي للمفكر بين الوجود المجتمعي وبين التنظير السياسي لذلك الوجود تنظيرا يقوم على تفاعل جدلي معه.

يرى كذلك أن الفكر السياسي للماوردي - في عمقه - يكشف عن مشروع سياسي متكامل الأنحاء، ولذا نجده كفقيه شافعي يسخر كل ثقافته الموسوعية وكل الأعمال التي قام بها والوظائف السامية التي شغلها من أجل خدمة ذلك المشروع، إذ تجتمع في كتابته السياسية صورة الفقيه ومنهجه في المعالجة والتحليل، وصورة المفكر الأشعري وطريقته في النظر والاستدلال، فهو يقدم النموذج الكامل لما يمكن أن ننته، بالخطاب السياسي الفقهي، كما أنه يصور في الوقت ذاته ، ما بلغه النظر السياسي في الإسلام عامة وما انتهت إليه النظرية الأشعرية من تطور على وجه الخصوص.

يرى العلوي أن الماوردي يمثل في تاريخ الفكر السياسي الاسلامي، مرحلة متميزة عن المراحل السابقة عليها واللاحقة عليها على السواء، ففي تاريخ الإسلام كله ظل سؤال واحد وثابت نسبيا، يتعلق بطبيعة النظام السياسي في الإسلام، أي بمعنى الدولة الإسلامية بصفة مجملة، وتميزت مرحلة الماوردي عن سابقتها لأن البحث السياسي عرف مع الفكر الأشعري و مع الماوردي تحديداً، الإطار الفكري الذي أمكنه أن ينقل المسألة السياسية حول الإمامة من المجادلات و المباحكات الكلامية إلى التشريع، أي إلى الفقه الذي تستند فتواه إلى الواقع المجتمعي مباشرة .

الماوردي في المحاور الكبرى في تفكيره السياسي ظل وفياً للفكر الأشعري، وتحيل دراسته إلى تأمل نموذج الفقيه وقد امتزج بالمفكر السياسي، أي أصبح مستخراً من أجل خدمة الفكرة السياسية، بيد أن الانتباه إلى المسيرة العامة للتفكير السياسي في الإسلام تجعلنا ندرك بأن مسألة وحدة السلطة واستمرارية الدولة لم تكن إشكالية الفقيه الشافعي وحده، وإنما كانت إشكالية الفكر السياسي الإسلامي أيا كانت الأشكال التعبيرية التي اتخذها، فسواء اتخذ التعبير شكلا فلسفيا مباشرا، مثلما

هو الشأن عند الفارابي مثلاً، أو أخذ صورة تاريخ يسعى فيه صاحبه إلى استخلاص عبرة من "تجارب الأمم" يستنير بها في فهم الحاضر وينشد من ورائها الحكمة، كما هو الأمر عند ابن مسكويه، أو أتى في صورة نقد منهجي يتجه صاحبه باللوم على المؤرخين، ويأخذ عليهم "الجهل بطبائع العمران"، فيما هو يحاول استقراء تلك الطبائع من تأمله للتاريخ الإسلامي، كما نجد الأمر عليه عند ابن خلدون، أيا كان ذلك التعبير الحافز، فإن الإشكالية الكبرى التي وجهت ذلك التعبير تكون واحدة.

يلخص العلوي أن نظرية "الخلافة" هي نواة الفكر السياسي لأبي الحسن الماوردي، و عليها يقوم فهم كل المقتضيات النظرية والعملية لذلك. كما أن "الأحكام السلطانية" ليست، بالمقابل، دائرة معارف إسلامية قانونية وفقهية تشتمل على تعريفات وتقنيات للقضاء والمظالم، والحسبة والجزية والخراج و الفيء و الإقطاع: أي تلك المفاهيم التي تقوم الحياة الاقتصادية والإدارية والقانونية في الإسلام على أساسها، وإنما هناك علاقة وطيدة بين نظرية الخلافة وبين هذه التقنيات المختلفة لمؤسسات الدولة الإسلامية. ذلك أن الماوردي منظر سياسي يشرع للدولة كما يفهمها أحكاماً عملية دقيقة يأتي فيها التشريع نتيجة ضرورة لموقف سياسي.

والسؤال الذي يطرحه العلوي: هل استطاع المشروع السياسي للماوردي أن يحقق الأهداف التي قام من أجلها؟ وهل تعني استمرارته الضمنية في فكر ابن خلدون استمرارية فعلية لذلك التفكير؟ وهل التفكير السياسي للماوردي جواب عن الإشكالية التي طرحتها التجربة السياسية و التاريخية في الإسلام، أم أنه فقط مجرد تبرير لذلك الوجود؟ وهي أسئلة كما يرى العلوي تبرز ضرورة البحث المستمر عن معنى السلطة و الدولة في الإسلام.

الفصل الثاني

الدين و علم الاجتماع

1. السياقات السسيو-تاريخية لنشأة علم الاجتماع الديني.
2. لماذا العودة إلى الرواد المؤسسين لعلم الاجتماع ؟
3. مساهمات رواد علم الاجتماع الديني.
4. الدين و علم الاجتماع ...مصاعب الموضوعية.
5. المقدس بين دعوى الكونية و التحيزات الثقافية.
6. المقدس و السلطة

العلم و الدين... التصادم و المراجعات " مرحلة الأنوار "

تتصارع الثيران للظفر بقيادة القطيع ، كذلك فإن مسار التصادم بين العلم و الدين في أوروبا ، خطته غاية واحدة شبيهة بسابقتها ، و هي حيازة المشروعية في تفسير العالم الاجتماعي "الحياة الاجتماعية " ، لكن الفارق في الأمر الأخير لم يتم حسمه لصالح طرف واحد . يرى سابينو اكوافيفا أن الدين وجد نفسه في حوار عميق مع العلم ، و صدام عنيف مع الماركسية.

مثلت مرحلة الأنوار ذلك الصراع المرير الذي خطه الفعل العقلائي ضد الإقطاع في الأفكار و المؤسسات، و لا سيما الدين، إذ شكل الأخير حليفا ايدولوجيا للإقطاع. فقد كانت المؤسسة الدينية "الكنيسة" تفسر المجتمع و الطبيعة بالله، وكان الإيمان الديني يشد أزر الإقطاع و هو بدوره يشد أزر الإيمان و يمدده بأسباب الحياة. إن فلسفة الأنوار قد سلطت الضوء على الآليات الأكثر نجاعة و فعالية لذلك النظام الإقطاعي و الذي يعتبر الدين عبيره الروحي، يقول فريدريك انجلز¹: كان المركز العالمي الكبير للنظام الإقطاعي هو الكنيسة الكاثوليكية الملكية، فقد كانت هذه الكنيسة توحد مجمل أوروبا الغربية الخاضعة للنظام الإقطاعي...وقد كانت تخطط المؤسسات الإقطاعية بمهالة التكريس الإلهي.

إن هذه الفقرة تختصر المسار التصادمي بين الدين و العلم ، و تختزل من جهة أخرى الصورة النمطية المشوهة للدين لدى المجتمع الأوربي اليوم ، و لا سيما المجتمع الفرنسي، إذ يتمثل فيها الدين كسيرورة تاريخية عنيفة من الاحباطات و الاكراهات ضد الحرية و العقلانية ، مما كرس اللائكية كفعل تقني عنيف. لكن الفارق في الأمر أنه في نهاية القرن الثامن عشر في فرنسا و أوروبا ، عندما كان يدور صراع فاصل ضد مخلفات العصر الوسيط المتراكمة ، ضد الإقطاع في الأفكار و المؤسسات ، التي كانت تنبئ بعصر يتقلص فيها حضور الدين في المجال العام ، على وقع الهزات المتتالية للثورتين الصناعية و الفرنسية في أغلب أوروبا . كان بالمقابل في الضفة الأخرى في بلد صاعد كالولايات المتحدة الأمريكية، كما سوف نرى مع مقارنة العالم الاجتماعي الفرنسي توكفيل، كيف تترافق الديمقراطية و العصرية مع حيوية دينية كبيرة ، فقد بدا وكأن الدين ليس مرافقا للحدثة فقط، بل عاملا مشجعا و داعما للديمقراطية السياسية و التعددية الدينية ، ناسجا بذلك نموذجا موائما في العلاقة بين الدين و السياسة².

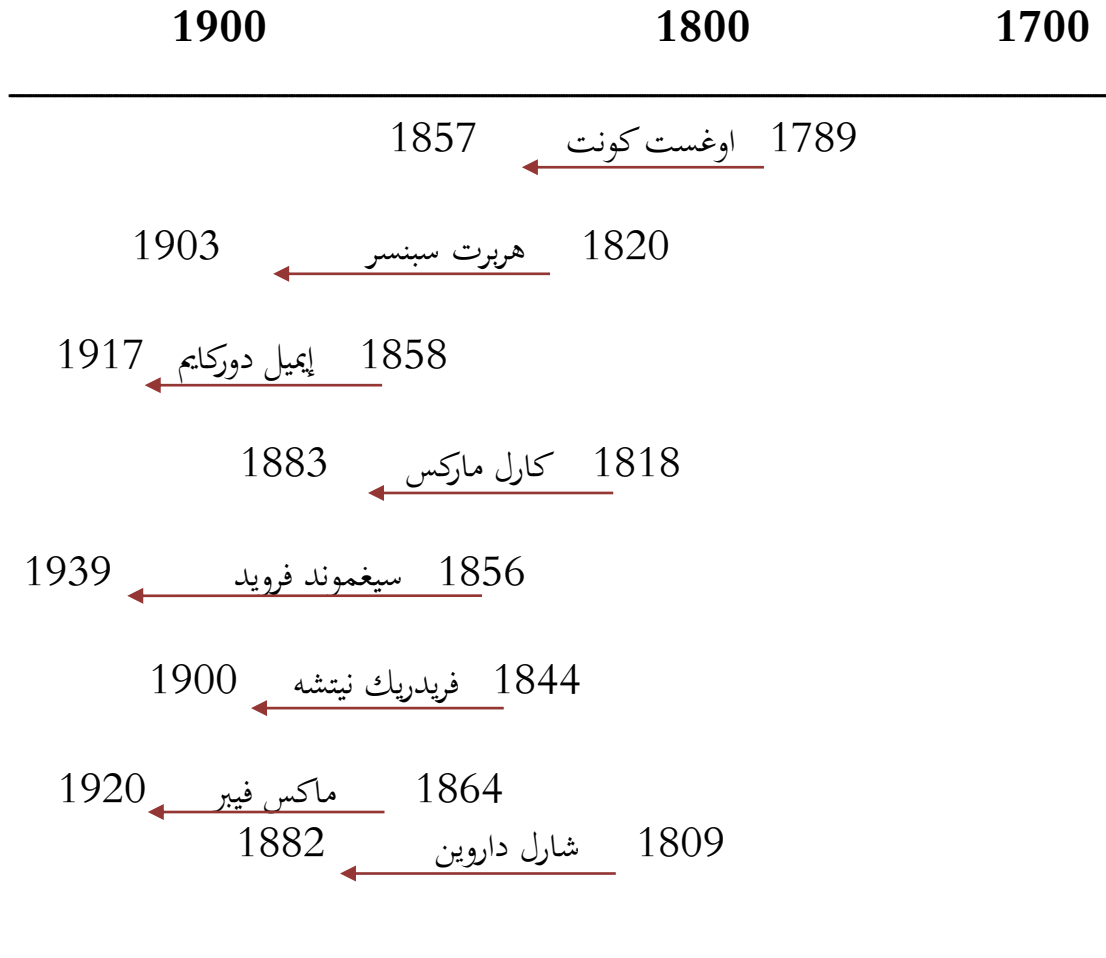
¹ - جورج بوليتزر ، فلسفة الأنوار و الفكر الحديث ، ت : جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ، 1975 ، ص 2 .

² - المرجع السابق، ص 3 .

من علم الاجتماع إلى علم الاجتماع الديني

لمحة تاريخية

نهدف من تقديم هذه اللوحة التعريف بالمرحلة التي جاءت بعد فلسفة الأنوار ، و هي المرحلة التي انفصلت فيها العلوم عن الفلسفة و التي تمخضت عنها شتى العلوم و لا سيما الاجتماعية منها. نطلق إذن من تتبع الإشارات المستوحات من هذه الإضاءة التاريخية .



كما تيسر ملاحظته في مجال تاريخي ضيق ، يتراوح بين مئة و مئة و عشرون سنة ، بين عديد ممن لم نذكر يقول ساينو اكوافيفا¹: تزدهم أهم العقول في تاريخ الفكر الاجتماعي . نجد أنفسنا أمام فكر " متين " يحاول صياغة نظريات شاملة ، تتطلع إلى الإمام بالطبيعة البشرية و بالاجتماع ، و بالكائنات الحية و بقوانين تطورها ، و بصدق الحوافز من بطلانها للآليات العميقة للنفسية البشرية ، و بأشكال تنظيم السلطات الاجتماعية و السياسية . وبالتالي ثمة موسم حافل بالنظريات النقدية ،

¹ - ساينو اكوافيفا ، إنزو باتشي ، علم الاجتماع الديني ، ت: عز الدين عناية ، كلمة ، أبو ظبي ، 2011 ، ص 29 .

أو الداعم للنظم الاجتماعية السائدة. لكن بالتحول رويدا رويدا نحو القرن التاسع عشر بدأت أعراض أزمت المجتمع و الفكر المتين تلوح في الأفق .

1. ما هو علم الاجتماع

قبل الخوض في علم الاجتماع الديني ، يحسن بنا التعريف بعلم الاجتماع إيجازا . يتفق الباحثون أن علم الاجتماع " السوسيولوجيا " وليد الحداثة¹، و قد نتج عن انقلاب اجتماعي جذري و شامل للمجتمع الأوربي ، و تتويجا لثورات ثلاث : سياسية (الثورة الفرنسية)، و اقتصادية (الثورة الصناعية)، و فكرية (انتصار العقلانية و العلم و الفلسفة الوضعية)². و تعالج السوسيولوجيا عديد الأسئلة الكبرى مثل: كيف يتماسك المجتمع ؟ كيف يُفرض النظام السياسي ؟ ما هي الحداثة و طبيعتها ؟ لماذا يقبل الناس النظام الاجتماعي ؟ هل هناك سنن كونية تحكم الحياة الاجتماعية ؟ ما الذي يوجه فعل الأفراد ؟ ما هو بناء المجتمعات و كيف تنتظم ؟ كيف يحدث التغير داخل المجتمعات ؟ ما هي التفسيرات و المعالجات للظواهر الاجتماعية المشوهة.

2. السياقات السوسيو- تاريخية لنشأة علم الاجتماع الديني

توقف رواد علم الاجتماع طويلا يتأملون معنى الدين ووظائفه في المجتمع ، فقد خصصوا جزء كبير من أعمالهم للدين و لا سيما: " كونت و دوركايم و فيبر " ، فما الباعث على هذا الاهتمام ؟ اشترك الثلاثة في لحظة تاريخية حاسمة هي مولد المجتمع الأوربي الحديث ، الذي نتج عن السياقات الثورية أنفت الذكر ، حيث مجتمع جديد بفئاته الاجتماعية الحديثة و في تشكل حزمة من القيم البرجوازية الجديدة ، و نظم إنتاج جديدة كليا ليست كسابقاتها ، ما يعني : تنظيم اجتماعي و سياسي و اقتصادي جديد كليا³.

تساءل العلماء الثلاثة عن إشكالية الأسس الاجتماعية للدولة الحديثة، أو كيف يبنى النظام الاجتماعي الحديث المتأسس على قاعدة مشروعية توسع المصالح الفردانية، و أن لا تكون هذه القاعدة سببا في صراع دائم يكون مدمرا للمجتمع ؟ و للإجابة عن هذه الانشغالات العميقة، رأى الثلاثة أن ذلك يكمن في دراسة الأشكال الأولية للوفاق الاجتماعي، و ذلك بالتماس و تتبع أين

¹ - الحداثة : تشير إلى التحسينات المستمرة و الدائمة في حياة الإنسان ، و تركز على ثلاث عناصر التحديث الاقتصادي و السياسي و الثقافي.

² - فيليب كابان ، جان فرانسوا ، علم الاجتماع ، ت : إياس حسن ، دار الفرقد ، سوريا ، 2010 ، ص 6 .

³ - سابينو اكوا فيفا و إنزو باتشي ، مصدر سابق ، ص 27.

و كيف يتحقق ذلك الإحساس الجمعي - رغم تلك الأنانية الفردية - و الذي يسمح للمجتمع أن ينسجم و يتماسك في حالات التغير أو في أوضاع الصراع، و منه ليس مستغرباً أن يكون الدين أحد تلك الأشكال الأولية التي جلبت انتباه الكلاسيكيين¹.

عالج المفكرون الثلاثة مسألة المقدس، دور الدين في المجتمع (وظائفه)، كما حللوا الأشكال الأساسية للتنظيم الديني بعيون متيقظة. قصد فهم العلاقة التي توجد بين النظام الاجتماعي و الاقتصادي و مجموع القيم، و بين الرموز و المؤسسات، و بين معين المعاني و آليات الوفاق الاجتماعي، وحتى هذه اللحظة كان موقف علماء الاجتماع نقدياً بالأساس، إلا أنه ضل الانشغال بمعالجة الدين كبيراً، و بالتوازي مع علم الاجتماع الديني تبلورت العديد من العلوم الاجتماعية و الإنسانية (ق 18 و 19) التي أولت اهتماماً و تمعنّت بعمق في الظاهرة الدينية (علم النفس، الانثروبولوجيا).

إن العرض السسيو- تاريخي لمرحلة الأنوار، و ما تلاه من إنجازات عصر النهضة بميلاد المجتمع الحديث ، الذي نرصد فيه تصور العالم الاجتماعي في إطار رؤيتين ، يلتقي فيها علم الاجتماع مع الدين، وهو يحمل استياءً علمياً لشرح عالم اجتماعي، مع عدم قدرته للاعتراف بحرية الفعل الإنساني من جهة، وفقدانه لإمكانية تصور استقلالية العالم الذي هو في حدود مشروع إلهي من جهة أخرى². وقد منح كل هذا تباين الرؤية النقدية لعلم الاجتماع ، نتيجة للطموح الذي يسود كل دين لمنحه معنى كلياً للعالم، مما يميز التعددية الامتناهية للتجارب الإنسانية. إن الصدمة التي تتباين بين المشروع التوحيدي للعلوم الاجتماعية، والرؤية الموحدة للأنظمة الدينية تدفع إلى القول بأن علم الاجتماع لا يمكن تعريفه أو تحديده إلا كمؤسسة للتفكيك العقلاني للشموليات الدينية في العالم.

بعد هذا الإيجاز من التنازع بين العلم و الدين، حول مشروعية تفسير العالم الاجتماعي "الحياة الاجتماعية". نعرض إلى فصل آخر لا يقل أهمية عن سابقه، و هو التعريف بأهم المداخل السوسيولوجية الكلاسيكية ، التي تناولت بالبحث و التحليل دراسة الأديان ، و التي أرسى الأسس العلمية و المنهجية لرصد الظاهرة الدينية و ما يعتريها من تحولات، و لا سيما المجتمعات الحديثة. كذلك نحاول التعرف على الحاجة الدائمة و العودة الدؤوبة لأعمال الرواد المؤسسون لعلم الاجتماع، و قد شكل الدين محورا هاما في أعمالهم و صلب اهتماماتهم .

¹ - المرجع السابق ، ص 27

² - دانيال ارفي ليجيه و جون بول فيلام ، سسيولوجيا الدين ، ت:درويش الطلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005، ص 10

ثالثا : لماذا العودة إلى الرواد المؤسسين

ينضوي موضوعنا داخل حقل علم اجتماع الديني، و قد رأينا أن نُفرد عرضا عاما عن الاتجاهات الكبرى المؤسسة للفعل الديني "الظاهرة الدينية". لماذا العودة إلى أعمال الرواد الكلاسيكيين¹ ؟

الإجابة حسب "ارفي دي ليحي" تتمثل في أن هذه الأعمال قد وضعت أسس هذا المجال من مجالات الدراسات الاجتماعية ، كما أن أعمالهم قد حددت بعض الاتجاهات الكبرى في مجال البحث السوسيولوجي، و كشفت عن عديد المناحي من التساؤلات التي برهنت على خصوصيتها و قدرتها على الاكتشاف. إن إعادة قراءة أعمال الرواد -من زاوية تحليلاتهم للظاهرة الدينية- أفرزت مسالك ممتازة للدخول في صلب إشكالاتهم العامة وكذلك لعرض مناهجهم في التحليل، و من جهة أخرى أن أعمالهم مازالت قادرة على قراءة التحولات المستمرة للظاهرة الدينية في الواقع.

إن رواد علم الاجتماع الكلاسيكيين قد تناولوا بالتحليل ظاهرة الأديان، و إن كان ذلك في إطار نقدي و في ضل العبور إلى المجتمع الحديث، كما أن هذا التحليل يحتل مكانة لا يمكن تجاهلها في مجمل أعمالهم، كذلك فإن ميلاد علم الاجتماع بصفته مجالا علميا، مرتبطا بقوة التساؤل عن مستقبل الأديان في المجتمعات الحديثة. لقد كان هؤلاء العلماء في الوقت نفسه علماء اجتماع الحداثة (الاقتصادية، السياسية، الثقافية)، كما كانوا مهتمين بالوعي التاريخي لهذا الشعور بالقطيعة مع الماضي، الأمر الذي جعلهم لا يقدرّون على تجنب دراسة الظاهرة الدينية خلال بحثهم، و تقديم رؤيتهم وتحليلاتهم الخاصة بانبثاق المجتمع الحديث، كذلك فإن عودة المقدس للظهور وتحولاته وهو ما يؤكد لنا أهمية أن نعود إلى هذه الأعمال².

هل مازالت المقاربات السوسيولوجية للرواد قادرة على قراءة التحولات الدينية المعاصرة؟

إن التساؤلات المعرفية الكبرى و العمق التاريخي للتيارات الكلاسيكية في علم الاجتماع ، أسست لمداخل رئيسة في التحليل السوسيولوجي الذي قدمه هؤلاء المفكرون، حيث يشكل مقياس المدى مواءمة مقارباتهم المنهجية في تحليل التحولات الدينية المعاصرة. إذا لم يكن باستطاعة عالم الاجتماع أن يتخلى عن العودة الدائمة إلى مصادرها الأساسية، فإن هذا يرجع إلى أن موضوع الدين

¹- المرجع السابق، ص 8.

²- نفس المرجع ، ص 8

كان منذ بداية السوسيولوجيا لا ينفصل عن هدف علم الاجتماع، فقد حدد الرواد لهذا المجال الوليد طموحا كبيرا: إقامة القوانين و الأنساق التي تنظم حياة المجتمع.¹

هذا الطموح يتطلب في الوقت نفسه الشروع في التحليل النقدي المنتظم للتفسيرات التي يقدمها الفاعلون الاجتماعيون لأعمالهم و للأوضاع و المواقف التي يعيشونها، هذا النقد هو التعبيرات و الخبرات للعالم الاجتماعي الذي ما يفتأ يطرح التساؤلات العميقة فوق الطبيعية، بينما الدين لا يدرك استقلالية العالم إلا في حدود المشروع الإلهي الذي منح له. في ظل هذا التصادم بين المشروع التوحيدي للعلوم الاجتماعية و بين المنظومة الدينية الواحدة ، لا يمكن لعلم الاجتماع أن يفصح عن نفسه إلا كمشروع للتفكيك العقلاني للشموليات الدينية للعالم.²

لم يرغب عن أحد من مؤسسي علم اجتماع أن يضع تطور الدين ، في صلب اهتماماته ذلك على الرغم من الاختلافات ، بل حتى التناقضات التي تعارض نظرياتهم عن الفعل الاجتماعي . إن العودة المنتظمة إلى أعمال الرواد ، تمكن الباحث السوسيولوجي للوقائع الدينية، على الانفتاح الملائم على الإشكاليات الكبرى التي تكون الأعماق الثقافية لهذا المجال. و تمكن أيضا من إعادة البناء النظري المستمر الذي يشكل صفة أساسية للعلم الاجتماعي.

إن الرواد المؤسسين لعلم الاجتماع يحملون معهم مشروعا لعلم موحد، علم يرتبط تطوره بتلمس توافقات متقدمة تزيل الغموض عن الحياة الاجتماعية. إن غالبية هؤلاء العلماء قد أعادوا تناول تطور موضوع انحسار الدين في المجتمعات الحديثة، كذلك فإن البعض قد فكر طويلا في إمكانية إحلال القيم الدينية بأخلاق عامة تركز على العلم. إن عودة المقدس و تنامي الإيمان و الأشكال الجديدة من الطائفية الدينية ، التي تولد وضعا من اللاحقين في المجتمعات الموعلة في الحداثة. إنها تدعو إلى تحديد الأشكال غير المسبوقة للخبرة الجمعية تجاه المقدس ، الذي لم تنفصل روابطه مع الدين و الذي يعود للظهور بتجليات شتى.³

إن علم الاجتماع قد تشكل حول بعض الأعمال الكبرى التي رسمت طرقا حقيقية للتحليل ، و حددت التساؤلات المؤسسة لهذا المجال، لكن بعض الأعمال الكلاسيكية أكثر حضورا من غيرها: ماركس و ماكس فيبر و زيمل و إميل دوركايم يفرضون أنفسهم بطريقة أكثر.

¹ - نفس المرجع ، ص 9

² - نفس المرجع ، ص 10

³ - دانيال ارفي ليجيه و جون بول فيلام ، مرجع سابق ، ص 12

إن الشخصيات التي قمنا باختيارها هي في نهاية الأمر شخصيات معروفة، مقارنة داخل الحقل المعرفي لعلم اجتماع المعاصر أو الاجتماع التاريخي للأديان، مع بعض اختلافات في التقدير. إذا كنا نقرأ و نعيد قراءة الأعمال الكلاسيكية، فذلك كي نتلمس فيها منابع دائمة للإلهام و للتساؤل. و كذلك لأن هذه المقاربات مازالت تحتفظ بحيويتها التحريضية على قراءة و مسألة التحولات المستمرة للظاهرة الدينية¹.

مساهمات رواد علم الاجتماع الديني

اوغست كونت (1789 – 1857)

قبل أن نتناول فلسفة كونت حول الدين، يحسن بنا الإشارة إلى فلسفته حول المجتمع و الآليات التي يعمل بها هذا الأخير . تتمثل أطروحة كونت المحورية في تحديد الأسس النظرية لفيزياء اجتماعية ، أو علم جديد قادر على العثور و انطلاقاً من المستويات البسيطة للكائنات الحية ، إلى الأشكال الأكثر تعقيداً من تنظيم شؤون الحياة الاجتماعية على قانون التطور و النشاط نفسه ، فلئن كان هذا متيسر نسبياً و يمكن إثباته على الأنواع الحيوانية و على بنية الكائنات الحية ، فإن سحب تلك القوانين إلى المجتمع العاقل تبدو أكثر مشقة² إن لم يكن متعذراً .

سعى كونت في مؤلفه "دروس في الفلسفة الوضعية" إلى رصد معالم و سمات علم حيوي اجتماعي في أساسه ، تبدي فكرة المجتمع فيه ما يماثل النظام المركب ، المؤلف من بنيات اجتماعية تتطور وفق قوانين تجريبية ، لقد كان تمثل الاجتماع البيولوجي، الذي دعاه فيما بعد " علم الاجتماع " ، بمثابة العلم القادر على توحيد كافة المعارف البشرية.

درس كونت الدين ليس كجهاز عقلي و مكون اجتماعي ، إنما سعى إلى فهم دواعي ميل الناس إلى الدين ، لإضفاء تفسير موحد و مقنع عقلياً على التنظيم الاجتماعي المتعدد و المعقد الذي يعيشون فيه . و منه فالدين عند كونت هو استراتيجيا لخلق الوفاق ، فكل مجتمع يبحث عن نقاط اتفاق حول قيم مشتركة و حول رؤية جامعة عن العالم بمعنى ما ، و سيعي كونت ما سيستأنفه دوركاييم في شرحه لاحقاً، أن الدين يلبي حاجات معرفية و سلوكية عميقة لدى الإنسان³. و منه

¹- نفس المرجع، ص 14

²- سايبينو اكوا فيفا و إنزو باتشني ، مرجع سابق ، ص 30

³- المرجع السابق ، ص 31

مساهمة الدين في مستويات تطور سفلى للمجتمع في تثبيت الوفاق و سلاسة الاشتغال من وجهة النظر تلك و في دورة التطور ، فالحاجة لوحدة المعرفة التي يمثلها العلم ، ليست سوى نزعة عليا و راقية لذلك الدفع الجوهرى نحو معرفة موحدة للكائن معبر عنها من طرف الدين.

يرى كونت أن الإيمان بالعلم و قدرته على إعطاء إجابات حتى عن الماهيات ، فإن العلم حتما يفضي إلى نهاية الدين . هذا و قد خلص كونت في أعماله الاجتماعية و الفلسفية إلى فكرة "دين البشرية" أساسه العلم كدين لائكي جديد ، قادر على منح الناس قيما جديدة ثابتة ، إنه " الكاهن الأكبر " جوهر الإنسان و بالتالي فالكاهن الأكبر للبشرية هو رجل العلم و عالم الاجتماع.¹

إن المجتمع مع كونت هو صاحب العقلانية الخالصة و الأولوية المطلقة فوق القوى الفوضوية للأفراد. و مجمل القول ، المجتمع هو منبع النظام و ليس الأفراد ، و ستتبلور هذه الأطروحات مع ستوارت مل و سبنسر و ستتطور إلى وظيفية دوركايم .

اميل دوركايم و الوظيفية : (1858- 1917)

يعتبر دوركايم من أهم المتون التي أرست الحدود الابستمولوجية (المعرفة و المنهجية) لعلم الاجتماع ، له مؤلف معروف "تقسيم العمل الاجتماعي" ، يرى فيه أن النظام في المجتمعات الحديثة و الصناعية يتأسس على مبدأ التضامن العضوي ، و يستند المجتمع في توازنه على قواعد و قيم و قوانين تحيل إلى الوعي بالتماسك الحيوي قصد امتصاص الفوضى بين الأفراد ، و ينقسم التضامن إلى عضوي و ميكانيكي .

الوعي الجمعي هو بنية اجتماعية فوقية لا تلتقي بأي شكل من الأشكال مع أشكال الوعي الفردي ، يتوارى الأفراد غير أن الوعي الجمعي باق ، فله حياة خاصة و نظام اعتقادات ثابت ، لكنه يتحكم في أجيال بأكملها من الأفراد ، و يتجه أحيانا للديمومة برغم أن حضوره أحيانا أقل إقناعا في الداخل ، و يعطينا مثالا : الأشكال التشريعية هي الغرض المرئي لوعي اجتماعي محدد ، إذ يحوي التشريع سر النظام الاجتماعي² .

إن مقارنة دوركايم عن المجتمع واضحة، فهي تشكل امتدادا لفرضية كونت التنظيمية، فالمجتمع هو مجموعة أجزاء تبرز فعاليتها بضمها إلى بعضها البعض داخل منظومة شاملة : فلاجزاء هي وظيفة

¹ - نفس المرجع ، ص 33

² - المرجع السابق، ص 34

الكل .مصطلح وظيفة هنا ثنائي المدلول فهو مرادف للعلة و مرادف للعلاقة حيث يفسر أي حدث اجتماعي على أساس واقعة اجتماعية أخرى ، تشرح السبب و الكيفية التي تتجلى بها ظاهرة محددة في المجتمع ، دوركلم يقوده السياق العام - من خلال علم الاجتماع - إلى الاهتمام بتداخل كافة الأطراف ، أجل يظهر جليا أن التماسك الاجتماعي هو الانشغال المحوري للتفسير السوسيولوجي.¹ حيث تُقرأ الصراعات و الانحرافات ذات الطابع الاجتماعي (الظاهرة الاجتماعية) ، ومختلف أنواع التهميش من خلال تساؤل: كيف لا يشغل الوعي الجمعي لضمان الحد الأدنى من النظام الاجتماعي عند بعض التجمعات البشرية أو بعض الأفراد؟

كانت دراسته للانتحار اختبارا تجريبيا لنظريته الوظيفية وقد خلص إلى :

- الانتحار علامة على أن الأعراف الاجتماعية ليست في مستوى إقناع الفرد.
- وضع حد لحياة شخص يوحى بتواجد خلل في النسيج الاجتماعي.
- لذلك يحتاج المجتمع إلى بلوغ إجماع يخول له الاشتغال دون حصول نزاعات منهكة إلى حزمة من الأعراف و القيم ذات الطابع الجماعي ، يتبناها الأفراد بمثابة الفروض و الواجبات الإلزامية. تكون الأساس الأخلاقي المشترك بين الجميع .

معنى الانتماء إلى جماعة و إلى فئة اجتماعية يقوي أواصر الارتباط مع باقي فئات المجتمع، وكل ذلك أقل ضمانة في المجتمعات التي تكونت بفعل التراث الديني البروتستانتية . نستخلص أنه حين يفشل المجتمع في توظيف مصادر رمزية أو في بث أعراف قادرة على خلق لحة بين الأفراد ومجموع القيم الجماعية ، فلا يحسون بوعي جماعي يسمو فوق مختلف أشكال الوعي الفردي ، عندها تتولد بيسر سياقات و دواعي التحلل و الفوضى .

وهذا ما يعني أن الوعي الجمعي ، حين يوحى للوحدات الفردية الإحساس بحضور المجتمع ، يشغل بمثابة النظام القهري ، فيتم قبوله بشكل طوعي من طرف غالبية المجتمع ، ويكون أفقا غير قابل للتجاوز من العمل الاجتماعي ومن الحياة اليومية . وبالتالي تكون الصراعات وأشكال الانحراف والانتحار المفتقد للضوابط كلها أعراض أزمة توازن داخل النسيج الاجتماعي ، وداخل نشاطه كجهاز وفاق لقواعد اجتماعية مشتركة، وهنا يكون الدين عامل تماسك اجتماعي .

¹- جون بول فيلام ، الأديان في علم الاجتماع ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، لبنان ، 2001 ، ط1 ، ص 25

وجد دوركايم سبب الانتحار بسيط : المذهب البروستانتى يضع الأفراد أمام نوع من المسؤولية وبعض الاختبارات الموضوعية. أما المذهب الكاثوليكي والديانة اليهودية يوفران للأفراد جماعة تبدو قادرة على إملاء نسق من القيم والسلوكيات ذات طابع جماعي (معنى الانتماء لجماعة) .

دوركايم الوظيفية الدينية :

دوركايم تتلخص فكرته في دراسة كيفية عمل الدين في المجتمعات البدائية ، لإدراك سبل عمل المجتمع الإنساني عامة، في اللحظة التي يرنو فيها إلى عرض صورة مستقلة عن وعي الأفراد الذين يتكون منهم، حيث يدرس الدين كمثال يعبر عن كيفية تشكله وتبلوره في الزمن ، يتجاوز فيه الوعي الاجتماعي للأفراد ، الصورة التي يملكها المجتمع عن نفسه. ومن هذا الباب يساهم الدين في بناء الوعي الجمعي وفي الحفاظ عليه.

الفكرة التي صاغها دوركايم عن المجتمعات القبلية ذات الطابع الطوطمي ، أن الطوطم ليس سوى شكل منظم لتمثل المقدس، الذي ينعكس المجتمع عبره ومعتزفاً به ككيان اجتماعي ، ويشهد الطوطم بشكل ظاهر على وجود آصرة انتماء إلى مجموعة . فالطوطم بذلك الشكل هو اسم وشعار المجموعة. وهو نظام من العلاقات و الرموز التي يحتاجها المجتمع للتماسك ، ولتأسيس هويته الخاصة. إذن بالنسبة لدوركايم الأمر جلي . الإله الحقيقي و الوحيد هو المجتمع . و الوعي الجمعي هو التصوير الأمثل و الصحيح له. و منه يحتاج المجتمع إلى الدين لفرص قواعد سير نظامه بين الأفراد ، وهذا من خلال وظيفة الدين البارزة في التماسك الاجتماعي.

كارل ماركس (1818 - 1883) و الماركسيات:

حسب "هنري لوفيفر" إن ماركس ليس عالم اجتماع ، غير أن المرء يجد نفحة من علم الإجماع في الماركسية ، و هذه النفحة تشكل إسهاماً في علم اجتماع الأديان . إذ غالباً ما تفوق حصة نقد الدين سياسياً و فلسفياً حصة تحليل الدين على أنه حدث اجتماعي ، لكن معالم التحليل في هذا النقد كانت منبع إلهام لعدة مقاربات (نظريات، دراسات) للظاهرة الدينية من منطلق علم الاجتماع ، و يبرز رد واحد على النقد السياسي للدين - مهد لمقاربات نقدية راديكالية اتجاه الدين - الذي يشير إلى الدين: " أفيون الشعب " و هو نقد كامن وعميق (غائر) في التحليل التاريخي الاجتماعي لتأثيرات الدين السياسية. و يبين التحليل خاصة في فترة حياة ماركس : أن الدين لعب دور ضمان (صمام أمان) للسلطات الموجودة و أن العضات و الخطابات الدينية للكنيسة و لرجال الدين ...

الخ ، قد حضت العمال على الاقتناع بمصيرهم و كان التواطؤ واضحاً بين المؤسسة الدينية (الكنيسة) المسيطرة و الطبقة البرجوازية في المجتمع الصناعي.¹

إن تركيز ماركس على دور المسيحية المعلن ، جعله يقلل من وظيفتها الاعتراضية و قدرتها على لعب دور قوة اعتراض في وجه السلطات الموجودة آنذاك ، و مع ذلك فقد اعترف ماركس بالبعد الاعتراضي للدين من خلال قوله أن " الضيق الديني يشكل من جهة تعبيراً عن الضيق الحقيقي و من جهة أخرى اعتراضاً عليه " غير أنه اعتبر الدين " سعادة الشعب الوهمية " مما منعه من أخذ هذا الاعتراض بجدية من حيث أنه يساهم في ظروف معينة في توفير " السعادة الحقيقية " للشعب.²

إن التأثيرات السياسية لأية أيديولوجية ، سواء كانت سياسية أو دينية ، نادراً ما تكون ثابتة ، و ليس من سخرية التاريخ ، أن بلدان أوروبا الشرقية سابقاً شهدت اعتراضاً على الماركسية على أنها سياسة الدولة " دين مدني للدولة ". إن انحراف ماركس في نقده للدين ، أدى به ذلك إلى إلصاق دور: " أفيون الشعب " بجوهر المسيحية من دون تحليل المنطق الباطني لهذا التقليد الديني . و لو قام بذلك لكان تمكن من الإدراك أن المسيحية قد تستطيع في ظروف معينة أن تقود تغييراً ثورياً (لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية) ، و أن تحرم النظام الموجود من شرعيته.

يسوق "جون بول ويليام" مآلات مشوهة لمقاربة ماركس فيقول " إن المسلمات الفلسفية في منهج ماركس تدين تحليله بشدة ، إذ أن اعتبار الدين حقيقة خاصة بالبنية الفوقية تتمتع باستقلالية ضئيلة بالنسبة إلى القاعدة المادية في الحياة الاجتماعية ، حال دون رؤية ماركس للشؤون الدينية كنظام مستقل كما أنه لم يرى السياسة على تلك الصورة أيضاً ، مما أدى به إلى تقليص الأمور الدينية إلى تأثيراتها السياسية الاجتماعية البارة في مكان أو في آخر"³. يتساءل "جون بول ويليام" إن نقد الدين العقلاني يلقي بثقله كاملاً هنا ، فإذا كان الدين مجرد وهم مرتبط باستلاب الإنسان في النظام الرأسمالي فمن الصعب بالتالي إعطاؤه أي قوام على أنه ظاهرة اجتماعية .

¹- دانيال ارفي ليجيه و جون بول فيلام ، مرجع سابق ، ص 13

²- نفس المرجع ، ص 14

³- نفس المرجع ، ص 15

يحتزل محمد احمد بيومي المقربة الماركسية " الاتجاه الماركسي حاول أن يبين أن الأشكال الدينية أو ما يسمى بالبناء الفوقي ما هو إلا انعكاسات للبناء المادي للمجتمع، أي أن القيم و الدين تعكس الصراع بين الطبقات و شكل النظام الاقتصادي¹، و لم يعتبر الدين كنسق ثقافي مستقل.

* أنتونيو غرامشي (1891-1937)

يعتبر غرامشي و ربما من دون منازع أكثر المنظرين الماركسيين الذين اهتموا بالمسألة الدينية. فقد استطاع غرامشي توفير تحليل أكثر تعمقا للظاهرة الدينية و تحديدا الكاثوليكية ، فقد بدا له ذلك ضروريا، خاصة وأنه أعطى أهمية كبرى للسلطة الفكرية و لدور الأيديولوجية كردة فعل على القوى الاقتصادية و ذلك في تحليله للمجتمع الرأسمالي.²

يرى "جون بول ويليام" إن غرامشي يقدم تحليلا أعمق من تحليل ماركس و أنجلز ، مع الإخلاص في خطوطه العريضة للرسم الماركسي ، بهدف تفسير الظواهر الدينية ، فهو لا يكتفي بدراسة الوظيفية الاجتماعية التي شهدتها الكنيسة الكاثوليكية في حقبات مختلفة ، بل يحلل أيضا الكنيسة على أنها جهاز الدولة الأيديولوجي ، و البنية الداخلية في الكتلة الدينية و العلاقات بين رجال الدين و العامة و التيارات المختلفة التي تخترق الكاثوليكية . لقد صدم غرامشي لمتانة الجهاز الأيديولوجي الذي شكلته الكنيسة الكاثولوكية لدورها في إطار العلاقة بين المثقفين و الجماهير ، غير أنه يرى أن الفترة الحالية تشهد تهديدا للكاثوليكية في وظيفة الإحاطة بالجماهير توجهها إلى الماركسية بحد ذاتها.

الماركسية تمثل لغرامشي إصلاحا فكريا و معنويا حقيقيا يأتي من الإصلاحات الدينية و يتعداها إلى حد اقتراح : تبني أساليب الدعاية و الإحاطة التي أتبعها الكنيسة و استخدامها لجذب الجماهير إلى الماركسية . و علق "هوغ بورتيللي" في عمله "غرامشي و المسألة الدينية" قائلا: " ينبغي على الطبقات الدنيا أن تتلقى الأيديولوجية الجديدة كالإيمان بانتظار أن تفهمها بالعقل " .³

يرى "جون بول ويليام" إجمالا " الماركسية نظرية جامعة . و قد اتخذ أتباع ماركس و أنجلز توجهات عديدة . و على الرغم من نقاط ضعفهما تشكل المقاربة الماركسية مساهمة مهمة في علم اجتماع الأديان فهي تطرح ثلاث إشكاليات مهمة في الأبحاث: إشكالية الإنكار (الإلحاد أو الاديان): تسمح هذه الإشكالية بطرح مسألة إدراك تأثير النظرة الدينية للإنسان و للعالم أو إنكارها.

³- محمد أحمد محمد البيومي ، علم الاجتماع ، الدار الجامعية ، مصر ، 1976 ، ص 262

⁴ - هرفي ليجيه و جون بول فيلام ، مرجع سابق ، ص 37

³- نفس المرجع، ص 20

و إشكالية استخدام الدين كوسيلة تتراق مع الأنظمة الرمزية في علاقات السيطرة الاجتماعية و تشريعات السلطة "إشكالية الطبقات الاجتماعية التي تدعو إلى دراسة الاختلاف في الممارسات و الرسائل الدينية وفقا للأوساط الاجتماعية ، فمن ديانة البرجوازيين إلى ديانة الطبقات الوسطى ثم ديانة المضطهدين ، يخترق التعارض الطبقي العوالم الدينية و يحمل كل تقليد ديني أوجها مختلفة .

سيعيد من جهته ماكس فيبر تناول هذه المشكلة بشكل أعمق، فيركز على الميول الانتخابية الموجودة بين أنواع محددة من التدين و أوساط اجتماعية محددة. أما اليوم يقر بعض الكتاب الماركسيين بحدود مقارنة ماركس و أخطائه فيما يخص الدين ، حيث ترى "ميشال برتران" أن مؤسسي الماركسية أخطئوا في توقع نهاية وشيكة للدين ، و قالت : في حال لم تكن قواعد الشعور الديني كلها ذات جذور اجتماعية ، فإن بقاء الدين كنوع من أنواع الوعي ليست مستبعدة .¹

الكسيس دو توكفيل (1805-1859) فضائل الدين

يستحق توكفيل أن يذكر من بين "كلاسيكي" علم الاجتماع الأديان ، مع أنه لم ينتج عملا مخصصا للدين . و يعتبر كذلك أحد العلماء الذين لهم الأثر الكبير في الفكر الاجتماعي ، لكونه أكبر محلل للمجتمعات الحديثة. قال عنه نسبرت Nisbert Robert يشكل توكفيل بجانب ماركس . ومن منظور مختلف تماما . أحد المفكرين الأكثر تأثيرا في الفكر الاجتماعي خلال القرن التاسع عشر، كما اعتبره ريمون أرون محلا كبيرا للمجتمع و أحد الرواد المؤسسين لعلم الاجتماع .

أدخل توكفيل تحليل الدين في بحثه عن المجتمع الحديث . حيث أمعن النظر مثل معاصريه(ماركس ثم دوركايم و فيبر) في مسألة التغيرات والتحولات الاجتماعية الكبرى ، ويتعلق الأمر بالإطلاع على التحولات الطائلة التي يمثلها مجيء المجتمعات الحديثة، ومحاولة الإشارة إلى التحولات الممكنة في المجتمع، ولا يمكن تحاشي التفكير في مصير الظاهرة الدينية ضمن هذه التحولات . و توكفيل لم يفكر أبدا في أن سير المجتمع نحو التقدم و الحداثة ، يعني تقلص أو انحصار دور الدين في المجتمع ، بل يؤكد على العكس من ذلك استمرارية الدين. إذ درس بعض أنماط تشكله في المجتمعات الديمقراطية، إذ عارض الفكرة التي ترى بأن العلمانية تتحدد بالحداثة وتراجع الدين، والملاحظ بأن البلد الذي زواج بين السياسة والدين في بناء الديمقراطية هو المجتمع الأمريكي.

¹ - جون بول فيلام ، مرجع سابق ، ص 20

ففي كتابه " عن الديمقراطية في أمريكا (1835-1840) يراقب توكفيل الحياة الاجتماعية و السياسية الأمريكية بنظر ثاقب ، فيلاحظ دور الدين المهم في تشكيل هذه الديمقراطية التي تفتح أفقا كثيرة تكون أحيانا إلى درجة مدهشة¹. وقد استغرب توكفيل في البداية اكتشافه حيوية دينية كبيرة في المجتمع الأمريكي ، ما يتعارض و القول بأن انبثاق المجتمع العصري الديمقراطي يؤدي حتما إلى تراجع الدين . و كأن الاندفاع الديني ملزم بالفتور " كلما انتشر تطور الأنوار و الحركية" مما يشكل انقلابا كاملا على النظرة الماركسية التي عرفت الدين على أنه سيطرة سياسية اجتماعية و ارتكان للجماهير ، كما أنه انقلاب أيضا بالنسبة إلى التعارض الكلاسيكي بين العصرية و الدين ، علما أن توكفيل أصر على دور الدين في بلورة المثال الديمقراطي عند مؤسسي الولايات المتحدة الأمريكية².

إن الولايات المتحدة الأمريكية لم تتميز فقط بحيوية دينية أكيدة ، بل توافقت فيها "روح الدين مع روح الحرية" فقد بدا الدين كأنه مساهمة في الديمقراطية المعاصرة أكثر مما هو عقبة في طريقها. و تميز هذا المجتمع المعاصر بالفردية و بتساوي الظروف الاجتماعية ، مما جعله معرضا لتفكك تماسكه ، فوجد التحامه على أساس ديني مشترك ينمي لدى كل فرد " الروح العامة" من خلال تعليمه الانضباط المعنوي.

يرى توكفيل أنه إذا كان الدين يعلم المسؤولية الاجتماعية ، و يعوض عن الفردية فهو ضروري اجتماعيا . يقول توكفيل " لكي يتواجد المجتمع و بشكل أخص كي يزدهر ، ينبغي أن تظل أفكار المواطنين مجتمعة دائما ، و مرتبطة ببعضها عبر بضعة أفكار رئيسية ، ذلك لن يتحقق ما لم ينهل كل منهم أفكاره من المصدر نفسه أحيانا .

فإذا كان الإنسان عاجزا عن التحلي عن " الإيمان العقائدي" ، فالأكثر إثارة للريبة حسب توكفيل ما يختص بالدين يقول: " للبشر إذا مصلحة مشتركة في تكوين أفكار ثابتة حول الله و الروح و واجباتهم العامة تجاه الخالق ، و تجاه بعضهم البعض . لأن الشك في هذه النقاط الأولية قد يضع أعمالهم كلها في يد الصدفة ، و يحكم عليهم إلى حد ما بالفوضى و العجز". و يذهب توكفيل إلى

¹ - نفس المرجع، ص 21

² - هرفي ليجيه و جون بول فيلام ، مرجع سابق ، ص 47

القول: "إنني أشك في أن يقدر الإنسان أبدا احتمال استقلال ديني، و حرية سياسية كاملة في آن واحد، كما أنني أظن أنه إذا لم يكن مؤمنا فينبغي عليه أن يخدم و إذا كان حرا فينبغي أن يؤمن"¹

يرى "جون بول فيلام" إن أفكار توكفيل قديمة ، كما أنه يعبر عن قناعات لا تتمتع بصراحة العرض العلمي ، غير أنه و بمجرد رؤية الدين على أنه " أول المؤسسات السياسية في الولايات المتحدة" يطرح توكفيل المشكلة الأساسية و هي : البعد الديني للسياسة و البعد السياسي للدين ، و يكشف التأثيرات المضادة لنظام الحزب الواحد التي قد يتمتع بها الدين ، كما أنه يمهّد الطريق أمام الأبحاث حول " الديانة المدنية" و يسبق في الإجابة أولئك الذين يربطون بين العصرية و تراجع الدين من خلال مراقبة مجتمع تتوافق فيه العصرية و الدين².

جورج سيمل 1858-1918 علم اجتماع التقوى

يدرس سيمل الدين في إطار دراسة أشكال العمل المتبادل النموذجية التي تشكل موضوع دراسته الاجتماعية الأساسية - و الذي يتعارض في مضمونه مع نظرية دوركايم- فيعتبر : أن لا وجود للمجتمع بحد ذاته ، بل يقوم على عدد كبير من التفاعلات بين الأفراد. من جهة أخرى لم يكتب سيمل كثيرا حول الدين مثل دوركايم ، غير ملاحظات منتشرة في أعماله إضافة إلى نص وضعه عام 1906 حول موضوع الدين³.

و يفرق سيمل بشدة بين أشكال التفاعلات الاجتماعية و مضامينها . كما تشكل دراسته الاجتماعية علما شكليا يدرس أشكال تطور العلاقات الاجتماعية ، و بالتالي يبدو الدين نوعا ممكنا من التفاعل الاجتماعي قد يطبق في الواقع على أنواع المضامين كافة.

يشكل الدين عند سيمل إلى جانب العلم و السياسة و الاقتصاد شكلا خاصا معينا ، قد يتخذ وجهها مختلفا مع مرور الزمن. و خلافا لدوركايم يرى سيمل أن الحياة في المجتمع ليست إلا إحدى جذور الدين : أما العلاقة بالطبيعة و سلوك الإنسان أمام القدر فتشكل مصادر أخرى متأصلة فيه. سيمل لا ينشد إظهار جذور الدين على قدر ما يهدف إلى وصف أشكال التقوى ، و لا يبدو له من أي من العناصر الثلاثة المذكورة كافية لإنشاء الدين ، لأن التدين يتطلب شكلا خاصا من

¹ - المرجع السابق، ص 23

² - نفس المرجع ، ص 23

³ - هرفي ليجيه و جون بول فيلام ، مرجع سابق ، ص 152

العواطف و هي التقوى. وتشكل التقوى إحدى الفئات الكبيرة من وسائل إعلام العالم التي يستعين بها الإنسان فيرى سيميل أن التقوى تولد الدين لا العكس .

إن سيميل يقدم مقارنة مثيرة للاهتمام بين الفن و الدين ، لكن رؤية الأشياء من الزاوية الدينية لا يعني أن الأشياء دينية بحد ذاتها، فالتدين هو في النهاية إحدى وجهات النظر المتعلقة بفهم الواقع ، و احد أشكال التعبير عن مجال الحياة كالفن مثلاً. ومع انه يعترف بالدين على انه ظاهرة من نوع خاص ، لكنه لا يعترف بمكانته المتفوقة بين أشكال أخرى ، و يشكل الدين نوع خاص من الشعور العاطفي يدعوه " التقوى " ، يقول سيميل " بشكل عام من الممكن أن يطلق المرء أسم التقوى على صيغة فكر عاطفي خاص، فالتقوى هي إحدى عواطف الروح التي تتحول إلى الدين ، عندما تتخذ أشكال معينة. وهنا تجدر الإشارة و الملاحظة إن كلمة تقوى تعني موقف تفان في سبيل الإنسان وفي سبيل الله ¹.

إن فائدة منهج سيميل في علم اجتماع الأديان ، تكمن في انتقاله من الدين إلى التدين ، وفي تأكيده بأن كل تعبير عن التقوى لا يولد بالضرورة الدين، وقد تخدم وجهة نظر كهذه في إظهار الغموض المعاصر في الدين، و في توضيح مسألة الدين الشائكة من منطلق علم الاجتماع.²

ماكس فيبر 1864-1920 وعلم اجتماع الجاذبية الشعبية

إن الدين عند فيبر هو نوع خاص من التصرف في المجتمع ، أي مجتمع ينبغي دراسة ظروفه و تأثيراته ، و يتضمن المجال الخاص بالنشاط (الحقل الديني) تنظيمًا لعلاقات القوى الخارقة مع الإنسان ، نرى فيبر شديد الحذر في تعريفه للدين كما يرفض بشكل خاص التحدث بدقة عن جوهر الدين لكنه وضع ملاحظتين مهمتين في نتائجهما³:

1- أن الأشكال الأولى من التصرف الذي تدفعه عوامل دينية أو سحرية موجهة نحو العالم الدنيوي، فينبغي تحقيق الأعمال التي يوصى بها الدين أو السحر بهدف تحقيق السعادة و العمر المديد على الأرض . هذا يشكل انقلاباً مهماً بالنسبة إلى الآراء النظرية المختلفة. فهي لا تتعد بما فيه الكفاية في الخطابات الدينية نفسها فتمزج بالتالي المصالح الدينية مع المصالح الموجهة إلى

¹- جون بول فيلام ، مرجع سابق ، ص 37

²- نفس المرجع، ص 39

³- هرفي ليجيه و جون بول فيلام ، مرجع سابق ، ص 92

الحياة الآخرة. ويرى فيبر أن الدين يتعلق بالحياة الدنيا حتى من خلال أي إشارة إلى نوع من أنواع الحياة الأخرى¹.

2- أما الانفصال الثاني الذي قام به فيبر ، فهو رفضه تعريف الدين بالامعقول: إن الأعمال التي تشكل الدين أو السحر حافز لها هي أعمال منطقية أو منطقية نسبيا . إن إحدى مساهمات فيبر الأساسية هي إظهار وجود عدة أنواع من العقلانية ، و أن عقلنة الدين نفسه لعبت دورا جوهريا في انبثاق العصرنة . إن حوافز المقارنة الفيبيرية هي التي أعادت النظر في العقيدة الثقافية، أي ما آل إليه التعارض بين الدين و العصرنة ، مقرونة بتأثير الفكر الماركسي على علم الاجتماع العام الذي ساد في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، و بحجم علم الاجتماع التجريبي الكاثوليكي في عام اجتماع الأديان الفرنسي ، تفسر من دون شك الصعوبات و البطء الذي واجه تقبل علم اجتماع الأديان الفيبيري في فرنسا ، وقد أدت الترجمات و التقديمات و لا سيما المقارنة المثيرة التي وضعها بيار بورديو إلى جعل علم اجتماع الأديان الفيبيري يلج إلى فرنسا وغيرها من البلدان مرجعا مهما لعلماء اجتماع الدين².

إن فيبر يركز على ميزتين أساسيتين يتمتع بهما الدين كونه ظاهرة اجتماعية، أي الرابط الاجتماعي الذي يولده الدين ، و ثانيا نوع السلطة الذي يسمح به الدين ، و كذلك تجمع القوى المقدسة فهو تجمع تمارس فيه طريقة خاصة للسيطرة على الإنسان ، و يركز كثيرا على أنواع ممارسة السلطة الدينية.

بالنسبة إلى التنظيم البيروقراطي للدين ، فيبر يركز على أنواع الضم إلى طائفة دينية و كذلك أنواع السلطة الدينية. الكنيسة عند فيبر تشكل مؤسسة بيروقراطية للخلاص أبوابها مفتوحة للجميع ، و تتم في إطارها ممارسة السلطة التي تمنحها وظيفة الكاهن : فهي في تكافل كبير مع المجتمع. أما الطائفة : فهي جمعية إرادية من المؤمنين هم على خلاف كبير إلى حد ما مع المحيط الاجتماعي ، وفي قلب هذا النوع من الجمعيات تسود سلطة دينية من النوع الجاذب شعبيا³.

¹ - نفس المرجع ، ص 94

² - جون بول فيلام ، مرجع سابق ، ص 40

³ - نفس المرجع ، ص 43

أنواع السلطة الدينية: تتمثل السلطة عند فيبر انطلاقاً من تحديده لأشكال التشريع المختلفة في الحياة الاجتماعية ، و تشريع السلطة حسبه يكون عبر العقلانية والقانون. أو عبر التقاليد أو عبر الجاذبية الشعبية (الكاريزما) .

أما الوجه العقلاني و القانوني للسلطة فيعود إلى سلطة إدارية، و هذه السلطة غير الشخصية ترتكز على الإيمان بصلاحيه النظم و الوظائف، أما سلطة الجاذبية الشعبية فهي بالذات نموذج السلطة الشخصية لأن شرعيتها تعتمد على كاريزما فرد معين ينتظر منه بعثاً اجتماعياً¹. و تنتظم السلطة في المجال الديني في ثلاثة أشكال رئيسية مثالية : الكاهن و الساحر و النبي.

درس فيبر المشاكل التي يطرحها الانتقال من السلطة الشخصية "الكاريزما"، فالانتقال يحول الجذب الشعبي روتينياً و يطلق عملية تأسيس مع الجيلين الثاني و الثالث من تجمع نبوي معين. و قد خلص فيبر بالنسبة إلى السلطة الدينية، إلى تمييز العديد من أشكال السلطة الدينية ذات القدرة الكشفية الكبيرة، وقد عاد إليها الكثير من علماء الاجتماع، و ميز تسعة أنواع من السلطة الدينية وهي²: المؤسس الديني، المصلح، النبي، المستنصر، الساحر، العراف، القديس، الكاهن و الراهب.

إذا كان فيبر معروفاً على الأخص بدراسته المشهورة "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" ، فإنها تبين كم أن مساهمته في علم الاجتماع الديني ، تتعدى تحليل الروابط بين آداب البروتستانتية المتمتة و تطور نوع من العقلانية الاقتصادية، هذا العمل (مؤلفه) يقع في إطار مجموعة تحليلات طورها فيبر حول الروابط بين الاقتصاد و الدين.... إنها تحليلات يظهر من خلالها ما للمعتقدات الدينية من تأثيرات اقتصادية ، سواء كانت تلك المعتقدات الكنفوشسية أو الهندوسية أو البوذية أو اليهودية القديمة³. عند فيبر لا يتعلق الأمر بالقول إن البروتستانتية هي أساس الرأسمالية، بل بإظهار تقارب معين من البروتستانتية هو الكالفينية المتمتة ، التي سادت بشكل خاص خلال القرنين (17-18) من جهة ، وروح المبادرة (المقالة) من جهة أخرى .

إن المتمتة يقتنع بأن المرء لا يتوصل إلى الخلاص "النجاه" من خلال مجهود إنساني (خلال الأعمال)، بل إن الله وحده يعفيه عبر مرسومه المتعذر سبره. كما انه يرفض وساطة الكهنة و الكنيسة، لذلك إن المتمتة مشغول بمعرفة إذا ما أنقذ " الخلاص " أم لا. عندئذ سيبدأ بتفسير

¹ - ميشال ماسلان ، علم الأديان (مساهمة في التأسيس) ، ت: عز الدين عنابة ، هيئة أبو ظبي للتراث و الثقافة " كلمة " ، المركز الثقافي ، الإمارات ، 2009 ، ص 85 .

² - جون بول فيلام ، مرجع سابق ، ص 45

³ - نفس المرجع ، ص 47

بنجاحه الديني ، أي تطور مؤسسته (المقالة) بشكل خاص على أنه مباركة إلهية ، وبرهان قاطع على انه ينتمي إلى فئة المختارين ، إن العمل المنتظم و المنهجي لزيادة الثروات يشكل دعوة إلهية ، إذ لا يقتصر الأمر على جمع الثروات للتمتع بها و الاسترخاء في الفخامة ، بل على حياة التقشف و العمل الدؤوب أيضاً¹.

يشرح فيبر أن هذه الحالة الفكرية (عقيدة)، قد شجعت التراكم الرأسمالي، ودفعت تطور الاقتصاد المنهجي قدماً. في الواقع إن المنهجية هي المعيار الذي يميز الرأسمالية الغربية عن غيرها من الرأسماليات. فاعتبار التقشف في الحياة و التصرف وفق منهج مهني، هي أمور تشكل " عناصر روح الشعب " التي شجعت إلى جانب عوامل أخرى ساهمت في تطور الرأسمالية الغربية². إن فيبر يظهر و يحزم وزن العوامل الثقافية و الدينية بشكل خاص، في انبثاق نوع معين من السلوك اقتصادي ، من دون إنكار أهمية العوامل المادية ، علماً إن فيبر ينفر من أي تفسير أحادي السبب.

الدين و علم الاجتماع.....مصاعب الموضوعية

إن العلاقة التي تسود علم الاجتماع بموضوع الدين هي علاقة توتر كما اشرنا سابقاً ، هذا الأخير يعود في جانب منه، إلى طبيعة المشروع السوسيولوجي ذاته. مهما كان التعريف الذي عملنا به، فإننا لا نخرج عن ربط الدين بشروطه و دراسته كنتاج لسيرورات اجتماعية و فهمه في ضوء علاقاته بمختلف سياقات الحياة الاجتماعية. عملياً يعني ذلك دراسة اللغة الدينية من خلال لغة علم الاجتماع و أدواته من مفاهيم و مناهج، كشرط لوضع مسافة بين ذات الباحث و موضوع بحثه³.

بتفعيل وسائل الاستقصاء العلمي فقط يمكن تحليل موضوع البحث من ضغوط الأفكار الشائعة و أشكال اليقين الاجتماعي، أي الكشف عن دلالات ورهانات الممارسات و الأنساق العقائدية، وهذا يعني أن لعلم الاجتماع وظيفة نقدية بالضرورة ، فهو حسب " جون بول فيلام " يسعى إلى تفكيك المنظومات الدينية. هذا هو مصدر التوتر بينه و بين الأديان، فالإشكال يكمن في ضعف استعداد الجماعة الدينية لأن تكون هي و مقدساتها موضوعاً للبحث السوسيولوجي، و عدم تحمس الحقل الديني لأن يكون موضوع قراءة من خارجه.

¹ - هرفي ليجيه و جون بول فيلام ، مرجع سابق ، ص 110

² - جون بول فيلام ، مرجع سابق ، ص 47

³ - عبد اللطيف الهرماسي، في الموروث الديني الإسلامي (قراءة سوسيولوجية تاريخية)، التنوير للطباعة و النشر، لبنان، 2012، ص 27.

هل يتعيّن أن نرى في التوتر تعبيرة خاصة للعلاقة الصعبة بين العلم و الدين أو بين العلم و الإيمان؟ ترتبط الاحتكاكات التي حصلت تاريخيا بين المجالين، في جانب منها، بطموح العلم للكشف عن أسرار الطبيعة و العلاقات الاجتماعية و اصطدامه بالعديد من القناعات التي ارتبطت بسيطرة الفكر الديني خلال حقبة طويلة من التاريخ البشري. بيد أن دور العلم في الحدّ من الوظائف المعرفية التي أداها الدين في السابق لا يعني القدرة على محو ظواهر الإيمان و التدين و إبطال ما تطرحه من تساؤلات و ما تقترحه من إجابات حول الدلالات و الغايات النهائية للوجود¹. في هذا الإطار تطرح مسألة الاختزال السوسيولوجي و ما إذا كان ثمة حدود ينبغي ألا يتعداها في دراسة الظواهر الدينية و خاصة ما يتعلق بموضوعات الاعتقاد.

و من أجل فهم أفضل لهذه المسألة من المهم أن نشير إلى العلاقة الوثيقة بين علم الاجتماع و الحداثة. فهذا العلم ظهر كإفراز للحداثة الغربية الصاعدة و كمشروع لتحليلها و استقرائها ، بالاعتماد على أحد أهم مصادرها "العقلانية". لقد قرأ علم الاجتماع في الحداثة صيرورة من التحوّلات بل الانقطاعات أدّت إلى تفكيك الأنساق و المؤسسات التقليدية بما فيها الدينية. لقد رأى ماركس في انبلاج صور العقلانية و الموضوعية و هو تطور العلم و قوى الإنتاج ، علامة فارقة على تلاشي الأسس التي ولّدت "الوهم الديني" ، و التي ترجع إلى عدم إدراك البشر لقوانين المجتمع و الطبيعة . و قدمت الماركسية نفسها كنظرية علمية و ثورية تتبنى الكشف عن زيف الايديولوجيات الاستلاية و تحرير الإنسانية من الاستغلال و الاضطهاد².

لقد ذكرنا بأن الاختزال السوسيولوجي طرح كضرورة منهجية لعلم الاجتماع ، غير أن ضرورة رد الظواهر الاجتماعية إلى تفسيرات اجتماعية كثيراً ما فسرت من منطق مادي أو وضعي ، يدعي الاستبعاد الكلي لما يتصوره الناس عن وجودهم الاجتماعي ، باعتباره وعياً خاطئاً حسب ماركس أو أحكاما مسبقة وفق تعبير دوركايم . إن دعوة الأخير عدم الركون إلى الانطباعات التي يحملها المؤمنون عن ديانتهم لا تخلو من الالتباس: إذ لا يخفى أن تمثلات الناس لواقعهم هي جزء من ذلك الواقع . يفضل عدد من علماء الاجتماع تجاهل هذه الصعوبة بالدعوة إلى المضي حتى النهاية في انتزاع

¹ - نفس المصدر ، ص 28 .

² - كارل ماركس و فريدريك أنجلز ، حول الدين ، تعريب ياسين الحافظ ، بيروت ، دار الطليعة ، ص 79 .

موضوع البحث أياً كان ، من البداهة الاجتماعية و الحس المشترك ¹ . كما يرفضون إقحام الفوق بشري في تفسير علاقات اجتماعية هي من إنتاج المجتمع ذاته ² .

تكمن المشكلة في لا شعورية العبور بهذا الفهم، من الضرورة المنهجية لدراسة الفعل الديني "الظاهرة الدينية" بما يقتضيه من اقتصار الباحث على تفسير الاجتماعي بما هو اجتماعي، و الامتناع عن إقحام التفسيرات الغيبية في العمل العلمي، إلى نزع الشرعية بالمطلق عن تلك التفسيرات التي هي مبرر الإيمان و وجود الفعل الديني من الأساس . و بدلاً من احتفاظ الباحث برأيه الشخصي و يتعامل مع الاعتقادات كمعطى اجتماعي وفقاً لضرورة الحياد الأخلاقي و الموضوعي ، نراه يفهم الاختزال المنهجي كإلحاد منهجي ³ .

2- استقلالية الظاهرة الدينية: "الإيمان المنهجي بديلاً عن الإلحاد المنهجي"

لئن كان الاختزال السوسيولوجي المتحرر من كل قيد يفضي إلى إبطال موضوعه باعتباره محض أوهام فإن له أسلوب آخر في تصفية الموضوع ، و ذلك عندما ينزع كل استقلالية و فاعلية خاصة عن الحقل الديني و يختصره في محدداته و وظائفه الاجتماعية ، و توخياً للوضوح فإن الشأن لا يتعلق بالتشكيك في ارتباط الظواهر الدينية بالسياقات الاجتماعية ، إن ملاحظاتنا تتجه للمقاربات الأحادية التي تحوّل الدين إلى مجرد متغير تابع لوقائع تستحق وحدها أن تعتبر أساسية ⁴ . لقد اعتبر ماركس الوجود الاجتماعي محدد لأشكال الدين ، و كأن الوعي ليس عنصراً من عناصر الوجود الاجتماعي ، و رغم كل محاولات التنسيب لم تتخل الماركسية عن اعتبار العامل لاقتصادي محددًا في نهاية التحليل .

ركز ماركس على وظيفة الدين في تبرير الفوارق لاجتماعية و الهيمنة الطبقية ، مقلداً من وظيفته الاحتجاجية . من دون شك أن الماركسية قدّمت إسهاماً على غاية الأهمية - هو إسهام نقدي في الأساس - بكشفها عن دور الإيديولوجيا في التعتيم على الواقع الاجتماعي و استخدام الدين لإرساء أو تأييد السيطرة و كيفية اختراق التعارضات الاجتماعية للنسق الديني الواحد، إلا أنها عجزت عن التعاطي مع الدين كنسق رمزي لم استقلاليته و منطقته الخاص ⁵ .

¹ - pierre Bourdieu : " Question de sociologie " ، paris، Minuit ، 1984 ، pp : 20 -25 .

² - Alain Touraine : " pour la sociologie " ، paris، seuil ، 1975 ، pp : 14 -15 .

³ - عبد اللطيف الهرماسي ، مصدر سابق ، ص 30 .

⁴ - نفس المرجع ، ص 31 .

⁵ - j . p. willaine : " sociologie des religions " ، op ، cit ، pp : 9 -11 .

إن علم الاجتماع يتخلّى عن دوره المعرفي إن هو تغاضى عن دراسة الرهانات الاجتماعية و الكشف عن دور الدين في الاحتجاج على الظلم أو تبريره، و في شرعنة السلطة أو الثورة عليها، وقبل ذلك في إنتاج معايير و تشريعات و مؤسسات لضبط وتنظيم العلاقات بين البشر. غير أن هذه الوظائف على حيويتها ، لا يمكنها أن تختصر كل تحليلات الظاهرة الدينية ، و لا يسعها أن نستنفذ الدين من المعنى الاجتماعي¹.

إن طبيعة الدين كنشاط رمزي هي ما يؤسس لاستقلالته النسبية إزاء باقي الاشتراطات الاجتماعية. فالرمزي متمثلا في الدين، لعب في عديدا لمنعطفات التاريخية دور " البنية التحتية " بحسب تعبير بعض الباحثين، أو دورا "مهيكلًا" وفق تعبير آخر. و مثلما لاحظ "جون بول فيلام" ، فإن الأديان تشكل ثقافات أي عوالم معقدة من العلاقات و المعاني منخرطة في التاريخ و متناقلة من جيل إلى جيل، و هو ما يمنحها استقلاليتها و يمنع اختزالها إلى تطوراتها الحالية أو إلى مؤسساتها و تنظيماتها، أو الفاعلين فيها. فعالم الدين هو بالإضافة لذلك، عمل مستمر لإعادة القراءة و إعادة الاكتشاف انطلاقا من المادة الرمزية الموروثة² ضمن هذا التطور يمكن أن نفهم كيف يكون الدين بناء اجتماعيا مستمرا، أي جزءا من سيروية البناء الاجتماعي للواقع .

في سياق هذه الدراسة، ما الذي يمكن للباحث الاجتماعي أن يفعله إزاء معتقدات تحيل إلى فكرة الألوهية و الإله الخالق المتدخل في سير هذا العلم بمشيئته و معجزاته؟ كيف يتصرف إزاء ظاهرة الوحي و النبوة؟ و ما هو موقفه إزاء ما تعيشه حضارات و مجتمعات بأسرها كحقيقة تعلو على كل الحقائق الأخرى؟

يطرح البحث السوسيولوجي و الأنثروبولوجي عامة، مشكلا عويصا عندما يدعي لنفسه الحق و القدرة على تفكيك تلك الحقائق المقدسة وردّها إلى "عناصرها الأولية" و أصولها البشرية، أي عندما يتصوّر أن دور المعرفة العلمية هو تعرية أخطاء المعرفة الدينية، تماما كما يفعل عند دراسته لبقية تظاهرات المعرفة العفوية، يرى الهرماسي أن علم الاجتماع عندئذ يتجاوز دوره المتمثل في فهم و تفسير الأنشطة و العلاقات و السيرورات المتأتية من تلك المعتقدات و المؤطرة بها، و هي ظواهر قابلة للمعانية، إلى التعدي لنقض معتقدات الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم. ألا يتحوّل عالم

¹ - المرجع السابق ، ص 31 .

² - ibid ، pp : 102 -102 .

الاجتماع إلى الفلسفة عندما يعتبر أن إثبات نظرية البناء الاجتماعي للواقع يمرّ عبر إبطال الاعتقاد في وجود عالم فوق أميريقي أو حقيقة الوحي¹؟

إن هذا العرض يتجه إلى البحث في النسق الرمزي للسلطة ، و دراسة الكيفية التي بها تتعاطى الفرق و النخب و المؤسسات مع بعض مكوّنات ذلك النسق و سعيها إلى تأويله و توظيفه في بناء النظام الاجتماعي. إن المنهج الفهمي يقتضي التعاطي مع ما يعتبره مجتمع البحث "حقائق" بوصفه كذلك و أن يأخذ على محمل الجدّ أنماط تفاعله مع تلك "الحقائق". لقد لاحظ "ألبير بييت" أن المرجعيات الفوقطبيعية المتضامنة في التفاعلات الدينية تمثل الأساس للمفاعيل الاجتماعية السياسية التي يفرزها الدين، بما أنها تشكل دوافع الفعل لدى الأفراد، في حين يلتزم علم الاجتماع الصمت إزاءها. لذلك اعتبر "ألبير بييت" أنه ما من سبب وجيه لسلخ الواقعية الدينية عن بعض مكوّناتها المهمة، طبعاً من وجهة نظر الفاعلين و هو موقف سمّاه الإيمان المنهجي².

إن هذه الاعتبارات هي التي دعّتنا إلى تفعيل مقارنة بنائية معتدلة أو محدودة في قراءة سيرورة تشكّل التجربة السياسية التاريخية في الاسلام . لذلك توخينا "الإيمان المنهجي" كطريقة في التعامل مع أسس العقيدة الإسلامية و في مقدمتها وجود الله و وحدانيته و النبوة المحمدية و الوحي، لأن تلك هي أسس المجتمع المسلم، ولأن التسليم بها هو الذي أنتج الجماعة المسلمة و الثقافة الإسلامية و شكّل و ما زال يشكّل إلى حد كبير أفقها الرمزي و مصدر استلهاها و عامل تميّزها .

بعبارة أخرى حسب تعبير الهرماسي³: فما اعتبره المسلمون حقيقة اعتبرناه كذلك، و انطلقنا منه كمعطي للنظر في الكيفية التي تمثله بها أجيال المسلمين في ظل سياقات اجتماعية متغيّرة و صور تعاطيها معه لإنتاج عقائدها الدينية و مذاهبها الفقهية و مؤسساتها الاجتماعية و لتبرير ائتلافها أو اختلافها بشأن الحقيقة و السلطة.

¹- عبد اللطيف الهرماسي ، مصدر سابق ، ص 33 .

²- نفس المرجع ، ص 35 .

³- نفس المرجع ، ص 36 .

المقدس بين الكونية و التحيزات الثقافية

نقد المفهوم الدوركيمي

لا يمكن لأي بحث جدّي ينخرط في مشروع علم اجتماع تاريخي للإسلام أن يتجاهل إشكالية الكونية و الخصوصية في مفاهيم العلوم الاجتماعية و انعكاساتها التطبيقية، مع ما يقتضيه ذلك من تمحيص في مدى صلاحية المفاهيم التي أنتجها المركز السوسيولوجي الغربي لتحليل الظواهر الاجتماعية التي أفرزتها سيرورات تاريخية مختلفة و لاسيما الانساق الثقافية. إن الإنتاج السوسيولوجي الذي راكمه الغرب، و إن شكل خطوة جبّارة إلا أنه يبقى مشروطا في التحليل الأخير بالظروف التاريخية لإنتاجه. فرغم كل أعمال النقد و المراجعات التي طالت المصادر المعرفية و المسلّمات النظرية، لم يتحرر علم الاجتماع من آثار النزعتين التطورية و المركزية الغربية، وهما اللتان وجهتا صياغة العديد من مفاهيمه¹. هذه الاعتبارات تدعونا إلى التعامل المتبصّر و النقدي مع إنتاج المركز السوسيولوجي الغربي . و من ثم إلى التمييز بين ثلاثة أصناف من المفاهيم السوسيولوجية.

* صنف أول يشمل المفاهيم التي تشكّل المعجم المشترك لعلم الاجتماع بسبب حيادها المعرفي، أي حلّوها من المضامين الثقافية الملموسة، مثل : مؤسسة، وظيفة، بنية، حقل، تنشئة، إلخ....

* صنف ثاني يضمّ صياغات مفاهيمية تتفاوت قدرتها التفسيرية تبعا لاختلاف مستوى حضور الظواهر التي تعبّر عنها و تعدّد المسارات التاريخية للمجتمعات المدروسة، على غرار مفاهيم : دولة، إقطاع، أمة، رأسمالية، برجوازية، إلخ.....

* صنف ثالث يتكوّن من مفاهيم تحمل دلالات وشحنات رمزية مرتبطة بخصوصيات التاريخ الغربي بترائه القديم و الوسيط و الحديث ، ومن ذلك : مقدّس، مدّنس أو دنيوي، لائكي، تقدّم، رجل دين ، طقوس إلخ.... ممّا يتعيّن الانتباه إلى أواصره القوية بالانساق الثقافية الدينية و الفلسفية التي أنتجها الغرب أو كان مهدا لها².

ضمن هذا الإطار نتناول مفهوما مركزيا في علم اجتماع الأديان و الأنثروبولوجيا الدينية، وهو مفهوم " المقدّس " الذي تمّت صياغته النظرية بتأثير مرجعيات ثلاثة : أولاها الديانات " البدائية " التي افترض الرواد ممّن أسرّتهم النزعة التطورية أنها تتضمن الأشكال الأساسية لكل دين. و ثانيها

¹ - المرجع السابق ، ص 37 .

² - نفس المرجع ، ص 38

موروث اللغة الدينية الرومانية الذي انتقل عبر اللاتينية إلى المسيحية الغربية. و ثالثها المسيحية في نسختها الكاثوليكية و هي تتميز من بين ديانات الوحي الثلاث بأنها أقرب على مستوى العقيدة إلى المقدس الانتشاري، أو إذا شئنا أقلها تطابقاً مع نموذج التوحيد، كما أنها تمتلك أكثر الأنساق الطقوسية و الأجهزة " الكهنوتية " كثافة، علاوة على اختصاصها بالفصل بين الروحي و الزمني، فتأثير هذه المرجعيات كان له دور أساسي في نحت مفهوم المقدس و جعله قاصراً عن الإمساك بتجليات هذه الظاهرة في عديد الديانات، و من بينها الإسلام. وتتمثل غايتنا في التطرق إلى بعض الإشكالات و المصاعب التي يثيرها استعمال هذا المفهوم في حدود ما تستوجبه دراسة ظواهر تنتمي إلى الدائرة الدينية الإسلامية¹. فالاستخدام الشائع لكلمة " مقدس " في عديد الدراسات يمثل مصدر التباس و تشويش على البحث العلمي، بسبب قلة التحري في علاقة المفهوم بالنسق الديني الذي ينسب إليه، و كذلك بسبب الغموض الملازم لظاهرة " المقدس "².

لقد شهدت محاولات بناء الدين كموضوع للبحث في العلوم الاجتماعية، انطلاقاً من النعت " المقدس " _ Sacré و أعطته دوراً محورياً في تحليل التجربة الدينية ونسق العلاقات الضابطة لسلوك الإنسان الديني. و في هذا السياق اعتبر هنري هوبارت فكرة المقدس الفكرة الأم للدين فالأساطير و العقائد تحلل مضمونها، و الطقوس تستخدم خصائصها، و الأخلاقية الدينية تنحدر منها، و المعابد و الأماكن المقدسة تستخدم خصائصها. فالدين هو إدارة المقدس. أما المقترح الثاني الذي اعتمدته العلوم الاجتماعية في تعريف " المقدس " فهو تعارضه الجوهري مع " الدنيوي " .

إن الظاهرة الدينية كما عرفها إميل دوركايم تقوم على الانقسام الثنائي للعالم إلى مجالين متعارضين و متنافرين هما : المقدس و المندس³. و المقدس هنا هو المحاط بالمحظورات بحيث يمنع الاتصال به أو الاقتراب منه على الكائنات و الأشياء العادية ، و على هذا الأساس صاغ تعريفه للدين بوصفه : نسقاً متضامناً من المعتقدات و الممارسات المتعلقة بأشياء مقدسة ، أي مفصولة و محظورة ، معتقدات و ممارسات توحد كل من ينخرطون فيها ضمن جماعة أخلاقية واحدة تسمى كنيسة⁴.

رغم المشكلات الكبيرة التي طرحها التعريف الدوركايمي للمقدس ، فإن عدم دقة المفهوم لم تحل دون تمدد استعماله . إذ لم يرى الكثير من الباحثين حرجاً في تبني مفهوم دوركايم عن ازدواجية

¹- عبد اللطيف الهرمسي ، مصدر سابق ، ص 41

² - Henri Hubert : ((Introduction à la traduction française du Manuel d'histoire des religions)) ، Paris .

³- المرجع السابق ، ص 42 .

⁴ -Emile Durkheim : " Les formes élémentaires de la vie religieuse " ، paris، L . G . F ، 1991 ، pp : 92 -93 .

المقدس ، رغم ما يؤول إليه العمل به من خلط. من الواضح أن دوركايم صاغ مفهومه بالاعتماد على الغموض و الالتباس المحيط بدلالته . و لا تنحصر المشكلة التي يثيرها تعريفه في فكرة التعارض الجوهرى بين المقدس و الدنيوي ، بل في طرحه حول ازدواجية المقدس : فقد اعتبر أن الأخير ينقسم إلى فئتين فرعيتين إذ يشمل الطاهر و الملوث ، أي القوى المحاطة بالمنوعات بسبب خبثها و رجسها . و هو بذلك يستخدم مفهوم "المقدس" في نفس الوقت ، للدلالة على قوى الخير كالألهة و الملائكة ، و أخرى ملوثة كالشيطان ، كما أكد أن الطاهر و الخبيث لا يمثلان نوعين مختلفين ، بل فئتين تنتميان إلى نفس النوع "الأشياء المقدسة" ، ونفى وجود قطيعة بين هذين الشكليين المتعارضين : فنفس الشيء أو الكائن يمكن أن ينتقل من حالة إلى أخرى من دون أن يطرأ تغيير على طبيعته¹.

مهما يكن فإن رموز المدرسة الدوركايمية لها مسؤولية كبيرة في تجاهل المحاذير المحيطة بدراسة المقدس .إن الواقع أن الأخير لا يمكن إعطاؤه تعريفاً يتمتع بالمصداقية ، و يكون صالحاً لفهم و تحليل شتى التجارب الدينية إلا إذا تحقق التوافق بين مضمونه و بين تصورات مختلف الأديان و الجماعات لما هو مقدس .و الحال أن المقدس الدوركايمي يتعارض مع فكرة المقدس و الدلالات المحيطة به في كل من اليهودية و الإسلام .² لا شك أن الباحثين في العلوم الاجتماعية و الإنسانية يحملون معهم إرثهم الثقافي و أن النظريات و المفاهيم التي يصوغونها تحمل بصمات هذا الإرث. ولكن الإقرار بهذه الحقيقة يؤكد مشروعية التساؤل عن أسس الصفة الكونية لهذه المفاهيم.

ما الذي يمكن أن تفيدنا به هذه القراءة فيما يتعلق بكونية مفهوم المقدس؟ الواقع أن ما تقدم من معطيات وعناصر التحليل يتضمن الإجابة عن هذا السؤال. حسب الباحث عبد اللطيف الهرماسي يرى باستحالة تطبيق مقاربة دوركايم لفهم النسق الديني الإسلامي، وقد وجد حجته لدى باحثين غربيين و لاسيما "فرانسوا إيزامبير" سليل المدرسة الدوركايمية ، فقد اعتبر أن المقدس عند دوركايم ليس سوى ترسيمة منقولة عن مميزات المقدس المسيحي بل لسمات الكاثوليكية ، كما يتساءل عما إذا لم يكن التعارض بين المقدس و الدنيوي مجرد نقل للتعارض بين المميز للمسيحية بين الزماني و الروحي، و الذي اتخذ صفة التعارض والتضاد بين المجال اللائكي و المجال الديني³.

ما العمل إذاً؟ هل نقول بضرورة طرد مفهوم المقدس من حظيرة العلوم الإنسانية؟ لا نعتقد أن هذا هو المطلوب، فالمسألة لا تتعلق بالاعتراف بوجوده كظاهرة أو بقدرته على تفسير عدد من

¹ - ibid ، pp : 101 -102 .

² - عبد اللطيف الهرماسي ، مصدر سابق ، ص 42 .

³ - نفس المصدر ، ص 46 .

الظواهر، و إنما بتأكيد حدوده و نسبته. إن أشدّ منتقدي الصياغة الدوركائمية لا يذهبون إلى أبعد من ذلك، أي " إذا جاز لنا أن نحفظ به فبشرط ألا نعتبره سمة لكل واقع ديني، و أن نستخدمه فقط كنموذج لبنية دينية محدّدة، على أن يتمّ قياس صلاحيته الامبيريقية في لحظة ثانية "¹. في الأخير يرى الهرماسي² صعوبة بناء مفهوم موحد للمقدس: فاختلاف العوالم الرمزية و تعدد التجارب للمجموعات الدينية المعروفة تجعل من العسير هذا التوحيد . و قد توصل إلى صيغة مفادها : لذلك و بدلاً من الإصرار على هدف مشكوك فيه، يبدو من المستحسن وضع أهداف نظرية قابلة للتحقق ، و ذلك بصياغة مفاهيم ذات جدوى محدودة ، أي مرتبطة بتجارب و فضاءات ثقافية محدودة.

الحقل الديني عند فيبر: مساهمة استثنائية و عوائق النموذج المسيحي

المكانة التي يحتلها ماكس فيبر في علم الاجتماع سواء من خلال إبرازه لتعدد وتنوع النشاط الاجتماعي و عجز السببية البسيطة و المقاربات الوضعية عن الإحاطة به أو من خلال تأكيده على الطابع التاريخي و النوعي للواقع الذي يشتغل عليها هذا العلم. هذه المكانة المميّزة ساهمت فيها أيضا تحاليله حول الدين و علاقته بأوجه النشاط الاجتماعي الأخرى. فقد اهتم بدراسة أنماط التدبّر و تأثير السلوكات الدينية على الأخلاق الاقتصادية و السياسية و الفن، و طَبّق طريقته القائمة على صياغة النماذج المثالية في تصنيف السلطات و الشخصيات الدينية و الصلات الاجتماعية و أشكال التنشئة التي يفرزها الدين³.

إن احتفاظ هذه المقترحات بأهميتها و سعينا للإفادة منها، لا يمنعنا من الإشارة إلى المشكلات التي تطرحها مقارنته المفاهيمية، وبالخصوص أولوية الرهانات الدنيوية للدين على الرهانات الأخروية، و ربط دراسة الظواهر الدينية بظاهرة الهيمنة و التصاق نماذجها المثالية بتجربة المسيحية التاريخية.

لا شك أن فيبر أولى أهمية للمضامين الخلاصية للأديان. فخلافا لدوركايم الذي قفز من الديانات البدائية إلى الدين اللائكي الذي أفرزته الثورة الفرنسية، نجد فيبر يقترح فرضيات حول صيغ الانتقال من الديانات السحرية و الأرواحية إلى الأديان الخلاصية، كما ميّز فيبر بين أشكال الديانات التي تسعى للتكيف مع هذا العالم و تصريفها النفعي عن الاهتمام بمسألة المعنى، و الأديان الخلاصية

¹ - François - André Isambert : " Le sens du sacré " ، paris، Minuit، 1982 ، pp : 266 .

² - للإطلاع على المزيد بخصوص مفهوم المقدس وما يقترحه الباحث الهرماسي الرجوع إلى نفس المصدر ، ص 48 .

³ - المرجع السابق ، ص 51.

المتعارضة مع العالم بدرجة أو بأخر، و التي تفتح المجال للترهّد و التصوّف و الازدراء بإغراء اليومي مقابل نعمة خدمة الله أو الاتحاد معه¹.

رغم الأهمية التي أعطاها فيبر لعامل الاعتقاد و تأثيراته على السلوك الإخلاصي، إلّا أن موقفه العام يظل محدّدا بقناعة مفادها أن الدين حتى عندما يحيل إلى الآخرة " إنما يتعلق في نهاية المطاف بهذه الدنيا.² بعد أن يلاحظ أن الأشكال الأولية للسلوك الديني و السحري موجهة لتحقيق السعادة و طول الحياة في هذه الأرض، و في سياق دراسته للتحوّل إلى التديّن المعقلن، يعتبر أن الغايات المشار إليها هي السمة الأساسية المميّزة للتديّن اليومي للجماهير في كل العصور، و يضيف أن النفور من الآلام الخارجية لهذه الدنيا و الانشداد إلى الفوائد الخارجية لهذه الدنيا هو مضمون كل دعاء عادي حتى في الأديان الأكثر انفصالا عن العالم³، و هذه الملاحظة على أهميتها، لا تأخذ في الاعتبار دوافع ممكنة للتديّن على غرار الشعور بعظمة القدرة الإلهية و ما توحى به من الإجلال أو الحبّ و العبادة، وكذلك التطلع إلى الجزء الأخرى - وليس الدنيوي - على الاستقامة وفعل الخير، و الخوف من العقاب الإلهي على فعل الشر.

إن فيبر كثيرا ما يعطي تفسيرات مادية للظواهر بما فيها الروحانية، مقتربا في ذلك من ماركس، فعندما يتعلق الأمر بتفسير الظواهر التاريخية، يرى فيبر أن علم الاجتماع لا يمكن له أن يعتبر سوى المحدّدات و الدوافع الدنيوية. ترى كاترين كولير - تيلين أن ما نجده عند فيبر هو " مادية متحرّرة من التفسير الاقتصادي"⁴. إن فيبر رغم قوله بتعدّد السباب، أعطى نوعا من الامتياز للتفسير بالمصلحة المادية أو إضافة إلى تأثير ماركس، خلفية التفسير الذي اقترحه بيار بورديو للظواهر الدينية.

أقام فيبر محكما بين السوسيولوجيا الدينية و ما اقترح تسميته سوسيولوجية " الهيمنة"، و قدّم بذلك مثالا على ما يمكن أن يقوم به علم الاجتماع من كشف لآليات التسامي بالشرط الاجتماعي أو تبريره من خلال الممارسة الطقوسية و العقائد الدينية. و لكن إلى أي حدّ يمكن تأويل العلاقات بين الفاعلين في الحقل الديني كعلاقات سيطرة /خضوع من دون انزلاق التحليل إلى دائرة التعسّف⁵؟

يعتبر فيبر أن كل علاقة اجتماعية تنطوي على غاية تغليب المشيئة الذاتية، و أن هذا الصراع يفتح على ظاهرتين: النفوذ الذي يعني وجود احتمال بأن يغلب الإنسان إرادته الخاصة، و الهيمنة

¹ - جوليان فروند ، مرجع سابق ، ص 88.

² - المرجع السابق ، ص 52

³ - MAX Weber : *Economi et société* .paris .Plon .1971 .p 429.

⁴ - Ibid .p 449 .

⁵ - اعيد اللطيف الهرماسي ، مرجع سابق ، 53

التي تعني احتمال إيجاد شخص مستعد للخضوع لنظام ما. و بقدر ما يكون أعضاء تجمّع ما خاضعين لعلاقات هيمنة يمكننا الكلام عن تجمّع هيمنة. يكون هذا التجمّع سياسيا عندما يؤكد شرعية أنظمة ضمن حدود جغرافيا معيّنة مع التلويح باستخدام الإكراه المادي، كما يكون ذلك التجمّع "هيروقراطيا" عندما يلجأ إلى الإكراه النفسي بتوزيع الخيرات الروحية الخلاصية أو الحرمان منها. و في هذه حال احتكاره المشروع لهذا النمط من الإكراه يسمّى كنيسة¹.

مشكلة هذا التعريف أولا في سحبه بصورة آلية لمفاهيم صيغت لدراسة الحقل السياسي على الحقل الديني، علما أن فيبر يعتبر الهيمنة خاصية مميّزة للشأن السياسي. ذلك أن الروابط الدينية و حتى السياسية، و إن تخل من الصراعات و التغلب و الهيمنة و الانصياع، غير قابلة للاختزال في هذه المظاهر. إنما تنطوي على صيغ أخرى من التفاعل من أبرزها التأثير الذي يحدثه خطاب الداعية أو الواعظ أو السلوك النموذجي لرجل الدين، بل للمؤمن العادي، و الذي ينتج حالات من الاقتناع أو المحاكاة لا ينبغي الخلط بينها و بين الخضوع للأوامر. هذه الحالات لا تندرج تحت مسمّى الهيمنة.

أما المشكلة الثانية فتكمن في التناظر الذي يفترضه فيبر بين التجمّع السياسي و التجمّع الديني، و كذلك بين الدولة و الكنيسة كمؤسستين بيروقراطيتين تحتكران نوعا من الإكراه.

هذا الربط لم يكن ممكنا إلا لأن فيبر اتخذ من المؤسسات الكهنوتية و من ضمنها المؤسسة المسيحية خاصة في شكلها الكاثوليكي مرجعا لبناء النموذج المثالي للكنيسة. ولم تكن هذه العملية لتثير مشكلا لو أن فيبر اعتبر الكنيسة بمثابة أحد النماذج لتشكّل سلك رجال الدين أو التجمّعات الدينية، و هو ما تقتضيه مبادئه المنهجية. بيد أن استخدامه مفاهيم مثل "الاحتكار الشرعي لخيرات الخلاص"، "الإكليروس" و "الكاهن" و "الكنيسة" لدراسة ديانات لا تعرف هذه النماذج، جزئيا أو كليا، يطرح مسألة انسجامه مع تصوّره للنماذج المثالية كمفاهيم تاريخية، كما يكشف عن تأثير المركزية الغربية على عمليات التنظير وصوغ المفاهيم بمقارنة الأنساق الحضارية و الثقافية و الدينية يؤدي إلى صرف طريقة النماذج المثالية عن المقصود منها وهو أن تكون مفاهيم تاريخية ترتبط دلالاتها بسياقاتها الفريدة، و تكمن فائدتها في ما تتيحه من مقارنة و تفسير الوقائع المتنوعة، بحيث تتحوّل إلى مفاهيم "نوعية" ذات صلاحية عامة².

¹ - المرجع السابق، ص 53.

² - نفس المرجع، ص 54.

المقدس و السلطة

تعتبر السلطة منطقيا و تاريخيا إفرار المقدس، لم يكن يعرف في مراحله الأولى تمييزا بين الألوهية و الوسائط التي يتخذها الإنسان سبيلا للارتباط بها. إنها فرضية أولوية المقدس الديني بمعنى أن انبثاق الوعي أي الخروج من حالة الفوضى أو "عماء" التجانس نحو بناء الكون و ترتيبه و إكسابه معنى يقتضي، حسب الهرماسي حصول قطيعة أولى مع الفوضى و اللآمتشكل، و هذه القطيعة المؤسسة هي ظهور المقدس، فتجلي المقدس أصبح ممكنا بناء المجتمع و الثقافة و السلطة¹.

تختلف الصيغ للحدث التأسيسي، و لكنها تجمع على أنه ظهور مقدس، وابتداء منه تصبح قضية الجماعة في ضمان استمرارية المعجزة التي كانت وراء ترتيب العالم و إحلال النظام فتظهر أسطورة التأسيس و المحضورات التي تمنع من العودة إلى الفوضى، و الطقوس التي تستعيد الحدث التأسيسي. و يتم فصل الكل حول مركز تجلي المقدس بأبعاده المختلفة أي المكان المقدس و الزمان المقدس و السلطة الاجتماعية المقدسة المتجسدة في شخص أو أشخاص. تتجه معظم الافتراضات إلى القول بالأسبقية التاريخية و المنطقية لظهور الملكية المقدسة أو كما يسميها البعض الملكية السحرية على ملكية الحق الإلهي باعتبار هذه الأخيرة مرتبطة بالديانات السماوية².

ما يهمنا بخصوص النقطة الأخيرة هي نماذج الارتباط بين الديني و السياسي كما أتاحتها ديانات الوحي و تحليل هذه العلاقات في تجربة الغرب المسيحي، و في تاريخ المجتمعات الإسلامية بوصفها قضية المشروعية العليا بين السيادة العليا الدينية و السلطة السياسية. يعدّ محمد أركون من أبرز من طرح هذه الإشكالية حيث عالج تاريخية العقل الإسلامي ضمن الإطار العام لما سمّاه مجتمعات الكتاب. و الواقع أن ثمة فراغا نظريا يحيط بهذه المسألة. و قد أشار إليه أركون ملاحظا أن "الغرب الليبرالي، حيث تسود البراغماتية القانونية- الأنجلو سكسونية، أو الشكلائية اللاتينية- لم يعد يهتم إلا بآلية انتقال السلطات و ممارستها. لم نعد نسمع أحدا يتحدث عن السيادة العليا كذروة لإضفاء المشروعية وذلك لأن النقد الفلسفي كما التطبيق العملي كانا قد حطّا من أهمية القانون الإلهي³.

¹ - عبد اللطيف الهرماسي، مصدر سابق، ص 71.

² - نفس المرجع، ص 72.

³ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح، دار الانماء القومي، بيروت، 1986، ص 168.

يعتبر أركان السيادة العليا التي يرمز إليها الله أو الكتب المقدسة أو الأنبياء و القديسون هي ¹ " قوة لإثارة الحياة، و هي تمرين من أجل التجاوز و التخطي غير المتوقع. و من التجديد الذي تقوم به الروح العاملة لتفتيح الوضع البشري و تحريره". أما السلطة فهي "دائما خارجية بالنسبة لمن تمارس نفسها عليه. و هي إما أن تستند إلى السيادة العليا أو على الإجبار و القسر". وعندما تلجأ السلطة للاقناع فإنها "تخفي الرهانات الحقيقية من أجل إنتاج أيديولوجية تبريرية تستخدم بالقليل أو بالكثير من النجاح المصادر الأساسية للسيادة. إن السلطة تؤخذ و تضيع، و أما السيادة فتبقى دائما خالدة.

يلاحظ أركان أن السيادة العليا تعاش و كأنها مرجع فوق فردي في الديمقراطيات الغربية، حيث يعبر الاقتراع العام عن الإرادة الشعبية، أما الأنظمة التيقراطية فإن السيادة تكون فوق بشرية و ليس فوق فردية فحسب. فإن فكرة السلطة السيادية الإلهية و العلوية كانت في أساس "نظام إنتاج المجتمعات و لضبط التاريخية: "نظام إنتاج مجتمعات الكتاب". يتعلق الأمر بإطار مشترك لإدراك الأشياء مؤلف من أربعة محاور هي 1 - الحدث التأسيسي أو التدشيني. 2- الشهادات المفسرة. 3 - الكتابات، أي النصوص المقدسة المجمع عليها 4 - القراءات المتتالية لهذه الكتابات².

هذه السلطات السيادية الأربعة تتعالى على التاريخ البشري و تصبح مصدرا للدلالات و في الوقت ذاته للتسويق. ولهذا يتفق أركان تماما مع بالاندييه في أن "كل سلطة تنظم نوعا من المسرحية السياسية" من أجل نشر و تعميم الوهم القائل بأنها تنتج الحقيقة و تحميها. لهذا السبب نجد السلطة قد استندت زمنا طويلا إلى الدين الذي كان يمثل الحقيقة المطلقة التي تفرض نفسها على الجميع.

يرى الباحث الهرماسي³ أن تلك القواسم المشتركة لا ينبغي أن تقودنا إلى إغفال خصوصيات التجارب التاريخية، و هو ما يستخلص من مقارنة التجريبتين اللتين تزامنتا إلى حد كبير، قصدنا التجربة التاريخية لكل من المسيحية و الإسلام. في حالة الأولى لم تكن المشروعية الملوكية بمقتضى الحق الإلهي سوى أحد الأشكال التاريخية لتجسد التصور الديني القائم على اعتبار الجماعة المسيحية امتداد لجسم المسيح في علاقة الروحي بالسياسي، وكذلك أحد الأشكال التاريخية لسيرورة معقدة و غير مستقرة مرت بها علاقة المؤسسة الدينية بالمؤسسة السياسية .

إن رسائل القديس بولس تدعو إلى طاعة القوى الشرعية باعتبارها مشيئة إلهية، ولكن مع تحول المسيحية إلى دين للسلطة أصبح الأباطرة و الملوك حماة الكنيسة شخصيات مقدسة و اعتبر

¹ - محمد أركون، المرجع السابق، ص 167.

² - نفس المرجع، ص 172.

³ - عبد اللطيف الهرماسي، مرجع سابق، ص 73.

بعضهم قدّسين.¹ إن قوة الكنيسة كمؤسسة برزت إثر تفكك الإمبراطورية الرومانية بوصفها الممثل الوحيد لوحدة الجماعة المسيحية، وادعت لنفسها الحكم، سواء كانت الدولة صالحة أم فاسدة، و قد اعتبر القديس أوغسطين الدولة ضرورية لردع نوازغ الشر و العنف لدى البشر تتبعهم الخطيئة الاصلية، غير أن هذه المصلحة تأتي في الدرجة الثانية بعد البحث عن النجاة. وعليه فثمة سيفان و تاجان و قانونان اثنان، ولكن ليس لهما نفس القيمة.

رغم أوجه الشبه بين المسيحية و الإسلام، مثل دعوة المؤسسة الدينية إلى طاعة السلطة على العموم، و دورها في اسباغ الشرعية على الأنظمة السياسية و الاجتماعية، و في ذات الوقت تنافسها مع السلطة السياسية على النفوذ، إلا أن علاقة الديني بالسياسي في الإسلام، و خاصة في المجال السّي، قد تأثرت بمبادئ عقائدية مختلفة كما تحققت في ظل شروط مختلفة².

إن تنزيه الله الناتج عن تعاليه المطلق و رفض الإسلام لنظرية التجسد، وكذلك الرؤية التوحيدية الصارمة التي جاءت بها الرسالة المحمدية، كل ذلك جعل من الصعب تبلور أي منظومة رمزية أو نظرية أصولية تسمح بانتقال القدسية التي يختص بها الله إلى أشخاص من البشر، سواء كانوا من أهل الدين أو من أهل الدولة.

إن نزول القرآن مكتملاً و استحالة الإضافة إليه أو تبديله، وكذلك إعلان ختم النبوة جعل من الصعب ظهور هيئة دينية تدّعي بنجاح الاحتكار الشرعي للحقيقة الدينية و التأويل الصحيح للنص المقدّس، أو هيئات بوسعها الزيادة في العقيدة أو تعديلها، خلافاً للحالتين اليهودية و المسيحية³.

إن الشروط التي حفت بالدعوة المحمدية جعلت الجماعة الإسلامية تنتقل سريعاً و تحت قيادة النبي بالذات من حركة خلاصية محضة إلى جماعة دينية-سياسية مقاتلة، و من وضع الحجر الأساسي للدولة الإسلامية التي تناوب الخلفاء على بنائها، و أن التطورات اللاحقة مهما تراجع فيها البعد الخلاصي لفائدة الاعتبارات الدنيوية، و استخدمت فيها المصلحة الدينية غطاءً للمصالح السياسية، لم تخرج عن إطار عام يلزم الحاكم بحراسة الدين و يجعل منه أميراً لجماعة سياسية- دينية من دون أن يعترف له بسلطة دينية.

¹ - نفس المرجع ، ص 74.

² - عبد اللطيف الهرماسي ، مرجع سابق ، ص 74.

³ - نفس المرجع ، ص 75.

إن توزع السلطة الدينية بين أهل العلم و الصّلاح، و بالتالي طابعها الانتشاري، و العلاقة المباشرة لجمهور المسلمين بالقرآن و دعوة نبيهم الامر بالمعروف و النهي عن المنكر، أعطى الإسلام صفة الدين التدخلي و العمومي، وفتح المجال لظهور تيارات روحية و عقائدية و حركات إصلاح و احتجاج تراوحت بين مسعى التقويم الديني و الأخلاقي المتّجه نحو الأفراد واستهدف السلطة السياسية تحت شعار تحكيم الكتاب¹ و تطبيق الشريعة.

¹ - نفس المرجع ، ص 75 .

الفصل الثالث

المقاربة النظرية

1. الاطار المنهجي لسوسيولوجيا ماكس فيبر
2. المفاهيم المركزية المتعلقة بالسلطة و السياسة
3. علم الاجتماع و المنهج التاريخي عند فيبر

تمهيد

على أيّ إطار معرفي ومنهجي سنركز و نحن نعالج موضوعنا؟ يقول ماكس فيبر " نسمي علم الاجتماع... العلم الذي يأخذ على عاتقه تفهم النشاط الاجتماعي بالتأويل، بتأويله ثم بتفسير مساره تفسيراً سببياً. فهو علم قائم على الفهم والتأويل والتفسير و هي مراحل ثلاث تحدد مساره.

على مسار الاجتماع أن يكون بالدرجة الأولى تفهمياً. لم يكن فيبر هو مبتكر فكرة الفهم. لكنه هو من أضاف إليها بعداً جوهرياً ، ذلك أن الفهم لديه يتوافق مع آداب النزاهة الفكرية ومع خصوصية العلوم الإنسانية والاجتماعية، و نتحصل عليه من التصور القائم على الاعتقاد بأن الظواهر الاجتماعية تتأتى من النشاط الذي ينطوي عل معنى موجّه من قبل الفاعلين ، إنه يكشف عن المعنى الذي يقصده الأفراد الفاعلون في عمل معيّن أو علاقة معيّنة¹.

إن فهم الدلالات الاجتماعية التي يصنعها ويتبادلها الفاعلون لا يمكن أن يتم من دون تفهم الفعل ذاته. وإذا كان فيبر يتفق مع دوركهام على رفض الأفكار المسبقة باعتبارهم أحكاماً مسبقة، أي أحكاماً نهائية موضوعية بصورة مسبقة أو أحكام قيمة، فإنه يسلم بعدم إمكانية استبعادها استبعاداً كلياً لأنها تشكل جملة مصادر تأويلية لا يمكن الاستغناء عنها، وتمنح معنى للظواهر. بمقدار ما يبدو التفهم كأنه فن يتطلب ثقافة شخصية، يبدو من المفيد توظيف كل مصادر المعرفة، لأن التفهم لا يتم إلا من موقع المشاركة، ولو على سبيل الافتراض: "ما من حاجة لتكون القيصر حتى تفهم القيصر" ولكي تفهم كيف يصنع الفاعلون العالم عليك أن تدخل إلا عالمهم، وتبقى المهمة متمثلة في تحديد المعنى الذي يقصده الفاعل ذاتياً، بعيداً عن استبداله بمعنى يعيد تركيبه المراقب موضوعياً². إن هذه المقاربة تُعدّ مغامرة، لكنها تُبشر بفتوحات علمية و اجتماعية كبيرة، لمن يستطيع أن يُمسك بالنزعات العميقة التي تشغل عليها رهانات الفاعلين .

إن تاريخ الإسلام ، هو التجربة التي تشكلت خلال سيرورة تاريخية كثيفة و معقدة من الاحداث ، كان للرجال في صنعها الدور الأكبر و البارز إلى جانب الدعوة و قيمها كعنوان رئيس لتلك التجربة ،فذلك هو بشكل ما تاريخ الرجال الاعلام. إن رجالاً مثل أبو بكر و عمر و علي و معاوية ، ليس فقط هم أعلام الصحابة باستثناء معاوية ، إنما هم الجزء الأهم في ذلك التاريخ السياسي كله، بحكم أن المسألة السياسية أو السلطة بعد وفاة النبي كانت منذ يومها الأول

¹- لوران فلوري ، ماكس فيبر ، ت: محمد علي مقلد ، الكتاب الجديد ، بيروت ، 2008 ، ص 30 .

²- نفس المرجع ، ص 31 .

"السقيفة" نصاباً سياسياً بحتاً ، فقد قال المتخاصمون يومها "سلطان محمد السياسي" ، و لم يتكلم أحد عن النبوة، فالأخيرة قد انتهت بوفاة النبي بصريح النص .

و بما ان السلطة السياسية المسؤولة عن تدبير شؤون الجماعة المسلمة قد أصبحت نصاباً بشرياً خالصاً ، فقد تحدد مسبقاً أن التاريخ السياسي من تلك التجربة سيكون من صنع الرجال . و سوف تكون لطبيعة الرهانات عند الفاعلين الاساسيين الدور الحاسم في اتجاه الاحداث و بالتالي رسم شكل السلطة و ما يترتب عنها . إن الرهانات ليست سوى الأفعال القصدية و ما يشدها من مصالح اخروية أو دنيوية أو هما معا . و هذه كلها كانت حاضرة بشكل ما عند من شكّلوا الجزء الأهم من تلك التجربة الممتدة ، سواء تجربة المدينة "الخلافة الراشدة" ، و التي غدت بنموذجها و قيمها كل الطامحين إلى العدالة و الاخلاق إلى يوم الناس هذا ، سواء كانوا فقهاء من خلال مدوناتهم أو كانوا مسلمين . و ثانيا تجربة دولة الملك و العصبية مع معاوية "انقلاب الخلافة إلى ملك" من جهة أخرى ، التي تناسلت منها و كانت لها تبعاً كل نماذج دولة الملك و السلطان الفرد ، التي كانت سمتها الرئيسة القهر و الغلبة و التسلط و لم يكن فيها لجماعة المسلمين أي دور في صياغتها ، فهي في حكم الرعية المغلوب على أمرها .

إن ما تبقى من تاريخ تلك التجربة التاريخية الطويلة ، الغنية و القلقة في نفس الوقت ، ما هو إلا امتداد طبيعي و تناسل مستمر لمخرجات لحظتين حاسمتين في التاريخ كله . و هو ما يتكشف لنا اليوم من خلال الصراع الدائم في الإسلام الثقافي و السياسي و الاجتماعي بين المثال و الواقع ، و هو لازال ماثلاً من خلال التشظي الذي تشهده جماعة المسلمين اليوم .

عطفاً على هذا و على تعريف ماكس فيبر ، اعتمدنا في اقترابنا النظري لموضوع الدراسة ، على حوار استفزازي مع النص¹ و التاريخ الثقافي ، سمتة المسائلة و التحليل و النقد قصد الفهم و التفسير ، و قد حاولنا الابتعاد عن الشكل الحجاجي الذي تطبعه المباحكة الفكرية و الفلسفية قصد تحطيم النص ، مثل المقاربات الفكرية و الثقافية و أحياناً القانونية ، التي انتهجها عدد من المفكرين لاسيما محمد أركون و عبد الجواد ياسين على سبيل المثال لا الحصر .

لقد رأينا أن نسلّك مسلكاً حوارياً مع النصوص و الأحداث المؤسسة للسلطة في الإسلام المبكر، و كذا نصوص الماوردي ، قصد استنطاق المعاني و الدلالات ، التي تعتبر دوافع و مبررات و

¹ - المقصود بالنص هنا هو نصوص الفقه السياسي التي تناولت السياسة الشرعية ، و كذلك نصوص الآداب السلطانية و أدب النصيحة ولاسيما نصوص الماوردي .

غايات في نفس الوقت ، قصد فهم و تفسير النشاط الإنساني من جهة ، من جهة ثانية بسبب الطابع التاريخي لعلم الاجتماع و لموضوع البحث "السلطة في الإسلام المبكر من جهة ثانية . رأينا أن نأخذ بمقاربة ماكس فيبر كإطار نظري حاضن و مرافق و موجه للبحث ، من خلال تعريفه للفعل الاجتماعي القصدي الذي يسعى لفهم الدوافع و المبررات الفردية بصفتها أسباباً لكل ظاهرة اجتماعية . مع الأخذ بمقاربة "بيير بورديو" للحقول، لاسيما في كشفها عن الطابع الصراعى للسلطة الثقافية الدينية المتمثلة في الهيئة العالمة مع السلطة الزمنية، على أن هنالك تمايز في الفضاءات و الحقول لكليهما، و أنها تضيفي استقلالية كبيرة في أداء و مجال كل من الديني و السياسي، حتى لا نسقط في تسطيح الأحداث و اختزالها من خلال تفسير مادي مبتذل، مع أهمية ما تبديه لنا كذلك في الكشف عن أوجه الهيمنة على الخيرات الرمزية أو الرأسمال الثقافي للدين.

إن ما ندركه أساساً من الإسهام الفيبري ويحفزنا على الأخذ به، هو أن جزءاً محدوداً فقط من الواقع الفريد ، يمكن أن يشكّل في كل مرة موضوعاً للإدراك العلمي و يتخذ أهمية و دلالة في نظرنا، بسبب ارتباطه بالقيم الثقافية التي نقارب بها الواقع الملموس.¹ ينتج عن ذلك أن الشرح السببي لا يكفي لإزالة مواطن الغموض عن النشاط الإنساني، و من المفروض أن يجد تكملته في تفسير معنى ذلك النشاط ، أي فهم المعنى المقصود من قبل الفاعلين. من ذلك التفسير المرتبط بالقيم ، و الذي يوجّه اختيار موضوع البحث و مادته و يشكّله كفردية تاريخية أي ظاهرة أصلية².

في الأخير إن علم الاجتماع يتخلّى عن دوره المعرفي إن هو تغاضى عن دراسة الرهانات الاجتماعية و السياسية و الثقافية للفاعلين ، و التي ساهمت في صياغتها العقائد و المصالح المعلنة و المضرة و العصبية دوراً حاسماً.

من جهة أخرى و حسب "ريمون بودون" يعتبر أن الدوافع و المبررات الفردية بصفتها أسباباً لكل ظاهرة اجتماعية³، إذ يرى أن كل ظاهرة اجتماعية هي نتيجة المعتقدات و المواقف الفردية، لذا كان تحليلها يوجب استطلاع الاسباب الكامنة وراء هذه المعتقدات و المواقف الفردية على نحو مقنع. هنا يطرح "ارون"⁴ سؤالاً جوهرياً و وجيهاً: كيف السبيل إلى تحديد هذه العلل بطريقة منطقية؟

¹ - MAX Weber : *Essais sur la théorie de la science* . paris . pion . 1992 .pp. 148 - 149 .

² - عبد اللطيف الهرماسي ، مرجع سابق ، ص 43.

³ - ريمون بودون ، *أبحاث في النظرية العامة في العقلانية و الحس المشترك* ، ت: جورج سليمان ، بيروت ، 2010 ، ص 52 .

⁴ - ريمون أرون ، مرجع سابق ، ص 53 .

هناك اعتقاد أن تحديد العلل الكامنة وراء أعمال الفرد و مواقفه - كما تثبته الحياة الاجتماعية - غالبا ما يكون ممكناً ، و حتى موضوع ملاحظة مباشرة . هذه العملية لا تقتصر على تقمص حالات الآخرين ، بل إن تحديد علل السلوك الانساني لا يكون باعتماد اجراءات مختلفة عن تلك التي تعيننا على تحديد علل الظاهرات الطبيعية . إن تفسير أي ظاهرة اجتماعية تتطلب الاستناد إلى نظرية متينة من أجل التبصر بالعلل الكامنة وراء الاعمال و المعتقدات أو المواقف الفردية المسؤولة عنها. و لما كانت هذه العلل تجدد صداها فقط في المبررات و الدوافع التي تفسر الاعمال و المعتقدات و المواقف المذكورة و كنا نود إنشاء بناء متين ، فقد وجب علينا تأسيسه على معرفة علمية مقبولة . و لا يكون هذا إلا إذا ادخلنا في اعتبارنا محيط الفاعلين المعنيين¹.

الإطار المنهجي لسوسيولوجيا ماكس فيبر

تشير أعمال ماكس فيبر إلى عدد معين من التوترات الملازمة لكل تأمل سوسيولوجي . وهي لا تفرض نفسها فقط بواسطة الدقة التي تتم بواسطتها مناقشة بعض الإخراجات المركزية في علم الاجتماع ، إذا لم يكن جلها . فمنذ أكثر من نصف قرن يستمر إرث فيبر بتقديم معالم ملائمة دوما للباحثين ، الذين لم يتخلوا عن جمع الرؤية التاريخية المقارنة الواسعة مع التحليل المؤسسي الدقيق ، و المشاركة الشخصية مع اللامبالاة المنهجية . و أخيرا إن أعمال فيبر بارتجافها وعنفها المكبوتين ، و بتعاليلها المتعجرف، مجتمعة مع معرفة للغير تصل أحيانا إلى حد المحاكاة ، بما فيها من قوة و كذلك بما فيها من تنافر ، هذه الأعمال تترك انطبعا جماليا تحديدا بالمروءة و البراعة (البارع هو شخصية يعود إليها مختارا فيبر في علم اجتماعه الديني) . إن ما نحتفظ به هنا هو بعض التوجهات الجوهرية فيما يخص الدين . إما لأن الحلول الفيبرية احتفظت بصحتها كاملة ، وإما لأن المسائل التي خلفها لنا دون جواب احتفظت بقيمتها التحريضية².

تبني ماكس فيبر منهج الفردانية المنهجية الذي كان يؤيده كل من هايك وبوبر، والذي عارض الاتجاه الشمولي وبخاصة مع كونت وديلتاي، والذي يعتبر أن الأولوية في الدراسات السوسيولوجيا يجب أن تكون لدراسة البنيات الجماعية وليس للفرد الذي ينتمي إلى هذه الجماعة، لكن فيبر وإن

¹ - المرجع السابق ، ص 54 .

² - ريمون بودون و فرانسوا بوريكو، مرجع سابق، ص 435.

عارض هذا الاتجاه، إلا أنه كان يرى أن السوسيولوجيا لا يمكنها أن تنكر أو تحمل الفكر الجماعي، فالأفراد يوجهون سلوكهم وتصرفاتهم انطلاقاً من بنىات جماعية، وداخل مجتمع محدد.¹

بالنسبة إلى ماكس فيبر العلاقات الاجتماعية هي أساس علم الاجتماع، وهي التي تنشأ بين الأفراد في مجتمع ما نتيجة لتفاعلهم مع بعضهم بعضاً، وتعتبر من أهم ضرورات الحياة ولا يمكن تصور هيئة أو مؤسسة تسير في طريق نجاحها ما لم تسعى جاهدة إلى تنظيم علاقاتها الاجتماعية.

فيبر فكر في السوسيولوجيا كما يفكر عادة في علوم الطبيعة، وكان من مؤيدي واحدة المناهج على اعتبار أن علوم الانسان يمكن أن تصل إلى نتائج دقيقة كما هو الشأن إلى العلوم الطبيعية، فيبر ومن خلال الآليات المنهجية التي اعتمد عليها في دراساته، حاول أن يخرج السوسيولوجيا من مأزق اعتبارها مجرد علم ميتافيزيقي لا يرقى إلى درجة العلمية التي تحظى بها العلوم الطبيعية.²

ولذلك اعتمد فيبر على منهج الفهم من خلال التفسير، وهي منهجية تقديرية لفهم الظاهرة الاجتماعية. تعتمد على فهم الظواهر داخل إطارها الاجتماعي ثم تفسيرها، ذلك أن الملاحظ لا يمكنه الإحاطة بظاهرة ما من خلال مراقبتها من الخارج فحسب، فإذا أخذنا مثلاً القانون، فالتفسير الفهمي يحاول أن يصل إلى إمكانية فهم معيار ما داخل مواضيع القانون في عموميتها ثم الآثار التي تتركها على الأفراد وعلى سيرهم، وأيضاً كيف يفسر الفاعلون المختصون (قضاة، محامون،....) هذا المعيار، وما هو المعنى الذي يعطونه للقانون؟

التفسير الفهمي إذاً، يعني متابعة مسار الظاهرة الاجتماعية، وذلك من خلال متابعة ومراقبة الدوافع التي أدت الدور الرئيس في إنتاج نشاط ما، بحيث يجب متابعة الأفراد الذين يتموقعون في الإطار الفكري والعقائدي نفسه. هذا لا يتأتى إلا من خلال ما يسميه فيبر ب المنهج أو الإسناد السببي، الذي يعد آلية مهمة لفهم جوهر الظاهرة الاجتماعية، كما يهدف إلى تنظيم مختلف الأسباب الممكن استخلاصها من أجل الوصول إلى السبب الرئيس.³

يمكن القول أن فيبر ركز على ثلاثة محاور في سوسيولوجيا الفهم هي التفسير، الإسناد السببي، أهمية المعنى. ومن أجل مزيد من الدقة والعلمية، فإنه اوجد آلية النماذج المثالية، وهي وسائل و بنىات ضرورية تسمح بإضفاء الوضوح على الظواهر الاجتماعية، وهي آلية تقوم بتحليل وضعية تاريخية ما،

¹ - اكرام عدنني ، سوسيولوجيا الدين و السياسة عند ماكس فيبر ، منتدى المعارف ، بيروت ، 2013 ، ص 27.

² - WALHELM DILTHEY ;INTRODUCTION à L'Etude des sciences humaines ,trad.louis sauzin, bilithèque DE PHILOSOPHI CONTEMPORAINE (PARIS :PRESSES UNIVERSITAIRES DE France ? 1942)P 27

³ - نفس المرجع ، ص 29.

وظيفتها هي الإسناد الافتراضي لتطور مثالي، أي التفكير في التعددية الفوضوية للظواهر الفردية. وبالنسبة إلى فيبر، النماذج هم مثاليون، فمن جهة هم يهدفون إلى تحسين الفكر المنطقي، ومن جهة ثانية هم نتيجة لأفكار متعددة، أي أنهم عبارة عن إطار مميز من الفكر، ومن خلال هذه الأفكار يمكن تحديد حركة الأفراد والجماعات من خلال عوامل وآليات في الواقع المشاهد¹.

إن المعنى هو الذي يؤسس الفعل الاجتماعي وهذا الأخير لا يمكن أن يكون مفهوماً إلا من المعنى. وإذا كان فيبر قد انطلق من الفرد وجعل من الفاعل الاجتماعي موضوعاً للسيكولوجيا الفهم، فإن ديلتي وإلى جانبه دوركهائم على العكس من ذلك، كانا يريان أن الفهم هو حقل تأويلي ويجب أن يبدأ من الكل إلى الفرد. ولكن ما هو الفاعل الاجتماعي؟ رأى فيبر أن السلوك الإنساني لفرد أو لمجموعة من الأفراد والذي يحمل معنى ذاتياً. من أجل معرفة حقة، يجب اعتبار أنه لا يوجد غير الأفراد، وعمق المعرفة نصل إليها من خلال متابعة الأفعال المتبادلة بين هؤلاء، كما أن الوصول إليهم، هو أقصى ما يمكن أن يصل إليه الباحث لأنه الوحيد الذي تحمل تصرفاته معنى ملموساً².

يبقى فهم الأفعال الاجتماعية أمراً معقداً، إذ يمكن فهم ظواهر شعورية كثيرة، مثل الخوف، الغضب، لكن التفسير النفسي لسلوك الآخرين يبقى أمراً صعباً لأنه مرتبط بذاتية داخلية. لتجاوز هذا الإشكال اعتمد فيبر الفهم وتفسير للفعل الاجتماعي من خلال علاقة السببية، والإحاطة بالظاهرة الاجتماعية من جميع جوانبها، وذلك من خلال الفعل الاجتماعي و الفردانية المنهجية.

المفاهيم المركزية المتعلقة بالسلطة و السياسة

1. نموذج رجل السياسة

اعتبر ماكس فيبر أن الصراع والخضوع إلى قائد واحد هما أساس بداية ظهور الدولة، ومع أن الأخيرة ظاهرة قديمة، إلا أن فيبر تحدث عنها بوصفها شكلاً من أشكال التنظيم الحديث، و هي نتيجة للعقلانية التي أصبحت تعرفها المجتمعات الحديثة الغربية، وبالنسبة إليه الدولة الحديثة هي التي تمارس فيها السلطة العقلانية ويسود داخلها الاعتقاد بشرعية السلطة، وشرعية من يملك الحق في احتكار قوة الإكراه البدني، وذلك لأن هناك قوانين و نظم تسيّر هذا الاحتكار وهي التي تخضع لها

¹ - DIRK KAESLER, **MAX WEBER SA VIE**, SON ŒUVRE INFLUENCE, TRAD L'ALLEMAND PAR PHILIPPE FRITSCH (PARIS FAYARD, 1996). P.205

² - CATHERINE COLLIOT-THÉLÈNE ET JEAR-ERANCOIN KARVÉGAN, DE LA SOCIOLOGIE, THEORIA (LYON ENS Ed ? 2002° ?p ;135.

حتى من يطبقها، لكن الأسئلة التي تطرح هنا هي من له الحق في الحكم؟ لماذا يجب على أن أطيع؟ وما هي الخصائص التي يجب أن يتحلى بها رجل السياسة؟

إن اهتمام فير بهذه الإشكالات يعطيها الانطباع أن دراساته لسياسيولوجيا الفهم واهتمامه بالفرد والفاعل الاجتماعي هي لأجل شرح هذه العلاقات وتفسيرها، أي علاقة سيطرة/طاعة، حاكم ومحكوم مع ما يترتب عنها من مفاهيم: السلطة، والقوة، والإكراه، والشرعية وأيضاً الحاكم أو الزعيم.

بالنسبة إلى فير كل السلطة يجب أن تكون في يد الحاكم، حيث اعتبر أن توزيع السلطة غير ملائم وغير فعال بل ويعرقل مهمة عمل رئيس الدولة. فير يريد تمكين الحاكم من استخدام قوة قرار الشعب في تركية قراراته حتى ولو لم يحصل على موافقة مجلس النواب، وكان يرى أن هذه الحقوق الدستورية قادرة على أن تعطي استقلالية لرئيس الدولة، لكن الأهم هو إرادة الشعب التي تعتبر الآلية الأساسية التي تزكي مكانة الرئيس داخل الدولة وخاصة حين تتماشى مع إرادة هذا الأخير.¹

إن التطور الذي حوّل السياسة إلى مشروع كان يتطلب تنشئة خاصة أو ما يسميه فير ب التربية السياسية لرجل السياسة والذي يجب أن يكون طامحاً لامتلاك السلطة حتى ولو قام من أجل ذلك بإبرام ميثاق مع قوى شيطانية، وهنا يطرح التساؤل حول إشكالية العلاقة بين الأخلاق والسياسة؟ هل توجد أي علاقة بين هاتين الدائرتين كما يقال؟ أم أنه على العكس من ذلك فنفس الأخلاق تصلح سواء للفعل السياسي أو لأي فعل من نوع آخر؟

نفى فير أن توجد معايير قادرة على إدارة الصراع بين السياسة والأخلاق، وذلك لأن العلاقة بينها مترابطة ومتبادلة. فالسياسي المسؤول يجب أن يدير هذا الصراع بين القيم الأخلاقية والسياسية. كما اعتبر جوليان فروند أن الأخلاق هي رياضة وتربية، بينما السياسة هي إلزام وإكراه²، وعليه فإذا كانت السياسة والأخلاق عمليتين متميزتين، نظراً إلى اختلاف ما يتوخىانه من أهداف، فإنه لمن الواضح أن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك بالنسبة إلى وسائلهما الخاصة.

إن القناعة الأخلاقية المحضة لا تستطيع أن تشكل ضماناً لفعالية سياسية ناجعة، وهذا هو أساس التناقض الذي رآه ماكس فير بين أخلاق القناعة وأخلاق المسؤولية³، وهو يوضح بشكل خاص أن ((الصدق المروءة والطيبة، قد تحول دون تحقيق الأهداف. والسياسة إذا ما حسبنا أن الخير

¹ - اكرام عدنني، مرجع سابق، ص 182.

² - من خلال هذه الملاحظة يكمن فشل عمل الماوردي، لأنه اعتمد على مقارنة أخلاقية في معالجة قضايا سياسية كبرى، تحتاج إلى وسائل الإلزام والإكراه، أما الوعظ فيفتقر للآلية الإجبار والعقاب.

³ - نفس المرجع، ص 188.

وحده هو الذي يلد الخير وأن الشر لا يأتي إلا الشر، وذلك لأن التجربة والتاريخ يدحضان هذا الرأي، إذ كثيراً ما يحدث أن تؤدي المثالية الأخلاقية إلى نتائج مؤسفة، إن لم تكن مفجعة ومشؤومة، وأن تنجم عن قرار ذميم أخلاقياً نتائج ايجابية أو ملائمة على الأقل، إن من يتصور علاقة الوسيلة بالغاية في السياسة إلا من الزاوية الأخلاقية يحكم على نفسه بالجمود والعجز ، إذ يعمل في هذا الحال على الانزواء والتقوقع في معارضة مستمرة، ليس له إذ ذاك إلا أن ينكر العالم أو يلغيه، وأن يود في نهاية المطاف إلقاءه في عدمية دمار رؤيوي شامل يدعى بالثورة¹

يميز فيبر بين أخلاق القناعة وأخلاق المسؤولية، حيث رأى أن هذه الأخيرة تقود رجل السياسة إلى أن يأخذ بعين الاعتبار الأهداف التي يريد أن يصل إليها، وعلى أساسها يلغي الوسائل والغايات التي توصله إلى ذلك، أي أن هناك مطابقة بين هذه الوسائل والغايات، وهو ما يقابل النموذج المثالي الفيبري للفعل الاجتماعي العقلاني الهادف إلى غايات، أما أخلاق القناعة والتي تقارب الفعل الاجتماعي العقلاني بالقيم ، فتجعل رجل السياسة يتصرف على حسب قيم ومبادئ يؤمن بها، بغض النظر عن الأهداف التي يريد الوصول إليها، لأن هذا من شأنه أن تكون له نتائج وخيمة.

بالنسبة إلى فيبر أخلاق القناعة تحمل نسبة صفر من السياسة، فهي تستخدم السياسة من أجل أن توصلها إلى حالة العدم، والطبقات والجماعات الاجتماعية لا يصبح لها هدف أو مصلحة في القوة ولا حتى في الدخول في منافسة من أجل السلطة أما أخلاق المسؤولية فهي وحدها التي من شأنها أن تصنع لنا رجل السياسة القوي والذي سيتمكن من أخذ زمام الحكم داخل الدولة.²

إن مفهوم الدولة ورجل السياسة القويين، هي نماذج مثالية وبناء فكري لأنشطة موجهة بطريقة عقلانية، وهذه النماذج التي تحتوي على كل الخصائص المتوقعة وجودها في الظواهر الاجتماعية، هي أدوات منهجية أي أنها لا توجد كاملة في الواقع ولا يصح وجودها كاملة، لكن التحدي الذي يواجهه الباحث في علمي الاجتماع و السياسة، والذين ينطلق في دراسته من هذه النماذج ، هو في تحديد مدى قرب خصائص النموذج المثالي من ظاهرة التي يدرسها أو ابتعاده عنها.³

¹ - جوليان فروند، ما هي السياسة، ص 87.

² - pierre eosanvallon ; **la démocratie inachevée** : histoire de la souveraineté du peuple en France, bibliothèque des histoires ((paris) : gallimard,2000),p 66.

³ - اكرام عدنني ، مرجع سابق ، ص 190 .

2. القوة أساس النظام السياسي

هل يجب أن نستخدم القوة في السياسة وداخل الدولة؟ رأى جوليان فروند، أن هذا سؤال لغوي عديم الفائدة لأن الإنسان يلجأ عادة إلى القوة، و السياسة لا تستطيع بطبيعتها الاستغناء عنها، وهو لا يقل بلاهة عن السؤال: هل ينبغي استخدام الذكاء في العلم¹؟ فالإنسان يملك القوة ويستخدمها من حيث أنه إنسان وله عقل ينتفع به تارة بصورة موفقة وطوراً بصورة تدعو للإشفاق، فليست القوة إذاً بالشيء الخارج عن الإنسان ولا عن الحضارة والثقافة. كما أنها ليست بالشيء الطارئ أو المكتسب الذي يسعه هجره أو التخلص منه. ثم إنه لا دولة بلا قوة، و الدولة القوية فعلاً ، هي التي تستطيع إخفاء القوة في الأشكال والعادات والمؤسسات من دون حاجة للتلويح بها باستمرار ، واستخدامها كأداة لتهديد الأعضاء وإرهابهم، وبذلك يصبح فيها الإكراه قائماً تقريباً بشكل غير محسوس وتتطابق القانونية والمشروعية داخلها، بحيث تصبح القدرة ضماناً للأمن.²

إنها أفكار أستاذة ماكس فيبر نفسها الذي وضع مفهوم القوة في مركز العمل السياسي، واعتبره المحدد الرئيس في وجود الدولة، فمن خلالها تستطيع الدولة إدارة الصراع الأزلي سواء بين الأفراد أو الجماعات، والذي يعد خاصية الوجود الإنساني. إن القوة عند فيبر ((احتمال أن يكون أحد الأفراد قادراً - في نطاق علاقة اجتماعية - على تنفيذ إرادته الخاصة على الرغم من المقاومة، وذلك بغض النظر عن الأساس الذي يقوم عليه هذا الاحتمال)).³

من خلال هذا التعريف نستخلص أن القوة تتطلب بالضرورة وجود إرادة يجب أن تمارس على إرادات أخرى تكون قادرة على أن تواجه مقاومتهم المحتملة، وبذلك يمكن أن تكون خاصية منفردة أو منعزلة عند فرد ما، ولكنها لا تكون إلا في إطار التجانس بين هذا الفرد وعدد من الأفراد. لكن فيبر اعتبر أن التجمعات ليست كما يعتقد بعض السيسولوجيين، مكونة من تجمع متجانس مثل أوغست كونت الذي رأى أن المجتمع مكون من أموات أكثر منه أحياء يتركز على مبدأ التراضي، ولكن في الواقع التجمعات مكونة من صراعات أكثر منها اتفاقات، بل إن الصراع يعد علاقة اجتماعية أساسية تشكل إلى جانب مفهوم الخضوع أساس بداية ظهور الدولة.

¹ - julien freund qu'edt-ce que la politique ,points,politique ; po 21 (pris : seuil, 1965),p 113.

² - جوليان فروند، ما هي السياسة، ص 140.

³ - علي سعد إسماعيل، نظرية القوة ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ، مصر ، 1998، ص 78.

الصراع بالنسبة إلى فيبر هو آلية الدولة لتنظيم للشعب، إذ يرى أنه يمكن القيام بتعديل وسائل الصراع أو موضوعه وأن نطلع على اتجاهاته، ولكن لا أن نلغيه في ذاته، فحتى السلم يعني مجرد تحول أو تعديل في شكل الصراع. وإذا كان الصراع الاقتصادي من دون رحمة تحت ذريعة المنافسة الحرة، فهذا حسب فيبر، يعني أن الصراع هو أمر حتمي داخل الدولة، وحتى في مجال العلاقات الدولية.¹

من أجل تبرير فكرته، استعان فيبر بفكرة داروين حول "الصراع من أجل البقاء"، ومبدأ "انتقاء الأقوى"، كما أنه عارض النظريات الحيوية التي توجد خارج حقل العلوم الاجتماعية، بل إنه أطلق عليهم عبارة "البؤساء" لأنهم يتحدثون داخل السياسة عن مفاهيم الشفقة الاجتماعية، من دون أن يربطوها بمفهوم القوة والسلطة والانتقاء الاجتماعي، كما هاجم نومان، لأنه نادى بالتزام المرونة في معالجة مشكل بولونيا، وهو ما لم يوافق عليه فيبر الذي رأى أن السياسة هي مسألة قوة، وأي فرد أراد أن يأخذ مسؤوليتها عليه أن يملك أعصاباً قوية، ويجب أن لا تغلب عليه مشاعره، فالسياسة هي الصراع الحتمي الدائم للإنسان مع الإنسان داخل الأرض.

ركز فيبر على الصراع من أجل السيطرة على وسائل الحكم، فقد نظر إلى التاريخ الأوروبي منذ عصر الإقطاع على أنه استعراض معقد لحكام يحاول كل منهم امتلاك الوسائل المالية والعسكرية التي كانت متوزعة نسبياً في المجتمع الإقطاعي، فالصراع على وسائل الحكم هو الذي صاغ على أساسه ماكس فيبر مفهومه عن الدولة، حيث توقف مفهوم الدولة عنده على احتكار استخدام الإيجار المشروع على إقليم بعينه². كان فيبر يؤمن بفكرة القوة ويربطها بوجود الدولة، فكل سلطة سياسية سواء أكانت يمينية أم يسارية، ليبرالية أم اشتراكية، شيوعية أم فاشية، حتى ولو أعلنت أنها لا تحكم إلا وفقاً للقانون، لا بد لها من استخدام القوة.

يقول تروتسكي إن كل الدول تقوم على القوة، وهذا ما اعتبره ماكس فيبر صحيحاً، ((فلو أنه لم توجد سوى بنى اجتماعية تنتفي منها كل أشكال العنف لاختفى مفهوم الدولة ولما بقي إلا ما تدعوه بـ(الفوضى) بالمعنى الخاص للكلمة، بالطبع ليس العنف هو الوسيلة الوحيدة العادية للدولة — لاشك بذلك — لكنه وسيلتها النوعية)).³

¹ - wellgang j. mommsen, **max weber et la politique allemande** : 1890-1920, trad de l'allemand par jean amsler(et al) (paris : presses universitaires de France,1985) ,p 66

² - علي سعد اسماعيل، مرجع سابق ، ص79.

³ - ماكس فيبر، العلم و السياسة بوصفهما حرفة ، ت: جورج كتورة ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، 2011 ، ص 354.

ومنذ القديم كانت السياسة إما جائزة، مرعبة ومتحجرة وإما متساهلة ومرنة، وكانت تستعمل أدوات إكراه إما مرعبة ومزعجة وإما مجرد جزاءات بسيطة ومعتادة ومصادق عليها من طرف القانون، ولكن لم يثبت على مر العصور أن وجدت سياسة لا تستعمل أدوات الإكراه البدني أو آليات التهديد.

إن الميل إلى ترسيخ دور العنف في العملية التاريخية بوصفه قوة محركة محددة وأساسية للتطور الاجتماعي والمنبع الأول للقانون والسلطة السياسية، كان دوماً شيئاً خاصاً بالمفكرين البورجوازيين منذ مكيافيلي¹ و هوبز و سبينوزا وبودان... إلخ، وفي العصور الحديثة قدمت القوة على أنها أساس العدل، وبفضله تحرر المفهوم النظري للسياسة من الأخلاق، ما يعني تحليل السياسة بطريقة مستقلة.

كان جوليان فروند يبحث عن إعطاء تبرير لإلزامية القوة والإكراه، فهو يؤكد أن المعنى العميق للإكراه بوصفه وسيلة من وسائل السياسة، هو السماح لكل فرد بالانصياع لميوله في نطاق الجماعة من دون أن يلحق بالأعضاء الآخرين ضرراً لا يمكن تعويضه أو إصلاحه².

ماكس فيبر رأى في القوة وسيلة أساسية وآلية مهمة في تحديد الدولة وفي العمل السياسي، بل إنه عرفها على ((أنها تجمع لأفراد محددين داخل إطار جغرافي محدد تحتكر العنف المشروع، أما السياسة فهي لا تنفصل في ماهيتها عن ماهية القوة، بل إن من يقلقه ويربكه استخدام القوة يحسن صنفنا إذا ما أطلعناه عن التفكير في أن يؤدي دوراً أساسياً، أو أن يدخل أصابعه في قضبان عجلة التاريخ))³، ولتجاوز طابع الشر الذي قد يلزم مفهوم قوة الدولة، فإن فيبر أكد ضرورة وجود مبدأ الشرعية الذي يجب أن يتحلى به من يمتلك الحق في استخدامها واحتكارها.

إن العنف الذي يتحدث عنه فيبر هو العنف الشرعي والمرتبط بمبدأ الإلزام في الإكراه، وليس العنف بمعناه العام، لكن الخلط الذي يمكن أن يقع بين القوة في القانون والشطط في استعمال القوة، هو الذي أدى إلى التبنى المطلق للقوة، خاصة من طرف دعاة النازية الذين حرفوا مفهوم القوة الشرعية الفيبيرية ولم يراعوا علاقة السيطرة والخضوع والتي تنظم علاقة الحاكم بالمحكومين داخل الدولة.

¹ - نيكولا مكيافيلي (1469-1527) فيلسوف وسياسي إيطالي، عاش في عصر النهضة واشتهر بواقعيته الشديدة وخاصة في المجال السياسي، حيث أصبح من أبرز منظري الواقعية والنفعية في المجال السياسي والتي تعرف اليوم بالمكيافيلية، وكانت السياسة بالنسبة إليه تتميز بالحركية والصراع قبل أن تستقر في إطار الدولة، وفي يد الحاكم الذي يجب أن يعرف فن هذا الحكم ويعرف كيف يحافظ على بلده وعلى استقرارها.

² - إكرام عنني، مرجع سابق، ص 156.

³ - weber, le savant et le politique, p 117.

3. شرعية الكاريزما

السلطة الكاريزماتية تصنع عادة في مواجهة التقاليد من قبل أناس شديداً بالشبه بالأنبياء ، و هي تعني في اللغة اللاتينية "النعمة الالهية"¹. يقول فيبر أنه استعار مفهوم الكاريزما من رودولف سوم، ولقد احتل هذا النوع من السلطة الشرعية مكانة مهمة في فكره، وذلك لأنه كان يعتبر أن الكاريزما تبرز السياسة على حقيقتها التامة وفي إطلاقيتها، فهي تفيد السيطرة المطلقة على جماعة من الناس يؤمنون بإيماناً قويا وثابتاً أن الحاكم يتمتع بقدرات فائقة ينفرد بها عن باقي الناس، فالكاريزما كما يقول فيبر هي مفهوم نبذه في الثيولوجيا المسيحية وهي الصفة المميزة لشخص ما موهوب (Doué)، وله قدرات وخصائص فوق طبيعية وفوق إنسانية²، وبالتالي فالخضوع يكون للصفة المقدسة والبطولية أو للقيمة المثالية للشخص الحاكم³.

إن أساس الكاريزما عاطفي لا عقلائي، لأن قوة مثل هذا النشاط تتوقف بكاملها على الثقة العمياء والمتعصبة في أكثر الأحيان وعلى الإيمان في غياب شبه كلي للنقد في أغلب الأحيان، وذلك لأن الخاضعين يثقون في أنه وحده يملك تلك الصفات الخارقة، وبالتالي فالاعتراف والخضوع يكونا مطلقين، فالكاريزمية هي السلطة الشرعية المطلقة.

إن السلطة الكاريزمية هي السلطة التي تقوم بشتى الطرق من أجل الإيمان بها، وهي تبني على إيمان الناس بتمثيلات الشرعية، حيث تسعى جاهدة إلى الدفع بالأفراد إلى إيمان بأحقية الحاكم في الحكم، وهنا نستحضر مكيا فيلي الذي رأى أن السلطة هي توهيم للشعب لتحقيق غايات وأهداف الجمهور⁴. غير أن فيبر وإن كان يتلاقى وميكافيلي في هذه النقطة، إلا أنه رأى أن السلطة يجب عليها أن لا تقوم بتوهيم الشعب الذي يؤمن بها، بل أن يكون هناك تلاقي عفوي بين الحاكم والمحكوم، وتطابق تلقائي بين طاعة الأفراد ومصلحتهم، ما يجعل السلطة وكأنها ناتجة من إرادتهم الشخصية، فمجتمع السيطرة الكاريزمية هو مجتمع عاطفي (émotionnelle) تغلب عليه العاطفة والمشاعر الجياشة اتجاه الشخص الحاكم، وفي هذا المجتمع لا يوجد إداريون أو موظفون ولا تسلسل إداري، ولكن تمثيلات ومعتقدات خاصة، مريدين وأتباع، والقانون الوحيد الذي يطبق هو إرادة الشخص الحاكم، وعلى مر التاريخ كانت هناك نماذج كثيرة للشخصيات الكاريزمية أهمها

¹ - لوران فلورري ، مرجع سابق ، ص 89 .

² - ماكس فيبر ، مرجع سابق ، ص 500 .

³ - جوليان فروند ، مرجع سابق ، ص 222 .

⁴ - نفس المرجع ، ص 113 .

شخصيات النبي، ورئيس الجيش، والكاهن، والساحر، والديماغوجي الذي أخذ صفة رئيس الحزب في الدولة الحديثة.

لا يعني أن سلطة الكاريزما هي شكل سيئ، فإذا وجد القائد الذي يتوحد مع قيم ومصالح المجتمع. قد يكون أفضل شكل للسلطة يصاحب التغيرات السريعة من دون تحطيم وحدة المجتمع. الكاريزما كما يقول فروند، "هي وقف الاستمرارية سواء كانت قانونية أم تقليدية، إنها تهدم المؤسسات وتعيد النظر في النظام القائم والإكراه العادي، لكي تدعو إلى منحى جديد في فهم العلاقات بين الناس، إنها هدم وبناء في آن معا، والحدود والضوابط هي تلك التي يحددها القائد بلا رجوع إلى غيره. تبعا لما يعتقد أنها دعوته، وعليه فهو يستمد شرعيته من صميم ذاته بمعزل عن كل معيار خارجي"¹.

وبالنظر إلى تاريخ الكاريزمية، يبدو أنها لا تكون لها الاستمرارية، وعندما تبدأ كاريزما الحاكم في الأفول تبدأ نهاية السلطة، فهي صفة لا يمكن أن تتأسس، وهذا ما يجعلها تتأرجح بين القوة الشديدة والضعف الشديد. كل سياسة كاريزمية هي مغامرة ليس لأنها تجازف بالفشل فحسب، إنما لأنها مجرة بالاستمرار على استعادة حمية جديدة وتقديم حوافز أخرى لتأكيد قوتها، وهكذا نفهم أن مثل هذه السلطة تتعارض مع الهيمنة القانونية أو الهيمنة التقليدية، لكنها قد تتحول إلى تقليدية عندما تتوارث السلطة من طرف أشخاص آخرين، وقد تتحول إلى عقلانية عندما تصبح خاضعة لضوابط وقواعد معينة، أو عندما يخلق الحاكم الكاريزمي مؤسسات قانونية داخل الدولة².

الملاحظ في الشرعية الكاريزمية أن الحاكم الكاريزمي ليست له حدود على سلطته، بل هو نفسه الذي يضع هذه الحدود³. وهذا النوع من الحكم يصل إلى الحكم الديكتاتوري. ولقد أشار الكثير من الدارسين والباحثين إلى أن دراسات فيبر للشخصية الكاريزمية واهتمامه بها وإيجاد تبريرات لضرورة وجودها، كانت بمثابة تهيؤ نفسي للشعب الألماني الذي سيستقبل في ما بعد السلطة الكاريزمية الأشهر في التاريخ الحديث: هتلر أو الفوهرر .

وهذا ما أدى إلى اتهام ماكس فيبر وأتباعه، بأنهم كانوا من دعاة الدكتاتورية. وقد هوجموا كثيرا بسبب أفكارهم تلك. ولكن لورين فلوري رأى أن فيبر وإن كان يدعو إلى ضرورة حكم الشخص

¹ - نفس المرجع ، ص 114.

² - اكرام عدنني ، مرجع سابق ، ص 166 .

³ Michel Coutu, **Max Weber et les rationalités du droit**, droit et société, 15 (Paris : LGDJ ; Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1995), p.99.

الواحد القوي، إلا أنه كان يطالب بذلك في إطار دولة الحق والقانون وبشكل أقل ما يمكن أن يقال عنه أنه ديمقراطي استفتائي، وليس كما هو الشأن في ألمانيا هتلرية بعد ذلك، والذي غلب عليه الطابع الإكراهي على جميع المجالات¹.

مقابل نماذج الشرعية الفيدرالية، نجد ثلاثة نماذج مثالية للأنظمة السياسية: ملكية، دكتاتورية، برلمانية وطنية، فالملكية تركز على النموذج التقليدي الذي يتوارث فيه الحكام السلطة، الدكتاتورية تقابل النموذج الكاريزمي الذي يحتكر فيه فرد واحد السلطة داخل الدولة، البرلمانية الوطنية أو حكم الإداريين، والذي يقابل النموذج العقلاني، حيث تكون فيه السلطة للقانون وللإدارة.

في الأخير فيبر اعتبر أن أي حضارة هي في آخر المطاف صراع من أجل الحياة، وهو ينتهي بتفوق الأقوياء. كما أن الصراع يقوم موضوعيا بعملية انتقائية تفرز الأقوياء، ويبدو فيبر هنا وكأنه متأثر بالنظرية التطورية عند داروين. في الواقع هذه الفكرة برزت نتيجة لتأثره بنيتشه، فالصراع والانتقاء لا يحيلان إلى الطبيعة وإلى الداروينية فحسب، بل يقودان إلى إفرازات أخلاقية بمعنى أن الصراع ينتهي بانتقاء الأقوياء أخلاقيا والذين لهم قناعات قوية يسعون إلى تحقيقها بكل الطرق². إن فيبر كان مقتنعا بفكرة انتقاء رجل السياسة القوي، والذي يجب أن يتحلى بميزات تؤهله للقيام بمهمة قيادة الدولة وزعامة المجتمع.

¹ Laurent Fleury, **Max Weber, que sais-je ?**; 3642 (Paris Presse universitaires de France, 2001), p. 95.

² - اكرام عدنني، مرجع سابق، ص 171.

علم الاجتماع و المنهج التاريخي

المنهج التاريخي عند فيبر

على خط تتابعي مع المدرسة التاريخية الألمانية التي تعزو إلى المؤسسات دوراً حاسماً في نشوء الظواهر التاريخية، راح فيبر يعزو إليها تأثيراً مماثلاً على سلوك الأفراد. ولئن رفض، من الناحية المنهجية، استخدام مفاهيم جماعية "دولة، مجتمع، جماعة" فهو يقرّ بقيمتها في تفسير توجيه الفعل الاجتماعي¹.

ليس تقرير الحقيقة التي مفادها أن علم الاجتماع يستقي مادته من التاريخ، أو من العالم التاريخي بالأمر الجديد: فقد سبق لأوغست كونت أن أكد على هذا الأمر عندما جعل من المنهج التاريخي و المقارن الوسيلة المميّزة لملاحظة الظواهر الاجتماعية. غير أنه قصد بذلك تحرير علم الاجتماع موضوعاً و منهجاً، لكنه لم يذهب بالأمر إلى نهايته، وما كان بوسعه أن يفعل و هو الذي نفى في الوقت نفسه، إمكان حدوث قطيعة بين العلوم التجريبية و علم الاجتماع و جعل من الفيزياء أنموذجاً للعلوم. و نفس الخيار المعرفي سار فيه إميل دوركايم من منهجية لتناول الظاهرة الاجتماعية و سعيه لصياغة قوانين و مفاهيم كونية وعدم اعتداده بالظواهر الفريدة².

إن التيار السائد في العلوم الاجتماعية أو العلوم الثقافية كما كانت تسمّى في ألمانيا قد سار في اتجاه مختلف عن نظيره الفرنسي، منذ أكد ماكس فيبر أن هذه العلوم تجتهد نفسها في مواجهة التنوع اللامتناهي للظواهر و قراءتها، و من ناحية ثانية، على الطبيعة التاريخية للظواهر التي تهتم بعالم الثقافة "عالم المعنى". لقد استخلص فيبر النتائج من هذا الإقرار المزدوج سواء على صعيد المنطلقات الإبستمولوجية و المقاربة المنهجية و إبراز خصوصيات بناء المفاهيم في العلوم الاجتماعية، أو من خلال البحوث التطبيقية المقارنة التي جعلت منه أبرز مؤسسي علم الاجتماع التاريخي و من ألمانيا البلد الحاضن لهذا المنظور مع أعمال فيبر و كارل مانهايم.

نشير إلى علم الاجتماع كعلم تاريخي. كان فيبر قد نقل الأدوات التي صاغها في البدء للمنهج التاريخي إلى السوسيولوجيا، فقد بيّن جوليان فروند أن الاختلاف بين علمي التاريخ و الاجتماع كان يستنتج من الممارسة الفيبرية يكمن في "كون التاريخ يهتم فقط بتفسير أحداث خاصة، فيما تسعى

¹ - لوران فلوري، مرجع سابق، ص 28.

² - عبد اللطيف الهرماسي، مرجع سابق، ص 15.

السيولوجيا التاريخية، مع احترامها لخصوصية الأحداث، إلى إقامة انتظامات معينة"، وهي في ذلك "تتفحص العلاقات العامة و الأشكال التاريخية ولكن من دون توهم إمكان وضع قوانين التاريخ.

إن الإسهام الفييري مثير للجدل سواء في منطلقاته الفردانية ورفض اعتبار الظواهر الاجتماعية واقعا قائما بذاته، أي مستقلا عن الأفراد، أو في ما ينم عنه من مركزية غربية في دراسة الحضارات كانت لها بعض الانعكسات السلبية في تناوله للإسلام . بيد أن ذلك لا يقلل من أهمية دوره في تصحيح مسار علم الاجتماع، و إعادة اللحمة بين العلم الاجتماعي و عالم المعنى، من خلال التأكيد على نجاعة العنصر الثقافي في التحليل، و اقتراح الأدوات المفهومية و المنهجية لتجسيد هذا التصور، و هو عمل تناوله عدد من المعاصرين بالإثراء و التدقيق¹.

إن التفسير المرتبط بالقيم ، هو الذي يوجّه اختيار موضوع البحث و مادته و يشكّله كفردية تاريخية، أما أعلى مرتبة فيحتلها التفسير العقلاني للعلاقات و السلوكات عبر صياغة نماذج مثالية لأصناف النشاط الاجتماعي، و تختلف هذه النماذج المثالية ليس فقط عن المفاهيم المحددة للعلوم التجريبية، ولكن أيضا عن المفاهيم النوعية التي تمثل المعجم المشترك للعلوم الاجتماعية ، ذلك أن مضامين هذه الأخيرة تبقى ملتبسة و قابلة للتغيّر بتغيّر العصور و الفضاءات الثقافية ما لم يقع إكسابها دقة كافية و جعلها معبرة عن الظواهر الفريدة . والنماذج المثالية هي المفاهيم التوليدية التي تتيح المسك بتلك الظواهر و إبراز ذاتيتها التاريخية.²

هذا التذكير بما ندين به للإرث الفييري المعارض للمنحى الوضعي، يجد ما يبرزه إذا اعتبرنا مع جان كلود باسرون أن الاتجاه الغالب في فهم و ممارسة العلوم الاجتماعية اليوم يشكّل تصديقا على المنظور الذي اقترحه العالم الألماني.³ فعلى الصعيد الاستمولوجي يؤكد الفعل المعرفي في العلوم الاجتماعية أن موضوعها لا يمكن أن يكون سوى الانسان الاجتماعي من خلال التنوّع التاريخي لإنتاجاته في حقل الثقافة والحضارة. فسياقات المعايينة، أي السياقات التاريخية، لا تتكرّر أبدا بتمامها، و من هنا الخصوصية المكانية و الزمنية لتأكيداتها، و ما يترتب عنها من نحت أدوات معقولة خاصة بها، من مفاهيم وصفية و تصنيفات ونمذجة ومناهج للمقارنة و التفسير .

لهذه الوحدة ما يترتب عنها منهجيا: ذلك أن اختلاف الظواهر الاجتماعية عن الظواهر التجريبية و تعذر الاختبار المبيرقي في الأولى بسبب عدم تماثل السياقات وعدم ثباتها واستحالة

¹ - المرجع السابق ، ص 16

² - نفس المرجع ، ص 17 .

³ - نفس المرجع ، ص 19 .

تعداد سماتها بطريقة حصرية، يطرح السؤال حول كيفية اختبار الفرضيات المستخلصة من المادة التاريخية . و الحل الذي أفرزته ممارسة العلوم الاجتماعية هو ربط كل إقرار مستخلص من الملاحظة التاريخية بقرار معاملة سياقين غير متماثلين بوصفهما متعادلين ،وبما يؤسس لشرعية المقارنة التاريخية.¹

في المقابل يشكّل ضرب الأمثلة إحدى صيغ المعاينة و الملاحظة الطريقة الوحيدة لاختبار الإطار النظري و الفرضيات، مع ضرورة مراقبة مصداقية التمثيل عبر تعدّد المعاينات وتناسقها. و في كل الحالات يبقى ما تقرّره البحوث الاجتماعية من نتائج ضمن مجال الاحتمال القوي أو الراجح وليس من المطروح عليه إنتاج حقائق حتمية. من جهة ثانية تتجسّد الوحدة الإستمولوجية و الطبيعة التاريخية للعلوم الاجتماعية على مستوى صياغة المفاهيم، ذلك أن الاستشهاد بالأمثلة لا يكفي لتلبية متطلبات المعقولة العلمية، و حتى لو قررنا وجود علاقة ما بمعاينة حالات تعاقب أو تساوق متكررة، فإن هذه العلاقة ينبغي أن تكون قابلة للفهم، و هو ما يقتضي قيام الباحث ببناء مفاهيم قادرة على إعطاء طابع منظم و نسقي للتفسير للعلاقات الاجتماعية و التشكلات التاريخية.²

في ضوء ما تقدّم يجوز القول إن موضوع بحثنا تاريخي بمعنى مزدوج: من ناحية بحكم انتمائه لعلم الاجتماع كعلم تاريخي ، و من ناحية ثانية لكونه يتمحور حول التجربة التاريخية للاجتماع الاسلامي. و هو كذلك بحث مقارنة بمعنى مزدوج، أولا بسبب انتمائه إلى علم يعتمد المنهج المقارن، و لو ضمينا،و ثانيا لأنه يبني قصدا بعض مفاهيمه التصنيفية ونماذجه من خلال المقارنة بين الإسلامي و المسيحي أو بين سياقات واتجاهات مختلفة داخل الفضاء الإسلامي.

¹ - المرجع السابق ، ص 17 .

² - نفس المرجع ، ص 18.

الخاتمة

احتلت مفاهيم الاكراه و القوة و العنف أساس تعريف الدولة التي نظر لها فيبر بوصفها مشروعاً سياسياً يحتكر العنف المشروع داخل المجتمع، و إذا كانت الحياة السياسية بالإجمال تقوم على الاكراه الذي يشكل السمة النوعية للقوة عامة، و التي لا يقوم من دونها النظام أو الدولة، فإن القوة هي بالتأكيد الأداة الجوهرية لكل عمل سياسي بل تنتمي إلى ماهيته.

من خلال قراءتنا لعدد المفاهيم المركزية و المؤسسة لنظرية السلطة عند فيبر، من قبيل: الدولة ، القوة ، السيطرة ، أشكال الشرعية، الكاريزما. مع محاولة اسقاط تلك المفاهيم بعد تنسيبها على مسار التجربة التاريخية للدولة و السلطة عموماً في المجال العربي الإسلامي، خلصنا إلى بعض الملاحظات التي يمكن تطويرها- في حال نضجها- إلى مقدمات لدراسات و بحوث اجتماعية أخرى، تهتم بذات الموضوع.

إن بعض الاخراجات المركزية في أعمال ماكس فيبر فيما يتصل بالسياسة و أدواتها، التي اشرنا إليها توضيح بشكل أكيد التساوق و التماثل، مع سيرورة التجربة التاريخية للدولة العربية الإسلامية، فهي لم تنقطع يوماً في كل مراحلها عن استعمال القوة و الاكراه لفرض سيادتها ، ثم تستدعي مقولات الدين لتسبغ المشروعية على نفسها و تحت أي مبرر. من جهة ثانية أن الدين المشفوع بحزمة قيم لا يستطيع عن طريق الفقيه-المستند للخطاب الوعظي- أن يحدث تغييراً جوهرياً في طريقة عمل السياسة أو الحكومة ، هذه الاخيرة التي تستند أدوات و آليات عمل سميتها الالتزام و الاكراه و التي تستتب بالعقاب: فقد اعتبر جوليان فروند أن الأخلاق "الدين" هي رياضة وتربية، بينما السياسة هي إلزام وإكراه، وعليه فإذا كانت السياسة والأخلاق عمليتين متميزتين، نظراً إلى اختلاف ما يتوخىانه من أهداف، فإنه لمن الواضح أن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك بالنسبة إلى وسائلهما الخاصة...

إن القناعة الأخلاقية المحضة لا تستطيع أن تشكل ضماناً لفعالية سياسية ناجعة، وهذا هو أساس التناقض الذي رآه ماكس فيبر بين أخلاق الدين وأخلاق السياسة، وهو يوضح بشكل خاص أن ((الصدق المروءة والطيبة، قد تحول دون تحقيق الأهداف. والسياسة إذا ما حسبنا أن الخير وحده هو الذي يلد الخير وأن الشر لا يأتي إلا الشر، وذلك لأن التجربة والتاريخ يدحضان هذا الرأي، إذ كثيراً ما يحدث أن تؤدي المثالية الأخلاقية إلى نتائج مؤسفة.

هذه النقطة تؤكد أن انتقال الحكم لبني أمية كان طبيعياً و منتظراً، بحكم "الاهلية"، و هي خبرتهم في السياسية و تدبير شؤون الحكم، بمعنى أنهم يضعون التفرقة الضرورية بين اخلاق الدين و آليات السياسة . من خلال هذه الملاحظة يكمن فشل عمل الماوردي، لأنه اعتمد على مقارنة أخلاقية في معالجة قضايا سياسية كبرى، تحتاج إلى وسائل الالتزام و الاكراه، أما الوعظ فيفتقر للآلية الاجبار و العقاب.

إن الاستثناء الوحيد خلال تجربة الدولة التاريخية الاسلامية، هو تجربة المدينة الفريدة و الوحيدة، التي امتزجت فيها ثلاثة قضايا جوهرية ظلت تغذي كتابات و مدونات الفقهاء، إلى يوم الناس هذا، أولاً الاقتران التام بين: القوة و المشروعية، الاخلاق "الدين" و السياسة، المثال و الواقع. و هي تقتزن كلها في شخص الحاكم "ال خليفة"¹ و كذلك الكيان السياسي "سلطة المدينة"²، لكنها في الأخير تظل لحظة عابرة و إن كانت حقيقية، و ستبقى تُغذي آمال الطامحين إلى عدالة ذات جوهر أسطوري حسب وصف اركون.

¹ - من غير المستغرب أن يحدث هذا مع الخلفاء الراشدين، و هم المناصب الأولى لمدرسة النبوة، التي حرصت على تربية ذات بعد خلاصي اخروي، من خلال الطابع المعيشي الزهدي، المستند لفائض قيمة معدوم، و هو ما يفسر رفض النبي الدائم أكثر مما يحتاج من قوته.

² - لقد قالها معاوية ذات يوم لبعض الصحابة : حملت نفسي على سيرة أبا بكر و عمر لكنها أبثت و لم تستطع.

الفصل الرابع

الكتابات السلطانية و أدب النصيحة

1. الاتجاهات السياسية في الفكر الإسلامي.
2. الآداب السلطانية... الجذور و الرهانات
3. الآداب السلطانية في ضوء التاريخ
4. الجذور الثقافية و السياسية للآداب السلطانية
5. خليفة أم سلطان :جدلية المفهوم و الممارسة
6. نماذج حديثة في قراءة الآداب السلطانية

الاتجاهات* السياسية في الفكر الإسلامي

1- الجذور التاريخية للمسألة السياسية

يُعلّق الكتابُ الذي وضعه النبي في المدينة " بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم — أنهم أمةٌ واحدةٌ من دون الناس " ¹ عن قيام الكيان السياسي في الإسلام الأول، أو الدولة في حالة جنينية حسب تعبير الهرماسي. فهناك جماعاتٌ من الناس التقت على بقعةٍ من الأرض ، وتعاقدت على عيشٍ اجتماعي وسياسي واحد ، و وضعت الوثيقة لتنظّم علاقاتها الداخلية ، كما تُنظّم علاقاتها الخارجية. بيد أنّ هذا المشروع كان له منذ البداية وجهان أو جانبان، جانب إمارة المؤمنين ، والمتعلّق مباشرةً بأولئك المتعاقدين ، وجانب الخلافة ، والمتعلّق بالمهمات الكونية " أخلاقية " للإسلام، وللدولة المرتبطة به. يدلُّ على ذلك تلقيبُ رئيس الكيان السياسي أو الدولة تلك، نفسه بعد وفاة الرسول باللقبين، ومخاطبة المسلمين له باللقب الأول، لقب أمير المؤمنين؛ بينما ارتبط اللقب الثاني بالجهاد في عصر الفتوحات والعصور التي تلت ².

منذ أيام عبد الملك بن مروان (65-86هـ) يظهر على النقد المعرّب لقبُ خليفة الله . ومنذ عصر الفتوحات يستدل الفاتحون بآيات الإظهار والتمكين والاستخلاف والتوريث والوعد. يبدو أنّ التصورات المختلفة للمشروع الثقافي " الدعوة " ومقتضياته كانت وراء الأفكار السياسية الأولى حول الدولة والسلطان ، وعلاقة السلطان بالأمة والمجتمع . فأُمير المؤمنين عثمان يقول عندما ثاروا عليه وطلبوا منه الاعتزال: لا أنزعُ قميصاً سربلنيهِ الله ! والصحابي حنظلة الكاتب يقول عندما اضطربت الأمور على عثمان ³:

عجبتُ لما يخوضُ الناسُ فيه يرومون الخلافةَ أن تزولا

ولو زالت لزال الخيرُ عنهم ولاقوا بعدها شراً وبيلا

* المقصود بالاتجاهات : المدارس أو المقاربات التي تناولت المسألة السياسية في الإسلام و لانقصد الاحزاب " سنّة ، شيعة ، خوارج " .

¹ - محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، دار النفائس ببيروت ، ط7 ، 2001 ، ص 57-64 .

² - انظر عن المعاني الاجتماعية والسياسية للوثيقة أو الكتاب محمد سليم العوا : في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، القاهرة 1989 . ص 55 - 64 . و سوف يأتي تفصيل تلك الدلالات للكتاب في الفرضية الأولى .

³ - رضوان السيد ، الجماعة والمجتمع والدولة ، مرجع سابق ، ص 24 .

فالخلافة في هذا التصور تتجاوز إرادة المجتمع لطابعها المفارق ، بل وكما ذكر الأمويون فيما بعد — تتجاوز الشورى بالنظر لمهامها و قيمها الإنسانية . بينما ظلَّ عليّ (ومثله فيما بعد عمر بن عبد العزيز) يعتبر أنَّ المسألة مسألة حكم صالح ومتواضع ¹ : (الحكم لله وفي الأرض حكّام . لا بُدَّ للناس من أميرٍ برٍّ أو فاجر ، يضمُّ الشعب ، ويجمعُ الأمر ، ويقسمُ الفياء ، ويجاهدُ العدو ، ويأخذ للقوي من الضعيف ، حتّى يريحَ برّ ويُسّترَحَ من فاجر" . ويقابل هذا التصور للسلطة ومهامها وعلاقاتها برعاياها ، التصور الأمويّ الذي يعتبرُ الخلفاء " خلفاء الله " الذين ولاهم الله " لإنفاذ حكمه وإقامة سننه وحدوده والأخذ بفرائضه وحقوقه ... ودفعاً بهم عن حريمه ، وعدلاً بهم بين عبادِهِ وإصلاحاً بهم لبلاده ... " وبذلك فإنَّ الخلفاء إنما هم جزءٌ من نظام الكون القائم على الإخبات والطاعة. ولذلك فإنَّ الذي يخرج على طاعة الخليفة فإنما يخرجُ على طاعة الله ؛ إذ يكون بذلك قد " عصى ربّه ، وخسرَ ديناهُ وأخِرته .. " ².

في حين يرى عمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد ، وكلاهما من بني أمية أنه ليست للخلافة مهماتٌ دينيةٌ تجعل الخليفة يتميز عن الرعية . بل ويضيفُ يزيدُ بنُ الوليد أنه لا خلافةٌ دونما شورى ومُبايعة . لكنْ كما كانت هناك خلافاتٌ في وجهات النظر حول الخلافة والدولة وطبيعتهما ، وحول الشورى وحدودها وعلاقتها بأهل الحلّ والعقد؛ كانت هناك اختلافاتٌ حول مفهوم الجماعة. فقد كان الأمويون يرون أنّها الاجتماع على الإمام ؛ بينما كان آخرون يعتبرون الجماعة اجتماعَ الناس وائتلافهم و إجماعهم ³.

إنَّ التباينَ في فهم ماهية السلطة و وظائفها و كيفية اشتغالها، قد أفضى في كثيرٍ من الأحيان إلى الاضطراب و الثورات. كما أنّ الصراعَ على السلطة تركّز تحديداً على صلاحيات أمير المؤمنين وواجبات الرعية وحقوقها ⁴، أدّى إلى الفتنة المعروفة على عثمان ، وظهور الأحزاب السياسية الدينية ، والتي أضيف إليها أيام الأمويين والعباسيين الأوائل أحزابٌ أخرى ، وفرّق دينيةً وكلامية.

¹ - قارن برواياتٍ مختلفة لقول الإمام علي في المصنف لعبد الرزاق 150/1، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد 307/2، والكامل للمبرد 206/3 .

² - النص من رسالة كتبها الوليد بن يزيد عام 125 هـ في البيعة لابنيه من بعده ؛ قارن بتاريخ الطبري 1725/2-1726 . ويرجّح أنّ كاتب الرسالة سالم أبو العلاء ؛ قارن بإحسان عباس : عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء . بيروت 1988 ، ص 311 .

³ - رضوان السيد ، مرجع سابق ، ص 42 .

⁴ - أنظر حول هذه المسألة النبوة و السياسة ل عبد الإله بلقزيز ، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة ل عابد الجابري و الإسلام و السلطة ل عبد الجواد ياسين ، هؤلاء الكتاب يتكلمون عن ثغرات سياسية " دستورية " كانت وراء الأزمة في خلافة عثمان . و سوف نناقشها في الفرضية الثانية.

لقد انخرطت كل تلك الفرق والأحزاب جميعاً في مزيدة محاكياتية¹، إذ كانت كل فرقة تزايد على الفرق الأخرى بالتمثيل الصحيح للدين و أنها الأحق بالإتباع و بالتالي الاجدر بالسلطة، لقد كانت تلك الفرق تمتلك رؤى وبرامج سياسية، و لاسيما القابضين على السلطة نفسها الأمويين والعباسيين. فالأمويون كانوا يملكون رؤيةً عبّروا عنها عن طريق خطبائهم وشعرائهم وكتب ديوانهم. والنص الذي ذكرناه سابقاً مأخوذاً من رسالة الوليد بن يزيد ربما كتبها له عبد الحميد الكاتب أو سالم أبو العلاء ؛ وكلا الرجلين كان كاتباً بالديوان. و يذكر المؤرخون في معرض الحديث عن الثوار أن هذا الخارج أو ذاك وقف أو صعد على المنبر فقرأ عليهم سيرته. والمعنى بالسياسة هنا برنامجه السياسي ، أو الأسباب التي يذكرها لمعارضته أو ثورته.

لقد كانت السلطة و وظائفها و كيفية حصولها ، في صلب النقاشات الفقهية و المباحاة الكلامية ثم الفلسفية ، و كانت تلك التساؤلات تنهل إجاباتها من الدين حتى تحضى بالمشروعية و القبول ، أو هكذا كانوا يرونها.

مع تبلور الاختلافات حول مفاهيم الدولة و السلطة و الشرعية ، بدأ كل فريقٍ سياسي يُفصح عن نفسه بكتابة سياسية لكنها بتعابير و ملامح دينية حسب مصطفى التواتي². وظهرت مع الوقت - بعد منتصف القرن الثاني الهجري- الكتابات الكلامية ودواوين الحديث والشعر، وكتب التفسير ، ورسائل الإمامة، التي عُنت جميعاً بالسلطة السياسية حسب وجهة نظرهم. فكل تفكيرٍ في الشأن العام هو تفكيرٍ سياسي. وكل تفكيرٍ سياسي هو تفكيرٍ في السلطة والدولة. وسنحاول فيما يلي ذكر المدارس والاتجاهات السياسية من خلال أدبياتها بعد تبلورها في العصور الوسطى الإسلامية³.

1- مدرسة مرايا الأمراء و الادآب السلطانية

هي أولى الكتابات السياسية في الإسلام و ظهرت لدى كُتّاب الديوان الأموي ، وتمحورت بدأً حول ثلاثة أشخاص هم سالم أبو العلاء، وعبد الحميد بن يحيى الكاتب، وعبد الله بن المقفع⁴. فقد وصل جزءٌ ضئيلٌ مما كتبه سالم أبو العلاء من رسائل عندما كان موظفاً رئيسياً في الديوان. و يذكر أنه كان يعرف اليونانية ؛ وقد ارتبط اسمُهُ هو وعبد الحميد بالرسائل المنحولة والمسماة رسائل

¹ - أنظر محمد أركون، الإسلام : الأخلاق و السياسة ، ص 49 .

² - مصطفى التواتي، التعبير الديني عن الصرع الاجتماعي في الإسلام، دار الفرابي، ط2، بيروت، 2003، ص 200.

³ - رضوان السيد ، مرجع سابق ، ص 44 .

⁴ - انظر عن سالم وعبد الحميد الكاتب ، إحسان عباس : عبد الحميد الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبو العلاء ، مرجع سابق ، ص 23 وما بعدها . وكذلك رضوان السيد : الكاتب والسلطان : دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية ؛ في : الجماعة والمجتمع والدولة ، مرجع سابق ، ص 119.

أرسطو إلى الإسكندر ، والتي نجد مقتطفات كثيرة منها في كتب الآداب السلطانية ، أو نصائح الملوك . والرسائل التي وصلتنا لعبد الحميد أكثر عدداً ، ومن أشهرها رسالته في الحرب لولي العهد (عبيد الله بن مروان) ورسالته في الصيد (وتظهر فيها آثارٌ بيزنطية) ، ورسالته إلى الكتاب .

ويقال إنه في هذا المحيط نشأ النثر الفني العربي . لكنّ ههنا هنا قراءة الدلالات السياسية لتلك الرسائل . فلا شك أنّ رسائل الرجلين باسم الخلفاء هي رسائلٌ رسميةٌ تمثل أيديولوجيا السلطة في خطابها لرعيتهما . لكن إذا كان سالم وعبد الحميد قد نقلتا عن اليونانية أو تأثرا بالمأثورات عنها ؛ فإنّ ابن المقفع - الإيراني الأصل - كان فعلاً أكثر تأثيراً في هذا المجال ونقل عن الفهلوية قليلة ودمنة ، و كتاب "التاج في آداب الملوك" . كما ألّف "الأدب الكبير" ، و"رسالة الصحابة" في نفس المنحى تقريباً¹ . وقد انتشر فنّ النصائح انتشاراً عظيماً في المشرق العربي الإسلامي الوسيط ، كما في أوروبا العصور الوسطى . وتشكّل المؤلفات فيه حوالي الـ 60% من مجموع التراث السياسي الإسلامي . وله إحدى ثلاث صيغ:²

- صيغة الرسالة الموجهة من المعلم لتلميذه الملك أو الأمير . أو الوصية الموجهة من الملك إلى وليّ عهده . ومن ذلك رسائل أرسطو إلى الإسكندر ، وعهد أردشير ، والعهد اليونانية .. الخ .

- صيغة الحكاية على ألسنة الحيوانات . وتكون فيها حكاية إطار "باب الأسد والثور مثلاً في كليلة ودمنة" ، وتتلو ذلك قصص وحكايات جزئية تعود دائماً إلى الحكاية الرئيسية . ومن تلك الحكايات لدى المسلمين ثعلبة وعفرة لسهل بن هارون ، وتداعي الحيوانات على الإنسان ، والأسد والغوّاص المجهولة المؤلف .

- صيغة الكتاب المستقلّ في النصائح والمقسّم إلى فصول وأبواب . تبلغ في أكثر الأحيان عشرين باباً . والمؤلفات بهذه الصيغة كثيرة جداً . بيد أنّ أشهرها ، وربما كان هو المؤسّس في المجال العربي كتاب سرّ الأسرار المنحول والمنسوب إلى أرسطو أيضاً ؛ والذي بقيت منه مئات المخطوطات بالعربية واللاتينية³ .

¹ -قارن عن ابن المقفع ومؤلفاته : وفيات الأعيان لابن خلكان 151/2 ، وعبد اللطيف حمزة : ابن المقفع ، القاهرة 1937 ، ص 144 ، وعبد الرحمن بدوي : من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، بيروت 1980 ، ص 40-65 .

² -رضوان السيد ، مرجع سابق ، 122 .

³ -كتاب نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي من مخطوطة بعنوان : كتاب السياسة في تدبير الرئاسة المعروف بسرّ الأسرار ، القاهرة 1954 ؛ ضمن مجلد بعنوان : الأصول اليونانية للنظريات السياسية الإسلامية . وقارن بالدكتور إحسان عباس : ملامح يونانية في الأدب العربي ، ص 12-13 . وقد ذهب بدوي وعباس إلى أنه كان هناك صراعٌ بين التراثين اليوناني والفارسي في العصر الأموي في مجال الأدبيات السياسية ؛ وقد فاز فيه الفرس .

تملكُ كتب النصائح هدفاً معلناً هو إرشاد الأمير أو الملك إلى الأسلوب الذي يتمكن به من إرضاء رعيته وحكمها بالحسنى بحيث يطول عمره وعهده . ورؤيتها للسلطة أنها منحة إلهية وحظٌ وكفاية أيضاً . فكل سلطانٍ بالنسبة لها شرعي لا فضل لأحدٍ عليه ؛ وإنما يُنصحُ بسياساتٍ معينة من أجل استمرار مُلكه . ولأنَّ أصل ذلك النوع هندو أوروبي ؛ فإنه يقول بتفرد الملك ليس لشيء إلا لأنَّ سعادته أوصلته للمُلك ، يقول أيضاً بطبقية المجتمع أو انقسامه إلى طبقات عوامٍ وخواص ، على الملك أن يسوس كلاً منها بما يلائمها من سياسات .

هناك من يقول إن الآداب السلطانية أسست للاستبداد في التجربة التاريخية الإسلامية، بسبب نظرتها السالفة الذكر للسلطة والدولة!¹ وتبقى إلى ذلك أسئلة وإشكاليات تتعلق بطبيعة وموقع المثقف الذي يصوّر نفسه في هذه الأدبيات باعتباره ناصحاً للسلطان أو مستشاراً له²؛ ومدى نجاعة أو عملية هذا الخطاب السياسي ما دام يمثل تناسخاً دائماً. أما المؤلفون فكانوا في البداية من كتّاب الديوان ، أي موظفين رسميين. لكنهم فيما بعد صاروا من الأدباء والفقهاء والمعلمين و كل مريدي الأمراء والمتقربين إليهم.

سوف نخصص لهذا النمط من الخطاب السياسي مبحثاً كاملاً، لأن جزء كبير من إنتاجات الماوردي السياسية تنضوي في هذا الادب السلطاني.

2- مدرسة الفلسفة الإسلامية

هي المدرسة الثانية من مدارس التفكير السياسي ، و هي مدرسة الفلاسفة الإسلاميين الذين اتخذوا من أفلاطون في سياساته أو مدينته الفاضلة نموذجاً لهم احتذوه . والمعروف أنَّ المتفلسفين المسلمين عرفوا مجموعة أرسطو الفلسفية منذ أيام الكندي "252هـ". ثم وانصرفوا طوال القرنين الثالث والرابع الهجري لترجمة سائر الأعمال الأرسطية وغيرها. وتأتي بعد الترجمة الشروح والجوامع والمختصرات . لكنهم عندما وصلوا إلى كتاب السياسة لأرسطو لم يجدوه، أو لم يجدوا مخطوطة له لدى البيزنطيين والسريان، لذلك عمدوا لترجمة جمهورية أفلاطون ونواميسه. واعتبروا أنَّ الجمهورية مُعنية عن سياسيات أرسطو³.

¹- كمال عبد اللطيف : في الاستبداد "بحث في التراث الإسلامي . قراءة في نظام الآداب السلطانية ، بيروت ، 1999 .

²- رضوان السيد ، الجماعة و الأمة و السلطة ، 231 .

³- رضوان السيد ، الجماعة و المجتمع و الدولة ، 125 .

و يبدو أنهم لم يدركوا الاختلافات بين فلسفتي الرجلين، فنسبوا أفلاطونيات منحولة إلى أرسطو؛ كذلك فعلوا مع السياسيات التي رأوا وجودَ تطابقٍ بينها وبين الجمهورية المترجمة¹. ولا شكَّ أنَّ أكثر من ألف وشرح واختصر في الجانب السياسي كان الفارابي الذي له آراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية وغيرها. وللرازي وابن سينا رسائل في السياسة، وكذا للبلخي ويحيى بن عدي وأبي سليمان المنطقي. لكنَّ الفارابي يبقى المعلِّم الثاني في السياسيات، يليه ابن رشد صاحب أفضل شرحٍ نعرُهُ للجمهورية في العصر الوسيط.

إن غاية السياسة لدى الفلاسفة الإسلاميين هي السعادة. وهي لا تتمُّ إلا في المدينة الفاضلة التي تسودها الحكمة، ويحكمها حكيماً أو فيلسوف. ومجتمع المدينة الفاضلة مجتمعٌ طبقيٌّ مثل مجتمع كتاب مرايا الأمراء. فالسعادة تتحقَّق بأن يسعى كلُّ أمرئ لتحقيق أقصى درجات الكمال التي تتيحها طبقته. ورئيس المدينة متفردٌ بطبيعته وبحكمته لأنه يوشِكُ أن يكونَ عقلاً لصدوره عن العقل الفعال. ويبدو أنَّ الفلاسفة ماثلوا بينه وبين النبي، و لقبوه بالإمام. ويربط الفلاسفة السياسة بالأخلاق، لأنَّ كتاب السياسة يأتي بعد كتاب الأخلاق عند أرسطو. والمؤلَّفات في السياسة أو الحكمة العملية عند الفلاسفة ليست كثيرة؛ لكنها واسعة التأثير لدى كُتَّاب مرايا الأمراء، ولدى كُتَّاب السمر، وكُتَّاب الرسائل الأخلاقية². وقد حاول بعضُ الكُتَّاب المحدثين الدفاع عن "أصالة الفكر السياسي الفلسفي وبالذات عند الفارابي وابن رشد، فقالوا إنهما تجاوزا أفلاطون، وبَيَّئوا الكتب التي ترجموها أو شرحوها. والواقع أنهم فعلوا ذلك؛ لكنهم ظلوا يعتقدون أنهم النخبة لامتلاكهم الفلسفة الكلاسيكية. لكن يبدو أنَّ تأثيرهم ظلَّ أضعفَ من تأثير كُتَّاب مرايا الأمراء³.

3- مدرسة المتكلمين

هي المدرسة الثالثة من مدارس الفكر السياسي الإسلامي. وهؤلاء في الأصل ليسوا من الكُتَّاب السياسيين، وإنما يبحثون في الأمور الاعتقادية، وقد جاءت كتبهم تحتوي على فصول في الإمامة، وربما كان الشيعة الزيدية أولَ من ألَّف في ذلك، ثم تبعهم شيعة آخرون، ومعتزلة وإباضية، إلى أن أفضى الأمر إلى الأشاعرة. الشيعة انصرفوا للتأليف في الإمامة، والردَّ على خصوم الإمام علي والتدليل على أحقيته في الخلافة بعد النبي مباشرة وأهل البيت من بعده، وإنكار شرعية الخلفاء الراشدين الثلاثة، والتدليل على صحة النصِّ والوصية. ولذلك فقد احتذى المتكلمون

¹ - ابن رشد، تلخيص السياسة، تقديم محسن مجيد العبيدي و فاطمة الذهبي، بيروت، 1998، ص 60.

² - يحيى بن عدي: تهذيب الأخلاق، بيروت 1968، وتهذيب الأخلاق لمسكويه، بيروت 1966.

³ - رضوان السيد، مصدر سابق، 128.

السنة حذوهم فعقدوا في كتبهم الكلامية فصلاً أخيراً للإمامة ردّوا فيه عليهم ، ودافعوا عن أبوبكر و عمر "الشيخين" ، و نفوا النصّ و الوصية لعلي و أهل البيت .

إن الإمامة عند أهل السنة و لاسيما الأشاعرة ليست من الاعتقادات أو التعبدات، بل هي من شرعية المصالح التي تدخل ضمن الاجتهادات¹. لكنهم ينفقون صفحات كثيرة في الربط بين صحة العقيدة، والقول بشرعية الخلافة الراشدة. ، وكان منهم من زاد على ذلك البحث في وجوب الإمامة أو ضرورة السلطة ؛ كما كان هناك من خصّ الإمامة بالتأليف مثل الباقلاني (-403هـ) الذي كتب في مناقب الأئمة راداً بشكلٍ مطوّلٍ على الشيعة ، وذاكراً فضائل "الشيخين" وعثمان ، كما يذكر أولئك الإمام علياً وأولاده.²

4- مدرسة الفقهاء

هي المدرسة الرابعة من مدارس الفكر السياسي الإسلامي أو فقه السياسة في الإسلام. وقد بدءوا يتحدثون في السياسة في كتبهم عرضاً في زمنٍ مبكرٍ مثل الحديث عن الجماعة، وعن شرعية الراشدين ، وعن مدى شرعية الأمويين. و قد كان للأئمة الأربعة مواقف من السلطات القائمة، كما ذكروا أحاديث في الطاعة والجماعة، هم ومؤلفو دواوين الحديث النبوي المختلفة.

ذكر الشافعي (-204هـ) في الرسالة أنّ الإمام ينبغي أن يكون واحداً. وذكر المحاسبي (-243هـ) في المكاسب³، مقتطفات من رؤية الراشدين السياسية و ضرورات الوحدة ، وطاعة الإمام ، مع عدم الطاعة في معصية الخالق. وكان الشافعي قد سبق إلى عقد بابٍ في كتابه "الأئم" لأحكام البُغاة ، وهم المعارضون السياسيون . لكن في عصر الشافعي والمحاسبي وأبي عبيد القاسم بن سلام (224هـ) بدأ التأليف في السير والخراج والأموال، وهذه جميعاً من السياسيات التي تدخل فيها الفقهاء. فقد كتب أبو يوسف (182هـ) في الخراج لهارون الرشيد، وقدم بمقدمة قصيرة في الطاعة والجماعة. وفعل الشيء نفسه أبو عبيد (224هـ). لذا فإن فكرة المشروعية وشروطها كانت وراء اتجاه الفقهاء للعناية بالفقه السياسي، إلى أن ظهر الماوردي (450هـ) و كتب في الأحكام

¹ - هكذا قال الجويني في الشامل والإرشاد ، والغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد.

² - رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 130 .

³ - المحاسبي : كتاب المكاسب ؛ في مجموعة : المسائل في أعمال القلوب والجوارح . تحقيق عبد القادر عطا ، القاهرة 1971 ، ص 207 .

السلطانية . وتسهيل النظر ، وقوانين الوزارة وسياسة الملوك . فأفرد بذلك للفقه السياسي مصنفات خاصة، كانت الأولى في صنفها و موضوعها ، فصارت سنة لمن بعده¹.

و تنحصر مؤلفات الفقهاء في الأحكام السلطانية أولاً ثم السياسة الشرعية. وهي تنطلق من مسألة المشروعية و قوامها وحدة الجماعة و وحدة الدار و وحدة السلطة . وهي تُقيّمها على التجربة التاريخية للأمة مع الخلافة ولجنتين :جهة ما قام به الصحابة بعد وفاة النبي، من خلال وضع رجلٍ على رأس الدولة سمّوه "خليفة" ، وتميّزاً عن أكاسرة الفرس وقيصرة الروم... ومستند هذا التنصيب هو " الإجماع " ، أخذاً بمبدأ استمرار الجماعة و الدعوة معاً . أما وظائف هذا المنصب فقد جمعها الماوردي و اختصرها في مهمتين: حراسة الدين وسياسة الدنيا².

لقد تحدث الفقهاء عن مواصفات الإمام، وعن شروط عقد الإمامة، وعن الشورى وأهل الحلّ والعقد ، وعن دواوين الدولة ووظائفها مثل الزكاة والأوقاف، وعن الجهاد ، وقبل ذلك عن الوزارة بقسميها التفويض والتنفيذ . ومع أنّ مؤلفات الفقهاء ليست كثيرة؛ غير أنها تركت آثاراً واسعة وصارت هي مناط التفكير السياسي والتاريخي لدى المسلمين³. فغرض النظام كلّ كما عبّر عنه ابن خلدون "على لسان الفقهاء" : حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي.

و تُعد هذه المؤلفات أهم و أول ما كتب في الفقه الدستوري الإسلامي ، ومنها الأحكام السلطانية للماوردي، وأبو يعلى الفراء (-457هـ) الذي كتب في الأحكام السلطانية أيضاً . وإمام الحرمين الجويني (-478هـ) الذي كتب غياث الأمم . وابن جماعة (-733هـ) المتأخر نسبياً والذي كتب "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام" . ثم هناك كُتّاب " السياسة الشرعية " وأهمهم ابن تيمية (-661هـ) ، و الطرق الحكمية لابن القيم الجوزية (-751هـ) .

إنّ المدارس التي تناولناها - كما يرى رضوان السيد- هي اتجاهات رئيسية في الفكر السياسي الإسلامي، وقد لا يصحّ دائماً إطلاق اسم المدرسة على إحداها، لكن يصحّ عليها تسمية اتجاهات، لأنها تحكم كلاً منها إشكالية من الإشكاليات التي ذكرناها ، والتي يمكن دراستها على هذا الأساس.

¹- رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 371 .

²- حسن الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص 5 .

³- رضوان السيد، مصدر سابق ، ص 372 .

الآداب السلطانية أو مرايا الامراء

• تعريف الآداب السلطانية

يندرج جزء من موضوع هذه الدراسة في تناول نوع من القول في الفكر السياسي ، والذي أفرزته التجربة التاريخية العربية - الإسلامية، ونقصد بذلك ما اصطلح على تسميته بـ "الآداب السلطانية أو مرايا الامراء" أو ادب النصيحة. فما المقصود من مفهوم "الآداب السلطانية" ؟ متى وكيف ظهر هذا النوع من التفكير السياسي داخل الرقعة العربية - "الإسلامية"؟ وما مختلف العوامل التي ساعدت على ظهوره؟ ما المنظومات المرجعية المتحكمة في هذا الفكر السياسي؟¹

لكن قبل الخوض في موضوع الآداب السلطانية و الإجابة عن الأسئلة التي تطرحها . يجدر بنا توضيح نقطة مهمة . و تكمن في السياق الفكري الذي ينحدر فيه القول السياسي عند الماوردي، و ثانيا ما علاقة فكر الماوردي بالآداب السلطانية ؟

ما يجب التشديد عليه أن صفة الماوردي كفقيه أولا و أخيراً ، لم تمنعه من تقمص دور الوزير المدبر الناصح أو الفقيه الواعظ ، الذي يقدم النصح و المشورة للأمير متى تطلب الأمر ذلك ، فبحكم الطابع الوعظي للفقه من جهة ، و المناصب الإدارية السامية التي تقلدها في بلاط الخلفاء و دواوين الوزارة من جهة ثانية ، تشكلت لديه - زيادة على وظيفة الفقه - ملكة النصح و التدبير في تسيير شؤون الحكم و السياسة ، فهو قد جمع في خطابه قول الفقيه و أدب النصيحة . و الذي ينضوي جزء كبير من مؤلفاته ضمن دائرة الآداب السلطانية و مرايا الأمراء أو ادب النصيحة .

في نقطة ثانية تجدر الإشارة إليها، سوف نتناول الآداب السلطانية بشيء من الشرح و التفصيل، ذلك أن العديد من الباحثين الاجتماعيين العرب في القرن العشرين، و خلال تناولهم للتاريخ الثقافي، وجدوا أن الاستبداد الذي طبع الجزء الأكبر من التجربة التاريخية الإسلامية، وجد مسوغاته في الخطاب السلطاني و مرايا الأمراء و أدب النصيحة. و بتسليطنا الضوء على الجذور الثقافية و السياسية لهذا الأدب ، نكون قد فتحنا مسالك فكرية في مواطن التعطل لتلك التجربة .

ترجع بدايات الاشتغال على الآداب السياسي السلطاني التي شهدتها الرقعة العربية - الإسلامية ، منذ العهد الأموي و لاسيما مع ابن المقفع (145 هـ) - الأب الروحي المؤسس لهذه الآداب - منذ القرن الثاني الهجري ، إلى الفقيه الشوكاني (1250 هـ) منتصف القرن الثالث عشر هجري ،

¹ - عز الدين علاّم ، بنية خطاب الآداب السلطانية ، عالم المعرفة ، الكويت ، 2006 ، ص 7 .

طوال هذه الفترة تزدحم مئات المصنفات و الكتب المخطوطات بهذا النوع من القول السياسي ، و هي في نفس الوقت تدفع الباحث إلى توخي الحذر من إصدار أحكام عامة تشمل مجمل الإنتاج السلطاني الممتد لقرون، والمصاحب للعديد من الدول والسلطات المتباينة في المكان والزمان¹.

وفي ما عدا وفرة مواد هذا الإنتاج السياسي السلطاني وآلاف الصفحات التي كتبها المؤلفون في هذا الباب ، ينبغي أن نشير إلى عامل آخر يلزم الباحث بالتريث في إصدار تعريفات تدعي الشمولية، ويتمثل في القراءات المختلفة للباحثين والمحققين المهتمين بمجال التراث السياسي الإسلامي. وتأويلاتهم المتباينة لهذه الآداب. وعلى الرغم من الصعوبات المذكورة ، نقترح ما يلي لتوضيح عبارة "الآداب السلطانية"²:

أ- هي تلك الكتابات السياسية التي تزامن ظهورها الجيني مع ما يدعوه الجميع، بحدث "انقلاب الخلافة إلى ملك". وكانت هي جزء كبير منها نقلا واقتباسا من التراث السياسي الفارسي أو البيزنطي ، واستعانة به في تدبير أمور الدولة " الإسلامية " الوليدة.

ب- هي كتابات تقوم في أساسها على مبدأ "نصيحة" أولى الأمر في تسيير شؤون السلطة، إذ تتضمن كل موادها مجموعة هائلة من النصائح الأخلاقية والقواعد السلوكية الواجب على الحاكم إتباعها ، بدءا مما يجب أن يكون عليه في شخصه إلى طرق التعامل مع رعيته مروراً بكيفية اختيار خدامه واختياره سلوكه مع أعدائه.

ج- تهدف هذه الآداب إلى تقوية السلطة ودوام الملك، و تتبع منهجية أو لنقل تصورا عمليا براغماتيا يجعل منها في النهاية فكرا سياسيا "أداتيا" Instrumental ، لا يطمح إلى التنظير بقدر ما يعتمد التجربة، ولا يتوق إلى الشمولية بقدر ما يلزم حدود الواقع السلطاني، دونما قفز على ما يتيح من إمكانيات. وهي كلها أمور تجعل من الآداب السلطانية ثقافة سياسية مميزة عما عرفته التجربة العربية الإسلامية من ثقافات. ونقصد بالخصوص الثقافة السياسية "الفلسفية" والثقافة السياسية "الشرعية".

د- تعتمد في صياغة تصوراتها السياسية الأخلاقية على ثلاث منظومات مرجعية كبرى هي السياسية الفارسية الساسانية و الحكم اليونانية و التجربة العربية الإسلامية فيما بعد. وعملت على تذويب كل تناقض أو تعارض محتمل بين المنظومات القيمية الثلاث ، إلى حد يصعب اختزالها في إحدى هذه

¹ - المرجع السابق ، ص 8 .

² - نفس المرجع ، ص 9 .

المنظومات ، واعتبارها بالتالي مجرد إرث فارسي أو يوناني، ناهيك عن اعتبارها فكراً إسلامياً خالصاً. لكن رغم المحاولات الكبيرة في تبيئة هذه القيم السياسية الوافدة ، ظلّت بصمت الاغتراب حاضرة .

هـ- إن خطاب النصيحة أو مرايا الأمراء، يتوجه مباشرة إلى إرادة الحاكم أو السلطان أو الخليفة بوصفه ولي الأمر، و القادر على تحقيق العدالة أو رفع الظلم أو تسليط العقوبة ، ففي شخص السلطان تتجسد إرادة الدولة.

و- هي ضرب من القول السياسي تقوم في جوهرها على مبدأ النصيحة ، كما يتضح ذلك من منطوق عناوينها و مضمون مقدماتها محتويات فهارسها ، هكذا يتقمص الأديب السلطاني دور ناصح السلطان و مستشاره .

- الآداب السلطانية في ضوء التاريخ

يعود الفضل الأكبر في الاهتمام بـ "الآداب السلطانية" إلى مجموعة من الباحثين والمحققين الذين بذلوا جهداً كبيراً في "تحقيق" بعض نصوصها، وعملوا على التعريف بها ومناقشتها وعلى رأسهم رجيل أول من أمثال إحسان عباس وعبد الرحمن بدوي و وداد القاضي، ومن سار على خطاهم مستفيداً ومجدداً وفي مقدمتهم الباحث رضوان السيد.¹ و يجمع هؤلاء الباحثين على أن الآداب السلطانية تقوم على تصور "عملي" للمجال السياسي، وأن هدفها الأسمى يتمثل في تقوية السلطة ودوام الملك. وهكذا يعرفها إحسان عباس بأنها نصائح سياسية تُسدى إلى الأمير أو ولي العهد حتى يكون سياسياً ناجحاً.² وأن ما يحكمها هو " النظرة العملية للسياسة، و مع نصوصها المؤسسة لها مثل "عهد أردشير" شكلت جزءاً أساسياً من المادة الثقافية³ التي ينهل منها كتاب الدواوين .

وتشير وداد القاضي في نفس المنحى بتأكيداها على كون هذه الآداب مكتوبة بـ "صيغة المخاطب" وموجهة من الكاتب إلى رجل السلطة، و فحواها تتمثل في مجموعة من النصائح تبين للحاكم "كيف يتصرف في مختلف الحالات التي يمكن أن يكون فيها، ومع مختلف الجماعات التي يمكن أن يتعامل معها". كما أبرزت الباحثة نزعة هذه الآداب "نحو السياسة العملية"، و طموحها لأن تصبح "دليل عمل"⁴. ومن جهة يعرفها عبد الرحمن بدوي بأنها تلك " المؤلفات التي يسترشد بها

¹ - نفس المرجع ، ص 15 .

² - إحسان عباس ، ملامح يونانية في الأدب العربي ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، 1977 ، ص 125 .

³ - إحسان عباس ، ابن رضوان و كتابه في السياسة ، ص 379 .

⁴ - وداد القاضي ، جوانب في الفكر السياسي للسان الدين بن الخطيب ، مجلة الفكر العربي ، عدد 22 ،

أولو الأمر في سياسة الملك، وتدير أمور الرعية"¹ وأخير يرى رضوان السيد أن هذا الأدب يهدف إلى تعليم الحاكم أمور التدبير السياسي، وأنه يعتمد الدولة منطلقاً لنصائحه وتعليماته".

وفي ما عدا إبراز هذا الطابع العلمي المتفق عليه ، نلاحظ كيف أن هؤلاء الباحثين المحققين يقرؤون النص السلطاني السياسي في أدق تفاصيله الأدبية وفي علاقته بالإطار التاريخي المحيط به، وهذا ما يتضح في تقديم إحسان عباس لـ، عهد أردشير في سياقه الفارسي الساساني ، وما يحفل به من معطيات تاريخية، موضحاً بعد ذلك تفاعلات هذا النص مع الثقافة الإسلامية ، وتأثيره الكبير منذ فترة مبكرة في فئة كُتّاب الدولة في صوغ الفكر السياسي في الإسلام و لاسيما ابن المقفع .

يعود الفضل في تحقيق وإخراج نص "العهد اليونانية، المنسوب إلى أفلاطون وكذا نص السياسة في تدبير الرئاسة المعروف بـ "سر الأسرار" المنسوب لأرسطو ، إلى عبد الرحمن بدوي ، على أن ما يهمنا في هذا الصدد هو قراءة الدكتور بدوي لهاذين العملين، في ضوء الظروف العامة التي شهدتها التجربة التاريخية، أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري، وتحديدًا تلك الصراعات التي أنتجت ظاهرة الشعوبية². وتعصب كل جنس لثقافته وأسلافه، فهو يوضح في مقدمة تحقيقه هيمنة التراث السياسي الفارسي، بدءاً مما ترجمه وأنتجه ابن المقفع والحسن بن سهل وغيرها ممن اهتموا بنقل هذا التراث، ويبين كيف اشتعل الصراع بين أنصار الثقافة الفارسية وأنصار الثقافة اليونانية، وكيف أن هذه النصوص المنحولة إنما هي "ثمرة ما أنبتته الشعوبية.." إذ كان على كل فريق أن يبرز مناقب ثقافته ويترجمها، بل أن يفتعل أو يؤلف كتباً وينسبها إلى أسلافه تمجيدها لهم وإثباتها لذاته³.

من جهته يناقش رضوان السيد مناهج دراسة الفكر السياسي الإسلامي و لاسيما الآداب السلطانية ، فيرى أنها تسودها نزعتين نقديتين جذريتين هما نزعة: الصورة التاريخية كما نجدتها مثلاً في أعمال عبد الله العروي، والنهج البنيوي و الشكلائي كما هو مطروح مثلاً في أعمال محمد أركون ، ويوضح رضوان السيد إيجابيتهما لكنه ينتقد قصورهما: ففي الحالة الأولى يرى أن النص ليس سوى صورة مثالية علاقتها بالواقع ضئيلة، وفي الحالة الثانية يتم تحطيم النص بحجة تحليله وتفكيكه، وبالتالي فصمه عن التاريخ وصيرورته ، ثم يقترح منهجية تتمثل في دراسة حوارية النص الإسلامي والتاريخ في المجال السياسي⁴. لأجل الفهم فهو يبدو متأثراً بالمنهج الفهمي لفيبر .

¹ - عبد الرحمان البدوي ، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام ، ج 1 ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، 1954 ، ص 19 .

² - الشعوبية عملية تنسب لكتّاب ذوي أصول فارسية و ترمي إلى إحياء التراث و القيم و الاخلاق الفارسية المتعلقة بالملك و التدبير السياسي - الطافحة بالترابلية - و صهرها ضمن السياق الثقافي و السياسي للدولة العربية الإسلامية .

³ - عز الدين علام ، مصدر سابق ، ص 16 .

⁴ - رضوان السيد ، الأمة و الجماعة و السلطة ، ص 14 .

يبدو أن الرابط الذي يصل النص ب التاريخ هو ما يشكل هاجس رضوان السيد في مختلف أبحاثه ومقدمات تحقيقاته المتعلقة بالفكر السياسي الإسلامي وتحديد الفكر السياسي السلطاني، ففي مقدمات تحقيقه لكتابي قوانين الوزارة وتسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك للماوردي، يعمل رضوان السيد على تحليل نصوصهما تحليلاً أفقياً مستحضراً الأصول والمصادر ومشيراً إلى منظوماتهما المرجعية، بل ومبرزاً أيضاً في إشارات عدة إلى تحليل تساكُن هذه المنظومات وتناقضاتها، كما يلجأ أيضاً في إشارات عدة إلى تحليل عمودي يجعل من الكتاب جواباً عن وضعية سياسية تاريخية محددة ، ولا أدل على ذلك من مناقشته لمشكلة الخلافة وما يقترحه الماوردي من حلول ، تمثلت في تقسيمه المعروف للإمارة إلى: إمارة استكفاء وإمارة استيلاء، أو مناقشة لوضعية الوزارة بين التجريتين الفارسية الإسلامية، وتقسيمات الماوردي لها إلى وزارة تفويض ووزارة تنفيذ فضلاً عن وضعه اليد على مختلف التحاليل النظرية التي يلجأ إليها الماوردي لأسباب عملية¹.

يشير رضوان السيد في معرض تحليلاته غير مرة، إلى التراث الفارسي كإطار مرجعي متحكم مهيمن على هذه الآداب. على أن ما يثير الانتباه في دراسته للمرجعيات الثلاث (فارس/اليونان الإسلام)، وهي ليست محل خلاف في الإقرار بها. لكن تكمن قدرته الكشفية في تساؤلاته العميقة حول مدى تشابكاتها وحضورها داخل النص، حيث يبرز كيف يقع أحياناً تهميش إحداها لحساب أخرى ، ومنبهاً على الخصوص إلى العلاقات المعقدة التي يمكن أن تجمع المرجعية الفارسية مع الإطار الإسلامي المفترض للآداب السلطانية، مشيراً إلى تناقضاتها العديدة مع " الروح الإسلامية" في مستويات عدة، منها إقرار هذه الآداب الطافحة بالتراثنية "نظام الطبقات" الفارسي الأصل المناقض لمبدأ "المساواة الإسلامي"، و كذا حياة البذخ للخلفاء ، وتبني هذه الآداب كذلك لأخلاقيات "انتهاز الفرص" المناقضة لـ "لقيم المروءة" العربية و "مكارم الأخلاق الإسلامية...بل إن الباحث يصل في بعض خلاصاته إلى حد القول إن هذه المرجعية وهيمنتها على عقول العديد من المفكرين المسلمين ساهمتا إلى حد بعيد، في انحباس تصورهم إلى المجال السياسي².

إن ما يمكن قوله أن ميلاد "الآداب السلطانية" تزامن أو لنقل كان من بين نتائج "انقلاب الخلافة إلى ملك" ، و هي تقوم أساساً على مبدأ النصيحة الهادفة إلى تدبير الملك ، وتصورها عملي براغماتي للمجال السياسي ، ودوائرها المرجعية هي الإرث الثقافي السياسي الفارسي و البيزنطي ثم الإسلامي... تلك هي الحدود الكبرى لهذه الآداب ، التي يلزم الحفر فيها عميقاً ومساءلتها لتحديد

¹ - عز الدين علام ، مرجع سابق ، ص 16 .

² - رضوان السيد ، مصر سابق ، ص 135 .

مواضيعها. لقد تعددت قراءة هذه الآداب وتباينت في تصوراتها ومناهجها، يحسن بنا أن نشير ولو باقتضاب إلى بعض القراءات التي اهتمت بموضوع "الآداب السلطانية" حتى نتمكن بعد ذلك من طرح تصورنا في هذا البحث عن اشتغال الماوردي في هذا الصنف من القول.

الجدور السياسية و الثقافية للآداب السلطانية

قبل الخوض في تفاصيل و بدايات هذا النوع من القول السياسي، أود أن أشير إلى الاستعانة و المرافقة بمقاربة الأستاذ رضوان السيد، لأنها مقارنة تقوم على ثنائية و هي الحوار مع النص من أجل الفهم و التفسير. و هذه الرؤية في الحقيقة هي امتداد لتصوير نظري، ينبع من جدوى و فعالية مفهوم الفعل الاجتماعي لماكس فيبر في شرح العالم الاجتماعي. و نفس الوقت نسعى للأخذ بالادوات المنهجية التي سبق تناولها في المقاربة النظرية.

تقوم فلسفة مرايا الأمراء أو الآداب السلطانية على موروثين، أحدهما هيليني و الآخر فارسي. أما المقولة الرئيسية في الموروث الهيليني، فهي تلك التي ترد في "سر الأسرار" المنسوب لأرسطو، وهي تتحدث عن موقع السلطة والدولة في تصور كوني، هذا نصه: "العالم بستان سياج الدولة. والدولة سلطان تحميه السنة. والسنة سياسة يسوسها الملك. والملك راع يعضده الجيش. والجيش أعوان يكفلهم المال. والمال رزق تجمععه الرعية. والرعية عبيد يجمعهم العدل. والعدل مألوف وبه صلاح العالم"¹.

سمي هذا الشكل دورياً، ومنهم من سماه ثمانياً. وقد بلغ من سلطانه في المجال الإسلامي أن ابن خلدون لم يستطع تجاوزة، لكنه اعتبره غير بُرهاني، بينما جاءت مقولته في الدولة مبرهنة، وهو يعني بذلك أنه استطاع الاستشهاد عليها من التجارب: العربية، والبربرية، والتركية. ويؤول هذا التصور في الحقيقة إلى أربعة عناصر: أن الدولة سياج، أي حماية للمجتمع، وأنها تُدار بالسنة، أي بالأعراف المستقرة، وأن السلطان هو من يُشرف على الإدارة- وأن إشرافه ينبغي أن يتسم بالعدل، الذي هو صلاح العالم، أي سبب استقراره وبقائه².

وأما المقولة الفارسية أو الإيرانية القديمة فقد وردت في العهد المنسوب لأردشير بن بابك (227-241م) وكتبه لولي عهده سابور؛ ونصها: اعلم أن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه. لأن الدين أس الملك وعماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين..

¹ - عبد الرحمن البديوي، سر الأسرار، مصر سابق، ص 77.

² - رضوان السيد، مرجع سابق، ص 347.

وأعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مُسرّاً، ورئيس في الملّك معلّن في مملكةٍ واحدةٍ قطّ إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملّك؛ فإنّ الدين أُسٌّ والملّك عماد، وصاحبُ الأُسِّ أولى بجميع البنيان من صاحب العماد..¹

إنّ هذه المقولة تتكرر ليس في كتب نصائح الملوك وحسب؛ بل وفي الكتب الأخلاقية، وكُتُب المناقب. وهي تقول بالتلازم بين الدين والدولة، وحاجة الملوك إلى الدين أو إلى كهنته لدعم عروشهم. ويمكن فهم العبارة الثانية التي تُحذّر من اضطراب العلاقة، باعتبارها دعوة للملك لكي يبقى على علاقة متوازنة برجال الدين، أو باعتبارها تحذيراً للملك من رجال الدين، والطلب إليه أن لا يميكنهم من أسباب القوة خشية أن يثوروا عليه ويُزعزعوا عرشه. وعلى فرض صحة "العهد" الذي يبدو أنه مكتوب من جانب أحد رجال الإدارة الشاهانية في القرن الخامس وليس الثالث؛ فإنه ربما كان يشير إلى الاضطراب الذي أحدثه كارتير رئيس الكهنة في عهد كسرى أنوشروان، أو إلى الخلاف مع المانوية.²

لقد شاعت منذ منتصف القرن العشرين الفكرة التي تقول إنّ صراعاً نشب في أوساط كُتّاب الديوان أواسط أيام الأمويين على النموذج السياسي الأمثل للدولة، وهل يكون الموروث اليوناني البيزنطي أم الفارسي؟ ويتابع هؤلاء قائلين إنّ تقاليد الملّك وآيينه انتصر فيها النموذج الساساني، بينما تقدم النموذج اليوناني في المسائل الفلسفية والفكرية. ويشكك رضوان السيد³ أن تكون صورة كلٍّ من النموذجين واضحة في أذهان رجال الملّك وكُتّاب الديوان.

ذلك مرده أنّ الكتب والرسائل في الإدارة تُعنى بالخراج والشؤون المالية، وهي تُفيد في المسائل التقنية من الفرس كما من البيزنطيين بحسب المناطق. أمّا كتب مرايا الأمراء أو نصائح الملوك، فإنّها تورّد مقتبسات كثيرة من المترجمات في القرنين الثاني والثالث عن اليونانية والفارسية. و يرى أن التقليد و المحاكاة حتى القرن الخامس، كانت في الأكثر عن سر الأسرار، أو ما عُرف بالأفلاطونيات وكلها منحوالات هيلينية - أو عن كتب التاج المترجمة عن الفارسية.

إن التوجهات السياسية داخل قصور الخلفاء والسلطين وتلك الرائجة بين كتاب الدواوين، كانت تتخذ من سيرة "ملوك الأعجام" نموذجاً لها. ويحضرنا هنا النموذج السياسي الفارسي الذي ظل ثابتاً و يغذي النشاط "التنظيري" لأغلب كتاب الدواوين، كما ظل، تبعاً لذلك، المصدر الذي

¹ - عهد أردشير، تحقيق إحسان عباس، نشر دار صادر، بيروت، 1967، ص 53.

² - رضوان السيد، مصدر سابق، 348.

³ - نفس المرجع، ص 350.

تستلهم منه "نصائح الملوك" المناسبة لخلفاء وسلاطين الإسلام. و ربما كان معاوية بن أبي سفيان، أيام ولايته العامة على الشام من قبل عمر ابن الخطاب، أول من حاول في الإسلام "تبرير" الاستلهم والاقتراس من النماذج السياسية غير الإسلام، مستندا في ذلك على المعنى الشرعي لمفهومي الضرورة والمصلحة... وقد ساعدت عدة عوامل على الدفع بهذا الاتجاه إلى الغاية القصوى¹.

كان لطبيعة الاختيارات والمواقف السياسية للخلفاء والسلاطين الدور الأكبر في تشجيع أدبيات أخلاق ونصائح الملوك، التي نشطت لها أقلام كتاب الدواوين ذوي الأصول الفارسية غالبا. وليس صحيحا، كما وقع في ظن البعض، أن سبب شيوع أدبيات "نصائح الملوك" في الثقافة السياسية لدولة الخلافة، راجع بالأساس إلى موقف المسلمين من "العلم" ومن الحكمة التي هي ضالة المؤمن، يلتقطها آني وجدها.... بل لعل السبب الفاعل في شيوع النموذج السياسي الساساني في تدبير السلطة راجع قبل كل شيء إلى رغبة "إديولوجية" تتمثل في التطور الفعلي الذي سارت إليه الخلافة نفسها، منذ العصر الأموي، حيث كانت الدولة أو السلطة الحاكمة نفسها، تشجع ذلك التراث الفارسي وتحبذه، ما دامت قد وجدت فيه صورتها أو على الأقل، توسمت فيه الحل لمشاكلها السياسية، وقد شجع الكتاب الإداريون وزينوا للخلفاء السير على هذا الطريق. لقد شعر العديد من هؤلاء الكتاب أنهم، بفكرهم هذا، إنما يؤسسون تقليدا غريبا في وسط ثقافة إسلامية مناقضة لمفاهيمهم الأساسية فحاولوا بمختلف الوسائل، نشر بديلهم السياسي، كما حاولوا تشجيع أصوله الفكرية، المتمثلة في أدب الكتب والرسائل السياسية².

في رأي بعض المؤرخين المختصين، فإن عبد الله بن المقفع، وهو من أوائل طبقة "الكتاب"، ربما كان من أولئك الذين يضمرون حنينا إلى التراث السياسي الفارسي، باعتباره "نموذجا" يستحق أن يحتذى، يدل على ذلك كثرة ما نقله ابن المقفع من ذلك التراث، من قبيل "خداينامه"، أو سير ملوك الفرس، الذي كان كتابا واسع الانتشار في بلاد فارس قبل الإسلام، وكذا كتاب "آيين نامه" حول مراسيم وتقاليد بلاط ملوك آل ساسان، و"كتاب التاج" في سيرة الملك أنوشروان والذي ينسبه البعض إلى الجاحظ المعتزلي، وما له دلالة في هذا الكتاب الأخير أنه قد أضيف له فصل في سيرة بعض خلفاء بني العباس، ليظهروا بمظهر المستلهمين لسيرة أولئك الملوك الفرس والتابعين آثارهم في السياسة والملك³. ومع ذلك، لا مجال للقول مع الجاحظ أن "ميزة آل ساسان في الملك

¹ - عبد المجيد الصغير، مرجع سابق، ص 88.

² - عمر فاروق، التاريخ الإسلامي و فكر القرن العشرين، مؤسسة المطبوعات العربية، بيروت، 1980، ص 132.

³ - الدوري عبد العزيز، الجذور التاريخية للشعبوية، دار الطليعة، 1980، ص 28.

والسياسة، والأتراك في الحرب". إذ منذ البداية تجلت لدى الجهاز الإداري لدولة الخلافة الرغبة في امتلاك السيف والقلم معاً¹.

انتبه ابن خلدون إلى مدى ما بلغته سيطرة هؤلاء الكتاب الذين كانوا المصدر الأساس الذي يعمل دولة الخلافة بطبقة الوزراء، حتى استبدوا بالأمر "فعظمت آثارهم وبعد صيتهم وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء، من ولدهم وصنائعهم، واحتازوها عن سواهم من وزارة وكتابة وقيادة وحجابه وسيف وقلم"². فكيف بعد كل هذا، يسلم نظام "الخلافة"، سواء في جانبه النظري أو جانب الممارسة الفعلية، من التأثير بمثل تلك "النماذج" السياسية التي جعلت الخلفاء يسيرون، راغبين أو كارهين، في ركابها، ما دام الخليفة لا يستطيع بحكم تكوينه وتقاليده بلاطه، أن يتجه وجهة سياسية غير تلك التي تروجها حاشيته، ابتداء من الوزراء إلى الحجاب، وهي الحاشية التي تملك قوة السيف والقلم معاً³.

ما نود قوله، أن الكتاب الإداريين، الذين ارتقى عدد منهم إلى مستوى الوزارة والاستبداد بسلطتي القلم والسيف - كالفضل بن سهل - قد نجحوا في الترويج، داخل بلاط الخلفاء والسلطين، لذلك النموذج السياسي الكسروي، واضطروا، في سبيل ذلك إلى ممارسة عمليات من التأويل، قائمة على حذف نقائص وسلبات ذلك النموذج، وتضخيم إيجابياته. وما له علاقة بإشكاليته، أن هذه المفاهيم السلطوية القمعية و الطبقية في آن واحد ، ما لبثت أن تسربت إلى "الثقافة السياسية" الرائجة، فأصبحت هي الضابط الذي يحدد علاقة الخليفة أو السلطة بجماعة المسلمين. ويقوم جوهر تلك المفاهيم على نفي كل ضابط يحدد تلك العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ما دام الملك أو السلطان هو الدولة نفسها، هو مبدأها وغايتها.

يرى رضوان السيد أن المرجعية الثقافية الفكرية لكتاب الديوان كانت فارسية في الأغلب ، غير أنه منذ القرن الرابع الهجري فإن الأخلاقيات الهلينية صارت شديدة التأثير في أوساط الكتاب وذوي الثقافة الديوانية. أمّا بعد ذلك فإن عملية الأسلمة مضت قُدماً بحيث تراجعت الاقتباسات عن الهيلينيات والفارسيات، وتغيرت أحياناً الإشكاليات؛ لكنّ البنى ما تغيرت كثيراً، أي أنها ظلّت كتباً ذات فصول، أو رسائل وعهوداً القليل منها حكايات على ألسنة الحيوانات. ثم في زمن الحروب الصليبية تحديداً أُدخلت على الآداب السلطانية فصول في الجهاد و الشريعة و السياسة. ثم في الزمن

¹ - أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 2012 ، ص 57 .

² - ابن خلدون ، المقدمة ، ص 238 .

³ - نفس المرجع ، ص 90 .

المملوكي تحولت مرايا الأمراء و نصائح الملوك تقريباً إلى كتب تعليمية، فيها تقديمٌ أحياناً في فضل السلطان، وأحياناً أخرى بدون تقديم.

* * *

لنتأمل نظرية الدولة و العلاقة التي تحكم الدولة بالدين و العدالة بحسب "سر الأسرار" ، فهي تعتبر السنّة أو العُرف عمادَ الاستقرار والاستمرار. و هي تريد التذكير بالقوانين أو النواميس عند أفلاطون، إنما لا علاقة لها بها في الحقيقة. وهناك إشاراتٌ خفيفةٌ إلى فكرة الحرية، مثل القول إنّ الإسكندر كان يريد أن يكونَ ملكاً على الأحرار. إنما عند المضيّ إلى التفاصيل يعود التصوّر طبقياً، أي أنّ العدالة المطلوبة من الملك إنما بإتباع السنة في معاملة كلّ طبقةٍ بما يلائم طبيعتها. وهذا واضحٌ أكثر في المقتبسات أو المأثورات عن الفارسية. وقد تسلّل هذا التصور إلى كتب النصائح والأخلاق ذات النزوع الإسلامي، إنما بصيغة العامة والخاصة¹.

لكن كان هناك من رفض هذا التصور مثل العامري في الإعلام بمناقب الإسلام، عندما قال إنّ هذه النزعة ترفضها النفوس الأبية، وقد أقبل الناس على الإسلام لأنه يرفض تقاليد كهذه. إنما معنى تلك العبارات التي تردّ في كتب النصائح والأخلاق أنّ السلطان ظلّ الله في الأرض، وأنّ طاعته واجبةٌ في كلّ حالٍ لضرورة ذلك لبقاء المجتمع وأمنه. و يذكر "Madelung" أن المتغلبين الذين صاروا سلاطين في القرن الخامس، كانوا يلقبون بالشاهن شاه أيام الصفاريين و البويهيين و الغزنويين. وفي سيرة الماوردي (450هـ) أنه اعترض على تلقيب أحد البويهيين نفسه: ملك الملوك! وقد اقتضى منعه عن ذلك إيراد أثرٍ ضعيفٍ في أنّه " لا أدلّ ممن لقب نفسه ملك الأملاك "! من المؤكّد أنّ المتغلبين ما كانوا يعرفون شيئاً عن تقاليد الملك الفارسي القديم، وأنّ كُتّاب الديوان أو المثقفين هم الذين أوحوأ إليهم بذلك.²

في سياق عرض السلطة و وظائفها ضمن الاداب السلطانية، نلاحظ أنّها تعتمد في استقرارها على التوازن بحسب الأعراف من جهة ، ومقاييس العدالة من جهةٍ ثانية. ثم إنّ هناك عاملاً آخر بالغ الأهمية لدى كُتّاب مرايا الأمراء والنصائح وهو نظرُهم الخفيّة إلى السلطة والسلطان. فالسلطة أمرٌ كريمةٌ وقاسٍ لكنه ضروريٌّ لأمن المجتمع وحمايته، أمّا أصحاب السلطة فهم في الغالب قوةٌ مجردةٌ وعمياء في أكثر الأحيان؛ وبخاصّةٍ في مجال الإسراع إلى استخدام العنف ضد الرعية أو ضد الأعداء.

¹ - رضوان السيد ، مرجع سابق ، 347.

² - نفس المرجع ، ص 348 .

ويرى كُتّاب المرايا أنفُسَهُمْ مكلفين بإدخال التعقّل إلى سلوك صاحب القوة: مع الرعايا بحُسن السياسة، ومع الأعداء باستخدام الحيلة وليس القوة. وبقدّر ما يكونُ كاتبُ النصائح طموحاً إلى منصب المستشار أو الوزير بجانب الملك، بقدر ما يشعر أنه يُجَازِفُ بحياته بسبب الطبع غير المنضبط لأهل السلطان.¹

لكن لدينا موقفان من السلطة والسلطان، أحدهما يمثّله كُتّاب مرايا الأمراء، وهو المغامرة بالاقتراب منه بدعوى التعقّل من أجل الصالح العام الذي هو في نظرهم صالح السلطان أيضاً. والموقف الآخر، وهو موقف ذوي الثقافة الدينية الرُهديّة أو بعضهم، وهو يرى ضرورة الابتعاد عن صاحب السلطة مهما كان صالحاً، لأنّ في القُرب منه مفسدة للدين. ويرى ابنُ قتيبة (-276هـ) أنّ هذا الموقف السليبيّ من السلطة والسلطان، هو رأي عربيّ قديم وسابق على الإسلام، فهناك الحكمة المعروفة: السلطان ذو عُذّوان.²

إنما لا بُدّ من القول أنّ الموقف من سلطة الخلافة وسلطانها مختلفٌ عن الموقف من السلطات الأخرى، ففي المرحلتين: مرحلة قوة الخلافة، ومرحلة ضعفها. وهذا الأمر ليس قاصراً على كُتّاب الأحكام السلطانية، بل يشمل أيضاً كُتّاب نصائح الملوك. فقد كانت النظرة في الكتابات الوافدة إلينا على الأقلّ أنّ الخلافة "رحمة للناس وللأمة". وعندما ضعفت ظهرت فكرة التقابل بين الشريعة والسياسة. والشريعة بيد إمارة المؤمنين "الخلافة"، والسياسة هي سُنّة المتغلّبين و أمراء الاستيلاء. ولذا فإنّ مقولة عهد أردشير الدين والملّك أَخَوَان.. الخ كُتِر استعمالها لدى كُتّاب النصائح بعد القرن الخامس، وكأنما هي دعوة لترميم العلاقة بين الخلافة كرسَم و رمز ديني يمثّل وحدة الأمة و الجماعة. و الأمراء المتغلّبين كسلطة قهرية فرضت نفسها.

إن هذه العلامة تبدو واضحة من خلال محاولة الماوردي، فقد سعى إلى التوفيق بين الدين و الدولة³، من خلال صياغة مفاهيمية ضمنها في فقهه السياسي، و لاسيما كتابيه الأحكام السلطانية و تسهيل النظر، و إن عارضه إمامُ الحرمين الجويني (-478هـ) في غياث الأمم، في عدم تنازل الفقيه عن حقه في صون الشريعة، فالأخيرة كان يراها بيد الفقهاء وليست بيد الخليفة.

في نظرةٍ للوراء إذا لم يكن ما استقرت عليه الأمور في العلاقة بين أرباب السيف، وأهل الفقه والكلام مُشبهاً ولو من بعيدٍ لمقولة أردشير، فهل كانت مُواجهة المأمون مع أهل الحديث اتّباعاً

¹ - عبد المجيد الصغير، مرجع سابق، ص 91.

² - نفس المرجع، ص 125.

³ - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 5.

لنصيحة أردشير بضرب الرئيس في الدين قبل تمرده؟ الأستاذ Steppat في تحليله لرسالة الخميس المأمونية في الكتاب الاحتفالي لإحسان عباس، يذهب إلى أنّ المأمون كان يريد جمع السلطتين الدينية والدينيوية بيده، وقد خشي من أهل الحديث والفقه، أكثر مما خشي من أصدقائه من المتكلمين المعتزلة والزيدية. لقد فشل المأمون في ضرب المحدثين والفقهاء. وحصل تقسيمٌ للعمل بعد ذلك في ظلّ السلطة المرجعية للخلافة، وربما كان ذلك بين أسباب بقائها الطويل وإن بشكل رمزي¹

ويبقى في ختام هذه التوطئة سؤال نعيده: ماذا كانت وظيفة أو وظائف النوع المسمّى مرايا الأمراء؟ والسؤال الآخر المستجد: من المسؤول عمّا صار يُعرف بثقافة الاستبداد؟ يبدو كما يرى رضوان السيد ، أنه كان في أصله عملاً من جانب كُتّاب الديوان على صورتهم ومهامهم ، عندما كانت الدولة تتحول إلى إمبراطورية، وهم يشاركون - إلى جانب فئاتٍ أخرى عديدة- في رسم صورتها عن نفسها ومهامها بما يتلاءم وثقافتهم ومطامحهم. أمّا بعد القرن الرابع فقد صار جزءاً من الأدبيات السردية. ثم اكتسب مهامّ تعليمية وإرشادية على أثر ظهور السلالات التركية. في المرحلة الأولى إذ استند هذا الجنس إلى الموارث الهيلينية والفارسية. وفي المرحلة الثانية دخلت عليه مسائل كلامية وفقهية. وفي المرحلة الثالثة حقبة السلطنات التركية فقد وظائفه ذات الطبيعة السياسية لصالح الوعظ والإرشاد والتعليم².

"خليفة" أم "سلطان": جدلية المفهوم والممارسة

إن المقاربات التي اهتمت بكتابة أطوار التجربة السياسية في الإسلام، دونت نقاشاً حول أنماط السلطة وأشكال الحكم على مستوى الواقع و الممارسة. و قد تم حصر التصنيف في ثلاثة مفاهيم: الخلافة، الملك، والسلطان. و كان حدث الفتنة الكبرى من جملة الأسباب التي دعت إلى هذا التصنيف ، و لاسيما ما تمخض عنها من تشظي في الكيان السياسي للمسلمين ، ثم ظهور إمارات "التغلب" . لقد دفعت هذه الانقسامات السياسية المنظرين السياسيين والفقهاء، الحريصين على وحدة الكيان السياسي لأمة الإسلام، إلى الاعتراف بضرورة الاستمرار التاريخي "للخلافة" المهيمنة نظرياً على تلك الإمارات والسلطنات المتغلبة، محاولين في ضوء هذا الاعتراف أو الاعتقاد وحده،

¹- المرجع السابق ، ص 353 .

²- عبد المجيد الصغير ، مرجع سابق ، 91 .

فرض تمييز-ولو على مستوى التسمية والوصف-بين "الخلافة" المقيم في مركز الدولة وبين "الملوك" و"السلاطين" القائمين في الأطراف.¹

غير أننا نظن ليس هناك كبير فائدة في هذا الحرص على بقاء هذا الفرز و التصنيف بين مفاهيم الخلافة والملك والسلطان، ما دام أن هذا التمييز يجاني الواقع التاريخي، والملاحظ بهذا الصدد، أنه بالرغم من مسايرة ابن خلدون للتمييز بين هذه المفاهيم، واعتقاده باستمرار نظام الخلافة²، فإنه يصير مع ذلك، على الفصل والتمييز بين عصر الممارسة السياسية على عهد النبوة والخلافة الراشدة ، وبين عصر تشكل السلطة الأموية التي تجعل "العصبية" لها الدور الأكبر في بلورة الممارسة السياسية فيها³. وفي هذا ما يبعد الخلافة الأموية عن "الخلافة النموذجية في رأي ابن خلدون ومعه جل منظري السياسة الإسلامية". ولا يعني هذا سوى أن العنصر الطارئ على التجربة السياسية في الإسلام، يتمثل في إعطاء الأولوية لعنصر العصبية و التغلب في الحكم و ممارسة السلطة.

وحيث أن هذا العنصر الأخير سيصبح القاسم المشترك بين ما يسمى بدولة الخلافة، أموية وعباسية، وبين مختلف إمارات "التغلب" في الأطراف، والتي قام على رأسها ملوك وسلطين، فإننا نعتقد أن استمرار فرض ذلك التمييز "النوعي" بين مفاهيم الخلافة والملك والسلطان يفقد مصداقيته، غالباً على المستوى الواقعي والتاريخي، الذي هو مستوى الممارسة السياسية الفعلية والتي يجب أن تكون أساس التصنيف النظري⁴.

وعليه فلا يكون لاستمرار شيوع مصطلح الخلافة، بجانب مفهومي الملك والسلطان، إلا معنى واحد، هو معاندة الفقيه والمتكلم للتطور الفعلي والتاريخي الحاصل في أسلوب الممارسة السياسية، والذي أصبح قائماً على قوة السيف والاستئثار بالسلطة، تلك المعاندة التي يعلن من خلالها الفقيه و المتكلم- ومن ورائهما قاعدتهما العريضة عن عامة الجمهور-أنهم لازالوا متمسكين ب"أخلاقيات السياسة"، رافضين الخضوع لمنطق الواقع، متطلعين إلى "ما يجب أن يكون".

هذا الرأي -لعبد المجيد الصغير- على ما فيه من وجهة العرض العلمي، غير أن جدوى التصنيف تبقى قائمة في رأينا، ذلك أن الأخير نبع من التمايز في السياقات السسيو-تاريخية، التي كانت في كل مرة تنتج عن وضع تاريخي مستجد و حرج ، و هو ما يتطلب تكريس رؤية و شرعية

¹ - المرجع السابق ، ص 92 .

² - ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص 31 .

³ - نفس المرجع ، ص 25 .

⁴ - مرجع سابق ، ص 84 .

جديدة تسمح له بإرساء وفاق اجتماعي . غير أنه و في كل الأحوال كان لابد من الاعتراف بهذا التطور على مستوى الممارسة الفعلية في التجربة السياسية في الإسلام و مرافقته نظريا ، وقد عكس هذا الاعتراف أحد أقدم "الكتاب" المرتبطين بدواوين "الخلافة"، حينما قال بصيغة التعميم¹: " ولم تزل العرب تفضل السيف على القلم..." (حتى قال البحتري في السيف):

تعنوله وزراء الملك راغمة وعادة السيف أن يستعبد القلما

إن المقابلة بين السيف والقلم، إنما تعكس في جوهرها المقابلة بين سلطة القوة " السياسة " وبين سلطة "المعرفة " أو بين حكم الواقع وما ينبغي أن يكون. إنها مقابلة تطرح أيضا مفهوما "للسياسة" نجد توضيحا له هذه المرة، ليس لدى كاتب إداري مرتبط بالسلطة ومكتو بناها في آن واحد، كما هي الحال مع الجهشيارى، بل نجد ذلك لدى عالم ناقد، من العلماء المدققين، وهو يقدم لنا فهما لموضوع ومجال السياسة، ليس عند العرب فحسب، بل السياسة "كما هي" وكما تتمثل في الواقع اليومي في حياة الناس². ففي رأي أبي الريحان البيروني (440هـ): أن حال الهنود مثلا "شبيه بحال النصرانية، فإنها مبنية على الخير وكف الشر...وهي لعمري سيرة فاضلة. ولكن أهل الدنيا ليسوا بفلاسفة كلهم وإنما أكثرهم جهال ضلال، لا يقومهم غير السيف والسوط. ومنذ تنصر قسطنطينوس المظفر، لم يسترح كلاهما " السيف والسوط " من الحركة فبغيرهما لا تتم السياسة"³

" أهل الدنيا ليسوا بفلاسفة كلهم"، حجة مركزية ردد مثلها أوائل خلفاء بني أمية، كما سيرددها العديد من السلاطين لتبرير ضرورة اللجوء إلى العنف والتخويف، كسبا للاستقرار الاجتماعي، وجمعا للكلمة، وحفاظا على الوحدة....و هي غايات ضرورية تبرر اللجوء إلى وسائل محظورة أو مستهجنة غالبا، عند رجل العلم، كالعصبية والسيف والسوط أو ليس " الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"؟

إن انتشار مثل هذه المقولة في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، يعكس صحة ما نود تقريره الآن، ألا وهو جواز وصف التجربة السياسية التي لعبت في ظل ما يسمى بدولة الخلافة، بكونها بالفعل تجربة "دول سلطانية" وإذا كان ابن خلدون يلاحظ أن مراسيم الخلافة ووظائفها الأساسية قد

¹ - أبو عبد الله محمد الجهشيارى ، كُتَابُ الْوُزَرَاءِ وَ الْكُتَابُ ، تحقيق مصطفى السقا و الابياري ، القاهرة ، 1983 ، ص 28 .

² - عبد المجيد الصغير ، مرجع سابق ، ص 84 .

³ - البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقول أو مردولة ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، 1958 ، ص 474.

ظلت قائمة خلال الفترة الأموية وشرطاً من الدولة العباسية¹، فهو يعتبر أن المرحلة الممتدة بين حكم معاوية و حكم هارون الرشيد هو "ملك هدى"، ذلك أن معاني الخلافة بقيت ظاهرة و لم يتغير إلا الوازع فقد كان دينياً فأصبح عصبية و سيفاً.

إن الواقع التاريخي يبرر التراجع المبكر لقيم دول الخلافة "الراشدة" وللقلم والكتاب، مقابل تنامي نفوذ العصبية والسيف والقوة، وهي ذات المعاني المتضمنة في مفهوم "السلطان" المستأثر بهذه الأدوات من التأثير السياسي والنفوذ الاجتماعي، وإن ذلك الواقع ليرز من جهة أخرى أن الحكم الفعلي خلال أغلب فترات تلك الدول، كان بأيدي البويهيين الفرس والسلاجقة الترك، وهم حكام عسكريون، كان للسيف في سياستهم المنزلة الأولى، قبل الرأي والكتاب. وقد لقبوا جميعاً، من طرف الخليفة نفسه، بألقاب ونعوت تلتقي مفاهيمها حول معنى "السلطان" ذلك الذي يستند في تدبيره السياسي على القوة والسيف والتغلب، قبل أن يستند على الكتاب والشرع.²

هذا المعنى الكامن نلاحظه كذلك في أعمال الماوردي الفكرية السياسية، ولا سيما "الاحكام السلطانية" فهو يوجه خطابه إلى من بيده السلطة و القوة، سواء كان خليفة أو أمير أو وزير، فكل صاحب سلطة فهو سلطان. لكن ما نستفيد من خطابه رغم إقراره بالوضع و تقنيه، إلا أنه يميز بين من معه الشرعية و من هو المستبد أو المعتصب.

لقد كان مصطلح الخلافة، في ظل هذا الوضع، لا يعدو كونه رمزاً لما ينبغي أن يكون عليه نظام الحكم في الإسلام، في حين كان المسمى "خليفة"، ومن ورائه جمهور المسلمين خاضعين في الأغلب لمالك السلطة الفعلية، الأمير والملك البويهي أو السلطان السلجوقي. فالتجربة إذن، في مجملها تجربة دول سلطانية، لا تجربة خلافة إسلامية. خصوصاً إذا وضعنا في الاعتبار أن أغلب أولئك "الخلفاء" حتى من أظهر منهم استقلالاً عن هؤلاء الملوك والسلطين، لم يكن سلوكهم السياسي الفعلي متميزاً عن سلوك السلطين، ولم تكن قناعاتهم السياسية تتناقض والقناعات السلطانية الأخرى. إذ الكل كان يعتقد أنه يؤسس "ملكاً طبيعياً"، بتعبير ابن خلدون، ويساهم في إنشاء وحفظ "دولته"، واضعاً في حسابه أن هذا المفهوم الأخير، يقتضي بذاته استعمال القوة والغلبة والقهر، دفعاً لعوارض الزوال والانتقال و"التداول".³

¹ - ابن خلدون، المقدمة، ص 369.

² - المرجع السابق، ص 92.

³ - عبد المجيد الصغير، مرجع سابق، ص 84.

إن واقع التجربة التاريخية للدولة العربية الإسلامية يأبى هذا الاختصار ، فمن خلال المراحل التي اجتازتها حتى سقوط بغداد على يد المغول ، نجدها قد مرت بثلاث مراحل مختلفة عن بعضها ، و كان هذا التغير قد مس طبيعة السلطة و كيفية ممارستها و كيفية انتقالها . فمن زاوية التأريخ للدولة يمكن الحديث إجمالاً عن ثلاث دول متعاقبة، بثلاثة أشكال للسلطة تحت مسمى الخلافة؛ الأولى: هي دولة الراشدين التي نتجت عن السقيفة، والثانية: هي الدولة الملكية التي انبثقت من الفتنة الكبرى، والثالثة: هي دولة التفويض السلطانية التي أنشأها البويهيون في القرن الرابع الهجري. بإمكاننا اعتماد هذا التقسيم لتاريخ الدولة كي نقرأ من خلاله المبادئ الأساسية لكل سلطة.

الدولة الأولى تستند ممارسة السلطة فيها على مبدأ أهل الحل والعقد و الشورى، أما مبدأ التعيين بالعهد فهو يكرس التوريث الملكي كوسيلتين رسميتين لإسناد السلطة، سواء للأمويين أو جزء من دولة بني العباس.¹ مع الدولة الثالثة نجد شكلاً آخر تماماً لممارسة السلطة و كيفية اقتناصها ، و هو القبول بولاية المتغلب كحالة ضرورة سياسية استثنائية ، و قد شرّع لها الماوردي على هذا الأساس و ليس هو الأصل أو القاعدة ، غير أنها انتقلت على يد الحنابلة إلى مبدأ فقهي. و هو شرعية الأمير المقتصب لممارسة السلطة ، و ما يستتبع ذلك من تكريس مفهوم فقهي سياسي و هو السمع و الطاعة ، حتى مع حالات الجور و الظلم و الاعدالة، ما يشكل انعطافاً تشريعياً خطيراً أرسى جذور الاستبداد و أمدّ السلطة المطلقة بأسباب البقاء، فقد استبدل الحنابلة تشريع الاستثناء " القبول بسلطة المتغلب " بالقاعدة و هي حق الامة أو جماعة المسلمين في تعيين من ينوب عنها.

إذا سلمنا بهذا التحقيب الزمني و التباين الوظيفي لأشكال السلطة طوال التجربة التاريخية للدولة الإسلامية . لتساءل ما الذي يجعل الفقهاء - و الماوردي منهم - يصرون على استمرار سلطة الخلافة طوال تلك التجربة، رغم علمهم بتبدل الاوضاع. نجد الجواب عند عبد الله العروي²: إن كل دولة قامت في دار الإسلام، مهما بلغت من الاستبداد، حافظت بالضرورة على قسم من الشريعة وحرصت على تطبيقها لأنها " الشريعة " ضامنة للنظام والأمن. فتطبق الشريعة داخل ضمن السياسة، و يجعل الدولة المستبدة نفسها ترث شيئاً من خلافة الرسول. وكل دولة، مهما خضعت للشرع، تلجأ بالضرورة إلى القوة وتعتمد العصبية لكي تدوم وتستمر. وكل دولة، مهما كانت منظمة عادلة، تراعي بالضرورة العصبية وتطبق الشريعة.

¹ - عبد الجواد ياسين ، مرجع سابق ، ص 112.

² - عبد الله العروي ، مرجع سابق ، ص 131 .

لقد تصالح الفقيه مع الحاكم السلطاني -حسب العروي- مشروطاً بإقامة معالم الشريعة ليدعو الناس إلى طاعته وينهيهم عن عصيانه. لكنه في نفس الوقت لم يبعد عن قلبه طوبى الخلافة بصفتها النظام الأمثل الذي تتفق فيه مصلحتنا الفرد والجماعة وتذوب الأغراض الدنيوية في هدف أسمى ، إن مثالية الفقهاء تنتهي بقبول ذلك الحكم باعتباره ضرورة وقتية، مع التطلع الى زواله بعون الله وتوقيفه. إن الفقيه تحت وطأة الواقع ، المبرر بالواجب الأخلاقي ، يقبل العمل مع السلطان فيعبر عن سياسة فعلية ، لكنه يعبر كذلك عن دعوة أخلاقية يخاطب بها وجدان وعقل الفرد و المجتمع.¹

ما يعنيه العروي² أن كل تلك النماذج كانت حاضرة في تجربة الدولة العربية الإسلامية ، من عهد الراشدين إلى النصف الثاني من دولة بني العباس حيث ظهور إمارات التغلب و الاستلاء ، لكن بنسب متفاوتة جداً . فلا يوجد في تاريخ الإسلام دولة قائمة على العصبية وحدها أو على الدعوة الدينية وحدها أو على التنظيم العقلي وحده: لا بد من تواجد الدعائم الثلاث. حينئذ ليست المفاهيم المذكورة- خلافة، ملك، سلطان- نماذج لحكومات تاريخية متعاقبة فقط، هناك إذن واقع تاريخي تم حوله الإجماع بين الفقيه والمؤرخ والفيلسوف. إزاء هذا الواقع اتخذ كل واحد من هؤلاء الثلاثة موقفاً خاصاً.

غير أن هذا لا ينفي أن هناك سيادة و فشو لإطار قيمي معين في كل مرحلة ، نتحدث مثلاً عن حكم الراشدين فنذكر سيادة طافحة للعدل و الاخلاق و الشريعة ، رغم أن عنصر العصبية كان كامناً فيها و منذ اجتماع السقيفة . نتكلم عن مرحلة دولة بني أمية كاملة و بداية من حكم معاوية إلى غاية حكم هارون الرشيد يعتبره ابن خلدون "ملك هدى"³: رأيت كيف صار الامر إلى الملك و بقيت معاني الخلافة من تحري الدين و مذهب و الجري على منهاج الحق ، و لم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية و سيفاً ، و كان هذا الامر من عهد معاوية .. إلى هارون الرشيد و بعض ولده.

إن الماوردي أو ابن خلدون، شأنهما شأن جل المؤرخين في الإسلام، كان يملكان وعياً بمبلغ ذلك التغير المشار إليه، والذي يكاد يكون جذرياً في المفاهيم والممارسات السياسية، التي صاحبت قيام وتطور السلطة الأموية والعباسية. وهو ما جعله يشير إلى ما يمكن اعتباره رأياً قديماً للمتكلم

¹ - المرجع السابق ، ص 131

² - نفس المرجع ، ص 131

³ - ابن خلدون ، المقدمة ، فصل في انقلاب الخلافة إلى ملك .

وللفقيه في مرتبة الملك والسلطان، باعتبارها "استبدادا على الخلافة، وهو معنى السلطان".¹ ولهذا نراه يعقب على هذا التمييز المتداول حول التجربة السياسية في الاسلام، حسب نظريته في العصبية، بالقول: "وإنما تكلمنا عن الوظائف الخلافية، وأفردناها لنميز بينها وبين الوظائف السلطانية فقط"²، ومعلوم أن أساس هذا التمييز قد لمسناه بوضوح في الخطاب الكلامي، وسنقف عليه لدى العديد من الفقهاء.

إن وعي ابن خلدون بذلك التمييز لم يكن أقل درجة حينما عنون إحدى فصول "مقدمته" انقلاب الخلافة إلى ملك"³. وهو ما حمّله على القول بأن "أكثر الأحكام السلطانية جائزة في الغالب، إذ العدل المحض هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة البث". وهو أثناء الإقرار بهذا التحول السريع لا يجد بدا من الاستناد إلى الأثر القائل: " الخلافة بعدى ثلاثون سنة، ثم تعود ملكا عضوضا". ولهذا يعتبر ابن خلدون مفهوم "الملك - على الحقيقة - لمن يستعبد الرعية.... ولا يكون فوق يده يد قاهرة"، أو سلطة يضبط سياسته وفقها. وما ذلك إلا لأن من مستلزمات الملك "التغلب والقهر". وهذا حسب رأيه، سر ذم القرآن للملك وللمرتبطين به⁴، لما يتميزون به من "الإسراف في غير قصد، و التنكب عن صراط الله".⁵

لقد تعمّدنا من خلال الاستناد على مؤرخ في حجم ابن خلدون، أن نزيع لبسا شائعا في الكتابات التاريخية وفي جل الأدبيات الكلامية والفقهية، الأشعرية منها خاصة، من خلال تداولها لمصطلحات الخلافة والملك والسلطان. ورغم إدراكنا أن ابن خلدون لم يكن ليخرج كليا عن بنية الخطاب السياسي الأشعري، إلا أننا نستطيع أن نلمس لديه هشاشة الحواجز الفاصلة بين تلك المفاهيم والنماذج السياسية، خاصة بعد أن اكتمل. وتحدد التنظيم السياسي للدولتين الإسلاميتين الكبيرتين، الأموية و العباسية. ولعل هذا ما حمّله، وهو بصدد الحديث عن الممارسين الفعليين للسلطة في الإسلام، على أن يؤكد أن "رسم الخلافة" وليس حقيقتها، الذي كان سائدا في شطر من الدولتين

¹ - عبد المجيد الصغير ، مرجع سابق ، ص 84 .

² - ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص 418 .

³ - نفس المرجع ، 256 .

⁴ - مما يجب التأكيد عليه أن القرآن لم يذم الملك بصيغة المطلق ، فقد طلب النبي سليمان الملك لما علم أنه بمعزل عن الخطأ و الزلل . و نجد أن عمر بن الخطاب عند قدومه الشام و لقي معاوية في أبهة الملك و زينته أستنكر ذلك و قال " أكروية يا معاوية ؟ " فقال " يا أمير المؤمنين إنا في ثغر تجاه العدو و بنا إلى مباهاتهم بزينة الحرب و الجهاد حاجة " فسكت و لم يخطئه، لما احتج عليه بمقصد من مقاصد الحق و الدين . المقدمة ، فصل " في انقلاب الخلافة إلى ملك " ، المقدمة .

⁵ - نفس المرجع ، 404 .

المذكورتين، قد ولى وذهب "وافترق أمر الإسلام، فاختلفت مذاهب الملوك بالمغرب والمشرق في الاختصاص بالألقاب، بعد أن تسموا، جميعا، باسم السلطان¹.

"السلطان" إذن، هو اللقب وهو المجال الذي صار قاسما مشتركا بين هؤلاء الممارسين الفعليين للحكم و السياسة. وما ذلك إلا لكونه صار يعكس ما كان مشتركا بينهم جميعا من أسلوب في الوصول إلى السلطة، والحفاظ عليها، و كيفية ممارستها، مع إيجاد قنوات تبريرية لمعنى هذه الممارسة، مع فرض كل ذلك بالقهر والسيطرة.

إن ما يثير الانتباه بهذا الصدد، أن يكون الجذر اللغوي لمعنى "السلطان" يعكس فعلا ذلك الوضع السلطوي الممارس، بل ليس بالمستغرب أن يكون مفهوم السلطان يحيل في نفس الآن إلى الرغبة في امتلاك طرفي السلطة وحديهما الكبيرين: سلطة الرأي والقلم، وسلطة السيف والعصا فالسلطان في المستوى الأول، يعني الوضع والزيث المضيء كما يعني، في نفس المستوى، الحجة البالغة والبرهان الواضح الذي يقتضي الإذعان والقبول والاعتراف "بالشرعية". وهو ما يجعله يعني في نفس المستوى أيضا، امتلاك تلك الحجة والإفصاح عنها بالبيان والقول الفصيح. ومن ثم فإن مفهوم السلطان في هذا المستوى ينتهي في معناه إلى القدرة على امتلاك "سلطة معرفية"، يتم الإفصاح الواضح عنها، وترمي إلى التأثير على الغير الذي عليه أن يتلقاها بالقبول².

أما على المستوى الثاني من مفهوم السلطان، فإنه يتمثل في البعد السياسي، الذي يتقاطع مع البعد الأول ويستند إليه، رغبة في إضفاء "الشرعية" على الفعل أو الاختيار السياسي السلطاني، حيث يبرز الفرد مطالبا الجماعة بأن تضفي على أوامره نفس نعوت "السلطة المعرفية" نعوت الحجة، والبرهان، والوضوح، الشيء الذي يجعله يطالب الجماعة بحق الطاعة والانقياد والخضوع.

وحينما يستعصى على الناس أحيانا كثيرة، الاعتراف بهذه المعادلة بين الحدين المتقابلين لمفهوم "السلطان"، يلجأ رجل السلطة عندئذ إلى القهر والقوة لفرض إرادته، رغبة في امتلاك الخصائص الأصلية لتلك السلطة المعرفية (=الحجة، البرهان، الامتثال والشرعية)، فيصير بذلك متسلطا في حقيقته و واقع سلوكه، متوهما أن تسلطه كفيل بأن يكسبه سلطة قاهرة واضحة، ووضوح الحجة والبرهان. وبذلك يتبين لنا أن "السلطان" في بعده السياسي الأصلي كناية عن امتلاك السلطة

¹ - عبد المجيد الصغير، مرجع سابق، ص 85.

² - المرجع السابق، ص 86.

السياسية بعيدا عن "الشرعية" وهذا ما حمل ابن خلدون على اعتباره هذا النوع من الملك السياسي "استبدادا على الخلافة، وهو معنى السلطان".

إن مفهوم السلطان وما يرتبط به من معاني التسلط، والاستبداد، والعنف، واستغلال "الرعية" واختزال الدولة في شخص الملك أو السلطان... كل ذلك نجده منعكسا فيما ترجم من تراث سياسي هلنستي، يصب هو الآخر في أدبيات "نصائح الملوك". ونستطيع التذليل على هذا بالإشارة إلى موقع العامة، أو "الرعية" ضمن هذا الخطاب السياسي "الغربي"، لنذكر طبيعة الممارسة السياسية الفعلية التي يفصح عنها هذا الخطاب¹:

فإذا وجب مثلا أن يكون من خصال الملك فصاحة اللسان وجهارة الصوت، فذلك ليس لشيء سوى لأن جهارة الصوت "سلاح له في وقت الزجر" وإذا كان العطف والتودد إلى الناس، والجمهور منهم خاصة، قيمة أخلاقية، فإن ذلك من منطق السلطة، يعتبر مدخلا للفساد وذهابا لهية الملك الذي يجب أن يختفي عن الأنظار - رغم كونه المتفرد بالتدبير والمستبد بشؤون الناس.

إن "العامة"، وهي القاعدة العريضة من المحكومين، تحتل في ظل هذا النمط من القول مكانة لا تحسد عليها، فهي معدن كل شر، كما أنها لا تقوم بغير السيف والعصا والتخويف. من ثم وجب على الملك ألا يقترب من العامة، وإلا هان أمره، وقلت هيئته. وإذا قدر له أن يظهر لهم، فيجب "ألا يظهر لهم إلا على بعد، وفي جلال المواكب، وجملة السلاح"² فالابتعاد والاختفاء عن القاعدة المحكومة، والظهور لها بمظاهر التخويف والترهيب يعكس في العمق، موقف رجل السلطة من موضوع سلطته، من "جسد المحكومين" الذي هو جسد مُعدٍ، غير آمن، يقتضي من رجل السياسة الابتعاد عنه رغم كونه الموضوع المباشر لسلطته، بل رغم كونه الموضوع الذي يضيف على رجل السلطة نعتة وهويته كسلطان مدبر. ثم إن حرصه في الظهور لجمهوره في "جملة السلاح" يؤكد فقدان الثقة بين طرفي السلطة، مثلما يؤكد غياب كلي للمفاهيم المركزية من قبيل البيعة والاختيار المبنية أساسا على التفويض، والتي هي العقد الاجتماعي³.

¹ - عبد المجيد الصغير، مرجع سابق، ص 91.

² - نفس المرجع، ص 79.

³ - نفس المرجع، ص 93.

نماذج حديثة في قراءة الآداب السلطانية

في سياق الاحاطة بموضوع الدراسة ، و استيعابا لفكر الماوردي السياسي ، الذي ينضوي جزء كبير منه ضمن أدب النصيحة¹، سوف نستعرض رؤية بعض الباحثين الاجتماعيين العرب ، ممن لهم إطلاع على التاريخ الثقافي للتجربة الإسلامية ، والمتهمين بقضايا التراث السياسي، و يتسمون بعمق التحليل و يحتفظون بالحد الأدنى بشروط الموضوعية و الحياد الاخلاقي. نقترح عرضاً موجزاً لكل من عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وعزيز العظمة. هؤلاء الباحثين و إن لم يخصص أي منهم كتاباً مستقلاً لموضوع "الآداب السلطانية" غير أنهم جميعاً أفردوا فصلاً في أعمالهم الفكرية المختلفة، في سياق تحليلاتهم لعدد القضايا التي يثيرها موضوع التراث السياسي الإسلامي.

1- تندرج تصورات عبد الله العروي لموضوع "الآداب السلطانية"، في إطار رؤية شمولية الفكر والتاريخ ، هذه التحليلات لا تتناول النصوص في تفاصيلها وجزئياتها ، غير أنه لم يتوان في إصدار حكم قيمة بشأنها ، إلا أنها أحكام مبنية على تحليل عميق وتصور خاص لا يستبعد شروط التاريخ و شواهد ، وإنما ينضوي تصوره في نقطتين مركزتين تتعلقان بوصف هذه الآداب ب الواقعية ونعتها ب التقليد والجهود².

تكمن واقعية الآداب السلطانية في رؤيتها إلى السياسية، عكس تصور الفقهاء المثاليين و الحالمين ب طوبى الخلافة أو المتشبهين على الأقل بضرورة احتواء الشريعة للسياسة³. إن هذه الآداب التي تمثل جزءاً كبيراً من التأليف الإسلامي منذ أواسط القرن الهجري الثالث، تختلف في محتواها وأهدافها تمام الاختلاف عن النوع الذي يعالج موضوع السياسة الشرعية". كما تأخذ هذه التصورات بعدها "الواقعي" من زاوية أخرى مقارنة مع التصورات السياسية للفيلسوف الغارقي في "فردانيته" ، الهارب من الأسر السلطاني والحالم ب مدينة تتوافق مع العقل بديلاً عن دولة سلطانية لا عقل يحكمها⁴.

هكذا تتماهى "الآداب السلطانية" مع الواقع السلطاني، ملغية في نصوصها لكل "تمييز بين شرع النبي وعدل سقراط"⁵ ومستبعدة على الخصوص مبدأ مكارم الأخلاق العزيز على الفقهاء و البعيد

1 - سوف نأتي على ذكر مؤلفات الماوردي السياسية ، في الفصل الرابع.

2 - عز الدين علام ، مرجع سابق ، ص 18 .

3 - عبد الله العروي ، مفهوم الدولة ، ص 134 .

4 - نفس المرجع ، ص 136.

5 - نفس المرجع ، ص 142.

المنال ، ومفهوم الإنسان الكامل المحب لدى الفلاسفة والعصي على الظهور ، مقابل ذلك تشبث هذه الآداب بـ "الدولة السلطانية" وبـ "السلطة" كضرورة لقيام العمران وانتفاء الفتنة وكجواب على الطبيعة الحيوانية للكائن البشري.

من جهة أخرى وفي بعض إشارات إلى "الآداب السلطانية" يرى العروي في سراج الملوك نموذجاً للفكر التقليدي غير القابل للتصالح مع بذرات العقل كما يرى في "بدائع السلك في طبائع الملك" دليلاً على قهات هذه الآداب التي وصلت إلى حد اعتبار "الدرس الوثني" واجباً شرعياً بسبب انقلاب الخلافة إلى ملك".

في معرض حديثه عن الأدبيات السلطانية المغربية التي زخر بها القرن التاسع عشر يبين أن الجمود والتكرار هما ما يميزها. ويعتبر أن أدبيات القرن التاسع عشر المخزنية على غرار كتاب الفخري في الآداب السلطانية بمنزلة تنظير لممارسات التدبير السلطاني، غير أنه يلاحظ وهو يتحدث عن أكنسوس¹ كيف أن هذه الأدبيات على الرغم من كل مستجدات القرن التاسع عشر ، وما حفل به من قضايا وأسئلة¹ لا تعمل إلا على اجتراح أمثلة واستشهادات من هنا وهناك بعيدة كل البعد عن طبيعة الأسئلة المطروحة ، فكانت بالتالي إعادة إنتاج مملّة لما سبق أن قاله وأعاد قوله الأدب السلطاني.

إن ملاحظة العروي لا تخص أكنسوس (1877م) الذي لم يعل من إعادة القول في الإمامة وشروطها بل تنسحب أيضاً على العديد من المفكرين مثل أبي القاسم الزياني (1830 م) في "رسالة السلوك فيما يجب على الملوك" و"الخلافة" و"السياسة الشرعية والسياسة العقلية" و"فضيلة العدل و اللجائي (1912) الذي يعود بنا إلى الطرطوشي ليبرهن على ضرورة السلطان وابن إبراهيم السباعي (1914) الذي يمجّد "طاعة العامة وخاصة الخاصة لسلطينها.."² كل المواضيع تعج بها "الآداب السلطانية" منذ ظهورها و يستعيدها هؤلاء وغالبا بالحرف اجتارا وكأنهم خارج التاريخ وما يقع فيه.³

2- يتجلى الحضور التراثي في كل أعمال عابد الجابري ، هذا الحضور يعتبر الهاجس المسكون بسؤال الحداثة ، بدءاً من دراسته حول "الدولة والعصية" إلى غاية كتابه "العقل الأخلاقي العربي" ، وهو حضور يتجاوز مجرد البحث ما مضى ليصبح عنصراً ملازماً في فهم الحاضر بل استشراف

¹ - المقصود هو ميلاد الحداثة أو التحول العميق الذي شهدته أوروبا من خلال بزوغ المجتمع الحديث المبني على حزمة قيم جديدة كلياً .

² - عبد اللطيف حسني ، الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، 1991 ، ص 281-282 .

³ - عز الدين علام ، مرجع سابق ، ص 19 .

المستقبل، ومن هذا المنطق شكل التراث الإسلامي جزءاً مهماً في أعمال عابد الجابري، غير أن ما نسعى إليه هو طرح تصوراته في الموضوع الذي يهتما الآداب السلطانية.

يرى عابد الجابري أن هذه الآداب تقوم على مبدأ "النصيحة" و"وعظ وإرشاد" الأمراء، كما يتضح ذلك في معرض مقارنته تصوراتها بمقدمة ابن خلدون¹. ويرى أيضاً أنها تتوخى تدبير أمور الدولة وتقدم خبرتها في هذا المجال كما يتضح ذلك في تعليقاته على بعض كتابات ابن المقفع. وفي طرحه لأصولها يقر الجابري أن الأيديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية منقولة في معظمها عن الأدبيات السياسية الفارسية وأن ابن المقفع (وهو فارسي الأصل) أول من دشن القول في هذا الباب، ومن مبررات هذا النقل أن أوضاع المجتمع العربي في العصر العباسي الأول كانت تتطور في الاتجاه نفسه الذي تطورت فيه أوضاع المجتمع الفارسي من قبل، وذلك عبر عملية انتقاله من دولة الدعوة والخلافة إلى دولة السياسة والسلطان.²

وما يلفت النظر في مقاربة الجابري هو وضعه اليد على أسس الاستبداد السلطاني، الذي يجد هذا الآداب مسوغه الأيديولوجي، هكذا يتوسع الجابري في شرحه لمبدأ المماثلة بين الله والسلطان، من خلال ما كتبه الجاحظ و الطرطوشي و الماوردي، معتبراً إياه ثابتاً من الثوابت البنيوية العربية مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير. ولا نتيجة للإقرار بمثل هذا المبدأ في نظر الجابري، غير تقديس الحاكم و تسويغ استبداده لتماهي إرادته مع الإرادة الإلهية.

في السياق نفسه يتحدث الباحث عن ثنائية الخاصة والعامة كثابت ثان من الثوابت البنيوية بدءاً من ابن المقفع إلى من تلاه، و يبرز الوضعية الوسيطة لفئة الخاصة (التي ينتمي إليها هؤلاء الأدباء أنفسهم) بين السلطان الحاكم والرعية المحكومة، وتوزع بين ازدراء العامة والولاء للسلطان، كما يحدد وظيفتها في تثبيت أخلاق الطاعة الواجبة على الرعايا لسلطينها من جهة، وإسباغ الشرعية على الحكم السلطاني مهما اشتدت وطأته من جهة أخرى.³

3- ينطلق عزيز العظمة في تحديده لموضوع الآداب السلطانية من قوله يفتتح بها ابن طباطبا كتابه الفخري في الآداب السلطانية، يميز فيها موضوع كتابه الذي يندرج في السياسات و الآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة وفي سياسة الرعية، وتحصين المملكة عن الكلام على أصل الملك وحقيقته وانقسامه إلى رياسات... وما كان ذلك على وجه الشرع وما لم يكن ومذاهب أصحاب

¹ - عابد الجابري، العصبية و الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995، ص 265.

² - عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990، ص 267.

³ - عابد الجابري، العقل الاخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001، ص 267.

الآراء في الإمامة.. " ويضيف عزيز العظمة شارحا أن الفارق بين الموضعين بين الحكم وأصول الحكم بين السياسة وأصول السياسة يترادف أيضا مع إقامة فصل أدبي: "فلسياسة حيز أدبي هو كتب نصائح الملوك (والفخري من أبرزها وحظ من المشاركة في الآداب بالمعنى الكلاسيكي الذي نجده عند ابن المقفع وابن قتيبة بمعنى التأديب والتثقيف). كما أن لأصول السياسة انتماء إلى أدبيات الفقه للمصالح العامة بالمعنى الأوسع (من حديث وفقه)، وحظ من المشاركة في علم الكلام مجال الموضوع الأول هو البلاط وصانعو السياسة ومجال الموضوع الثاني يعود إلى المثقفين من فقهاء ومتكلمين.¹

وفي ما عدا حصر موضوع هذه الآداب يمكن أن نشير إلى ثلاث نقط أساسية يتمحور حولها تصور الباحث للخطابات السياسية السلطانية. لا يرى عزيز العظمة في هذه الآداب نظرية جامعة بقدر ما هي مجرد عرض ل تقنيات جزئية ومفردة تخص سياسة الرعية وتحصين المملكة، فمفهوم السياسة هنا يتلخص في كونه فنا من التصرف بالبشر ولا يتجاوز حيز الفعل المباشر والممارسة التقنية الإجرائية، وهي أبعد ما تكون عن نظرية الدولة والسلطة ، فهي سياسة بما هي أخبار عن السياسة وليست علما مبنيًا على هذه الأخبار ، إذ أنها لا تبنى على أصول تستنبط منها تفاصيل وإنما هي عرض لتفاصيل.²

ومن جهة أخرى يوضح عزيز العظمة ما أسماه بنى الاستبداد المهيمنة على خطاب هذه الآداب فالعلاقات مع "الملك" أحادية الجانب إذ يولي ويعزل ويأمر وينهى كما يشاء ، ورعاياه مجرد امتداد له ولا وجود لهم إلا بوجوده، وبكلمة يبدو الحاكم في هذه الأدبيات كأنه فاعلية مجردة للتسلط والإلحاق ، لذا يغلب الحديث في أدب النصيحة عن الملك وليس عن الدولة، لأن السياسة في منظورها تختزل في ضروب من السلوك السياسي دون أن تمس أصل الدولة أو أنواع الدول... وحتى إن تحدثت عن الدولة، فإن ذلك يكون بمعنى الدولة الشخصية مقابل الدولة الكلية كما شرح ذلك خلدون، وفي جميع الأحوال تظهر الدولة في هذه الآداب باعتبارها لاحقة ل الملك.³

¹ - عزيز العظمة ، بين السلطان و التاريخ ، دار الطليعة ، بيروت ، 1987 ، ص 41 .

² - نفس المرجع ، ص 42 .

³ - عز الدين علام ، مرجع سابق ، ص 23 .

الخاتمة

إذا كانت الملكية تفصل المالك عن المملوك، فإن ما يميز السلطنة هو فصم عام: بين الدولة والمجتمع، بين الملك والرعية، بين الأمر والقانون، بين السلطان والقرآن. إن التجربة التاريخية للدولة العربية الإسلامية بمختلف مظهراتها السياسية تؤدي معنيين: الغلبة والتناوب. وما تحليلات ابن خلدون المتشعبة إلا تعيينات لفكرة القهر والاستئثار من جهة وفكرة التداول من جهة ثانية، وتعني الدولة عنده أولاً آلة القهر والغلبة والاستقلال بالملذات والمفاخر. فيصفها وصف المحلل الاجتماعي. وتعني من جهة ثانية مدة استيلاء جماعة مخصوصة على السلطة و المال . هذا هو واقع الدولة، مفهومها هو التسلط. لا يمكن تصور دولة بلا قهر وبلا استئثار جماعة معينة للخيرات المتوفرة.¹

يقدم لنا الفقيه و الكاتب والفيلسوف نماذج متخيلة عن السياسة والدولة، فيها تتجه إلى عالم بلا دولة، وفيها في نفس الوقت قبول وتثبيت للدولة القائمة. الفقيه تصالح مع الحكم السلطاني مشروطاً بإقامة معالم الشريعة ليدعو الناس إلى طاعته وينهيهم عن عصيانه. لكنه في نفس الوقت لم يبعد عن قلبه نموذج الخلافة ، بصفتها النظام الأمثل الذي تتفق فيه مصلحتا الفرد والجماعة وتذوب الأغراض الدنيوية في هدف أسمى. أما المؤرخ الأديب، وكان في الغالب وزيراً أو كاتباً أو مستشاراً للسلطان، فإنه أراد أن يعقلن الملك دون أن يسعى لتغييره فهو لا يملك مشروعاً آخر. و من جهة أخرى يرى فيه نمط الحكم الموافق لطبيعة الإنسان الحيوانية، فحاول أن يقنع السلطان بتحقيق أغراض عامة، مثل الأمن والعدل والرخاء، فتكون ضماناً لاستمرار ملكه ودوامه.²

مع كل هذا ، إذا كان الخطاب السلطاني و أدب النصيحة موجه مباشرة إلى ذات السلطان ، بصفته صاحب القوة و الإرادة في التغيير للأحسن ، سواء من طرف الفقيه أو الفيلسوف أو كاتب الديوان . ما هو الفرق بين خطاب الفقيه و الكاتب ؟ و لماذا أصرّ الماوردي على الاشتغال على ادب النصيحة كذلك ؟ علينا الآن زيادة الحفر و أن نشغل على استنباط المعنى و الدلالات التي يقف عليها كل منهما. يرى ريمون بودون أن الدوافع و المبررات الفردية أسباباً لكل ظاهرة اجتماعية³. سوف نجد أنفسنا منخرطين بشكل جدي في علم اجتماع الفعل الفييري و ما يطرحه من دلالات الفاعل للإمساك بالخلاصات و تحديد المنطلق و الغاية ، بكلمة أدق نحن نلج نهجاً فهمياً

¹ - عبد الله العروي ، مفهوم الدولة ، ص 134 .

² - نفس المرجع ، ص 134.

³ - ريمون أرون ، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية "العمل الاجتماعي و الحس المشترك " ، تع: جورج سليمان ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، 2010 ، ص 52 .

جديدا هو علم اجتماع المعنى . فهو شرط ضروري للإحاطة بالدلالات و العبور إلى نظام المعنى الكامن في كل فعل مقصود و يحمل معنأ اجتماعياً.

بحسب الماوردي أو الفقهاء أن الغاية العليا من الحياة الدنيا هي تحقيق مكارم الأخلاق ، و التي تتجلى في الخلافة بآتم معانيها و قد تجسد هذا النموذج على الأقل مرة واحدة في تجربة المدينة، هذا المفهوم عند تمحيصه و التدقيق فيه يعني تغليب الروح على النفس، والعقل على الطبع الحيواني، وهو هدف بديهي لكل ذي عقل سليم. غير أن مثالية الفقهاء تنتهي بقبول ذلك الحكم باعتباره ضرورة وقتية، مع التطلع الى زواله بعون الله وتوقيفه.¹ إن الفقيه تحت وطأة الواقع ، المبرر بالواجب الأخلاقي، يقبل العمل مع السلطان فيعبر عن سياسة فعلية ، لكنه يعبر كذلك عن دعوة أخلاقية يخاطب بها وجدان وعقل الفرد و المجتمع.

بينما الصنف الاخر من مؤلفو كتب الآداب السلطانية. فهم يقولون: للسلطان صل وصم وجاهد واستشر واعدل...، لأن في ذلك مصلحتك العليا، به يستتب أمرك ويقوى سلطانك ويدوم ملكك. إذا استساغ السلطان النصيحة يكون حكمه شرعياً، إذ يضمن الأمن للناس ويعدل بينهم و يقيم شعائر الملة ويعمل برأي الفقهاء. تتوفر بذلك شروط السياسة الشرعية، فيكون السلطان إماماً شرعياً تجب طاعته ويحرم عصيانه. إلا أن هناك شيئاً واحداً لا يجري ذكره أبداً على ألسنة مؤلفي كتب الآداب السلطانية، ألا وهو المقصد الأسمى الذي يسميه الفقهاء مكارم الأخلاق، ويعنون به التثبيت بالله و شريعته بحسب طاقة الإنسان.²

فيما يخص السؤال الثاني فنلاحظ أن الماوردي كان 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 وتداول في كتب الآداب السلطانية. و لهذا اتجه الماوردي على الاشتغال في ادب النصيحة، علّه يدرك من السلطان ما لم تدركه الشريعة.

إن المثالية السياسية في الاسلام، هي التي يسميها الفقيه خلافة، و الفيلسوف مدينة فاضلة ، و هي ظل السلطنة القائمة ، فهي صورة مقلوبة للوضع القائم في القلوب المتضايقة به، فتقلب المثالية إلى أديولوجيا يعيش المرء تحت سلطان و يناضل من أجل نظام آخر.³

¹ - عبد الله العروي ، مرجع سابق ، ص 131 .

² - الماوردي ، تسهيل النظر، ص 131 .

³ - عبد الله العروي ، مرجع سابق ، ص 132 .

الفصل الخامس

السلطة عند الماوردي :

1. السيرة، المؤلفات، السياق التاريخي للماوردي.
2. مساحة العقل عند الماوردي.
3. فلسفة السلطة عند الماوردي

السلطة عند الماوردي

1- سيرة الماوردي

أبو الحسن عليّ بن محمد بن حبيب الماوردي (364-450 هـ/975-1058 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، 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 (405-417)¹.

إضافة إلى دراسته الفقه و الحديث على أبي القاسم الصيمري، الفقيه الشافعي المعروف في البصرة². 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 398 هـ³. لأنّ من المعروف انه درس في بغداد على أبي محمد عبد الله الباقي (ت 398 هـ)، الفقيه العلامة في فقه اللغة والأدب. و في بغداد تابع الماوردي دراساته الشرعية على الفقيه الشافعي المشهور آنذاك، أبو حامد الأسفراييني (ت 406 هـ). ومن الطبيعي أن دروسه التقليدية شملت تأسيساً قوياً في فقه اللغة والآداب والقرآن والحديث⁴.

تقلّد الماوردي مناصب قضائية كثيرة في العديد من المقاطعات الإسلامية⁵، كما علّم سنوات عدّة في البصرة وبغداد. لقد أورد السبكي على الأقل أسماء تسعة شافعيين درسوا على الماوردي الفقه أو السنة. و قد شغل عدّة مناصب قضائية. غالباً ما قام الماوردي بمهمة مبعوث للخليفة إلى العدد من الأمراء الذين كانوا الحكام الحقيقيين للإمبراطورية المتناثرة الأجزاء.

¹ - ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك و الأمم ، ج 8، ص 26.

² - الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص 110.

³ - السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ، ج 2، ص 233، ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ج 3، ص 152.

⁴ - الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص 110.

⁵ - البغدادي، تاريخ بغداد ، ج 12، ص 102.

قائمة بمؤلفات الماوردي¹

ما من مخطوطات يعرف بوجودها للأعمال الثلاثة التالية للماوردي:

1- أمثال القرآن².

2- الإقناع : وهو خلاصة في الفقه الشافعي وضع بأمر من الخليفة القادر³.

3- كتاب في النحو، وهذا الكتاب ورد ذكره عند ياقوت الذي أشار إلى أنه رأى الكتاب⁴.

يضاف إلى ذلك أنه من المعلوم أنّ الماوردي كتب في أصول الفقه⁵، لكن 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 كتبهما، واحد عن السيرة والآخر عن خصال النبي، عرفنا عن الكتاب الأول من إشارة وردت عند الماوردي نفسه في أعلام النبوة⁶، حيث يعبر عن نيته وضع كتاب في هذا الموضوع، أما الكتاب الثاني فالإشارة الوحيدة بشأنه وردت في إعلان السخاوي⁷.

4- النكت والعيون في تفسير القرآن: بعض المؤلفين اعتبروا العنوان خطأ، حيث أنّ ((تفسير القرآن)) و((النكت والعيون)) هما كتابان منفصلان، ولقد تمّ اكتشاف مخطوطة الجزء الأول من هذا التفسير للقرآن مؤخراً في اليمن⁸ (وطبع ملخصٌ للتفسير المذكور في أربعة أجزاء بالكويت).

5- 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 يال⁹. أما الكافي

1- حنا مخايل، مرجع سابق، ص 150.

2- ذكره السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج 2، ص 131، حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج 1، ص 168.

3- ياقوت الحموي، مرجع سابق، ج 5، ص 407.

4- المصدر نفسه، ج 5، ص 407 (ومع ذلك، فقد عثر على مخطوطة صغيرة تحمل العنوان ذاته وتتصل بالماوردي، وقد قام بنشرها خضر محمد خضر في الكويت).

5- البغدادي، تاريخ بغداد، ج 12، ص 102، الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص 110، السمعاني، الأنساب، ص 4، 5، ابن خلدون، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 8، ص 199، ابن خلكان، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان / ج 2 ص 444.

6- الماوردي، أعلام النبوة، ص 158.

7- السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، ص 91.

8- فؤاد السيد، ((مخطوطات اليمن))، مجلة معد المخطوطات العربية، م 1، ص 201.

9- Leon Nemoy, Arabic Manuscripts in the YALE Univesity Library (« Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences », Vol 40)

فيشرح مختصر المزني، الذي لم يذكره إلاّ السُّبكي¹، فهو كتاب الحاوي ذاته، كما أشار إلى ذلك الماوردي نفسه² (طُبِعَ الحاوي عام 1993 في عشرين مجلداً - المراجع).

6- أعلام النبوة: هذا الكتاب معروف أيضاً بعنوان دلائل النبوة.

7- الأمثال والحكم. هذا الكتاب ورد بهذا العنوان فقط عن ابن الجوزي³ (طُبِعَ بتحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد).

8- الأحكام السلطانية.

9- أدب الدنيا والدين.

10- تسهيل النظر وتعجيل الظفر (*) ياقوت أورد كلمة النصر بدل النظر.

وفي هذا العنوان⁴ أنا أرى أن كلمة النظر هي الأوقع في مكانها لأنها أقرب سجعاً من كلمة الظفر.

11- قوانين الوزارة .

12- سياسة الملك المعروف ب " نصيحة الملوك "

السياق التاريخي لعصر الماوردي

عاصر الماوردي واقعاً تاريخياً مريراً، وعاش نتائجه السياسية و الاجتماعية والاقتصادية، وكان لهذا الواقع الأثر البالغ في تحديد ملامح كتابته الفكرية. لقد اتسمت هذه المرحلة من عمر التجربة التاريخية السياسية الإسلامية، بالانحصر السياسي الحاد لدور الخليفة في تدبير شؤون الدولة، و تصريف مصالحها سواء السياسية أو الاقتصادية ناهيك عن العسكرية ، و أصبح الخليفة شخص مسلوب الإرادة لا يتصرف حتى في تسير شؤون قصره . مع ازدياد محاولات الأمراء العسكريين للاستيلاء على السلطة، فهناك البويهيون وهم شيعة أمامية والفاطميون وهو شيعة إسماعيلية والخلافة

1- السُّبكي، مرجع سابق، ج3، ص 174.

2- الماوردي، الحاوي في فروع الفقه ، ج1، ورقة 1 (نُشر الحاوي كاملاً في عام 1993 من قبل دار الكتب العلمية ببيروت، و يبدو أن مختصر المزني قد اعتمد أساساً لترتيب الكتاب، لكن الحاوي جاء موسعاً أكثر من اللازم وهو ما أدى على افتراقه، افتراقاً كبيراً عن نموذج).

3- ابن الجوزي، مصدر سابق، ج8 ، ص199 (الأمثال والحكم حَقَّقَه ونشره فؤاد عبد المنعم أحمد).

4- ياقوت الحموي، إرشاد، ج5، ص 407.

(*) محيي هلال السرحان نُشر أدب القاضي، مستخرجاً من كتاب الحاوي، في بغداد في أربعة أجزاء، وعام 1993 نشرت دار الكتب العلمية في بيروت الحاوي بكامله.

السنية في بغداد وقد تواجعت هذه الدعوات السياسية - الدينية مع بعضها في صراع سياسي اخذ ملامح متعددة:

فالبويهيون قد سيطروا على بغداد عام 334 هـ على رأس جيش كبير، وأنشئوا إمارة وراثية في قلب الخلافة بعدما قاموا بخلع معز الدولة "المستكفي" ، و أبقوا على مؤسسة الخلافة شكلاً بدون معنى ، حفاظاً على مصالحهم - ولأسباب تتعلق بالصراعات الداخلية التي سادت، و كذا الحرص على عدم الوقوع في شرك الإسماعيلية المتربصة ، كما عملوا على تعزيز الدعوة الأمامية الشيعية ، على حساب العباسيين السنة وانفجرت في هذه الفترة الفتن، وقامت المذابح بين السنة والشيعية، واضطربت الأمور واختل الأمن بشكل كبير .

لقد اتسمت الفترة البويهية بتنامي الاتجاه نحو عمر أمير الأمراء، وكان لقب "أمير الأمراء" هو السائد بعد أن تم توحيد الخليفة. والإبقاء على منصبه مفرغاً من معناه السياسي. كما تدخلت القوة العسكرية وسيطرت على مؤسسات الدولة ، مما في ضعف مؤسسة الخلافة . إن الديلم كانوا شيعة لا يعتقدون بأحقية العباسيين في الخلافة ، بل يعتبرونهم غاصبين للخلافة من مستحقيها " آل البيت " وبهذا لم يعد عندهم أي باعث ديني على الطاعة. لقد تدخل البويهيون في كل شؤون الخلافة حتى أصبح للأمير وزير وللخليفة كاتب: وانقلب الوضع فخصص للخليفة راتب ، بينما أصبحت الموارد المالية للدولة تحت يد أمير الأمراء.

لم يكتف البويهيون بأخذ السلطة عملياً، بل حين حملوا الخلفاء على أن يتنازل إليهم عن السلطة بشكل علني ورسمي ، فقد فوض الطائع السلطة لعضد الدولة سنة (369 هـ) ، وقد بلغ بهم الأمر حد مشاركة الخليفة آخر امتيازاته فأصبح اسمهم يذكر في الخطبة و السكة ، وقاموا بحذف لقب "أمير المؤمنين" واكتفوا بذكر اسم الخليفة مجرداً على النقود وذكروا ألقابهم وكنيتهم وأحياناً اسم رئيس العائلة البويهية وألقابها ، كما حصلوا على امتياز دق الطبول على أبوابهم على نحو ما فعل عضد الدولة عندما اجبر الطائع سنة (368 هـ) على منحه هذا الحق.

لقد لخص البيروني ما وصلت إليه الخلافة من وهن وضعف عندما قال: "إن الدولة والملك قد انتقل في آخر أيام المتقي. وأول أيام المستكفي من آل العباس إلى آل بويه ، والذي بقي في أيدي الدولة العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملك دنيوي.

عاش الماوردي في هذه الفترة في ظل حكم الدولة وأبي كاليجار فوقف إلى جانب الخليفة العباسي في صراعه مع البويهيين في فترة شهدت ازدهاراً للأدبيات الكلامية الأمامية.

وبالرغم من الضعف المستشري في الخلافة إلا أن النفوذ الديني للخليفة كان لا يزال قوياً في الجمهور ، لأنه بقي بالنسبة لجمهور السنة الممثل الشرعي للسلطة ومصدرها. ورمزاً للشرعية، ورئيساً أعلى لجماعة المسلمين ، وكان كتاب الماوردي "الأحكام السلطانية" أنموذجاً للكتابات التي أكدت السيادة السياسية والدينية للخليفة. وقد تحسن موقع الخليفة. واسترجع بعضاً من سلطاته المسلوقة في النصف الأول من القرن الخامس الهجري ، ويشير صاحب "الفخري" إلى هذا التحسن إذ يذكر الخليفة القادر المتوفي. سنة (422 هـ) أن "في أيامه رجع وقاد الدولة العباسية. ونما رونقها وأخذت أمورها في القوة" كما يقول عن خلفه القائم "وزاد به وقار الدولة ونمت قوتها"

أما في المغرب العربي وفي مصر بالذات فقد استولى الفاطميون على الحكم سنة 309 هـ. واعتبروا العمل مقدمة للاستيلاء على العراق. وإقامة دولة إسماعيلية بعد القضاء على الدولة العباسية الحاكمة، وفي عام 363 هـ دخل الفاطميون دمشق، وبسطوا نفوذهم لفترة طويلة وكان زحفهم السياسي مقترناً بزحف عقيدي يتمثل في الدعوة الإسماعيلية التي قامت عليها الدولة الفاطمية. وفي العام نفسه خُلع الخليفة المطيع وأرغم على التنازل عن الخلافة إلى ولده الطائع لله، إلا انه قامت احتجاجات سنّية واسعة بقيادة سبكتكين وبمساعدة الأمير التركي افتكين، و لخطورة هذه الحركة قدم عضد الدولة البويهي من شيراز لدعم موقف باختيار البويهي للاحتفاظ بالسلطة في العراق.

إن النصر السياسي الذي حققه الفاطميون لم يدم. فقد نشأت صراعات بين الفئات المحافظة من الإسماعيلين وبين الفئات الثورية، كان هذا بداية الاختيار السياسي لهذه الدولة مما قوض أركانها في النهاية. وفي الوقت الذي بدا فيه الضعف والاضطراب يصيبان الدعوة الإسماعيلية في المغرب والشام أخذت الدولة العباسية بالانبعاث من جديد على يد القادر بالله الذي قاد سياسية "الأحياء السني" و أذاع بيانه " الاعتقاد القادري" الذي يعتبر بياناً سياسياً أشعرياً.

أصبح لمؤلفات القادر بالله ورسائله. وتوجهاته تأثير جماهيري وديني كبير، فقد نصر أهل السنة والجماعة (السلف) وتبنى موقف الدفاع عن البتوة والإعلاء من مكانة منصب الخلافة ، و أوضح كيفية تقليد المناصب والولايات وتمثيل الأمة سياسياً ودينياً وبرز موقفه من القضايا المطروحة الدينية والسياسية معتمداً على الفقهاء. والمتكلمين من أهل السنة لدعم توجهاته ودعوته ، وخلق اتجاهات

سنيّاً قادراً على مساندة الخلافة ومساعدتها ، في الوقوف أمام التحديات والصراعات القائمة ، كما استند إلى مسائل عقدية ترضي الفقهاء السنة.

استطاع القادر بالله أن يقدم تصوراً للتاريخ الإسلامي يتفق مع مجمل توجهات أهل السنة، وبخاصة ترتيب الصحابة في الأفضلية وشرعية الخلفاء الذين حكموا قبل علي بن أبي طالب وبعده. بدون التعريض للمسائل الخلافية، وقد دعا إلى الالتفاف حول الحاكم الشرعي، و قد حملت دعوته طابعاً إصلاحياً بتأكيداً لمبدأ "وجوب النصيحة لأولي الأمر" بدون الدعوة إلى مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" حفاظاً على كيان الدولة وسلامتها.

كان الماوردي من المقربين إلى الخليفة القادر. وكان ضمن جماعة الفقهاء الذين أحاط نفسه بهم. وكان كتابه "الأحكام السلطانية" مبنياً لقواعد النظرية المسوغة لسياسة "الإحياء السني" التي قادها القادر بالله واستمرت مع القائم، مع أنه ليس في وسعنا أن نعهده موافقاً على الاعتقاد القادري بإطلاق إذ لا بد من أن نميز في موقفه بين دفاعه عن حاضر الدولة العباسية، وتقديمه مبررات شرعيتها وبين انتقاده في الوقت نفسه الحاضر القائم وما فيه من سؤ وإصراره على ضرورة تعديله وإصلاحه.

تزعزعت السيطرة البويهية مع بداية القرن الخامس الهجري بتأثير الخلافات الداخلية المستشرية، وثورات الجند وتوجه السلطان محمود الغزنوي إلى تكوين إمبراطورية واسعة في إيران والبلاد المحاورة ، حيث سارع إلى تقديم الولاء للأسرة العباسية مهاجماً البويهيين ، بصفته حاكم سني مدافع عن عقيدة السلف في وجه الأمامية والإسماعيلية ، وقد شكل هذا حافزاً للقادر بالله والقائم بأمر الله لإعادة الهيبة إلى الحكم العباسي وتوكيد مطالبهما لاسترجاع السيادة السياسية للخلافة.

ارتباط الفكر الأشعري بالخلافة العباسية في تلك الفترة من التاريخ ، حيث تولى الدفاع عن وجودها وشرعيتها وقدم المبررات الدينية لتصفها دولة مشروعة ، متبعاً منهج التشريع والجدل ، وكان الماوردي فيما قدم نموذجاً ينطلق من النتائج التي انتهى إليها الأشعري والباقلاني والبغدادي.

استندت نظرية الماوردي إلى ما طرحه البغدادي و الباقلاني¹ ، فقد أكد البغدادي أن فرقة أهل السنة والجماعة هي الفرقة الناجية ، كما قاوم الباقلاني القول بالنص. وأثبت الاختيار كأساس شرعي لإسناد السلطة وقيام الخلافة ، معتبراً أن الإجماع هما عماد الشرعية بعد أن ثبت شرعاً وعقلاً أن النص مستحيل ، وبالتالي فإن الشيعة يخرجون على مبدأ الإسلام ذاته. ومنه فإن الوضع الطبيعي في

¹ - كانا من أعلام المدرسة الكلامية السنية " الأشعرية "

نظره يتمثل في السير الذي اتخذه التاريخ الإسلامي ، وأصر الباقلاني بدوره على شرعية الخلفاء السابقين بالإجماع ، معتمداً على الجدل في تبيان أفكاره ، إلا أن هاذين المفكرين عجزا عن الوصول إلى نتائج واضحة على صعيد التنظيم ، ومعالجة تفاصيل كثيرة في الواقع السياسي والتاريخي ، ومواجهة الإشكالات الفقهية والإدارية والعلمية، التي تواجه موضوع الخلافة، وكان الماوردي هو المفكر الأول الذي استطاع أن ينقل ساحة الجدل إلى التشريع للخلافة ، ومن التشريع للخلافة إلى التشريع لدولة إسلامية ، تكون الخلافة محوراً أو بتعبير آخر دولة الخلافة.

إنه وأن كان لنظرية الماوردي السياسية طابعاً تبريرياً ، إلا الهدف منها لم يكن مجرد التسويغ لواقع فات أوانه ، أدرك أن الخلافة لا تستطيع ممارسة كل صلاحياتها ، و أن ما كان بها من قوة لن يعود ، وأن أمراء التغلب على البلاد ليسوا في الغالب نيابة عن الخلافة أو تقليد استكفاء ، بل إنها ولايات انتزعت انتزاعاً بالاستيلاء من طرف العسكر البويهيين أو السلاجقة أو قوى أجنبية أخرى. فكان اعتقاده بالمقابل انه لا بد من التشريع للأوضاع المؤقتة ووضع حدود نظرية لذلك ، -حتى تستمر وحدة الأمة " وحدة ثقافية و ليست بالضرورة سياسية -" ، مع الاهتمام بأمر الخلافة ككيان سياسي يمكن أن يتم الدفاع عنه من اجل الدفاع عن الوجود الشرعي للدولة الإسلامية.

وهكذا شكل التنظير السياسي للماوردي تلخيصاً ذكياً للمراحل التي قطعها الفكر الأشعري، و استيعاب و تجاوز للمصادر الكبرى فيه وتطويراً له. وقد انتقلت المشكلة السياسية معه وللمرة الأولى من علم الكلام إلى الفقه مع تقديم نظرية سياسية تبدوا مقبولة حسب تلك الظروف.

الأدوار السياسية للماوردي

بما أن هذه الدراسة تعالج الفكر السياسي للماوردي تحديداً، فلعله من المناسب أن نوجز خبراته السياسية ضمن سياقها التاريخي وعلاقته بالخليفة والأمير. والسرد الذي ندرجه أدناه بتسلسله الزمني يكشف مدى تكريس الماوردي نفسه لقضية الخلافة ، واهتمامه بأن يقيم نهجاً تفاهياً بين الأمراء على اختلافهم من جهة، وبينهم وبين الخليفة من جهة ثانية. في الاطار التاريخي السابق اتضحت لنا جهود الماوردي المتلاحقة لإنقاذ مركز الخلافة، كرمز لمرجعية الشريعة، وذلك بإعادة تنظيم العلاقة بين الخليفة وأمير الاستيلاء في ضوء الظروف القائمة.

امتد نشاط الماوردي العملي على مدى خلافتي القادر والقائم. إنّ الإشارة الوحيدة لعلاقة الماوردي بالخليفة القادر (ت 422 هـ) هي ملاحظة وردت عند ياقوت الحموي¹ مفادها أنه حين طلب الخليفة القادر أن يتولى واحد من كبار الفقهاء في كل من المدارس الفقهية الأربع كتابة ملخص قانون، وقع اختاره على الماوردي لتمثيل المدرسة الشافعية. وعليه كتب الماوردي الإقناع الذي لقي عند الخليفة التقدير الأعظم.

عام 422 للهجرة، وبعد أن خلف القائم والده، أرسل الماوردي إلى الأمير البويهبي أبي كاليجار ليقبل منه قسم البيعة ويرتب أمر الخطبة للخليفة². لقد كانت الخطبة، أي ذكر اسم الحاكم في صلاة الجمعة، الرمز الأول لتولي الولاية. ونجحت مهمة الماوردي. وعندما طلب إليه كاليجار أن يخلع عليه لقب "السلطان الأعظم، سيد الأمم"، تمكّن الماوردي من إقناع الأمير بأن لقباً كهذا لا يليق بغير الخليفة. عند عودته إلى بغداد رجع مثقلاً بالهدايا الثمينة. ثم كُلف الماوردي بالذهاب إلى جلال الدولة (حاكم بغداد البويهبي 416-434 هـ) الذي اعتبر أبا كاليجار تهديداً جدياً له³. 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 يذكر في الخطبة في البصرة والكوفة⁴.

في العام 428 هـ، كان الماوردي أحد الوسطاء الذين أنجزوا صلحاً بين الحاكمين البويهيين جلال الدولة وابن أخيه أبي كاليجار. أمّا سبب العداء بين الحاكمين، فقد كان بالإضافة إلى أن 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 ذليلاً الخضوع له، كما يظهر لنا من الحكاية التالية: منح 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 يخلع على حاكم دنيوي. وبما أن موقفه هذا كان مختلفاً عن موقف الفقهاء الآخرين الذين استشيروا،

1- ياقوت، مرجع سابق، ج 5، ص 407.

2- ابن الأثير، مرجع سابق، ج 9، ص 284-285.

3- ابن الجوزي، مرجع سابق، ج 8، ص 65.

4 - حنّا مخائيل، مرجع سابق، 149.

فقد توجس الماوردي شراً وقطع زيارته اليومية لجلال الدولة تحسباً لأي مكروه. ولكن عندما استدعي إلى بلاط الأمير البويهى، اكتشف الماوردي أن موقفه قد رفع من مكانته وقد اعتبره جلال الدولة دليلاً على الاحترام التقوى والتجرد¹. ومن اللافت أن الماوردي منح في ذلك العام لقب "أقضى القضاة". على هذا اللقب جاء أعنف الاعتراض من الفقهاء الذين كانوا قد كرسوا لقب "ملك الملوك" مخلوعاً على جلال الدولة، وأضافوا أن لقباً كهذا لا يجوز أن يمنح لأي فقيه. ولم يلق اعتراضهم قبولا، فقد حمل الماوردي اللقب حتى وفاته².

في سنة 434 للهجرة أرسل الخليفة الماوردي للاحتجاج لدى جلال الدولة على جبايته "الجوالي" التي كانت تجبى عادة للخليفة. اعترف جلال الدولة للماوردي أن طاعة الخليفة ضرورة لا بد منها من حيث المبدأ، لكنه اعتذر بسبب حالة الإفلاس التي يمرّ ومتطلبات الجيش التي لا تكاد تتوقف. ثم تم الاتفاق على أن وكلاء الخليفة لن يتعرضوا للإزعاج عندما يجولون لجباية الجوالي في العام التالي³. موكلاً من الخليفة القائم مرة أخرى، أرسل الماوردي في العام 435 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 و ارطغرل، وبوصفه ممثلاً للخليفة استقبال الماوردي استقبالا حافلا عند طغرل⁴.

المدونات التاريخية الأساسية لهذه الحقبة لا تشير إلى نشاط للماوردي بعد السنة 436 هـ. لقد توفي الماوردي سنة 450 هـ (1058 م)، أي ثلاث سنوات بعد دخول السلطان السلجوقي طغرل بغداد حيث وضع حداً لحكم السلالة البويهية.

1- ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 97، ابن الأثير، الكامل، ج 9، ص 312، 313، السبكي، طبقات، ج 3، ص 305.

2- ياقوت، إرشاد، ج 5، ص 407.

3- ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 113-114، ابن الأثير، الكامل، ج 9، ص 350.

4 - حنّا مخائيل، مرجع سابق، 150.

مساحة العقل في السياق الفكري الإسلامي

من منظور إسلامي، هل يلعب العقل دوراً، و أي دور، في الإيصال إلى الحقيقة؟ وإن كان له ذلك، فما هي العلاقة بين تلك الحقيقة وحقيقة التنزيل أو الوحي في الإسلام؟¹ تساؤلات كهذه تبقى لا معنى لها عند أهل الفلسفة العدمية الذين ينكرون وجود الحقيقة، أو عند المشككين الذين يعتقدون أن الحقيقة وُجدت أو لم توجد، ليست في متناول الإنسان لأنه عاجز عن بلوغها. كذا لا معنى لهذه التساؤلات لدى النسيبين الذين لا يُمكن في رأيهم أن تكون الحقيقة مطلقة بل نسبية تُستمد من معتقد الفرد أو ميوله.²

هذه المواقف الفكرية، وهي غير مجهولة في العالم الإسلامي وغالباً ما تُنسب إلى السفسطائيين³، هي تمام النقيض للفكر الاجتماعي - السياسي التقريري الذي طالما عُني بالقواعد التي تخدم وظيفة اجتماعية سياسية مهمة، ألا وهي الحد من الخيارات الفردية المتنوعة.

إن وشائج العلاقة بين العقل والوحي هي غير ذات معنى كذلك عند من ينكرون صحة الوحي أساساً، لقد أقر كل سكان الإمبراطوريات الإسلامية تقريباً صحة الوحي، إن لم يكن الإسلامي فالمسيحي أو اليهودي أو الزرادشتي. ولكن المسلمين، الذين امتد وجودهم إلى شبه القارة الهندية، قد وجدوا أنفسهم على اتصال بالديانتين البوذية والهندوسية، وهم ينسبون إلى الأخيرة الاعتقاد بإسقاط الوحي والاكتفاء بالعقل، وإلى البوذية الاعتقاد بأن الحقيقة لا تُبلَغ لا عن طريق الوحي ولا عن طريق العقل بل عبر الاختبار الحسي⁴.

لا أحد يمكنه أن يعتبر نفسه مسلماً ما لم يُسلم بأن الله قد أوحى إلى النبي محمد. هذا التسليم إنما يعني ضمنً تقليص الخيارات للاجتهاد الفلسفي. من هنا يصبح على العقل، إذ شاء أن يحتل أية فُسحة مهما تضاءلت، أن يتكيف مع معطيات الوحي، وهو تكيف يمكن أن يتم طبعاً بطرق متعددة ومتباينة. ولكي نضع أفكار الماوردي في إطارها الصحيح، لا بد لنا من أن نورد بإيجاز المسالك المتباينة مع توضيح نسبها.

إنّ الوحي في الإسلام كان عنصراً محورياً في عملية الامتداد السريع للمجتمع الإسلامي، كما كان عامل توحيد مهم. وفيما هدأت موجة الفتوحات وتحول جهد المسلمين إلى التصدي للمسائل

¹ - لبحث عام حول هذه النقطة، أنظر: A.J. Arberry, Revelation and Reason in Islam.

² - حنّا مخائيل، مرجع سابق، ص 46.

³ - البيهقي، أصول الدين، ص 6-17، أبو يعلى بن الفراء، المعتمد في أصول الدين، ص 25.

⁴ - نفس المرجع، ص 11-12، أبو يعلى، المصدر نفسه، الورقة 1 ب، الماوردي، أعلام النبوة، ص 14.

الداخلية - وهو تطورٌ مرتبطٌ حسب حنا مخائيل بالثورة العباسية - فقد انعكست الخلافات الداخلية خلافاً في تفسير الوحي القرآني وآياته. ولكي يستمرّ الوحي قوةً توحيدية كان لابد من وضع حدٍّ لتمامي التفسيرات المتباينة.

في هذا السياق نجد أنفسنا أمام إشكالية كبيرة و ممتدة و لطالما أُرقت الوعي الإسلامي حاضره و ماضيه : إذا كانت الحقيقة في كلام الله ورسالاته واحدة، كيف يُعقل أن يذهب فيها المتلقون كل مذهب وأن يؤولوها بطرق متناقضة تحمل بعضهم على تفسيق أو تكفير البعض، فيتمخض التناقض والتباين في التأويل عن صراعات عنيفة تتجلى في الفتن والحن المأساوية. ولا شك أن هذه المفارقة لا يعود أصلها إلى ذوات المؤولين فقط، وإنما كذلك إلى طبيعة المادة المؤولة من حيث قابليتها واتساع فضائها لعمليات التأويل.¹

إن وجوه التأويل في تاريخ الإسلام الإيديولوجي قد تشكلت حول جدلية الصراع بين الظاهر والباطن. فأهل الظاهر يعتقدون أن التأويل هو الاحتكام إلى الآيات أو الأثر كمخزون من القرائن الدالة في حد ذاتها والقائمة مقام البراهين. أما أهل الباطن ودعاة العقل فإنهم يجمعون على أن القرائن النصية أو السمعية لا تفيد اليقين ، ولا يمكن للاستدلال أن يقوم مكثفياً بها. وهكذا يقدم هؤلاء على تقييدها بالدلائل التي يرون أنها عقلية، ويذهب أولئك إلى تغييبها في تصاعدات التأويل الباطني ومطالبه.²

لقد كان المعنيون بالحفاظ على النظام السياسي والاجتماعي أو القابضون على السلطة ، واعون تماماً بالحاجة إلى قطع الطريق أمام الخلافات في الدين³، وهكذا فإن ابن المقفع، وهو من رواد الفكر السياسي في الإسلام، كتب موضحاً: أن الفارق المميز بين الدين والاجتهاد الفردي يكمن في كون الدين مقبولاً من منطلق الإيمان، في حين أن حقيقة اجتهاد الإنسان إنما تُبرهن عبر النقاش الجدلي، والذي يجعل من الدين موضوع جدل ونقاش يكون قد جعل الدين رأياً إنسانياً، كذلك الذي يجعل من الدين رأياً إنسانياً يكون قد نصّب نفسه مُشرعاً، والفرد الشارح لنفسه لا دين له⁴.

وسرعان ما أدرك ابن المقفع أنّ فصل الدين عن الاجتهاد الإنسانيّ ليس عملية بسيطة، فهو يضيف: قد يتشابه الدين والاجتهاد في مواقع معينة، ولولا هذا التشابه لما كانت حاجة إلى تمييز

¹ - بن سالم حميش ، التشكلات الايديولوجية في الإسلام (الاجتهادات و التاريخ) ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، 1993 ، ص 13 .

² - نفس المرجع ، 14 .

³ حنا مخائيل ، مرجع سابق ، ص 47 .

⁴ - ابن المقفع، الأدب الصغير، ص 29 - 30.

الواحد من الآخر¹. والحقيقة أن ابن المقفع لا يرفض محدوداً في الدين شرط أن يهدف إلى البرهنة على وجود الله. من جهة ثانية يرتبط استمرار الدين بحضور الاجتهاد، هذا المفهوم يعبر في العمق عن الحق في الاستكمال نحو الحقيقة.

إن الاجتهاد يظهر ككتاب تتجلى من خلاله الممارسات المعرفية (من استحسان وقياس وإجماع) الساعية إلى تنظيم علاقات المسلمين الدينية منها والدنيوية. دلالة في شعور "العالم" أنه ممارسة تنظيرية أو نظرية للممارسة. وجهود في تثبيت الحضور بالشرح و التأويل . هكذا يتموضع الاجتهاد في الامتداد التأويلي للواقع ، ويتم استعماله قصد تعديل أو تجديد الوجود في علاقته بالمعرفة. وبعبارة أخرى، إنه التعبير عن تسرب الإنسان في الشريعة النصية وعن انخراطه الذاتي النشط في "المنزل". إن نصوص الاجتهاد الكبرى عند المفكرين والأئمة هي بمثابة بيانات أو برامج عقائدية. وقد يعكس ترتيبها بالضبط تاريخ المناطق الحساسة واللحظات الساخنة في الفكر الإسلامي. أما دراستها فتسمح بتشخيص القدرات العصبية لهذا الفكر و هو يجتاز اختبار التاريخ².

ربما كانت الحركة التي هدفت إلى تقديم التأويل المطلوب في العصر العباسي هي حركة المعتزلة غير أنهم لم يكونوا أحراراً، لقد تبني المأمون فقه المعتزلة أساساً رسمياً للعقيدة ، و المرجح أن تشجيعه لإطلاق الترجمة الكبيرة إنما سعى إلى خدمة المعتزلة. لكن ما تجدر الإشارة إليه أن " حركة عقلانية أو فقه معقلن" عجز أن يشكل اديولوجية مجتمعية كبيرة.

عندما أصبح النشاط الفكري التنظيري أو الاجتهاد أمراً مقبولاً فلم يكن عندئذ حصره بالشؤون الفقهية والدينية. إنّ 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 الوحي³ ويستوعبه، ذلك أنهم رأوا فيه وسيلة مفيدة — على بدائيتها — لمخاطبة عامة الناس من ذوي القدرة العقلية المحدودة. موقف الفلاسفة هذا من رجال الدين يعكسه الكندي (توفي 870)، وهو يصّر " صناعة الفلسفة هي أنبل صنائع بني البشر" ومن هنا ينطلق إلى مهاجمة الفقهاء زاعماً أنهم ضئيلو المعرفة⁴.

في محاولة لتخفيف حدة خطاب الفلاسفة و من منطلق أن الدفاع عن حقيقة الإسلام لها سبل شتى، يرى سالم حميش⁵: أبان الفقهاء عن فعاليتهم على مستوى التكوين الداخلي للأديولوجيا

1- المرجع السابق، ص 30.

2- مرجع سابق ، ص 15.

3- معظم الفلاسفة يوافقون ابن رشد على موقفه المعبر عنه في فصل المقال، ص 14 - 15.

4- الكندي، "في الفلسفة الأولى" رسائل، ص 97.

5 - بن سالم حميش ، مرجع سابق ، ص 44

الشرعية في الإسلام ، غير أنهم كانوا أقل أهمية فيما يخص الدفاع عن مبادئ الإسلام و نصرتها ضد منائويه. هذه المهمة الصعبة تطلبت اجتهدا ليس أقل قوة و ثباتاً من الاجتهاد الشرعي ، و كان المتكلم هو المؤهل لذلك ليس مفاجئاً إذ أن الفلاسفة بإعطائهم مسألة الوحي مرتبةً ثانوية و باتخاذهم موقفاً متعالياً¹، قد أثاروا عدااء الفقهاء الذين بلغ بعضهم حدّ اتهام الفلاسفة بالكفر.

إن الفلاسفة كأفراد لم يشكلوا خطراً سياسياً على النظام القائم، بينما أثارت الفلسفة نفسها بالمقابل تخوفاً، ذلك أن الإسماعيليين استخدموها لدعم عقيدتهم الثورية². وقد اشتدّ العداء للفلسفة عندما تمكن الإسماعيليون من تأسيس إمبراطورية منافسة ذات طموحات عالمية الأبعاد.

مساحة العقل عند الماوردي

ما العلاقة التي رسمها الماوردي بين العقل والوحي؟ أين يأتي موقعه وسط هذه السلسلة من المواقف المذكورة أعلاه؟ هذا السؤال الأخير تكمن الإجابة عنه بعبارات عامة أنّ 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 و الإسهاب في شرحه. وهو يبدأ طرحه بالتأكيد على كون العقل هو في أساس كل معرفة³.

في الواقع إذا تابعنا منطق طرحه بدقة يتبين لنا أن مجمل قوله يؤدّي إلى أنّ العقل هو في أساس كل البراهين⁴. إنه يميّز بين المعرفة الفطرية والمعرفة المكتسبة. فالأولى لا تحتاج إلى برهان. أما الثانية، "المعرفة المكتسبة" فهي تعتمد على البرهان وتشمل معرفة النصّ المنزل، وهو الذي تعتمد صحته على البراهين الإلهية وهي مصدر التنزيل، و السنّة النبوية وهي وسيلة إيصاله. والماوردي يرفض أولئك الذين يدّعون البرهنة على وجود الله عن طريق الإلهام معتبراً أن برهنة كهذه إنما هي ذاتية ليس إلا.

يعتقد الماوردي أن معرفة جود الله يمكن بلوغها عبر البرهنة على ثلاثة فصول⁵: العالم محدثٌ وليس بقديم. العالم له خالقٌ قديم. والخالق واحدٌ لا شريك له. البرهان الأول على كون العالم محدثاً في الزمان مبنيٌّ على تمييز أرسطو بين الجوهر والعرض. البرهان الثاني على كون العالم محدثاً هو كونه

1- مثلاً، الفارابي، فصول المدني، ص 136، ابن سينا، "في أقسام العلوم العقلية" في تسع رسائل، ص 115.

2- الغزالي، فضائح الباطنية، ص 3، 9.

3- الماوردي، أعلام النبوة، ص 3، 6.

4- على الرغم من بنيتها العقلية من حيث الشكل، لم تكن آراء الماوردي المعرفية (الإبستمولوجية) لتختلف كثيراً عن آراء الأشاعرة. أنظر على سبيل المثال أعمال الأشعريين الأكبر منه سناً، المعاصرين له، الباقلاني (التمهيد، ص 7-13) والبغدادي (أصول الدين، ص 10-11).

5- الماوردي، أعلام النبوة، ص 6-10.

متناهيًا. فالمتناهي يكون له حجمٌ موصوف ومحدّد مما يُظهرُ أن أحداً ما قد حدّد ذلك الحجم وقدّره. وبالتالي فهو مخلوق. هنا يتوقع الماوردي مواجهة الاعتراض التالي: لماذا لا يكون جوهرُ العالم أزلياً غير محدّد كما هو كنه الله، ويكون عرضُ العالم محدّثاً كما هي أفعالُ الله؟ ويأتي جوابه أن أفعالَ الله، ولأنّها تقع في غير الله، من الممكن فصلُها عن جوهره¹.

إنّ البرهان على أنّ للعالم خالقاً أبدياً هو التالي: من المستحيل أن يكون العالم قد خُلِق نفسه بنفسه لأنّ ذلك يعني أن العالم كان موجوداً قبل أن يخلق. فكل ما يأتي إلى الوجود لا بدّ له من علّة أو أداة، مثلما أن وجود البناء يحتم وجود الباني، كما يكون خالق العالم يكون أبدياً، وإلاّ لكان هو نفسه بحاجة إلى خالق... وهكذا إلى ما لا نهاية.

يدعمُ الماوردي طرحه بأن الله واحدٌ لا شريك له بهذه الصورة: إن قَدَم الخالق يعني ضمناً قدرةً كليّة وإرادة حرّة تتجليان عبر عملية خلق العالم. إنّ قدرة الخالق الكليّة تعني استحالة أن يكون له شريكٌ مضاد، كما تعني أنه خَلَق ليس فقط جزءاً مختاراً وإنما خَلَقَ كلّ ما هو مخلوق. وهذا يعني أن لا مكانَ لوجود أيّ خالقٍ آخر. وما يدعم مقولة وحدة الخالق أيضاً التشابه القائم بين الحركة والخلق. ومع أن الماوردي يقدّم 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 كلياً²، فإن دفاعه عن النبوة هو من البلاغة بحيث إنّ كُتّاباً مسلمين قد اعتبروه أبدع ما كُتِب في هذا المجال³.

لقد جاء دفاعُ الماوردي عن نبوة محمد موجهاً ضدّ فريقين: أولئك الذين ينكرون رسالة محمد، أو يحدّون من أهميتها رغم أنهم يقرّون مبدأ النبوة عموماً، أولئك الذين ينكرون النبوة كلها من حيث المبدأ⁴. بين الفريق الأول اليهود الذين، بحسب الماوردي، بنّوا إنكارهم نبوة محمد على رفضهم النظرية الإسلامية بأن كل وحي جديد ينسخ بمجيئه كل ما كان قبله. وعلى بعض اليهود الذين عارضوا النسخ على أساس عقلائيّ معتبرين أنه دليل على عدم الثبات عند الله، يرّد الماوردي بأنّ

1 - حنّا مخائيل، مرجع سابق، ص 54.

2- لمزيد من البراهين، انظر: A.J Wensinck ; « les preuves de l'existence de dieu dans la théologie musulmane ; keninkilijke akadmie van wetenschappen, vol 81, ser A, N°2.

أنظر أيضاً برهان الباقلاني في التمهيد، ص 44- 500 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 يقرّوا بوجود خالق ما. أكثر من ذلك، فلينظروا إلى بذرة الخردل، عندما ستتحقّقون من أن أحداً ما يتولاها، فيجعلها تنشطاً وتنمو، ويخصّص لها غذاءها من التربة والماء، ويحدّد لها وقت إنباتها وموتها (الأدب الصغير، ص 32)

3- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج1، ص 263.

4- الماوردي، أعلام النبوة، ص 3 - 38

النسخ دليل ليس على عدم ثبات الله بل هو دليل على إراداته الحرة، أو على ما يراه خيراً لبني البشر في زمن معين.

فالنسخ إذاً لا ينفي حكمة الله. وهناك فئة من اليهود تستمد الدعم لرفضها مبدأ النسخ من التوراة، فيردُّ 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، وجوزَّ يعقوب زواج الرجل من أختين في الوقت ذاته، وتزوج إبراهيمُ ابنةً أخيه¹... وبما أن موسى قد نسخ كل هذه الأفعال بموجب شريعته، فإنَّ الشريعة الموسوية إذاً يمكن أن ينسخها بحلول وحي لاحق². أما الذين لا ينكرون النبوة ولكن يعتبرون أنَّ القبول بنبوة محمد حتى لو كانت موجهةً إلى فريق محدّد إنما يفترض صحة تلك النبوة. وبما أن محمداً قال إنه مُرسلٌ للناس كافةً، تصبح عالمية نبوته صحيحةً أيضاً.

يُصنّف الماوردي أولئك الذين ينكرون النبوة فئات ثلاثاً: الماديون الملحدون، البراهمانيون الموحّدون، والفلاسفة. وهو يوجّه مناقشته الدفاعية ضدَّ الفئتين الأخيرتين فقط اللتين تُقرّان بالمبدأ الأساس لوجود الله. إنه يبيّن قهراً الموجهة إلى المتشددّين من الفلاسفة، الذين "لا يتظاهرون بإبطال النبوات في الظاهر" على مقولتهم إن علوم الدين تأتي في مرتبة ثانوية بعد العلوم الفلسفية. إن المعجزات هي البرهان الأساس على النبوة، وهي ليست خزعبلات يأتي بمثلها المشعوذون أو السحرة، يذكر الماوردي أن المعجزات تختلف اختلافاً كبيراً عن حيل السحرة، هذه الأخيرة لا تحدّغ سوى البُسطاء، ومن الممكن تعلّمها وتقليدها، أمّا المعجزات فإنها تُعبي حتى ذوي العقول ولا يمكن تعلّمها ولا تقليدها.

أما الذين يرفضون النبوة على اعتبار أنَّ المدعويين أنبياء متناقضون فيما بينهم، بينما شؤون الفكر والعقل لا تناقض فيها، فردُّ الماوردي عليهم أن رسالات الوحي على تنوعها لا تختلف في الأمور الأساسية مثل وحدانية الله وصفاته، إنما قد تختلف فقط حول الشعائر الدينية هذه الأخيرة وإن كان بينها فروقات فليست كلها متناقضة، والذي يبدو منها متناقضاً إنما تُفسّره متطلبات التطور وتغيّر الأزمنة، ولكن طبقاً للمشيئة الإلهية أو الخير الأمثل للإنسان. كذلك فإنَّ سلطة العقل لا ينسخها اختلاف أهل الفكر حول شؤون فكرية، كذلك فإنَّ سلطة الأنبياء لا يمكن رفضها حتى لو وقّع التباين بين الأنبياء على بعض نواحي الوحي.

1- وهو ما يختلف عن التراث التوراتي اليهودي - المسيحي.

2- الماوردي، أعلام النبوة، ص 36.

إنّ الرد على القائلين بأن النبوة مُناقضةٌ للعقل هو الجزم بأن الوحي لم يكن أبداً مخالفاً للعقل. فكل ما يتطلب الوحي هو إما مقبولٌ من العقل أو مطلوب منه. فإذا كان مقبولاً فالعقل في هذه الحال قد تعززت مكانته، وإذا كان مطلوباً فيكون الوحي قد ثبّت حجية العقل¹. حتى لو كان الوحي منسجماً مع العقل يمكن طرح السؤال: لماذا كان الوحي ضرورياً؟ أليس العقل كافياً لتنظيم حياة الإنسان؟ وإذا 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 يصح ويستوي من دون رسول يبلغ مشيئة الله سبحانه وتعالى². هنا لا بد أن نعلم أنّ الماوردي حين يتكلم عن الدين إنما يعني الدين الموحى به³.

في مواجهة أولئك الذين يعتبرون العقل كافياً والوحي غير ضروري، وهي نظرة ينسبها إلى البراهمة⁴، لا يسمح الماوردي لنفسه بأن يُجبر على اتخاذ موقف متطرف يرفض فيه العقل رفضاً كلياً. فهو ينازع في مسألة كفاية العقل وحده لا في فائدته أو عدمها. يؤكد الماوردي أنّ "الخير والدين من موجبات العقل"⁵، لأن العقل يأبى أن يترك الإنسان ضائعاً ومردولاً تحت رحمة الآراء المتضاربة والأهواء المتباينة، ذلك أنّ وضعاً كهذا يؤدي إلى الخلافات والتشابك، وينتهي بانقطاع صلة الرحم بين الناس. من هنا فإن الناس لا غنى لهم عن دين يُجمعون عليه فيجمعون حوله⁶.

نقاط ثلاث يتضمنها هذا الموقف: التوافق الاجتماعي هو الأساس الذي لا بدّ منه لأي مجتمع، العقل أو الفكر لا يمكنه تأمين هذا التوافق الاجتماعي، ولكي يكون التوافق الاجتماعي فاعلاً يجب أن يكون مبنياً على الأساس منزه كلياً⁷. ودعماً لرأيه القائل إنّ العقل لا يمكنه أن يوصل إلى الوفاق، يُبين أن البراهين العقلية المتكافئة متانة وصحة يمكن أن توصل إلى استنتاجات متغايرة⁸.

يُضاف إلى ذلك أن الدين أساس لا غنى عنه لشرعية 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 والمتواضع⁹. وفي حين يركّز الماوردي على المجتمع حين يُظهر

1- الماوردي، أدب الدنيا، ص 3، 29، الماوردي، أعلام النبوة، ص 13.

2- الماوردي، أعلام النبوة، ص 16.

3- حنا مخائيل، مرجع سابق، ص 58.

4- الماوردي، أعلام النبوة، ص 14.

5- الماوردي، أدب الدنيا، ص 29.

6- المرجع نفسه، وثمة رأي مماثل موجود عند الماوردي، أعلام النبوة، ص 11.

7 - يمكن أن نجد الجزء الأخير من هذا الموقف عند طوكفيل الذي يرى ضرورة أن تتوحد أفكار الناس حول قيم عليا و لاسيما الدين.

8- حنا مخائيل، مرجع سابق، ص 59.

9- الماوردي، تسهيل النظر، ص 30.

الحاجة إلى الدين، فهو لا يُغفل الفردَ إغفالاً كلياً إذ يبقى واعياً أهمية الدين بالنسبة للفرد ليس فقط كرادعٍ وإنما أيضاً للروح عندما يُصيبها البلاء¹.

في ضوء ما عرضناه أعلاه أصبح في الإمكان الآن تأكيد الموقع الفقهي للماوردي. فإن كان البعض قد اعتبره من المعتزلة² والبعض الآخر من الأشاعرة³، يبقى الواقع أنه لا من أولئك ولا من هؤلاء. فلا هو أعلن نفسه معتزلياً⁴ أو أشعرياً ولا اعتبره أيٌّ من الفريقين منتبياً إليه⁵. كان مفكراً مستقلاً رفض أن يتبع على غير رؤية عقلانية أياً من الفرق الفقهية⁶. فقد أعلن الماوردي موقفاً معارضاً للمعتزلة بالنسبة لمسألة حساسة هي مسألة خلق القرآن⁷ التي طالما تمحور حولها عداءٌ شعبيٌّ ضدَّ المعتزلة، لكنّه بقي متمسكاً بحزم بفقه مُعقلن يرى أن العقلَ والوحي يتحركان في نطاقين متداخلين.

إنه يوافق المعتزلة في أن الله يأخذُ في اعتباره خير الإنسان وهو لا يطلبُ المستحيل حين يُنزلُ وحيه⁸. أما الأشاعرة فيرفضون هذه النظريات على أنها ترسمُ حداً للإرادة الإلهية الحرة: ليس على الله أمرٌ واجبٌ، ليس عليه أن يأخذ خير الإنسان بعين الاعتبار، وهو يمكن أن يطلب المستحيل⁹. مبدأ آخر من مبادئ المعتزلة، وهو الذي بُني عليه التفسير القرآني، هو أنّ تعاليم الله (القرآن) يجبُ أن تُفسَّرَ حسبَ الإرادة الإلهية. وعلى ذلك ردَّ الأشاعرة بأن فَصَّلوا تعاليم الله عن إرادته. أما الماوردي فقد أصرَّ، رداً على مفهوم المعتزلة بأنَّ الله يُدرك بالعقل. على أنّ تعاليم الله وإرادته هي تلاؤم متناه¹⁰.

غير أنه بخلاف المعتزلة، يعتقد أن تعاليم القرآن يجب أن تكون نقطة الانطلاق: ذلك أن تعاليم الله في القرآن هي التي تطلعنا بإرادته وليس ما نفترضه يجعلُ منه تفسيراً صحيحاً. ومع أن

1- الماوردي، أدب الدنيا، ص 120.

2- 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، ج5، ص 407) ويستشهد السبكي بابن الصلاح الذي يتهم الماوردي بأنه معتزلي مستتر، من غير أن يحاول تبرئة الماوردي من تهمة كهذه (السبكي، طبقات، ج3، ص 303) أما ريسكر، فيزعم في تقديمه للطبعة الألمانية من أدب الدنيا والدين، أن الماوردي كان معتزلياً.

3- يشير البروفسور جبّ ضمناً على أن الماوردي كان أشعرياً. Some considerations on the sunni theory of the caliphate, studies on the civilization of islam P 142.

4- لو اعترف الماوردي باعتناقه المذهب المعتزلي، لما كان استطاع تولي منصب القضاء في بغداد، أنظر ابن الجوزي، المنتظم، الجزء الثامن، ص 25، حيث تعيّن علي الصيمري في سنة 417 للهجرة أن ينفي عن نفسه مذهب الاعتزال كي يُقبل بين الشهود والعدول من قبل قاضي القضاة.

5- لا ابن عساكر (التبيين، ص 447) ولا السبكي (طبقات، ج 2، ص 203 - 208) يعتبر الماوردي من بين أتباع الأشعري، من جهة أخرى، فن ابن المرتضى في القسم من كتابه المُنبة والأمل الذي يُخصى فيه المعتزلة، لم يأت على ذكر الماوردي.

6- عندما حذّره واحد من أهل الحديث من الاختلاق، رد الماوردي عليه بأنه "مجتهّد" وليس "مقلداً" (ياقوت، إرشاد، ج 5، ص 407)

7- انظر الاستشهاد بابن صلاح في طبقات السبكي، ج 3، ص 303.

8- الماوردي، أعلام النبوة، ص 11-13، و الماوردي، أدب الدنيا، ص 79.

9- الأشعري، إبانة ص 59.

10 - حنّا مخائيل، مرجع سابق، ص 60.

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 الشريعة¹. وبما أن تعاليم الله ونواهيه لا تشمل أعمال الإنسان كافةً، فإنّ الماوردي يحضّر على الاستهداء بالعقل في هذه الحالات. وقد بلغ هذا المنحى درجةً لا ينكر معها أن تضمّ الشريعة أحكاماً مبنيةً على العقل وحده!

كان الماوردي يسعى إلى التوفيق ويتعدى عن التهجمات الكلامية إلا حين يتعلق الأمر بأكثر الفرق تطرفاً كالباطنية مثلاً². وكرجل فقه، كان همّه الأساس الصياغة الملموسة الواضحة والإيجابية للشريعة بحيث تُصبِحُ الفروقات بين الاتجاهات المتباينة فروقاتٍ ضئيلةً إذا ما قورنت بالخلافات التي كانت تستقطبُ الفرق حول مواقف مجردة³.

هذا الفكر ذو النهج المستقل نسبياً كما يرى حنّا مخائيل قد أهّل الماوردي لوضع أول كتاب إسلاميٍّ حول الشرع العام. على أية حال، أن 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 الدين أو سلطة الشيخ الصوفي⁴. وفي محيط الفقهاء كان فقه أهل الحديث أكثر شعبيةً من عقلانية الماوردي. حتى الفلسفة، وهي قلعة العقلانية وحصنها، قد تراجعت أمام الثيوصوفية التي حاولت الجمع بين البرهان المنطقي والمعرفة الحدسية.

يرى حنّا مخائيل⁵ أن توجهها مخالفاً للعقل لا شك أنه منح العالم الإسلامي نسبةً محدودة من الاستقرار، لكنه في المقابل لم يُهيئه لمواجهة تحدي الغرب المتطور، وهو التحدي الذي ما زال على المسلمين أن يدركوا معناه رغم مظهره السياسي المثير لشدة وضوحه.

1- للوقوف على رأي أشعري في هذا الصدد، انظر البغدادي، الأصول، ص 149، و الباقلاني، التمهيد، ص 97.

2- هذه هي التسمية الشائعة الاستعمال للدلالة على غلاة الشيعة.

3- مثلاً، أصحاب الآراء الفقهية المتنافسة غالباً ما ينتمون على المذهب الفقهي نفسه.

4- حنّا مخائيل، مرجع سابق، ص 62

5 - نفس المرجع، ص 62 .

مفهوم السلطة عند الماوردي

نتناول في هذا المبحث بالدراسة و التحليل نصًّا سياسيًا للحسن بن محمد الماوردي ، من خلال كتابه الموسوم " تسهيل النظر و تعجيل الظفر في أخلاق المَلِك و سياسة المُلِك " . على أننا نتناول معه مؤلف آخر لا يقل أهمية ، وهو عميق في التعبير عن رؤية الماوردي السياسية و لاسيما من خلال المفاهيم المؤسسة لكل سلطة سياسية في مجتمع ما ، من قبيل " السلطان ، الرعيّة ، التفويض ، علاقة الدين بالدولة أو مشروعيتها " . النص الآخر هو كتاب نصيحة الملوك .

قبل البدء بقراءة نصه نورد التسلسل الزمني لأعماله الفكرية السياسية ، مع تحديد موقع كتاب تسهيل النظر و تعجيل الظفر . يمكننا ترتيب مؤلفات الماوردي السياسية والاجتماعية على هذا النحو و قد اعتمدنا في هذا الترتيب على مقارنة الباحث رضوان السيد بالنظر لإشتغاله الكبير و الطويل على نصوص التراث السياسي و لاسيما مؤلفات الماوردي¹ : أدب الدنيا والدين (حوالي 420هـ)، نصيحة الملوك (حوالي 425 هـ)، قوانين الوزارة وسياسة الملك (427هـ)، تسهيل النظر وتعجيل الظفر (حوالي 432هـ) ، الأحكام السلطانية الولايات الدينية (حوالي 445هـ). أما مؤلفاته الفقهية وتفسيره فتعود لمطلع القرن الخامس الهجري (405-420هـ).

سنحاول تحديد ملامح فلسفة السلطة عند الماوردي كفعل : مفهومها، طبيعتها، والاكثر أهمية وظائفها. إن هذه المحاور الفكرية تشكل أساس كل تفكير أو تساؤل جدي حولها، و تمثل مسالك لا بد منها لغرض تشييد بناء نظري ، يمسك من خلالها لا نقول القوانين و لكن الحوافز التي تتحكم في كيفية اشتغالها²، و نسعى كذلك منهجيًّا بقواعد قراءة النصوص السياسية ، و لاسيما النصوص التاريخية والتراثية التي تصنف في إطار التراث السياسي الإسلامي .

يأتي هذا المبحث في ثلاث نقاط: مطلب يمثل تمهيد يُعرف بالكتاب و السياقات الفكرية و السياسية التي جاء ضمنها ، ثم نتناول ما يميز الكتاب و خصوصيته مقارنة بكتب الماوردي الأخرى ، و لا سيما " الاحكام السلطانية " ، و ذلك باستعراض المنهج "طريقة التأليف" و المناهل الثقافية التي استقى منها الماوردي مادته . ثم نقسم الكتاب حسب محتواه كما وضعه المؤلف . القسم الأول

1 - رضوان السيد ، مرجع سابق ، ص 100 .

2 - ناصيف نصار. منطق السلطة ، مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج ، بيروت ، 1995 ، ص 10 .

نستعرض اخلاق المَلِكُ ، يقول الماوردي : فحُق على ذي السلطان و الامرة ان يهتم بمراعاة اخلاقه ، و اصلاح شيمه "خِصاله"، لانها آلة السلطان ، و اس إمرته.¹

القسم الثاني يتناول مفهوم " سياسة المُلك " يقول الماوردي : ((فليس أحد أجدر بالحذر و الاشفاق و أولى بالنصب و الاجتهاد ممن تقلد أمور الرعية ، لأنها أمانة الله التي أمنه عليها ، و رعيته التي استرعاه فيها و استخلفه على أمورها...و جعل صلاح جماعتهم بصلاحه و فساد امورهم بفساده ، لأنه قلب و هم أطراف و قطب و هم اكناف))².

يعتبر كتاب تسهيل النظر و تعجيل الظفر حسب بعض الباحثين نظرية في المجتمع و الدولة ، و هو يبحث في الأساس الاجتماعي و السياسي للسلطة ، بينما يبحث كتاب نصيحة الملوك في الجذور و الاسس السياسية للسلطة . من جهة ثانية يعتبر كتابه الآخر " الاحكام السلطانية و الولايات الدينية " عملاً في الدولة الاسلامية أو الخلافة . إن الذي يستدعي الانتباه في الانتاجات الفكرية للماوردي على الرغم من كونه فقيه مختص و قاضي ذو أهلية متقدمة " أقضى القضاة " ، هو التساؤل الوجيه ما الذي يجعله كفقيه يتجه إلى الاشتغال على التأليف في النظرية الاجتماعية و السياسية للسلطة ، و الاشتغال على مرايا الامراء و الكتابة السلطانية "أدب النصيحة " ، و قد كانت حِكراً على كُتّاب الدواوين و الادب السياسي ؟

إن هذا السؤال مركزي محوري، و هو بالتأكيد يحيلنا على الإجابات المؤسسة لاشتغال الماوردي الفقيه الشافعي إلى جانب الفقه، على الادب السياسي. من قبيل البدايات و الخواتيم أو الغرض الباعث ثم الغاية أو المقاصد بلغة أهل الفقه. أما المقصد الرئيس و هو في نفس الوقت يعتبر باعث مؤسس و الذي يتمخض عنه كل جهد يقوم به رجل العلم لاسيما الفقيه ، فهو غائر في التعبير الديني عن الحق في الاستمرار ، أي مواصلة جهد و دعوة الأنبياء من قبل((إِنَّ أُريدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ۖ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ۗ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ)) هود الآية 88.

السبب الثاني فإن الماوردي بصفته فقيه ذو أهلية ، يدرك أن الشريعة تُحمل جزءاً كبير من السياسة، ما يعني أن تدبير السلطة السياسية و آليات الحكم و شؤون الدولة ، يتم بحثها خارج مجال الفقه. فكان اتجاهه إلى أدب النصيحة مجهوداً مكماً لعمله ككل ، من حيث أنه وجد صدىً كبيراً و

¹ - الماوردي. تسهيل النظر و تعجيل الظفر، تحقيق رضوان السيد، مركز ابن الأزرق التراث السياسي، بيروت، ط2، 2012. ص 130.

² - نفس المرجع ، ص 246 .

تأثيراً بالغاً للكتابة السلطانية على الحاكم "السلطان أو الخليفة" ماينعكس بشكل ما على تدبير شؤون الحكم .

الإشارة الأخرى تكمن في منهجه التأليفي ، إذ نرى تبايناً حاداً في التعييد النظري لأهم عمليتين: الأحكام السلطانية و تسهيل النظر ، في كتاب الأحكام السلطانية يلج الماوردي الموضوع مباشرة بتعريفه للخلافة "الشكل الإسلامي للسلطة" و دون مقدمات ، و كأن الكتاب مجموعة مفاهيم مركزة تعتبر كآليات عمل مباشرة ، تضبط المهام و توفر سلاسة الاشتغال بين مؤسسات الدولة، فهو بشكل ما فقه دستوري. و على غير عادة الفقهاء نجد الماوردي يُقدم على العمل السياسي تنظيراً و ممارسة، غير أن هذا النشاط يمكن تفهمه بأزمة الخلافة المتعاضمة منذ مقتل المتوكل 248هـ.

السياق التاريخي لعصر المؤلف

مع صعود القادة العسكريين كأمرأ استولوا على اجزاء من بلاد الخلافة بالقوة و حتي عاصمتها لم تسلم ، و قد اضطر الخليفة للاعتراف بهذا الوضع خشية تفكك الدولة ، و رأى الماوردي أنه يجب عمل شيء لمواجهة هذه الاخطار، و قد وجه جهده على مستويين: تبادل الرأي مع الخلفاء و الأمراء المتغلبين لرأب الصدع و منع الفوضى، أما المستوى الآخر و هو الذي يهمننا فقد عمل على صياغة مقارنة اجتماعية سياسية "دستورية" تراعي المستجدات، لأجل الحفاظ على وحدة الدار و السلطة و إنقاذ الخلافة.

هذا الوضع الذي شهده العصر العباسي الثاني . من خضوع الخلفاء للأمرأ العسكريين وتدني الأدوار والوظائف السياسية للأول. أوجد انفصال بين السلطة الفعلية والسلطة الاسمية أو الرمزية الشرعية . وضرورة وجود قاعدة مقبولة "شرعية" تفسر وجود قوتين على رأس السلطة السياسية وتبررها، وكان هذا الوضع يمثل إشكالية . يتعين على الفكر السياسي مواجهتها، ويبدو أنه حتى وقت الماوردي كان الكُتّاب والفقهاء قد فضلوا عدم الخوض في هذه المسألة ، بأي شكل من الأشكال ، في الفصول المتعلقة بالإمامة في كتاباتهم، و إن رأى البعض أنهم من الناحية الواقعية قد قبلوا بهذا الوضع واعترفوا به من خلال " الإجماع السكوتي" أو "الإجماع الصامت"¹ غير أن الأمر بقي خالياً من وجود قاعدة شرعية تحكمه أو تبرره أو تفسره، وقد تعامل الماوردي مع هذه الإشكالية

¹ - ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق وترجمة: حامد ربيع، دار الشعب، القاهرة، 1983، ص 226.

و احتك بها عملياً ، من خلال العمل السياسي . من هنا كان اللجوء لمبدأ « المصلحة » و « الضرورة » الاستثنائية ، المبدأ الأول في التشريع ل " إمارة التغلب " أو " الاستيلاء " .

نرى أن التركيز على الوظائف أو الأدوار التي يمكن أن تقوم بها السلطة السياسية الحاكمة ، بغض النظر عن كيفية الوصول إلى هذه السلطة ، قد تم التعويل عليه واقعياً في تبرير شرعية هذه السلطة ، فالشرعية لا ترتبط فقط بلحظة التأسيس والنشأة ، وإنما تمتد إلى مجالات الواقع والممارسة الفعلية . هذا الأمر يوضحه تركيز الماوردي في نصوصه السياسية المختلفة ، على ما يمكن أن يدخل تحت مضمون الوظائف الأساسية للسلطة السياسية سواء لحراسة الدين أو سياسة الدنيا ، وذلك من منظور واقعي بحيث أننا يمكن أن نجعل منه منطلقاً لبناء نظريته حول السلطة السياسية وتأصيلها ، و أن نلمس فيه شكلاً من الاستجابة للسياق السوسيوسياسي المأزوم . فكان التركيز على المنطق الوظيفي في تبرير وجود السلطة السياسية وتسويغ شرعيتها .

إن صاحب النص " الماوردي " كان من المفكرين الذين انشغلوا بقضايا الواقع ، وكانت تجربتهم المتنوعة للممارسات السياسية ، سواء كمستشار للخليفة أو شغله مبعوث الوزير أو منصب القضاء ، بالإضافة إلى كونه فقيه يتعامل مباشرة مع الواقع و إكراهاته ، سواء من خلال الفتوى و الاجتهاد و ما يتطلبه من قياس و تنزيل النصوص حسب الواقع و المصلحة أو حتى القضاء . كل هذا قد أهّل الماوردي و فتح عقله الفقهي على الممكن و المتاح ، بعيداً عن لغة المثالية أو الطوباوية¹ . مما يجب التأكيد عليه أن التكوين و الأدوار التي شغلها ، قد تركت بصماتها الواضحة على كتاباته السياسية التي تدل على التجربة ، وعلى فهم مقتضيات الاجتماع الإنساني .

إن هذان الاهتمامان كانا فيما يبدو شغله الشاغل و محور نشاطه ، فقد رأينا أن أبا يعلى الفراء و الجويني إمام الحرمين و هما فقيهان و معاصران للماوردي قد كتبا كذلك في السلطة و الخلافة و الدولة . أبو يعلى الفراء رأى أن الماوردي مصيب و أقتفى أثره في التأليف السياسي ، إذ له كتاب يحمل نفس العنوان و الفصول و المواصفات لعمل الماوردي و هو " الاحكام السلطانية و الولايات الدينية " غير أنهما يختلفان فقط في بعض التفصيلات و الجزئيات الفقهية ، فنرى الماوردي يستشهد بأقوال الشافعي بينما أبويعلی يستشهد بآراء الحنابلة ، أما غير ما ذكرنا فإن الكتابان هما واحد .

¹ - عبد الله العروي في كتابه " الدولة " يصف خطاب الفقهاء بالطوباوي ، عندما يتعلق الأمر برؤيتهم للخلافة .
* الماوردي أو الفقيه بصفة عامة ، لا يتخلّى عن المثالية أو " طوبى الخلافة " رغم اشتغاله الدائم بقضايا الواقع و المتاح الممكن حتى لا تنتفي مصالح الناس .

من جانب آخر نرى أن الجويني لم يساير الماوردي بل اعتبره قد جانب الصواب سواء في محتوى النظرية أو أقسامها. غير أنه وافقه من حيث الانشغال بخطورة الوضع و اعترف بجسامة المشكلة و ما ينجر عنها . الجويني أراد أن يتولى الامر الامير السلجوقي ، لأنه صاحب القوة و يستطيع أن يباشر تدبير الدولة بنفسه ، يصد العدوان و يمنع الفتن في الداخل .

على كل حال الفقهاء ما غيروا الواقع و ما استطاعوا تجنب الدولة الانقسام ، و إن كانوا قد أطالوا في عمرها ، من خلال الاصرار على وحدة السلطة و وحدة الدار عن طريق التشريع و "تبرير إمارات الاستيلاء " . لكن في الوقت نفسه نرى أن إصرارهم على الوحدة "وحدة الأمة " قد جاء بثماره ، فقد خرج الاسلام الثقافي سالماً " العقيدة و الشريعة " رغم انهيار الدولة و الخلافة معاً ، بعد الغزو المغولي لأغلب ديار الاسلام .

المسألة الاخرى المثيرة في نص تسهيل النظر و تعجيل الظفر، أن الماوردي تجنب الولوج مباشرة موضوع السلطة، بل افتتح الكتاب بأدبيات الاجتماع و الاخلاق كتوطئة مطولة أسهب فيها، و قد فسر بعض الباحثون ذلك أن الماوردي نهج مسلك "تدبير المنازل" المعروفة عند الفرس و الاغريق، و التي ترى أن الملك إن نجح في تدبير منزله فسوف ينجح في تدبير شؤون دولته، و كذلك العكس فإن لم ينجح في حياته المنزلية و راحة أهله ، فالأحرى أن لا ينجح في تدبير الشؤون العامة .

رضوان السيد يرى بأن المشكلة ليست في إلحاق الشأن العام بالخاص أو العكس ، بل يكمن في تأسيس نظرية السلطة و الدولة على النظرية الاجتماعية¹. قد يرجع السبب في ذلك أن كل نظرية سياسية إلا و لها جذور و أسس اجتماعية. أو ربما قصد رضوان السيد البعد الأخلاقي الكامن في النظرية السياسية ، و هذا نتفهمه لان صاحب النص هو من الفقهاء ، و المعروف عنهم الطابع الوعظي و الاخلاقي في بنية خطاباتهم.

تقسيم الكتاب حسب المضمون

ينتظم كتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر ، ضمن سلسلة من التوترات الفكرية المتقدمة ، و التي تشير إلى مرحلة ناضجة في أعمال الماوردي السياسي، ولا شك أنه ألفه لصديقه الأمير البويهري جلال الدولة (415-435هـ). وقد جاء بعد نصيحة الملوك لأن الاخير يتضمن رؤية ومنظورات كانت ما تزال أولية غير أنها نضجت في هذا النص .

¹ - الماوردي. مرجع سابق. ص 08 .

من مظاهر النضج تراجع الاقتباسات من المأثورات الفارسية والهللينستية لصالح الآراء الخاصة، والتقسيمات ذات الطابع المنطقي التي يتميز بها أسلوب الماوردي الأصولي والفقيه. ثم إن تسهيل النظر جاء ولا شك بعد الأمثال والحكم، وأدب الدنيا والدين¹. أما الأول فإن الماوردي يقتبس منه أمثالا وحكما متوالية في كثير من الأحيان مما يدل على أنها كانت مؤلفة أمامه أثناء كتابته للتسهيل. وأما الثاني فإن الماوردي يكثر من الاقتباس منه في القسم الأول من التسهيل الخاص بأخلاق الملك. لذلك يمكن اعتبار تسهيل النظر مجمعا تأليفيا ل أدب الدنيا والدين، ونصيحة الملوك، تبعا للاعتقاد الذي كان سائدا في عصور الإسلام الأولى من أن أخلاق السلطان الشخصية، وتصرفاته تؤثر تأثيرا كبيرا على سياسة الدولة بل على شكلها.

يقسم الماوردي كتابه إلى قسمين واضحين، الأول في الأخلاق التي ينبغي أن يتسم بها الملك أو السلطان. والثاني في السياسة التي ينبغي أن يسلكها السلطان أو يسير عليها. وهذا التقسيم يرجع إلى الفكرة السائدة في تلك الفترة الزمنية عن ارتباط فضيلة الدولة أو السلطة "سياسة الملك" بفضائل الحاكم الشخصية "أخلاق الملك".

القسم الأول: أخلاق الملك

يفتح الماوردي كتابه بالقاعدة المعروفة أن الانسان مدني بطبعه ، و أن تقسيم العمل و تنوع الحاجيات هما وراء قيام الاجتماع البشري . إذ يرى أن الانسان في الحياة الدنيا على هذه الأرض، لا يستطيع أن يعيش وحيداً لأن الله خلقه مطبوعاً على الافتقار إلى جنسه².

((أما بعد فإن الله جلّ اسمه ببليغ حكمته وعدل قضائه جعل الناس أصنافاً مختلفين وأطواراً متباينين ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين وبالتباين متفقين فيتعاطفوا بالإيثار تابعا ومتبوعا ويتساعدوا على التعاون آمرا ومأمورا كما قال الشاعر :

وبالناس عاش الناس قدما ولم يزل من الناس مرغوب إليه وراغب

فوجب التفويض إلى إمرة سلطان مسترعي ، ينقاد الناس لطاعته و يتدبرون بسياسته ، ليكون بالطاعة قاهراً وبالسياسة مدبراً³))

1- الماوردي. أدب الدنيا والدين ، تحقيق ياسين السواس ، دار القماطي للطباعة ، بيروت ، ط5، 2012.

2- نفس المرجع، ص 116.

3 - الماوردي ، تسهيل النظر و تعجيل الظفر في أخلاق الملك ، تحقيق :هلال سرحان و حسن الساعاتي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ص 1 . للمزيد أنظر الملاحق .

غير خاف هنا أن الماوردي يقصد المسألة المسلم بها في تاريخ الفكر و الاجتماع ، القائلة أن الانسان مدني بطبعه¹، لكنه عالج هنا مرحلة أكثر تقدماً من مراحل تطور الاجتماع البشري أدى إلى تطور الاجتماع السياسي، إذ يتحدث عن تابع و متبوع و أمر و مأمور ، أما مراحل الاجتماع البشري الأولى فقد تناولها بتوسع في كتابه "أدب الدنيا و الدين" ((..الانسان مطبوع على الافتقار الى جنسه و استعانتة صفة لازمة لطبعه ، و خلقة قائمة في جوهره ، و لذلك قال الله سبحانه و تعالى "خلق الانسان ضعيفاً" ، يعني ضعيفاً عن الصبر عما هو اليه مفتقر ، و عن احتمال ما هو عنه عاجز. و لما كان عاجز الانسان اكثر حاجة من جميع الحيوان ، كان أظهر عجزاً ، لأن الحاجة إلى الشيء افتقار إليه ، و المفتقر إلى الشيء عاجز بهولما كان ذلُّ الحاجة و مهانة العجز يمنعانه من طغيان الغني ، بغي القدرة لأن الطغيان مركوز في طبعه إذا استغنى ، و البغي مستول عليه إذا قدير))².

هنا الماوردي يرى أن الانسان لا يستطيع أن يعيش وحيداً لأن الله خلقه مطبوعاً على الافتقار إلى جنسه ومع ذلك، فإن التعاون بين البشر تعوقه الأهواء الإنسانية العنيفة والمتلبسة وجوها عديدة، و الإنسان بطبيعته يحب التنافس والمنازعة على ما يرغب فيه، وهو ينزع إلى إخضاع الذين يخاصمهم بحيث إنه لا يرتد إلا أمام وازع قوي ومصمم.

إذا كانت رؤية الماوردي عن قيام الاجتماع الإنساني متنوعة المشارب ، أو أخذاً بمسلمات كانت قد صارت سائدة بين المثقفين في أيامه ، فليس الامر كذلك في الباب الأول من كتابه في أخلاق الملك، فهو ينشئها على رؤية فلسفية أرسطية، ولكن ليس مباشرة بل يأخذها من مراجع وسيطة مثل تهذيب الاخلاق لمسكويه ، تهذيب الاخلاق ليحيى بن عدي . يقول الماوردي إن للنفس أخلاقاً تحث عنها بالطبع ، و لها أفعال تصدر عنها بالإرادة، فهما ضربان لا تنفك النفس منهما: أخلاق الذات وأفعال الإرادة.

هذا الكلام الأرسطي هو أصل الحديث الطويل في كتابات الفلاسفة الإسلاميين عن الأخلاق والأفعال الفردية، والأخرى المكتسبة، وأصل الكلام عن العقل النظري أو الغريزي والآخر المكتسب³. ويلتفت الماوردي التفاتة قصيرة يتساءل فيها عن "الشيء أو الأمر" الذي يعطي الأخلاق ماهيتها أو

¹ - رضوان السيد ، الجماعة و المجتمع و الدولة ، ص 253.

² - الماوردي ، أدب الدنيا و الدين ، تحقيق ياسين محمد السواس ، ص 209 . أنظر الملحق.

³ - رضوان السيد ، مرجع سابق ، ص 104.

طبيعتها: هل هو النفس أو الفضائل والرزائل، أي النتائج الظاهرة لخلجات الذات أو النفس؟! ثم يعود فيصرح بتقسيم الأخلاق إلى غريزية ومكتسبة ويحاول المفاضلة بينهما.

ثم يأتي الأصل الأفلاطوني الأخلاقي الذي يعتبر الفضائل الأساسية أربعة: التمييز والنجدة والعفة والعدل، وهو أصل سلم به كل كتاب الأخلاق في الإسلام لكنهم وضعوه في سياق الوسطية الأرسطية التي تعتبر الفضيلة وسطا بين رذيلتين. وهكذا فإن الماوردي يتحدث بعد ذكر أصول الفضائل عن "أصول الرذائل" أو أقاصيها، فيرى أن أول الرذائل الحمق، وآخرها الجهل. وما بين الحمق والجهل رذائل كثيرة تقع في أواسطها، فالحكمة واسطة بين الشر و الجهالة، والسخاء واسطة بين التقدير و التنبذير، والشجاعة واسطة بين الجبن والتهور... إلخ. وتحول الفضائل والرذائل في الوسطية الأرسطية إلى قوانين حسابية أو محسوبة بنسب رياضية، فهناك فضائل بسيطة وأخرى مركبة، وهناك رذائل بسيطة وأخرى مركبة.

أما أفعال الإرادة أو الأخلاق المكتسبة عند الماوردي فلها ثلاثة أسباب داعية: العقل والرأي والهوى. وهنا يدخل في تعريفات للعقل وأخرى للرأي، فيتبين أنه يقصد بالعقل: الإدراك البديهي أو ما يسميه الفقهاء المسلمون: عقل الغريزة. بينما الرأي عنده توجه معين يتصارع عليه العقل والهوى. والواضح أن الهوى هنا ضد العقل، والرأي وسط بين الأمرين رغم أن العقل (إذا صح التعبير) فضيلة، بينما الهوى رذيلة في نظر الماوردي¹. ويظهر هذا خلف المشكلات الناجمة عن الوسطية الأرسطية، وعن تحويل الأخلاق إلى عمليات حسابية أو رياضة ذهنية وهندسية.

ويتابع الماوردي قراءة أفعال الإرادة أو أخلاق الاكتساب ، فيذكر الكرم والمروءة والفروق بينهما ثم يعود للفرقة بين السجية والخلق، و أن أحدهما غريزي والآخر مكتسب ، ذاكرا أن بعض علماء الطب (=جالينوس) ذهب إلى أن السجاياء والأخلاق تابعة لمزاج البدن. وهنا يستطرد الماوردي ليحدد العلاقات بين العقل والنفس في تأثيرهما على الأخلاق والسجاياء فيذكر احتمال أن تكون النفس "خلية الذات من الفضائل والرذائل" يتصارعها العقل والهوى. فأيهما غلب عليها حدد مسارها باتجاه الفضيلة أو الرذيلة.

ما يهمه من ذلك كله أن نفس السلطان ينبغي أن تلتزم جانب العقل، وتجتنب الهوى والضلال. لأن السلطان سنة وقدرة، ولأن الجري وراء الهوى متلف لفطرة النفس، ولأحوال الرعية. فإذا كان

¹ - الماوردي يرى أن الهوى عن الخير صاّد و للعقل مضاد ، لأنه يُنتِجُ من الاخلاق قبائحها ، و يُظهر من الأفعال فضائحها ، و يجعل ستر المروءة مهتوكاً ... ، ادب الدنيا و الدين ، فصل العقل و الهوى ص 33 .

الكرم والمروءة أبرز الفضائل الإرادية أو العقلية؛ فإن الماوردي يتجه للسلطان مباشرة ليحذره من أبرز أو أشنع أخلاق الهوى (= الرذائل) مثل الكبر والإعجاب، والهذر أو كثرة الكلام، والكذب، والغضب، واللجاج، وما يضاد هذه الصفات الذميمة ويحسن التحلي به: الوقار، والصبر، وكتمان السر والمشورة وعدم الاستبداد بالرأي.¹

خاتمة القسم الأول من الكتاب

يختتم الماوردي في باب أخلاق الملك بالتأكيد على خاصيتين " فظيلتين " في إتباعهما خير الملك ورعيته، وفي إتباع مقابلاتهما ضرر ينزل به وبرعيته: الرأفة والرحمة (ومقابلهما القسوة والغلظة)، والسماحة والعطاء (ومقابلهما البخل والجفاء)، ثم يضيف الماوردي صفات ممدوحة وأخرى مذمومة، يوصي الملك بها أو ينهيه عنها فيختتم بها الباب الذي انصب فصله الثاني على أفعال الإرادة.²

يتسم الباب الأول من تسهيل النظر بشيء: من الافتعال مع تناقض واضح بين البدايات الفلسفية، والنهايات الحكمية الوعظية. وقد كان الماوردي أكثر تناسقا مع نفسه وثقافته العربية الإسلامية في أدب الدنيا والدين، إذ كانت استعارته من الثقافات المترجمة أقل بروزا، ولجوءه للتراث العربي الإسلامي أكثر وضوحا. أما هنا فقد حاول الجمع بين الأمرين مع تغليب أرسطو وجالينوس، فانفلت الأمر من يده، ولم يستطع العودة للأصول العربية الإسلامية بجلاء وصراحة لإدراكه تناقض المفاهيم بين الحضارتين.³

فما يعنيه العقل عند اليونان غير ما يعنيه عند العرب. وما تعنيه المروءة العربية غير ما يعنيه الكرم عند أرسطو. وقد بدا الأمر الأخلاقي كله مسألة حسابية أو قضايا منطقية، أدرك الماوردي أنها لا تتناسب مع ما يريده من السلطان أو الأمير. لذلك أهمل التقسيمات كلها في النهاية، واتجه لنصيحة السلطان بشكل مباشر.

لكن نصيحة السلطان، وأخلاقه الشخصية الفاضلة معا لا يصنعان حكما صالحا. رغم الفكرة السائدة في تلك القرون عن ارتباط فضيلة الدولة أو السلطة بفضائل الحاكم الشخصية. فالماوردي يملك رؤية لأصل السلطة، وأشكالها، وعلاقاتها بالمدينة والريف، وخضوع ذلك كله لقوانين وسنن

¹ - الماوردي، مصدر سابق، ص 107.

² - نفس المرجع، ص 107.

³ - رضوان السيد، مرجع سابق، ص 255.

وأعراف تحيل إلى سجايا السلطان ومهارة مستشاريه، و إلى أمور ثانوية لا تؤثر تأثيراً حاسماً في مسار الأحداث أو مصير الدولة¹.

القسم الثاني

يقتبس الماوردي في مطلع الباب الثاني عن سياسة الملك فقرة أردشير المشهورة عن علاقة الدين بالدولة. يقول أردشير بن بابك بن ساسان (228-241م) في العهد المنسوب إليه²: "إن الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس والملك حارس. ولا بد للملك من أسه، ولا بد للأس من حارسه - لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أس له مهدوم". وأيا يكن رأينا في مسار علاقة الدين بالدولة في الإسلام، فإن الماوردي يؤسس السلطة على الدين، بعد أن كان قد أسس الاجتماع البشري على فكرة تقسيم العمل، ثم أسس السلطان على ضرورة كف عدوان القوى عن الضعيف: "فوجب التفويض إلى إمرة سلطان مسترعى ينقاد الناس لطاعته، ويتدبرون بسياسته ليكون بالطاعة قاهراً، وبالسيسة مدبراً"³.

وبعد ذلك فإن للسلطان أو الدول أشكالاً ثلاثة، والدول في هذا السياق عنده هي الحكومات. هذه الصيغ الثلاثة للدولة هي: تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة. وهو يعني بتأسيس الدين، تأسيس السلطة المعينة على دعوة دينية كما كان الشأن في تأسيس الدولة الإسلامية في ظل الدعوة. والشكل الثاني الممكن من أشكال الملك أو السلطة: تأسيس القوة، والماوردي هنا يستفيد أيضاً من تطور علاقة الدين بالدولة في التاريخ الإسلامي، فتأسيس القوة، أي الاستناد إلى العسكر بغير شرعية من دين أو عرف - هو ما عرف بالدولة السلطانية في تاريخنا، وقد بدأت مع البويهيين الديلم، وبلغت أوجها مع السلاجقة والمماليك⁴.

الماوردي لا يعتبر تأسيس القوة مذموماً بالجملة، بل يريد أن يحكم عليه تبعاً لسلوك السلطان أو الأمير المستولي: "فإذا توثبوا على الملك بالكثرة، واستولوا عليه بالقوة كان ملك قهر. وإن عدلوا مع الرعية وساروا فيهم بالسيرة الجميلة صار ملك تفويض وطاعة فرسا وثبت...". ولا يسلم الماوردي للشكل الثالث الممكن من أشكال السلطة بأية شرعية أو تأييد، وهو يعني به: "أن يكثر المال في قوم فيحدث لهم علو الهمة طمع في الملك.. ولا يتم ذلك إلا عند ضعف الملك

¹ - الماوردي، مرجع سابق، ص 107

² - عهد أردشير، تحقيق إحسان عباس، نشر دار صادر، بيروت، 1967، ص 53.

³ - المرجع السابق، ص 108.

⁴ - نفس المرجع، ص 108.

و هو انه وفساد أعوانه وزعمائه". ربما قصد الماوردي بهذا الشكل من أشكال السلطة أو الدولة وصول أغنياء التجار وكبارهم أو كبار الملاك للرئاسة.

لقد جاء في الأدب الكبير لابن المقفع¹: "إن الملوك ثلاثة، ملك دين، وملك حزم، وملك هوى". فملك الدين هو المستند في قيامه إلى دعوة دينية، بينما ملك الحزم هو المستند إلى عصبية قبلية أو عسكرية. وقد جمع ابن خلدون بين النمطين أو الشكليين فأوضح بذلك المجرى الواقعي لتحول الدعوة إلى دولة. يبدو أن الماوردي فسر "ملك" الهوى بأنه ذلك الذي لا يستند في تأسيسه إلى دعوة دينية أو عصبية قبلية أو عسكرية - وهما في نظره السببان الوحيدان الممكنان للملك، فكانت الإمكانية الثالثة هي إمكانية الطغمة، أو الأوليغارشية المتمولة.

بعد تأسيس الملك تأتي سياسته. ولهذه السياسة عند الماوردي أربع قواعد:² عمارة البلدان، وحراسة الرعية، وتدريب الجند، وتقدير الأموال. أما البلدان فهي مجال سياسة السلطان. وهي قسمان، مزارع وأمصار، وللماوردي في المدينة نظرية³ تضاهي في أصلاتها وحركيتها رؤيته لأشكال السلطة. فبعد مرور خاطف على المزارع، وتوصية مُلحّة بالفلاحين ينصرف الماوردي للحديث عن "الأوطان الجامعة" أي الأمصار. وهو يرى أن غايات المدينة عمارتها: السكون والدعة، وحفظ المال، وصيانة الحرم، والحصول على المتاع والصناعة، والتعرض للكسب وطلب المادة. والأهداف الثلاثة الأولى تشعر بأن الريف الإسلامي كان يعاني من مشكلة أمنية مستعصية. فالمدينة كانت أكثر أمناً، ثم إن فيها مهناً وحرفاً، ويمكن أن يكسب المرء فيها أكثر من الريف.

حتى تستطيع المدينة تحقيق الأهداف المرجوة منها ، يحدد الماوردي الشروط التالية: توافر المياه، وإمكان الميرة من الريف القريب، واعتدال مناخ المكان، ووجود ضواحي خصبة، وحصانة الموقع. فإذا توافرت هذه الشروط استقر المصير واستمر، واستحال زواله - فالماوردي بعكس ابن خلدون لا يربط المدينة بالدولة، رغم اعترافه بأن "حفظ السلطان في عمارة البلدان والأوطان أوفى من حظ رعيته...". إن البلد عند الماوردي هو بلد اجتماعي واقتصادي وحضاري، وليس زماناً أو مكاناً

¹ - الأدب الكبير لابن المقفع، في: رسائل البلغاء، نشر كرد علي، 1954، ص 49. وقارن بالإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي بتحقيقي، نشر دار الطليعة، بيروت، 1981، ص 145. ويصدر الكتاب للمرة الثانية في منشورات دار ابن الأرزق للتراث السياسي، 2012.

² - الماوردي ، مرجع سابق ، ص 111 .

³ - بخصوص هذه الرؤية : أنظر رضوان السيد، الجماعة و المجتمع و الدولة ، المدينة و الدولة في الإسلام ، دراسة في رؤيتي الماوردي و ابن خلدون ، دار جداول، ص 315.

سياسياً؛ لذلك فإن المدينة لا تزول بزوال الدولة التي بنتها - كما يقول ابن خلدون - ما دامت شروطها الاقتصادية والاجتماعية متوافرة.¹

تصور الماوردي للحاكم أو المَلِك² :

قبل الخوض في القاعدة الثانية سنقف على رؤية الماوردي لمقام المَلِك و سلطته و حدودها ، وكيف تبدو سلطته من سلطة الامة أو جماعة المسلمين ؟

يقول الماوردي في الباب الثاني من نصيحة الملوك³ ((في فضائل الملوك وعلو مراتبهم)) . وبعد افتتاحية قصيرة عن تفضيل الله "الإنسان على سائر الحيوان، وتفضيل الحيوان على النواحي (النبات) والجماد" نقرأ الآتي: ((ثم فضل الله جل ذكره الملوك على طبقات البشر، تفضيل البشر على سائر أنواع الخلق وأجناسه لجهات كثيرة، ودلائل موجودة، وشواهد في العقل والسمع جميعاً حاضرة معلومة، منها: أن الله جل وعز كرمهم بالصفة التي وصف بها نفسه فسماهم ملوكاً وسمى نفسه ملكاً، فقال «ملك يوم الدين»، قال: (فتعالى الله الملك الحق) سورة طه 114، وقال فيما وصف به ملوك البشر: (إن الله بعث لكم طالوت ملكاً) البقرة: 247 وقال: (إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً) المائدة: 20 وقال: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) غافر: 16 وقال: (قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء) آل عمران: 26 وقال: (وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة) البقرة: 25 وقال: (وآتيناهم ملكاً عظيماً) النساء: 54 فاتاه الله من هذه الصفة مثل ما آتاه من الاسم الذي رضىه لنفسه وامتدح به إلى خلقه ثم من عليهم به وأبان فضلهم فيه فقال: (نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً) الزخرف: 132. فليس أحد في حكم هذا اللفظ أولى بالفضل ولا أجزل قسماً ولا أرفع درجة من الملوك، إذ كان البشر مسخرين لهم ممتنين لخدمتهم في أمرهم ونهيهم)).

يقول الماوردي⁴ : و لجلالة الملوك ما سعى المسلمون السلطان الأجل في الإسلام إماماً ، لأنه ممن يجب أن يؤتم به و يُقتدى به في فعله و يؤتمر بأمره . فهذه المعاني الجليلة ما تدل عليه

¹ - نفس المرجع ، ص 111 .

² - في نصيحة الملوك يتجاهل الماوردي الإشارة إلى اسم الخليفة وهو يعدد أسماء الملوك الدالة على علو قدرهم، فقد أشار إلى الرعاية وإلى السلطان وإلى الإمام ثم قال ((فهذه المعاني الجليلة ما تدل عليه الأسماء الشريفة التي خصت بها الملوك. وإن كنا أخبرنا أن نغير في كتابنا هذا عن هذه الأسماء كلها بالملك، إذ هو الاسم الأشهر الأعم، والأجزل الأمحض)). انظر أبو الحسن الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق: خضر محمد خضر ، مكتبة الفلاح ، الكويت ، 1983، ص 53.

³ - الحسن الماوردي ، نصيحة الملوك ، تحقيق: خضر محمد خضر ، مكتبة الفلاح ، الكويت ، 1983 ، ص 49-50-51 .

⁴ - نفس المرجع ، ص 53. أنظر الملاحق .

الأسامي الشريفة التي خُصّت بها الملوك ، وإن كُنّا اخترنا أن نعبر في كتابنا هذا عن هذه الأسامي كلها بالملك، إذ هو الاسم الأشهر الأعم، والأجزل الأمحض. ومن جلاله شأن الملوك و فضائلهم على الرعايا و طبقات الناس ، أن كل من تحت يدي الملك من رعاياه - وإن كانوا مناوئيه في الصورة و مشابيه في الخلقة ، و لم يتكلف هو اقتناؤهم و لا شراؤهم- فإن محلهم منه في كثير من الجهات محل المملوكين . هذا مع أخذ الله على كافة البشر من حسن الطاعة للإمام العادل و الملك الفاضل ، و صدق المؤازرة و التعظيم له و ترك الخلاف عليه ما اطاع الله و لزم فرائضه و حدوده فقال : ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)) (النساء الآية 59).

ما يمكن أن يستشف من عبارات التبجيل و الاجلال و التعظيم للملك ، هو تكريس حكم الفرد الواحد من جهة ، و من جهة أخرى انتفاء أي دور للرعية "الشعب" كأحد مصادر السلطة ، و أنها شريك أساسي في أي ممارسة للسلطة ، و هو ما ترتب عليه إلغاء أي طابع تعاقدية للسلطة، ما أدى في الأخير بالكتابات السلطانية عموماً و لاسيما أدب النصيحة إلى تدعيم السلطة المطلقة للملك و تثبيت الطاعة على الرعية. يرى عبد الجواد ياسين¹ أن نصوص الماوردي تستخدم آيتين من آليات التبرير المعروفة في الفكر السياسي القديم. الآلية الأولى: هي التقسيم الطبقي للبشر، الذي يترتب على قمته ثم يتتابع نزولاً حسب درجة القرب من الملك. وهو التقسيم الذي كان قد استقر في الثقافة العامة كحقيقة من الحقائق الطبيعية للاجتماع تحولت بفعل الفلسفة اليونانية إلى حقيقة عقلية عبر شروح أفلاطون وأرسطو، وتجسدت بصورتها الفجة في التجربة الفارسية القريبة، التي نقلتها شروح أردشير وكتابات ابن المقفع.

الآلية الثانية: هي تشبيه الملك بالإله. إن بعض نصوص الماوردي تثير الشك حول ما إذا كان يقصد مجرد المشابهة اللفظية بين الاسمين لغرض التأكيد على علو قدر الملوك أم يقصد شبه المماثلة بين الله وبين الملك، كالنص التالي ((السلطان ظل الله في الأرض لأن من حقه أن يحتذى مثاله فيها ويحيي رسومه في سكانها))². فهو يوافق أن ((السلطان ظل الله في الأرض)) ويعلل ذلك بأن من حق السلطان أن يحتذى حذو الله في هذه الأرض من جهة التصرف في خلقه. وسوف نجد هذه الصورة الكامنة مع بقية النصوص في أبواب الكتاب، لتكتمل صورة الملك الفرد المتفرد صاحب الدولة والقوة بعيد المنال واجب الطاعة والخضوع.

¹ - عبد الجواد ياسين ، مرجع سابق ، ص 73.

² - أبو الحسن الماوردي ، نصيحة الملوك ، ص 51.

إن الصيغة المخففة التي استعملها الماوردي ، هي أقل كثافة رمزية من صورة الملك الإله الضاربة في عمق التاريخ السياسي الشرقي، بدءاً من الملوك الآلهة في مصر القديمة، والمملكة البابلية، وفي الدولة الفارسية قبل الملوك الساسانيين. وقد استخدمها الفارابي في إطاره الفلسفي لتفسير وضعية الرئيس من الدولة، ولكن الحديد في استخدام الماوردي هو نزوله بها إلى ساحة الفكر السياسي العملي غير البعيدة عن ساحة الفقه الإسلامي التي تحمل روحاً ثقافياً مناقضاً في جملته وتفصيله لروح الثقافات الوثنية التي صدرت عنها فكرة المشابهة بين الملك والإله. وكذلك في استشهاده المكثف عليها بآيات القرآن، مما ينم عن تبنيها إسلامياً¹. في هذه النقطة "السلطان ظل الله في الأرض" يرى حنّا مخائيل، أن الماوردي يقصد تحقيق العدالة التي هي قوام الملك، فهو تعبير مجازي و ليس المقصود منه المماثلة.

تصور الماوردي للرعية "الشعب"

يقول الماوردي في الباب الثاني "سياسة الملك" من كتاب تسهيل النظر ، في تصور علاقة الحاكم مع المحكوم "الرعية" : "فَلَيْسَ أَحَدٌ أَجْدَرُ بِالْحَذَرِ وَالْإِشْفَاقِ وَأَوَّلَى بِالنَّصَبِ وَالْاجْتِهَادِ مِمَّنْ تَقْلِدُ أُمُورَ الرِّعْيَةِ لِأَمْنِهَا أَمَانَةَ اللَّهِ الَّتِي أَمْنُهُ عَلَمُهَا وَرَعِيَّتُهُ الَّتِي اسْتِرْعَاهُ فِيهَا وَاسْتَخْلَفَهُ عَلَى أُمُورِهَا وَهُوَ تَعَالَى وَلِي السُّؤَالِ عَنْهَا ، وَلَئِنَّهُ سُبْحَانَهُ حَسَمَ مَوَادِ الْإِعْتِرَاضِ مِنْهَا عَلَى أَفْعَالِهِ وَكَفَّ أَلْسِنَتَهَا عَنْ رَدِّ مَا رَأَاهُ فِي اجْتِهَادِهِ وَأَوْجَبَ عَلَيَّهَا طَاعَتَهُ وَالزَّمَهَا الْإِنْقِيَادَ لِحُكْمِهِ وَأَمْرَهُمْ أَنْ يَتَصَرَّفُوا بَيْنَ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ فَقَالَ تَعَالَى ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)) ، وَجَعَلَ صَلَاحَ جَمَاعَتِهِمْ بِصَلَاحِهِ وَفَسَادَ أُمُورِهِمْ بِفَسَادِهِ لِأَنَّهُ قَلْبٌ وَهُمْ أَطْرَافٌ وَقُطْبٌ وَهُمْ أَكْنَافٌ"².

ويقول كذلك " وأما الْقَاعِدَةُ الثَّانِيَّةُ وَهِيَ حِرَاسَةُ الرِّعْيَةِ³ فَلَأَنَّهُمْ أَمَانَاتُ اللَّهِ الَّتِي اسْتَوْدَعَهُ حِفْظُهَا وَاسْتِرْعَاهُ الْقِيَامُ بِهَا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى الدَّفْعِ عَنْ أَنْفُسِهِمْ إِلَّا بِسُلْطَانِهِ وَلَا يَصْلُونَ إِلَى الْعَدْلِ وَالتَّنَاصُفِ إِلَّا بِإِحْسَانِهِ وَهُوَ مِنْهُمْ بِمَنْزِلَةِ وَلِيِّ الْيَتِيمِ الْمُنْدُوبِ لِكِفَالَتِهِ وَالْقِيَمِ بِمَصَالِحِهِ يُلْزِمُهُ بِحُكْمِ اسْتِرْعَاءِ وَالْأَمَانَةِ أَنْ يَقُومَ زِلُّهُ وَيَصْلَحَ خُلُّهُ وَيَحْفَظَ أَمْوَالَهُ وَيُثْمَرَ مَوَادِهِ كَذَلِكَ مَكَانُهُ مِنْ رَعِيَّتِهِ فِي الذَّبِّ عَنْهُمْ وَالنَّظَرِ لَهُمْ وَالْقِيَامِ بِمَصَالِحِهِمْ فَإِنْ النَّفْعُ بِصَلَاحِ أَحْوَالِهِمْ عَائِدٌ عَلَيْهِ وَالضَّرَرُ بِفَسَادِهَا مُتَعَدٍّ إِلَيْهِ فَلَنْ تُوجَدَ اسْتِقَامَةُ مَلِكٍ فَسَدَتْ فِيهِ أَحْوَالُ الرِّعَايَا"⁴

¹ - المرجع السابق، ص 73.

² - الحسن الماوردي، تسهيل النظر و تعجيل الظفر، تحقيق رضوان السيد ، ص 246-247. أنظر الملاحق .

³ - يحدد الماوردي حقوق الرعية

⁴ - نفس المرجع ، ص 264 .

يقول الماوردي في معرض تعليقه لكون ((السلطان ظل الله في الأرض)) أن الله ((جعلهم عُمَارَ بلاده، وسمّاهم رعاة عباده، تشبيهاً لهم بالرعاة الذين يرعون السوائم والبهائم، تمثيلاً لرعاياهم بالإضافة إليهم بها، ولهذا المعنى سماهم الحكماء «ساسة» إذ كان محلهم من مسوسيمهم محل السائس مما يسوسه من البهائم والدواب الناقصة الحال من القيام بأمور أنفسهم، والعلم بمصالحها ومفاسدها، وسموا أفعالهم الخاصة بهم سياسة. ولذلك كانت الأمم الماضية في الأيام الخالية والعرب خاصة تسميهم «أرباب الأرض» والأرباب مطلقاً (أي بغير قيد الإضافة إلى الأرض))¹

استخدم النص² مفهوم الراعي و الرعية ، فحسب الجابري³ أن الرعاية من منطوق النص تعني حفظ الأمانة وتحمل المسؤولية، وهي ليست من اختصاص شخص او فرد، بل هي موزعة في جسم المجتمع كله من أعلى الناس إلى أدناهم والأهمية السياسية التي ينطوي عليها هذا المبدأ هو أنه ينص على توزيع المسؤولية، فلا استثناء بها ولا استبداد، أما مفهوم الرعية حسب الايديولوجيا السلطانية المنبثقة من الفكر السياسي لحضارات الشرق القديم من فرعونية وبابلية وعبرانية وفارسية، يقوم على نموذج "الراعي" الذي يرعى قطعاً من الغنم. فالحاكم "راع" والباقي قطع "أي رعية" ويقوم هذا النموذج على المطابقة بين "راعي الكون" (الله) وراعي "القطع" من البشر (الرعية) .

يوافقه عبد الجواد ياسين⁴ الذي يرى أن الرعية في التجربة التاريخية و لاسيما أدب النصيحة فيستدعي معنى «المرعي» القاصر والعاجز، المحتاج دوماً لقوة الحكم وسطوته، ويثبت معنى التدني في الرتبة الذي يستلزم الخضوع والطاعة، وهي المعاني التي أفضت في سياقها العملي إلى تبرير التسلط والقهر وتأسيس الاستبداد الذي كان السمة الأوضح بين سمات الحكم في الدولة السلطانية الإسلامية.

وَالَّذِي يُلْزَمُ الْمَلِكُ فِي حُقُوقِ الْإِسْتِعَاءِ عَلَيْهِمْ عَشْرَةُ أَشْيَاءَ: أَحَدُهَا تَمْكِينُ الرَّعِيَةِ مِنْ اسْتِيطَانِ مَسَاكِمِهِمْ وَادْعِينَ، وَالثَّانِي التَّخْلِيَةُ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَسَاكِمِهِمْ آمِنِينَ، وَالثَّلَاثُ كَفُّ الْأَذَى وَالْأَيْدِي الْغَالِبَةِ عَنْهُمْ، وَالرَّابِعُ اسْتِغْثَالُ الْعَدْلِ وَالنِّصْفَةِ مَعَهُمْ، وَالْخَامِسُ فَصْلُ الْخِصَامِ بَيْنَ الْمُتَنَازِعِينَ مِنْهُمْ، وَالسَّادِسُ حَمْلُهُمْ عَلَى مُوجِبِ الشَّرْعِ فِي عِبَادَتِهِمْ وَمَعَامِلَاتِهِمْ، وَالسَّابِعُ إِقَامَةُ حُدُودِ اللَّهِ تَعَالَى وَحَقُوقِهِ فِيهِمْ، وَالثَّامِنُ أَمْنُ سَبْلِهِمْ وَمَسَالِكِهِمْ، وَالتَّاسِعُ الْقِيَامُ بِمَصَالِحِهِمْ فِي حِفْظِ مِيَاهِهِمْ وَقَنَاطِرِهِمْ، وَالْعَاشِرُ تَقْدِيرُهُمْ وَتَرْتِيبُهُمْ عَلَى أَقْدَارِهِمْ وَمَنَازِلِهِمْ فِيمَا يَتِمَّيزُونَ بِهِ مِنْ دِينٍ وَعَمَلٍ وَكَسْبٍ وَصِيَانَةٍ. فَإِذَا قَامَ فِيهِمْ يَهْدِيهِ الْحُقُوقُ فِي السِّيَاسَةِ الْعَادِلَةِ وَالسِّيَرَةِ الْفَاضِلَةِ الَّتِي تَسْتَخْلَصُ بِهَا طَاعَةُ الرَّعِيَةِ وَيَنْتَظَمُ بِهَا صَلَاحُ الْمَمْلَكَةِ. وَإِنْ أَخْلَ بِهَا كَانَ وَإِيَاهُمْ عَلَى ضِدِّهَا.

¹ - الحسن الماوردي ، نصيحة الملوك ، ص 51 .

² - الحديث النبوي ((كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، إِمَامٌ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، -قَالَ: وَحَسِبْتُ أَنَّ قَدْ قَالَ: وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي مَالِ أَبِيهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ- وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ)). أخرجهما البخاري ومسلم في صحيحهما عن ابن عمر .

³ - عابد الجابري ، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة ، ص 88.

⁴ - عبد الجواد ياسين ، مرجع سابق ، ص 77.

الرعية دائما طرف مفعول فيه ، فهي عاجزة و قاصرة ، و مسلوقة الإرادة ، وليست هي صاحبة السلطة أو جزء منها . هي إذاً صورة بالغة الدلالة على موقع الرعية "الشعب" من معادلة الحكم في الثقافة السياسية الإسلامية كما عبّر عنها وساهم في تثبيتها أشهر كتاب الفقه الدستوري في الإسلام الوسيط، فحتى لو جردنا مفردة «البهائم من ظلالها الإيحائية في التعبير العربي حين يوصف بها البشر، فسوف يبقى معنى العجز والقصور باعتباره صفة طبيعية مساكنة ولصيقة لماهية الرعية "الشعب"، في مقابل صفات العظمة والاعتدار الملازمة لتكوين الحاكم الملك، أي ملك¹.

قد يكون هذا التشبيه "المشوه" وظفه الماوردي لتأكيد حاجة الاجتماع البشري إلى السلطة، أي لتفسير و تبرير ضرورة فكرة الدولة و السياسة و الحكم. غير أن اختيار هذه الصورة بالذات يكشف عن رؤية معينة كامنة فيه، رؤية قوامها السلبية والعجز فضلاً عن الشر الكامن في طبيعة الناس أو الشعب أو «الرعية»، التي كان كُتّاب السياسة العملية ينظرون إليها من موقع الملك الحاكم لا من موقع الرعية ولا من موقع الوسط المحايد، هذه الرؤية لمفهوم السلطة الموغلة في حكم الفرد، التي نلمس فيها ملامح فرضية التفويض الإلهي، تتواصل تاريخياً و تمتد حتى اليوم في التجربة الحديثة للدولة العربية و الإسلامية.

هذه الرؤية تحتاج إلى وقفة و تمحيص ، و في اعتقادنا هي محور السلطة. بالرجوع إلى طبيعة السلطة في الإسلام الأول حسب ما خلّصنا إليه في طرح الإشكالية² ، أن السلطة تأخذ منح التفويض أو التكليف بين طرفين غير متكافئين ، فالسلطة بالمعنى المطلق فهي لله ، و تم تكليف النبي بتليغ الرسالة للجماعة الأمة فهي محل و مجال الدعوة ، و ما أنجر عنها من بناء الأمة و قد استتبع ذلك بإيجاد المجال السياسي لها " السلطة أو الدولة" لكي تقوى و تستمر .

بعد وفاة النبي إنتقلت السلطة للجماعة الأمة بالتكليف أو التفويض ، و تتمثل تلك السلطة في محورين و الثالث بالتبع : حمل الدعوة "الموضوع" ، إستمرار الجماعة الأمة " حامل للدعوة" ، تدبير شؤون الجماعة "كيان سياسي" ، فالأمة هنا هي صاحبة السلطة بالنيابة عن الله في الأرض . و جاء تكليف أبا بكر " الحاكم أو الخليفة " ، نتيجة عقد إجتماعي بشروط تخضع للتفاوض المستمر³ ، بين الجماعة الأمة " الشعب " صاحبة السلطة و بين الحاكم ، و هو عقد ليس بين ندين ، بل بين مالك و مسير . يمكن للمالك أن يزيع المسير متى أخلّ الأخير بشروط العقد .

¹ - نفس المرجع، ص 74.

² - أنظر الجزء الثاني من الإشكالية و كذلك تحليل الفرضية الثانية .

³ - يمكن الرجوع إلى خطبة تولية أبا بكر كأول حاكم "خليفة" ، و الدلالات التي تتضمنها ، أنظر معالجة الفرضية الثانية .

إن إصرار الحاكم اليوم لتأييد بقائه في السلطة، أو انهيار الدولة وربما المجتمع¹، فالرعية حسبه قاصرة وليس ثمة من يحل محله، ولا تزال غرائز المُلْك و السلطان تستثير دوافع التملك لديه باعتباره صاحب الدولة، وعليه من ثم أن يحاذر من غدر الطامعين فيها من الرعية².

القاعدة الثالثة: تدبير الجند. وهي أهم القواعد في نظر الماوردي في حقبة الدولة السلطانية التي تقوم بالجيش وعليه، ولا يمكن تصورها بدونه. ذلك أنه لا شرعية اجتماعية أو دينية لها، بل هي تستند للقوة المجردة. وهذه القوة المجردة التي تقوم عليها السلطة تهددها في كل لحظة بالانقلاب عليها لمن يدفع أكثر، إن كانت عصبية القوة قد ضعفت بعد المرحلة الأولى لصعود السلطان.

لذلك ينبه الماوردي السلطان إلى ضرورة قضاء حاجات الجند بدقة وسرعة لتظل هيئته بينهم، ثم يطلب إليه إنصافهم حسب أقدارهم وغنائهم لا حسب الحب والبغض. وأخيرا عليه أن يضع عيوناً على صغارهم وكبارهم للمجيء إليه بأخبارهم كلها خشية حدوث مؤامرات عليه في صفوفهم أو بين ضباطهم، مهم أيضاً النجاح في السياسة المالية التي يسميها الماوردي تقدير الأموال³. فالدولة المزدهرة هي تلك التي يزيد دخلها على خرجها، والعكس بالعكس. أما الدولة المكتفية فهي تلك التي تصرف بقدر ما يدخل إليها.

كان يمكن للماوردي أن ينهي كتابه عند الفقرات الأصيلية في المدينة وعلاقتها بالدولة، لكنه استطرد فعاد إلى نصيح الملك برعاية أعوانه، وعدم قبول أقوال بعضهم في بعض، وتفقد أحوال رعيته وسياسة فئات الرعية، كل فئة بما يناسبها. ولم ينس أن ينبه السلطان إلى أهمية النقود وأثرها في استقرار المعاملات بين الناس، وبالتالي استقرار النظام، وهناك فقرة طويلة يخصصها الماوردي لذكر ما يسميه "أقسام الملوك"، رجحت أن تكون مأخوذة من الأدب الكبير لابن المقفع⁴.

واللافت للانتباه في الجزء الأخير من تسهيل النظر فقرة طويلة في "اختلال الممالك" وأسبابه، ويبدو ذلك منطقياً بعد ذكر الماوردي لقواعد تأسيس الملك، وقواعد سياسة الممالك لكي تستقر وتستمر. فما دام قد وضع قوانين لتأسيس الدول وقيامها، فإنه لابد من الحديث عن "سنن و أحوال" أو الاختلال إذا صح التعبير، لكنه بعكس ما سبق له ذكره يبقى هنا في العموميات في حين أنه عالج موضوع "انهيار الدول" بدقة وأصالة في نصيحة الملوك. يقول الماوردي إن اختلال الممالك

1 - قد يستشف منها حالة " الدولة القبلية " الوطنية الحديثة ليبيا كمثال .

2 - لا يخلو كتاب واحد من كتب السياسة العملية من نصيحة موجهة إلى الملك باتخاذ الحذر من الرعية. يعود ذلك إلى الأصول المرجعية للأدب السلطاني في عهد أردشير والعهود اليونانية.

3 - أبو الحسن الماوردي ، مرجع سابق ، ص 112 .

4 - المرجع السابق ، ص 113.

يعود لأحد أمرين: ¹ فساد الزمان، أو تغير الأعوان. وفساد الزمان قد يكون لأسباب "إلهية" كالتحط والسيول - وهذه أمور يرجع فيها لإصلاح السريرة ودعاء الله عز وجل والاستغاثة به، وقد تكون لعوارض بشرية كظلم السلطان - فيعالج بالتراجع عن الظلم، وسياسة الأمور بالحزم، أما تغير الأعوان فإما أن يكون لظلم واقع عليهم، أو لفساد حادث منهم. ففي الحالة الأولى تجب إزالة الظلم، وفي الحالة الثانية يجب الحزم معهم، ثم العفو في النهاية لكي تبقى القلوب معه.

هذه الأسباب لاختلال الممالك، والاقتراحات لعلاجها، تدخل في نطاق إرشادات وحلول كُتّاب مرايا الأمراء ونصائح الملوك. فالهدف الأساسي بقاء الملك، وحلول المشاكل تأتي من هذا المنزع، فليس صحيحاً أن العوارض الطبيعية تسقط الدول أو أنه ليس صحيحاً أن هذه العوارض الطبيعية ظاهرة تتكرر بحيث ينبغي وضع قوانين لها.² وتغير الأعوان مسألة من مسائل "الدولة السلطانية" القائمة على القوة المجردة، والتي لا شرعية لها تطمئننها إلى استقرارها وبقائها بحيث لا يزعج سكونها خروج وزير أو تمرد عامل

¹ - المرجع السابق ، ص 113 .

² - نفس المرجع ، ص 114 .

الخاتمة

النظام السياسي الذي شرّع له الماوردي ، تاريخيا هو النمط الثالث للدولة المنبثقة عن إمارات التغلب و الاستلاء ، فهي دولة قهر وشوكة واستبداد وعصية وذلك على النقيض تماما مما يدعيه البعض حول "مثال" الدولة العربية - الإسلامية، مخلّطا بين إسلام "معياري" وإسلام "وقائعي". و تقوم رؤيته للسلطة على الدولة السلطانية ، و هي دولة السلطان ، و التي تتأسس على مبدأ "التملك" وما يستتبعه من "شخصنة" السلطة ، من هذا المنظور تصبح الدولة "حيازة مؤقتة" للسلطان تنقضي بموته أو إزاحته ، ويصبح "الجيش" امتداد ليدّه، وتتحول "الضرائب" إلى غرامات مستحقة، كما تتحول "الإدارة" إلى "أمانة" وتفقد "التوظيفات" معناها المتمثل في "التعويض على خدمة" لتصبح "رمزا للانقياد والطاعة". من الواضح أننا أمام مفاهيم تحاكي أسس الدولة "الحديثة" القائمة على "الشأن العام" ومؤسسه المجال السياسي والحقوق المدنية¹.

اشتغل الماوردي إذاً على أدب النصيحة التي تشكل اديولوجيا سلطانية من موقع كاتب السلطان. و هو تأليف يعتبر أكثر خضوعاً للتوجيه من قبل المؤسسة الحاكمة مقارنة مع الفقه. لم يكن الأدب السلطاني يقدم أحكاماً فقهية، ولم يهتم بالتنظير لفكرة الدولة أو مؤسسة الملك، بل تعامل معها كمعطى طبيعي قائم ومفروغ من وجوده، فوجوده مرادف لشرعيته وشرعية خصائصه كما هي بحالتها، بما في ذلك الاستبداد والقهر. أدب النصيحة يقدم مادة سياسية ذات أهداف واضحة تتعلق بتدعيم المؤسسة الملكية، ومن هذا المنطلق كان الماوردي - ككل كتّاب السياسة السلطانية - معنياً بالتأكيد على مفهوم الطاعة والخضوع للملك.

تنطوي رؤية الماوردي للرعية" باعتبارها "موضوعا" لا ذات له، ويكفي هنا أن نشير إلى أن مرتكزات الفكر السياسي السلطاني عما يعتبره "أركان الملك" وهي الجند والمال والعدل وال عمران، هو في حد ذاته خطاب "مقلوب" أو مبطن عن الرعية، حسب عبد الجواد ياسين² فهي التي تكوّن "الجند" وهي التي تدفع "المال" وهي مادة "العدل" ، الذي يسمح لها بأن تزرع وتاجر وتشتغل ليتحقق "ال عمران" ، ويكفي أيضا أن نذكر هنا بأن "أخلاقيات" السلطان التي تكاد تُغطي مجمل الإنتاج السياسي السلطاني هي في حقيقتها "تقنيات" للسلوك السلطاني الذي يجد في الرعايا

¹ - عبد الجواد ياسين ، مرجع سابق ، ص 75

² - نفس المرجع ، ص 76

مادته. إن أدب النصيحة عند الماوردي و الكتابات السلطانية عموماً كما لمسناه ، هو خطاب موجه لذات الحاكم بصفته صاحب السلطة و محور كل تدبير سياسي يمس الدولة .

ما نخلص إليه في مقارنة الماوردي للرعية ، هو غياب تام لمعنى و مفهوم التعاقد الاجتماعي ، القائم على التفاوض المستمر بين صاحب اليد الطولى فيه هو الامة "المجتمع" و ليس الحاكم . بعبارة أخرى غياب عقد اجتماعي سياسي يحدد منابع السيادة "السلطة" في المجتمع ، و الأطراف التي تمارسها و حدود كل طرف فيها. الماوردي بنى رؤيته للسلطة على مرحلة تمثل حق الملوك الإلهي في السلطة ، و إن لم تكن بنفس الكثافة الرمزية التي يحملها المفهوم ، فهو في الأخير لم يكن ليخرج عن فكر القرون الوسطى . و هي في الحقيقة تعتبر رؤية أكثر انبطاحاً، و مخالفة عمّا نظر له في كتاب الاحكام السلطانية.

ما يشد الانتباه كذلك في الكتابات السلطانية عموماً و لاسيما نصوص الماوردي غياب مصطلح الحرية من الحقل السياسي، و من ثمة حقل التشريع. فبالمعنى الديني للحرية - كموضوع- هي عكس العبودية ، أما المعنى السياسي، فلم تكن فكرة الحرية - كموضوع- ماثلة تحت أي اسم، ولم تناقش على الصعيد النظري كحق للمحكوم في مواجهة الحاكم، ولم تتبناها بهذا المعنى فرقة فكرية أو مدرسة فقهية. كما أنها لم تبحث حتى في إطار المقابلة بين الحاكم وبين الله بحيث يكون الاستبداد افتراءً على الحاكمية العليا الله¹.

الماوردي يختزل معنى السلطة في المَلِك أو السلطان ، والسلطة تختزل معنى الدولة. فقد كانت الدولة بمعنى ما هي السلطة التي تملك القوة، ولم تكن معروفة كتكوين سياسي واجتماعي تتقابل فيه فكرة الحاكم مع المحكوم وفكرة الحكومة مع المجتمع أو فكرة النظام مع الحرية. كانت الدولة هي دولة بني أمية أو دولة بني العباس أو دولة الأمويين أو ملوك الطوائف في الأندلس أو الدولة الأيوبية أو دولة المماليك. استغرقت السلطة مفهوم الدولة بكامله، فغابت مفاهيم أساسية مثل مفهوم الشعب ومفهوم المجتمع ومفهوم الحقوق ومفهوم الحرية².

عملياً يمكن تجاوز هذا النوع من التفكير السياسي، بأستيعاب "الحداثة" و التسليح بمفاهيمها السياسية، و بمسايرة حركة التاريخ والانتقال من دولة السلطان إلى سلطان الدولة.

¹ - عبد الجواد ياسين ، مرجع سابق ، ص 33 .

² - نفس المرجع ، ص 75-76 .

الفصل السادس

المبحث الأول : معالجة الفرضية الاولى

المبحث الثاني : معالجة الفرضية الثانية

المبحث الثالث : معالجة الفرضية الرابعة

❖ الاستنتاج العام

❖ الخاتمة العامة

معالجة الفرضية الاولى

- 1- السلطة و سياقات التأسيس... جدليات الجماعة و الامة و الدولة
- 2- تكريس الشروط السسيو-ثقافية لبناء مفهوم الجماعة الامة الأولى
 - الهجرة
 - التضامن " المؤاخاة "
 - كتاب المدينة
 - القتال
 - التشريع
- 3- الجماعة الامة... سياق لحمل الدعوة و استمرارها
- 4- الرؤية و المشروعية للسيادة.....الاستخلاف و جذور السلطة

اتجاه في التفسير للاجتماع الثقافي الإسلامي المبكر

السلطة و سياقات التأسيس : جدليات الجماعة و الأمة و الدولة

مصادر

إذا نظرنا إلى الإسلام كعقيدة وشرعة في سياق تاريخي حسبما تمثل في عدد من الكيانات السياسية والاجتماعية والدينية المترابطة و المتباينة في وقت معا، وجدناه مفهوما يشمل منطقة مترامية من حيث المكان والزمان. فقد ظهرت للإسلام ملامح مختلفة حسب الأزمنة والأمكنة، و بتأثير العوامل المحلية الجغرافية والاجتماعية والسياسية فيه، وبقوة استجابته لها. يقول "ه.ج¹" ولنقرر بادئ ذي بدء أن التاريخ الإسلامي سار في وجهة معاكسة للتاريخ الأوروبي على نحو يثير الاستغراب: كلاهما قام على أنقاض الإمبراطورية الرومانية في حوض البحر الأبيض المتوسط، ولكن بينهما فرقا أصيلا: فبينما خرجت أوروبا، على نحو متدرج لا شعوري، وبعد عدة قرون، من الفوضى الناجمة عن غزوات البرابرة، انبثق الإسلام انبثاقا مفاجئا في بلاد العرب، وأقام بسرعة تكاد تعز على التصديق، في أقل من قرن من الزمن، إمبراطورية جديدة في غربي آسيا وشواطئ البحر الأبيض المتوسط الجنوبية والغربية و الشرقية .

الإسلام و بعد أن أقام نظاما سياسيا في تلك المناطق ، واجه مهمة أخرى هي إدخال هذه المناطق في نظام ثقافي ديني مشترك قائم على مفهومه العالمي الشامل. فكان عليه من أجل هذا الهدف أن يقاوم تأثير المفهوم الثقافي العالمي السابق (المسيحية) في غربي آسيا والنصف الجنوبي من حوض البحر الأبيض المتوسط. وبضعفه إلى أقصى حد ممكن، وأن يحطم الزرادشتية والديانات الثانوية في فارس وما بين النهرين، وأن يقيم حاجزا في وجه انتشار البوذية في أواسط آسيا².

كانت التعاليم التي جاء بها النبي في أساسها إعادة لإحقاق المبادئ الأخلاقية التي تشترك فيها ديانات التوحيد ، فازداد ترسيخ معنى الاخوة بين أفراد الجماعة المسلمة ، و أنهم سواسية من حيث القيمة الشخصية ،دون النظر في مكانتهم الاجتماعية ، و تعمقت العلاقات و الواجبات المتبادلة التي

¹ - هاملتون جب ، دراسات في حضارة الإسلام ، ت: إحسان عباس ، محمد يوسف نجم ، محمود زايد ، ط3، دار العلم للملايين ، لبنان ، 1979 ، ص 03 .

² - نفس المصدر ، ص 05 .

تستتبعها هذه المبادئ ، و تم تثبيت ذلك كله حين وضعه الاسلام على أساس الولاء الخفي " الإيمان و التقوى " و الخضوع العلي لإله واحد .

إن دعوة الإسلام و وظيفة النبوة تؤلف بين الدنيوي و المقدس، و بين العالم المرئي و العالم اللامرئي ، و يقوم سلطانها على كلام الله مثلما يركز على التوجيه الفعلي للأمة. و لاشك في أن العرب ما كان يمكنهم لولا الحركة النبوية، أن يرتفعوا إلى درجة أخلاقية أسمى، و بالتالي ما كان بوسعهم الدخول في التاريخ. إن النبوة أمدت العرب بقيم و أخلاق و بوحدة و مصير¹.

إن لكل دولة هناك تحديد لمفاهيم السيادة والقوة والسلطة والأمن والدفاع والنظام ، ولا تشكل الدولة الإسلامية استثناء في هذه المجالات. أما ما يميز الأخيرة عن غيرها، فهو التنظيم الديني للحياة في الدولة والمجتمع، إذ أن السلطة تتأسس على الشريعة الموحدة التي تهبها وتب مجتمعا طابعا الخاص². إن الدولة في المجال الحضاري الإسلامي تقدم الإطار الذي من خلاله يوجه الإسلام مطالبه وأحكامه إلى جماعة المسلمين ، ولذا فإن وظيفة الدولة مرسومة في الشريعة ، و يحددها الفقهاء ، فالمعروف أن الأحناف يعرفون الفقه بأنه العلم الذي يرشد الناس إلى الأحكام و الفرائض والنواهي المعينة على السلوك السليم في الدنيا، والموصلة إلى السعادة في الدار الآخرة. ومن الطريف أن تكون تلك تماما وظيفة الدولة في الإسلام.

نشأ الإسلام في مجتمع يسوده نظام عشائري تقليدي عتيق ، وما كان ممكنا تحقيق الجماعة المتضامنة دون ضرب نظام القبيلة لإزالة هذا الوسيط بين الفرد والجماعة. إن نزع علاقة القبيلة كان شرطا ضروريا للدمج الاجتماعي الذي تتكون الأمة على أساسه. و الذي يساعد في ذلك هو أن الدين الجديد بما أدخله من أفكار شمولية تتعدى الأفق الضيق الذي كان يسود شبه الجزيرة ، كل ذلك كان يشق القبائل ويشذر تحالفاتها على الدوام³. إن مبدأ المساواة المستند إلى أخوة الدين ساهم المساهمة الكبرى في تأسيس الجماعة الشمولية فيما بعد .

كانت لدعوة الرسول نتائج إجتماعية ملموسة تحدت صيغتها، بما تركته من آثار في البيئة التاريخية الواقعية. و قد تقبل الناس تلك التعاليم في حياة النبي على ثلاث مراتب مختلفة: اولها

1- هشام جعيط ، الفتنة "جدلية الدين و السياسة في الإسلام المبكر" ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، ط 7 ، 2012 ، بيروت لبنان ، ص 05

2- أروين روزنتال ، دور الدولة في الإسلام (النظرية و التطبيق في العصور الوسطى) ، مجلة الاجتهاد ، العدد 12 ، دار الاجتهاد للابحاث و الترجمة و النشر ، لبنان ، 1991 ، ص 43 .

3- الطبري، 56/6 و 360، يذكر حوادث انقسام القبائل على بعضها في المعركة بين مصعب ابن الزبير والمختار بن أبي عبيد الثقفي وفي معركة أخرى بين الحجاج وابن الأشعث.

التحول الديني الكامل الذي أوجد شخصيات دينية كان دافعها في كل نشاطها و فيما تعقد عليه نواياها قبول روح التعاليم و مبادئها قبولاً داخلياً تاماً. وذلك الفريق هم "السابقون الاولون" الذين آمنوا بالدعوة في مكة ثم هاجروا ، و هو الفريق نفسه الذي تكونت منه فيما بعد نوان النظام الديني. المرتبة الثانية هو الولاء الشكلي أي قبول الدعوة من فروض و واجبات لكن دون تمثل لروحها بل إبتغاء ما يجنيه الإنتماء للجماعة الجديدة من مكاسب، و كان أبرز ممثلي هذا الفريق الذين تأخروا في إعتناق الإسلام من أهل مكة. المرتبة الثالثة "الاعراب" و هي مرتبة الولاء الجبري المؤيد بالتخويف من العقوبات العسكرية ثم بتنفيذها فيما بعد وفاة النبي في حروب الردة¹.

إن مفهوم الأمة من أعظم الافكار الاجتماعية و من أكثرها تعقيداً و غموضاً و سحراً . إذ لا تزال المجتمعات المعاصرة تعيش في سياق حركيتها و فاعليتها و جاذبيتها ، المتعددة الوجوه و التحليلات و الاتجاهات ، حتى المجتمعات التي كانت فيها الشيوعية عقيدة الدولة ، اضطرت إلى التكيف معها و اعطائها حقها من التقدير . مما يعني أن الأمة هي فكرة تاريخية ، فقد تكونت في التاريخ البشري و رسمت فيه خطوط تاريخها الخاص².

لكن إذا حاولنا تتبع هذا المفهوم و تمثله نجد هنالك علاقة جدلية عميقة و غامضة بين المعنى الديني والمعنى الاجتماعي التاريخي ، في التكوين النفسي الثقافي الذي تحمله المجتمعات العربية من تاريخها الطويل، القديم والحديث. فالمعنيان يتداخلان ويتساندان، بحيث أن ما يفتقر إليه المعنى الديني من تجارب و تطابق في الواقع القائم ، يوفره بشكل ما المعنى الاجتماعي التاريخي، وإن ما يفتقر إليه هذا الأخير من عمق تراثي و دفع صوفي يقدمه المعنى الديني، بشكل صريح أو ضمني³. من هنا، يتجلى الغنى الهائل المخزون في لفظ الأمة، وأهمية تحليل المعاني المختلفة المنعقدة فيه، وبخاصة في النص القرآني نفسه.

من الصعب إذا مقارنة مفهوم الأمة و تحليله ، لكن ما يمكن قوله أن كلمة أمة في التاريخ الثقافي و السياسي العربي الإسلامي، ولدت نتيجة عملية مزدوجة : أولاً العمل التاريخي المحسوس للنبي الذي استطاع ، و اعتماداً على مجموعة من تلامذته أن يوسّع بالتدريج من تحالفاته ، و من دائرة نفوذه لكي يؤسس اتحاداً فدرالياً يتجاوز القبيلة، و يكون مركزه في المدينة . ثانياً : في موازاة

¹ - هـ، جب ، نفس المرجع، ص 06

² - ناصيف نصّار ، الأمة في الوعي و التاريخ (دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي و الإسلامي) ، دار الطليعة ، لبنان ، ط 5 ، 2003 ، ص 5.

³ - نفس المرجع ، ص 14.

ذلك ، خلق المنطق القرآني " الخطاب أو اللوغوس " لهذه التشكيلة - الاجتماعية السياسية - الوليدة وعيا بذاتها و رسالة دينية تتجاوز التاريخ و تخترقه . هكذا نجد أن الأمة تشكل جزءاً لا يتجزأ من المحورية الأخلاقية القرآنية ، لأنها تمثل التجسيد التاريخي المحسوس للسلطة التي رسخت المنطق القرآني . بينما كان النبي يعقد التحالفات القبلية المعروفة بالمجتمع العربي البدوي ، من أجل تأسيس أرضية لوحدة اجتماعية سياسية تتجاوز القبيلة ، كان القرآن ينفث فيها الروح و العقل و الوعي ، و يقدم لأولئك الذين يدعوهم بالأمة ، إطاراً من الفكر و نظاماً من القيم و المعنى لحاضرهم و قادم أيامهم¹.

¹ - محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 29

الجماعة و الأمة و الدولة.... السياق التاريخي

تكريس الشروط لبناء مفهوم الجماعة الأمة

إن الظروف و السياقات السسيوتاريخية التي رافقت نشأة الإسلام الأولى ، تشكل مفتاحاً في تفسير عديد التطورات اللاحقة ، المتعلقة بمفاهيم الجماعة و الأمة و السلطة والدولة¹. فقد شكلت فترة الوحي منبعاً لا ينضب لعمليات التأويل و التفسير و التشريع ، و خضعت كذلك لعمليات إعادة الإنتاج ، بما هي المرحلة التي شهدت حدث التأسيس لمجتمع الوحي² ، وقد ظلت إطاراً للاسترجاع المستمر ، إذ هو المجتمع النموذج الحامل لنظام المعنى المتعالي³.

قامت الدعوة المحمدية على أساس عهدين، أولهما بين الله ورسوله، وثانيهما بين الرسول وأهل المدينة. العهد الأول هو مصدر الدعوة والعقيدة " وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ " (آل عمران/ 81) ، أما العهد الثاني الذي سمي "كتاب المدينة" فقد تأسست عليه الجماعة المسلمة الأولى المتضامنة ، جماعة الله.

في البدء تكونت الجماعة في مكة على الدعوة تكويناً عقائدياً خالصاً، و كان تأسيسها مشروعاً اجتماعياً و ثقافياً واعياً. فقد أدرك الرسول وأصحابه، أنهم يؤسسون جماعة جديدة، الأصل فيها الدعوة إلى الله، لكنها كذلك لا تخلو من وجه سياسياً⁴. وعندما واجه مشروعهم معارضة قوية في مكة هاجروا إلى المدينة. وكان أول الأعمال التي قام بها النبي ، وضع وثيقة المدينة الذي انتظمت على أساسها العلاقات بين المهاجرين والأنصار واليهود. وقد أخذ بعين الاعتبار عند الصياغة ميزان القوى السائد، إضافة إلى العلاقات الاجتماعية القبلية التي أقرها ، لكنه في نفس الوقت أخضعها لنمط جديد ينبع من مفاهيم الأخوة الدينية التي تخرج الفرد تدريجياً من إطار العلاقات القديمة

1 - الفضل شلق، الأمة و الدولة (جدليات الجماعة و السلطة في المجال العربي الإسلامي)، دار المنتخب العربي، لبنان، 1993. ص 07.

2- الحديث النبوي الشريف " خير أمتي القرن الذي بعثت فيهم، ثم الذين يلونهم،.....) هذا الحديث يعبر عن رؤية تاريخية لدى المسلمين ترى في ظهور الإسلام ، ديناً و مجتمعا و دولة ، فاصلاً يجب ما قبله و يرسى قواعد نظام اجتماعي جديد. أعلم الناس بهذه القواعد صحابة النبي الذي نزل القرآن و تكونت السنة في حياتهم ، و أتاح لهم قربهم من الرسول أن يعوها و يعيشوا على هديهما أكثر من الأجيال اللاحقة. فالعلاقات الاجتماعية التي سادت في ذلك الجيل أكثر تمثلاً لتعاليم الإسلام من الأجيال اللاحقة ، و كل جيل أفضل من الجيل الذي يليه .

3- يرى محمد اركون في كتابه الموسوم الإسلام : الأخلاق و السياسة ، من الضروري التحدث عن وجود متخيل محدد بنمطه و وظائفه : إنه المتخيل الإسلامي ، ذلك أنه منذ أن حصلت تجربة المدينة ، فإن آمال المسلمين لم تنفك تحلم و تتعلق بإيجاد المدينة "الفاضلة المثلى" . لقد أصبحت هذه الدولة مثلاً نموذجياً أعلى يتحكم بوعي كل المسلمين ، لدرجة أنه فقد تاريخيته أو طابعه المحسوس ، لكي يتحول إلى مثال تقديسي أكبر خارج التاريخ . ص 127 .

4- في أول البعثة عندما كانت الجماعة بضعت أفراد مستضعفين في مكة ، كان الرسول يمضي أصحابه و يبشرهم بأن الله سيمكنهم في الأرض و سيفتح عليهم بملك فارس و الروم .

القائمة على العصبية و القبيلة ليدخل في إطار تضامن الجماعة الجديدة، ولما كانت هذه الجماعة الأمة تستوعب القبيلة وتتجاوز أطرها المفهومية فإن الفرد ابن القبيلة، صار لديه انتماء جديد خارج عصبية القبيلة. فقد استخدم الإسلام مبدأ الأخوة القبلية، المبني على علاقة بيولوجية، فوسعه وأسسها من جديد على أساس أيديولوجي معتقدي وقلبه إلى عكسه. ذلك من أن يكون الناس أعضاء في قبيلة تواجه بقية المجتمع ، صاروا كلهم أعضاء مندمجين في جماعة شمولية كونية¹.

في يثرب (المدينة) استطاع النبي البدء بعملية بناء الجماعة أو أمة الإجابة طريقاً لتحقيق الأمة الشاملة، صحيح أن الأمر بالنسبة له كان قد أصبح واضحاً بمكة عندما صرح القرآن على لسانه بقوله (لَكُمْ دِينُكُمْ ولي دين)² ولكن هذه الصرخة نزلت في سياق دفاعي إلى حد ما، وهذا ما حير المفسرين فيما بعد ، فجعل بعضهم يذهب إلى أن الآية هذه منسوخة ، إذ كيف يعترف النبي بدينهم (دين قريش) أو كيف يعتبر كفرهم ديناً³ . لقد كان همّ النبي آنذاك انتزاع الحق بحرية العقيدة وحرية الدعوة . لأنه كان في موقف الأقلية المضطهدة وهكذا فإن البداية الحقيقية لتأسيس جماعة الدعوة كانت في يثرب (المدينة)⁴.

كانت الجماعة في المدينة تسودها علاقات مساواة بين الأفراد ، مما دفع الروابط القبلية إلى الهامش ، وكانوا يكتفون من متاع الدنيا بما تتيحه المدينة من موارد زراعية ، إضافة إلى ما يغنمونه من القتال "الجهاد" ، هذا و قد كانت الجماعة صغيرة العدد و يحيط بها الأعداء من كل جانب ، و بها حاجة إلى أقصى درجات التعاضد و التعاون ، كي يقلص النبي من إمكانية نشوب نزاعات أو انقسامات داخلية . لقد كان تمثل الجماعة الأولى للقيم التي جاء بها الإسلام ، و ما أفرزته من نمط العيش ، و لاسيما الزهد و الإيثار و الاكتفاء بما يحفظ الحياة فقط ، **عنصراً متقدماً في تثبيت معاني الأخوة التي تنسف وشائج النظام القبلي تدريجياً، و تقلص من حدة التنافس على متاع الدنيا إلى أبعد حد.**

¹- الفضل شلق ، مصدر سابق ، ص 10-11 .

²- سورة الكافرون، الآية: 6.

³- في الناسخ والمنسوخ للحلي، ص 85: نسخت الآية بآية السيف.

⁴- رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 60.

يرى هشام جعيط¹ أن جماعة المدينة وحدها ، جماعة المهاجرين و الأنصار ، الذين عاشوا مختلف مراحل المغامرة النبوية البطولية ، كانت تعيش حياة إسلامية أصيلة ، حتى أنها ما كانت تعيش إلا للإسلام ، مندمجة اندماجا كلياً في وتأثره و إيقاعه ، إنها كانت تتماها مع الإسلام.

بهذا فقط وفر النبي ، العامل الحاسم لتأسيس الأرضية الأخلاقية التي يقوم عليها المجتمع الجديد الآخذ في التشكل ، و هو القضاء على فائض القيمة و تراكم الثروة بين أفراد الجماعة ، و هذا ما يفسر رفض النبي الدائم أن يملك فوق ما يحتاجه². لقد كان الجهد النبوي في التربية و التكوين الأخلاقي، مفارق للطبيعة الاجتماع البشري، فهو بشكل ما لا يتكرر، و بهذا اعتبرت الجماعة الأولى "السابقون الاولون" نموذج يتجاوز التاريخ.

إن نمط العلاقات الداخلية التي أرساها النبي بين فئات الجماعة المسلمة أو الأمة وعصبياتها ، هي علاقات تواد و تعاطف وتعاون ، و هي كلها مبنية على فكرة التضامن و قاعدتها الأساس هي الإحساس بالآخر . صحيح أن الأخوة الخاصة أبطلت "نظام المؤاخاة" ، لكن الأخوة العامة مستمرة: ((إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ))³. و((المؤمنون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم))⁴. و(مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ الْوَاحِدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عَضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ أَعْضَاءِ الْجَسَمِ بِالْحُمَى وَالسَّهْرِ)⁵. إنه في ظل هذا التأكيد الشديد على وحدة الجماعة المسلمة ، والتضامن الداخلي بين أفرادها ، لا تبقى هناك ضرورة لمفاهيم أخرى للتضامن التي اعتاد عليها العرب في الجاهلية كالحلف مثلاً⁶.

التشريع ضرورة اجتماعية و سياسية لتحقيق كيان الجماعة

إن وجود التشريع يرتبط وجوباً بوجود المجتمع، أي بوجود حالة فوق بدائية من الاجتماع البشري تتوفر على حد أدنى من الوعي بفكرة النظام، سواء وجد الدين أو لم يوجد، لا وجود للقانون خارج مجتمع، ولا وجود لمجتمع من دون شكل من أشكال القانون، من جهة أخرى قد يوجد الاجتماع من دون دين ، لكن الدين لا يوجد خارج الاجتماع ، هذا ما يجمع بين الدين و التشريع . المشترك

¹ - هشام جعيط ، مصدر سابق ، ص 38 .

² - إن تراكم الثروات في عهد الخليفة عثمان ، يكون أحد الأسباب في الثورة عليه ، و إن بشكل غير مباشر.

³ - سورة الحجرات، الآية: 10.

⁴ - فيض القدير 5/ 514.

⁵ - مسند أحمد 190/1، 317 ومواطن أخرى من المسند، وهو في البخاري (فضائل الصحابة/ 204، 206)، ومسلم (كفالة/ 2)،

والترمذي (سير/ 29)، والدارمي (سير/ 80).

⁶ - رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 73 .

بينهما هو المجتمع ، إذ من خلال الأخير يظهر و يعمل كل منهما ، و من خلاله يتجاوران تجاوراً ضرورياً يقرأ عادة بشكل يثير اللبس حول تداخل عضوي بينهما¹.

لقد ارتبط حضور التشريع في الإسلام بتكون مجتمع إسلامي. وهي وضعية لم تتوفر قبل الهجرة إلى المدينة. إذ كانت جماعة مستضعفة مسلوطة السلطة، وقليلة العدد طوال المرحلة المكية، وهو سياق لا يوفر الفضاء الاجتماعي اللازم لاستيعاب التشريع وإنتاج الآليات القادرة على تنفيذه. هذه الحقيقة يعكسها النص القرآني بوضوح تام، في المرحلة الأولى حيث لم يكن لهذا المجتمع وجود بالمرّة، لم يتطرق النص إلى أية تشريعات ذات مضمون تكليفي ، بل نحا منحى إلهيا أخلاقيا خالصا، اهتم من خلاله بتقديم مفهوم توحيدي يتسم بدرجة عالية من التجريد و المثالية الأخلاقية.

من جهة أخرى نجد أن الدولة تمثل درجة متقدمة نسبيا في تطور الاجتماع، قياسيا إلى المجتمع الخام، لتعبر عن حالة اجتماعية أكثر تعقيدا، و لكن بعد حضورها، تمثل مثيرا إضافيا لهذه العوامل. ولذلك فإن عملية الانتقال من الاجتماع الطبيعي إلى الدولة تثير دائما حالة من النشاط التشريعي².

بعد الانتقال إلى المدينة، بدأت ملامح هذا المجتمع في التشكل تدريجيا، وحينئذ بدأ النص يسفر عن نشاطه التشريعي ، ومع تزايد الجماعة المسلمة واستقرارها ، شكل التنوع القبلي والديني الذي وفره وجود التجمعات اليهودية، واستمرار التهديد القرشي حافزا للتمايز و الاحتشاد السياسي ظلت تدفع باتجاه التحول من الجماعة إلى المجتمع، و عندما أغلق النص القرآني بوفاة الرسول ، كان ثمة كيان سياسي يشبه الدولة، أو كان ثمة دولة في طور النشأة والتكوين.

إن مرحلة المدينة تقدم نموذجا متقدما لكيفية التفاعل بين الدين والاجتماع، حيث ينعكس النص المطلق في حركة الواقع ويعبر عن موضوعه (البشري) في شكل خيارات اجتماعية و ممارسات سلوكية (تشريع و شعائر) يتبناها النص. ولقد تم ذلك بالفعل بشكل متقطع وتدرجي يكشف عن الطبيعة الجدلية لعلاقة النص بالواقع الاجتماعي. فقد كانت الأحكام التكليفية ترد متفرقة، كرد فعل لاحق للوقائع و الأحداث³.

في جميع الأحوال فإن مقتضيات الدعوة و إكراهات الواقع و البيئة التاريخية و ما رافقها من تحولات سريعة، هي عوامل كانت تملي نمط الاجتماع والتشريع و بالتالي نمط التدوين.

¹ - عبد الجواد ياسين، الدين و التدوين(التشريع و النص و الاجتماع)، التنوير للطباعة و التوزيع، لبنان ، ط1، 2012. ص 36 .

² - نفس المرجع .ص 37 .

³ - نفس المصدر .ص 38 .

سياقات التحول و آليات الدمج و الصهر

من غير المستغرب أن تحدث الدعوة فرزا أو استقطابا ثقافيا و سياسيا داخل القبائل ، فتشق وحدة قبائل متماسكة . لقد كان فعل السياسة و التدبير كفعل الدين تأثيرا في تشكل الجماعة و صياغة بنائها الاجتماعي . لم يكن سهلا اجتثاث الجماعة المسلمة الأولى من تضامنها التقليدي القبلي ، القائم على عصبية الدم و الرحم ، لكنه ما كان صعبا على النبي أن يؤسس اجتماعا دينيا جديدا و موازي للاجتماع القبلي دون إلغائه كليا . لقد كان في وسع فكرة التوحيد أن تخرق النسيج الاجتماعي للبنى التقليدية ، كما كانت تستطيع أن تحدث شرخا ماديا و نفسيا عميقا داخل ذلك البناء ، في الوقت نفسه تملك أن توظف تلك البنى في مشروع الدعوة، من خلال إعادة بناء النسيج القبلي و تفعيله في سياق بناء الجماعة الإسلامية الجديدة¹ .

من خلال تتبع عمل النبي في المدينة على ضوء السنتين الأوليتين ، مع محاولة رصد ملاح ذلك التوجه، نرى أنه حاول تأسيس الجماعة أو الأمة بالمفهوم القرآني ، على رابط ذي أربع دعائم ، يتعانق فيها الاجتماعي و السياسي و الاقتصادي و من ثمّ الديني إلى أبعد الحدود: الهجرة. والمؤاخاة و كتاب المدينة و تشريع مبدأ القتال أو "الجهاد" ، لكن العدول عن نظام المؤاخاة فيما بعد - رغم أنه ترك آثاراً عميقة في توكيد اللحمة بين الجماعة الواحدة- لم يؤدّ إلى العدول عن المبادئ الثلاثة الباقية ، فقد شكلت النواة الصلبة للنظام الذي أقامه النبي لتكوين الجماعة ، و التي يعول عليها في الذهاب بعيدا، بفضل تلك المفاعيل .

1- الهجرة : سنبدأ بفكرة الهجرة ، و نحاول الإمساك بالشروط و السياقات السسيوتاريخية التي جعلت منها شرطا لتكوين ليس فقط جماعة اعتقادية فحسب بل و سياسية في المقام الأول ، و كيف أن النص القرآني أحاطها بكثافة رمزية عالية ، فقد جعل منها محددًا لإيمان الفرد من عدمه .

أ- ((وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعًا كَثِيرًا وَسَعَةً ..))²

ب- ((فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ..))³.

1- عبد الإله بلقزيز ، النبوة و السياسة ، ص 123 .

2- سورة النساء ، الآية ، 100 .

3- سورة النساء ، الآية: 89.

ج- ((وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ...))¹.

يرى حسين مروة² أن الهجرة ، كانت حدثاً تاريخياً حاسماً ، بشأن مستقبل الصراع بين قريش و محمد ، و مستقبل المشروع التاريخي الذي كان على الإسلام أن يحققه ، و كان موقف الأنصار الإيجابي من دعوته ، قد جعل ميزان القوى يميل نهائياً إلى كفة الإسلام . و يضيف أن حادث الهجرة الكبرى من حيث كونه حدثاً حاسماً ، قد أتاح للإسلام أن ينتقل من الدعوة الإيمانية الصرفة ، إلى مرحلة الدعوة التعليمية القائمة على قواعد التشريع ، أي الانتقال من العقيدة إلى الشريعة ، و معنى كونه شريعة فهو يحمل مهمة تنظيم المجتمع ، الذي سيخرج من الإطار القبلي إلى إطار جديد من العلاقات المتطورة. إن التبشير الديني للدعوة قد وجد في المدينة تجسيدات الأولى.

ليس بالإمكان الإحاطة بكل الأسباب الكامنة وراء إصرار النص على الهجرة، من الموطن الذي يُسلم فيه الإنسان إلى يثرب يقول رضوان السيد، لكنه بالوسع القول إنَّ هذا ربما كان مرتبطاً بضعف الإسلام وحالة الحصار التي كان يعيشها في يثرب قبل موقعه بدر ، لأجل الرغبة في تكتيل المسلمين في بقعة جغرافية واحدة ، ليستطيع مواجهة خصوم الدعوة الكُثر في يثرب " اليهود و المنافقين " و شبه الجزيرة .

في الأحاديث النبوية كما في الآيات ، ما يُشعر الباحث بأنَّ الهجرة كانت تكتسب أيضاً معنى مادياً و رمزياً قوياً الدلالة، يرتبط بكون الذي يقصد يثرب (دار الهجرة) إنما يُعلن ارتباطه النهائي لا بدين الجماعة فقط، بل بوحدة الاجتماعية و السياسية، وزعامتها السياسية المتمثلة بالنبي، فالنسائي (275هـ) يدمج في سُننه الهجرة بباب البيعة و هي مفهوم سياسي، إدراكاً منه بأن الذي هاجر لم يربط نفسه دينياً فقط بل سياسياً أيضاً بدار الهجرة³. وأحمد بن حنبل (241 هـ) يورد في مسنده حديثاً يربط بين الهجرة من ناحية والسمع والطاعة والجماعة من ناحية أخرى⁴. بل إنَّ هناك ماثورات تذكر أنَّ بعض المسلمين المهاجرين كانوا يبايعون النبي على الهجرة والجهاد⁵، يعني أنهم كانوا يعلنون إصرارهم على البقاء في المدينة، والجهاد مع جماعتها إظهاراً لارتباطهم المصيري بها.

1- سورة الأنفال، الآية: 72.

2- حسين مروة ، مصدر سابق ، ص 401 .

3- سنن النسائي 137/7 - 154.

4- رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 67 .

5- مسند أحمد 430/3 . والحديث في البخاري (جهاد/110).

إنَّ المدينة كانت تشهد ولادة الجماعة الأولى نواة الأمة ضمن كيان سياسي و بشروط، وكان المطلوب من "المؤمنين" في أي أرض كانوا أن يُخفُّوا للمشاركة في كيان الجماعة إنشاءً ومُدافعةً، لهذا كانت الجماعة الإسلامية الوحيدة في نظر القرآن والنبي حتى فتح مكة في المدينة فقط، وكان على أولئك الذين يزعمون أنهم مسلمون الالتحاق بالمركز في المدينة¹. و نرى ما يعاضد هذا الرأي عند هشام جعيط فقد اعتبر أن الهجرة كانت منعطفًا كبيرًا و تحمل في تصور النبي عديد الدلالات و التحولات المفصلية ، القطيعة مع الوسط القبلي بما يسمح حدث التأسيس لمجتمع الوحي ، من خلال التحول نحو تأسيس مدينة مسلمة و الاتجاه نحو السياسة و الحرب معا .

إن الهجرة فيما تعني المستقر الحضري و هجران البادية، باعتبار أن ذلك هو السياق الاجتماعي السياسي الوحيد لتحقيق كيان الجماعة، فإنه يكشف لنا عن الطبيعة الاجتماعية للإسلام .وهكذا فإن الهجرة التي اعتبرت مقومًا أساسيًا من مقومات الجماعة عندما كانت دار الإسلام محصورة بالمدينة، لم تعد كذلك عندما انكشفت دائرة الكفر على أرض الجزيرة، بعد أن تحوّلت الأخيرة إلى دائرة إيمان و عمّ الإسلام أرجاءها ، فصار من الضروري وقد تحققت (أمة النبي) على أرض الجزيرة أن تتحول الهجرة إلى الخارج في صورة جهاد من أجل تحقيق الأمة الجامعة، ولذلك جاء في إحدى روايات الحديث: (لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا)².

2- المؤاخاة: جاء مفهوم "المؤاخاة" في المدينة بداية الهجرة ، كنهاية للانتظام القبلي و موروثه التقليدي ، فهو قائم على شراكة اجتماعية سياسية غير علاقة النسب ، الشراكة في الدين . لم يكن ذلك قطع بات ، بحيث تنفصل فيها الشراكة الجديدة عما قبلها ، و إنما أتت في سياق سياسي خاص و لتحقيق حاجة ملحة لإنشاء جماعة جديدة مغايرة في الأساس الذي تقوم عليه ، دون إسقاط القِوام الذي بنيت عليه الجماعة قبل المؤاخاة. قال ابن إسحاق ((و آخى رسول الله بين أصحابه من المهاجرين و الأنصار ، فقال -فيما بلغنا ...- تأخوا في الله اخوين أخوين ، ثم أخذ بيد علي بن أبي طالب ، فقال هذا أخي ... و أبوبكر آخى خاتمة بن زهير من الخزرج ، و أن عمر آخى عتبان بن مالك من الخزرج ، و مثلهما فعل كبار الصحابة من أمثال أبي عبيدة بن الجراح ، و عبد الرحمن بن عوف ، و حمزة بن عبد المطلب ، و الزبير بن العوام ، و عمار بن ياسر ، و أبي ذر الغفاري..... الخ))³.

¹- رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 68 .

²- في سنن أبي داود 3 / 8- 9 .

³- نفس المصدر ، ص 124 .

لنظام المؤاخاة النبوي هذا وظيفة سياسية حاسمة لا تخفيها رسومه الدينية: دمج و صهر مكونات الجماعة المسلمة الاعتقادية ، في كيان جديد تتسامى على عناصرها القبلية التأسيسية هي : الجماعة السياسية الإسلامية . يرى عابد الجابري¹ أن الأخوة في الدين تقوم مقام الأخوة في النسب ، و بذلك حلت الأمة و الملة محل القبيلة و العشيرة ، بينما يرى عبد الإله بلقزيز في تحليل الجابري مبالغة و تجاوزا للواقع ، خصوصا أنه نظام نشأ مباشرة بعد الهجرة ، أي في بدء تشكل مجتمع المدينة المسلم ، و أن عناصر الدعوة و لاسيما "الإخوة" التي أدخلتها على البناء الاجتماعي لمجتمع المدينة هي في طور الإنشاء و التشكل و من ثمة التأثير ، على الأقل لدى الأنصار².

يستطرد بلقزيز لكنه "الجابري" قطعاً لا يبالغ في التقاط متغير استراتيجي كبير في مشروع الدعوة المحمدية هو إعادة بناء مفهوم الجماعة في الإسلام³ ، و هي إعادة بناء لم تُسقط معنى الجماعة القبلي و العشائري في المخيال العربي، و لم تتجاوز علاقات النسب و القرى و الرحم ، وإنما صهرت كل هذا و وظيفته في تأسيس جماعة تتجاوز فيها "أخوة الدين" مع القرابة، و يتلازم فيها الاجتماع الديني مع الاجتماع القبلي. و سيظل الإسلام في مرحلة النبوة و الراشدين و ما بعده في عهود السلالات محكوماً بهذه الجدلية الحادة في تأسيس قواعد السياسة و الصراع و في إدارة فصولهما.

بينما نجد تفسيراً آخر لرضوان السيد إذ يرى أن في هذه المحاولة على اختلاف الأسباب التي يذكرها المفسرون ، أنها كانت ترمي إلى تحقيق اندماج كامل على أساس ديني بين المسلمين ، فرمى تصور النبي في لحظة مدفوعاً بالسخط على ممانعة قبيلته قريش و صدهم إياه . فكان عهد المؤاخاة لتحطيم نسيج العلاقات القبلية و العشائرية. و إنشاء بناء اجتماعي اديولوجي مبني على رابطة الدين فقط . و يرى كذلك أن هذه التجربة مناقضة لطبيعة المجتمع . و نرى أنها كذلك لو نزلت من سياقها و مبرراتها أو تم الإصرار على استمرارها .

إن السياق الاجتماعي و السياسي الذي جاءت ضمنه "فكرة المؤاخاة"⁴ انقضى سريعاً ، لكن بعد أن أدى دوره ، فتم العودة إلى نظام القرابة مدشناً الإسلام بذلك مصالحة مع البنى الاجتماعية القبلية المؤسسة للاجتماع الطبيعي، و لذلك ما يفسره في بيئة الحشد و الصراع بين مكة و المدينة،

¹ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته و تجلياته ، ط 5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص 92.

² مع المهاجرين الأمر مختلف، فهم أهل السبق و لهم حميمية طويلة مع الدعوة طيلة مرحلتها المكية ، كذلك هم الجماعة الأولى، و كذلك نواة النظام الديني فيما بعد ، على رأي هملتون جب .

³ رضوان السيد ، مفاهيم الجماعات في الإسلام (دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي)، دار المنتخب العربي ، بيروت، 1993، ص 37 .

⁴ المقصود ب "المؤاخاة" هي علاقة أخوة مبنية على الدين، سُنّها النبي في بداية الهجرة بين المهاجرين و الأنصار و ينجر عنها الميراث بين المتأخين.

بين جماعة المسلمين و قريش . يفسر السُّهيلي ذلك التحول ((آخى رسول الله بين أصحابه حين نزلوا بالمدينة ، ليذهب عنهم وحشة الغربة ، و يؤنسهم من مفارقة الأهل و العشيرة ، و يشد أزر بعضهم ببعض ، فلما عزّ الإسلام ، و اجتمع الشمل ، و ذهبت الوحشة ، أنزل الله سبحانه ((وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ)) أعني في الميراث))¹. في عبارات السهيلي كلمات تزيح اللبس عن الأسباب الفعلية الحاملة على الانتقال من نظام المؤاخاة إلى نظام القرابة الدموية.

العبارة الأولى تبريرية لها وظيفة سيكولوجية و هي تعزية المهاجرين في هجرتهم موطنهم المكّي ، و تبديد شعورهم بالغربة، و المؤاخاة في هذا السياق تعويض نفسي عن نقص عاطفي أنتجتة الهجرة. أما العبارة الثانية فهي مفتاحية لفهم أسباب دواعي التحول ، ذلك أن هجرتهم إلى يثرب كانت استجابة منهم لأهلها الأنصار (الأوس و الخزرج) من بطش قريش و كان من موجبات الاستجابة إعالة المستجير و سد حاجته².

يرى حسين مروة³ في فكرة "المؤاخاة في الدين" كانت أول تشريع عملي اقتضته الهجرة فوراً ، فقد كان القصد منها تنظيم الحالة السكنية و المعيشية الطارئة التي واجهت المكين "المهاجرين" عن بلدهم و أهلهم في ركاب الهجرة ، اقتضت هذه الحالة إيجاد "الأخوة" بين المهاجرين و الأنصار. فقد كان تدبيراً عاجلاً و ضرورياً لإيوائهم و إطعامهم ، لكن دون صفة لاجئين في بيوت الأنصار ، بل بصفة "إخوانا في الدين و العقيدة" ، يجري عليهم ما يجري على رابطة الأخوة بالدم و النسب ، من حقوق السكن و الإعالة و الميراث.

تم نسخ نظام المؤاخاة و تجاوزه منذ أخذت تتدفق على المسلمين غنائم الحرب الظافرة ضد قوافل قريش ، إذ صار في إمكان "المهاجرين" أن يعيشوا مستقلين ، دون إعالة من الأنصار . هذه الحالة من التشريع يسميها حسين مروة "التشريع الموقوت" بمعنى أنه باق ما بقيت الضرورة الداعية إليه ، فهو في الأخير ليس تشريعاً لوضع مبدأ إنساني أو أخلاقي مجرد، كون الأخوة هنا تشريع تنظيمي اجتماعي يعالج حالة قائمة و ملموسة و طارئة.

يرى بلقزيز أن العودة بالتشريع لعلاقات الرحم و القرى الذي لا تقوى الأخوة في الدين أن تلغيه ، بل أيضاً تأكيداً على أنها العلاقات التأسيسية و الطبيعية للميراث . و هكذا لا يرث مسلم مسلماً إلا إذا كان من قرابته . بينما يتجاوز حسين مروة إلى أن نسخ التشريع "الإخوة في الدين" ، يعتبر

1- أبو محمد عبد الملك بن هشام ، السيرة النبوية ، ج 2 ، ص 93 .

2- عبد الإله بلقزيز ، النبوة و السياسة ، ص 126 .

3- حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ج1 ، دار الفارابي ، لبنان ، ط 2 ، 2008 ، ص 402 .

أول ظاهرة تشريعية تشير بصورة عملية ، إلى كون الإسلام يحمل في نظامه التشريعي اعترافاً ضمنياً بـ "قانون التطور" ، ذلك بأن النسخ يتضمن الأخذ بمبدأ مراعاة الحاجة و الظروف الداعية لتشريع ما . بمعنى أن صدور التشريع رهن بوجود الحاجة إليه وجوداً و عدماً .

إروين روزنتال¹ ترى في نسخ حادثة "التأخي أو الأخوة" ، "النبي بعد هجرته حاول أن يستبدل بروابط الدم والعشيرة، روابط الدين والعقيدة، لكنه ما لبث أن أدرك أن الدعوة الدينية ليست كافية لما هو بسبيله ، ولا بد من تنظيم سياسي فكان " عهد المدنية" نتيجة لهذا الإدراك".

كانت لنا وقفة خاصة عند واحدة من أولى الحوادث مع بدء الهجرة ، تعبر تلك الحادثة و حيثياتها و مخرجاتها عن واحدة من آليات الصهر و الدمج : صهر مكونات متباينة المنابت الثقافية و الاجتماعية ، و دمجها مع بعضها البعض في بناء جماعة جديدة . كان ذلك شرطاً لقيام كيان المدينة السياسي ، ومما لا سبيل إلى ذلك إلا بقطعه . لكنه أيضاً كان ضرورياً للدعوة حتى يكتمل بنائها و صون الجماعة المؤمنة².

إن ما يمكن استنتاجه من هذه الحادثة في سياقها العام ، أن إدراك النبي "النص" للواقع ، و حسن الإصغاء لتحولاته يعتبر إحدى أنجع آليات التكيف مع إكراهات الواقع ، الذي ما يفتأ يضغط بكل ثقله على صيرورة الكيان الاجتماعي و السياسي الناشئ في المدينة³.

3 - كتاب المدينة: يعتبر الأخير ركيزة في سياق تشكيل الجماعة الأمة يرى إروين روزنتال⁴

أن "عهد المدينة" جاء في سياق وعي النبي بحاجته لتنظيم سياسي -في خضم التحالفات القبلية التي تقودها قريش- الذي ربط أتباعه بعضهم ببعض، وأمن حمايتهم ضمن أمة الإسلام، و يرى أن كتاب المدينة من ناحية ثانية وثيقة دينية واجتماعية وسياسية، وبهذا المعنى فهو نموذج للتطورات الدستورية اللاحقة، فهو يضمن الحماية المتبادلة (الذمة) بين متساوين، و كلهم تستوعبهم الأمة. عبد الجواد ياسين يرى أن النبي مارس بذلك نشاطاً تشريعياً خارج النص (أعني لم يسجله النص) كان بدوره مستنداً إلى التقاليد العرفية، فتلك الصحيفة، تمثل نموذجاً متقدماً لعملية تشريعية ذات مضمون دستوري. فهذا التصرف فيما يكشف - بغض النظر عن أي قراءة اديولوجية أو تأويلية - ما للواقع من ثقل و أثر في توجيه سلوك النبي.

¹ - إروين روزنتال ، مصدر سابق ، ص 45 .

² - عبد الإله بلقزيز ، مصدر سابق ، ص 127 .

³ - هذه النقطة تثير قضية جد مهمة ، و هي مراعاة البعد المقاصدي في الشريعة ، من خلال تنزيل الأحكام و النصوص على الواقع .

⁴ - إروين روزنتال ، مصدر سابق ، ص 45 .

بينما يرى رضوان السيد¹ في "وثيقة المدينة" أن الرسول قام بعمل سياسي بارز غير ذي طبيعة دينية ، أو أن الدين و النبوة لا يقتضيان عند قدومه المدينة. و لنستعرض جزء من تلك الجدلية من كتاب المدينة في سيرة النبوة لابن هشام² : كتب رسول الله كتابا بين المهاجرين و الأنصار، وادع فيه يهود و عاهدهم ، و أقرهم على دينهم و أموالهم ، و شرط لهم و اشترط عليهم: " هذا كتاب من محمد النبي. بين المؤمنين و المسلمين من قريش و يثرب ، و من تبعهم ، فلحق بهم ، و جاهد معهم: أنهم أمة واحدة من دون الناس...و أنه من تبعنا من يهود فإن له النصر و الأسوة ...و أن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، ليهود دينهم و للمسلمين دينهم ...و أنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله و إلى محمد...

هذا النص الخطير يقول رضوان السيد يعلن عن قيام جماعة سياسية و ليس جماعة دينية ، و إلا فما معنى وجود اليهود بينهم؟ و لا شك أن النبي كان الزعيم لهذه الجماعة السياسية ليس لأنه نبي، و لعل المهاجرين و الأنصار هم وحدهم الذين كانوا يرون فيه قبل كل شيء رسول الله و مبعوثه، بينما اليهود لا يعترفون بنبوته، بل لأنه رئيس تلك المجموعات القبلية و الاجتماعية التي تعاقدت على ما في الكتاب، فهم في الأخير يتعاملون معه كقوة و سلطة جديدة تنتصب في الحجاز.

يتضمن "عهد المدينة" زيادة عن رابطة الدم ، رابطتين جديدتين أفضتا إلى التعايش ، وهما الأخوة (بين المؤمنين) و التعاقد أو المواطنة (إن صحَّ تسميتها) بين أهل المدينة و لاسيما اليهود ، في هذه النقطة يرى "ه.ج" هناك شيئا دل على أنه ذو أهمية أساسية في الاسلام ، و هو أن تعاليم النبي تضمنت واجبات و حقوقا إجتماعية و أخلاقية و سياسية معينة تؤدي لأتباع الديانات الأخرى، على أن يخضع هاؤلاء لسلطان الاسلام السياسي، و إن لم تكفل لهم تلك الحقوق حق الأخوة الكاملة³.

و النص فضلا عن ذلك يتضمن جانبا قانونيا تشريعا داخليا، كما يتضمن حديثا عن العلاقات الخارجية لهذه "الأمة" المستقلة القائمة "من دون الناس"، يتمثل في أن سلمهم و احد و أن حرهم واحد، و هكذا يقول رضوان السيد يكون الكتاب تعاقدًا دستوريا يشبه المجتمعات السياسية الحديثة. يضيف قائلا لا يعني أن الدولة من مقتضيات الدين، لكن هذا النص يرجع قيام الدولة و المجتمع السياسي إلى العهد المدني الاول من دعوة الرسول أو دولة في طور جنيني.

¹ رضوان السيد، الجماعة و المجتمع و الدولة "سلطة الايدولوجيا في المجال السياسي الإسلامي"، جداول، لبنان، 2015، ص 30

² أبو محمد عبد الملك بن هشام ، السيرة النبوية ، المجلد الثاني ، دار صادر ، بيروت ، ط1 ، 2003 ، ص 90 .

³ ه.ج ، مصدر سابق ، ص

ضمن سياق فكري الدولة و المجتمع ، و الآليات الضابطة لوجودهما ، يرى هشام جعيط أن تكون الدولة كان على ثلاث مراحل ، مرحلتين في عهد النبي : الهجرة. ثانيا حصار المدينة أو غزوة الخندق فمن مخرجاتها أن سلطة المدينة اكتسبت الصفات الأساسية للدولة تدريجيا من خلال الصمود و المواجهة . الثالثة بعد وفاة النبي . مع أبي بكر فمن خلال ضرب "الردة"، تكون دولة المدينة قد أتمت عمل النبي، مبرهنة على اكتسابها أهم خصائص الدولة، وهي القدرة على استعمال القوة "العنف الشرعي"، و ذلك بقدرتها على إزالة أي تمرد بالقوة، واسترجاع كل سلطة النبي الزمنية. و برهنت "حروب الردة" و نتائجها على الفكرة القائلة أن الجزيرة العربية لا يمكن أن يكون لها سوى دين واحد هو الإسلام. من جهة أخرى يرى أن أسس تلك الدولة أو مصادر السلطة فيها تكمن في ثلاث مصادرات هي: السلطة العليا لله و الكاريزما النبوية و تكوين جماعة متضامنة هي الأمة و بروز تشريع حسب تطور الاجتماع¹ .

من جهة أخرى يرى عبد الجواد ياسين ، أن الدولة التي سيكتمل بناؤها بعد وفاة الرسول لم تنشأ بأمر من الدين كي تقوم بحمله وحمايته كما سينتهي إليه الفقه لاحقا. بل نشأت ككل دولة- نتيجة لتطور عوامل الاجتماع السياسي كما سبق التذكير به. و بالطبع كان حضور الدين سببا و عاملا رئيسا في تحريك هذه العوامل، في الوقت الذي كان يستجيب لها في شكل تشريعي .

4- القتال "الجهاد": كان لابد من خطوة رابعة لكي تكتمل الدائرة ، بل يمكن القول أن الخطوة الرابعة هذه تتقدم الثانية في الأهمية ، إنها الموقف من "المشركين" ، إذ في مواجهتهم شرع مبدأ القتال . لقد جرى تعليل ذلك في البداية بأن هؤلاء المشركين في مكة يحتجزون لديهم أشخاصاً مسلمين كثيرين من المستضعفين ، و لابد من مجاهدتهم لتخليص هؤلاء المساكين . لكن جرى التخلي سريعا عن هذا التعليل و سيق مُبرراً آخر أكثر صراحة و توافقاً مع مفهوم الأمة الشاملة . فقد ذُكر القرآن المؤمنين أن يقاتلوا المشركين ((حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ))².

قد أدرك ابن إسحاق ، رجل السيرة النبوية الأول مغزى هذا التدرج و أكد عليه عندما قال إن معنى الآيات الأولى للأمر بالقتال³ : إني إنما أحللت لهم القتال لأنهم ظلموا . و لم يكن لهم ذنب فيما بينهم و بين الناس "قريش" إلا أن يعبدوا الله... ثم انزل الله ((وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ

¹ - هشام جعيط ، مصدر سابق ، ص 29.

² - سورة الأنفال الآية : 39 . سورة البقرة الآية : 193 . و قد ورد الأمر بالقتال في القرآن أحد عشر مرة بصيغ مختلفة ، قارن بالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لعبد الباقي ص 535 .

³ - الروض الأنف ص 4/147 .

وَيَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ)) ، أي حتى لا يُفْتَنَ مؤمن عن دينه و يكون الدين لله ، أي حتى يُعبد الله وحده و لا يُعبد سواه. و مضت الآيات قُدماً بالأوامر الصريحة بالقتال ، لتعتبره سنة من سنن الكون ، لتحقيق إرادة الله على الأرض في وجه "الطغاة و المستكبرين و العالين"¹. و يُصرِّح القرآن بكراهية الناس للقتال، لكنه قدر عليهم بما تحمله حادثات الأيام من إكراهات "الاستعمار" ، و عليهم أن يختاروا بين مسالمة خصومهم و انكماشهم و بالتالي فنائهم، أو الجهاد و الامتداد و الفتح و استشراف آفاق الأمة، امة آخر النبيين التي "تخرج الناس من عبادة العباد إلى رحمة رب العباد"².

في هذا الساق ، كان ضروريا أن تستند السلطة النبوية إلى نجاحات مادية ملموسة ، و تستثمر في المتاح الممكن لأقصى الحدود ، فتعمل على تحريك المصادر داخل البناء الاجتماعي ، لتجعل دولة المسلمين دولة موجهة نحو الفتح لأكثر من سبب، إنها دولة محاربة منذ ولادتها حسب هشام جعيط ، إذ الفتح لم يعد عرضا بالنسبة إليها ، بل إنه ملازم جوهري لوجودها ، فقد كان "الفتح" الطريقة الوحيدة لجمع القبائل في كيان موحد ، تكمن في تقديم هدف مألوف لديها و هو البحث الدائم عن الغنائم المتكرر ، إنها : نقل عادات العالم البدوي مع وسائل أكبر و طموح منتظم إلى البيئة المتحضرة ، و إخضاع هذه المسيرة الحربية المتواصلة للتعالي الإلهي³.

بينما يرى عبد الجواد ياسين أن المنطق المحرك لتلك الفتوح هو منطق التوسع أو غريزة التمدد التي تمليها القوانين الطبيعية للدولة ، ككائن اجتماعي تحركه قوانينه الذاتية بما في ذلك قانون فائض القوة ، الذي يستطيع عادة تقديم غطاء أو "تبرير موضوعي"⁴ للحرب .

نرى ضرورة تجنب التفسير الأحادي الذي يسقطنا في اختزال الأفعال في تفسير ايديولوجي . يمكن فهم هذا العمل التوسعي من عديد الأوجه و الأبعاد : بعد سياسي لتوسيع "دار الإسلام" ، و بعد اقتصادي كرافد لخزينة الدولة ، و رافد ذاتي للأفراد من خلال الغنيمة ، و بعد ديني متعالي هو الجهاد تحتفي ورائه كل البواعث الأخرى ، يختلف حضورها لدى الأفراد حسب مقاصدهم و تمثلهم لقيم الدعوة⁵.

¹ - رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 45.

² - الطبري في التاريخ 2268/1 يذكر هذا القول لزُهرة بن حويه قاله لرستم قائد الجيش الفارسي قبل موقعة القادسية في محاوراة بينهما.

³ - هشام جعيط ، مصدر سابق ، ص 37 .

⁴ - الموضوعية تكمن هنا في مدى انسجام أعمال الأفراد و الجماعة مع متطلبات الدين و لاسيما الجهاد ، فهو يعتبر من أعلى الواجبات شرفا و أوكدها في مدونات الفقهاء .

⁵ - أفصح النبي من خلال حديث النية في بداية الهجرة ، أن أعمال الأفراد تحدد نواياهم و مقاصدهم من ذلك الفعل ، فقد كشف أن هناك من الذين هاجروا رجلا كان له مقصد غير الهجرة إلى الله و رسوله ، و حسب النية فقط تتحدد درجة الإيمان و القرب من الله.

إجمالاً لم تكن هذه " الملحمة " التي سعى النبي إلى تجسيدها ، بمختلف آليات التكيف و الاستثمار في المتاحة الممكن أن تكتمل على هذه الصورة ، دون التأكيد على خصوصية و "فردة الخطاب القرآني"¹ في تلك السيورة التي تشكلت في خضمها الجماعة- الأمة ضمن سياق تجربة المدينة ، التي لا تخلو من السحرية و الطابع الأسطوري ، إذ يرى أركون في الخطاب القرآني: "ليس تدفق شاعري غنائي، و ليس سرد تاريخي لمؤرخ ، أو تأمل منطقي منهجي لمفكر أو محلل ، و إنما خطاب يتفجر -لأزيد من عشرين عاماً- بالعمل المحسوس الذي عاشه النبي و جماعته الأولى"². فيه نلمح آثار التردد و الشك و القلق و الأمل و المعارضة المضادة و الهزائم و الانتصارات التي رافقت الانبثاق التاريخي و الصعب لطائفة المسلمين. و لكنه استطاع أن يتوصل إلى خلع رداء التصعيد و التسامي و الروحانية و التعالي و في بعض الحالات التنزيه ، على كل مغامرات و مراحل ذلك النضال التاريخي الذي انتهى بالنصر.

فكلما كان وعي الأمة منغرساً و متجذراً في ذلك الإطار الزماني المكاني المقدس ، حرصت على أن تجسده في تاريخها. إذ أن الأمة المتصلة بالجل الممدود "القرآن" و تجربة المدينة ، قد أصبحت بظهور العلماء "الفقهاء" الذروة العليا للسيادة و المشروعية الدينية ، هذه المشروعية في بعض الأحيان خلعت على الخليفة ذاته و عارضته فيما يخص شؤون العقيدة³. نفهم من هذا أن إجماع الأمة على حكم شرعي يشكل هبة و سيادة عليا مقدسة ، و أن مهمة الخليفة تتلخص فقط في تطبيق الشريعة المحدد طبقاً لمنهجية أصول الفقه . يفترض أن العلماء "الفقهاء"⁴ يعبرون عن مواقف الأمة التي كلفها القرآن بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر⁵، في سياق الآية ((قَالَ يَا قَوْمِ... إِنَّ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ۖ))⁶ ، إذ هي وظيفة الإصلاح . و هي فيما تعنيه كذلك الدعوة كامتداد طبيعي لرسالة الأنبياء.

¹- إن القرآن لا يسمى أبداً الأشخاص أو الأماكن أو الرهانات المادية . و لو سماها لفقد النص الكثير من وهجه و قيمته ، و انحصر في منعطفات ظرفية و تفاصيل عابرة لا أهمية لها على المدى البعيد . على العكس ، نجد الخطاب القرآني يستقطب كل الدلالات و يصورها و يوضعها داخل مكان مقدس ذي بنية أسطورية تتعالى على الواقع و التاريخ . إنه زمان و مكان متناغم و منسجم ، متصل لا انقطاع فيه ، مقدس و مقدس لكل ما يلمسه . أركون الإسلام الأخلاق و السياسة ص 33 .

²- محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 30

³- حادثة المحنة و مخرجاتها تحسم في رفع وصاية الدولة عن التدخل في شؤون العقيدة. و أن ذلك من اختصاص المؤسسة العالمية الفقهية .

⁴- ((و لتكن منكم أمة يدعوون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و أولئك هم المفلحون)) الآية 104 سورة آل عمران .

⁵- محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 33

⁶- سورة هود ، الآية 88 .

إن الخطاب القرآني عن طريق الايعازات و الأوامر و الدعوات و ضرب الأمثلة و التحذيرات، يتوصل إلى تشكيل وعي الأمة. فعندما تستبطن هذه الأخيرة القيم و أنواع السلوك التي يرتئها الله، تصبح وكيلة الله في العمل المخلص للبشر ، فعلى هذا النحو فهم المسلمون نجاحاتهم في الفتوحات ، أو استرجاع المناطق الداخلة في الإسلام ، فلأنهم أطاعوا الله فقد وهبهم التمكين¹.

عندما نستعرض هذه الآليات و المفاعيل في تشكيل كيان الجماعة بمنهجية متجاوزة و متوازنة. من خلال إقامة الموازنة بين الحوافز الروحية و العوامل المادية في تجربة المدينة الأولى. نجد أن السلطة أسست على المنطق القرآني الموجه كلياً نحو الرؤية الدينية ببعديها الخلاصي و الزهدي المبني على التضامن و وحدة الجماعة، ثم كاريزما محمد السياسية -بغض النظر عن عامل النبوة- و قدرته على القيادة في تصريف الأمور من خلال الموائمة و الاستثمار في المتاح الممكن لأبعد الحدود، إذ عرف كيف يستخدم و ببراعة متناهية، كل مصادر معرفته الدقيقة و الحميمة بمجتمعه الحجازي.²

الجماعة و الأمة سياق لحمل الدعوة و استمرارها

جعلت وفاة النبي لزما على الجماعة أن تقرر إنشاء سلطة سياسية تقودها، الأمر الذي لم يكن ضروريا أيام الرسول. ذلك أن وجود النبي كان كفيلا بأن ينظم حياة الجماعة كي تتطابق مع متطلبات الدعوة ، وعلى ضوء هذه المكانة ، كان يُنتظر منه بعثا اجتماعياً مستجداً. كانت أبرز مهمات هذه السلطة السياسية الحفاظ على استمرارية الجماعة متبعة تعاليم الوحي وسنة النبي .

جوهر المسألة إذن أن السلطة السياسية أو الدولة، جاءت كتدبير لاحق لوجود الجماعة³.

منذ اللحظة الأولى لوفاة الرسول اختلف المسلمون فيما بينهم حول من يتولى السلطة "الخلافة"، لا حول ضرورة وجودها. ولم تتناول هذه الخلافات فكرة الجماعة أو الأمة ، فقد اعتبروا الجماعة غاية و مثلاً أعلى ، فعلى الدولة أن توجد دائماً خوفاً من انقطاع سيرورة الجماعة⁴. فالجماعة أنشأها

¹- محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 35.

²- يقول أركون هكذا نجد أنفسنا منقادين بشكل طبيعي إلى إعلان النتيجة المنتظرة و المتوقعة و التي يعلنها الجميع من مسلمين و مستشرقين : الإسلام لا يفصل بين الروحي و الزمني ، بل يمزج بين الزمني و الروحي. أركون بوصوله إلى هذه النتيجة يعلن : سنقاوم هذه المقولة ، و لن نسقط تحت إغرائها ، و لن نخضع لها ، و لن يخيفنا الإجماع عليها ، و إنما سوف نلج على الطابع الفريد لتجربة المدينة لتبيان الطابع التاريخي لظهور الإسلام و لتلك التجربة . هذا الرأي يتكرر كثيراً عند أركون في عديد السياقات المماثلة ، فهو يندرج ضمن مشروع علمنة المجتمع المسلم " لا توازي العلمنة عند الغرب" .

³- 19. gibb, mohammedanism, p. ، يقول: " في ذهن محمد (كما في ذهن خصومه) كانت الكتلة الدينية الجديدة منذ البداية ينظر إليها على أنها جماعة منظمة على أسس سياسية، وليست كنيسة في إطار دولة علمانية".

⁴- ابن تيمية السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 138، يقول: " يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها . فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم: " إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم..."

الرسول، هي جماعة الله، هي الأمة التي وضعها المسلمون منذ بادئ الأمر فوق كل الاعتبارات وصارت كيانا مطلقا ليس موضع تساؤل أو إشكال¹.

إن الأمة لم تتشكل نتيجة التجمع العددي للقبائل، بل كانت نقيضا لها و قامت على أشلائها ، فالأمة بمقدار ما كان كيائها ينمو، كانت القبيلة تنشق على نفسها وتتفتت. وكلما كانت القبيلة تتفتت إلى أفراد كان هؤلاء يندمجون في إطار الأمة الجديدة. وكما كانت حروب الفتح حروبا لتوسيع رقعة الإسلام، فإن الحروب الأهلية كانت حروب داخلية تشق القبيلة وتلغي دورها وتعمق انتشار الإسلام. وهذا ما يفسر لماذا لم تُعق الفتن الداخلية في القرنين الأولين الفتوحات، بل كانت تعطيها زخما جديدا مدهشا. ذلك أنه بعد كل حرب أهلية داخلية كانت الحروب الخارجية تتجدد لتحقيق موجة جديدة من الفتوحات².

إن فكرة الجماعة و الأمة هي لكل المسلمين وتضم جميع المسلمين. والمسلمون هم كل من شهد أن لا إله إلا الله محمد رسول الله، معبراً عن إيمان اعتبره الفقهاء لاحقا إيمانا إذا زاد أو نقص لا يخرج صاحبه من الدين. يمكن النقاش والصراع حول فكرة الدولة أو السلطة، أما الجماعة فهي فوق ذلك. فهي الإطار الوحيد الذي يمكن أن يمارس الفرد فيه شعائر الدين كاملة. وهي المجال الوحيد لتحقيق الدين. وإذا كانت مفارقة سخيفة أن نقول إن الدين لا يمكن تحقيقه خارج الجماعة لكنها حقيقة بديهية ربما يتناساها الكثيرون ممن يعتبرون أن الدين، خاصة الإسلام، يمكن تحقيقه على الصعيد الفردي المحض، هذه التجربة الفردية حاولتها الصوفية قبلاً، لكنها تحولت عنها بعد فترة، فقد بدأت الصوفية كأسلوب فردي في التعبير الديني و الإيمان في الاتصال بالله، لكنها تحولت مع الزمن إلى ممارسات جماعية و صارت طوقاً تظم الملايين من الأتباع و المريدين في عديد البلدان .

لقد كان هاجس تكوين الجماعة الأمة التي عليها أن تتوجه إلى العالم بالفتح والتبشير ، بموجبات الدعوة و التكليف ، جعل العرب يتخطون مفاهيم القبيلة منذ أيام الإسلام الأولى ، وإن كان عليهم استعمال القبيلة كمعطى تاريخي يمكن استيعابه وتجاوزه تدريجياً لا إلغائه دفعة واحدة. وإذا كان الفتح، هو الوسيلة لتحقيق الجماعة/ الأمة ، بتوسيع رقعة الدعوة وضم جماعات جديدة

¹ - رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص 134. أنظر أيضا مقالة رضوان السيد: الشخصية الإسلامية: دراسة أولية في تكوين عقيدة أهل السنة والجماعة، في مجلة دراسات التي تصدر عن الجامعة الأردنية، مجلد 13، عدد4، 1986، ص 18، حيث يذكر الحديث " يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار".

² - venture 1/187، يقول إنه كان ضروريا حصول صراعات حاسمة بين العرب أنفسهم عند كل خطوة في تشكيل الإمبراطورية. بهذه الطريقة وحدها كان يمكن للتجمع الرخو الأواصر في الحجاز، الذي تشكل حول فرد كاريزمي، أن يتحول إلى دولة ضخمة دائمة تدبر شؤون مجتمع زراعي معقد. عند كل منعطف، كان يتم اتخاذ قرارات حاسمة لتقرير طبيعة الجسم السياسي الإسلامي في المراحل اللاحقة. وفي النهاية كانت هذه الطبيعة تقرر وقع الإسلام ودوره في المجتمع المغلوب. لقد كانت التطورات الداخلية هي التي قررت بشكل أكيد أن الفتوحات سوف تكون لها أهمية دائمة.

إليها، فإنه هو المسلك الذي على الدولة او السلطة السياسية السير فيه، كي تبرز نفسها أمام الجماعة وتكتسب منها الشرعية اللازمة لاستمرارها . صحيح أن الدولة صارت في العهود اللاحقة كياناً صلباً يجثم فوق المجتمع ، وتمتعت تدريجياً باستقلالية كبيرة ، وأمسكت بخيوط السلطة . لكنها مع ذلك بقيت بحاجة لتبرير نفسها أمام المجتمع، فهي على الرغم من أهميتها ، بقيت الأولوية تعطي في المجتمع الإسلامي للجماعة/ الأمة وأهدافها التاريخية¹.

إن التصور القرآني للأمة يغلب عليه معنى الوحدة في الاتجاه، أي الوحدة في العقيدة والطريقة "الشرعية"، دون أن يغيب معنى الوحدة في المصدر، لسببين مترابطين: طبيعة الرسالة التي جاء بها محمد وطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة في عصره. فالرسالة تقتضي تكوين جماعة جديدة، تكون الوحدة فيها قائمة على الإيمان بالعقيدة الجديدة وعلى ممارسة أحكامها ونظام قيمها . وهذه الجماعة لا تكون جديدة إلا بمقدار ما تتجاوز طبيعة العلاقة القبلية السائدة بين العرب. أليس مثيراً للتساؤل يقول ناصيف نصّار²، أن تكون كلمة قبيلة غير واردة سوى مرة واحدة وبصيغة الجمع، في آيات القرآن؟ لا ريب في أن هذا الغياب ما يبرره عند حامل الرسالة لنقض نظام العلاقات الاجتماعية المبنية على وحدة النسب، أي نقض تصور الأمة المشترك مع تصور القبيلة.

إن المفسرون لم يتعمقوا في دراسة مفهوم الأمة مجرداً عن مفهوم الطريقة أو الملة يقول نصّار . لقد غُلب على أذهانهم الارتباط القائم بين الجماعة والشرعية. إلا أنهم ميزوا في هذا السياق بين ما أسموه أمة الدعوة، وما أسموه أمة الإجابة. وانه لمن الواضح أن لا تطابق بين أمة الدعوة وأمة الإجابة بشيء آخر غير الإيمان، ويمكن أن يظل بينهم من لا يستجيب لدعوة الرسول نتيجة لمبدأ عدم الإكراه في الدين. يؤدي هذا الفهم أن الأمة تقوم على جدلية بين الطريقة والجماعة، وأن الحل المعتمد لهذه الجدلية هو تصور الجماعة المتفقة على طريقة واحدة.

إن أمة الإجابة، هي مجموع المؤمنين بذلك النبي أو المسلمين كافة ، أما أمة الدعوة فهي الإنسانية . و لا تتوقف الدعوة حتى تتطابق الأمتان ، فتصير أمة الإجابة "المسلمين" هي أمة الدعوة "الإنسانية"³. إن عمومية الدعوة القرآنية إذن تفترض بقاء أمة الدعوة مفتوحة . و هذه الفكرة تفترض الشمول بل تتأسس عليه، لا تستطيع أن تهدان أو تتنازل باعتبار أن تنازلها يعني زوال

¹ - الفضل شلق ، مصدر سابق ، ص 61.

² - ناصيف نصّار ، مرجع سابق ، ص 22.

³ - ((هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ)) الصف/الاية 9 ، هناك مأثور نبوي يقول : ليلعلن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار.

مسوغات وجودها)) (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۚ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ۚ)¹.

وما دامت هذه هي الرؤية التي تحدد المشروعية ، فإن متابعة الدعوة لابد أن تنتقل إلى أيدٍ تحقق لها الاستمرار والتقدم والنصر، وقد اختارت النصوص القرآنية والمأثورات النبوية مؤسسة الجماعة أو أمة الإجابة بعد النبي طريقاً للوصول إلى مؤسسة الأمة الشاملة². إنها إذن جماعة الله، بمعنى أنها الجماعة التي أوكل إليها الله تحقيق إرادته في العالم، تطبيق شريعته فيه. وهي بهذا ترتبط إرادتها الشاملة بإرادة الله. إن المأثور النبوي يؤكد أن "يد الله مع الجماعة"³. ويؤكد أن أمة النبي لن تجتمع على ضلالة⁴. ويؤكد على أن ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن⁵. وهو عندما يفعل ذلك لا يحقق أكثر من تفصيل ما أجمله القرآن عندما ذكر أن ((وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۚ وَسَاءَتْ مَصِيرًا))⁶، هكذا يمكن أن تكون الأمة الوسط شاهدة على الناس⁷ على أمة الدعوة⁸.

إن من طبيعة الجذر الإبراهيمي التوحيدي الممتد "الديانات السماوية الثلاث" أنه دعوة إلى الله ، و أن الإسلام هو امتداد لذلك الجذر الخلاصي، غير أن المفارق فيه أنه يتأسس على دعوة أخلاقية كونية، إذ أن شمولية دعوته القرآنية تفترض بقاء "الأمة" مفتوحة، ما دامت في العالم ناحية لم تصلها رسالة الإسلام. إن فكرة كهذه تفترض الشمول و تتأسس عليه، لا تستطيع أن تهدن أو تتنازل باعتبار أن تنازلها يعني زوال مسوغات وجودها: ((يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۚ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ۚ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ)) المائدة 67. لكن بدايتها في العالم تكون بداية محلية أو إقليمية لا محالة. إنها لا بد أن تسيطر في إقليم يتحول إلى "قلب" للأمة، ومركز للدعوة نشر واستمرار وقيادة، فكيف ينضوي الجزء في الكل، والخاص في العالم؟⁹

1- سورة المائدة ، الآية 67 .

2- في القرآن (سورة آل عمران، الآية: 144): ((وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفأين مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم فلن ينصركم الله ولن يجزي الله الشاكرين)).

3- سنن النسائي 93/7، وسنن الترمذي 315/2.

4- الحديث في سنن النسائي 9317، وسنن ابن ماجه 1303/2، وسنن الترمذي 315/3 والمستدرک الحاكم 116/3. وقارن بروايات أخرى له في الأسرار المرفوعة للقاري ص 86-87.

5- قارن بفيض القدير 263/5-264.

6- سورة النساء، الآية: 15.

7- سورة البقرة، الآية: 143.

8- رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 60 .

9- رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 58 .

إن للقرآن منطقاً الخاص في حل الإشكالية، فقد اتضح من الاستعمالات المختلفة لمفرد الأمة أنه مشترك بين معان عدة، ومن بين هذه المعاني معنى كون الأمة قوم الرسول أو بالتحديد الجماعة المؤمنة بدعوته منذ البداية. إن هذه الأمة الجزئية المؤمنة عليها أن تحقق الأمة الشاملة، أمة آخر الأنبياء فتكون بهذا المعنى آخر الأمم لآخر الأنبياء. وإذا كانت هذه البلورة للأمة الجزئية، الأمة الناشئة، الأمة المتحققة بالقوة عن طريق وجود قلبها أو جزئها بالفعل، لا تبدو واضحة تماماً في القرآن إلا ضمن سياقها الشامل، فإن المآثورات النبوية التي يمكن الوثوق من ظهور أكثرها في فترة مبكرة نسبياً¹ تجعل القضية واضحة تماماً عندما تفرق بين الأمتين أو بين المعنيين المتميزين للأمة في القرآن عن طريق استخدام مفردين مختلفين.

إن الرسالة الشاملة الواقعة في أفق تحقق مفتوح ومستمر تبقى في هذه المآثورات مسماة بالأمة، في حين تسمى "أمة الإجابة" الأمة الجزئية: الجماعة أو جماعة المسلمين فهي البلورة الأولية للأمة الشاملة، بل هي أيضاً التعبير القانوني الأول والمستجد عن تأسيس الدعوة، وظهور ركيزتها التي تعطي الأمل بإمكان التحقق الشامل لآخر الأمم، لهذا يذكر مآثور نبوي أن "الجماعة رحمة والفرقة عذاب".² ويذكر مآثور آخر أن الأمور تبتدئ بالانتظام فقط عندما "يكون للناس جماعة".³ وبصير مآثور ثالث على أن تارك "الجماعة" مارق من الدين⁴ ولو كان مسلماً أساساً. بل إن مآثوراً رابعاً يحدد "التارك" الذي يحول الإيمان إلى كفر بأنه شبر واحد⁵، فمن "خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربة الإسلام من عنقه".⁶

إن هذا الطابع الكوني و الشمولي لدعوة محمد و لأمته من بعده، هو التصور الكامن في ذهن المسلمين و المفسرين و في مدونات الفقهاء و في بنية النص "القرآن" المؤسس لسلطة المسلمين.

إن الأمة في التاريخ الثقافي و السياسي العربي الإسلامي، ولدت نتيجة عملية مزدوجة: أولاً العمل التاريخي المحسوس للنبي الذي استطاع ، و اعتماداً على مجموعة من تلامذته أن يوسّع بالتدريج من تحالفاته، و من دائرة نفوذه لكي يؤسس اتحاداً فدرالياً يتجاوز القبيلة، و يكون مركزه في المدينة. ثانياً: في موازاة ذلك، خلق المنطق القرآني " الخطاب أو اللوغوس " لهذه التشكيلة — الاجتماعية

¹ - قارن بين هذه الأحاديث، دراسة محمد مصطفى الأعظمي بعنوان: دراسات في الحديث النبوي (المكتب الإسلامي/ 1985) 57/1-325.

² - مسند أحمد 278/4، 375.

³ - صحيح البخاري 10/5.

⁴ - نص الحديث: "المارق من الدين التارك للجماعة..."، في مسند أحمد 382/1، 428، وهو في البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه والدرامي.

⁵ - مسند أحمد 70/1، 83، 154. والحديث بالإضافة إلى أحمد في البخاري وأبي داود والترمذي، والنسائي، والدرامي.

⁶ - هذا أثر آخر وهو مسند أحمد 130/4، وسنن الترمذي 225/4. وبصيغة مشابهة في سنن أبي داود 118/5.

السياسية - الوليدة وعيا بذاتها و رسالة دينية تتجاوز التاريخ و تخترقه. هكذا نجد أن الأمة تشكل جزءاً لا يتجزأ من المحورية الأخلاقية القرآنية ، لأنها تمثل التجسيد التاريخي المحسوس للسلطة التي رسخت المنطق القرآني . بينما كان النبي يعقد التحالفات القبلية المعروفة المجتمع العربي البدوي ، من أجل تأسيس أرضية لوحدة اجتماعية سياسية تتجاوز القبيلة ، كان القرآن ينفث فيها الروح و العقل و الوعي ، و يقدم لأولئك الذين يدعوهم بالأمة ، إطاراً من الفكر و نظاماً من القيم و المعنى لحاضرهم و قادم أيامهم.¹

¹ - محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 29

الرؤية و المشروعية للسيادة... جذور السلطة

تمهيد

إن العلم الاجتماعي المستند إلى القوانين الموضوعية لحركة التاريخ البشري ، يثبت أن كل دين "تجربة دينية" من أديان البشرية ، إنما ظهر ليحمل شكلاً غير مكتمل من انعكاسات العلاقات الاجتماعية في تصورات و أفكار أي جماعة أو مجتمع ، لذا كان من الخطأ تفسير ظهور الدين بأنه حدث منفصل عن صيرورة الحياة الاجتماعية في الواقع . لذا نحسب أن لكل دين جذوره الاجتماعية و كانت له بالقدر نفسه جذوره المعرفية المتصلة بالواقع البشري¹ . ربما تصلح هذه المقاربة لنمسك من خلالها بالبدايات و الخواتيم ، لطبيعة دعوة الإسلام و علاقتها بديانات التوحيد ، من خلال تتبع السياق الذي مرَّ بسيرورة تاريخية كثيفة و معقدة .

تشير عديد المصادر التي يمكن الاستئناس بها تاريخياً و علمياً ، إلى أن تاريخ العرب قبل الإسلام و بعده ، تاريخ واحد متصل و أن كل شيء ظهر على السطح أو في الأعماق ضمن ذلك المجتمع منذ ظهور الإسلام ، إنما هو امتداد تطوري بما كان عليه في عصر الجاهلية ، و لاسيما العهد الأخير من القرن السادس و أوائل القرن السابع .

إن حركة تطور الواقع الاجتماعي في نهايات العصر الجاهلي ، كانت تتجه إلى تفجير الأطر القبلية التعددية للدخول في إطار توحيدي ، مما يعني أن تغييراً في العمق أخذ يمس مفهوم الاستقلال القبلي الضيق . نذكر على سبيل المثال لا الحصر، واقعة " ذي قار " الشهيرة عام 604م ، فقد كانت التعبير الأنضج عن الشعور المشترك بالحاجة إلى نمط جديد من العلاقات التي يرتسم فيها المصير العربي الواحد² .

كان العالم العربي يتمفصل في ثلاث مدارات متميزة ، سوريا في الشمال ، اليمن في الجنوب و شبه الجزيرة العربية الوسطى ، هذه الأخيرة كانت ارض صحارى و سهوب ، تقع كلها في المنطقة القاحلة ، و لم تكن تعرف مبدأ الدولة ، فقد كانت القبيلة تُنظم كل وجوه الحياة الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية. هنا قُوبل المناخ نوع الحياة و نمط الإنتاج و بالتالي رسم شكل التاريخ . كان العرب قد ظهوروا لأمد طويل بمظهر المُهمشين في تاريخ الشرق الذي قلَّما احتلوا به³ . لكنهم

¹ - حسين مروة، مرجع سابق، ص 355.

² - نفس المرجع ، ص 355

³ - هشام جعيط ، مصدر سابق ، ص 11 .

استطاعوا في وقت متأخر ، و قبل الإسلام بقليل ، تقديم وجه موحد و وعي بالوحدة قاما على إطار جامع "الدم و اللغة و الدين " ، فكانوا يشكلون أمة ثقافية و ليس أمة دولة . لكن آليات الدمج و الوحدة هذه وجدت التحامها الحقيقي مع الإسلام وحدةً و مصيراً .

شهد نهاية القرن السادس انهيار الدويلات " الغساسنة ، المناذرة ، كندة " في شبه الجزيرة ، كما شهد ضعفاً متزايداً في إمبراطوريتي الفرس و الروم من حولها ، و ظهور نظام الإيلاف الذي قاده قريش ، و رغم كل مظاهر التناثر و الفوضى ، فقد شهدت شبه الجزيرة وعياً متزايداً بالانتماء إلى جماعة واحدة عبرت عنه التقاليد اللغوية و الشعرية التي سادت ، رغم أسوار القبلية و الخصوصية. مع زعزعت تلك الدويلات و انهيارها ، كانت تغادر مسرح التاريخ مخلقةً انكماشاً و انكفاءً و انفصالات ، لكنها خلفت كذلك وعياً بفوائد الاجتماع و ضروراته. هكذا كانت عمليتان تجريان معاً ، و إن ليس في نفس السياق : انهيار تجربة الدويلات القبلية التابعة ، و انفتاح الأجواء على أشكال أخرى من التنظيم ، تتسم في الوقت نفسه بالرحابة و اللامركزية ، و الإحساس بالانتماء إلى سياق أكبر و أكثر تضامناً خارج العوائق السلطوية المعهودة¹.

البدايات و الخواتيم....ديانات التوحيد و دعوة الإسلام خط ثقافي واحد ..

من الإيلاف الذي نظمته قريش في النصف الثاني من القرن السادس و إلى "الأمة الواحدة من دون الناس" التي بلورتها " صحيفة المدينة عام 623م ، هناك نقلة شاسعة صنعها الجذر الإبراهيمي /المحمدي من جهة ، و الإحساس بضرورة الخروج من القبلية المتشردمة، و أوهام الانتساب من جهة أخرى . هناك إذاً بعدان للمسألة العربية الإسلامية في عصر النبوة و هي تتجلى أكثر في الخطاب القرآني : البعد الديني الذي تمثله الدعوة المحمدية ، و البعد الاجتماعي السياسي الذي تمثله أطروحة " الأمة الواحدة ".

في البعد الأول يطرح القرآن الكريم رؤية للعالم ما كانت معهودة لدى العرب ، و لا لدى الإمبراطوريات أو الديانات السابقة أو الموجودة حينذاك . فالبشر ذو أصل واحد ، و قد كانوا "أمةً واحدةً " ثم اختلفوا². و المطلوب من أجل استمرار الإنسانية في الأرض ، و مراعاة حقوق هذا الاستخلاف و واجباته و مقتضياته ، العمل عن طريق "التعارف" ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ

¹ - رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص7 .

² - سورة يونس ((وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ))، الآية 19 .

ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ¹ ،
 وجب العودة إلى الوضع الأقرب للأمة الواحدة و الوحدة الواحدة² ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ
 الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ))³.

هذا الخطاب القرآني الذي تشكل بنيته التبشيرية من شمولية الإسلام و كونية الدعوة ، وجد
 لنفسه أدوات التجسيد ضمن آلية التعارف ، بالتسابق لفعل الخيرات و التعاون مع أهل الكتاب
 على الخصوص ضمن النسب الإبراهيمي و احترام حقوق الإنسان و مسؤولياته . و رؤية القرآن
 ليست رؤية تبشيرية خلاصية فقط ، بل هي نظرة تتأمل الشعوب و الأمم في مختلف تجليات
 الاجتماع الإنساني المتنوعة و تُراعي إكراهات الواقع ، فهو لا يُغفل الصراعات و الصدمات التي لا
 تدور دائماً ضمن ثنائية الخير و الشر ، كما يذكر الحديد و بأسه . و تتجلى مفردات القتال و
 الجهاد و في مواطن كثيرة في القرآن الذي لا يُنكر أن " الفساد في الأرض " قد تكون مكافحته
 بالقوة أمراً ضرورياً⁴.

القرآن في سياق دعوته لتشكيل الأمة الكونية ، يوجه خطابه إلى العرب و غيرهم عن طريق "
 التعارف " ، مؤكداً على ميكانيزمات التوازن بين العناصر البشرية الموجودة و الفاعلة من خلال
 عملية الدفع الاجتماعي، ذلك الدفع الناتج عن اختلاف البشر و اختلاف فئاتهم و مصالحهم،
 وعدم إمكان الاندماج الكامل ضمن جدلية خلقهم ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ
 نَفْسٍ وَاحِدَةٍ))⁵ ، و أنهم بسبب مما ذكرنا سابقاً ((وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا
 يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ))⁶ . هذه "الأمة المرحومة"⁷ التي
 تدخل في الاستثناء القرآني ((إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ)) هي التي أرادتها الدعوة الإسلامية ، لكنّ ظواهر
 التمايز و الاختلاف بين الشعوب و القبائل بداخلها تسرى عليها أيضاً.

إنّ هذا الطموح الوحدوي له جذوره في النظرة التاريخية التي يتضمنها القرآن لنشأة المجتمعات
 وتطورها وصيروتها. ((كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ

1- سورة الحجرات الآية 13 .

2- رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 08 .

3 - سورة النساء ، الآية 01 .

4- المرجع السابق ، ص 09 .

5- سورة النساء الآية 01 .

6- سورة هود الآية 18 .

7- هذه التسمية جاءت في حديث نبوي في مسند أحمد 4 / 408 ، أما التسمية بالأمة الميمونة فهي لأبي الحسن العامري في كتابه
 الإعلام بمنافق الإسلام ، ص 176 - 177 .

بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ۖ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ
الْبَيِّنَاتُ بَعْئِيًا بَيْنَهُمْ ۚ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۗ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ
يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ¹

هذا هو المنظور القرآنيّ لنشأة المجتمعات البشرية الأولى و تطوراتها المبكرة. لقد كانت النهاية
أن تحوّل الناس إلى شعوب و قبائل، لكنّ البداية كانت متوافقة مع المنطق القرآني العام الذي يؤكّد
على تشعّب البشر عن ((نفس واحدة))، ولقد تفرّعت على هذه النفس الواحدة "آدم" أمة
"جماعة" واحدة . ولقد صاحب نشأة هذه الجماعة الواحدة الأولى ظهور رجالات رسل : ((فَبَعَثَ
اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ)) ، حاولوا الحفاظ على تماسك الجماعة الأولى عن طريق الكتاب
الذي كان مسوغه " حُكْمُ النَّاسِ بِالْحَقِّ " . لقد ظهرت سلطة "النبوة" إذن ، لكنّ ظهورها لم يكن
لتلافي الانقسام الاجتماعي ، فكان لابدّ من وازع يوقف هذا التشضيّ البشري عند حدود معينة ،
هذه الحدود ليست سوى تحيّزات ثقافية كبرى ، تتمحور حول مفاهيم دينية أو خلاصية، و لاسيما
مجتمعات الكتاب المقدس ذات النسب الإبراهيمي .

إنّ مرحلة ظهور الأمم و الشعوب و القبائل شهدت تطورات أخرى على المستويات كافة.
ولعلّ أهمّ تلك التطورات في نظر القرآن أمران : ترسيم وضع الانقسام البشري ، و تبلور الصراع
نظريا حول مسألة السلطة. إن القرآن نظر إلى مرحلة الشعوب و القبائل باعتبارها قانون طبيعي أو
اجتماعي أو "سنة الله" ((فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۚ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا))² . وقد
ترتب على هذا الوضع أنّ الإصلاح الاجتماعي لم يعد ممكناً بشكل إنساني شامل، لذا فقد جرت
السنة الإلهية على حصر رسالة كلّ رسول ببني قومه: ((وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ
وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ))³. بل إن القرآن يؤكد على أنّ أنبياءه في هذه المرحلة كانوا يرسلون إلى " القُرى "
أو " القرية " أي المستقرّات الحضرية، و أنّ كلاًّ منهم كان يُرسل بلسان قومه، إظهاراً لخصوصية
الدعوة و الداعي و المدعوين⁴.

في سياق هذا التمايز كان لكلّ أمة ((لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ
أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ

1- سورة البقرة ، الآية 213 .

2- سورة فاطر ، الآية 43 .

3- سورة النحل ، الآية 36.

4- سورة إبراهيم ، الآية : 04 ((وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ)) .

تَحْتَلِفُونَ)) المائدة: 48. هما المثال الأعلى للهدى و العدالة في المجتمع، إنّ هذا المثال الاجتماعي يؤجج الصراع ضد الانحراف عن "الشرعة" و "المنهاج" بالتأكيد على إطلاقه و تعاليه، و يستند هذا الإطلاق إلى فكرة مؤداها أنّه في الوقت الذي تنزل فيه الشريعة اجتماعيًا و أُممياً في خطوط كثيرة متشعبة، تتصاعد جدلياً في اتجاه توحيدٍ يتجاوز في اتجاه ارتدادي مرحلة التقسيم الأُممي و الاجتماعي ، إلى المنبع و المصدر الاوحد الذي لا تقسيم فيه إنه الجذر الأول الذي تناسلت منه كل الرسائل في سياق الدين الواحد.

■ ((شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ۚ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ¹)) الشورى 42 .

■ ((قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)) البقرة 132 .

■ ((قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)) آل عمران 84 .

لقد رأى القرآن أن وحدة المثال ينبغي أن تكون المنطلق والنهاية باتجاه صيغة اجتماعية تفهم "سُنَّ" الاجتماع البشري في التمايز و اللاسلطوية، و "الدافع" الاجتماعي، وتستوعب ذلك كله ، مستفيدة منه في السعي لتشكيل أمة قرآنية تستعيد الوضع التاريخي الأول لخلق البشر من نفس واحدة فأمة واحدة، دون أن تعني تلك الاستعادة ، تجاهل الطوارئ والمتغيرات و اكراهات الواقع .

إذا كان القرآن قد نظر إلى الوضع البشري في القرن السابع الميلادي باعتباره وضعاً ناضجاً للتصحيح والتطوير باتجاه الأمة الجامعة للشعوب والقبائل " اجتماع ثقافي"، فإن النبي حامل القرآن لم يكن من الممكن أن يفهم نفسه ودعوته إلا هذا السياق، سياق استمرارية المثال، مع شموله، و سياق الخاص (العربي) الذي يطمح إلى الانضواء في العام والتوحد معه (أمة الإسلام).² على هذا الخاص في شخصية الرسول ومنطلق دعوته يؤكد القرآن في مجال إبراز جدليات علاقة الخاص العام:

¹ - يروى في الحديث: "نحن معاشر الأنبياء أولاد علات ديننا واحد"

² - رضوان السيد ، مصدر سابق ، 45 .

أ- ((كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ))¹.

ب- ((لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ))².

ج- ((وَمَا كَانَ رِئْكَ مُهْلِكَ الْفَرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمَهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْفَرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ))³.

د- ((هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ))⁴.

إن القرآن يرى ضرورة انتماء الرسول إلى قوم معينين، وثقافة معينة حتى في المرحلة الرابعة: مرحلة الأمة الجامعة. إن الأمر لا يمكن أن يكون غير ذلك، إذ لا بد أن تنطلق الدعوة من موقع معين، ولهذا الموقع المعين ثقافته وانتماءاته (قبيلة أو شعب)، ولكي يستطيع النبي أن يكسب (قومه) ويتخذهم قاعدة لمد آفاق دعوته لا بد أن يتحدث بلسانهم، وأن يحس بالانتماء إليهم، وبغير ذلك لا يحدث اللقاء، ولا تنجح الدعوة: ((وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ))⁵. إن هذا البيان يتسع ليعني الالتزام الشعوري والأخلاقي بالانتماء إلى القوم، وبالحرص عليهم، والإصرار على كسبهم أو كسب فئاتهم الدنيا - على الأقل - للدعوة: ((لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ))⁶.

من جهة ثانية تُطرح جدلية أخرى هي علاقة النبي الأمي بالمرحلة المجتمعية السابقة، إنه يشكل استمرار لها من هذه الناحية، من جهة أنه كأنباء تلك المرحلة، ينتمي إلى قوم مخصوصين ويتحدث بلسان هؤلاء القوم. لكن في حين يبدأ نبي المرحلة الثالثة في قومه وينتهي فيهم، يتخذ نبي الإسلام من الانتماء إلى قوم معينين قاعدة لانطلاقه باتجاه الأمة التي تستغرق قومه، وإن كانوا يبقون

¹ - سورة البقرة الآية 151.

² - سورة آل عمران الآية: 164.

³ - سورة القصص الآية: 59 .

⁴ - سورة الجمعة الآية 2 .

⁵ - سورة إبراهيم الآية 3-4.

⁶ - سورة التوبة الآية: 28.

منها في مركز القلب، بسبب دورهم الخاص في تبني الدعوة ونشرها، ولمركز القلب هذا ميزاته ومسؤولياته: ((وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ))¹.

إن هذه الاستمرارية من حيث البداية في الدعوة، تسري أيضا على الدعوة نفسها، ذلك أن وحدة المثال لوحدة المصدر فرضية إسلامية أساسية لا يمكن فهم الدعوة الإسلامية ولا الأمة الإسلامية بدونها:

أ- ((شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۚ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ))².

ب- ((قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ))³.

ج- ((وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ))⁴.

هكذا فإن النبي بدعوته ومثاله يشكل استمراراً لوصية نوح وإبراهيم وموسى وعيسى. إنه يماثلهم في نبوته و يتجاوزهم في دعوته بالدرجة الأولى، ولذلك يكون منطقياً انطلاقاً من وحدة المصدر ، ووحدة المثال ، أن يعلن النبي تصديقه لمضامين الوحي الذي سبقه . ولقد ذكر النبي رؤيته لنفسه في سياق سلسلة الأنبياء، فاعتبر رسالته تكملة للرسالات السابقة وتوحيها لها في سياق الجذر الواحد و الدين الواحد ((أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ)) ، فقال "مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثل رجل ابتنى داراً فأحسنها وأكملها إلا موضع لبنة ، فجعل الناس يدخلونها و يتعجبون فيها و يقولون: لولا موضع تلك اللبنة ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " فأنا موضع تلك اللبنة،

¹ - سورة الزخرف الآية 44. وقارن بتفسير الآية في الدر المنثور للسيوطي 18/6-19. وفي تفسير ابن كثير 128/4: "...

إنه أنزل بلغتهم فهم أفهم الناس له فينبغي أن يكونوا أقوم الناس به، وأعمالهم بمقتضاه..."

² - سورة الشورى الآية 13 .

³ - سورة البقرة ، الآية 136 .

⁴ - سورة المائدة الآية: 48.

جئت فختمت الأنبياء".¹ ويفسر "البينة" في حديث آخر بأنها "مكارم الأخلاق" قائلاً إنه " بُعث لإتمام مكارم الأخلاق".²

ثم يتسع الأفق وقد استقر في زمن القرن السابع الميلادي ، ويمتد في آفاق المستقبل في تلك المنطقة - شبه الجزيرة - التي كانت مركز الصراع في العالم آنذاك. إن سمو المثال يجعل من "الشمول" ضرورة من ضروراته.

يقوم تكليف النبي بالدعوة على شقين، فقد خاطبه ربه قائلاً ((وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ))³ ، و قائلاً كذلك ((وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا))⁴ ، و يأمره ربه بأن يتوجه للناس بناءً على القرآن ((قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا))⁵. هكذا فإذا كان المؤمنون بالنبي و رسالته من العرب و أهل الكتاب هم " أمة الإجابة "، فإن العالم الإنساني كله " البشرية " الذي أرسل النبي إليه يشكل بمجموعه " أمة الدعوة " ((إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ))، و المقصود بأمة الدعوة أولئك الذين يُعبر عنهم القرآن غالباً بالناس.

في هذا النطاق -حسب رضوان السيد- نطاق ضرب كيانات التسلط و الاسترباب و الاستبعاد - ما يشكل في المفهوم القرآني ثلاثية: البغي ، الطغيان ، المثلث - لتقوم على أنقاضها أمة واحدة و البشر فيها " سواسية كأسنان المشط " ، أمكن للنبي أن يعتبر نفسه و رسالته و مبعثه ((رحمة للعالمين))⁶ ، و إذا كان فئة المؤمنون الأوائل "السابقون الأولون من المهاجرين و الأنصار " قد تمثلوا قيم الإسلام - أو على حد تعبير هشام جعيط⁷ " تلك الفئة تماهت مع الإسلام أي المطابقة مع التعاليم - و فهموا مقتضيات الدعوة الجديدة ، فقد ضاقت الجزيرة من أن تستوعب طموحاتهم في عالم إنساني واحد باسم الإسلام ، فهم يسمون نبيهم " الماحي : الذي يمحو الله به الكفر " و الحاشِر : الذي يُحشر الناس على قدميه " و العاقِب : الذي ليس بعده أحداً أو نبي⁸. إنه ((و خاتم

¹- الحديث صحيح، وهو في جامع البخاري (فتح الباري) 407/6، وصحيح مسلم 1790/4، وسنن الترمذي 141/2، ومسند أحمد 361/3. ودلائل النبوة للبيهقي 322/1-323.

²- الموطأ لمالك ص 564، ونصه هناك : "بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ حَسْنَ الْأَخْلَاقِ". وفي ابن سعد 128/1/1 عن أبي صالح عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أَيُّهَا النَّاسُ ! إِنَّمَا أَنَا رَحْمَةٌ مَهْدَاةٌ".

³- الآية 28 سورة سبأ

⁴- الآية 79 سورة النساء

⁵- الآية 158 الأعراف

⁶- سورة الأنبياء الآية 107 .

⁷- هشام جعيط ، مصدر سابق ، ص 05 .

⁸- هذه أجزاء من حديث في المصنف لعبد الرزاق 446/10 ، و صحيح البخاري 15/6 ، و صحيح مسلم 185/4 ، و دلائل البيهقي 95-94/1 ، و الخصائص الكبرى للسيوطي 77/1 ، الشامل للترمذي ص 196 - 197 .

النبيين))¹ ، و أمته ((خاتمة الأمم))² ، و لأنه لا نبي بعده و لا أمة بعد أمته، و لأن الله لا يترك الناس هملًا)) أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا))³، لذلك كُلُّهُ، كان النبي نبيَّ العالم كُلِّهِ و الإنسانية كلها، و على أتباعه تأسيس الأمة التي تستوعب الإنسانية. فقد جعل القرآن أمة الإجابة، الأمة الوسط ((وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا))، شهداء على أمة الدعوة. إن أمة الإجابة تُسأل⁴ وسيكون أفرادها "شهداء" على الذين لم يستجيبوا بعد.

هنا وجب التوضيح هذه الخلاصات التي تتأسس عليها دعوة الإسلام " كونية الرسالة" ، و التي هي مَنَاط التكليف للنبوّة و للأمة ، وجب أن لا تدعو للخلط أو للتوهم ، من أن الرسالة تدعو إلى تجاوز الشعوب و القبائل و القوميات ، و يعني فيما تعني المركزية و السيطرة ، أو إنشاء الملك أو الدولة المركزية الإمبراطورية "الكونية" ، إن المقصود بشمولية الرسالة، ليس الدولة الإسلامية، إنما المراد هو كونية الدعوة، المبنية على حزمة قيم التي هي مكارم الأخلاق، وهي جوهر الدعوة إلى الله .

لقد أكد النبي إذاً على الجذور التاريخية لدعوته و استمراريتها و تأسيسها على ذلك الواقع ، موضحاً أن تجاوز بعض مبدئيات المرحلة الاجتماعية ليس إلغاءً لها بل هو بلورة حاسمة لمتطلبات حاضر الجزيرة و الإنسانية ومستقبلهما، و في هذا النطاق تعتبر نقاط تميز النبي استيعاباً للسابق وليس رفضاً له: " أعطيت خمسا⁵ لم يعطهن نبي قبلي، كان النبي يُبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة⁶. وأحلّت لي الغنائم وحرمت على من كان قبلي وجعلت لي الأرض طيبة مسجداً وطهوراً. ويرعب منا عدونا مسيرة شهر وأعطيت الشفاعة".⁷

ولقد أوضح القرآن جدليات العلاقة بين النبي والتاريخ في قوله : ((وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيئنا عليه)).⁸ والهيمنة هذه ذات شقين: يتضمن الأول التبرير والاستيعاب والتصديق فيما يتصل بالمثال، ويتضمن الثاني العزل والنسخ والتجاوز فيما يتصل ببعض قضايا الشريعة ذات الطابع المحلي أو الخاص المندثر مما لا يتفق والنزعة الشمولية للدعوة في المرحلة

1- سورة الأحزاب الآية 40 .

2- سنن ابن ماجة ، سنن الدارمي 313/2 .

3- سورة المؤمنون الآية 115 .

4- سورة الزخرف، الآية:44.

5- حديث صحيح في البخاري 92-91/1. وصحيح مسلم 371/1. وسنن الدرامي 323-322/1. واللفظ الذي أورده به هنا للدارمي.

6- في صحيح مسلم: وُبُعِثْتُ إلى كلِّ أحرر وأسود.

7- ترد عمومية الرسالة خامسة بين الخصائص في رواية البخاري للحديث.

8- سورة المائدة الآية 48. والآية مكية تنفي مزاعم الذين يعتقدون أن تحولا حدث في موقف النبي من أهل الكتاب بالمدينة بعد الهجرة.

الرابعة: مرحلة الأمة، وهذا ما فهمه الأصوليون المسلمون عند بحثهم في فلسفة التشريع في الإسلام، وصلات الشريعة الإسلامية بالشرائع السماوية السابقة: "فأصحُّ الأقاويل عندنا أن ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قبلنا أو بيان من رسول الله فإن علينا العمل به على أنه شريعة لنبينا ما لم يظهر ناسخه. فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين (فقط) فإنه لا يجب إتباعه .."¹

لقد استقر الرأي نتيجة بحوث بدأها المستشرقون²، وشاركهم فيها منذ عقود من السنين باحثون عرب ومسلمون³، على أن نسبة "الأمي" للنبي لا تعني أنه لم يكن يكتب أو يقرأ بل هي نسبة إلى "الأمة". ورغم أن القضية تظل محتاجة إلى تفصيل، في نطاق هذا الأفق الجديد للمسألة يكون معنى النبي "الأمي" أنه "أمي"، مبعوث للناس جميعاً، لسائر "الأمم"، إن هذا التأكيد على "عالمية" الرسالة يرد في مجال إبراز تميزه على الأنبياء السابقين الذين ذكر هو حديثه أنهم كانوا يُبعثون إلى أقوامهم خاصة بينما بُعث هو إلى الناس كافة.⁴

وهكذا تلاقت سائر الخطوط في رحاب الشمولية؛ التي تضرب بجذورها في أعماق الأشواق التاريخية للبشرية

هكذا تتلاقى الخطوط وتتكاثر في اتجاه واحد:

الخط الوحدوي / التوحيدي الذي كانت الجزيرة قد بدأت تحيك أجزائه على نحو مبهم.

والخط التاريخي / النبوي الذي يتحد مثالا ومصدرا وهدفا.

والخط القرآني / المحمدي الذي تأسس على الخطين الأولين وانطلق ليستوعب ويتجاوز. وكان من ذلك كله أن تبلورت فكرة الأمة الإسلامية أو أمة الإسلام.

¹ - أصول الفقه للسرخسي 101/2-102.

² - H.L.Fischer : Kleinere Untersuchungen (Leipzig 1888) 115-117.

³ - قارن على سبيل المثال، ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ ص 23-27، ومجلة دراسات عربية (ع 1978/6). ولأبي الوليد الباجي (474 هـ) رسالة بعنوان "تحقيق المذهب في أن النبي قد كتب" ثارت حولها نقاشات واسعة (أنظر تهذيب تاريخ دمشق 251/6-252). وقد نشرها أبو عبد الرحمن بن عقيل الظواهري في الرياض عام 1403 هـ (1983) بعالم الكتب.

⁴ - رضوان السيد، مرجع سابق، ص 57

خاتمة الفرضية الاولى

تتمثل منابع السلطة في الإسلام، ضمن مجموعة من المصادر: السلطة العليا لله بالمعنى المطلق، القرآن، الكاريزما النبوية كتجسيد عملي لوصايا القرآن، النص بشقيه "القرآن و السنة" يتضمن حزمة من القيم "مكارم الاخلاق" تعبر عن مشروع المجتمع المثالي، و الذي تجسد على الأقل مرة واحدة من خلال تجربة المدينة" مجتمع الوحي، الجماعة الامة. ويمكن اختصار محددات السلطة في الإسلام على الارض في ركنين: الركن الأول هو النص، و يحوي التوحيد و وصايا القرآن و توجيهاته، ثم تليه السنة النبوية كتجسيد عملي لوصايا القرآن، ثم مكارم الاخلاق كمشروع مجتمع.

الركن الثاني يتمثل في الجماعة الامة التي تنوب عن النبي في تنفيذ دعوة الإسلام و قيمها، هذان الركنان هما مصدر السلطة و المشروعية التأسيسية في الإسلام.

الحاكم أو الخليفة لا يدخل ضمن المشروعيات التأسيسية، بل ضمن مشروعية المصالح. و هو عندما يتولى الحكم يدخل في عقد مع الجماعة، ضمن شروط خاضعة للتفاوض المستمر، متى أُخِلَّ بها عُزل. و الحاكم ليس نداءً للجماعة، إنما هو مسير فيما تم تفويضه فيه من طرف الجماعة صاحبة السيادة، فالاستخلاف ليس للحاكم بل للجماعة القائمة على الدعوة¹.

إن المشروع السياسي للإسلام هو تكوين الجماعة / الأمة القائمة على الأخلاق، كسياق اجتماعي حاضن لقيم الأخوة و المساواة و العدالة. فهو مشروع ثقافي يتكئ على قاعدة أخلاقية في الأساس. و إن أقتضى وجود كيان الجماعة المسلمة الأولى نواة الأمة، تشكيل السلطة أو الدولة فذلك ضرورة استدعتها سياقات التأسيس.

هذا جوهر الاختلاف بين نظرية السلطة في الفكر الإسلامي ، و نظرية السلطة في الفكر الغربي الحديث و هو البعد الاخلاقي الكامن فيها. لقائل أن يقول أن الأخوة و المساواة و العدالة ، ليست حِكراً على الإسلام، فقد تشترك فيها "مجتمعات الكتاب المقدس" - على حد تعبير محمد أركون- أو حتى مجتمعات لا دينية في الأساس، لسبب بسيط أنها قيم إنسانية، هذا صحيح لكن المقصود بالأخلاق هنا رأساً هو المعنى الإسلامي، التي تنضوي ضمن مفهوم "الفطرة" و من جملة ما تعنيه "المروءة" حسب علال الفاسي، التي تنضوي تحتها مكارم الأخلاق. هذا هو الدور و مناهج التكليف، الذي تشتغل الأمة على أساسه، قبل أن تنقسم و تنشظى إلى قوميات متعددة.

¹ - سوف نتطرق لهذه النقطة بالتفصيل ، خلال معالجة الفرضية الثانية: أنظر مخرجات اجتماع سقيفة بني ساعدة.

معالجة الفرضية الثانية

المبحث الأول: المجال السياسي في الاسلام

7. الكيان السياسي في المدينة "تجربة المدينة"

8. الإسلام و الجماعة...خطى حثيثة نحو الجماعة السياسية

9. السياسة في عهدي النبوة و الراشدين.

المبحث الثاني: دواعي حضور المسألة السياسية في الإسلام.

1. نداء الجماعة.

2. القول بضرورة السلطة السياسية لرعاية المجتمع.

المبحث الثالث:

الاحداث التي كرست مفهوم السياسي و وسعت حضوره

4. وفاة النبي: سؤال السلطة و جدل السقيفة.

5. الحرب الاهلية: الفتنة الكبرى...التخارج بين الجماعة و السلطة

السياسية، أو التمايز الديني و السياسي.

المسألة السياسية في الإسلام

من خلال هذا المبحث نحاول معالجة مسألة شديدة الأهمية و هي رصد و تتبع المسألة السياسية في الإسلام قصد استجلائها ، نحاول الوقوف على طبيعة الجذور الجذور الاولى ، سواء كانت ذات طبيعة دينية أي من بنية الدين في ذاته ، أو أنها اجتماعية ، و تتعلق بالتطور الطبيعي للاجتماع السياسي الإنساني ، عندما يبلغ المجتمع درجة متقدمة من الوعي بفكرة النظام ، قصد تلبية الحاجات و الانسجام و الاستمرار . و من ثمة رصد تمفصلات تلك المسألة في البناء الاجتماعي للإسلام.

إنما يكون هذا من خلال زيادة الحفر، في التجربة التاريخية للاجتماع السياسي الإسلام، و لاسيما لحظات التأسيس و سياقات العبور من شرعية إلى أخرى، سوف ننطلق من تساؤل كبير: ما الذي يبرّر القول بمركزية المسألة السياسية في الإسلام؟

تمهيد

إن التلازم بين السياسة والدعوة - مُثلاً في جمع الرسول النبوة إلى القيادة السياسية - أفضى إلى التباسات لا حصر لها في وعي المسلمين، منذ الإسلام المبكر وحتى يوم الناس هذا ، مفادها أنّ السياسي غير مستقل و غير مكتمل الاستواء والشرعية بغير الديني الذي به تكون ماهية الأول¹. من جهة أخرى تتفق المصادر على اعتبار عهود الخلافة الراشدة عهود قران و سنة، وعهود إسلام وإيمان ويعتبر المسلمون الخلفاء الراشدين نموذج اقتداء للأمة على الصورة التي دوّنها المؤرخون واستند إليه الفقهاء ورجع إليها الجميع بمن في ذلك الفلاسفة المسلمون .

إن علاقة النبوة بالدولة في تلك التجربة . كما يرى وجيه كوثراني قد أكدها النص القرآني والتجربة النبوية، و كذلك خلافة الراشدين عند فقهاء السنة، وصيغة الإمامة عند فقهاء الشيعة، الأمر الذي أمكن الانفكاك بين الحيزين أمراً مستحيلاً أو صعباً². هذا القول يشي بالكثير لكنه يترجم في جميع الأحوال ، أن كل توسلات الفكر الإسلامي قديماً و حاضراً المعني بالسياسة ونظام الحكم ، يرتدّ طبيعياً إلى تلك الحقبة ، لما تتسم به من دلالات طافحة لسيادة العدل و الشريعة و الأخلاق ، و يحيلنا راهناً إلى القضية الأم في الوعي التاريخي للتجربة الإسلامية ، و التي مازالت تضغط على تفصيلات واقعنا الثقافي اليوم . وهي وشائج القربى بين الدين و السياسة .

إن الجدل الدائر منذ الربع الأول من القرن العشرين حول علاقة الدين بالدولة ، يتركز حول هذه المسألة بالذات ، أي هل أنشأ النبي دولة أو قام أيامه مجتمع سياسي، و إن قاما فعلاً فهل الدولة من موجبات الدين أم أنها جاءت كسياق تاريخي لاحتضان الجماعة التي تنهض بأمر الدعوة . فلا خلاف أن النبي قام بأعمال "دنيوية" كثيرة³. لكن ما هو السياسي فيها وما هو الديني الخالص؟ إن الغزوات و الفتوح و إبرام المعاهدات و إدارة الجيش والغنائم وتوزيعها، وتقسيم الأرض المفتوحة و تدبير شؤون المسلمين ، كل ذلك أعمال دنيوية جانبها السياسي ظاهر ، لكن هل ذلك كله من مقتضيات الدين والدعوة ، أم انه كان بداية لتنظيمات مؤسسية في مجتمع سياسي ناشئ و في طريقه للتكون ؟

¹ - عبد الله بلقزيز ، مرجع سابق ، ص 37.

² - وجيه كوثراني، الفقيه و السلطان (جدلية الدين و السياسة في إيران و الدولة العثمانية)، دار الطليعة، بيروت، ط2 ، 2001، ص 22.

³ - رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 27 .

قصد فهم هذه الإشكالية يجب البحث و زيادة الحفر في لحظة البدء ، فنجد الأخيرة تتموقع ضمن حدين أو زمنين. الأولى تتمثل في فترتي النبوة و الراشدين حيث الالتحام بين الديني و السياسي. و الثانية مع "الفتنة الكبرى" حيث التخارج بين المجالين . لكن ليس كلياً و إن بدا التمايز واضحاً بينهما.

يقول بلقزيز ربّما كان في حكم الصّعب أن يجري تمييزاً واضح وقاطع بين الديني والسياسي، بين الدعوة والدولة في الأفعال النبوية. إن هذه الصعوبة ذات وجهين: صعوبة وضع حدود زمنية فاصلة بين اكتمال الدعوة: حيث الدولة ما تزال في طور الميلاد، وبين بداية قيام الدولة: حيث الدعوة لم تنته ولم تبرح لحظة سيرورة الامتداد ، هذه الصعوبة ناجمة عن المحايثة بين الحدين واللحظتين (الدعوة والدولة).

مع حدث "الفتنة" فرضت جدلية الدولة والجماعة صراعاً عنيفاً داخل السلطة وبين العرب أنفسهم ، فقد تجلّت تلك الإشكالية بوضوح ، و عبّر الصراع عن نفسه من خلال مفاهيم سياسية بحتة : شيعة علي ، الخوارج "المُحكّمة" ، العثمانية ، المعتزلة الأولى . حتى و إن اتخذت شعاراتهم المرفوعة ضلّالاً أو لبوساً دينياً ، فليس من العسير إزاحة تلك الأغطية الدينية و تجاوز سطحية الأحداث ، إلى تلمس الخوافز و النزعات العميقة التي تشغل عليها رهانات الفاعلين .

إن هذه الحقبة ، حقبة الأزمة أولاً و الحروب ثانياً ، التي دارت في النصف الثاني من خلافة عثمان حتى اغتيال علي ، و ارتقاء معاوية سدة الحكم و تأسيس السلالات الأموية ، إنما كانت حقبةً أُمّاً ، و شهدت تطوراً داخلياً عميقاً ، لأنها أثارت انقسامات الإسلام الكبرى ، بين مذاهب السنة و الشيعة و الخوارج ، بصفة مباشرة أو على أمد قريب أو بعيد . حتى في الإمكان أن تُعزى إلى تلك الحقبة كل تطورات الإسلام السياسي و الديني تقريبا ، و بقيت امتداداتها في العصر الكلاسيكي الطويل¹. مع الفتنة الكبرى تحولت السياسة إلى مطلب كل جماعة المسلمين للجواب عن مشكلة كبيرة أنتجتها السياسة ؟ مع الفتنة وصلت السلطة إلى مأزق مدمر في مجتمع تسوده - من المفروض - درجة عالية من التضحية و الأخوة و الإيثار ، و بدأ سؤال المشروعية يُطرح بحدة و يتوسع . و كان من مخرجاتها التشظي الأكبر لجماعة المسلمين ، ميلاد الأحزاب السياسية و ذلك من خلال التخارج بين الجماعة و الدولة و بين القوة و الشرعية. و بداية سياقات التمايز بين السياسة و

¹ - هشام جعيط ، مصدر سابق ، 05 .

الشرعية. و الديني و السياسي¹، فقد بدت الفتنة كأنها اللحظة التي تحدد فيها اختصاص كل منهما ، وإن كان حضور السياسي بدا مبثور الشرعية بغير الديني في تلك اللحظة .

لعلنا نجد منطلقاً للإجابة عن هذه التساؤلات في الواقعة المزدوجة أولاً ، أن الجماعة المسلمة تشكلت كجماعة دينية سياسية قبل تبلور مؤسسة الدولة التي بقيت على حالة جنينية طيلة حياة النبي والخلفاء الراشدين، ومن جهة ثانية أن الدولة في عهد بني أمية التي برزت كقوة قهرية ومستقلة عن المجتمع. فرضت في ظرف وجيز منطقها الخاص والمصالح الخاصة للعصبية الممسكة بها، و لم يغير سعيها لكسب رضا الجماعة شيئاً مما تعانیه من عجز في الشرعية. وفي المقابل، رغم هُزال رأسمال الثقة الذي كانت "تتمتع" به لدى ممثلي هذه الجماعة من الفقهاء و العلماء، فقد انتهى هؤلاء إلى اعتبارها ضرورية للدنيا والدين، أي القيام على شؤون المسلمين وضمان وحدتهم وتطبيق الشريعة وتوسيع مجال سيادة الإسلام². وهذه النتيجة وجدت صياغتها لدى فقهاء السلف ثم أهل السنة في التنصيص على مبدأين متلازمين: واجب نصب الإمام وواجب طاعته.

إذاً من خلال هذه الفرضية نبحث و نتبع مسألة شديدة الأهمية و الخطورة في نفس الوقت، لما تحيله في وعينا الحاضر من عديد الاشكالات ، هي المسألة السياسية في الإسلام المبكر، قصد استجلائها و الوقوف على طبيعة الجذور و البدايات، و فهم ما ينتظم فيها من نزعات عميقة ، شكلت شداً اسطورياً للمسلمين عبر العصور، مرحلة امتزج فيها البشري و الإلهي مع التاريخ ، فسطرا لحظة تتجاوز التاريخ و تخترقه ، إنها الحقبة التي ينتظم فيها نظام المعنى المتعالي .

إن الأهمية تكمن في رصد هذه المسألة من شقين: هل هي ذات طبيعة دينية أي من بنية الدين في ذاته أم أنها اجتماعية، و تتعلق بالتطور الطبيعي للاجتماع السياسي الإنساني، عندما يبلغ المجتمع درجة متقدمة من الوعي بفكرة النظام -بغض النظر عن الدين- قصد تلبية الحاجات لأجل الانسجام و الاستمرار. و من ثمة محاولة الإمساك بتمفصلاتها في البناء الاجتماعي للإسلام. لتأمل إذاً في بعض آليات التمكين السياسي التي أزفت بميلاد الدولة في أحضان الدعوة و بالتماهي معها.

¹ - هناك مقولة لمعاوية يقول فيها : حملت نفسي على سيرة أبو بكر و عمر فما استطاعت

² - عبد اللطيف الهرماسي ، مرجع سابق، ص 253 .

المجال السياسي في الإسلام

كيف تشكل المجال السياسي في الإسلام ، بالتشريع الديني أم بالتراكم التاريخي ؟ ربما تكون الإجابة عن هذا الاهتمام شرطاً في إزاحة عديد الالتباسات التي تحيط بالموضوع ، ويفتح الباب أما إمكانية فهم الكثير من وقائع العلاقة بين الدين والسياسة، بين الدين والدولة كما جرت، بعيداً عن مطالب السياسة اليوم. إن السعي إلى تقصي الأوجه التاريخية، والملايسات المختلفة، لتشكيل ذلك المجال ، تطالعنا ثلاث حقائـق رئيسية: أن النصوص الدينية لم ترسم شكلاً للنظام السياسي ، ولا حددت آليات عمل الاجتماع السياسي للمسلمين، وأن المرجع الوحيد الذي في حوزتنا للتعرف على كيفية تكوين ذلك المجال هو التجربة النبوية في "دولة المدينة"، وتجربة الخلافة الراشدة فيما بعد¹. ثم أن الدولة التي جرت إقامتها على عهد النبي والخلفاء، لم تقم على أسس دينية بأي من المعاني التي تفهم من عبارة الدولة الدينية كما سـرى.

في سكوت النص عن التشريع السياسي

النص القرآني يحفل بمدونة تفصيلية من التشريعات تشمل معظم جزئيات الاجتماع الإسلامي: من التجارة والبيع والعقود، إلى الموارث والحقوق، إلى أحكام النكاح والطلاق والولاية على الأيتام والقاصرين ، إلى قواعد قسمة أموال الفتوح والغنائم، إلى أحكام الحدود، إلى المواثيق والعهود مع غير المسلمين... الخ. لكنه لم يقدم تشريعاً خاصاً للمسألة السياسية، لم يرسم إطاراً للسياسة والسلطان، يحدد وظائفهما، و يرسـي قواعدهما على مقتضى نصوص وآليات صريحة التعريف والتعيين .

لقد كان غياب ضابط نصي مرجعي يؤول إليه أمر المختلفين على سبيل الاحتكام²، آثاراً بعيدة المدى في رؤية المسلمين للسياسة ونصاب السلطة في اجتماعهم ، و قد مثل واحداً من الأسباب التي هيأت مناخاً للانقسام والصراعات الطاحنة، التي تغذت من ذلك الشغور، لكن في المقابل ذلك الغياب يمثل أحد الأسباب الوجيهة على ممارسة الاجتهاد لاجتراح نظم وقواعد وقوانين ليس منصوباً عليها. ويكفي التدليل على ذلك أن غياب التشريع لم يمنع المسلمين من إقامة دولة إمبراطورية ممتدة. تم مواكبتها بالتبرير و التسوية والتنظيم.

¹ - عبد الإله بلقزيز ، الإسلام و السياسة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2001 ، ص 34 .

² - عبد الإله بلقزيز ، مرجع سابق ، ص 34 .

في قراءات للمسألة السياسية ، سيقال التشريع القرآني موجود وسيشار من باب الإثبات إلى آيات ((وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ)) سورة الشورى " الآية 38 ، والأمر القرآني ((وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ)) سورة آل عمران" ، الآية 159 ، بوصفهما تعينان نوع نظام الحكم في الإسلام . إذ يُفصح عن أن الحكم يتقرر بالاختبار لا بالتعيين أو بالتوريث أو ما شابه، لكنه لا يوضح أمرين رئيسين: على نوع النظام السياسي في الإسلام، وعلى من تشملهم عبارة الشورى من المسلمين: عامتهم أم خاصتهم؟

فأما عدم التصريح بنوع النظام السياسي، فواضح من منطوق الآيتين التي تكلان " الأمر " (الحكم) إلى المسلمين الذين هم من سيحدد طبيعته. والمسألة هذه ليست جزئية أو تفصيلية فحين يمتنع التصريح في النص، يُفتح الباب أمام التأويل. والتأويل وإن كان اجتهداً فهو ليس دائماً فعلاً معرفياً أو تؤسسه المعرفة فحسب، وإنما كثيراً ما تتقرر وجهة تبعاً للمصالح بهذا الشكل أو ذاك ، وفي حالة عدم تصريح الآيتين بنوع نظام الحكم في الإسلام، أفرج اجتهد الفقهاء والخلفاء عن مفهومي للنظام ذاك: مفهوم توقيفي أقرب إلى معنى الآيتين الصريح، ومقتضاه أن الجماعة هي من يؤول إليها أمر التوافق على نظام الحكم الذي سيقوم فيها. وهو مفهوم اعتنى كثيراً بمسألة الإجماع على قاعدة فكرة " عصمة الأمة " التي ما اجتمعت على ضلالة كما ورد في حديث نبوي ، ومفهوم توقيفي يقرر قاعدة مقتضاها أن الأمة محكومة — شأنها شأن نظام الحكم فيها — بالشرعية، وأنه ليس يجوز لها وضعٌ في أمرٍ قرره الشريعة سلفاً¹.

المفهومان التوقيفي أو التوقيفي بالنسبة للمجال السياسي و نظام الحكم ، لا يتناقضان لأن المجال الأنف الذكر نشأ بعيداً عن أي شرعية دينية — نقصد شكل معين للحكم — فكما رأينا أن الطريقة التي انتقلت بها السلطة للخلفاء الأربعة كانت مختلفة فيما بينها ، وكانت محض اجتهد و حسب السياقات التي أدت لذلك. ما يراه البعض إبهاماً أو غموضاً في آية الشورى، من خلال عدم تحديد نظام معين للحكم في الإسلام، نراه يعبر عن ثراء و مساحة واسعة لاستيعاب الواقع من نقطتين:

أولاً: تشديد النص² على قضية الشورى، هو يعبر عن فكرة محورية، تتجلى في أن جوهر الاجتماع السياسي الإسلامي تحكمه الشورى وجوباً، و تجربة المدينة خير تعبير عن ذلك، ما يعني أن

¹ - عبد الإله بلقزيز ، مصدر سابق ، 47 .

² - ما ينبغي الإشارة إليه أن سورة كاملة من القرآن سميت باسم الشورى.

الحكم للمجتمع "جماعة المسلمين"، و أن المسؤولية تستقيم فقط، عندما تتوزع في جسم المجتمع¹، من خلال المؤسسات. و هو ما يعني عدم مركزية السلطة في يد فئة او شخص و احد.

ثانيا: يُعد ترك الباب واسعا لجماعة المسلمين في تحديد الطريقة أو الآلية، التي بها يديرون اجتماعهم السياسي، حسب مقتضيات الواقع. يعد ميزة، فهو يدخل في باب أنتم أدرى بشؤون دنياكم كما يرى الجابري، المهم هو التأكيد على الطابع التعاقدي و التفاوضي للسلطة داخل المجتمع ، فالتجارب السياسية التاريخية للأمم، تثبت أن ليس هناك طريقة واحدة لتدبير شؤون الحكم، و العديد منها أثبت فعاليته و نجاعته.

إن ما نريد التشديد عليه، كما سبق و رأينا في معالجة الفرضية الأولى، أن الشرعية التأسيسية أو السيادة هي للأمة أو عامة المسلمين - السيادة بالمعنى المطلق هي لله- و أن الحاكم أو الخليفة كما انتهى إليه الفقهاء لاحقا ما اعتبروه من الشرعيات التأسيسية، بل ضمن شرعية المصالح. و أرى أن التأكيد على الشورى جاء من كونها ليست كآلية أو تقنية حكم فقط ، إنما تعني الجوهر أو حجر الزاوية الذي يقوم عليه الاجتماع السياسي الإسلامي، و هو الطابع البشري للسلطة المبني على التفاوض المستمر فيمن يحق لهم ذلك، و بشكل آخر تنفي الطابع الاستبدادي أو الفردي عنها .

تجربة السلطة في المدينة

يعوض عن غياب النص للمجال السياسي ، الجهد النبوي الفعّال في إرساء أسس كيان سياسي للجماعة المسلمة ، يكون لها شأن بعد ذلك ، وستقوم باستكمال مهمة نشر رسالة الإسلام -بعد انقطاع الوحي- من خلال تجربة الفتوحات الناجحة التي خاضتها. بدأت هذه الدولة صغيرة وفتية في رقعة جغرافية متواضعة (المدينة ثم مكة والحجاز عامة)، غير أن الأسس التي أقيمت عليها، منذ البداية، سترسم هيكلها الإجمالي وستجري إعادة إنتاجها لاحقا مع تعديلات فرضتها سياقات التطور للاجتماع السياسي الإسلامي، في المقام الأول، وخاصة بعد اصطدام الدولة الفتية بنماذج الدولة الإمبراطورية لدى بيزنطا و الفرس، و حاجتها إلى التكيف مع نظم إدارية فعّالة و معقدة فرضها منطق التوسع الكبير و السريع للمسلمين في مختلف المناطق و الاتجاهات².

¹ - رجوعا للحديث النبوي الذي يؤكد على توزيع المسؤولية (كلكم راع و كلكم مسؤول عن رعيته ...)

² - نفس المرجع ، ص 35 .

الإسلام و الجماعة... خطى حثيثة نحو الجماعة السياسية

أنتجت الدعوة المحمدية جماعة مَلِيَّةٌ تدين بها، وبالوحي الذي حَمَلَتْهُ إليها، هي جماعة المسلمين، كان بناء هذه الجماعة صعباً وشاقاً في المراحل الأولى للرسالة، إمّا بسبب ضيق المجال المكاني بمكة، أو بسبب قوة الممانعة التي أبداهها (الملأ المكِّي) ضدّ دعوة تقترح عليه توحيداً اعتقادياً يدمر النظام الإيماني الوثني وعائداته الاقتصادية والتجارية المجزية، أو تفرض عليه منظومة قيمية اجتماعية جديدة قوامها المساواة. و على الرغم من أن مرحلة "الوحي المكِّي" استغرقت من زمن الدعوة المحمدية ما يزيد قليلاً عن نصفه، ومع أن النبي أمر بالتبليغ - نصّاً صريحاً: ((فاصدّع بما تُؤمّر))،¹ وكان عليه بمقتضى أمر الوحي ((وأنذِرْ عشيرتك الأقربين))² - أن يلتفت ابتداءً إلى محيطه الهاشمي نقطة انطلاقٍ في مخاطبة الاجتماع القبلي القرشي، إلا أن حصيلة نجاحاته حتى على هذا الصعيد الاجتماعي الأضيق كانت متواضعة³.

لقد أمكن لهذه الجماعة السياسية أن تقوم في يثرب فعلاً، بعد الهجرة إليها، بسبب أنها لم تكن محكومة بما يمنع الجماعة الإعتقادية من التوسع - كما في مكة - أو بما يمنعها من أن تقيم نظاماً سياسياً يحفظها و يقويها و يطابق شخصيتها، ولم يكن هذا المكان بصيرورتها إلى جماعة سياسية بسبب وجود بنية استقبال في يثرب للمهاجرين - مثلاً الأوس والخزرج الذين أمسوا أنصاراً - فحسب، بل - أساساً - بسبب وجود حاجة حيوية إلى تلك الجماعة السياسية، ضمن كيان سياسي على الأرض، حتى تستمر الرسالة نفسها ويستمر معها توسّع الجماعة المَلِيَّة، ومع أن الجماعة السياسية في يثرب - وقت تسمت "المدينة" بعد الهجرة والمؤاخاة بين الأوس والخزرج - لم تقتصر على المسلمين حصراً: مهاجرين وأنصاراً، بل شملت المخالفين في الملة من القبائل اليهودية في المدينة التي أبرم معها النبي "عقداً سياسياً" - أتت "الصحيفة"⁴ تعبّر عنه في شكل "دستور" أو "الميثاق" سياسي يؤسس مبكراً لعلاقة "المواطنة": الاشتراك في المواطن لا في الدين - إلا أن "دولة المدينة" كانت في الأخير دولة مسلمين وليس بالضرورة دولة إسلامية⁵.

1- القرآن الكريم، "سورة الشعراء"، الآية 214.

2- المصدر نفسه، "سورة الشعراء"، الآية: 214.

3- عبد الإله بلقزيز، مصدر سابق، ص 39.

4- نص الصحيفة مثبت في كتب السير. انظر مثلاً: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، في 2 مج (بيروت؛ دمشق: دار الخير، 1996)، ج2، ص 110-112.

5- عبد الإله بلقزيز، مصدر سابق، ص 40.

جاءت مرحلة المدينة لتعلن عن انتقال الدعوة إلى شكل جديد ، و أتى "الإسلام المدني" يرهص بتحويل الجماعة التي تكون وجدانها الاعتقادي في "الإسلام المكي" ابتداءً وتعمّق في تجربة الهجرة إلى المدينة - إلى جماعة سياسية، أي إلى جماعة تعيد تأسيس الاجتماع الديني للمسلمين في صورة اجتماعي سياسي بات، هو نفسه، تمر إجباري للاجتماع الديني كي يعيد إنتاج نفسه وكي يتوسع: في مجاله الحجازي ابتداءً، ثم خارج هذا المجال في مرحلة لاحقة. و لم يمكن ذلك التحول تفصيلاً عادياً في تاريخ الرسالة، فإلى كونه نُقل الجماعة الإسلامية من الاجتماع الديني إلى الاجتماع السياسي، أعاد - بمعنى ما - تأسيس النبوة نفسها بوصفها قيادة دينية وقيادة سياسة في الآن نفسه، وأعاد معه تأسيس الإسلام من حيث هو رسالة إيمانية ومشروع سياسي في تلازم عضوي غير قابل للانفكاك .

لحظة السياسة في عهد النبوة و الراشدين

1- في عهد النبوة

لقد كانت المحنة النبوية في تبليغ الرسالة، وكسب الأنصار، والتقدم في بناء جماعة اعتقادية قوية ومتماسكة وعريضة الجمهور، في جملة الأسباب التي حملت على الهجرة الاضطرارية من مكة إلى يثرب، وإذ أذنت الهجرة بإمكانية تمدد جمهور الجماعة المليّة ، فهي أتت - في الوقت نفسه - على انتقال الدعوة من حيز ديني إلى حيز سياسي لا يفارقه الدين بل يُحايثُهُ ويحمل عليه، هكذا بدّت معالم أولى لصيرورة المسلمين جماعة سياسية و دينية بعد إذ كانوا - قبل الهجرة - جماعة مؤمنين فحسب.¹

من غير العسير على الباحث في المسألة السياسية ضمن المشروع النبوي ، أن يلتبس أشكالاً متباينة من حضور التمايز بين طرفيها - الديني والسياسي - في سائر لحظات التجربة النبوية في مكة والمدينة، إلا أنه لا يملك أن يشكّ في أن الوجه السياسي من تلك التجربة إنما كان أظهر في الحقبة المدنية منه في المكية أما أسباب ذلك، فعديدة وأمتن صلة ببناء الجماعة السياسية بعد استواء الجماعة الاعتقادية، بل تبين - على نحو أوضح - من خلال كم وكثافة الأفعال النبوية التي يسوغ تصنيفها في باب السياسة، تلك الأفعال التي تبرز فيها صفة النبي كقائد ورجل دولة ظهرت بعد الهجرة ، ففعل المحالفة والحرب والمفاوضة - وهي بالتعريف أفعال سياسية ، جاءت لبناء الجماعة سياسياً و ضمن كيان سياسي ، حتى وإن بدت تلك الأفعال السياسية تتصل اتصالاً مباشراً ببناء

¹ عبد الإله بلقزيز ، مرجع سابق ، ص 40.

الجماعة الاعتقادية . لقد باشر النبي منذ قدومه المدينة عديد الأفعال لا يخطئ الباحث إدراك طبيعتها السياسية ولا دورها الرئيس في الإنشاء السياسي: إنشاء دولة أو كيان سياسي للجماعة الإسلامية الوليدة.

فإذا أمعنا النظر في مرحلة الدعوة بعد انتقالها إلى المدينة ، نجد أن النبي شغل سلطة سياسية واضحة داخل المدينة وخارجها تؤكد دوره كحاكم وسياسي إلى جوار صفته كنبى يوحى إليه من السماء . كانت ملامح كيان سياسي جديد تتشكل شيئاً فشيئاً في أعقاب الهجرة ، و أسفرت أنشطة الرسول السياسية عن ترويض التعددية القبلية والدينية في المدينة وتنظيمها من خلال ترتيب العلاقات داخل الجماعة المسلمة، بين المهاجرين وأصحاب الأرض من ناحية، و بين هذه الجماعة والقبائل غير المسلمة في نطاق المدينة.

لقد تركز هذا الكيان السياسي الناشئ من الحروب التي خاضها ضد قريش والقبائل الأخرى، وعهود التحالف التي أبرمها مع بعض هذه القبائل. بالمقابل نجد أنه قد تكوّن في المدينة نوع من المجتمع السياسي المتجانس من حيث الخضوع لنظام قانوني وسلطة سياسية واحدة لاسيما بعد خروج اليهود من المدينة¹. وبعد فتح مكة ومعركة حنين كانت معظم القبائل العربية إما دخلت في الإسلام أو في عقود تحالف مع الرسول تقرر له بنوع من السلطة. يمكن الحديث إذًا عن الكيان السياسي الذي أسسه النبي كدولة ظلت حتى وفاته في طور الإنشاء والتكوين، أو في حالة جنينية حسب تعبير عبد اللطيف الهرماسي.

لهذه الملاحظات المنهجية وظيفة حيوية -حسب بلقزيز- و هي وعي السياسي النبوي في علاقة اتصال بالديني (النبوي)، وعدم الذهاب في مغامرة الفصل التام بين النبوة والسياسة حتى حينما يظهر الغلب للسياسة على الدين في أحيان كثيرة من تلك التجربة.

الكاريزما النبوية

تمتع النبي بكاريزما سياسة قوية منذ بدأت الخطوات الأولى لمشروع الجماعة الدينية السياسية عقب الهجرة إلى المدينة، وخاصة بعد وقعة الخندق. وليس من شك في أن هالته كقائد سياسي تعزى إلى كفاءته في إدارة السلطة، ونسج التحالفات، وإتقان الهجوم، بل حتى التراجع الإيجابي (على نحو ما حصل في الحديبية). غير أنه لا سبيل إلى أن يتجاهل المرء أن شخصيته كنبى صنعت له شروط

¹ - عبد الجواد ياسين ، مصدر سابق ، ص 36.

هالته السياسية، والأهم من ذلك أنها مكنته من أن يقدم للعرب - على الأقل - أول دولة حقيقية في تاريخ جزيرتهم، وأن يحولهم من قبائل إلى أمة.

غني عن البيان أن ذلك لم يتأتى إلا بفكرة التوحيد، التي كانت أساس دعوته، والتي برزت الحاجة بالتدرج إلى أن تنتقل من الحيز الديني "التوحيد" إلى الحيز السياسي (السلطة أو الدولة الواحدة والولاء لها). ونحن نجد في الفارق بين السور المكية والسور المدنية على مستو الخطاب ما يعزز ذلك: إذا نحت السور المدنية إلى تناول مسائل الاجتماع الإسلامي بصورة كثيفة ورئيسية، فيما كانت السور المكية منصرفة إلى تجهيز وعي المخاطبين بمنظومة من الأفكار العقائدية.

إن كتابة تاريخ تكوين المجال السياسي الإسلامي تمتنع تماماً بدون استحضار ثقل ومركزية العامل النبوي في التمكين المادي لذلك، من خلال إسباغه الشخصي الشرعية على سلطة سياسة مركزية لم تكن من تقاليد القبائل العربية، ولا كان يمكن إقناعهم بها، لولا هذا الدور النبوي الشخصي¹.

إضافة إلى الكاريزما هناك عامل ثان من أسس "دولة النبوة" - كما أسماها هشام جعيط - هو: إنتاج منظومة من الأفعال السياسية المستقلة عن الطهرانية الدينية، وتقع في قلبها تقنيات سياسية ثلاث: الحرب، والمفاوضة، والتنظيم الوضعي، وقد جرى تجريبها جميعها، لتثبت فعاليتها الحاسمة في تمكين الدولة من التحقق، وفي فرض سيادتها وهيبتها على المدينة و الحجاز، ثم في كامل مجموع الجزيرة العربية.

بعد الهجرة إلى يثرب، ومحالفة الأنصار، نشأت الحاجة إلى تدبير شؤون هذه النواة التأسيسية لمجتمع إسلامي، ومعها نشأت حاجات موازية لا تقبل الإرجاء: تأمين اقتصاد غذائي تتمالك به الجماعة الإسلامية المتكونة نفسها؛ تكوين قوة عسكرية لتوفير الغنائم ولحماية مركز سلطة المدينة الإسلامية الفتية من الاخيرار أما قوة قريش الكبيرة ، إشهار الشوكة أمام الخصوم لحملهم على اعتبار جماعة المسلمين ، تحقيق انتصارات تعلي جانب المسلمين ويلين بها جانب المحايدين أو المترددين ... الخ وفي سبيل ذلك كله؛ لم يكن ثمة من محيد على خوض الحرب للحصول على القوات، أو للدفاع عن النفس من الثأر، أو لتوسعة رقعة سلطة الإسلام، أو لإخماد الفتن ومنذ معركة بدر إلى "الردة"، مروراً بأحد، والخندق، وحنين، وتبوك، باتت الحرب وسيلة سياسية ضرورية لتحقيق أهداف الدولة بعد أن كانت المجادلة هي الوسيلة الأساس لتحقيق أهداف الدعوة. وقد أضاف شرعية إلى الأخذ

¹ - عبد الإله بلقزيز، مصدر سابق ، ص 37 .

بالحرب والتوسل بها - تقنية أساس لتحصيل الأهداف - ما كان من أمر قرآني بوجود إظهار الحرم على أولئك الذين عادّو الدعوة.

وإذا كان الأمر يتعلق - في هذه الحال - بإشهار أمر الجهاد ضد من وقفوا موقف المناهضة والرفض من فكرة التوحيد (الكفار و المشركون)، فإنه تعلق - أيضا - بنوعين آخرين من الإخضاع العسكري دُعي المسلمون إلى القيام بهما: إخضاع القبائل اليهودية بالقوة: تصفية بني قريظة والسيطرة على خيبر بعد إجلاء بني قينقاع وبني النضير. وعلى ذلك، تداخلت مع الأعمال الحربية الأهداف المختلفة للسياسة والعمل السياسي: تحصيل الولاء، تأمين المصالح الاقتصادية، فرض سيادة الدولة وهيبتها، توسيع النفوذ¹. وفي جميع الأحوال، تكلفت الصلة بين الدولة والدعوة، مثلما تكلفت الهبة النبوية، بإضفاء رداء أخلاقي وديني على أعمال الحرب وإسباغ الشرعية عليها.

إلى جانب الحرب، كانت المفاوضة أسلوبا سياسيا معتبرا وقد مارسها النبي في صورها ومناحيها الأربع: المحالفة، والمساومة، والمخادعة، والتنازل: لقد عبر منحى المحالفة عن نفسه في جنوح النبي إلى كسب أنصار لدعوته من خارج المجتمع المكي: من يثرب (الأوس والخزرج الذين أمسوا أنصارا بعد الهجرة)، ثم في مد خيط المحالفة إلى أطراف المدينة مع قبيلة جهينة، حليفة الأنصار، وإلى قبائل أخرى ستمد المهاجرين والأنصار بآلاف المقاتلين مثل مزينة، وخزاعة، وغفار، وسليم، ولم تكن مكة قد استسلمت أما حصار النبي وجيشه، المؤلف من نحو عشرة آلاف مقاتل، حتى اتسعت حلقة المحالفة لتشمل - بعد قيس وتميم وأسد - قريش نفسها ثم ثقيف في الطائف. لقد نما أسلوب المحالفة متساوقا مع أسلوب الحرب ومكملا له: كل مشروع لخوض حرب جديدة يستدعي إبرام تحالفات سياسية، وكل محالفة جديدة تنشأ ثمرة لحرب نبوية ناجحة...

وككل ممارسة سياسية، كانت ممارسات قائد دولة المسلمين ملتزمة أحكام وموجبات تدبير المصلحة. وعليه لم يتردد النبي في العمل بأسلوب المساومة مع الخصم لدفعه إلى الحياد، أو لكسب ولائه، أو لدفع ضرره. فعل ذلك مع قبيلة غطفان القوية -حليفة قري- حين اقتر لها النبي ثلث إنتاج واحة المدينة - التي كانت تطمع في السيطرة عليها- قصد فك ارتباطها بقريش، وتحييدها في الصراع الذي كان يشهد انعطافته مع وقعة الخندق الحاسمة. وفعل ذلك مع الزعامة القرشية، ممثلة في أبي سفيان، الذي تغاضى النبي عن كل مواقفه المعادية للإسلام، حين أَمَّن الناس على أرواحهم إن هم دخلوا - بعد المسجد - "دار أبي سفيان"، ولم يكن ذلك منه إلا بهدف ترضيته وكسب جانبه

¹ - المرجع السابق، ص 42 .

وجانب قريش، وهو عين ما حصل وأفلح حين استسلمت مكة دون قتال ودخلت قريش الإسلام بعد ممانعة شرسة جاوزت العقدين¹.

في تلازم مع أسلوب المساومة، جرى تحريب فعل التنازل السياسي إلى التعبير عن نفسه، من خلال التراجع عن أهداف الدعوة مؤقتاً لحفظ كيان الدولة، ومن أجل دفع مضرة لا يسمح ميزان القوى بدفعها بغير الإقدام على التنازل مهما كان ثمنه المعنوي. ولعل أعظم الشواهد على ذلك ما جرى في " صلح الحديبية " بين النبي وقريش، والذي لم يشاطره فيه بعض اصحابه لاعتبارات "مبدئية" وقد ثبت في الاخير أن موقف النبي - وهو موقف سياسي محض - كان أرجح من موقف بعض الصحابة المبدئي، خاصة موقف عمر بن الخطاب.

في موازاة لأسلوبي الحرب والدبلوماسية، قام أساس ثالث - تعلق بالتنظيم الداخلي لهيكل السلطة ونمط اشتغالها السياسي - هو آلية الشورى بوصفها تقنية سياسية لممارسة السلطة. لقد تمتع هذا المبدأ بحجية دينية كبيرة بسبب كونه أتى في صورة أمر قرآني للنبي وللمسلمين، ومن هنا قوته الإلزامية.² وقد جرى أعمال هذه التقنية في تجربة السلطة النبوية في حالات مصيرية عديدة: تعلق أمرها بالحرب أو بالسلم، لكنها ستصبح فيما بعد الصيغة لتولية الخلفاء. وليس من شك في أن عملية التفاوض على اختيار خليفة المسلمين - بين "أهل الحل والعقد" - خضعت لاعتبارات قبلية أحياناً، غير أنها مكنت كيان الدولة من الاستمرار، وحققت حداً من التداول على السلطة بين نخبة الدولة: "كبار الصحابة". ولم تبدأ فصول الصراع الطاحن على السلطة، والذي مزق لحمة الجماعة السياسية، إلا بعد أن جرى التخلي الصريح عنه في نظام الدولة الإسلامية.

2- في عهد الراشدين

من النافل القول إن غياب تشريع قرآني لمسألة السلطة و السياسية ، قد خلق مشكلة كبيرة للمسلمين، عقب وفاة النبي ، غير أنهم لم يعدموا الوسيلة في الوصول إلى وفاق ، وذلك بسبب يسر انقيادهم إلى العمل بأحكام السنة النبوية من خلال أعمال التدبير "الاجتهاد" كوسيلة موائمة مستمرة مع الواقع متى سكت النص و دعت الحاجة لذلك. وعليه ، فقد بات قيام سلطة سياسية مركزية من الأمور " الشرعية " المسلّم بها، ولو من باب الاقتداء بسنة النبي وبما نهجه خلفه من الخلفاء الراشدين.

¹ - عبد الإله بلقزيز ، مصدر سابق ، ص 41 .

² - نفس المصدر ، ص 42 .

حُسم الأمر مبكراً، كما ألحنا إلى ذلك سابقاً ، في "مؤتمر" "سقيفة بني ساعدة" فأطلق على أبي بكر اسم "خليفة رسول الله". ثم سرت أحكام التسمية على ابن الخطاب عمر (قبل - أو أثناء أو بعد- أن يتدع لحد أمير المؤمنين)¹ وكان واضحاً أن خلافته النبي خلافةً سياسية² في المقام الأول وليست خلافة دينية - لأن النبوة اختُمت وليست برسم الميراث . - على الرغم مما عني لدى بعض، أنها الخلافة لله أو نيابة عنه في الأرض³. ومع أن الخلافة (الراشدة) لم تحظى بإجماع كل المسلمين، وكانت عرضة لاعتراض سياسي واسع النطاق ("حروب الردة") في عهد أبي بكر. والثورة على عثمان بن عفان، وتمرد والي الشام معاوية بن أبي سفيان على سلطان علي بن أبي طالب وانطلاق الحرب الأهلية في أعقاب ذلك، ولم يسلم رموزها من التصفية (مقتل ثلاثة من أربعة من الخلفاء هم: عمر وعثمان وعلي⁴).

على الرغم من ذلك فإن المصادر تتفق على اعتبار عهود الخلافة الراشدة عهود قران و سنة، وعهود إسلام وإيمان ويعتبر المسلمون الخلفاء الراشدين نموذج اقتداء للأمة على الصورة التي دونها المؤرخون واستند إليه الفقهاء ورجع إليها الجميع بمن في ذلك الفلاسفة المسلمون ، لأننا في الأخير نتكلم عن فعل اجتماعي و ما يحكمه من نزعات . و قد تركت تجربة الراشدين هذه ، بإيجابياتها وسلبياتها أثاراً عميقة في نظامي الأمويين و العباسيين الذين أتوا بعده⁵.

جرى جدل في ماهية تصرف أبي بكر تجاه الخارجين على سلطة المدينة " المرتدين " بعد وفاة النبي مباشرة، فقد قيل تارة: إنه عمل ديني اقتضاه عدم التفرقة بين "الصلاة و الزكاة"؛ لأن الخارجين امتنعوا عن تأدية أموال الزكاة للخليفة الجديد. وقد أقسم أبو بكر أن يقاتل من فرّق بين الصلاة والزكاة. كما أعلن أنهم "لو منعوا عقالا كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه"⁶. وقيل طوّراً: إنه

1- استمر لقب أمير المؤمنين لقباً رسمياً لـ الخلفاء في العهدين: الأموي والعباسي، بل وفي ما أعقبها من عهود، ولكن كان واضحاً أن تحويلاً طرأ على المعنى الأصل للقب ، كان عمر أميراً للمؤمنين، كما تشهد بذلك سيرته السياسية والدينية، أما من ورثوا التسمية بعد انصرام حقبة الخلافة الراشدة، وعلى الرغم من عظمة إنجازاتهم التاريخية (الفتوح والبناء الحضاري) فلم تكن إماراتهم من جنس إمارة عمر بن خطاب أو علي بن أبي طالب، كان الخليفة منهم أميراً في المؤمنين أكثر مما كان أميراً لهم. وهو تمييز ينصرف إلى ملاحظة منحنى الانفصال المتزايد بين الديني والزمني في تجربة السلطة منذ الخلافة إلى الملك: قياماً واستواء وامتداداً .

2- حاولت عديد الروايات التاريخية العربية أن تضفي سمّاً دينياً على ملايسات "اختيار" أبي بكر ومبايعته. وإذ هي تصمت على معيار "السابقة في الإسلام" لان تحكيم هذا المعيار مما ترجّح به الرواية الشيعية بأحقية آل "إمام علي في الخلافة بحسباته الأقدم- في صحابة النبي وفي رجال العرب- في إشهار إسلامه والشهادتين، تُركز على سابقة تكليف النبي إياه أمر إمامة المسلمين في صلاة الجماعة أثناء مرضه والإمامة في الصلاة إمامة صغرى تفتح الباب أمام إمامة عظمى هي الخلافة (سيضع محمد رشيد رضا، في مطلع عشرينيات القرن العشرين الماضي كتاباً حمل العنوان نفسه: الخلافة أو الإمامة العظمى) لكن خطاب التولية الذي ألقاه أبو بكر واعترف فيه بأنه ليس أخير المسلمين ، يقطع لأن المعيار المعتمد- الضمني وغير المعلّن - معيار سياسي وهو أيضاً ما يدعمه اقتراح الأنصار.

3- أنظر في هذا: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمّة الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (بيروت: دار الكتب العلمية 1988) وقارن: السيد، الجماعة والمجتمع و الدولة، ص 25، 26 أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية.

4- مصدر سابق ، ص 62 .

5- اروين روزنتال ، مصدر سابق ، ص 46.

6- ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، ج 1، ص 23.

عمل سياسي من أعمال الدولة، التي يتمرد عليها رعاياها ولا يقتضيه الدين. لكن ما لم يسأله أحد: لماذا أطاع الصحابة أبا بكر في قتال المرتدين رغم خلافهم معه في الرأي حول المسألة؟! إن الواضح أنهم كانوا يعتبرونه زعيمهم السياسي، أي رئيس دولتهم. ولذا رأوا واجبا عليهم أن ينفذوا أوامره بمقتضى بيعتهم له، وإن لم يكن ذلك (أي قتال المرتدين) عملا دينيا من أعمال الدعوة¹.

تبقى هنا الصعوبة الناجمة عن مقاييس التفرقة بين ما هو ديني وما هو سياسي دون أن يعني ذلك طبعاً أن الدين والدولة واحد². فلا شك أن الزكاة عمل ديني أو فريضة أو شعيرة دينية؛ وقد كانت كذلك في أفهام الناس آنذاك بمقتضى القرآن. لكن لم تكن هناك ضرورة دينية لأدائها لأبي بكر الذي اختاره أهل المدينة لزعامتهم. فالطاعة هنا عمل سياسي بحث بمقتضى التعاقد بين المدنيين (من المهاجرين والأنصار) وأبي بكر. وقد عبّر عن ذلك الشاعر البدوي المعروف الحطيئة (جرول بن أوس) الذي كان بين المرتدين عندما قال:

أطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لعباد الله ما لأبي بكر

أيورثها بكرة إذا مات بعده وتلك لعمركم الله قاصمة الظهر

إن رفض أبا بكر المساومة على حق الدولة أو سلطة المدينة في تحصيل الزكاة و لو مؤقتاً ، جاء بحسبه السياسيّ العالي- أنه لا يجوز له التنازل إذ يشجع على مزيد من التمرد (ديني سياسي) في أمور أخرى قد تستفحل نتائجها على صعيد هيبية وحدة السلطة ، خاصّة وأن دولة ما بعد النبوة طريّة العود، وتقاليد الحياة القبلية المتمردة على المركزية والاستقرار ما فتئت تبعث نفسها من جديد. ثم إنه كان يدرك أن ضعفا ما يدب في الدولة سيجر إلى تفكك في بنية الجماعة والأمة. ومن ثمة، كان مواجهته "الردة" وكانت قسوته التي لم يشاطره إياها بعض من الصحابة.

و لما كان التاريخ دوما حجة للماضي أو عليه. فإن تصرف أبا بكر تجاه الردة بدت من مصلحة الدين و الدولة مبررة و شرعية لأنها أخطأت لهيب أول تمرد جماعي كبير في الإسلام. تحدى الدولة و هدد وحدة الجماعة بالشرح³. و يصح هنا أن نقول مع الجابري و هشام جعيط أن أبا بكر

¹ - قارن على سبيل المثال بتاريخ الطبري 1873-1876، والمغازي للواقدي 600/3 وما بعدها، والتاريخ الكبير لابن عساكر 423/1 وما بعدها. وانظر الياس شوفاني: حروب الردة- دراسة نقدية في المصادر، دار الكنوز الأدبية، بيروت 1995، ص 99-142، وص 197-215. وهي ترجمة عن الإنكليزية لأطروحة صدرت عام 1972. ويريد بعض المستشرقين تأخير ظهور "الدولة" في عالم الإسلام، بمعناها الحديث إلى نحو قرن بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ قارن بمقالة FRED DONNER المترجمة بمجلة الاجتهاد، ع13، السنة الرابعة، خريف العام 1991، ص 67-93، بعنوان: "تكون الدولة الإسلامية".

² - رضوان السيد ، الجماعة و المجتمع و الدولة ، ص 31

³ - عبد الإله بلقزيز ، مصدر سابق ، ص 54

أنقذ دولة المدينة بخوضه الحرب ضد الردة و أن هذه النتائج كانت بمثابة فتح جديد لجزيرة العرب و إعادة تأسيس لدولة المدينة¹.

ما يفيدنا في إجراء أبا بكر هو تبين على وجه التحديد شكل من أشكال التعامل السياسي مع واقعة جديدة لم تكن لها مثيلات في عهد النبوة، من خلال الردع العسكري ضد الخارجين "المرتدين" عن سلطة المدينة. فهو اجتهاد سياسي محض، لعله أول اجتهاد من المسلمين في تنظيم اجتماعهم السياسي بعد انقطاع الوحي.

قام عمر بن الخطاب أيام خلافته الطويلة نسبيا (عشر سنوات) بأعمال سياسية كثيرة (غير الفتوحات التي يمكن تفسيرها دينيا!). لكن اكتفى هنا بثلاثة أمور لها دلالتها السياسية الواضحة.

أولها: تلقيبه نفسه بأمير المؤمنين؛ إذ يقال إنه أول من اتخذ هذا اللقب. والإمارة عمل سياسي بالدرجة الأولى.

ثانيهما: فصله بنفسه أو عن طريق قضاة في الخصومات بين الناس، وتسليم الناس له بذلك. ولا معنى إلا أن الرعية كانت تعتبره القائم على أمور العدالة، أي أنه يملك حق القهر أو مشروعيته. والقيام على العدالة حق تحتكره السلطة الشرعية (الدولة) بمقتضى تسليم الناس لها بذلك أحبوا أم كرهوا. مع أننا نعلم بقين أن عمر لم يكن يملك الأجهزة والأدوات الضرورية اليوم لإخضاع وإنفاذ الأحكام، لذا فالطاعة له كانت قائمة على الإحساس القوي بمشروعية السلطة التي يمارسها.

وثالثها: إنشاؤه لديوان العطاء. ومعنى ذلك إقامة جهاز إداري لاستصفاء الضرائب (الخراج والجزية و العشور) وتوزيعها. وفضلا عن أن ذلك ليس عملا دينيا؛ فإنه الدليل الأوقع على اتجاه "الدولة" بمعناها المتعارف عليه للاكتمال. وما يقال عن أن الفكرة مأخوذة عن الدول التي كانت قائمة في ذلك العصر لا ينفي أن ذلك الجهاز الإداري من أهم الشواهد على وجود الدول أيامه، ولو عن طريق استعارة الأجهزة والنماذج الموجودة في البيئة التاريخية والسياسية آنذاك².

روى القاضي أبو يوسف واقعة قرار عمر باستحداث الخراج قائلاً " شاور عمر الصحابة في قسمة الارضين فتكلم قوم فيها و أراد أن يقسم لهم حقوقهم و ما فتحوا ، فقال عمر: و كيف لمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت و ورثت عن الآباء و حيزت ؟ ما هذا

¹ - عابد محمد الجابري ، العقل السياسي العربي محدثاته و تجلياته ، ص 167

² - رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 32 .

برأي". و يورد أبا يوسف قول عمر لسعد بن أبي وقاص في كتاب أرسله إليه " إذا أتاك كتابي هذا فانظر ما جلب عليه العسكر من كراع و مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين، و اترك الارضين و الأنهار لعمالها ليكون ذلك في اعطيات المسلمين فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء...¹ .

بهذا التدبير الاجتهادي ، أخرج عمر جماعة المسلمين من فكرة الغنيمة إلى نموذج أولي من الاقتصاد المنتظم غير المرتبط بحركة المد العسكري ، الاقتصاد الذي يعمم حقوق الفتح على كافة المسلمين لا على القائمين عليه حصراً . يقول بلقزيز لم يفتح هذا الانتقال من الغنيمة إلى الخراج الباب أمام تحول نوعي في النظام الاقتصادي للمجتمع الإسلامي ، إذ ظلت الغنيمة و الخراج نمطين لاقتصاد واحد ريعي ، و مع ذلك فإن صيغة الخراج سمحت بتحكم الدولة في الدورة الاقتصادية من خلال تحكمها في موارد الثروة² . في ذلك يرى الجابري³ أن " فقه العطاء و الخراج في الإسلام ، أو العقل الاقتصادي العربي الإسلامي يجد مرجعيته الأولى في اجتهادات عمر".

في الأخير، كانت تلك بعض وجوه التدبير السياسي أو الاجتهاد الذي اعملاه الخليفان أبا بكر و عمر، في مواجهة اعتراضات و طوارئ في بناء الحقل السياسي لدولة الخلافة التي ليس لها نصوص، و لم تكن لها سوابق وقت النبوة. يقودنا هذا القول إلى حقيقتان: نصوص الإسلام لم تصنع دولة لأنها لم تشرع لاجتماع سياسي، لكن المسلمين صنعوا تلك الدولة بما اجتهدوا فيه من بحث عن حلول و قواعد و مبادئ و ما أتوه من إجراءات في باب إقامة دولة و سلطان، و الأكثر من ذلك على مقتضى مصالحهم كجماعة يصنع الإسلام لحمتها، و تحتاجه إلى تمتين تلك اللحمة بالسياسة، ثانياً أن مجال السياسة في الإسلام الأول نشأ بعيداً عن أي قداسة دينية، من النوع التي يُراد إسباغها به اليوم، لأنه بني على اجتهاد و ما بني على اجتهاد لا يمكن مناقشته إلا باجتهاد⁴ .

1 - أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي، كتاب الخراج "في التراث الاقتصادي الإسلامي"، دار الحدائق، بيروت، 1990، ص 96 .

2 - عبد الإله بلقزيز ، مصدر سابق ، ص 57 .

3 - عابد الجابري ، مصدر سابق ، ص 177 .

4 - عبد الإله بلقزيز ، مصدر سابق ، ص 58 .

ثانيا: دواعي حضور المسألة السياسية في الإسلام الاول

إننا نفترض أن السياق السياسي بحث لنفسه عن شرعية جديدة، بعد غياب الشرعية النبوية وامتناع النص القرآني عن التصريح بقواعد تشريع للإجماع السياسي¹، هذا التخمين له ما يبرره من التاريخ: تاريخ المسلمين في حقبة الخلافة الراشدة وما تلاها من أحقاب. ولم يمكن ذلك الذي برّرها سياسيا دائماً، أي منفصلاً عن الدين أو بعيداً عنه، بل كثيراً ما سايّرت اعتبارات الدين وكانت في جملة ما أسّس له وسوّغه، لنأخذ مثلاً لذلك فكرتين رئيسيتين حكمتا نظرة المسلمين إلى أنفسهم وإلى دورهم في التاريخ و هما: فكرة الجماعة² وفكرة الفتح الإسلامي³.

لقد أطلّقت الفكرتان حسب بلقزيز السياسة من كل عقال، وأدخلت المسلمين في معتركها موضوعياً وإرادياً - باعتبارها النهج الذي عليهم أن يسلكوه، حتى يعيدوا إنتاج لحمية جماعتهم وينهضوا بأمر نشر رسالة دينهم في العالمين. نعم لم يكن في قرآنهم نصوص تشريع لأمر تتصل بنوع نظام الحكم السياسي الذي عليهم إقامته، أو بكيفيات إقامته⁴، أو بقواعد إدارته، أو بمن يحقّ لهم أمر الإمامة في المسلمين⁵، لكنهم كانوا أحرص ما يكون الحرص على حماية أثقل " تركة " وضعتها الرسالة في عهدتهم -بعد الإيمان والتوحيد- هي الجماعة: جماعة المسلمين، التي أوكلت إليها الرسالة المحمدية أمر نشر الدعوة الحديدية بوصفها دعوة عالمية لا يُخاطب بها العرب حصراً دون غيرهم.

¹¹- للمرء أن يتساءل سؤالاً عميقاً و له المبرر في ذلك ، كيف نفسر سكوت النص عن قضية بحجم مسألة الحكم ؟
²- (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ) آل عمران الآية 110، (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا) آل عمران الآية 103.

³- ((وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ..))، سورة النور، الآية 55 .
⁴- ما خلا إشارات عامة لمبدأ الاختبار وردت في آيتي الشورى: { وأمرهم شورى بينهم } و { وشاورهم في الأمر } {القرآن الكريم: سورة الشورى، 37 وسورة آل عمران، 109 على التوالي.

⁵- مع غياب نص قرآني في شأن المخصوصين بأمر الولاية استندت مصادر تاريخية وفقهية حديثة إلى حديث نبوي مفاده "الأئمة من قریش" وهو الحديث الذي اتخذته معاوية في جملة ما برّر به حكمة كصاحب حقّ في الإمامة لا يقل عن حقّ الهاشمين فيها. لكن وقائع اجتماع السقيفة - كما روتها المصادر التاريخية - تقطع بأن هذا "الحديث" وضع في الحفّة الأموية ولا تصح نسبته إلى النبي (ص) لأنه لم يرد له ذكر في الجدل الذي قام بين المهاجرين (أبي بكر وعمر وعبيدة بن الجراح) وبين الأنصار في سقيفة بني ساعدة حول معيار اختيار خليفة ولو كان الحديث صحيحاً، لا استدل بع عمر به عمر ولحسم الجدل لصالح المهاجرين لأن الأنصار (= الأوس والخزرج) ليسوا من قریش.

1- نداء الجماعة

ينقل الدارمي في سننه قول منسوب إلى عمر بن خطاب جاء فيها مخاطباً العرب: "يا معشر العُريب، الأرض الأرض، إنه لا إسلام إلاّ بجماعة، ولا جماعة إلاّ بإمارة، ولا إمارة إلا بطاعة..."¹ ربّما صَحَّت نسبة القول إلى عمر، وربما لا. في كلتا الحالتين، لا شك في أنه قول وعي مسألة التلازم بين أبعاد ثلاثة في تكوين التجربة التاريخية الإسلامية: الدين والأمة والدولة. في "القول العُمري" ما يفيد أنّ الإسلام، وإن كان عقيدة بلغت تعاليمها المسلمين المؤمنين بها، ليس محض نصوص تأمر وتنهى وترشد إلى العلم بالحق، في "القول العُمري" ما يفيد أنّ لا إسلام بدون مسلمين - و هي قاعدة من مُسلّمات علم الاجتماع الديني: لا دين دون مجتمع. الجماعة هنا - جماعة المسلمين - هي مستودع الدين، وهي التجليّ الماديّ لكينونته، وهي فوق ذلك حامله التاريخي الذي به يستمر كرسالة عليا في التاريخ، و هنا مكمن التكليف.

الدين تعاليم محفوظة في كتاب. ذلك ما لا يشك فيه مسلم، وذلك مع تأكيد النص القرآني². لكن قيمة الدين ليست في حرمة نصوصه وصفاء تعاليمه وإنما في صيرورته قوةً ماديّة³ من خلال تشبّع المؤمنين به و بتعاليمه تلك وتنزل هذه بمنزلة المعايير التي توجه السلوك وترسّم قواعد القيم. فالمسلمون هم المؤمنون على هذه الأمانة "حفظ الدين"، وهم كذلك مستودع التاريخي الذي لا يُبحث عن الدين إلاّ فيه.

لقد وضع الإسلام المكيّ -مثلاً- أسس العقيدة كلها تقريباً⁴، لكن ضعف الإقبال عليه، هو ما حمّل على الهجرة إلى يثرب: لا هرباً من بطش قريش فحسب، بل سعيًا في إخراج الإسلام من حيّز الدعوة، إلى حيّز الجماعة الدينية المؤمنة. لكن الدعوة انتقلت إلى يثرب لأنها ليست مجرد نص، بل مشروع دينيّ - سياسيّ يطلب مؤمنين وأتباعاً وأنصاراً وجنداً يقوم أمره بهم. و بوفاء صاحب الدعوة، بات الحفاظ على الإسلام: رسالة دينية ومشروعاً تاريخياً، رهنًا بوجود جماعة تقوم بذلك الأمر. هذا فيما يبدو معنى القول العُمريّ أنّ "لا إسلام إلاّ بجماعة"⁵.

1- أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي (بيروت: دار إحياء السنة النبوية، {د.ت}، ج 1 و 79.

2- {إِنَّا نَحْنُ نُزِّلُ الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} القرآن الكريم، "سورة الحجر" الآية 19.

3- بالمعنى نفسه الذي تفيدته عبارة كارل ماركس الشهيرة أن الفكر يتحول إلى قوة مادية حين تمتلكه الجماهير.

4- من المهم التذكير بأن الآيات المكية تشكل ثلثي القرآن الكريم عدداً وحجماً.

5- عبد الإله بلقزيز، مصدر سابق، ص 41.

لكن ذلك القول يفيد معني آخر يتبع الأول، هو أن مستقبل الإسلام نفسه وقفّ على جماعة أو أمة تنهض بأمر تحقيقه. ليس المطلوب فحسب أن تحافظ جماعة المسلمين على دينها بالمحافظة على نفسها كجماعة، أو تعيد إنتاج الدين من خلال إعادة إنتاج الجماعة فقط، وإنما المطلوب أن تفيض بإسلامها إلى مدى اجتماعي أرحب. فالفتح ما توقّف على النبوة حصراً، بل أمر به جهاداً في سبيل نشر الدين في العالمين¹، إذ المسلمون مدعوون بمقتضى التكليف - إلى استكمال الرسالة، ولا يمكن أن تتوقف بغياب النبي، وتلك رسالتهم في الأرض: جدالاً وقتالاً² وإذا أضفنا إلى ذلك أن الفتوح ما كانت بالنسبة إلى المسلمين، واجباً دينياً فحسب بل حاجة اقتصادية أيضاً³، كل هذا يُبين إلى أي حد ساهمت في تكوين الجماعة الإسلامية كجماعة سياسية.

لكن الإسلام الذي لا يكون "إلا بجماعة" - "في القول العمري" - يفترض أن تكون الجماعة كقوة وشوكة أو كحامل سياسي للإسلام، وليس ذلك إلا الإمارة و السياسة و التدبير. معنى ذلك أن جماعة المسلمين ليست تقوى على النهوض بما أمرت به شرعاً بوصفها جماعة اعتقادية فحسب. بل يتبع ذلك أن الفتوح ليست دعوة إلى الله بالحسنى وجدلاً بالتي هي أحسن، وإنما الفتوح حروب تحتاج إلى توفير بنية كاملة: من تجنيد الجيوش، إلى تأمير قادة عليها، و توزيع الغنائم، إلى تنظيم العلاقة بين البلاد المفتوحة وبين المركز (المدينة)، إلى تزويد هذه الأمصار بـ "بيروقراطية" (طبقة إدارية) إسلامية تديرها.. الخ، وهذه وغيرها مما يستدعى السياسة ويقتضي الدولة حُكماً.

2 - القول بضرورة "السلطة السياسية" ليس للدين بل للجماعة

تذكر المصادر أن جماعات المُحَكِّمة "الخوارج"، جادلوا الإمام علي في العام (39هـ أو 40هـ) في عدم وجوب أو ضرورة انتصاب الحاكم السياسي للمسلمين، من خلال شعارهم: لا حُكْم إلا لله! أي أنهم يرون أن الإسلام لا يحتاج إلى زعيم سياسي؛ ذلك أنه مشروع إلهي يمكن للأمة بمجموعها أن تقوم عليه في ظلّ أحكام الله. وكان هذا تصور مثالي غير عملي، فقد اضطروا هم لاختيار زعيم لهم في صراعهم مع علي، هو عبد الله بن وهب الراسبي، لكنهم سمّوه فيما بعد في نظريتهم للسلطة إمام القتال! لكن علي ردّ عليهم بما يفيد أنه يرى ضرورة السلطة، لا للدين أو إنفاذ

1- السعي إلى تطابق أمة الدعوة "المسلمين مع أمة الإجابة" الإنسانية.

2- ولذلك "كان الجهاد مهمة الأمة الأولى أيام الراشدين" على حدّ قول عبد العزيز الدوري، أنظر: عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 47.

3- كانت الغنيمة، وقد اعتادت عليها العرب قبل الإسلام مورداً اقتصادياً حيويّاً مما حرّك المخيال العربي - الإسلامي وهياًه للجواب عن نداء الفتح الديني، فكيف إذا كان الإسلام قد أحلّها للفاتحين؟ أنظر في = هذا: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي، 3، ط 5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، الفصلان 3 و 5 وشاكر النابلسي، المال والهلل: الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام (بيروت: دار الساقي، 2002) الفصل 5.

حكم الله في الأرض، بل لرعاية شؤون الناس؛ فقد قال: " الحكم لله وفي الأرض حُكام. لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر، يضم الشعب، ويجمع الأمر، ويقسم الفيء، ويجاهد العدو، ويأخذ للقوي من الضعيف، حتى يريح برّ و يُستراح من فاجر"¹.

إن كلمة علي بن أبي طالب ، تعلن قيام الدولة في عالم الإسلام الأول. والمعروف أنها قيلت في خضم الحرب الأهلية (35- 41هـ/ 656- 661م) التي بدأت بالنزاع حول سياسات عثمان بن عفان الخليفة الثالث.² لكن مقالة علي بن أبي طالب لا تعني أن الدولة بدأت يومها، بل إنها تعني أن الدولة اكتملت معناها باكتمال ظهور المجتمع السياسي.

وضّح علي بن أبي طالب في كلمته موجبات أو ضرورات السلطة (بالأحرى الدولة) عن طريق تحديد مهمات الأمير. فقال: إنها تتمثل في الحيلولة دون تردي المجتمع في نزاعات عامة (يضم الشعب، ويجمع الأمر)، والإشراف على العدالة في توزيع الثروة (يقسم الفيء)، ورعاية السلطة القضائية (يأخذ للقوي من الضعيف)، والدفاع عن أرضها وكيانها (يجاهد العدو). وحدث ذلك في وقت تجلّى فيه للمرة الأولى "المجتمع السياسي" بوضوح. فقد أعلنت القوى الاجتماعية/السياسية بأسماء سياسية بحتة ليست قبلية أو جهوية أو تاريخية؛ فقبل: الشيعة أو شيعة علي، والعثمانية، والمُحكّمة، والمعتزلة الأوائل. وما كان الاختلاف على "مشروع الأمة" أو على هويتها الدينية. بل إن الظلال الدينية التي كانت تحيط ببعض الأحداث سُرعان ما تتجلى عن معنى سياسي أو اجتماعي ذي بعد سياسي. فحتى مصطلح "الفتنة" ذي الظلال الدينية، الناجمة عن بعض نصوص القرآن؛ سُرعان ما يُفهم في سياقاته باعتباره "الحرب الأهلية" بالمعنى المعروف لها اليوم³.

إن تلك الفتنة قد أعلنت عن ظهور المجتمع السياسي في الإسلام الأول بشكله الكامل، وقواه المتصارعة أو المتنافسة. فالشيعة هم أولئك الذين تحزبوا لعلي. والمحكمة (الذين سُموا فيما بعد الخوارج) أولئك الذين أقلقهم ظهور الدولة أو جانبها القهري القمعي؛ فأروا أن الدين لا يقتضيها، و لجأوا لعهد النبي و أبا بكر و عمر "الشيخين"، باعتباره العهد الذي لم يكن فيه سلطان قاهر في نظرهم، وكانت الأمور على ما يرام. والعثمانية هم أولئك الذي رأوا أن عثمان قُتل مظلوماً، وأنه لا بد من

¹ - قارن بروايات مختلفة للقول المنسوب للإمام علي في المصنف لعبد الرزاق 150/1، والكامل للمبرد 206/3، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد 307/2.

² - رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 25 .

³ - نفس المرجع ، ص 32 .

الثأر له ثم استغلهم معاوية لصالحه. والمعتزلة هم أولئك الذين رأوا أنه أمر حرب أهلية ولم يستطع علي أن يقنعهم (رغم قول أكثرهم بشرعيته) بالمشاركة في الحرب فاعتزلوا كل الأطراف المتنازعة.

ما نخلص إليه من قول علي و السياقات التي جاء ضمنها، أن السلطة ضرورة للمجتمع لكي ينسجم و يستمر بغض النظر عن وجود الدين ، فالسلطة أو الدولة هي لرعاية شؤون الجماعة أو المجتمع أما الدين بالتبع و ليس بالضرورة. إن سياقات التأسيس للجماعة السياسية المسلمة الاولى فرضت نفسها: بسبب خصوصية النزوغ و النشأة و التكوين و التمدد ، التي جمعت الدعوة بالجماعة هي التي جعلت حضور الدين و مفهوم الجماعة طاغياً على الدولة لمدة ليست يسيرة و بالتالي حُصِرَت المشروعية فيهما "الدعوة و الجماعة"، و كيف لا يقول هشام جعيط¹ إذ من الطبيعي أن ترجع إلى الدين أولاً، أمة قامت على أساس دعوة دينية و سلطة نبوية و كتاب مقدس، و أن يظهر لها دينياً كل شيء، و بشكل خاص السياسي، و لكن لكل واحد تأويله الخاص لهذا الديني الموظف في السياسي .

الأحداث التي كرس مفهوم السياسي و وسعت حضوره

كان يمكن للجماعة الإسلامية أن تظل في الحقبة النبوية، وحتى بعد الهجرة من مكة، جماعة اعتقادية فحسب وأن لا تصير إلى جماعة سياسة - مع أن ذلك لم يحصل كما رأينا - لكنه ما كان لها إلا أن تكون جماعة سياسة في الحقبة ما بعد النبوية . لقد كانت الدعوة في عزّ سلطة الوحي ومرجعية النبوة، في حاجة إلى سلطانٍ سياسيٍ ينتظم بها حالها و تيسر لها سبل الانتشار والسيادة، وأما بعد الغياب النبوي، و انقطاع الوحي، فقد باتت في حاجة مضاعفة إلى ذلك السلطان الذي به تستوي وتمتد.

في طبيعة السلطة الموروثة عن النبي دينية أم سياسية

لئن كان السؤال الذي دار في أذهان المسلمين في اللحظات الأولى لانتشار نبأ وفاة النبي، هو من سيخلف النبي في إمامة المسلمين؟ فإن من النافل القول أنه ما كان سؤالاً دينياً ولا كان من الممكن أن يأخذ شكلاً دينياً، لعلم المسلمين سلفاً أن نبوة رسولهم اختتمت الرسالات وأنهت أمر القيادة الدينية بالمعنى الدقيق للكلمة، لقد كان سؤالاً سياسياً. و تدل المبادرة إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة، على تبلور الوعي بفكرة الدولة الكامنة في ضرورة السلطة، و قد تبين من مجمل النقاش

¹ - هشام جعيط ، مصدر سابق ، ص 6- 42 .

الذي دار حاداً حينذاك أن المسألة المطروحة لم تكن وراثته النبي في صلاحياته المستمدة من الوحي كما ستنتهي إليه لاحقاً نظرية الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية، بل خلافة الرسول في سلطته السياسية التي كان نفوذها قد امتد من المدينة إلى معظم أنحاء الجزيرة .بهدف شيئين : استمرار جماعة المسلمين ، تبليغ دعوة الإسلام .

النبي أعلن صراحة أن النبوة لا تورث¹. لتعود الدولة إلى طبيعتها ككيان سياسي تحركه عوامل الاجتماع ويحكمه بشر عاديون: " كانت بنو إسرائيل تسوسهم أنبياءهم، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وإنه سيكون خلفاء فيكثرون"². في هذا النص الذي أخرجه البخاري في صحيحه مقابلة اختلاف صريحة بين الدولة عند بني إسرائيل والدولة التي نشأت بسبب الإسلام. في الأولى ارتباط متواصل بين السياسة والدين حيث الأنبياء هم الساسة وكلما هلك نبي خلفه نبي، وفي الثانية انفصام بين السياسة والنبوة لأنه لا نبي بعده.

في النص مقابلة اختلاف ثانية بين دولة الرسول حال حياته حيث هو نبي وحاكم معا وبين هذه الدولة بعد وفاته حيث سيكون خلفاء. فالخلفاء إذا عنوان على الدولة المقابلة لدولة النبوة، فهم حكام طبيعيين لدولة اجتماع سياسي طبيعية³. تكونت نتيجة لحركة الجماعة المسلمة، و عززها التشريع المتسارع لمواكبة الاحداث المتلاحقة في وسط اجتماعي قبلي فرض عليها الدخول في مواجهات عسكرية وتحالفات سياسية.

يشدد بلقزيز⁴ على أن مركزية الجماعة الاعتقادية و السياسية الأولى التي عاصرت النبي، وصحابته ، ما أدركت معنىً للسياسة و الدولة إلا في اقتراحهما بالدين . و قيام أمرهما على مقتضاه لسببين ، الدولة التي ورثها مسلمو تجربة المدينة هي الدولة النبوية . يقول بلقزيز تبدوا لنا اليوم دولة سياسية بالمعنى الكامل للكلمة، لكنها في وعي مسلمي تلك اللحظة، ما انفصلت في الطبيعة و التكوين و المراتب و الأداء عن معنى التكليف الديني. ثانيا فقدان السلطة في الإسلام للرأسمال النبوي، معنى ذلك أن السلطة باتت نصاباً بشرياً، لا عِصمة لها و لا للقائمين عليها⁵. و "لا

1- ((مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ)) الأحزاب: 40.

2- هذا الحديث موافق للنص القرآني في عدم توريث النبوة .

3- عبد الجواد ياسين ، مصدر سابق ، ص 36.

4- عبد الإله بلقزيز ، مصدر سابق ، 24 .

5- في خطبة أبا بكر أثناء توليه الحكم يتجلى الطابع البشري المحض للسلطة السياسية في الإسلام السني ، و سوف يأتي ذكرها لاحقاً .

شرعية استثنائية لمن يطلبها أو لمن تؤول إليه"¹. هكذا كان التمايز داخل الشرعية بين الديني و السياسي، يدفع بالسلطة إلى البحث عن شرعيتها من السياسة، فهي لم تعد تملك تلك العصمة.

هذا بدا واضحا عند السقيفة حول طبيعة السلطة الموروثة عن النبي. فرغم أن الخليفة في المفهوم السني لم يرث عن النبي شيئا من صلاحيات النبوة ذات الصلة بالوحي على نحو ما سيرث الإمام في المفهوم الشيعي، إلا أن الحضور الأصلي للدين و الجماعة المسلمة اللذان تناسل منهما المجتمع السياسي و الدولة معاً، و ظلّ يلقي بظلاله داخل الدائرة السننية مسببا حالة من الالتباس حول طبيعة الدولة وموقع الدين منها في كامل التاريخ الإسلامي.² الأمر الذي ظل يتفاقم بمرور الزمن بفعل التراكم الكلامي والفقهية، حتى تحول في العقل السياسي الإسلامي المعاصر إلى أزمة فهم حقيقية سواء في مواجهته مع ذاته، أو مقابل ضغوط الحداثة السياسية.

1 - وفاة النبي: سؤال السلطة و جدل السقيفة

يشبه حضور النبي في اجتماع المسلمين، خاصة الجماعة المسلمة الأولى، حضور الأب في الأسرة ، فإليه يعود القرار و التدبير و الإنفاق و التربية. و من الطبيعي مع الزمن القصير للدعوة ، الذي ما جاوز في الإجمال ثلاثة و عشرين سنة منها عشرًا فقط في المدينة، ما كان يسمح للأتباع أن يحققوا النضج السياسي الكافي ، الذي يؤهلهم لمليء الغياب النبوي المفاجئ. مما لم يترك لهم كبير مجال لتهيئة النفوس لذلك الغياب.

إنه الشعور الحاد بالفراغ في السلطة. لا نزيد في القول إن ما أصاب المسلمين من موت النبي إنما هو شعور باليتم الجماعي³. مع افتقارهم للتجربة السياسية و تدبير السلطة في مجالهم الحجازي . و أول علامات ذلك الفراغ افتقار الجماعة الإسلامية إلى النص الديني الذي يُشرع لاجتماعهم السياسي ، و لمسألة السلطة و نظام الحكم الخاص بهم .

إذاً فرض سؤال السلطة نفسه على المسلمين ساعة وفاة النبي. ولم ينقض ذلك اليوم حتى كان أبا بكر مُبايعاً "خليفة" من قبل الأغلبية العظمى من الصحابة والناس، روى الطبري⁴ بإسناده:

¹ هذه النقطة تحتاج إلى توضيح من باب : أن أي دولة أو سلطة تأتي نتيجة ثورة كبيرة أو عمل تاريخي كبير ، فهي تطرح سياقاً معيناً من الشرعية "الأسبقية في النضال". و في كل التجارب الإنسانية التي جاء بها التاريخ تثبت ذلك على الأقل في الفترة التأسيسية الأولى . و هنا نرى اختيار معيار "السابقة في الإسلام" ، فهو معيار طبيعي و ليس معيار ديني فنحن نتكلم هنا عن شكل من أشكال الأسبقية في النضال السياسي .

² عبد الجواد ياسين ، مصدر سابق ، ص 36 .

³ عبد الإله بلقزيز ، الفتنة و الانقسام (تكوين المجال السياسي الإسلامي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012، ص 19

⁴ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، 2 ج، دار الكتب العلمية ، بيروت: ، 1997، ص 236.

"..قال عمرو بن حرث لسعيد بن زيد: أشهدت وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم، قال: فمتى يبيع أبو بكر؟ قال: يوم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد كرهوا أن يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة". لم يكن هذا الخوف مما يمكن دفعه، أو التهوين منه، كان لا بد من إجراء سياسي يملأ الفراغ الناجم من وفاة النبي، أيا تكن الحدود المتواضعة لمثل ذلك الإجراء إن قيس بحجم الفراغ الكبير.

كان في حكم المعلوم، أن أمر خلافة النبي لن يجري من دون كبير مشاكل، لأنه لا سند لدى أحد من الصحابة يحتج به على سبيل بيان أحقيته في الأمر، ولا شيء سيضمن أن إجماعاً ما قد ينعقد على أحد منهم برضا الجميع، وليس من شك في أن الخشية ساورت بعضاً من الصحابة- على الأقل أبا بكر وعمر وأبا عبيدة بن الجراح- من التأخر في ملء الفراغ أسباباً جديدة لاحتداد الخلاف حول خلافة النبي. إضافة إلى ذلك أن إرهابات التمرد على دولة المدينة بدأت في العهد المتأخر للحقبة النبوية¹، وقبل حروب الردة بأشهر، اجتمعت الأسباب كافة للاعتقاد بأن سؤال مستقبل الجماعة ألح على المسلمين منذ الساعات الأولى لرحيل النبي، وانه كان أول سؤال سياسي في الوعي الإسلامي.

يرى هشام جعيط أن المسائل الرئيسة التي ستشغل الجماعة الإسلامية وتمزقها طرحت منذ البداية: من الجدير بخلافة النبي؟ ما المعايير التي تعتمد في ذلك؟ هل لأسرة النبي أن تتقدم الجميع؟ وإن كان كذلك، فأيهما تلك، الأموية، العلوية أم العباسية؟. لكن سنلاحظ أن الأسئلة مدار الاختلاف بين المسلمين- على النحو الذي عرضه جعيط- كانت مؤجلة أو لم تفرض نفسها بصيغتها تلك في اللحظة الأولى للصراع على السلطة، لان ذلك الصراع ما جرى أساساً بين الأمويين والهاشميين (علويين وعباسيين)، بل بين الأنصار والمهاجرين.

إن هذا السؤال: من الجدير بخلافة النبي؟ حسب هشام جعيط، هو سؤال سياسي و تأسيسي، لأن عليه مدار الصراعات كافة التي اندلعت بين المسلمين- خافطة - منذ اللحظة الأولى لوفاته، ثم حادة أفضت إلى التشظي، بعد مقتل عثمان و أحداث الفتنة الكبرى. من غير العسير إذاً إدراك تبرير السرعة التي جرت بها توليه أبي بكر². إذ الخوف على وحدة الجماعة كان على أكبر درجة من الأهمية، و الوحدة التي نقصدها سياسية فيها فقط تُحفظ كجماعة دينية. فلو وقع إصرار على انفراد

1- من ذلك أنه بعد عودة النبي من حجته التي عرفت باسم حجة الوداع، مرض من السفر (قيل مرضته التي توفي بعدها)، وسمع الأسود العنسي (عامر بن شهر الهمداني) في اليمن بمرضه، فادعى النبوة، و" كانت ردة الأسود أول ردة في الإسلام على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم). أنظر ابن الأثير، المصدر نفسه، ج2، ص 197 والطبري، المصدر نفسه، ج2، ص 247.

2- عبد الإله بلقزيز، مصدر سابق، ص 33.

المهاجرين أو الأنصار بقرار في مسألة السلطة -حسب رضوان السيد¹- لانقسمت الأمة، وصار هناك إسلامان يتصارعان لا بد أن يُنهي أحدهما الآخر ، ثم يفقد المنتصر معناه فلا يعود دين دعوة بل طائفة إبادة.

عبد الجواد ياسين² يرى ان اجتماع السقيفة أسفر عن حكومة ومعارضتين. في التطور السني ستشمل هذه الحكومة وتبعاتها المعروفة بحكومات الراشدين، وبالنقل عنها " الفقه " سيتشكل الإطار العام الخارجي لنظرية الخلافة الذي يدور حول إسناد السلطة باختيار النخبة (أهل الحل والعقد) أو باستخلاف الحاكم (ولاية العهد). المعارضة الأولى تلاشت مع انصياح الأنصار لمنطق الواقع السياسي الذي فرض عصبية قريش باعتبارها قبيلة الرسول الذي أنشأ الدولة، إلا أن أثرها في النظرية ظل باقيا باستحضارها المبكر لمفهوم القرشية وحسم النقاش حوله كمبدأ من مبادئ الخلافة. أما المعارضة الثانية، معارضة علي بن أبي طالب فقد ظلت كامنة في جوف الأحداث، لتنفجر بعد الفتنة في عدة أشكال من التشيع العنيف ثم المنظم. كان أهمها التشيع الاثني عشري الذي صار يمثل بنظريته في الإمامة مصدر منافسة حقيقية للدولة السنية ولنظريتها في الخلافة.

إن اجتماع السقيفة في المفهوم السني، قضت في مسألة السلطة، و تعد مخرجاتها -في رأيي- أهم مرتكزات النظرية السياسية في الاسلام، لأنها تمثل أنضج مرحلة متصلة بمدرسة النبوة مباشرة، و لاسيما تمثلها معنى الشورى: أولاً التأكيد على وحدة الجماعة من خلال التأكيد على وحدة الحاكم أو الخليفة ، كذلك التأكيد على وجوب نصب الحاكم أو الخليفة "ضرورة السلطة للمجتمع" ، ثانياً أن الجماعة /الأمة هي صاحبة السلطة المستخلفة بعد النبوة³ ، فالاستخلاف للأمة و ليس للحاكم، فقد أتمن الله و رسوله مؤسسة الجماعة على ميراث النبوة من إنفاذ الدعوة و الشريعة. ثالثاً إسدال الطابع البشري على للسلطة و على ممارستها و على القابض عيها و كيفية اشتغالها ، الخاضعين بدورهما لطبيعة الاجتماع ، إذ أن النبي أعلن صراحة أن النبوة لا تورث⁴. لتعود السلطة أو الدولة إلى طبيعتها ككيان سياسي تحركه عوامل الاجتماع و مقتضياته ، رابعاً الطابع التعاقدى للسلطة المبني على التفاوض المستمر بين الأمة المستخلفة صاحبة الشأن ، و بين الحاكم "الخليفة" الذي ينوب عنها في الحفاظ على وحدة الجماعة و إنفاذ دعوة الإسلام.

1- رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 47.

2- عبد الجواد ياسين ، مصدر سابق ، ص 113 .

3- هذا ما ذهب إليه الفقهاء و الأصوليون في التأكيد على عصمة الأمة ، من خلال إضافة "الإجماع" كمصدر ثالث في التشريع بعد الكتاب و السنة .

4- " مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ " الأحزاب: 40.

هذا هو ما فهمه أبو بكر من البيعة له "أما بعد أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني.. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم". في هذا النص الموجز و المؤسس لأول حاكم "سياسي" للمسلمين ، يجيب أبو بكر عن ماهية السلطة و حدودها و عن شروط توليته و نقضها . و نحن بدورنا نمسك بأهم الخلاصات التي تنتهي إليها و لاسيما النقاط الثلاثة الأخيرة .

2 - الحرب الأهلية "الفتنة الكبرى"...التخارج بين الجماعة و السلطة السياسية

فرضت جدلية الدولة والجماعة صراعاً عنيفاً داخل السلطة وبين العرب أنفسهم من خلال الحرب الأهلية "الفتنة" ، فقد تجلت الإشكالية السياسية بوضوح، و عبّر الصراع عن نفسه من خلال مفاهيم سياسية بحتة: شيعة علي، الخوارج "المُحكِّمة"، العثمانية، المعتزلة الأولى. حتى و إن اتخذت شعاراتهم المرفوعة ضلّالاً أو لبوساً دينياً، فليس من العسير إزاحة تلك الأغطية الدينية و تجاوز سطحية الأحداث، إلى تلمس الخوافز و النزعات العميقة التي تشغل عليها رهانات الفاعلين.

مع الفتنة الكبرى لم تعد القضية هل تستطيع الجماعة أن تعيد إنتاج نفسها ، وإنما باتت تطرح نفسها على النحو التالي: هل تستطيع الجماعة أن تحافظ على وجودها كجماعة ملتزمة بالدين بعد أن بدأ عقدها في الانفراط؟ إنه السؤال الذي حملت على طرحة -بحدّة بالغة- تجربة الفتنة والحرب الأهلية. لقد أسهبت كتب التاريخ¹ في وصف تفاصيل ما حدث في حقبة الخلافة الثالثة، مع منتصف ولاية عثمان بن عفان، و ما ترتّب عنها من صراعات مزّقت وحدة الجماعة. ما يعيننا هنا الوقوف على سؤال مركزي بشقين أولاً: كيف أمكن للسياسة أن تتحول إلى مطلب كل جماعة المسلمين للجواب عن مشكلة كبيرة أنتجتها السياسة نفسها ؟ ثانياً ما الذي أوصل السلطة إلى هذا المأزق المدمر في مجتمع تسوده - من المفروض - درجة عالية من التضحية و الأخوة و الإيثار.

يبلغ السؤال هنا حد المفارقة فعلاً! ذلك أن المعارضة الواسعة التي التأمت ضد خلافة عثمان بن عفان، وكانت منطلقاً لصراع دموي قاد إلى مقتل الخليفة وإلى انشقاق سياسي إسلامي كبير، إنما بررت نفسها سياسياً² على الرغم مما لبسته من لبوس ديني؛ والحال أن التوسل بالسياسة وبمطالب

¹ - أنظر هنا: ابن قتيبة، الإمام والسياسة: وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ والملوك (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، الجزآن 2-3 أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدميري (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004/04/1987) "عهد الخلفاء الراشدين".

² - أنظر في هذا: ابن قتيبة، المصدر نفسه؛ وعباس محمود العقاد، عبقريّة عثمان (بيروت: دار الآداب، 1966) وعلي أحمد سعيد [أدونيس]، الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والإبداع عند العرب (بيروت: دار الساقي، 2002)، ج1، ص 224.

السياسة لإسقاط الخليفة، لن يكون من نتائجه سوى إحداث فراغ دستوري، وفتح الباب أمام الانشقاق والفتنة.

هكذا قادت السياسة إلى نقيضها: انهيار الدولة والعودة إلى صراعات أهلية، و بقيت تشتغل على رواسب قبلية سابقة للدعوة والسياسة والدولة¹. وهكذا -دمرت السياسة في عهد الفتنة- تراثها الذي أقامته منذ الدعوة، وتحديدًا منذ قيام تجربة المدينة. رضوان السيد و الجابري كما عبد الإله بلقزيز، يتكلمون عن ثغرات سياسية²-دستورية - كبيرة ، أفضت إلى تعطل السلطة و تعثر جماعة الشورى في درء الفتنة، و من ثمة الوقوع في المحذور الذي هو الحرب الأهلية .

لم يكن تفصيلاً عادياً أن الحروب الطاحنة التي دارت رحاها بين المسلمين، بعد مقتل عثمان، إنما تواجه فيها صحابة ضد بعضهم بعضاً، ما يعني أنها حروباً داخل، "الطبقة السياسية" التي بها قوام الدولة ولم تكن فقط بين الدولة والمجتمع أو بالأحرى، قسم من المجتمع. زد على ذلك أن صراعات السلطة بين الصحابة هي المدخل إلى حرب أهلية، "أصبح المسلمون حرباً على المسلمين" بتعبير طه حسين³. هذه المرة الأولى التي تعصف الخلافات بجماعتهم الموحدة - بالرسالة والفتوحات- فيقع في صفهم انشقاق سياسي عميق.

لقد كانت وقائع حربي "الجمال" ثم "صفين" تبعث في نفوس المسلمين مشاعر الحزن على ما آلت إليه جماعتهم ، و كان انكسارهم يضاعف من معائنتهم كيف يقاتل صحابةً صحابةً، وهم من هم في مخيالهم الجماعي⁴. هذه الحسرة كانت تحز في نفوسهم و تطبع حياتهم. لقد كان انشغال المسلمين على وحدة جماعتهم و مصير دعوتهم ، كان في الحقيقة انهماكاً دائماً بالسياسة من خلال متابعة تلك الحرب.

إن اشتغال المسلمين بالسياسة هنا لم يكن ترفاً سياسياً أو نمطاً من المماحكة الفكرية أو الجدلية حول فريق ضد فريق، تأييداً أو دحضاً ، بل كان خوفاً و هولاً من التشظي الذي أصاب جوهر اجتماعهم و ركناً ركيناً في وجودهم . وحدة الجماعة و استمرار الدعوة .

¹ عبد الإله بلقزيز ، مصدر سابق ، ص 68 .

² عابد الجابري تكلم عن قصور في آليات الحكم و كيفية ممارسة السلطة ، و يختصرها في ثلاث نقاط الأولى : عدم تحديد طريقة واحدة لتعيين الخليفة ، ثانياً : عدم تحديد مدة حكم الخليفة ، ثالثاً : عدم تحديد صلاحيات الخليفة بالضبط . للمزيد إطلع على كتاب عابد الجابري "الدين و الدولة و تطبيق الشريعة " . ص 72 .

³ طه حسين، الفتنة الكبرى، ج2: علي وبنوه، ص 32.

⁴ اقرأ عرضاً درامياً رفيعاً لذلك الانكسار النفسي ل هشام جعيط، "الفتنة" جدلية الدين و السياسة في الإسلام المبكر"، دار الطليعة للطباعة و النشر .

لقد كانت الفتنة في حركتها الصاعدة -حسب هشام جعيط¹- أكثر من حرب أهلية أو حرب دينية ، إنها مركب قوي راح يهزُّ عناصر لا متناهية، و طوَّر بُنى و تراكيب بالغة التنوع " ولادة الأحزاب و مؤتمر التحكيم "، مثل الثورات الكبرى. لقد كان للفتنة إيقاع لاهث، و كانت تُشرف عليها سماء الأفكار، و قد أقحمت في مشروعها الأعداد الهائلة من البشر، و بالتالي وسعت مفهوم السياسي في وعي المسلمين.

يبدو الصراع بين علي و معاوية ، وكأنه صراع بين فكرتين: فكرة الجماعة الكونية المستندة إلى أخوة الدين التي مثلها علي ، وفكرة الدولة التي مثلها معاوية² المستندة على العقاب . معاوية كان يطالب بالثأر من قتلة عثمان لكنه في آخر المرحلة أبان عن توقه الوصول لسدة الحكم ، علي كان يدافع عن شرعية خلافته باسم سابقته في الإسلام ، أي أنه كان ينافح عن سلطة سياسية باسم مقولات و قيم دينية . حقيقة الأمر يقول هشام جعيط³ أن الديني و السياسي ممتزجان، إذ من الطبيعي أن ترجع إلى الدين أولاً ، أمة قامت على أساس دعوة دينية و سلطة نبوية و كتاب مقدس ، و أن يظهر لها دينياً كل شيء ، و بشكل خاص السياسي ، و لكن لكل واحد تأويله الخاص لهذا الديني الموظف في السياسي.

صار الحكم في الأخير لمعاوية ، لكن ما هو أدهى و أشد- يقول هشام جعيط⁴- أنه انتصر بمفارقة لم تتوقف عن هزّ الوجدان الإسلامي مفادها أن الخلافة انتقلت إلى أولئك الذين حاربوا الإسلام في الماضي ، على حساب علي ابن الإسلام المحض. إن هذه المفارقة لن نجد لها تفسيراً إلا مع ابن خلدون ، إذ تتجلى لنا إحدى السمات الأساسية والمحورية لفكره يقول اركون، فقد عرف كيف يدير ظهره لتلك المماحكات الجدلية العقيمة التي دارت حول الفتنة الكبرى بين علي/ ومعاوية، و راح يهتم بشيء آخر أكثر أهمية و أجدى نفعاً، وراح يدرس الإكراهات والحتميات النفسية- الاجتماعية التي تولد المواقف السلطوية وتؤدي في النهاية إلى توليد نوع من "عقل الدولة": بمعنى أن مصلحة الدولة تتغلب في نهاية المطاف على مصلحة الحقيقة، حتى ولو كانت دينية .

¹ - هشام جعيط ، مرجع سابق ، ص 08

² - يعبر عن ذلك أن نداءات الإمام علي إلى خصومه كانت دائماً تدعوهم " إلى الله وإلى الطاعة والجماعة " ، الطبري، 573/4. بينما التزم معاوية وأعوانه بفكرة الاقتصاص من قتلة عثمان لتثبيت فكرة الدولة المتمثلة بالثواب والعقاب، خاصة وإن المقتول هو رأس الدولة الخليفة .

³ - هشام جعيط ، مصدر سابق ، ص 6- 42 .

⁴ - نفس المصدر ، ص 6.

برزت أطروحات ثلاث: الرأي الأول يعود إلى المَحْكَمَة الذي سمي فيما بعد الخوارج¹. ذهب هذا الفريق إلى صوغ موقف من الخلافة مقتضاه بأنها اختيار للمسلمين كافة، وأنها لا تنحصر في قريش وإنما تحق لأي مسلم أن يحكم بما أمر الله وإلا أصبح خلعه واجبا على الجماعة. وعليه، فالخلافة في نظر المحكمة قائمة على أركان ثلاثة: حرية الاختيار، الحق الجماعي في الولاية أو الإمامة، قيام الخلافة على الدين أو المرجعية الدينية للخلافة².

ويعود الرأي الثاني في الخلافة إلى شيعة علي، الذين ذهبوا إلى القول بحق آل البيت - دون سواهم - في الإمامة، و عززوا قولهم بالتأكيد على أن عليا أوصى له النبي بالخلافة، و أن "الوصية" تنسحب على أبنائه وحفدته من بعده. كما ذهبوا إلى وجوب طاعته طاعة كاملة لأنه إمام معصوم. لقد كانت هذه المبادئ الثلاثة: الخلافة في آل البيت، و"الوصية" و"العصمة"، الأركان الرئيسية التي ستقوم عليها "نظرية الإمامة" عندهم فيما بعد.

أما الرأي الثالث: فيعود إلى الأمويين الذين انتزعوا الخلافة بالسيف والدم. إنهم يعتبرونها حقا لقريش، لكنها ليست لفرع منها بذاته، وإنما لمن استحقها منها. وحين كان عليهم أن يجيبوا عن السؤال الرئيس: لماذا انتزعوها من بني هاشم (علي)؟ كان جوابهم أنهم استحقوها بعد أن فشل بنو هاشم في حفظها وفي صون وحدة المسلمين وراءها. ولم يكن معاوية ليتحرج في التعبير عن سياسة الأمر الواقع قائلا "لقد حملت نفسي على سيرة أبا بكر و عمر فلم تأبى... فإن لم تجدوني خيركم³ فإني خير لكم ولاية"⁴.

كانت كل من الفئات الثلاث الطامحة تبرهن أنها أكثر تديناً و الأصدق تعبيراً عن الدين الحق و التحاماً بقيمه ، ما ينتج عن ذلك مزايده أو "مبالغة" محاكائية⁵، كي تنزع غطاء الشرعية عن الفئات الأخرى ، و من تلك الشعارات التي تمثل أبلغ تعبير: شعار الخوارج " لا حكم إلا لله " ، " لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق " ، " العمل بكتاب الله و سنة نبيه " ، " الفرقة الناجية و الفرق

¹ - وسمي رجاله أيضا بـ"الحرورية" نسبة إلى قرية "حروراء" - القريبة من الكوفة - التي لجأوا إليها بعد الخلاف مع الإمام علي. وتسميتهم المصادر السنية والشيعة على السواء بالخوارج. وهي تسمية ليست تخفى لهجة الاتهام فيها بخروجهم عن سلطة علي بن أبي طالب، وإن كانت هناك مصادر تعزو التسمية - وتردها - إلى معنى آخر هو الخروج في سبيل الله. وقد سماوا أيضا "الشراة".

² - قارن بـ: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، 1980)، وأبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المنصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2 (بيروت: دار الحداثة، 1985).

³ - يقصد أنه ليس أفضل منهم في التقوى أو السبق للإسلام أو أنه يشبه أحد الشيخين "أبي بكر ، عمر " في سيرته .

⁴ - أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، ج4، ص 148.

⁵ - المزايده المحاكائية مصطلح أنثروبولوجي حديث جاء به رينيه جيرار، و هو يعني مزايده عدة فئات داخل ادبولوجيا نفسها على محاكاة النموذج الأصلي الأعلى " النبي أو القائد الملهم أو الزعيم " ، و ادعاء كل واحدة من الفئات أنها أكثر إخلاصا له من غيرها و أكثر تشبها به و محاكاة له . و تهدف إلى تحجيش الناس و الرأي العام و الزج بهم في ثورة عارمة تقلب الأوضاع .

الهالكة " ، و كذلك " أهل السنّة و الجماعة " (وصف السنيين لأنفسهم) ، و " أهل العصمة و العدالة " (وصف الشيعة لأنفسهم) . تمثل هذه الشعارات ذروة المشروع العلي في الإسلام. إنها المزايدة المحاكاتية، ذلك أنه منذ انتصار النموذج الأول - تجربة المدينة المتمثل في المحورية الأخلاقية القروانية و سلوك النبي - لم يعد ممكناً استدعاء التخييل الجماعي و الاجتماعي وحشده إلا بواسطة شعارات ذات تلوينات إسلامية محضّة ، هكذا يقول أركون يجد الإسلام نفسه منحرف في رؤيا جماعية ذات جوهر أسطوري .

في هذه الحرب الأهلية، خسر المسلمون كثيراً: خسروا جماعة سياسية. وخسروا إمامة واحدة ينعقد عليها إجماعهم لينتهوا إلى تجزئة للدولة ينتحل فيها كل واحد إمامته ويجمع لها الأنصار والجند. و الأنكى والأمر أنهم خسروا أنفسهم كجماعة اعتقادية موحدة. وفي هذا المناخ من الخسارات المتناسلة من بعضها، كان نداء السياسة في الجماعة يتجدد، ويحيش وجدانها الجمعي من أجل التماس وحدتها من جديد.

ها هي تعود إلى السياسة كي ترمم ما تصدع من كيانها. وها هي - في سبيل ذلك - تتواضع في المطالب وتفتئ إلى الواقعية أكثر فأكثر. نداء الحاجة إلى وحدة الأمة و من ثمة إلى الإمامة ، كان نداءً قويا بحيث نزل أمامه الفرقاء. إن الذين "ارتضوا" بيعة معاوية¹، لم يفعلوا ذلك - جميعاً - عن قناعة بأحقّيته في الحكم، بل صونا لبقايا وحدة تهالكت². كان الهدف وقف مفاعيل الفتنة في جسم الجماعة والأمة بعد أن تعذر درءها، وصوناً لبقايا الدولة والسلطان السياسي بوصفهما أداة حفظ الجماعة وإعادة إنتاجها. وليس قليلاً أن يتنازل كثير من المسلمين عن اشتراطات الدين، وأن يعلّقوها في أقل تقدير، سعياً في تحقيق ذلك الهدف³.

إن هذه الحقبة "الفتنة"، حقبة الأزمة أولاً و الحروب ثانياً، التي دارت في النصف الثاني من خلافة عثمان حتى اغتيال علي ، و ارتقاء معاوية سدة الحكم و تأسيس السلالات الأموية، إنما كانت حقبةً أمّاءً، و شهدت تطوراً داخلياً عميقاً، لأنها أثارت انقسامات الإسلام الكبرى، بين مذاهب السنة و الشيعة و الخوارج ، بصفة مباشرة أو على أمد قريب أو بعيد. حتى في الإمكان أن

¹ - ولو أن هذه البيعة الاضطرارية استغلت من طرف معاوية والأمويين ليقال عنها أنها إشارة على "إجماع" المسلمين - خاصة من سوف يطلق عليهم اسم "أهل السنة والجماعة" فيما بعد - على خلافة معاوية، وكان ذلك في أساس تسمية سنة توليه معاوية بـ "عام الجماعة". انظر في هذا: عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي أبو زرعة، تاريخ أبي الدمشقي، تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني، 2 ج (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1980)، ج2، ص 188، وقارن بـ: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ورضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة وكذلك، الجماعة والمجتمع والدولة، ص 39.

² - عبد الإله بلقزيز، مصدر سابق، ص 70

³ - نفس المرجع، ص 71 .

تُعزى إلى تلك الحقبة كل تطورات الإسلام السياسي و الديني تقريبا، و بقيت امتداداتها في العصر الكلاسيكي الطويل¹. و قد كان من مخرجاتها تشظي جماعة المسلمين، ميلاد الأحزاب السياسية. و من ثمة بدأ مأزق المشروعية يُطرح بحدة و يتوسع. من خلال التمايز الواضح بين الديني و السياسي²، التخرج بين الجماعة و الدولة و بين القوة و الشرعية. و بداية الانفصال بين السياسة و الشريعة.

كان الانفصال التدريجي للقوة عن الشرعية و الدولة عن الأمة، بداية التمايز بين الزمني و الديني لكل منهما حقله الخاص. بين المجال الديني المتعلق بالمجتمع و شعائره و ممارساته، و المجال السياسي المتعلق ببنية السلطة (إدارتها، جيوشها، ضرائبها). ما كان ذلك انفصاما للدين عن الدولة بالمفهوم الحديث. فقد بقيت المشروعية العليا واحدة للأمة و أهدافها التاريخية. لقد كان الصراع بين الأمة المستخلفة و السلطة المستخلفة طويل الأمد. و ما استطاع أنصار "السلطة" الدفاع عنها. إلا بالقول أن زوالها يعني العودة للحرب الأهلية "الفتنة". بينما آمل معارضوها بإزالتها العودة للخلافة الراشدة حين كانت الدولة و الأمة موحدتين في كيان واحد.

لقد برز مقدسان الجماعة و الدولة، الجماعة تَمَلَّكها إحساس يائس من إمكان التخلص من مقدس الدولة رجوعا للأثر النبوي" تكون الخلافة ثلاثين عاماً ثم ملك عضوض". بينما ظلت السلطة مقتنعة أنها تمسك بزمام المقدس من خلال خلافتها في الأرض، بفضل رفعها لراية الجهاد على رأي "هملتون جب" إن من يطبق شريعة مسالمة خاملة نسخة باهتة من الخليفة الحق. فأمر المؤمنين بالمعنى التام هو الرجل الذي ينبذ الخمول والتراخي ويعتق بالقول والعمل دعوى الشريعة الظاهرة ضد أعدائها³. خلال هذا الصراع بين المشروعية التأسيسية العليا للأمة و شرعية الخلافة أو السلطة، تكوّن المجالان المتوازيان، كما تكونت مؤسساتهما و نقاط التلاقي و الافتراق بينهما.

على العموم الإسلام لم يكن ليشذ عن باقي الثورات: إذ لا مناص من أن تدخل مرحلة التأسيس وتغلب نزعات المحافظة ومنطق المصلحة على الروح الثورية وعوامل الغليان والعناصر التي تتمسك بإعلاء روح الرسالة ومثلها العليا. هذه المرحلة دخلها الإسلام في عهد عثمان وكانت الفتنة الكبرى حصيلة التصادم بين الاتجاهين. إلا أن ظهور المجال السياسي وفرض مقتضياته على حساب

¹ - هشام جعيط، مصدر سابق، 05.

² - هناك مقولة لمعاوية يقول فيها: حملت نفسي على سيرة أبو بكر و عمر فما استطاعت..... فإن لم تجدوني خيركم فأنا خير لكم.

³ - عبد الله العروي، الدولة، طوبى الفقيه

الدين ومقاصده لم يؤد إلى الانفصال بين المؤسسة الدينية ومؤسسة الدولة بل إلى مزيد من التمايز في المهام فلكل منهما حقله الخاص¹.

يبقى أن نتساءل في الأخير: هل يعني ذلك أن الدولة والسلطة جاءتا حدثاً (عابراً) في الإسلام أو كتدبير لاحق لوجود الجماعة، أجب عن حاجة "طارئة" فيه، هي حاجة الإسلام إلى دولة وسياسة تنشر سلطانه الديني خارج مهده الحجازي، وتحمي وحدة جماعته الاعتقادية التأسيسية من الانفراط ؟

قد يصح أن يقال ذلك عن علاقة الإسلام بالسياسة والدولة في حقبة ما بعد الصدر الأول، وخاصة منذ المراحل المتأخرة من العصر الوسيط ، حيث لم يعد الإسلام في حاجة إلى دولة حتى يستمر في الأرض ، بل لم يعد في حاجة إليها حتى ينتشر² في الأصقاع: فدينامية الإنشاء والدفع أطلقت حركتها وفعلت فعلها. لكن ذلك ليس يصح حسب رأي بلقزيز في مراحل الابتداء ، حيث الدعوة في بدايتها، وأتباعها جمهور من المعتنقين محدود، والجماعة الاعتقادية طريئة العود وقريبة عهد بما قبل الإسلام وانساق قيم الجاهلية قائمة فيه. حينها كانت السياسة حاجة حيوية لإعادة صياغة الجماعة الاعتقادية، ولإنتاج جماعة سياسية بما تستمر كحامل للرسالة .

إن الدولة كانت ضرورية في العهد الأول أما في فيما بعد لم تعد كذلك، فقد رجع الإسلام كما بدأ في مكة دعوة للتوحيد و النجاة "الخلاص" مشفوعة بحزمة قيم إنسانية، ينضوي معتنقوها تحت مسمى ثقافي هو الامة. و طبعاً يبقى لكل واحد تأويله لهذه التوليفة .

¹ - عبد اللطيف الهرماسي ، مصدر سابق ، ص 255

² - ومرد ذلك أن الدور الذي نهضت به زوايا وطرق صوفية في نشر الإسلام خارج جغرافيا سلطانه السياسي الدولتي - كالذي قامت به الزاوية التيجانية في بلاد المغرب و في إفريقيا والطريقة النقشبندية في بلاد القوقاز مثلاً لم تقوى على القيام به الدولة العباسية في المشرق أو الدولة الموحدية أو المربية أو السعدية في المغرب والأمر نفسه ينطبق على المسيحية أيضاً: فهذه لم تعد تحتاج إلى الدولة الرومانية أو إلى دولة الكنسية في العصر الوسيط الأوربي حتى تنتشر، ففي عزّ العلمانية الغربية الحديثة، حيث الدولة منفصلة عن الدين، اعتنق ملايين البشر العقيدة اليسوعية، وقل ذلك عن الديانات القومية أيضاً: الكونفوشيوسية في الصين، والبوذية في اليابان، والهندوسية في الهند.. الخ، التي تتزايد وتيرة تعاضدها في كنف دول شيوعية وليبرالية وقومية هندوكية غير حاملة لهم نشر الديانات تلك.

خاتمة المسألة السياسية في الإسلام المبكر

إن إشكالات السياسة، الناجمة عن صعوبات بناء الشرعية لها في حقبة ما بعد الوحي والنبوة، لم تمنعها من التماس طريق الشرعية من تجربة تاريخية غنية وقلقة في يوميات الجماعة المسلمة، هي تجربة الخلافة الراشدة، ولا من الخوض فيها دونما توقف طويل أمام التساؤل عن مدى وفاء السياسة والدولة لمنطلقات الدين، إلا أنه في كل الأحوال يبقى للسياسة آلياتها الذاتية و الموضوعية الدافعة التي أسست لها شرعيتها دونما حاجة إلى تبرير. و مرد ذلك -حسب بلقزيز¹- أن وقائع التطور " السسيو- تاريخي " التي عاشتها الجماعة الاعتقادية المسلمة قادت - تلقائيا- إلى رفع درجة الحاجة الجماعية إلى الدولة والسلطان السياسي : إما لتحقيق الرسالة عبر الفتوح في الحد الأعلى من تلك الحاجة، أو لترجمة الجماعة الاعتقادية إلى جماعة سياسية تعيد إنتاج الأولى، في الحد الأوسط من تلك الحاجة، أو لحفظ البقية الباقية من الجماعتين - الاعتقادية والسياسية - من مخاطر التفرق والتمزق الناجمة عن الفتنة: في الحد الأدنى منها.

على أن ديناميات السياسة ليست كل أحكامها ضمنية أو خفية، وإنما هي مما أمكن وعيه ووعي الحاجة إليه من طرف الجماعة المسلمة ونخبها من الصحابة وقوى المعارضة. ولذلك، نُظر إلى كثير من إكراهات السياسة بوصفها خيارات، أو لنقل المتاح الممكن لتأسيس مجال سياسي إسلامي ، ولتجديد مصادر شرعية الدولة والسلطة "الاجتماع السياسي" لجماعة المسلمين بصفة عامة .

إن المسألة السياسية كانت رئيسة في الإسلام - منذ عهده الأول ، أنها كانت كذلك من وجوه ثلاثة على الأقل²: من وجه أول لأن الرسالة تحتاج إلى جماعة سياسية تحملها ولأنها تحتاج - من وجه ثانٍ - إلى سلطان سياسي يوطدها وينطق باسمها ويذهب بها إلى الآفاق - ثم لأنها - وجه ثالث - فرضت نفسها على المسلمين منذ اليوم الأول لغياب قائد كيان المسلمين في المدينة ، وظلت تضغط على وحدة جماعتهم طيلة فترة الخلافة الراشدة، وخاصة منذ مطلع عهدها الثاني.

تقودنا هذه المقدمات إلى ملاحظة حقيقتين كبيرتين في الاجتماع السياسي الإسلامي الأول: أولهما أن الديناميات السياسية الذاتية في الاجتماع لإسلامي كانت كبيرة بحيث قادت إلى تكوين جماعة سياسية ومجال سياسي إسلامي في اتصال شديد بالماهية التي صنعت لحمه الجماعة وهي الدين بوصفه، اعتقادا ورابطة. وثانيهما أن السياسة لم تكن تقدم نفسها، في التجربة الإسلامية،

¹ - عبد الإله بلقزيز ، مصدر سابق ، ص 71

² - نفس المصدر ، ص 39

كممارسة فقط، وإنما أيضا كموضوع للتفكير سيفضي بالمسلمين إلى تأسيس مجاله المعرفي: من الكلام والفقهاء إلى نظرية الخلافة لاحقاً.

معالجة الفرضية الثالثة

- 1- الدولة السلطانية
- 2- الجذور الدينية لمسألة الخلافة " الاستخلاف "
- 3- مدارات المشروعية عند الماوردي من خلال التجربة التاريخية
- 4- هل يوجد " تفويض إلهي " في النظرية السنية ؟
- 5- الامامة و وظائفها عند الماوردي
- 6- إمارة التغلب و الاستيلاء
- 7- العدل عند الماوردي

تمهيد

يبدو أن التنظير الذي قام به الماوردي كان على درجة كبيرة من الشمولية والإحاطة، بحيث أصبح انتاجه الفكري السياسي، أساساً لا بد منه لكل باحث في موضوع الفقه السياسي "الدستوري" و السياسة الشرعية في العصور اللاحقة. ليس أمراً مستغرباً لأن مواقف الماوردي و مؤلفاته تنبع من تجربة غنية هي حصيلة انخراطه في الشؤون السياسية في فترة غير بعيدة العهد الذي كانت فيه الخلافة سلطة مركزية في دولة شمل حكمها معظم دار الإسلام، والأهم من ذلك أن الماوردي عاصر المرحلة التي شهدت نهاية حكم البويهيين الشيعة وبداية حكم السلاجقة الذين دخلوا بغداد حاملين راية السنة وباعثين الأمل بإعادة سلطة الخلافة وتوحيد الدولة.

إن وجود الدولة السلطانية في المركز إلى جانب الخلافة، بعد أن كانت قد تحكمت بالأطراف، كان تحدياً فكرياً و علمياً بالنسبة للفقهاء صياغة نظرية تأخذ هذا الواقع بعين الاعتبار، مع إمساك السُنَّة بالسلطة في المركز "بغداد"، جعل هذه النظرية أمراً ممكناً على صعيد التحقيق العملي، أي صياغتها بشكل برنامج يتجاوز حدود الوعظ.

الماوردي لم يكن يصوغ نظرية لواقع فات أوانه¹، بل كان يضع برنامجاً لإعادة بناء الدولة بما ينطبق مع رؤيته المنبثقة من التجربة التاريخية للأمة، وبما لا يتعارض مع مستجدات الوضع السياسي، وأهمها بروز وترسخ الدولة السلطانية التي أمسكت بالسلطة الفعلية وحولت الخلافة إلى رمز يعبر عن وحدة الجماعة رغم تفككها السياسي².

إن إبقاء السلاطين البويهيين على الخلافة العباسية، رغم اعتقادهم بعدم شرعيتها من وجهة نظرهم المذهبية "الشيعة"، كان يفسره حرص هؤلاء على استخدام الرصيد المعنوي الذي كانت تملكه مؤسسة الخلافة في الوعي الجماعي لعامة أهل السنة. من هنا كانت مراسم التمجيد و الاحترام التي يظهرها "في العلن" الأمراء البويهيون أمام الخليفة. وقول الخليفة المطيع- "وإنما لكم مني هذا الاسم الذي يخطب به على منابركم تسكنون به رعاياكم"، وإنما ينم عن حقيقة هذا الاستخدام الوظيفي لشرعية مؤسسة الخلافة أمام المجتمع.

¹ - رغم أن الماوردي كان يُشرع للدولة السلطانية التي يعيش في ظلها، غير أنه أسدل الشرعية الفقهية على كل مراحل التجربة التاريخية للدولة الإسلامية السُنَّة.

² - الفضل شلق، مرجع سابق، ص 92.

لقد كان الفكر الفقهي السني و لاسيما الماوردي واعياً لهذا الإشكال. فإذا كانت مؤسسة الخلافة لا تزال هي "مصدر الشرعية" لأمرء الاستيلاء والمتغلبين في المركز والأطراف، فإن المهمة تصبح في الدفاع عن هذه المؤسسة، والعمل على تقويتها أمام السلاطين والأمراء، من دون إهمال للأمر الواقع أو إغفال للمستجدات الطارئة على مستوى مؤسسات الدولة وأشكال تنظيمها، عبر الوزراء وأمراء الاستيلاء، والوسائط الأخرى للسلطة، كالحسبة والنقابة والشرطة وغيرها.

مواقف الماوردي في مؤلفاته العديدة، تبرز محاولات التوفيق بين حالة "الإحياء السني" التي بدأت بالتعبير عن نفسها في محاولات الخليفين اللذين عاصرها الماوردي في بغداد، وهما- القادر بالله (381-422هـ)، والقائم بأمر الله (422-467هـ) لممارسة بعض صلاحياتهما في الخلافة، وبين واقع الأمر في السلطة الفعلية متمثلاً في استيلاء الأمراء على مراكز القرار في الجيش والوزارة و بقية الولايات¹.

إن مشروع الماوردي في الدفاع عن الخلافة، كمؤسسة تاريخية يراها ضرورية لوحدة الأمة جماعة المسلمين، و رأيه في "عقلنة" الإمارة "الدولة السلطانية" لاستيعاب مشروعيتها الواقعية في شرعية إسلامية²، هي من جملة الأسباب التي تجعل منه فقهياً سياسياً تعدى دوره الفقهاء الذين عملوا في القضاء والتدريس. فبالإضافة إلى حمله لقب "أقضى القضاة"، كان جزءاً من العملية السياسية التي تدور بين الخلفية والسلاطين.

لا شك أن مؤلفات الماوردي كانت تعبيراً عن ممارسة السياسية في أعلى مستوياتها، ومن جهة أخرى تعبيراً عن استيعاب نظري عميق للتجربة التاريخية للدولة الإسلامية. فكتابه الأحكام السلطانية يعتبر الخلفية النظرية المسوغة لسياسة الإحياء السني التي بدأت مع الخليفة القادر، واستمرت مع ابنه القائم³. فعلى مستوى النظري، كان الخليفة القادر قد أكد عبر رسائل⁴ أعلنها إلى الأمة تمسكه بالفكر السني كخط مستقل عن الإسماعيلية الفاطمية، والشيعية الإمامية، والمعتزلة⁵.

¹ - وجيه كوثراني، مرجع سابق، ص 22.

² - يبرز في هذا السياق أبحاث الدكتور رضوان السيد في معالجة هذه الفرضية وبلورتها الأساسية والرائدة في مجال التأريخ النقدي والتحليلي للفكر السياسي العربي الإسلامي في عديد أعماله، سواء في تحقيقه ودراسته لكتب الماوردي: ومن بينها: قوانين الوزارة وسياسة الملك، بيروت، ط1، 1979: وتسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، بيروت، 2014؛ أوفى أبحاثه المنفرقة، ومن بينها: "الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي"، وكذا "السلطة والجماعة والامة" و "الجماعة والمجتمع والدولة" دار جداول بيروت 2011.

³ - رضوان السيد، قوانين الوزارة وسياسة الملك، (المقدمة)، ص 64.

⁴ - أنظر الملحق، البيان القادري والإصلاح السني.

⁵ - وجيه كوثراني، مرجع سابق، ص 23.

مهما يكن من أمر، فإن منطق الأحداث و الوقعات في سير إتجاه الاجتماع السياسي الإسلامي التاريخي، كانت تؤكد ما كانت كان يذهب إليه الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية حول بروز "أمراء الاستيلاء". فسواء تعلق الأمر بالسلطين البويهيين الشيعة، حيث كتب الماوردي كتابه في ظلهم، أو تعلق الأمر بسلطين سنيين كمحمود سبكتكين الغزنوي أو بطغرل بك السلجوقي، فإن الظاهرة السياسية تبقى واحدة... وهي الظاهرة التي نظّر لها الماوردي واجتهد في إظهار شرعيتها في صيغة فقهية، والتي اكتسبت استمراريتها التاريخية عبر الدور البويهي أولاً، ثم عبر الدور الذي سيضطلع به السلاجقة خلال الحقبة اللاحقة، و أخيراً عبر هذا النموذج "الدولة السلطانية" الذي سيتترك معالمه وآثاره في صور الدول السلطانية المتعاقبة.

إن قراءة للنص الذي يتحدث فيه الماوردي عن "إمارة الاستيلاء" تجعلنا نستنتج أن شرعية المشروع السلطاني، وإن تجاوزت الشورى والبيعة اللتين أكد عليهما الفقهاء السابقون في حال الإمكان "القدرة"، فإنما ترتبط هنا اضطراب بمهام تعود للسلطان، وبدونها يكون الاختلال والفساد في ظل عجز الخليفة.

إن كتاب الماوردي الأحكام السلطانية، يشير إلى ازدواجية السلطة بين الخلافة والدولة السلطانية، لكن في الوقت نفسه يميز بين مجالين للعمل: المجال السياسي، و المجال الديني. هذا الاعتراف بالفصل بين السياسة والدين لا يساوي بينهما، بل يعتبر أن الدين يجب أن يكون هو الموجه فيقول "ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتاباً تمثلت فيه أمر من لزم طاعته، ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه، وما عليه منها فيوفيه توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحرياً للنصفة في أخذه وعطائه وأنا أسأل الله تعالى حسن معونته وأرغب إليه في توفيقه وهدايته وهو حسبي وكفى"¹

لم يكن التمييز بين المؤسستين "السياسة والدين" أمراً جديداً، فقد اعتبر الفقهاء والمؤرخون قبل الماوردي أن الخلافة قد تحولت إلى ملك على يد الأمويين مما برر للفقهاء مواجهة سلطة الخلافة، أو العزوف عن المشاركة حتى في الوظائف الدينية الخاضعة للسلطة السياسية، وذلك انطلاقاً من

¹ - أبو الحسن الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص 13.

الحديث النبوي " العلماء ورثة الأنبياء " فالخلافة بمعناها الحقيقي¹ كانت تتجسد في مؤسستهم لا في " أمير المؤمنين " .

إن الجديد في الأمر أن الخلافة عندما فقدت سلطتها الفعلية وتحولت إلى رمز لوحدة الجماعة صارت تعبيرا عن سلطة المؤسسة الدينية. فقد اندفع الفقهاء يدافعون عنها في وجه التجزئة السياسية، ومنحوها شرعية كانوا يحبونها عنها في المراحل السابقة. هذا ليس تلاعبا بالقضية بقدر ما هو محاولة للدفاع عن وحدة الجماعة في وجه الأخطار التي تتهددها من الداخل ثم من الخارج.

إن تنظيم الماوردي ليس موجها للخلافة بل للدولة السلطانية كما يشير إلى ذلك صراحة في النص المذكور سابقا. إنه يضع القواعد التي يجب على الدولة السلطانية التقيد بها كي تبقى منسجمة مع تعاليم الدين، وبالتالي تبقى في إطار الجماعة. فهو يتعامل مع السلطة الفعلية ويعالج مشكلة حية، ولا يخوض التأمل في مسائل ميتة.

¹ - الحديث النبوي " العلماء ورثة الأنبياء "

السياقات التاريخية للدولة السلطانية

ظلت الخلافة سلطة مركزية شاركت في تكوين المجتمع الإسلامي وحكمته خلال ثلاثة قرون من الزمن، وإن كانت درجة سيطرتها على الأطراف تختلف من منطقة إلى أخرى، ومن حقبة إلى أخرى. ومهما اختلف المؤرخون في تحديد معالمها الجغرافية والزمنية، فإنها كانت الدولة الإسلامية المتفردة بطابع شمولي، وذلك بمعنيين أولهما أن سلطتها شملت دار الإسلام وثانيهما أنها عملت على توسيع الفتوحات كي يضم الإسلام العالم كله، ولا يقتصر على نطاق محدود منه¹. فهي بالمعنى الأول أداة نشر الدعوة وتوسيع نطاقها. وإذا كانت وحدة المجتمع شرطا ضروريا لتوسعه ونشر دعوته، فإن الدعوة بمقدار ما تكون الغاية والمثل الأعلى للمجتمع فهي تعطي الدولة شرعيتها.

استمدت دولة الخلافة العربية الإسلامية شرعيتها من الدعوة أي من مثل أعلى خارجي، وكانت تصبح موضع شبهة عندما تقصر في نشر الدعوة أو تنحرف عن خطها المستقيم. وكان طبيعيا أن تستمد دولة الخلافة العربية شرعيتها من شيء خارجي ما دامت تتوسع جغرافيا ومعنويا، توسعا هو بمثابة التقدم الدائم إلى أن تستوعب وتطابق مثلها الأعلى الذي تنشره و تسعى لتحقيقه². وهي المطابقة بين أمة الدعوة و أمة الإجابة³.

كانت دولة الخلافة تتناقل بالأعباء نتيجة توسعها لتصل إلى درجة يصعب عليها القيام بمهامها، فأتساع رقعة الخلافة اتساعا كبيرا جعل من الصعب السيطرة على الأطراف سيطرة كاملة ودائمة بواسطة الوسائل التقنية المتاحة آنذاك. يضاف إلى ذلك أن جذوة الحماس للفتوحات قد تضاءلت مع مرور الزمن، ومع تفاقم الخلافات الداخلية حول السلطة⁴، وحول طرق إدارة شؤون الدولة والمجتمع ما أدى إلى تكاثر النزاعات، وظهور الأحزاب السياسية الدينية⁵.

¹ - هودجسون، مرجع سابق 185/1 : " كان محمد نبي هذه الأمة. والأمة التي دعا إليها وقادها كان عليها أن تغير العالم كله بالنضال من أجل ذلك.."، انظر كذلك رضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة** ص 87: " ما أن جاء العام الخامس عشر لهجرة الرسول حتى كان المسلمون ينطلقون من امصارهم وبواديه فيكتسحون عالم الطغاة والمستكبرين من حولهم... كانت هناك أمة واحدة، تملك عقيدة واحدة، ودارا واحدة، وسلطة واحدة، وتزحف لتحرر العالم بعد أن تحررت بالتوحيد والوحدة".

² - فضل شلق، **الإمامة والدولة**، ص 229

³ - للمزيد حول هذه الفكرة الرجوع إلى معالجة الفرضية الأولى حول علاقة الإمامة بالدعوة .

⁴ - في العصر الأموي كان يتم تصريف جزء كبير من نزاعات المجتمع و طاقاته ، في فتح المزيد من البلاد . و لهذا لم تعق الفتن الداخلية من التوسع خارجيا ، بل كما يرى الفضل شلق أن بعد كل ثورة داخلية تعقبها موجات مد باتجاه الخارج . أنظر **الإمامة والدولة**.

⁵ - يوليوس فلهاوزن : **الدولة العربية وسقوطها**. ص 492-503.

إذا كانت مرحلة الفتوحات هي المرحلة الأولى في تكوين هذا المجتمع، وهي مرحلة انتشار خارجي، فإن المرحلة الثانية هي التي تم فيها تحول أعداد متزايدة من السكان إلى اعتناق الإسلام، فكانت بذلك مرحلة التوسع الداخلي¹.

إن مرحلة التوسع الداخلي التي تم فيها تحول السكان اعتناق الدين الإسلامي ما كانت لتتم لولا عملية دمج واسعة بين العرب والسكان المحليين، وبين الحكام والمحكومين. ففي البداية أُعتبر السكان المحليون من غير العرب إما أهل ذمة إن كانوا من غير المسلمين، أو اعتبروا موالي في حال تحولهم إلى اعتناق الإسلام. وفي الحالتين كان هناك انفصال بين العرب وغير العرب مسلمين كانوا أو غير مسلمين، هذا الانفصال ما كان ممكناً أن يستمر، فالعرب أصحاب دعوة شمولية كونية هي الإسلام²، وهذه الدعوة تعتبر المسلم أخاً للمسلم بغض النظر عن العرق واللون والأصل، فقد جاء في الآثار النبوية: المسلم أخ المسلم لا يظلمه ولا يسلمه. وهي تفترض دمجاً بين الناس على أساس إنساني أخلاقي، وقد حمل لواء الدمج قسم كبير من العرب بالإضافة إلى الموالي، وهم المسلمون من غير العرب³. ولذلك كان التطبيق العملي لمفهوم "الموالي" مرحلة انتقالية من التمييز على أساس الأصول الإثنية إلى الدمج على أساس الإسلام.

وكان على العرب (المقصود بالعرب هنا هو رأس الخلافة قرشي والوظائف الكبرى) أن يدفعوا ثمن الدمج. والثمن الذي دفعوه هو سلطتهم السياسية المتمثلة بدولة الخلافة. فقد أسس العرب دولتهم على أساس دعوة شمولية كونية. وكان استئثارهم بالسلطة دون غيرهم يتناقض مع شمولية الدعوة لكن العرب بمقدار ما كانوا مؤمنين بالدعوة التي حملوا لواءها كان عليهم أن يعملوا في سبيل الدمج بين العرب وغير العرب من المسلمين كي يحققوا الشمولية.

هذا ما تم بالفعل، فقد جاءت الدولة العباسية لأجل هذا الهدف و لتحقيق سياسة الدمج بوعي إرادي مصدره العرب⁴. فالجنود الخراسانيون هم الذين حققوا انتصار الدولة العباسية. إن العرب كانوا يفقدون سلطتهم السياسية بمقدار ما يحققون دعوتهم. ولم تكن نتائج هذا التناقض خسارة كلية عليهم. ذلك أنه تم في إطار عملية الدمج المستمرة في المجتمع الإسلامي تعريب أعداد متزايدة من

¹ - قارن بهودجسون، مرجع سابق 308/1، 304، of islam، 176 nard lewis in : cambridge history حيث يقول إن البربر والمصريين والشاميين اعتنقوا في أكثريةهم الساحقة الإسلام قبل نهاية العهد الفاطمي.

² - الحديث النبوي ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبٍ عَلَى أَعْجَبٍ وَلَا لِعَجَبٍ عَلَى غَرَبٍ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى، أَلَيْسَتْ ؟)) قَالُوا: بَلَّغْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)) رواه الحاكم عن ابن عمر .

³ - الفضل شلق ، مرجع سابق ، ص 230.

⁴ - فاروق عمر : الدعوة العباسية ص 145- 232.

السكان الذين صاروا بنتيجة هذه العملية يتكلمون اللغة العربية. وعندما صارت اللغة العربية هي اللغة المحكية لديهم صاروا يتبنون الانتماء العربي. فاللغة العربية هي نواة التكون الثقافي¹.

أدى الاندماج الاجتماعي الإسلامي إلى انفصال دولة الخلافة عن أساسها السلالي العصبي العربي. فتحوّلت الدولة من دولة عربية إلى دولة بحد ذاتها. وقد حصلت عملية التجريد هذه كي تصير الدولة لجميع المسلمين، وكي يتم الدمج. فالدولة انسلخت عن ارتباطها الإثني، وانفصلت عن السلالة العرقية التي أسسها لتصبح دولة مجردة قادرة على استيعاب جميع الإثنيات والأعراق. ولما كانت كل سلطة تحتاج إلى عصبية ترتكز عليها للحماية، فإن الدولة استبدلت العصبية العربية عصبية أخرى لم تكن أقل تجريداً².

تشكلت تلك العصبية الناشئة من الرقيق المماليك الذين كانت الدولة تشتريهم صبيانا من الخارج، وتقوم بتنشئتهم الأيديولوجية وتدريبهم الحربي لتسلمهم مهام القتال والحرب والدفاع عن الدولة في حال تعرضها لأخطار خارجية أو داخلية، الجنود كانوا هم أيضا منسلخين ومجردين عن كل عصبية أخرى سوى انتمائهم للدولة. والدول التي قامت على أشلاء الدولة العباسية، من البويهيين إلى الفاطميين إلى الأيوبيين إلى السلاجقة إلى المماليك إلى العثمانيين وغيرهم من الدول كانت جميعها تنشأ على أساس عصبية إثنية لكنها سرعان ما كانت تستبدل بهذه العصبية جنودا مماليك. فالتطور الذي بدأ في رحم الخلافة العربية الإسلامية، مع الخليفة المعتصم الذي اعتمد على الجنود المماليك المستوردين كان هو النموذج الذي حذت حذوه معظم الدول السلطانية الإسلامية اللاحقة.

إن الدولة الإسلامية التي انسلخت عن عصبيتها الإثنية واعتمدت على العسكر المماليك المستوردين سرعان ما وقعت أسيرة هؤلاء العسكر³. فهي أرادت أن تستخدمهم أداة لها لإبعاد العناصر التي تشكل منها عصبيتها الإثنية، لكن هؤلاء العسكر ما أن انتهوا من إنجاز مهمتهم حتى ارتدوا على الدولة ذاتها وسيطروا عليها. وكان طبيعيا أن يستولي هؤلاء على السلطة السياسية رغم ابقائهم على الخلافة كرمز شرعي يكون غطاء لتوليهم السلطة⁴.

¹ - عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية "دراسة في الهوية و الوعي"، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 1987 ص 37.

² - فضل شلق، مرجع سابق، ص 231.

³ - قارن بتاريخ الطبري. 10/9 حيث يعير شاعر المعتصم العباسي بالاستعانة بالرقيق.

⁴ - المرجع السابق، ص 232.

في موازاة تجريد الدولة واعتمادها على العسكر المماليك، كان هناك تطور آخر يتم نتيجة الانتشار الخارجي وتوسع رقعة دار الإسلام. هذا التطور هو انقسام الدولة المركزية الواحدة إلى دول متعددة. فالعالم الإسلامي عندما اتسعت رقعته أضحي صعبا السيطرة على جميع أطرافه وصار واجبا تعدد المراكز. لكن أسباب هذه التعددية ليست جغرافية محضة فهناك أسباب أخرى وراءها، أهمها أن دولة الخلافة العربية هي الدولة الإسلامية الوحيدة التي كان ارتباطها بالدعوة ارتباطا يجعلها قادرة على حكم كل دار الإسلام. فالعصبية الإثنية الوحيدة في الإسلام التي تتمتع بشرعية الدعوة الشمولية هي العصبية العربية.

وإذا كانت دولة الخلافة الإسلامية استمدت شرعيتها الأولى من نشر الدعوة ومن الانتشار والتوسع الخارجيين "الفتوحات"، فإن الدول المقصودة هنا إمارات الاستلاء والتغلب الإسلامية الأخرى جميعها نشأت حصيلة التوسع الداخلي (اعتناق الإسلام)، واستمدت شرعيتها ليس من المثل الأعلى الخارجي بل من الداخل، من حقيقة استيلائها على السلطة. فانقسام دولة الخلافة العربية إلى عدة دول وسيطرة الحكومات المحلية لا تعني فقط سلب وحدة المجتمع الإسلامي السياسية، بل تعني أيضا سلب الشرعية وفقدانها لدى هذه الدول.

وإذا كانت دولة الخلافة قد صارت موضع شبهة في شرعيتها نتيجة الخلافات التي نشبت منذ البداية حول استلام السلطة، وحول أحقية هذا الفريق أو ذاك، فإن وجودها كدولة لم يكن موضع شك وشبهة في أية لحظة. أما الدول المحلية التي أعقبت دولة الخلافة العربية، فإن شرعيتها كانت على الدوام موضع شك كدول بحد ذاتها. ولأنها كانت موضع شك وريبة الناس فقد اعترف بها المجتمع على أنها أمر واقع لا شيء إلا لأن الدولة ضرورية لحفظ الأمن واستمرار المجتمع¹.

¹ - يقول الماوردي في الأحكام السلطانية ص 5 : " .. وجبت الإمامة بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم، ويفصل بينهم في التنارع والتخاصم".

الجزور الدينية لمسألة الخلافة " الاستخلاف "

الرؤية و المشروعية

إن العلم الاجتماعي المستند إلى القوانين الموضوعية لحركة التاريخ، يثبت أن كل دين من أديان البشرية، إنما ظهر ليحمل شكلاً غير مكتمل من انعكاسات العلاقات الاجتماعية في تصورات و أفكار أي جماعة أو مجتمع ، لذا كان من الخطأ تفسير ظهور الدين بأنه حدث منفصل عن صيرورة الحياة الاجتماعية في الواقع . لذا نحسب أن لكل دين جذوره الاجتماعية و كانت له بالقدر نفسه جذوره المعرفية المتصلة بالواقع البشري. ربما تصلح مقارنة حسين مروة هذه لنمسك من خلالها بالبدايات و الخواتيم، لطبيعة الإسلام و علاقته بديانات التوحيد، من خلال تتبع السياق الذي مرَّ بسيرورة تاريخية كثيفة و معقدة، لكنها في الاخير تُعبر عن خط ثقافي واحد أو هكذا تبدو .

القرآن في سياق دعوته لتشكيل الأمة الكونية ، يوجه خطابه إلى العرب و غيرهم عن طريق " التعارف " ، مؤكداً على ميكانيزمات التوازن بين العناصر البشرية الموجودة و الفاعلة من خلال عملية الدفع الاجتماعي، ذلك الدفع الناتج عن اختلاف البشر و اختلاف فئاتهم و مصالحهم، وعدم إمكان الاندماج الكامل ضمن جدلية خلقهم ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ))¹. هكذا يتسع الأفق وقد استقر في زمن القرن السابع الميلادي، ويمتد في آفاق المستقبل في تلك المنطقة -شبه الجزيرة - التي كانت مركز الصراع في العالم آنذاك بين الشرق و الغرب، ليجعل من "الشمول" ضرورة اقتضاها سمو المثال².

الني بدعوته ومثاله يشكل استمراراً لوصية نوح وإبراهيم وموسى وعيسى. إنه يماثلهم في نبوته و يتجاوزهم في دعوته بالدرجة الأولى، ولذلك يكون منطقياً انطلاقاً من وحدة المصدر، ووحدة المثال، أن يعلن النبي تصديقه لمضامين الوحي الذي سبقه. ولقد ذكر النبي رؤيته لنفسه في سياق سلسلة الأنبياء، فاعتبر رسالته تكملة للرسالات السابقة وتوحيها لها في سياق الجذر الواحد الدين الواحد((أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ))، فقال " مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثلي رجل ابتنى داراً فأحسنها وأكملها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها و يتعجبون فيها و يقولون: لولا موضع تلك اللبنة ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " فأنا موضع تلك اللبنة، جئت

¹ - سورة النساء الآية 01 .

² - رضوان السيد ، مرجع سابق ، ص 56.

فختمت الأنبياء".¹ ويفسر "اللبنة" في حديث آخر بأنها "مكارم الأخلاق" قائلاً إنه "بُعْث لِإِتْمَامِ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ".²

إن من طبيعة الجذر الإبراهيمي التوحيدي الممتد "الديانات السماوية الثلاث" أنه دعوة توحيد إلى الله قوامها الاخلاق، و أن الإسلام هو امتداد لذلك الجذر الخلاصي، غير أن المفارق فيه أنه يتأسس على دعوة كونية . إذ يقوم تكليف النبي بالدعوة على شقين، فقد خاطبه ربه قائلاً ((وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ))³ ، و قائلاً كذلك ((وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا))⁴ ، و يأمره ربه بأن يتوجه للناس بناءً على القرآن ((قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا))⁵ . هكذا فإذا كان المؤمنون بالنبي و رسالته من العرب و أهل الكتاب و غيرهم هم " أمة الإجابة " ، فإن العالم الإنساني كله " البشرية " الذي أرسل النبي إليه يشكل بمجموعه " أمة الدعوة " ((إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ)) ، و المقصود بأمة الدعوة أولئك الذين يُعبر عنهم القرآن غالباً بالناس . إن شمولية الدعوة القرآنية تفترض بقاء "الأمة" أو جماعة المسلمين مفتوحة ، ما دامت في العالم ناحية لم تصلها رسالة الإسلام.

من منظور النص إذاً أن الدعوة لا تتوقف حتى تتطابق الأمتان، فتصير أمة الإجابة "المسلمين" هي أمة الدعوة "الإنسانية"⁶. إن فكرة كهذه تفترض الشمول بل تتأسس عليه، لا تستطيع أن تهادن أو تتأقلم أو تتنازل باعتبار أن تنازلها يعني زوال مسوغات وجودها: ((يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۚ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ ۚ)) المائدة 67.

وما دامت هذه هي الرؤية التي تحدد المشروعية ، فإن متابعة الدعوة لابد أن تنتقل إلى أيدٍ تحقق لها الاستمرار والتقدم والنصر، وقد اختارت النصوص القرآنية والمأثورات النبوية مؤسسة الجماعة أو أمة الإجابة بعد النبي طريقاً للوصول إلى الأمة الشاملة⁷. إنها إذن جماعة الله، بمعنى أنها الجماعة التي

¹ - الحديث صحيح، وهو في جامع البخاري (فتح الباري) 407/6، وصحيح مسلم 1790/4، وسنن الترمذي 141/2، ومسنند أحمد 361/3. ودلائل النبوة للبيهقي 322/1-323.

² - الموطأ لمالك ص 564، ونصه هناك : "بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ حَسْنَ الْأَخْلَاقِ". وفي ابن سعد 128/1 عن أبي صالح عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أيها الناس ! إنما أنا رحمة مهداة".

³ - الآية 28 سورة سبأ

⁴ - الآية 79 سورة النساء

⁵ - الآية 158 الأعراف

⁶ - ((هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ)) الصف/الاية 9 ، هناك مأثور نبوي يقول : ليلعلن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار.

⁷ - في القرآن (سورة آل عمران، الآية: 144): ((وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفأين مات أو قُتِل انقلبتم على أعقابكم فلن ينفعكم الله شيئاً وسيجزى الله الشاكرين)).

أوكل إليها الله تحقيق إرادته في العالم. وهي بهذا ترتبط إرادتها الشاملة بإرادة الله. إن المأثور النبوي يؤكد أن "يد الله مع الجماعة"¹. ويؤكد على أن ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن². وهو عندما يفعل ذلك لا يحقق أكثر من تفصيل ما أجمله القرآن عندما ذكر أن ((وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا))³، هكذا أمكن أن تكون الأمة الوسط شاهدة على الناس⁴ على أمة الدعوة⁵.

في هذا النطاق، أمكن للنبي أن يعتبر نفسه و رسالته و مبعثه ((رحمة للعالمين))⁶، و لأنه لا نبى بعده و لا امة بعد أمته، و لأن الله لا يترك الناس هملًا ((أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا))⁷، لذلك كُله، كان النبي نبي العالم كله و الإنسانية كلها، و على أتباعه تأسيس الأمة التي تستوعب الإنسانية. فقد جعل القرآن أمة الإجابة، الأمة الوسط ((وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا))، شهداء على أمة الدعوة. إن أمة الإجابة تُسأل⁸ وسيكون أفرادها "شهداء" على الذين لم يستجيبوا بعد.

إن هذا الطابع الكوني و الشمولي لدعوة محمد و لأمته من بعده، هو التصور الكامن في ذهن المسلمين و المفسرين و في مدونات الفقهاء و في بنية النص "القرآن" المؤسس لسلطة المسلمين. هذه الرؤية ذات الطابع التبشيري الطافح بمعاني السيادة و الانتشار، تحيل مباشرة للسلطة على الأرض و ما يترتب عنها.

ذكرت في القرآن عدة مفردات فهمها المسلمون الأوائل - فيما يبدو - باعتبارها مفاهيم التأسيس لسلطتهم ومشروعيتهم في ظل الرسالة النبوية الجديدة. والمفردات المعينة هنا هي: الإظهار، التمكين، الاستخلاف، التوريث، الوعد⁹.

1 - جاء مفرد الإظهار في القرآن الكريم بمعنى النصرة والغلبة على ما عداه. وهو يتكرر ثلاث مرات بالصيغة نفسها (في سورة: التوبة/33، والفتح/28، والصف/9): ((هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ

1- سنن النشائي 93/7، وسنن الترمذي 315/2.

2- قارن بفيض القدير 263/5-264.

3- سورة النساء، الآية: 15.

4- سورة البقرة، الآية: 143.

5- رضوان السيد، الامة و الجماعة و السلطة، ص 60.

6- سورة الانبياء الآية 107.

7- سورة المؤمنون الآية 115.

8- سورة الزخرف، الآية: 44.

9- رضوان السيد، الجماعة و المجتمع و الدولة، ص 23.

رَسُولُهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ...)). وقد فهم المسلمون الأوائل من ذلك أنهم سيسيظرون على الأرض التي بأيدي أتباع الديانات السابقة، كما أن دينهم سيعلو ويظهر على الديانات الأخرى. ففي كلمة -يقال- أن عمر بن الخطاب استحث بها العرب على اللحاق بالمتنبي بن حارثة الشيباني لقتال الفرس بالسواد؛ يقول عمر¹: "سيروا في الأرض التي وعدكم الله أن يورثكموها في الكتاب؛ فإنه قال: ((لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ))..."، و أراد قُتَيْبَةُ بن مسلم الباهلي والي خراسان (عام 96هـ) أن يقنع المقاتلين الغازين معه بمشروعية مقاتلة الترك قال لهم²: "إن الله أحلكم هذا المحل ليعز دينه، ويذب بكم عن الحرمات... ووعد نبيّه صلى الله عليه وسلم النصر بحديث صادق، وكتاب ناطق؛ فقال: ((هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ)).

2- ويرد مفرد الاستخلاف في القرآن زهاء أربع عشرة مرة بصيغ مختلفة³. ويتصل منها موضوعنا بشكل مباشر الآيتان: ((قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ)) الأعراف الآية: 129 و ((وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...)) سورة النور، الآية: 55.

وقد فهم المسلمون الأوائل من ذلك أنه كان من رسالة النبي استخلاف العرب، وتوريثهم الأرض. فقد قال سعد بن أبي وقاص أو رسله قبل القادسية لرستم قائد جيش فارس⁴: "إن محمدا جاء باستخلاف العرب، وتوريثهم الأرض.. فإن الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنُخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام".

3- يرد مفرد الوعد بصيغ مختلفة عديد المرات في القرآن ((وعد الله الذين امنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم و ليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم و ليبدلنهم من بعد خوفهم امناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً)) ، يفسر الطبري ذلك في روايات الصحابة و التابعين بأن معناه: ليورثهم أرض المشركين من العرب و العجم فيجعلهم ملوكها و ساستها كما فعل بمن قبلهم ذلك⁵.

1 - تاريخ الطبري 2160/1.

2 - تاريخ الطبري 1179/2.

3 - المعجم المفهرس، ص 239-240.

4 - تاريخ الطبري 2226/1، 2245.

5 - رضوان السيد ، مرجع سابق ، ص 24 .

4 - جاء مفرد التوريث مرات عديدة في القرآن. وهو يرتبط في عديد الآيات بالاستخلاف. كما يرتبط في آيات و أحاديث بالوعد و الإظهار، مثل الكلمة المنسوبة لعمر بن الخطاب، فقد جاء فيها: سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها... و الله مظهر دينه، و مُعزُّ ناصره، و مُؤَلُّ أهله موارث الأمم...¹، و في رواية عن عامر بن شرحبيل الشعبي (104هـ/722م) التابعي المشهور، أن العرب خاطبو الفرس قبل وقعة القادسية²: إن الله قد أورثنا أرضكم و أبناءكم و أموالكم...))

يقوم تصور المسلمين الأوائل إذن لسلطتهم وفتوحاتهم ومشروعيتها، على أنهم أمة النبي المستخلف على النبوة بعد أن نُزعت من بني إسرائيل، والمستخلف في الأرض المنزوعة من الفرس والروم بمقتضى الاستبدال الذي يصيب "الظالمين، المرتدين عن دين الله وشرعته وموارث نبوته". ((فالله يُعزُّ من يشاء ويؤذل من يشاء)) سورة آل عمران، الآية: 26.³ وهذا -فيما يبدو- معنى تسمية المسلمين لسلطتهم الأولى بعد وفاة النبي خلافة. فهم المسلمون، خلفاء الله في الأرض، ورئيسهم الذي يكون إليه القيادة في مجال تحقيق المشروع الإلهي الذي نذرهم الله له هو الخليفة⁴.

كان هناك من قال: "إن التسمية الأولى أو اللقب الأول لرعي المسلمين كانت: خليفة رسول الله. وقد أطبق المتأخرون من الفقهاء والمؤرخين أن معناها: الذي خلفه أو تولى الأمر (السياسي) بعده. لكن هناك نصوصا مبكرة على قطع نقدية، وفي المصادر التاريخية يرد فيها لقب: خليفة الله. فيبدو أن التصور الكامن في الحالتين ليس المعنى المتبادر، أي المجيء عقبه؛ بل إنه القائم على المشروع الإلهي الذي أوكله الله ورسوله إلى المسلمين في الأرض.

أما النصوص السالفة التي أوردناها عن هذا التصور فتستند إلى كتب المؤرخ والمفسر المشهور الطبري (-310هـ/922م) من كتبه الثلاثة: تاريخ الأمم والملوك، والتفسير الكبير، واختلاف الفقهاء (كتاب الجهاد). والطبري متأخر نسبيا. استند فيها إلى ابن إسحاق (-150هـ/767م) في كتبه: المبتدأ، والمبعث، والمغازي؛ وابن إسحاق من تلامذة التابعين. بل هناك من يقول: إنه أخذ عن

¹ - تاريخ الطبري 2160/1

² - تاريخ الطبري 227-2271/1 .

³ - المرجع السابق ، ص 25.

⁴ - فيما تعلق برؤية موقع المسلمين مع الأمم السالفة التي استبدلوا بها؛ كانت هناك نظرتان -حسب رضوان السيد- الأولى ترى أن هذه السنة "القانون" -تسري على المسلمين أيضا فإن بدلوا وغيروا استبدل بهم. وكان هناك من قال: إن المسلمين هم آخر "الأمم" قبل يوم القيامة. ظهر ذلك في مثل الأثر القائل: سيبلغ هذا الدين ما بلغ الليل. وفي مثل: لا يزال قوم من أمتي ظاهرين على الحق. وفي مثل قوله الحسن البصري (-) 110هـ/728م: "أمتكم آخر الأمم.. فلا أمة بعد أمتكم ولا نبي بعد نبيكم، ولا كتاب بعد كتابكم! أنتم تسوقون الناس والساعة تسوقكم"؛ قارن بآين قتيبة: عيون الأخبار 344/2.

الصحابة أيضا وبخاصة أنه قضى معظم حياته بالمدينة. فابن إسحاق¹ لم يصطنع ذلك التصور متأثرا بدولة الإسلام الضخمة في عصره؛ بل أخذ عن شيوخه أواخر القرن الأول الهجري.

هذه هي إذاً أسس المشروعية العليا للخلافة. وهذا معنى سبق لقب خليفة الله، أو خليفة رسول الله على أمير المؤمنين فالاستخلاف استخلاف في الأرض، وتجاه الديانات والأمم الأخرى. ويتضمن ذلك مثلاً حق الفتح: "لإخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد"، وحق السيطرة (الظهور والغلبة) من أجل تطبيق شريعة الله في الأرض².

إذا سلمنا بهذا الطرح بالإيجاب حسبما خلصنا إليه في تحليل الفرضية الثانية، أن السلطة السياسية أو الدولة جاءت كسياق حامل لجماعة المسلمين حسب مقتضيات الاجتماع في المدينة، الذي ميزه الاحتشاد القبلي ضد دعوة النبي، والتحالفات ذات الطابع السياسي والعسكري البحت الذي يتهددها، فكانت كل العوامل تدفع جماعة المسلمين باتجاه الكيان السياسي المستقل اقتصادياً وعسكرياً. ثم تطلب الأمر استمرار الدعوة إلى خارج الجزيرة العربية فكانت الدولة تتكسر كضرورة لذلك. وأنها من جهة أخرى لم تتبلور كجهاز مستقل، وأصبحت مطلباً في حد ذاتها، أو على الأقل لم تكن في وعي جماعة المسلمين الأولى بهذه الصورة، أو حتى لتطرح هذه الإشكالات المعقدة اليوم في راهننا، وهي وشائج القربى بين الدين والسياسة.

إن الغزوات والغنائم وتوزيعها، وتقسيم الأرض المفتوحة أو إبقائها بأيدي فلاحها لصالح المسلمين؛ كل ذلك أعمال دنيوية جانبها السياسي ظاهر؛ لكن هل ذلك كله من مقتضيات الدين والدعوة، أم أنه كان بداية لتنظيمات مؤسسية في مجتمع سياسي في طريقه للتكون؟ إن المعروف إن الفقهاء المتأخرين من أهل السنة والجماعة اعتبروا السلطة السياسية من التديريات والمصلحيات، واعتبروا الصيرورة إليها اجتهاداً وليس أمراً تعدياً بينما اعتبرت الشيعة الإمامية والاسماعيلية الإمامة أصلاً من أصول الدين. لكن ذلك كله لم يكن خلافاً على مشروع "الدولة" بحد ذاته³.

1 - وجدت بالمغرب قطعة من سيرة ابن إسحاق نشرها محمد حميد الله ثم سهيل زكار. وقد رأى الفقهاء المسلمون فيما بعد أن "الدولة" قامت بمعناها الكامل السياسي والإداري بالتوازي مع غيرهم. وأفراد أبو الحسن محمد بن أحمد بن مسعود التلمساني (-781هـ/1379م) لمسألة "دولة الرسول" كتاباً ضخماً مستقلاً سماه: "الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية" (نشرة الدكتور إحسان عباس بدار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985). وقد ذكر فيه على سبيل المثال نواب رسول الله عند غيابه عن المدينة، ووزراءه، وكتاب سرّه، وحجابه، وخدمه، وحراسه، وصاحب عنزته (رمز السلطة الذي كان يُحمل بين يديه)، وأمراءه على الحج، وكتاب الوحي والرسائل الأخرى، ورسله، وسفراءه، وعهوده، وأحداث مصالحته، و عرفاءه، وعلى القبائل وفي المدينة، و التراجمة بينه وبين الملوك، وأمراءه على النواحي والغزوات وقضاته، وقسام غنائمه، ومحتسبيه، وصاحب عسيبه... الخ. وقد اختصره من بعض النواحي وزاد فيه من نواح أخرى في العصر الحديث المحدث المغربي الكبير محمد عبد الحي الكتاني، وطبع في مجلدين باسم: "نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية".

2 - رضوان السيد، مرجع سابق، ص 27.

3 - المرجع السابق، ص 28.

إن ما اختلف فيه فقهاء السنة والشيعة وسائر المسلمين هو موقع الزعامة السياسية من مشروع الأمة العام. فقد رأَت الشيعة أواخر القرن الأول الهجري أن الإمامة من مقتضيات الدين أو ضروراته بمعنى أنه لا قيام للدين بدونها، أي أن الدين يقتضي السلطة القائدة؛ لأن الإمام في هذه النظرة قائم على الشرع، ولا تستمر الشريعة في العالم بدونه. بينما ظلَّ الإمام عند أهل السنة - في أحسن الحالات - حارساً للشرع، وليس من مقتضياته¹.

إن السؤال الذي نراه ملحا اليوم: هل كان في نية النبي إقامة الدولة؟ و إن قامت فعلاً في وقته على اعتبار أن النبي قام بأعمال "دنيوية" كثيرة. لكن ما هو السياسي فيها وما هو الديني الخالص؟

توقفنا في الفرضية الأولى أن حدث الدولة جاء عرضاً، و أن دعوة الإسلام هي مشروع ثقافي يتكئ على قاعدة أخلاقية، و أن الدولة من ضرورات المجتمع "أي مجتمع" لوعيه بفكرة النظام. السؤال الآن: هنالك أحكام "الشريعة" ينص الإسلام على تنفيذها أو يُصار إلى تطبيقها كما يقول الجاهلي كيف يكون ذلك بدون سلطة؟

إذا سلمنا بهذا السؤال الجوهرى، على اعتبار أن له امتداد في الواقع، و هو أن جماعة المسلمين موجودين كمجتمع و ككيان سياسي من جهة، من جهة ثانية الدولة موجودة ككيان و كواقعة مادية يعيش فيها المسلمون. يبقى السؤال كيف تُضبط العلاقة بين الدين و اكراهات الواقع و المصالح التي تبنى عليها السياسة و آليات اشتغالها؟

¹ - نفس المرجع ، ص 28.

هل توجد فرضية "التفويض الإلهي" في النظرية السنية ؟

يرد النص التالي عند الماوردي ((إن الله جعل الملوك خلفاءه في بلاده، وأمناءه على عبادته، ومنفذي أحكامه في خليفته وحدوده في بريته، وكذلك ما قيل: السلطان ظل الله في الأرض لأن من حقه أن يحتذى مثاله فيها ويحيي رسومه في سكانها))¹. و يقول كذلك ((ليس أحد أجدر بالحذر والإشفاق، وأولى بالنصب والاجتهاد، ممن تولى أمور الرعية، لأنها أمانة الله التي آمنه عليها ورعيته التي استرعاه فيها واستخلفه على أمورها، وهو تعالى ولي السؤال عنها))²

النصان للماوردي في نصيحة الملوك وتسهيل النظر على التوالي. والسؤال هل فيهما إذا ما وضعنا إلى جوار نصوصه الأخرى في الكتابين خاصة تلك التي تماثل بين الملك وبين الله، ما يندرج به الماوردي في عداد القائلين بنظرية الحكم بالتفويض الإلهي؟ وهل لهذه النظرية آثار تدل عليها في الفكر السياسي الإسلامي بدوائره المختلفة خاصة الفقه؟ حنا مخايل يرى أن تشبيه الماوردي بين الله و المَلِك، إنما قصد بها تحقيق العدالة.

لقد استعرضنا جزء من هذا الموضوع في الفصل الخاص بفلسفة السلطة عند الماوردي و لاسيما رؤيته للملك و الرعية ، فثمة بالفعل ما يثير الشبهة حول حضور معنى التفويض بالحكم الإلهي في أدب النصيحة و مرايا الامراء. ذلك إذا ما كنا سنحاكم هذه الأدبيات إلى حرفية النصوص حسب عبد الجواد ياسين³. فعبارات الماوردي التي افتح بها النقاش حول هذه المسألة تتكرر بشكل متواتر في جميع كتب الأدب السلطاني، وهي صريحة في الإشارة إلى أن الله استخدم الملوك في الأرض لينفذوا أحكامه في الناس، وأن عملية الحكم أمانة أمنهم عليها((وهو تعالى ولي السؤال عنها)).

هي عبارات يمكن لمن أراد أن يقرأ فيها معنى النيابة أو الوكالة، الله هو صاحب الحق الأصل في الحكم، والملك نائب أو وكيل عنه في ممارسته، غير أننا الآن نوجز القول فنستعرض إن كان ثمة ما يوازي فرض التفويض الإلهي في النظرية السياسية السنية "الفقه".

¹ - الماوردي، نصيحة الملوك ، ص 51.

² - الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك ، ص 246-247.

³ - عبد الجواد ياسين ، مرجع سابق ، 85.

من الأصول الثابتة في الفقه السني و لاسيما مع الماوردي ، أن ((الإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل الحل والعقد، والثاني بعهد الإمام من قبل))¹. وهو ما يعني أن مصدر السلطة في النظرية السياسية السنية هو الاختيار الشعبي غير المباشر، إما من قبل الصفوة التي تسمى بأهل الحل والعقد، وإما من قبل الحاكم الذي يعين ولي عهده من بعده. على المستوى النظري يحلو للفقهاء السنيين الإشارة إلى بيعة أهل الحل والعقد لمن توافرت فيه شروط الإمامة، على أنها ((عقد مرضاة واختيار لا يدخلها إكراه ولا إجبار))².

ولكن ذلك لا يرد إلا في معرض الحديث امتناع من توافرت فيه الشروط عن قبول الإمامة، ولا يذكر معنى العقد المتحدر عن القبول العام، ولا حتى بصدد الحديث عن قبول أهل الحل والعقد إذا حدث الإكراه والإجبار من قبل الحاكم بالتغلب والسيف. والواضح من تناول الماوردي لأسباب انعقاد الإمامة في كتابه الفقهي الأحكام السلطانية، الذي نقلت عنه النصين السابقين تجاهله للتغلب والسيف كسبب "شرعي" معتمد لانعقاد الإمامة، على خلاف ما فعل أبو يعلى فقيه الحنابلة الذي أضاف إلى السببين الأصليين البيعة والعهد سبباً ثالثاً هو «القهر والغلبة»، فقال: «وروي عنه (يقصد أحمد بن حنبل) ما دل على أنها تثبت بالقهر والغلبة» ولا تفتقر إلى العقد. فقال في رواية عبدوس بن مالك العطار: ((و من غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً³ براً كان أو فاجراً)).

هذا لا يعني أن الماوردي - كفقيه - ينكر شرعية القهر والغلبة كسبب لانعقاد الإمامة، فهو واحد من كبار البراغماتيين الذين قننوا من خلال الفقه، شرعية الأمر الواقع الذي فرض حكومة القهر والغلبة في أوضح صورها⁴، كل ما في الأمر أنه آثر تجاهلها وهو بصدد التنظير للأصول الأولى، في انعقاد الخلافة، على خلاف الحنابلة الذي أبدوا في هذا الشأن مسلكية تتسم بالواقعية والصراحة، وكذلك عدم المقاومة.

يقرر ابن تيمية ((أن المقصود من الإمام إنما يحصل بالقدرة والسلطان.. والقدرة على سياسة الناس إما بطاعتهم له وإما بقهره لهم، فمتى صار قادراً على سياستهم بطاعتهم أو بقهره فهو ذو سلطان مطاع إذا أمر بطاعة الله.. والإمام إذا صار إماماً فبمبايعة أهل القدرة له، وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر

1 - الماوردي، الأحكام السلطانية، المصدر السابق، ص 33. وانظر أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، المصدر السابق، ص 23.

2 - الماوردي، المرجع السابق، ص 35 وانظر أبو يعلى، المرجع السابق، ص 24.

3 - أبو يعلى، الأحكام السلطانية، المصدر السابق، ص 23، 24.

4 - أنظر فصل إمارة الاستلاء من كتاب الأحكام السلطانية للماوردي ص 66.

أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماما سواء كان ذلك جائزا أو غير جائز، فالحل والحرمة متعلق بالأفعال أما نفس الولاية والسلطان فهو عبارة عن القدرة الحاصلة¹)).

معنى ذلك أن مصادر إسناد السلطة في الفقه السياسي السني ثلاثة هي: البيعة (أي اختيار أهل الحل والعقد)، و الاستخلاف " اختيار الحاكم"، والقهر والغلبة (الاستيلاء على الحكم بالقوة)، وهي مصادر بشرية أرضية بعيدة عن معنى التفويض بالحكم الإلهي. نعم هناك تأكيد كامن في الإيمان الإسلامي والديني عمومًا بأن الله هو مصدر كل شيء، وصاحب الحكم على الأصالة في الكون، يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء، ولكن ذلك لم يفهم قط في التفكير السني (العملي) على أنه تفويض مباشر بالنيابة عن سلطة الله في الأرض، أو أنه باللغة الفقهية حكم تكليفي شرعي بتسمية حاكم وتعيينه بنص متصل الإسناد إلى الله².

منذ بواكير الحكم الإسلامي كانت ثمة حساسية واضحة حيال الربط بين سلطة الحاكم وبين الله، فقد رفض الخليفة الأول أبو بكر أن يلقب بخليفة الله وقال: ((لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله)). وجمهور الفقهاء السنيين على أن الخلافة ليست عن الله، وإنما هي عن النبي أو عن الحاكم السابق³. ويذكر الماوردي امتناع جمهور العلماء من جواز ذلك وأنهم ((نسبوا قائله إلى الفجور))⁴. وقد ساعد على تبلور هذا المعنى في الفكر السياسي السني الحوار الخصومي الذي احتدم على المستوى النظري مع الشيعة الإمامية حول فكرة الوصية و العصمة وتسمية الإمام بنص.

1 - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مرجع سابق، ج 1، ص 189، 190.

2 - عبد الجواد ياسين، مرجع سابق، ص 85.

3 - الفلقشندي، مآثر الإنافة عن معالم الخلافة، ج 1، ص 14.

4 - الماوردي، المرجع السابق، ص 50.

مدارات المشروعية بين الفقه و السياسة عند الماوردي

من خلال التجربة التاريخية

إن المقاربات التاريخية والكلامية و الفقهية التي اهتمت بتسجيل أطوار التجربة السياسية في الإسلام، شهدت نقاشاً حول مشكلة تصنيف أنواع الحكم الممارس على المستوى الفعلي و ما يستتبع ذلك من إشكالات المشروعية ، منذ قيام الدولة الأموية، ودوران ذلك التصنيف بين مفاهيم ثلاثة: الخلافة، الملك، السلطان. ولا يعني هذا سوى أن العنصر الطارئ على تلك التجربة هو تحول الخلافة إلى مُلك¹، فقد اعتبر ابن خلدون أن عهد معاوية صار مُلكاً و إن التبس بالخلافة: "قد رأيت كيف صار الأمر إلى المثلث و بقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري عل منهاج الحق ولم يظهر التغيير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفاً"². إذاً هو تحول في طبيعة السلطة من خلال تحول الوازع، و يتمثل في إعطاء الأولوية لعنصر العصبية و التغلب والقوة.

الآن علينا أن نطرح تساؤلاً مركزياً في سياق هذا التحول الكبير، الذي مسَّ طبيعة السلطة. إذا كانت الدول اللاحقة³ بعد خلافة الراشدين كلها دول الشوكة و العصبية و الغلبة ، لماذا و كيف برَّرها الفقهاء ؟ لأن عدم الإجابة على هذا التساؤل الكبير من طرفهم، سيكون الاجتماع السياسي السني كله على المحك أو غير شرعي.

إن الفقهاء السنة كانوا على وعي بالأصول التاريخية لأزمة المشروعية التي حايت تشكُّل الدولة في التاريخ الإسلامي، إذ تمتد تلك الأزمة بجذورها كما اسلفنا إلى سؤال السلطة الأول مع وفاة النبي في اجتماعات السقيفة، ثم طُرح أكثر إلحاحاً و عنفاً مع الفتنة الكبرى.

روى سعيد بن جهمان (136هـ) عن سفينة خادم النبي أنه قال: تكون الخلافة ثلاثين عاماً، ثم يكون مُلك عضوض⁴. هناك إشارات إلى توجيه الحديث ضد معاوية تارة، و ضد بني مروان تارة أخرى، المهم ليس نقد سند الحديث أو متنه، بل استكشاف التصور بشأن حدوث تحول في طبيعة السلطة بعد مقتل علي بن أبي طالب. و "الانتقال العنيف" الذي جعل من الخلافة أو الإمارة ملكاً.

¹ - عبد المجيد الصغير ، مرجع سابق . ص 81 .

² - ابن خلدون عبد الرحمان ، مرجع سابق ، ص 262 .

³ - من زاوية التاريخ للدولة للدولة في المجال العربي الإسلامي، يمكن الحديث إجمالاً عن ثلاث دول متعاقبة، بثلاثة أشكال للسلطة تحت مسمى الخلافة؛ الأولى: هي دولة الراشدين التي نتجت عن السقيفة، والثانية: هي الدولة الملكية التي انبثقت من الفتنة الكبرى، والثالثة: هي دولة التفويض السلطانية التي أنشأها البويهيون في القرن الرابع الهجري. عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام. ج2، ص 122

⁴ - قارن بمصادر الحديث في مسند أحمد 220/5، وسنن الترمذي، رقم 2226، وسنن أبي داود، رقم 47-4646.

كانت السمة الرئيسة لحقبة الراشدين في نظر رواية هذا الأثر مسألة الشورى التي شدد عليها عمر بن الخطاب في كثير من الأقوال حول طبيعة السلطة في الإسلام. ولم يكن هذا رأي عمر فقط؛ بل إن أبو موسى الأشعري (50هـ) عندما رأى الكفة تميل لصالح معاوية في أمر الحكمين، قال أبو موسى لمسروق بن الأجدع: " إن الإمرة ما ائتمر فيها، وإن الملك ما عُلب عليه بالسيف"! وهكذا فالإسلام عرف حقبة أولى، كانت فيها خلافة راشدة ثم تناقصت هذه الحقبة شيئا فشيئا، فقام حسب روايات بعض الآثار " مُلك هدى"¹، ثم ازداد التناقص فقام "ملك عضوض"، ويجعل هذا التصور "الشورى" مناط السلطة السياسية في الإسلام، أي أن طبيعتها تختلف أو تدور مع الشورى وجودا وعدما. والشورى تعني أن السلطة لجماعة المسلمين أو المجتمع، وأن العقد معهم أو بينهم وبين الخليفة. و منه فالطبيعي هذا أن يكون الأمير أو الخليفة عادلا فالناس الذين أوكلوا إليه أمورهم، يستطيعون أن يغيروه أو يبدلوه إذ غير و بَدَل.

بيد أن هذا التصور على حسمه في مسألة تحول الخلافة إلى مُلك، يبقى مرنا، فهو لا يرتب نتائج مباشرة على هذا التحول فيما يتصل بعلاقة السلطة بالدين والإسلام. فالأمويون المدانون يقعون مسلمين، وأكثر العلماء كان على استعداد للتعامل معهم فيما ليس فيه معصية لله². ولقي تغيير عمر بن عبد العزيز (99-101 هـ) ترحيبا ملحوظا بحيث أمكن القول بعد قرن من الزمان أنه خامس الخلفاء الراشدين. رغم أن عمر بن عبد العزيز لم يصل للسلطة عن طريق الشورى، بل استخلفه سليمان بن عبد الملك (96-99هـ) ابن عمه. و يعني هذا أن " الصورة التاريخية" التي تكونت تدريجيا عن الخلافة وعن التغيرات التي طرأت عليها لا تستبعد الرجوع عنه باتجاه خلافة الراشدين.

الفقهاء والمحدثين لم يروا ضرورة مقاطعة السلطة ، بل نصحوا باستمرار الاتصال من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي من أجل إمكان التغيير إلى الأفضل، أو باتجاه سيرة "السلف الصالح". و كان من ضمن هذه المرونة في فهم المستجدات الطارئة ومسائرتها دون التخلي عن مثال الخلافة الراشدة، هو توسيع آفاق الشرعية وأسبابها وعللها. فقد تبين من الاقتباسات والوقائع السابقة أن الوصول للشرعية في نظر فقهاء التابعين طريقتين أساسيتين: الشورى (أي الوصول للسلطة برأي الناس أو أهل الرأي من بينهم)، والعدل (ويتضمن ذلك إتباع سيرة النبي والراشدين في التعامل مع فئات المسلمين، وفي قسمة الفيء).

¹ - يشدد ابن خلدون على أن "ملك الهدى" يمتد من حكم معاوية إلى هارون الرشيد أو بعض ولده .

² - رضوان السيد ، مرجع سابق ، ص 351.

هناك تعليل تاريخي نلمسه في شرعية معاوية. إن الممعن في تسمية عام مبايعة معاوية "عام الجماعة" 40 هـ ، يلمح سببا آخر من بين أسباب الشرعية المستجدة للحكم التي لم تنتج عن شورى. إن الجماعة تعني اجتماع الناس على إمام "وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"، و "لا تجتمع أمتي على ضلالة". لكن هذا التعليل للشرعية بالجماعة لا يُسأل عن كيفية حصول تلك البيعة ، إنها " ليست مما ائتمر فيه " -الشورى- بل هي: "مما غلب عليه بالسيف" كما قال أبو موسى الأشعري. بيد أن الفقهاء كان همهم أن كلمة المسلمين اجتمعت، وإن النزاع بينهم انتهى ولو إلى حين، ووحدة الكلمة هي المبدأ عندهم، دون أن يدعوا أن حكم معاوية يساوي خلافة الراشدين¹، لكنهم إن سلبوه كل شرعية وقعوا في مأزق تحريم كل شيء ووجوب الثورة عليه، والثورة تعني سفك الدم، وتفرق الكلمة مع عدم استيقان النصر.

مما لا شك فيه أن إحساس العلماء بالخطر الشديد الناجم عن الصراع الذي احتدم بين علي ومعاوية (35-41هـ) وهو إحساس له أسبابه الواقعية: الفتنة الكبرى و عشرات الآلاف من المسلمين الذين سقطوا، ثم في استفحال الخطر البيزنطي الذي كاد يسلب المسلمين بلاد الشام لولا دفع معاوية الأموال للبيزنطيين (في الحرب الأهلية الأولى (36-40 هـ)، ودفع عبد الملك بن مروان لهم (في الحرب الأهلية الثانية 65-72هـ).

لقد أضاف فقهاء التابعين سببا ثالثا سياسيا/دينيا إلى أسباب الشرعية الأموية هو الجهاد أو الدفاع عن دار الإسلام². إن الأخير كان أقوى أسباب الشرعية للإمام بعد الوثوق من إسلامه. ومن هنا كان المبدأ القائل عند أهل السنة بالطاعة للأئمة "بمن فيهم المتغلبون" ما أقاموا الصلاة، وجاهدوا في سبيل الله. فلا شك أن الصلاة فريضة دينية. لكن وجهها السياسي واضح في الجماعة والجمعة³. أما المعنى الديني للجهاد فهو أن القرآن فرضه وطلبه، وعلّق استمرار الدعوة والإسلام عليه.

إن الفقهاء قالوا بالطاعة للأئمة ما صلّوا ، وأقاموا الجهاد. ولم يقولوا صراحة أن الطاعة للأئمة تعني الشرعية الكاملة لهم. لقد كان قبول الفقهاء بالدولة إذاً و الاعتراف بضرورتها، و الدعوة الدائمة

¹ - رضوان السيد ، مصدر سابق ، ص 352.

² - يقول أبو زرعة الدمشقي "أغزى معاوية الطوائف وشتاهم بأرض الروم ست عشرة صائفة تصيف وتشتو ثم تقفل وتدخل معقبتها. ثم أغزاهم معاوية ابنه يزيد في سنة خمس وخمسين هجري، في جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في البر والبحر حتى جاز بهم الخليج، وقتلوا أهل القسطنطينية على بابها ثم قفل". تاريخ أبي زرعة، م1/ ص 188.

³ - نلاحظ دائما في مدونات الفقهاء التأكيد على الطابع الجماعي للعبادات و الشعائر و الحث عليها منذ نشأة الإسلام الأولى ، حتى الصوفية التي نشأة كعبادة فردية للزهاد لم تستطع الصمود أما هذا الطابع ، فتحولت إلى ممارسات جماعية لها طرق كثيرة تظم الملايين من الأتباع و المريدين .

لطاعتها، قبولاً ينقصه الاعتراف الكامل بشرعيتها. فقد بقيت في نظرهم مؤسسة مشبوهة، واستمر الموقف منها متلبساً، ليس في ضرورتها بل في كيفية اشتغالها.

إن مفاهيم السلطة والمرجعية قد ازدادت تعقيداً مع الدولة السلطانية، لاسيما مع صعود العسكريين (المغتصبين) الذين فرضوا حكمهم على خلافة عباسية عاجزة، حين بدء حكم البويهيين الشيعة في بغداد عام 946م. فالدولة السلطانية لم تكن تدعي مشروعية دينية أو تاريخية، بل فرضت سلطانها بالقوة والتغلب، فما كان لهذا الوضع إلا أن طرح السؤال عميقاً عن شرعية المتغلب المستبد المستولي على الحكم بالقوة، وعما يستتبع ذلك من معضلات. لقد دخل الاجتماع السياسي مأزقاً غير مسبوق و كان يهدد بالانحيار و التبدد، و أصبحت وحدة المسلمين و دار الإسلام في خطر أكيد، بفعل مزيد من التمزق أو غزو من الخارج.

كان لابد من الاعتراف بهذا التطور على مستوى الممارسة الفعلية في التجربة السياسية في الإسلام و مرافقته نظرياً. و تشير كتابات فقهاء السياسة الشرعية و لاسيما الماوردي و الذين جاءوا بعده (أبي الفراء ، الجويني ، الغزالي ، ابن تيمية ، ابن القيم الجوزية ، ابن جماعة..) إلى أن همهم الرئيس كان الحفاظ على وحدة الأمة، وقد كانوا محقين في تأكيدهم ذلك. فقد خرج الإسلام الثقافي " العقيدة و الشريعة " سالماً من الاجتياح المغولي رغم سقوط النظام السياسي و الخلافة العباسية معاً عام 1208م.

وحده الوعي بهذا الشرط التاريخي¹ يمكننا من فهم ذلك المجهود الذي بذله الفقهاء في بناء خطاب السياسة الشرعية. إذ أن فقهم السياسي أتى يعبر عن حاجة ماسة للإجماع الإسلامي المأزوم ، من خلال التأسيس لنسق من الأحكام يمس تنظيم السلطة والدولة بصفة عامة يضمن لها مقبوليتها الشرعية². وقد عكس الاعتراف بهذا الوضع و المرافقة النظرية في آن واحد، بالفعل النظري المؤسس الأول للمرجعية السنيّة . الفقيه و القاضي أبي حسن بن محمد الماوردي(374هـ-450هـ 974-1050م) .

اختيارنا الماوردي ليس لكونه فقيهاً سعى في التوفيق بين العقل و الوحي، إذ أن فقهه العقلاني لم يلق النجاح ذاته الذي لقيته فقهه السياسي³. بل إن فرادته تعود إلى محاولته الكلاسيكية

¹ - Makram Abbés . *islam et politique à l'age classique* (paris :PUF , 2009) , p 126 .

² - نبيل فازيو ، مرجع سابق ، ص. 18 .

³ - حثاً مخائيل ، مرجع سابق ، ص 39 .

في تحديد العلاقة بين السياسة والوحي. فهو أول مسلم يتعهد القيام بسمح استنباطي شامل لعناصر الشريعة المتعلقة بالحكم و الدولة و السياسة. و معنى ذلك أنه نقل الإشكالية الأم " الخلافة"- التي قيّضت وحدة المسلمين و كانت سبباً في نشوب أول خلاف بينهم¹ - نقلها من المجادلات و المباحكة الكلامية و الفلسفية بين مختلف الفرق الإسلامية، إلى مستوى الفقه و التشريع². الماوردي نزل بالسياسة من سماء الأفكار إلى إكراهات الواقع و التدبير اليومي. إنّ نصّه "الأحكام السلطانية" ليس فقط الأول في بابه، وإنما هو الأشهر في التاريخ الإسلامي³.

إن الماوردي بدا أكثر قلقاً على مستقبل الدولة والجماعة معاً، فهو يفكر في المتغلب، ويصف حكمه بالمستبد والمستولي، لكنه يدرك أن رفضه لا ينفي الواقع بقدر ما يزيد فجوة المشروع عمقا واستفحالاً. سنّ الماوردي سنّة سار عليها اللاحقون من فقهاء السياسة الشرعية، وكان من حسناته أن قادته عقلانيته إلى فتح العقل الفقهي على مجال الممكن والنسبي بعيداً عن لغة المطلق ، فكان قبوله بسلطة المتغلب الدليل على تعامله الواقعي مع أزمة المشروع.

هل يعني هذا أن القول السياسي مع الماوردي هو خطاب أزمة؟⁴ هو خطاب أزمة لكنه كذلك قول في التأسيس. يرى محمد خاتمي⁵ أن عودة تاريخ تدوين نظرية الخلافة إلى هذا العصر، هو دليل على أن انخراط أي مؤسسة يرر مراجعة أسسها.

لسنا بصدد إحصاء حسنات الماوردي، ما يهمنا الآن أن نطرح سؤالاً إجرائياً لكن له ما بعده. لماذا احتكر الفقه القول في الشريعة و في مسألة مشروعية السلطة السياسية و الدولة معاً ؟ فهذه الأخيرة مسألة سياسية بالدرجة الأولى أو هكذا تظهر لنا.

لقد حدثت تطورات عديدة جعلت من الفقهاء الحراس على الشريعة والمقرّين لها ، فإذا تبعنا الأمور عن كثب ، وجدنا أن هناك تزامناً بين عمل الشافعي الهادف إلى ضم مجال التدبير و السياسة إلى مجال الدين ، بواسطة وسيلتي الإجماع و القياس ، و بين أزمة الخلافة في زمن المأمون ، لقد راح توحيد الشريعة يفرض نفسه بشكل قوي على يد الشافعي ، هذا الأخير بلور منهجية

¹- مع أن أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين - بعد نبيهم (صلى الله عليه وسلم) اختلافهم في الإمامة"، على قول أبي الحسن الأشعري، إلا أن النظرية السياسية في الدولة والخلافة كانت آخر ما أفرجت عنه المعرفة العربية الإسلامية. عبد الإله بلقزيز، النبوة و السياسي، ص 75.

²- سعيد بن سعيد العلوي، مرجع سابق، ص 45

³- حنّا مخائيل ، مصدر سابق ، ص 40.

⁴- كمال عبد اللطيف، مرجع سابق ، ص 334.

⁵- محمد خاتمي ، مرجع سابق ، ص 283 .

صارمة لكي يطبق شعارا آخر، استخدمته فيما بعد حركات احتجاجية و قوى مناوئة ضد السلطة القائمة: " العمل بالكتاب و السنة ".

إن الصدى السياسي لهذا الشعار تاريخيا وراهنا، أو قل للشريعة: متوافق مع وظيفتها باعتبارها تعبيرا عن العدالة، وعن الحياة المستقيمة. فهي ليست مجرد " قانون " بالمعنى الحديث ، وإنما خطاب شامل للدين والأخلاق والعدالة. إنها أسلوب حياة و نمط من التفكير تنسجم معها حياة المسلم¹. ولأنها كذلك ، فهي تُستغل دائما بمثابة أداة صراع، فيلتمس الحكام الشرعية من أحكامها، في حين تُطالب الأصوات الاحتجاجية و الحركات المتمردة بتطبيقها لمواجهة جور الحكام².

لكن -و الحال هذه- إذا ربطنا سلطة الشريعة بكفاءة الفقيه رأسا دون غيره و سلمنا بذلك³ ، فما بال احتكاره القول في المشروعية السياسية كذلك ، يرى اروين روزنتال⁴: أن ما يميز السلطة في الإسلام عن غيرها، هو التنظيم الديني للحياة في الدولة والمجتمع، إذ إن السلطة و الدولة تتأسسان على الشريعة، المعبرة مصدر التوازن في الحياتين العامة والخاصة. وما دامت الشريعة (والفقه المستنبط منها) بهذه الأهمية للدولة والمجتمع، فإن الفقهاء القائمين على الشريعة يحتلون مكانة فائقة الأهمية لا تتقدمها غير مكانة السلطة السياسية المستندة إلى الجيش. مع وضع الاعتبار أن الشريعة بمصدرها الرئيسيين (الكتاب والسنة) إضافة إلى الإجماع هما المثال، و حجر الزاوية في هذه المرجعية.

مع باحث مستشرق آخر من أصحاب الكعب العالي، حضني باحترام الباحثين الاجتماعيين العرب ، تتضح الصورة أكثر ، يقول " هـ جب " ⁵: "إن من جوهر العقيدة السنية أن الأمة تقوم على الشريعة ، وأن تطورها التاريخي يسير بخطوات يرسمها الله، وأن استمرارها منوط بقوة الإجماع المبرأ من الخطأ، ولما كان كذلك كان من واجب الفقهاء وهم الحفظة على ضمير الأمة، أن يقوموا فيبينوا لكل جيل وجهة الشرعية في نظامه السياسي، وكانوا يرون أن هذه المسألة مرتبطة بالخلافة، والخلافة في الأساس - من حيث هي نظام- تُعد رمزا لسيادة الشريعة وسلطانها . ويرجع السبب في ارتباط هاتين المسألتين إلى المجادلات التي كان يقوم بها خصوم أهل السنة من شيعة وخوارج، إذ كان الجدل الرئيسي لدى هؤلاء يتلخص بدقة في أن جماعة السُّنة قد تنكبت جادة

1- سورة الأنعام ((قُلْ إِنْ صَلَّيْتُ وَنَسِيتُ وَنَسِيتُ وَمَخَافِي وَمَخَافِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (162) لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ)) ، الآية : 163/162.

2- سامي زبيدة ، مرجع سابق ، ص 19 .
3- الحديث النبوي: الْعُلَمَاءُ هُمْ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، إِنَّمَا وَرَّثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحَبْطِ وَافِرٍ - أخرجه مسلم والترمذي وأبي داود وابن ماجه.

4- اروين روزنتال ، مصدر سابق ، ص 45.

5- هملتون جب ، مصدر سابق ، ص 185-186.

الإسلام، وتردت نتيجة لذلك في الآثام، لأنها دانت بالولاء لخلفاء مزيفين، ولذلك وجه فقهاء السُّنة جهودهم، بالضرورة، نحو تسويق هذا الواقع، كي يواجهوا هجمات الخصوم".

ليس بنا حاجة إلى سرد مزيد من كلام "جب" فقلوه هذا يستدعي لنا الإشكالات السابقة، فتتداخل فيها الأسئلة المركزية التي طُرحت قبلاً، حيال الاجتماع السياسي السني و التحولات الكبرى التي طالته. منذ حدوث أول تحول عميق في طبيعة السلطة، مع وصول الأمويين إلى الحكم، إلى غاية سيطرة البويهيين الشيعة على الخلافة العباسية في القرن الرابع الهجري ، و تزامن ذلك مع تبلور أول نظرية سياسية سنية للفقيه الشافعي الأشعري أبي الحسن الماوردي . من خلال الكشف عن المكانة و الدور و السياق التاريخي و الرؤية و المشروع لتلك النظرية.

إن الفقه السني يربط بين الدين والدولة (جهاز السلطة). وهو لا يناقش المسألة تحت هذا العنوان، فالموضوع المطروح ليس الدولة بل الإمامة (الخلافة). يفتح الماوردي كتابة "الأحكام السلطانية" بالتعريف التالي: "الإمامة موضوعه لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، و عقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"¹ ويوافقه ابن خلدون و يزيد عليه " حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية الراجعة إليهم. إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"².

يستخدم مصطلحي الإمامة والخلافة تبادلياً للدلالة على المرجعية الدينية والسياسية المزدوجة وسلطتها على الأمة الإسلامية ، أما الخليفة والخلافة أصبحتا التسميتين العامتين للسلطة العليا في العالم السني ، بينما سادت الإمامة والإمام بوصفهما تسميتين شيعيتين ، لكن الإمامة ظلت مستخدمة من قبل السنة بوصفها تسمية أكثر عمومية للسلطة الدينية ، وهي المصطلح السائد في الخطاب الفقهي . لقد كانت صورة " الخلافة " لدى جموع المسلمين مغموسة بالانتظار التبشيري الذي يصبو إلى عدالة ذات جوهر أسطوري ، تحت هذا الوعي نُسج المتخيل الجماعي³. لكن هذه الرؤية الدينية المُشحونة بكثافة رمزية عالية ، لا ينبغي أن تحجب عن أنظارنا الطابع الديني المحض للسلطة السياسية في الإسلام ، و كيفية اقتناصها و ممارستها .

¹ - أبي حسن بن علي الماوردي، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية ، تحقيق أحمد جاد ، دار الحديث ، القاهرة ، 2006 ، ص 15.

² - ابن خلدون، مصدر سابق ، ص 180.

³ - محمد أركون ، مصدر سابق ، 45 .

إن النظرية السياسية السنية كما يرى "هـ جب" لم تكن في الواقع إلا صبغة لتاريخ الأمة الواقعي بصبغة عقلية، لا نظرية دون وقائع تاريخية، وكل ذلك المبني الجليل المهيّب من تأويل للمصادر ليس إلا تسويغاً "بعدياً" للوقائع التاريخية السابقة التي أقرها الإجماع.

السياقات العلمية لتشكّل النظرية السياسية السنية

"إن أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين - بعد نبينهم (صلى الله عليه وسلم) اختلافهم في الإمامة"¹، على قول أبي الحسن الأشعري، غير أن النظرية السياسية (في الدولة والخلافة) كانت آخر ما أفرجت عنه المعرفة العربية - الإسلامية لأسباب نختصرها في السؤال التالي: كيف أمكن لتلك النظرية أن ترى النور بعد أربعة قرون؟

حين سيقرر الإمام أبو حنيفة الرأي قاعدة للتشريع مطلقة بعد الوحي، وحين سيأخذ به الإمام مالك بن أنس قاعدة نسبية (إلى جانب النص)، ثم حين سيكرسه الإمام الشافعي أصلاً رابعاً من أصول الفقه في رسالته² تحت عنوان القياس، لم يكن ذلك مما جرى اجتراحه من عدم، وإنما كان في جملة ما اشتق من الخبرة التاريخية - السياسية والعقلية - للمسلمين في حقبة الخلافة الراشدة وما تلاها في مضمار تناول ما فرضت عليهم نفسها من مستجدات أو "نوزال" - في لغة الفقه - لم تكن لها في ماضيهم سابقات ونظائر.

لكن الأهم من ذلك - في ما نحن فيه - أن إقرار مبدأ الاجتهاد فتح الباب أما تأسيس معرفة عربية إسلامية بالمسألة السياسية، وبمسألة الدولة والسلطة والشرعية على نحو خاص، بدأت في صيغتها الأولى اتصالاً بالخلاف الذي نشب خافتاً بين المسلمين حول الخلافة في سقيفة بني ساعدة، ثم عنيفاً مع الفتنة الكبرى و لاسيما حرب "صفين"، ثم تطورت لتتداخل مع مسائل الجدل اللاهوتية في علم الكلام، إلى أن تبلورت موضوعاتها في "نظرية الخلافة" و "نظرية الإمامة"³.

في لحظة من تطور الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط، كان لابد من أن يقع تحول فكري حاسم في المعرفة بالسياسة و الدولة و المجال السياسي يناظر في أهميته ونتائجه النظرية، تلك التحولات التي شهدتها مجالات أخرى من المعرفة العربية - الإسلامية مثل: أصول الفقه، وعلم الكلام، والتاريخ، والحديث، والبلاغة، والعروض، والفلسفة، والتصوف ... الخ، وهي جميعها كانت

¹ - الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص 39.

² - محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاهر (القاهرة: البابي الحلبي).

³ - عبد الله بلقرز، مرجع سابق، ص 75.

أسبق من "علم السياسة" في التكون والقيام والانتظام. بعبارة أخرى، كان لا بد من قيام نظرية في الدولة وفي السلطان السياسي، وبالتالي إخراج القول في موضوعها من علم الكلام، الذي دار في إطاره الجدل حول مسائل الخلافة والإمامة والشرعية، إلى الفقه السياسي و التشريع أو فقه الدولة.

لقد أمكن لتلك النظرية-حسب رأي بلقزيز- أن يخرج إلى الوجود بعد أن توافرت لميلادها الأسباب: من الفكر وحركة تطوره وتراكمه، ومن الواقع وأحكامه الموضوعية على السواء. ونقف - هنا- بإيجاز شديد على ثلاثة من أهم الشروط والأسباب التي هيأت لنظرية السلطة و الدولة "نظرية الخلافة" ظروف الميلاد:

أول تلك الأسباب توفر قواعد¹ يبنى عليها التفكير في الدولة والسلطة والسياسة. وهي قواعد دشن وضعها الإمام الشافعي في مجال أصول الفقه، وعمل بها اللغويون والنحاة، وسرت بعض تأثيراتها في علم الكلام، وفي علم الحديث قبله، إلى أن بدأ مفعولها يسري في الفقه السياسي. والقارئ في نصوص الفكر السياسي الإسلامي التأسيسية في القرن الخامس الهجري (الماوردي، أبو يعلى، الجويني) يلحظ أنها تستعير ذات القواعد التي أقام عليها الشافعي علم أصول الفقه، من كتاب وسنة وإجماع وقياس، وتؤسس بها المعرفة داخل هذا المجال، مما يقطع بأن الفكر السياسي تأخر في جانب منه - لأسباب ابيستمولوجية: البحث عن أساسيات معرفية يقوم عليها صرحه.

وثاني تلك الأسباب استقرار الدولة والخلافة - موضوع النظرية السياسية - على سمات وضوابط تقبل النظر بوصفها ثوابت لا متغيرات، أو قل بوصفها ملامح قارة ملازمة للدولة ومن طبائعها التي لا تعرض لها على سبيل الطارئ². لقد نضجت صورة "الدولة الإسلامية" في القرن الخامس الهجري حين جرى التنظير لها، فانفصلت حقيقتها الجديدة كدولة سلطانية، كملك قهري، عن مثالها المرجعي "الخلافة". ومع أن فقهاء السياسة ما توقفوا عن النظر إليها كخلافة³ - لأن في ذلك موطن شرعيتها الدينية - إلا أنه كان واضحاً تماماً أن ذلك لم يكن أكثر من مكابرة ولم يغير من أمرها شيئاً كدولة سلطانية.

أما ثالث تلك الأسباب، فهو التحدي الفكري والسياسي، الذي طرحته نظرية الإمامة (الشيعة) على فقهاء السُنّة، حين تبلورت في وقت مبكر نظريتهم "الشيعة"، وإقامتها نظام الحكم

¹ - انظر في هذا: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ 1، ط8 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 107.

² - عبد الله بلقزيز، مرجع سابق، ص 76.

³ - فعلوا ذلك مع علمهم بأن "الخلافة" السلطانية فقد سلطته أمام ما أسموه بـ "إمارة الاستيلاء" وما نظروا لشرعيته!

(الإمامة) على قواعد لم يكن ليأخذ بها القسم الأكبر من المسلمين "القول بالوصية". وهو ما حمل على إنتاج نظرية الخلافة السنية، وتأسيس منظومة مفاهيم السياسة الشرعية رداً على فقه الإمامة الشيعي السياسي.

لقد باتت نظرية في السياسة والدولة ممكنة منذ العهد العباسي الثاني للأسباب التي ألحنا إليها. وجاء قيامها يتوج عملية مديدة من البناء النظري لمجالات المعرفة، بدأت منذ نهاية النصف الأول من القرن الهجري الثاني¹. بمقدار ما فتح الباب أما نوعين آخرين من المعرفة بالسياسة غير الفقه السياسي، هما الآداب السلطاني والفلسفة السياسية مما لا يدخل في موضوعنا هذا.

وقفة عند كتاب " الأحكام السلطانية " لأبي الحسن الماوردي

"حاز كتاب الأحكام السلطانية للماوردي من الشهرة بين علماء المسلمين وفي المجالات السياسية الإسلامية حظاً لا يحتاج معه إلى تعريف أو تقديم. ومنذ أن تجدد الاهتمام بمسألة الخلافة اعتبر هذا الكتاب بعامة خير عرض معتمد للنظرية السنية السياسية"². بهذه الكلمات يقدم هملتون جب للتعريف بكتاب الأحكام السلطانية للماوردي في سياق حديثه عن النظرية السنية.

قد يبدو للوهلة الأولى أنه ليس من الضروري تقديم أية أسباب، إذ يكاد كل مؤلف شامل في الفقه يحتوي على فصل طويل أو قصير، في الإمامة، وكل فقيه شاء أن يستوعب حدود موضوعه كاملاً كان عليه بالضرورة أن يوجه انتباهه إلى هذه المسألة. و ثبت في مؤلفات الماوردي على أنه كان مهتماً بشؤون النهج السياسي، كان في مقدورنا أن نفترض أن السبب الذي دعاه إلى تأليف هذا الكتاب يكمن في ما كان يؤثره هو ذاتياً من موضوعات، لو لا أنه ذكر دواعي مختلفة، يقول في مقدمة الكتاب:³ "ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزم طاعته، ليعلم مذاهب الفقهاء، فيما له منها فيستوفيه، وما عليه منها فيوفيه، توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحرياً للنصفة في أخذه وعطائه".

¹- انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار النهضة، 1976)، ص 416.

² - هـ، جب، مرجع سابق، ص 198.

³ - الماوردي، مرجع سابق، ص 13.

يتساءل الأستاذ "هـ جب" من ذلك الذي امتثل الماوردي أمره فألف له الكتاب؟ ليس في كتاب التراجم من أجاب على هذا السؤال مباشرة، ولكن إذا استعرضنا الموقف السياسي في الفترة التي ظهر فيها الكتاب، تمكنا من أن نقدم جوابا معقولا. فمنذ العام (334هـ/946م) أصبح خلفاء بغداد تحت سيطرة بويهية شديدة، غير أن سلطان البويهيين منذ بداية القرن الخامس أخذ يتزعزع ويحتل بسبب الخلافات الداخلية وثورات الجند. وفي الوقت نفسه كان السلطان محمود الغزنوي منهمكا في خلق امبراطورية واسعة في إيران والبلاد المجاورة مع تقديم كثير من آيات الولاء للأسرة العباسية.

شجعت هذه الظروف الخليفين العباسيين: القادر بالله (المتوفى عام 1031/422) وابنه وخليفته القائم بالله على أن يأملا في استعادة الحكم العباسي، ومن المعروف أن الماوردي كان سفير هذين الخليفين الناطق باسمهما في المفاوضات الجارية بينهما وبين الأمراء البويهيين، وإذن فليس ثمة من شك في أن هذا الكتاب ألف تلبية لرغبة أحدهما، وهذا ما تؤكد له لغة المقدمة نفسها لأن الفقيه إذا تحدث عن "أمر من لزم طاعته" انصرف الكلام إلى الخليفة بخاصة، وإن كان من المحتمل أن ينصرف إلى أي واحد من القائمين على شؤون الدولة، ومما يقوي انصرافه إلى الخليفة أن الفقهاء الأولين لم يتحدثوا إلا عن حقوق الخلفاء وواجباتهم.

فإذا كان هذا الاستنتاج صحيحاً بقي علينا أن نتساءل هل أوعز الخليفة إلى الماوردي لتأليف هذا الكتاب رغبة منه في المعرفة أو كان يقصد إلى أن يؤدي به غاية سياسية في صراعه مع الأمراء البويهيين؟ هناك دلالات متنوعة، سيتجلى بعضها في سياق هذا البحث، تجعل الأمر الثاني أقرب إلى القبول. إن الخلافة تعد السلطة العليا في الشؤون الدينية -دون تساؤل أو تردد- فأول خطوة في استعادة هذا المظهر تتجلى في عرض معتمد لكل حقوقها التي أهملت ولم يغمرها النسيان¹.

¹ - هـ جب، المرجع السابق، ص 200.

الامامة و وظائفها عند الماوردي

"لزم على الفكر الإسلامي أن ينتظر حتى القرن الخامس الهجري، لكي يجيء الفقيه الشافعي الماوردي، والفقيه الحنبلي أبو يعلى الفراء ويدبجان، كل من طرفه، رسالتين في القانون العام تحملان عنوان الاحكام السلطانية"¹، هكذا يفتتح اركون الرؤية الفقهية السنية للسياسة.

لقد اخترنا قانونيا فقهيا جعلناه محورا لهذا البحث لأن سواد المسلمين الأعظم يعتبر أنّ الفكر السياسي ليس عملية تقدير تأملي أو استنتاج مبني على التجربة والاختبار، بل إن مهمة ذلك الفكر الدفاع عن الوحي الإلهي وشرحه، وهما النشاطان اللذان انتظمت مسيرتهما وانتهيا إلى الفقه والتشريع على التوالي². إن اختيار الماوردي بالتحديد لم يكن عائدا إلى جهده في التوفيق بين العقل والوحي وهو الجهد الذي قوبل بتقدير عظيم من قبل إخوانه المسلمين، بقدر ما كان عائدا إلى محاولته الكلاسيكية في تحديد العلاقة بين السياسة و الدين.

كان على العلماء بعد أن انتزعوا الحق بأن يكونوا الحماة الوحيدين للشريعة، أن يقبلوا بوضع تحديدات جدية فيما يتعلق بمسألة الحكم. و قد انتهى مجهود الماوردي وهو أول الذين حاولوا وضع صياغة منتظمة لمتطلبات الحكم وفقا للشريعة. بوضع كتاب الاحكام السلطانية الذي يُعد تنويفا لمسيرة علمية و عملية في غمار السياسة و دواوين الحكم .

يفتح الماوردي باب "ما تصلح به حال الدنيا " من كتاب أدب الدنيا و الدين بالقاعدة الأولى لصالح الدنيا و هي: الدين المتبع³ ((...فكان الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا و استقامتها ، و اجدى الأمور نفعا في انتظامها و سلامتها ، و لذلك لم يُخلِ الله تعالى خلقه مذ فطرهم عقلاء من تكليف شرعي ، و اعتقاد ديني ، ينقادون لحكمه ، فلا تختلف بهم الآراء ، و يستسلمون لأمره فلا تتصرف بهم الأهواء)) و يقول أيضا في الباب نفسه ((فثبت أن الدين من أقوى قواعد صلاح الدنيا ، و هو الفرد الأوحى في صلاح الآخرة ، فحقيق بالعاقل أن يكون به متمسكاً ، و عليه محافظاً . وقد قال بعض الحكماء الادب أدبان: أدب شريعة و أدب سياسة ، فأدب الشريعة ما أدى الفرض و أدب السياسة ما عمر الأرض)) .

¹ - محمد اركون ، مرجع سابق ، ص 135.

² - حنا مائيل ، مرجع سابق، 39.

³ - أبو الحسن الماوردي ، أدب الدنيا و الدين ، تحقيق ياسين محمد السواس ، ص 216.

الماوردي يرى أن تأسيس الملك يكون على الدين أبقي و أدوم :((فَأَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ وَهُوَ تأسيس الدين فَهُوَ أَثْبَتُهَا قَاعِدَةً وَأَدْوَمُهَا مُدَّةً وَأَخْلَصُهَا طَاعَةً¹))

الماوردي يرى أن السلطة لا يمكنها الاستمرار ما لم تكن مبنية على الدين² ((وَرُبَّمَا أَهْمَلُ بَعْضُ الْمُلُوكِ الدِّينَ وَعَوَّلَ فِي أُمُورِهِ عَلَى قُوَّتِهِ وَكَثْرَةِ أَجْنَادِهِ وَلَيْسَ يَعْلَمُ أَنَّ أَجْنَادَهُ إِذَا لَمْ يَعْتَقِدُوا وَجُوبَ طَاعَتِهِ فِي الدِّينِ كَانُوا أَضَرَّ عَلَيْهِ مِنْ كُلِّ ضِدِّ مَبَايِنٍ لَا اقْتِرَاحَهُمْ عَلَيْهِ مَا لَا يَنْهَضُ بِهِ وَتَحْكُمُهُمْ عَلَيْهِ بِمَا لَا يَثْبُتُ لَهُ فَإِنْ سَمِعُوا بِنَابِغٍ نَبِغٍ عَلَيْهِ قَوِي طَمَعُهُمْ فِي اجْتِيَاكِحِ أَمْوَالِهِ وَلَمْ يَقْنَعَهُمْ اسْتِيعَابُ حَالِهِ وَكَانَ مِنْهُمْ عَلَى شِفَا جَرَفٍ هَارٍ لَا يَأْمَنُ سَطَوْتَهُمْ بِهِ

وَقَدْ قِيلَ :مَنْ جَعَلَ مَلِكَهُ خَادِمًا لِدِينِهِ انْقَادَ لَهُ كُلُّ سُلْطَانٍ

وَمَنْ جَعَلَ دِينَهُ خَادِمًا لِمَلِكِهِ طَمَعَ فِيهِ كُلُّ إِنْسَانٍ))

وعلى العكس فإننا بحاجة -حسب الماوردي- إلى السلطة من أجل أن تكون قائمة على الدين وحامية له، وأن تدحض المعتقدات الزائفة، وأن تصون الدين من أيّ تغيير، وأن ترشد على عدم الاستمرار في الغي والتصرف الضال ، وإذا لم تستأصل هذه الأمور من طريق الدين بواسطة سلطة قوية قاهرة وعناية وافية، تعرض الدين للتغيير والتشوية على أيدي أولئك الذين يحملون أفكارا زائفة ومضللة ولم يحدث أن هلكت سلطة حاكمة بسبب الدين.³ ((وَأَرشَدُ الْوَلَاةَ مِنْ حَرَسِ بَوْلَايَتِهِ الدِّينَ وَانْتِظَمَ بِنَظَرِهِ صَلَاحُ الْمُسْلِمِينَ لِأَنَّ الدِّينَ يَصْلَحُ سِرَائِرَ الْقُلُوبِ وَيَمْنَعُ مِنْ ارْتِكَابِ الذُّنُوبِ وَيُبْعَثُ عَلَى التَّأَلُّهِ وَالتَّنَاصُفِ وَيَدْعُو إِلَى الْأَلْفَةِ وَالتَّعَاطُفِ وَهَذِهِ قَوَاعِدُ لَا تَصْلُحُ الدُّنْيَا إِلَّا بِهَا وَلَا يَسْتَقِيمُ الْخَلْقُ إِلَّا عَلَيْهَا وَإِنَّمَا السُّلْطَانَةُ زِمَامٌ لِحِفْظِهَا وَبَاعَثَ عَلَى الْعَمَلِ بِهَا وَلَوْ أَهْمَلُوا وَنَوَازِعَ الْأَهْوَاءِ جَاذِبَةً وَاخْتِلَافَ الْأَرَءِ مُتَقَارِبَةً لَتَمَارَحُوا وَتَغَالَبُوا وَلَمَّا عَرَفَ حَقَّ مَنْ بَاطِلٍ وَلَا تَمِيزَ صَحِيحٍ مِنْ فَاسِدٍ وَلَيْسَ فِي الْعَقْلِ مَا يَجْمَعُهُمْ عَلَى حَكْمٍ يَتَسَاوَى فِيهِ قَوْمُهُمْ وَضَعِيفُهُمْ وَيَتَكَافَأُ فِيهِ شَرِيفُهُمْ وَمَشْرُوفُهُمْ فَلِذَلِكَ وَقَفْتُ مَصَالِحَهُمْ عَلَى دِينٍ يَقُودُهُمْ إِلَى جَمْعِ الشَّمْلِ وَاتِّفَاقِ الْكَلِمَةِ وَيَنْقَطِعُ بِهِ تَنَازُعُهُمْ وَتَنْحَسِمُ بِهِ مَوَادُّ أَطْمَاعِهِمْ وَاخْتِلَافُهُمْ وَتَصْلَحُ بِهِ سِرَائِرُهُمْ وَتَنْحَفِظُ بِهِ أَمَانَتُهُمْ))

¹ - الماوردي ، تسهيل النظر و تعجيل الظفر ، الباب الثاني "سياسة الملوك " ، ص 251.

² - نفس المرجع ، ص 248.

³ - نفس المرجع ، ص 247.

ويتابع الماوردي مستطرداً أن السلطة السياسية هي الحارس الذي لا بد منه للدين، ويجب أن تمارس طبقاً لأحكام الشريعة والسنة. فهو يزاوج بين الدين و الدولة "السلطة السياسية" و يجعل الفكك بينهما أمراً متعذراً، و يستشهد: ¹((قَالَ أَرْدَشِيرُ بْنُ بَابِكٍ فِي عَهْدِهِ إِلَى مُلُوكِ فَارَسَ

إِنَّ الدِّينَ وَالْمُلْكَ تَوْأَمَانِ لَا قِوَامَ لِأَحَدِهِمَا إِلَّا بِصَاحِبِهِ لِأَنَّ الدِّينَ أَسُّ وَالْمُلْكَ حَارِسُ وَلَا بُدَّ لِلْمُلْكِ مِنْ أَسِهِ وَلَا بُدَّ لِلْأَسِّ مِنْ حَارِسِهِ لِأَنَّ مَا لَا حَارِسَ لَهُ ضَائِعٌ وَمَا لَا أَسَّ لَهُ مُتَهَدَمٌ)).

حسب هذا "المفهوم الإسلامي"، لكي تكون السلطة شرعية يجب أن تكون مبنية على الدين، ولكي نستوعب مضمون هذا الرأي وما يفصح عنه من دلالات، تكون نقطة الانطلاق هي هذا السؤال: كيف تتركب السلطة عند الماوردي إذا كانت تبني على الدين؟

جواب الماوردي يأتي في تعابير إسلامية تقليدية وعليه فإنه يتمحور على الأقل بالنسبة لبنيته الشكلية، حول مؤسسة الإمامة "الخلافة"²، التي منها تنبثق بصورة مباشرة أو غير مباشرة كل التعيينات في المناصب الحكومية .

يبدأ الماوردي كتابه "الاحكام السلطانية" بالحديث عن الإمامة قوله ((الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وَعَقْدُهَا لِمَنْ يَقُومُ بِهَا فِي الْأُمَّةِ وَاجِبٌ بِالْإِجْمَاعِ وَإِنْ شَدَّ عَنْهُمْ الْأَصَمُّ))³. يتساءل عبد الجواد ياسين⁴ لقد ظلَّ هذا السؤال مطروحا في ساحة العقل السياسي الإسلامي المعاصر، تكرارا للسؤال الفقهي القديم: هل الامامة واجبة؟ وإن كانت فهل هي واجبة بالعقل أم بالشرع؟ يبدو التساؤل عن وجوب الإمامة أكثر منطقية من التساؤل عن وجوب الدولة. لأن الدولة حاضرة ماديا في الواقع كظاهرة اجتماعية قديمة تسبق الدين على أي حال. أما الإمامة بتعريفها المرتبط بخلافة السلطة النبوية فتتعلق بتكليف يتطلب نوعا بعينه من أنواع الحكم. الإمامة ليست "الدولة في ذاتها" أو الدولة مطلقا، بل هي دولة موصوفة، والتكليف يتعلق هنا بالصفة لا بالموصوف.

1 - الماوردي ، المرجع السابق ، ص 249.

2- إنَّ اختيار تعبير (الإمامة) بدل (الخلافة) هو من سمات معظم الكتابات الشيعية حول هذا الموضوع ويعود أساسا إلى حقيقة أن السَّنة كانوا عادة يكتبون ردًا على مجادلات الشيعة الذين وظفوا تعبير (الإمام) بدل (ال خليفة) في إشارة إلى زعيمهم الديني والسياسي الأعلى.

3 - الماوردي ، الاحكام السلطانية ، ص 15.

4 - عبد الجواد ياسين ، السلطة في الإسلام "نقد النظرية السياسية" ، ص 100.

يرى الأستاذ الفضل شلق¹، أن تعريف الإمامة عند الماوردي، رغم إيجازه الشديد، يعبر عن ثلاثة مفاهيم أساسية في النظرية السياسية الإسلامية، وهي كثرة التردد عند الفقهاء والمؤرخين المسلمين اللاحقين. هذه المفاهيم هي:

أولاً: القول بالمصدر الإلهي للسلطة السياسية، فهي (الإمامة) "موضوعة" لخلافة النبوة.

ثانياً: الفصل بين المجالين الديني والسياسي ولا تناقض بين هذا المفهوم والمفهوم الأول. ذلك لأن الدين، كل دين، لا يستطيع تبرير وجوده إذ لم يعتبر أن الله الكلي الوجود، خالق الكون، هو الذي يقرر مسار الأمور على الأرض، ومن بينها سيورة الشأن السياسي. ينطبق هذا الأمر على الأديان الأخرى أيضاً. إن الاعتقاد بالمصدر الإلهي للسلطة لا يتناقض مع مبدأ الفصل بين المهام الدينية والمهام السياسية، وقيام مؤسسة لكل منهما منفصلة عن الأخرى وربما متناقضة معها.

ثالثاً: إن تدخل الدولة في الشأن الديني يختلف عنه في الشأن السياسي، فهو يقتصر في المهمة الأولى على "حراسة" الدين دون تقرير مضمونه؛ فهذا الأمر متروك "للعلماء ورثة الأنبياء"، أما في الثانية فتتدخل فيه الدولة "لسياسة الدنيا"، وهذا التعبير يوحي بدور أكبر فعالية في تقرير مسار السلطة السياسية. لأن الأخيرة نشأة بعيدة عن كل نص ديني فقد انتهت النبوة بوفاة النبي، و باتت السلطة نصاباً بشرياً خالصاً كما رأينا النقاشات التي دارت في اجتماعات السقيفة.²

من جهته رضوان السيد³ يرى في تعريف الماوردي "الإمامة موضوعه لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"، أن هذه العبارة الخطيرة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، تصديقا للقول المنسوب لعثمان بن عفان: "إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" لكن هذا الوجه من وجوه إدراكها جانبي أو هامشي إذا صح التعبير: إذ أهم ما فيها تحديدها لوظائف السلطة الإسلامية. أول الأمر يزعم الماوردي أن الإمامة (الخلافة أو السلطة الإسلامية) تحل محل النبوة التي ختمت بوفاة النبي. لكنه يعود فيحدد الأمر أكثر حين يميز بين موقفه كأشعري، ومواقف الفرق الإسلامية الأخرى، فيقول: إن خلافة السلطة للنبوة في مسألتين فقط: حراسة الدين، وسياسة الدنيا. بيد أن الماوردي وهو فقيه أصولي دقيق التعبير لا ينسى تنبيهنا إلى أن الإمامة "موضوعة". والوضع غير التوقيف. فالوضع اصطلاح، والتوقيف قرآن أو سنة. فالإمامة أو السلطة وشكلها المصطلح عليه: الخلافة موضوعة بالاصطلاح أو الاتفاق من جانب المسلمين لخلافة النبوة بعد وفاة النبي. ولهذا فإن

¹ - الفضل شلق، مرجع سابق، ص 95.

² - أنظر أكثر تفصيل لهذه النقطة، تحليل الفرضية الثانية.

³ - رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، ص 354. 355.

تحديد مهامها أتى من جانب المسلمين، وليس بالقرآن أو السنة. فإذا قال الماوردي بعد ذلك: إنها "الإمامة" وجبت بالعقل والشرع، فإن معنى وجوبها بالشرع فإن الخلافة أو السلطة السلطة ضرورية لتنفيذ أحكامه.

يرى هملتون جب¹ أن الواجبين الذين ذكرهما الماوردي وهما حفظ الدين وتنفيذ الأحكام حتى تعم النُصفة، أكبر واجبات الخلافة. ولكن تؤكد الماوردي على الواجبات الإدارية موجه بوضوح ضد كل من يتصور بأن الخلافة وظيفة دينية أو قضائية فحسب وذلك هو ما كانت ستؤول إليه. وهذه النقطة هي نقطة الرحي في نظرية الماوردي وأساس كتابه كله²، لأن الفصول الأخرى من الكتاب إنما تشمل -على وجه الدقة- بسطاً مفصلاً لهذه الواجبات الإدارية، وتلك هي المسألة التي كانت موضع نزاع بين الخلفاء والأمراء البويهيين لأن هؤلاء الأمراء كانوا -وإن لم يصوغوا رأيهم صياغة صريحة- يعنون بإغفالهم للخلافة في الشؤون الإدارية أن هذه الشؤون خارج نطاق كفايتها وقدرتها.

إن قول الماوردي بالطابع القصري أو الإلزامي للإمامة "الخلافة"، لا يعني بشكل ما غير قول علي بن أبي طالب³ للخوارج عندما قالوا إن نصب الحاكم "الخليفة" ليس واجب ديني، فرد عليهم بما يفيد أن السلطة السياسية ضرورية للمجتمع "أي مجتمع" عندما يبلغ الوعي بفكرة النظام "الدولة"، وليس بالضرورة لتنفيذ أحكام الدين هذا من جهة. من جهة أخرى بما أن السياسة أو "الدولة"، هي حاجة ملحة لأي مجتمع. يبقى الآن أن نفسّر الظلال الدينية التي تخيم على مفهوم الخلافة، إن الأخيرة تعني بالضبط شكل السلطة التي تسود فيها الشريعة. لماذا ؟

نوجز القول فنختصره على "باحثين عالمين" و من سياقين مختلفين تماماً ، و كلاهما من أصحاب الكعب العالي في الخطاب العلمي: البروفيسور هملتون جب و عبد الرحمان بن خلدون. يقول ابن خلدون معروفاً الخلافة ((حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية الراجعة إليهما. إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به))⁴. يرى "جب، ه" ((إن من جوهر العقيدة السنية أن الأمة تقوم على الشريعة وأن تطورها التاريخي يسير بخطوات يرسمها الله، وأن استمرارها منوط بقوة الإجماع المبرأ من الخطأ، ولما كان كذلك كان من واجب

1 - هملتون جب ، مرجع سابق ، ص 212.

2 - هذه النقطة التي أكد عليها "ه جب" هي في الحقيقة نزعة موجودة عند جل الفقهاء أن الدين عقيدة و شريعة و يجب أن يُصار إلى تنفيذه عن طريق ولي الامر "السلطة السياسية".

3 - أنظر أكثر تفصيل لهذه النقطة ، تحليل الفرضية الثانية.

4 - ابن خلدون، مصدر سابق ، ص 180.

الفقهاء وهم الحفظة على ضمير الأمة، أن يقوموا فيبينوا لكل جيل وجهة الشرعية في نظامه السياسي، وكانوا يرون أن هذه المسألة مرتبطة بمسألة الخلافة، والخلافة في الأساس -من حيث هي نظام- تعد رمزا لسيادة الشريعة وسلطانها¹.

هنا يكمن الربط بالمرجعية الأولى أو الإحالة على التاريخ "مجتمع الوحي". إن الدولة هي دولة المسلمين، و سبب وجودها جماعة دينية سياسية "جماعة المسلمين في المدينة"، و التي كان قبل ذلك جماعة دينية في مكة، فتحوّلت بعد الهجرة إلى جماعة سياسية لكي تعيد إنتاج نفسها كجماعة دينية وفق سياقات و شروط سياسية، فهي لم تبقى جماعة دينية كما كانت في مكة ، و لن تستطيع أن تبقى كذلك، إلا أن تصير جماعة دينية سياسية، على الأقل حتى عصور للإسلام الأولى ، فتهداً حركة الدفع الآلية، و عملية التمدد الذاتية للفكرة الدينية "الدعوة " في عقودها الأولى، الخاضعة لفائض القوة "لحظة الفوران".

إن ما تبقى من ميراث النبوة هو دعوة الإسلام، و لكي تبرر السلطة السياسية "الدولة" نفسها أمام جماعة المسلمين "الامة"، و تصبح شرعية عليها أن تحمل الدعوة و تستمر في نشرها. و إلا فإنها تصبح محل شبهة، و هذا ما يبرر التمدد الكاسح لجغرافيا الإسلام في العهود الأولى حتى نهاية عصر بني أمية، و هي سرعة تعزُّ على التصديق حسب تعبير "ه،جب".

هذا هو المعنى الديني الكامن في الربط العضوي بين السياسة و الدين عند الماوردي و غيره من الفقهاء، لأن مفهومهم لسيادة الامة أنها تقوم على الشريعة -حسب تعبير "ه،جب"- المتناصلة قبلاً من الجماعة المسلمة الأولى.

من جهة أخرى أن الإمامة التي تقوم نيابة عن النبي وليس عن الله² بحراسة الدين وسياسة الدنيا هي إلزامية عبر الإجماع³، ومع أنه لا يرد نص واضح بذلك، فإن قاعدة الإجماع كما يستنتج من آراء الماوردي في مصادر أخرى هي العقل والوحي معا⁴. يقول الماوردي ((واختلف في وجوبها هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟ فقالت طائفة وجبت بالعقل... وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع...))⁵

¹ - ه ، جب، مرجع سابق، ص 185.186.

² - العديد من الكتاب و يغبة تأكيد انحطاط سلطة الخليفة شددوا على أهمية الطاعة وعلى خطورة التمرد، وذلك باعتبار الخلفية نائبا لله. الماوردي رفض هذا الاعتبار لأنه عنى ضمنا منح الحاكم سلطة أكبر مما يجب. غير أنه عندما يواجه في سياق آخر القول الساري آنذاك (الخليفة هو ظل الله على الأرض) فإن التفسير الماوردي لذلك يأتي مشددا ليس على سلطة الخليفة، وإنما على مدى مسؤوليته في أن يتمثل بعدالة الله.

³ - إجماع الجماعة (المجتهدين من الفقهاء) هو ما يجعل نصب الإمام واجبا دينيا .

⁴ - حنّا مخائيل ، مرجع سابق ، ص 76.

⁵ - الماوردي، المرجع السابق ، ص 15.

يذكر الماوردي حجج كل فريق دون أن ينكر أيًا منهما. المهم في نظرة هو تأكيد وجوب الإمامة مهما كان المبرر النظري. فهي واجبة بالعقل " لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجا مضاعين"¹. وهي واجبة بالشرع " لأن الإمام يقوم بأمر شرعية قد كان مجوزا في العقل أن لا يراد التعبد بها، فلم يكن العقل موجبا لها....".

إن وجوب السلطة عند الماوردي أمر تفرضه متطلبات الاجتماع البشري، فإذا لم توجد السلطة يغرق المجتمع في الفوضى والضياع. هذا ما يقرره العقل (البشري). أما الشرع فهو يضع قيودا كي لا ينجرف المجتمع في ممارسات تتناقض مع الدين ، مهمة الشرع هنا وضع الحدود لما يمكن أن يصدر عن العقل وليس تقرير المضمون والأفعال التي يمكن أن يقود إليها². إن مهمة الفقه هي مهمة رقابية أو بمعنى أصح معيارية.

منصب الإمامة يمكن إقامته فقط عن طريق التعاقد الذي يتم طوعا بين أهل الاختيار³ ((و الامامة تنعقد من وجهين : أَحَدُهُمَا بِاخْتِيَارِ أَهْلِ الْعَقْدِ وَالْحَلِّ . وَالثَّانِي بِعَهْدِ الْإِمَامِ مِنْ قَبْلُ))، الذين يجب أن يكونوا من أهل الدين والعلم والحكمة، وأن يكون الامام قرشي يتمتع بعقل وجسم سليمين، وبالإضافة إلى الشجاعة والحكمة يجب أن يملك النزاهة والعلم الضروري للاجتهاد⁴. الملاحظة الأولى في الشروط الواجب توافرها في الخليفة، أن النظرية السياسية السيئة لا تفلت تماماً من قضية النسب المنتسبة أصلاً للشيعة التي ترى بأن الخلافة هي لأهل البيت فقط بخاصة لعلي بن أبي طالب و ذريته من بعده حصراً. تأكيد الماوردي أن الخليفة يكون فقط من قرش يدخل ضمن هذا السياق، حتى وإن تم التخلي عن هذا الشرط لاحقاً عل أساس أن قرش لم تعد شوكة على حد تعبير ابن خلدون .

بالرجوع إلى طبيعة العقد و الأطراف الفاعلة فيه، يبرز السؤال الحاسم حول من يصح أن يكون من أهل الاختيار ؟ بناء على قاعدة الإجماع، يسدل الماوردي الشرعية على السوابق التاريخية لأن الخليفة القائم له أن يعين خلفه وهذا يقوده منطقياً إلى القبول ضمناً بالعقيدة القائلة إن عقد الإمامة يكون صحيحاً حتى لو تم عن طريق عاقد واحد عدل ((وَأَمَّا انْعِقَادُ الْإِمَامَةِ بِعَهْدِ مَنْ قَبْلَهُ فَيُؤَيِّمًا انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَى جَوَازِهِ وَوَقَعَ الْإِتِّفَاقُ عَلَى صِحَّتِهِ لِأَمْرَيْنِ عَمِلَ الْمُسْلِمُونَ بِهِمَا وَلَمْ

¹ - المرجع السابق، ص 15.

² - الفضل شلق، مرجع سابق ، ص 93.

³ - الماوردي، المرجع السابق ، ص 21، 22.

⁴ - الماوردي ، مرجع سابق، ص 17، 18.

يتناكروهما: أَحَدُهُمَا: أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رضي الله عنه عَهْدَ بِهَا إِلَى عُمَرَ رضي الله عنه فَأَثْبَتَ الْمُسْلِمُونَ إِمَامَتَهُ بِعَهْدِهِ

وَالثَّانِي: أَنَّ عُمَرَ رضي الله عنه عَهْدَ بِهَا إِلَى أَهْلِ الشُّوَرَى فَقَبِلَتِ الْجَمَاعَةُ دُخُولَهُمْ فِيهَا وَهُمْ أَعْيَانُ الْعَصْرِ اعْتِقَادًا لِصِحَّةِ الْعَهْدِ بِهَا وَخَرَجَ بَاقِي الصَّحَابَةِ مِنْهَا ، وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رضي الله عنهما حِينَ عَاتَبَهُ عَلَى الدُّخُولِ فِي الشُّوَرَى كَانَ أَمْرًا عَظِيمًا مِنْ أُمُورِ الْإِسْلَامِ لَمْ أَرَلِنَفْسِي الْخُرُوجَ مِنْهُ فَصَارَ الْعَهْدُ بِهَا إِجْمَاعًا فِي انْعِقَادِ الْإِمَامَةِ ، فَإِذَا أَرَادَ الْإِمَامُ أَنْ يَعْهَدَ بِهَا فَعَلَيْهِ أَنْ يُجْهَدَ رَأْيُهُ فِي الْأَحَقِّ بِهَا وَالْأَقْوَمَ بِشروطها))¹

هنا يتساءل حنا مخائيل² ألا يُفْرغ هذا الموقف فكرة التعاقد من كل مضمون سياسي؟ لماذا يصّر الماوردي على فكرة الاختيار حتى لو تم عبر ناخب مؤهل واحد فقط، هو أن الخليفة يختار ولي عهده؟ أليس من الاجدى القبول كما يفعل الحنابلة صراحة بإمامة انتزعت بالقوة.

إنّ وراء التمسك العنيد عند الماوردي فيما يبدو شكليات، تقف خلفها قضايا فقهية ثلاثة:

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

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

النقطة الثالثة: أنّ الإمام حين يدخل في تعاقد حتى مع ممثل واحد للشيعة، يكون قد تعهد بحفظ هذه الشيعة وتثبيتها باعتبارها الدستور المثالي للجماعة المسلمة.

إذا تم " اختيار " الحاكم بأي من الصفتين المشار إليهما، هل يُسمى: خليفة الله أم خليفة رسول الله؟ الماوردي صريح في جوابه عكس رؤيته في أدب النصيحة³ ((فَإِذَا اسْتَقَرَّتِ الْخِلَافَةُ لِمَنْ تَقَلَّدَهَا إِمَّا بِعَهْدٍ أَوْ اخْتِيَارٍ لَزِمَ كَافَّةُ الْأُمَّةِ أَنْ يَعْرِفُوا... وَيُسَمَّى خَلِيفَةً لِأَنَّهُ خَلَفَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أُمَّتِهِ فَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ ، وَعَلَى الْإِطْلَاقِ فَيُقَالُ الْخَلِيفَةُ . وَاخْتَلَفُوا هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ : يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ؟ فَجَوَزَهُ بَعْضُهُمْ لِقِيَامِهِ بِحُقُوقِهِ فِي خَلْقِهِ ، وَلَقَوْلِهِ تَعَالَى: { وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ }.

¹ - نفس المرجع ، ص 30، 31.

² - حنا مخائيل ، مرجع سابق ، ص 77.

³ - الماوردي ، المرجع السابق ، ص 39.

وَأَمْتَنَعَ جُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ مِنْ جَوَازِ ذَلِكَ وَنَسَبُوا قَائِلَهُ إِلَى الْفُجُورِ وَقَالُوا : يُسْتَخْلَفُ مَنْ يَغِيبُ أَوْ يَمُوتُ ! وَاللَّهُ لَا يَغِيبُ وَلَا يَمُوتُ ، وَقَدْ قِيلَ لِأَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ ، فَقَالَ : لَسْتُ بِخَلِيفَةِ اللَّهِ وَلَكِنِّي خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ))

يعدد الماوردي واجبات الإمام وهي: حفظ الدين، تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، حماية البيضة والذب عن الحرم، إقامة الحدود، تحصين الثغور، الجهاد، جباية الفيء والصدقات، تقدير العطايا، استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء، مباشرة الأمور بنفسه دون التعويل على التفويض¹. وهذه الواجبات تتردد بالنص الحرفي باستمرار عند الكثير من الفقهاء بعد الماوردي.

يرى الفضل شلق²، أن واجبات الإمام تجاه الأمة، التي أوردها الماوردي هي في معظمها واجبات ذات طابع سلمي تتعلق بحماية المجتمع لمنع الخروج على الدين وعلى نظام المجتمع. وهي في الوقت نفسه تتعلق بالأوضاع الداخلية، ولا تعالج العلاقات الخارجية إلا من زاوية دفاعية. وذلك أمر متوقع، لأن الماوردي عاش في زمن كان المجتمع الإسلامي فيه بلغ مرحلة من النضوج والاستقرار بحيث كان اهتمامه يتمحور حول الوسائل التي تتيح له ضبط الأمور ومنع الفوضى ودرء الفتنة. هذا المجتمع كان قد أقلع منذ زمن غير قصير عن الفتوحات وفقد مزاجه الاقتحامي للعالم، بل كان يواجه من الانقسامات الداخلية السياسية والاجتماعية ما كان يستغرق كل اهتمامه.

كان الهم الأساسي في ذلك الوقت هو الحفاظ على النظام العام للمجتمع لا التوسع والفتح. كانت الأطراف من الدولة المركزية المترامية قد استقلت بإدارة شؤونها، وكان مركز الخلافة يتعرض لهزات عنيفة ويخضع لسيطرة الدول السلطانية الآتية من الأطراف، وكان على الدولة أن تحاول الحفاظ على ما يمكن الحفاظ عليه. الماوردي كان يعبر عن هذه الحالة ويحاول إيجاد الحلول لها.

الماوردي بعد أن يعدد مهام الخليفة ومسؤولياته، و يذكر حقوق الأمة عليه، يرى أن الحاكم يحصل على الشرعية، أي يصبح تقديم الطاعة له واجبا ملزما، فقط عندما ينفذ واجباته طبقا لشرعية الله³ ((و إِذَا قَامَ الْإِمَامُ بِمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ حُقُوقِ الْأُمَّةِ فَقَدْ أَدَّى حَقَّ اللَّهِ تَعَالَى فِيهَا لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ ، وَوَجِبَ لَهُ عَلَيْهِمْ حَقَّانِ الطَّاعَةُ وَالنُّصْرَةُ مَا لَمْ يَتَغَيَّرْ حَالُهُ. وَالَّذِي يَتَغَيَّرُ بِهِ حَالُهُ فَيَخْرُجُ بِهِ عَنِ الْإِمَامَةِ شَيْئَانِ: أَحَدُهُمَا جَرَحٌ فِي عَدَالَتِهِ وَالثَّانِي نَقْصٌ فِي بَدَنِهِ))

¹ - للاطلاع على واجبات الخليفة و حقوق الامة عليه يرجى الرجوع إلى الملحق .

² - فضل شلق ، مرجع سابق، ص 99.

³ - الماوردي ، مرجع سابق ، ص 42.

إذا كان جوهر التعاقد¹ هو أن يتعهد شخص بعد أن يصبح في السلطة، أن يمارسها طبقاً للشرعة، فإنّ البحث في شرعية الأمور التقنية الأخرى "الترتيبات و إجراءات التثبيت" ينتقل عندئذ إلى ممارسات الحاكم.

هنا يتضح لنا سبب اتجاه الماوردي إلى التأليف في أدب النصيحة، فقد رأى حنّا مخائيل أن الماوردي كان عميق الإدراك أنّ 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 السلطانية و مرايا الأمراء² التي تمتد جذورها إلى التراث البيزنطي وبالأخص إلى التراث الساساني.

لقد كان الهدف الأول للماوردي في كتبه السياسية هو توسيع إطار الشريعة الإلهية بحيث تشمل الأعمال الحكومية أو على الأقل لضمان عدم الفصل بين شؤون الحكم وروح الشريعة الإلهية. فهو يرى أن تنفيذ شريعة الله يحتم القيام بعدد من المتطلبات الدينية. وفي تعابير عامة فإن الواجب الديني للحاكم هو الحفاظ على الإسلام متطابقاً مع مبادئه الثابتة ومع الإجماع المستقر. لا يعني هذا بلغة علم الاجتماع سوى تمدد الدين في المجال العام حتى يشمل كل بني المجتمع.

¹ - تُحيل فكرة التعاقد "المشروعية" أن النظام السياسي هو نتاج تفاوض متتابع لكسب رضا المحكومين . و بالتالي تختلف المشروعية عن الشرعية، إذ يمكن أن يكون النظام شرعياً أي متناسقاً مع القواعد الشكلية القانونية، فهي ليست اعتباطية لكنها تفتقد للإجماع. أنظر: عن العلاقة بين الشرعية و المشروعية، سابينو أكوافيفا ، إنزو باتشي ، مرجع سابق، ص 169.

² - لكلمة (أدب) استعمالات متنوعة فهي قد تعني (السلوك الحميد) وأعمال (الآداب) الموجهة إلى الحكام يمكن ترجمتها بـ (مرايا الأمراء).

إمارة الاستيلاء

ما يشغل فكر الماوردي هو الطابع القسري للدولة كواقعة مستقلة عن الدين، و التي تقرر بنية السلطة شكلا ومضمونا. فهو يوجه كلامه للدولة السلطانية، أي للدولة التي تقوم على أساس موازين القوى السياسية. وتنشأ هذه الدولة بالغلبة وترتكز على القوى البشرية المتفوقة، وهي ليست دولة المثال "الإمامة الموضوعية لخلافة النبوة". والإشكالية التي يريد الماوردي حلها هي التوفيق بين الدولة السلطانية والإمامة، بين الدولة الدنيوية والمصدر الإلهي للسلطة، بين هيكل مورث وواقع مستجد¹.

الماوردي يأمل أن لا يفلت الواقع من التشريع ، فعليه إذن إدخاله في النظرية وإخضاعه للمثل العليا المتكونة تاريخيا والتي لم تفقد بعد زخمها الروحي² ((الله جَلَّتْ قُدْرَتُهُ نَدَبَ لِلْأُمَّةِ زَعِيمًا خَلَفَ بِهِ النُّبُوَّةَ ، وَحَاطَ بِهِ الْمِلَّةَ ، وَفَوَّضَ إِلَيْهِ السِّيَاسَةَ ، لِيَصُدِّرَ التَّدْبِيرَ عَنْ دِينٍ مَشْرُوعٍ ، وَتَجْتَمَعَ الْكَلِمَةُ عَلَى رَأْيٍ مَتَّبُوعٍ فَكَانَتْ الْإِمَامَةُ أَصْلًا عَلَيْهِ اسْتَقَرَّتْ قَوَاعِدُ الْمِلَّةِ ، وَانْتَضَمَتْ بِهِ مَصَالِحُ الْأُمَّةِ حَتَّى اسْتَثْبَتَتْ بِهَا الْأُمُورُ الْعَامَّةُ))

حسب القواعد الفقهية المقبولة، إن موقفاً شاذاً³ ينشأ عندما يفرض حاكم ولاية حكمه بالقوة بدلا من أن يقلده الخليفة الحكم وينزعه إن شاء من يده. بل يصبح الموقف أكثر شذوذا حين يكون من المستحيل أن يوصف المستولي بأنه تائر على الخلافة. مثل ذلك الموقف كان موجودا منذ اعترف هارون الرشيد بثورة الإمارة في بني الأغلب في إفريقية . واستطاعت عبقرية الجماعة السنية التكيفية أن تخلص مبدأ الوحدة بابتكار نوع من "الكونكوردا" -حسب وصف هـ جب- فيعترف الخليفة بانفراد العامل في ضبط شؤون السياسة والإدارة المدنية، ويعترف العامل بسيادة الخليفة وبحقه في توجيه الشؤون الدينية.

فحتى في هذه الحال تهيأ الحل للمشكلة بنوع من "الإجماع" العملي، وبقيت الصعوبة في إعطائها شكلا شرعيا وصحة قانونية. ويبدو أن أسلاف الماوردي قد تهيؤوا المهمة وأغمضوا عيونهم عن مواجهة عدم شرعيتها الظاهري، ولكن مما يميز نزاهته أنه رفض هذا المركب السهل، ثم إن صح استنتاجنا أنه لم يقنع فحسب بأن يجد تسويغا شرعيا لما حدث في الماضي، بل كان أكثر اهتماما بتنظيم الموقف المعاصر وتهيئة الحلول لما قد يعرض في المستقبل القريب⁴. وبما أن الاستعادة الكاملة

1 - الفضل شلق ، مرجع سابق ، ص 95.

2 - الماوردي ، المرجع السابق ، ص 16 .

3 - هملتون جب ، مرجع سابق ، ص 213.

4 - نفس المرجع ، ص 213.

للإمبراطورية العباسية القديمة كان -بوضوح- حلما مستحيلا، وجد الماوردي أن من المهم لغرضه أن ينظم العلاقات الحاضرة والمستقبلية بين الخلافة وأولئك الحكام السنين المستقلين مثل السلطان محمود. وفي الوقت نفسه بقيت الصعوبة ماثلة وهي أن لا تتعارض صياغته للمبدأ مع القواعد الشرعية أو مع العرض الذي قدمه في الفصل الأول وبيّن فيه واجبات الخلافة.

يقسم الماوردي الإمارة إلى ضربين: ((وَإِذَا قَلَّدَ الْخَلِيفَةُ أَمِيرًا عَلَى إِقْلِيمٍ أَوْ بَلَدٍ كَانَتْ إِمَارَتُهُ عَلَى ضَرْبَيْنِ: عَامَّةٌ وَخَاصَّةٌ: فَأَمَّا الْعَامَّةُ فَعَلَى ضَرْبَيْنِ: إِمَارَةُ اسْتِكْفَاءٍ بِعَقْدٍ عَنْ اخْتِيَارٍ وَإِمَارَةُ اسْتِيلَاءٍ بِعَقْدٍ عَنْ اضْطِرَارٍ))، إذن إمارة الاستيلاء هي تعقد عن اضطرار الناتج عن القوة و الغلبة.

يدرك الماوردي أن الامام، بعد أن فقد سلطته الفعلية على يد الأمراء والسلاطين، لم يعد بإمكانه إلا أن يصبح سلطة دينية، أو رمز يعبر عن الإيديولوجيا السائدة في المجتمع، فيقول: ¹((وأما إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار، فيكون الأمير باستيلائه مستبدا بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذا لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة، وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية مالا يجوز أن يترك مختلا مدخولا ولا فاسدا معلولا)).

الماوردي يوضح أن الامتيازات لا يسمح بها إلا أن تكون خاضعة لشروط صارمة، فعلى المستولي أن يحفظ هيئة الخلافة وأن يبدي من الإحترام ((ظُهُورُ الطَّاعَةِ الدِّينِيَّةِ الَّتِي يَزُولُ مَعَهَا حُكْمُ الْعِنَادِ فِيهِ وَيَنْتَفِي بِهَا إِثْمُ الْمُبَايَنَةِ لَهُ)). ثم أن تكون عقود الولاية الدينية جائزة والأحكام والأقضية فيها نافذة... والحدود مستوفاة بحق وقائمة على مستحق "أي على الوالي أن يقوم بالحكم حسب الشريعة وأن يؤيد الدين قولا وعملا. ويقوم الخليفة بدوره بإعطاء الصبغة الشرعية لكل التعيينات والمقررات الدينية التي كانت حتى حينئذ خارج حدود الشرعية، ويعقد الطرفان بينهما عقد صداقة وتعاون متبادل، فإذا قام المستولي بتحقيق الشروط، كان تقليده "حتما" -في رأي الماوردي- استدعاء لطاعته ودفعا لمشاقته ومخالفته.

يتساءل هـ جب²، عن القواعد الشرعية التي يمكن أن تبني عليها الصحة القانونية لتلك الامتيازات الجارفة؟ ليس في تناول الماوردي إلا قاعدة واحدة وهو يقر بها صراحة: ((فجاز فيه مع

¹ - الماوردي ، المرجع السابق ، ص 66.67.

² - هملتون جب ، المرجع السابق ، ص 215.

الاستيلاء والإضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط الممكنة (والعجز)). وهو يضيف إليهما قاعدة أخرى لم يستمدها من القواعد الشرعية بقدر ما اعتمد فيها على القواعد السياسية الدارجة وهي: ((و جاز مثل هذا وَإِنْ شَدَّ عَنِ الْأَصُولِ لِأَمْرَيْنِ : أَحَدُهُمَا أَنَّ الضَّرُورَةَ تُسْقِطُ مَا أَعْوَزَ مِنْ شُرُوطِ الْمُكْنَةِ . الثَّانِي : أَنَّ مَا خِيفَ انْتِشَارُهُ مِنَ الْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ تُخَفَّفُ شُرُوطُهُ عَنْ شُرُوطِ الْمَصَالِحِ الْخَاصَةِ))¹. أي أن الخوف من الإضرار بالمصالح العامة يسوغ التخفيف في الشروط².

إن قراءة لهذا النص الذي يتحدث فيه الماوردي عن "إمارة الاستيلاء" و كيفية تسويغها، مع ما فيها من اكراهات هتكت حدود الشرعية، تجعلنا نستنتج أن شرعية المشروع السلطاني وإن تجاوزت الشورى والبيعة اللتين أكد عليهما الفقهاء السابقون في حال الإمكان و القدرة، فإنما ترتبط هنا اضطرارا بمهام تعود للسلطان صاحب القوة، وبدونها يكون الاختلال والفساد في ظل عجز الخليفة³.

يدرك الماوردي أن أمير الاستيلاء "المتغلب" يشارك الخليفة في السلطة، و الاقدام على دمج ذلك النوع من الامارة ضمن النظرية و لو من باب الاستثناء، هو بغرض استيعابها في جسم الأمة رغم أن سيطرته جاءت بالقوة والغلبة. فالمهم بالنسبة للفقهاء مبدئيا ليس آلية الوصول إلى السلطة بل التقيد بالشروط التي يتطلبها المجتمع. إن الفتنة هي الخطر الأكبر على المجتمع، لذلك يجب إعطاء المزيد من التنازلات.

هملتون جب⁴ يرى أن الماوردي أثناء حماسه ليجد أي حجة يستند بها ولو ظل الشرعية دون حقيقتها، لم يدرك أنه كان يبحث أصول الشرع كله. أن الضرورة والاضطرار قد يكونان حقا قاعدتين معتبرتين ولكنهما لا يكونان كذلك إلا عندما لا يُستدعيان لتسويغ إغفال الشرع. و الحق أنه سعى ليقصرهما على هذه الحالة الوحيدة ولكن التسليم بهما أبدا هو الطرف المشحوذ من الأسفين. كان مبني النظرية الفقهية كله قد أخذ يتداعى ولم يمض وقت طويل حتى أدى تطبيق هاتين القاعدتين إلى تهمد النظرية من أساسها. خاصة مع التطورات اللاحقة للنظرية السنية عند الفقهاء و لاسيما مع ابن

1 - الماوردي ، المرجع السابق ، ص 66.67.

2 - حسب "ه جب" إن الضرورة التي تبيح -مثلا- أكل الميتة اتقاء الموت جوعا هي نوع آخر من الضرورات مختلف تماما، فالاستثناء بها في هذا المقام قياس خاطئ مفضوح الخطأ (وإن كان الماوردي نفسه لم يقل شيئا من هذا القبيل) .

3 - وجيه كوثراني ، مرجع سابق ، ص 32.

4 - هملتون جب ، المرجع السابق ، ص 215.

جماعة الذي سنّا مبدأ يقول ((من اشتدت وطأته و جبت طاعته)) ، و هو تخرج تام بين الشريعة و الامارة ، و كان ذلك سخر سافر لم يتقبله جمهور المسلمين.

الفقيه لا يركض وراء المستحيل - حسب فضل شلق¹ - بل يطلب الممكن إدراكا منه أن ذلك يتيح له في النهاية ليس فقط الحفاظ على وحدة المجتمع والأمة وحسب، بل دمج التطورات المستجدة في جسم الأمة من خلال سيورة تاريخية متكاملة متواصلة، إن هذه المنهجية حتى و إن لم تمنع مزيد من الانقسامات السياسية، إلا أنها ساهمت في منع مزيد الانشقاقات الدينية في الإسلام بعد القرن الأول الهجري، كما ساعدت على استيعاب الدول السلطانية الوافدة وإخضاعها لمتطلبات المجتمع رغم سيطرتها على السلطة وعلى مقدرات الخلافة.

على كل حال لم يكن الماوردي ليحجب الامبراطورية المتداعية الانهيار، أو يتحمل هو فشل مشروع التعيد لتقاليد سياسية ترسي "دولة المؤسسات". لأن الامر يتعلق بسيورة تاريخية طويلة و ممتدة، ومعقدة في نفس الوقت من الإخفاقات السياسية و الثقافية كانت بدايتها مع حدث انقلاب الخلافة إلى و ملك. في الأخير كان التزام الماوردي بمجتمعه التزاما جدّياً، جعله يبذل الجهد لمعالجة المشاكل التي تواجهها الأمة معالجة واقعية تلبي حاجات المجتمع ولا يقتصر على رسم معالم "مدينة فاضلة" أو "مدينة الله" تُقاس الأمور على أساسها فيرفض ما شذ عنها. يواجه الفقيه المشاكل والتطورات التاريخية برس التسويات المقبولة حيال الأوضاع المستجدة، ولا ينحت مبادئ محددة يفترض الامتثال لها في مختلف الظروف والاحيان.

¹ - الفضل شلق ، مرجع سابق ، ص 106.

مفهوم العدل عن الماوردي

الماوردي ينظر إلى الأعلى مرتبة في سلم السلطة بغية إزالة الجور الصادر عن الأدنى منه مرتبة. ولكن ما العمل حين يكون شاغل السلطة العليا هو نفسه غير عادل؟

الماوردي يوضح بما لا يقبل الشك أنّ 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 مكاسمهم أوهوا الرعايا بسوء الممالك، وعاد وهنهم عليها فاختلّ نظامها، واعتلّ مرامها"¹. ودعماً لهذه الوصية التحذيرية يستشهد الماوردي بالحديث النبوي: "إذا تجرّ 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 عمّالك في جباية الأموال وجمعها، وقويتهم بالرجال والسلاح والكرّاع....ولم تأمر بإيصال المظلوم ولا الملهوف ولا الجائع ولا الضعيف الفقير، ولا أحد إلا من هذا المال حق"².

يقدم 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 وسمعوا لها وقدموها، وتنعموا فيها، واتخذوا مال الله دُولاً، وعباد الله خولاً، وتركوا رعاياهم هملاً"³.

امام الظلم الصادر عن السلطة الدنيوية كان عقل العصور الوسطى يلجأ إلى الوعظيّة لعلّ السلطة تصحح نفسها، أو أنه كان يطلب الإصلاح من لدن الله ذي السلطة العليا⁴. ومع إطلالة القرن الحادي عشر شهدت وقائع السلطة وحقائقها في العالم الإسلاميّ تغييراً نوعياً أفسح المجال لأن يأتي ردّ فعل مختلف وجديد. فالهيكليّة 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 سلطانه.

¹ - الماوردي، قوانين الوزارة ، ص 12.

² - الماوردي، نصيحة الملوك ، ص 97.

³ - نفس المرجع، ص 16.

⁴ - حنّا مخائيل ، مرجع سابق ، ص 113 .

وقد ورد وصف الانفصال الحقيقي بين القيادتين الدينية والسياسية على لسان البيروني، أحد معاصري الماوردي، الذي نقل عن "المنجمين" رأيهم القائل إنّ السلطان والمملك قد انتقلا خلال أيام الأخيرة للمتقي وبداية حكم المستكفي من العباسيين إلى البويهيين. أما الباقي في يد الخليفة العباسي فهو السلطة الدنية، تماماً كما يتولى الخاخام عند اليهود القيادة الدينية ولا دخل له في شؤون الحكم والسلطة¹.

استجابة الماوردي لهذا التغيّر في الظروف جاءت على مستويين²: على المستوى الأول، يعيد تأكيد ولائه للمثال الإسلامي الذي يقول بالخليفة قائداً دينياً وسياسياً للجماعة، أما على المستوى الثاني فهو يحاول إنقاذ ما يُمكن إنقاذه من الوضع القائم آنذاك، كان مقنعاً بأن السلطة السياسية لم تكن مجرد قوة منظمة فحسب، وإنما كانت بحاجة إلى شرعية إيديولوجية. لقد كان هدفه أن يصون الخليفة رأساً للمجتمع السياسي ولو اسمياً، ورأساً للمؤسسة الدينية. كذلك هدّاف إلى استخدام السلطة الشرعية للخليفة عاملاً مؤثراً في أعمال الأمراء بحيث تأتي مطابقةً لمعطيات الدين والعدل. هذا الموقف يبقى متلائماً مع النظرة الفوقية إلى الدولة والمجتمع، ذلك أن الخليفة وإن كان اضعف من الأمراء على اختلافاتهم، يبقى صاحب المرجعية العليا وإن نظرياً.

من هنا فإن 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 تثنيته، ويصبح محتماً أن يستعين الخليفة بمن يستطيع أن يكبح جماح الغاصب ويضع حداً لسيطرته³. وبحسب بعض المؤرخين، هذا في الحقيقة ما حدث قبل وفاة الماوردي بثلاث سنوات، عندما لبي طغرل -السلطان السلجوقي المسلم- و كان قد استقبل الماوردي، مبعوثاً للخليفة، دعوة الخليفة⁴، ودخل بغداد ليؤسس حكماً لسلالة جديدة.

وعلى نفس المنوال في التعامل مع أمراء آخرين استولوا على مقاطعات في الأطراف جعل الماوردي شرعية حكمهم من قبل الخليفة مشروطة ب حفظ القوانين الشرعية، وحراسة الأحكام الدينية" أمام شروط الشريعة الإلهية التي تجب حمايتها في:

¹ - البيروني، الآثار الباقية من القرون الخالية، ص 132.

² - حنا مخائيل، مرجع سابق، ص 114.

³ - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 31.

⁴ - يوافق حنا مخائيل البروفسور مقدسي بأن 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 مخبراً حقاً في الأمر، ذلك أن قوته العسكرية كانت أضعف من أن تُوقف الزحف السلجوقي المتجه غرباً بمثابة راسخة الثاني، كان سهلاً عليه أن يُدرك أن السلاحة شرٌّ أهون من تحالف فريق عسكري منشق (بقيادة الباسيري) مع الخليفة الفاطمي، وهو تحالف يُهدّد الخلافة العباسية في صميم وجودها.

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

2- إظهار الطاعة الدينية التي من خلالها يُوضع حدّ لحالة الفتنة وتزال خطيئة العصيان.

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

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

5- تحليل جباية الضرائب التي تفرضها الشريعة بحيث يتم المكلف واجباته الدينية، ويجد مع الجابي ما يبيح له الشرع.

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

7- وتثبيتاً للدين، تُوفّر للمجتمع سلطة تمنع الناس من ارتكاب أعمال يجرّمها الله، سلطة يأمرُ الخليفة أهل الطاعة بقبولها سلطة شرعية، أما المتمنعون فيُدعون لتقديم الطاعة¹.

لقد شدّد الماوردي على علاقة منسجمة بين الخليفة والعلماء. و تجد مثلها عندما صرخ الخليفة الجبار، بعد سماعه أيّ عذاب ينتظره يوم الحساب: كيف احتال لنفسي؟ ويروي الماوردي أن الغريب أجابه: "إن للناس أعلاماً" علماء " يفزعون إليهم في دينهم فاجعلهم بطانتك يُرشدوك، وشاروهم في أمرك يسددوك" وعندما شكّا الخليفة من انه حاول تعاون مع أهل العلم لكنهم انصرفوا عنه. رد الغريب حاسماً: "خافوا أن تحملهم على طريقك ولكن افتح بابك، وسهلّ حجابك، وانصر المظلوم، واقمع الظالم، وخذ الفئ والصدقات مما حل وطاب، واقسمه بالحق والعدل على أهله، وأنا الضامن عليهم أن يأتوك ويساعدوك على صلاح الأمة"².

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

¹ - الماوردي، مرجع سابق، ص 56.

² - الماوردي، نصيحة الملوك، ص 97.

دونه¹. من ناحية ثانية، فإنّ الإنسان المسلم ليس من واجبه طاعة الحاكم الذي لا يطبق متطلبات الدين والعدالة. الماوردي يحذّر من أن المقاومة هي نتيجة متوقعة لانعدام العدل. عندما يهمل الحاكم واجباته فإن رعيته تكثر له العصيان و البغض. ولكي تعلن الأمة هذا المشاعر فإنها تنتظر الفرصة السانحة وتستكين متوقعة أن تعصف الريح عكس ما تشتهي سفنه².

بالإضافة إلى ذلك، فإن على الإنسان واجباً أخلاقياً بأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. هذه أقرب نقطة يبلغها الماوردي و الإسلام من مفهوم المسؤولية المدنية.³ 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 فعليه أن يتجنّب العمل الطائش.

¹ - الماوردي، ادب الدنيا و الدين ، ص 328.

² - نفس المرجع ، ص 123.

³ - حنّا مخائيل ، مرجع سابق ، ص 120 .

خاتمة الفرضية الثالثة

إن الماوردي ليس عالماً ما ورائياً، تكمن مساهمته في أنه أول من نزل بمشكلة الامامة من المباحكات و المجادلات الكلامية مع الفرق الإسلامية إلى مستوى التشريع و النظرية السياسية، و هو أول من قام بمجرد كامل لنصوص الشريعة فيما يتعلق بالحكم و السياسة. و نظريته في الواقع ليست إلا استرجاعاً بعدياً لما اقره الفقه و الاجتماع السياسي في التجربة التاريخية للدولة، مع أنه لم يتوقف عند هذا الحد، بل تجاوز إلى التشريع لقادم الدولة، و لاسيما تقنين امارة الاستلاء.

لقد كان الهدف الأول للماوردي في معظم كتاباته السياسية، هو توسيع إطار الشريعة الإلهية بحيث تشمل الأعمال الحكومية، أو على الأقل ضمان عدم الفصل بين شؤون الحكم وروح الشريعة الإلهية، فهو يرى أن تنفيذ شريعة الله يحتم القيام بعدد من المتطلبات الدينية. وفي تعابير عامة فإن الواجب الديني للحاكم هو الحفاظ على الإسلام متطابقاً مع مبادئه الثابتة ومع الإجماع المستقر.

كان الماوردي عميق الإدراك أنّ نصوص الشريعة بطبيعتها، تنزع إلى إغفال شؤون الحكم إلى حد كبير، ولذا فإن هذه الشؤون بما فيها من مبادئ تتعلق بالحكومة والإدارة العامة، كانت تبحث وتداول في كتب الآداب السلطانية و مرايا الامراء لذا اتجه لهذا النوع من الادب السياسي الوعظي، وهو بالجملة لم يكن ليخرج عن تفكير القرون الوسطى.

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، آملاً في إحداث التغيير عبر العملية غير الرسمية وهي منح الشرعية.

لقد أهمل الماوردي الاهتمام بآلية 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 فقهية مهمة جاءت لاحقاً في العصر الوسيط، لا يتردد مؤلفوها "ابن جماعة" في القول إن الحاكم يمكنه أن يطبق الشريعة، وأن يكون مع ذلك حاكماً جائراً غير عادل. و تختصر القول الفقهي المتأخر " من اشتدت و طأته وجبت طاعته " و كذلك " الطاعة للحاكم حتى و لو ضرب ظهره و أخذ مالك"، غني عن القول أن تدبير كهذا لا يمكن أن يضع حد للجور ، أو يؤسس لقيم سياسية تنهي حكم الفرد .

حسب نظرية الماوردي، لم يكن "المحكوم" طرفاً في معادلة الحكم. كان ثمة محور واحد تدور حوله السلطة و مهامها، فالحاكم السني «الظالم» الذي في السلطة، أو الحاكم الشيعي «المظلوم» الذي في المعارضة. حق الأول الطاعة وإلا السيف، وحق الثاني الطاعة أيضاً وإلا النار. أما المحكوم المهمل، فإن التصور الذي يستدعيه تعامل النظريتين معه لا يوحي بمعنى الحرية ولا المشاركة، ولا يشرح لشيئتهما ضمن المعطيات الاجتماعية أو السياسية، بل على النقيض من ذلك يشرح لتكريس معنى الخضوع و مسلكية الصمت.

حسب عبد الجواد ياسين¹، نحن بصدد نظرية في الحاكم لا في الحكومة ولا في الدولة. ومع أن الحاكم مطالب بمفهوم النظرية أن يكون عادلاً، إلا أن ذلك واجب الحاكم لا حق المحكوم. كان الفكر السياسي الفقهي يُعرف الحاكم العادل ويتكلم عن العدل كأساس للملك، ولكنه لم يعرف المحكوم صاحب الحق في المشاركة، ولم يتكلم عن الحرية كنقيض للاستبداد أو الطغيان. أي أن الحرية بالمعنى السياسي لم تناقش داخل هذا الفكر.

في الأخير -حسب حنا مخائيل- أن أهمية الماوردي القصوى لا تكمن في إبداعه الفكري، بل في أنه يعكس أهم المشكلات والاتجاهات التي كان يعاني منها الاجتماع السياسي الإسلامي المأزوم، فقد كان عمله تلخيصاً ذكياً للواقع.

¹ - عبد الجواد ياسين، مرجع سابق، ص 31.

الاستنتاج العام

كانت "الأحداث" أو "الواقعات" المكونة للتاريخ الإسلامي ثلاثةً بالتحديد: حَدَث النبوة، وحَدَث الأمة، وحَدَث الدولة. وفي حين سلّم الجميع بأن هدف الحدث الأول كان إقامة الأمة أو جماعة المؤمنين والمسلمين؛ فإنّ اختلافًا بارزًا وقع بشأن الحَدَث الثالث. فقد اعتبر المؤرخون، منذ القرن الثالث الهجري وما بعد أنّ النبوة هي التي أنشأت الدولة، كما أنشأت الأمة. وأنّ الاخيرة ما كانت لتكتمل شروط قيامها لولا قيام الدولة.

غير أنّ الفقهاء والمتكلمين ذهبوا، ومنذ القرن الثاني الهجري، إلى أنّ مشروع الأمة ضلّ أوسع بكثير من مشروع الدولة. فالسلطات والدول هي من طبيعة المجتمع البشري؛ سواء كان الأخير يعتنق دينًا معينًا أم لا. أما "الأمة" التي أنشأتها النبوة وأنشأها الإسلام؛ فإنّ مجالها ليس أوسع من السلطة السياسية وحسب؛ بل إنّ طبيعتها وأهدافها مختلفة أيضًا. وقد تقاربت الرؤيتان من الناحيتين الإدراكية والتأويلية فقط؛ عندما ذهب بعضُ منظري الدولة (وبعض مفسري القرآن) إلى أنّ الأمة صنفان: أمة الإجابة "المسلمين"، وأمة الدعوة "الإنسانية". وغاية مشروع الأمة هو أن تتطابق الأمتان في الزمان¹.

إن اشكالات السياسة، الناجمة عن صعوبات بناء الشرعية لها في حقبة ما بعد الوحي والنبوة، لم تمنعها من التماس طريق إلى تلك الشرعية من تجربة تاريخية غنية وقلقة في يوميات الجماعة المسلمة، هي تجربة الخلافة الراشدة، ولا من الخوض فيها دونما توقف طويل أما التساؤل عن مدى وفاء السياسة والدولة لمنطلقات الدين. و إذا كانت للسياسة دينامياتها الموضوعية الدافعة التي أسست لها شرعيتها دونما حاجة إلى تبرير، فمرّد ذلك أن وقائع التطور التاريخي التي عاشتها الجماعة الاعتقادية المسلمة قادت — تلقائيًا — إلى رفع مستوى الحاجة الجماعية إلى الدولة والسلطان السياسي: إما لتحقيق الرسالة عبير الفتوح في الحد الأعلى من تلك الحاجة، أو لترجمة الجماعة الاعتقادية إلى جماعة سياسية تعيد إنتاج الأولى، في الحد الأوسط منها، أو لحفظ البقية الباقية من الجماعتين — الاعتقادية والسياسية — من مخاطر التفرق والتمزق الناجمة عن الفتنة: في الحد الأدنى منها.

بلغة أوضح نقول المسألة السياسية كانت رئيسة في الإسلام — منذ بواكيره، أنها كانت كذلك من وجوه ثلاثة على الأقل: من وجه أول لأن الرسالة تحتاج إلى جماعة سياسية تحملها ولأنها تحتاج

¹ - رضوان السيد، مرجع سابق، ص 365.

— من وجه ثانٍ — إلى سلطان سياسي يوطدها وينطق باسمها ويذهب بها إلى الآفاق — ثم لأنها — وجه ثالث — فرضت نفسها على المسلمين منذ اليوم الأول لغياب قائد كيان المسلمين في المدينة ، وظلت تضغط على وحدة جماعتهم طيلة فترة الخلافة الراشدة، وخاصة منذ مطلع عهدها الثاني¹. و قد ازداد توسع السياسي مفهوماً و حضوراً مع التشظي الأكبر لجماعة المسلمين خلال الفتنة الكبرى.

على أن ديناميات السياسة تلك ليست عمياء، وإنما هي مما أمكن وعيه ووعي الحاجة إليه من طرف الجماعة السياسية المسلمة ونخبها من الصحابة وقوى المعارضة. و قد نُظر إلى كثير من إكراهات السياسة بوصفها خيارات ، أو لنقل المتاح الممكن لتأسيس مجال سياسي إسلامي ولتجديد مصادر شرعية الدولة والسلطة.

تقودنا هذه المقدمات إلى ملاحظة حقيقتين كبيرتين في الاجتماع السياسي الإسلامي الأول: أولهما أن الديناميات السياسية الذاتية في الاجتماع لإسلامي كانت كبيرة بحيث قادت إلى تكوين جماعة سياسية ومجال سياسي إسلامي في اتصال شديد بالماهية التي صنعت لحمه الجماعة وهي الدين بوصفه، في آن، اعتقاداً ورابطة. وثانيهما أن السياسة لم تكن تقدم نفسها، في التجربة الإسلامية، كممارسة فقط، وإنما أيضاً كموضوع للتفكير سيفضي بالمسلمين إلى تأسيس مجاله المعرفي: من الكلام والفقه إلى نظرية الخلافة². وبالجملة، بدأ الفكر السياسي الإسلامي — المنشغل بقضية الخلافة — يشهد موضوعاته التأسيسية الأولى مع أفكار المحكمة والشيعة والأمويين قبل أن ينتقل انتقاليته الانعطافية والحاسمة نحو نظرية الدولة والخلافة في الحقبة العباسية الثانية.

إن الخلافة لا تعني الدولة، و لكنها تعني شكلاً ما من السلطة تكون السيادة فيه للنص و الجماعة، و قد ظهرت كنظرية في فترة متأخرة مع الماوردي بصورة خاصة. أما قبلها كان "كلاماً في الإمامة"، يرد متكلمو أهل السنة على آراء الشيعة والخوارج، فكان "فقه السياسة"، في حقيقته وجوهره، تشريعاً لماضي الحكم في الإسلام، وبالخصوص فترة الخلفاء الراشدين. ولم يكن تشريعاً لمستقبله .

إن حدث انقلاب الخلافة إلى ملك — على حد تعبير ابن خلدون — و ما أحدثه من التشظي الأكبر لجماعة المسلمين ، كان له نتائج وخيمة على صياغة المجال السياسي و الديني و الاجتماعي

¹ - بلقرين عبد الله، مرجع سابق ، ص 75 .

² - نفس المرجع ، ص 76 .

، و قد القى بظلاله على باقي التجربة التاريخية. و كان من تبعاته انحصار تفكير الفقهاء - و هم الحفظة على ضمير الامة - في وحدة الجماعة و اتقاء الفتنة . لقد كان لهاتين الفكرتين بالغ الأثر في صياغة مفهوم الطاعة و أهل البغي "المعارضة السياسية" ، و اللذان قادهما إلى تثبيت جذور الاستبداد ، طوال التجربة السياسية التاريخية للأمة . و سوف يكون عاملاً حاسماً في تهدم النظرية السياسية السنية من أساسها .

لقد كان اختزال الفقهاء لتجربة المدينة في السمع و الطاعة لولي الامر "ما صلى و جاهد" ، و التنازل عن أهم خاصيتين بنيت عليهما التجربة آفة الذكر، و هما السكوت عن مصادرة حق الامة صاحبة الشأن و السيدة في من تَسُد إليه تدبير شؤونها، و ثانيا الالتفاف على آلية الشورى ، من خلال آلية أهل الحل و العقد، وهي آلية غامضة و لا تملك صفة الالتزام للحاكم . إن ما كان أوله تنازلاً حفاظاً عن وحدة الجماعة، كان سلسلة من الانتكاسات و الانحراف نحو تثبيت الاستبداد و تزويده بأسباب بقاءه .

لقد تطور "فقه السياسة" مع الماوردي و بعده عبر سلسلة من التنازلات والتخلي عن الشروط، حتى انتهى به الأمر إلى الاعتراف بأن الحكم إنما يتم بالشوكة والغلبة (الغزالي ومن جاء بعده) ثم انتهى الأمر بالفقهاء إلى صياغة "مبدأ كلي" يلغي "فقه السياسة" إلغاء تاماً، مبدأ يقول: من اشتدت وطأته وجبت طاعته. غني عن القول أن تنظير كهذا لا يمكن أن يؤسس لقيم سياسية مبنية على فكرة التعاقد بين الامة صاحبة السلطة و من ينوب عنها، و لن يكرس ثقافة مؤسساتية سيادية تعتمد التدفق المتوازن لتوزيع السلطة في جسم المجتمع من خلال مؤسسات الدولة.

إن نصوص الإسلام لم تصنع دولة لأنها لم تشرع لاجتماع سياسي إسلامي، لكن المسلمين صنعوا تلك الدولة بما اجتهدوا في البحث فيه عن حلول وقواعد ومبادئ وما أتوه من إجراءات في باب إقامة دولة وسلطان و - الأهم من ذلك - على مقتضى مصالحهم كجماعة يصنع الإسلام لحمتها وتحتاج إلى تمتين تلك اللحمة بالسياسة، وثانيتهما أن مجال السياسة في الإسلام نشأ بعيداً عن أية قداسة دينية مفترضة، من نوع تلك التي يُزاد إلباسها به اليوم، لأنه بُني على اجتهاد، وما بُني على اجتهاد لا يمكن مناقشته إلا باجتهاد... والاجتهاد في مسألة ترك أمرها للمسلمين سيختلف حتماً باختلاف العصور وتغير الظروف.

إن المشروع السياسي للإسلام هو تكوين الجماعة / الأمة القائمة على القيم و الأخلاق. فهو مشروع ثقافي يتكئ على قاعدة أخلاقية في الأساس. و تتركز سلطة ذلك المشروع على أسس تمثل منابع السلطة فيه ، و تكمن في ثلاث مصادرات : السلطة العليا لله و الكاريزما النبوية " الكتاب و السنة " و تكوين جماعة متضامنة هي الأمة¹. و تتركز السلطة على ركنين هما النص و الجماعة. و مشكلة الإسلام و المسلمين اليوم، في عدم قدرتهم على النهضة و استيعاب متطلبات الحداثة، أن ركن الجماعة قد تعطل.

إن البعد الأخلاقي، هو ما يميز نظرية السلطة في الإسلام عن غيرها، و لاسيما الفكر السياسي الغربي الحديث " المكيفيلية ". لقائل أن يقول أن قيم الأخوة و المساواة و العدالة، ليست حكراً على الإسلام، فقد تشترك فيها "مجتمعات الكتاب المقدس" - على حد تعبير محمد أركون - أو حتى مجتمعات لا دينية في الأساس ، لسبب بسيط أنها قيم إنسانية ، هذا صحيح لكن المقصود هنا بالأخلاق رأسا هو المعنى الإسلامي ، و هو "الفطرة" أو "المروءة" حسب علال الفاسي² ، التي تنضوي تحتها مكارم الأخلاق .

¹- هشام جعيط، مصدر سابق ، ص 19 .

²- للمزيد أنظر: علال الفاسي ، مقاصد الشريعة الإسلامية و مكارمها ، ط5 ، دار الغرب الإسلامي، المغرب الأقصى، 1993 ، ص 09. أنظر كذلك عبد العروي، الدولة ، المركز الثقافي العربي، ط 9 ، الدار البيضاء ، المغرب، 2011 ، ص 138.

الخاتمة العامة

خُصنا في معالجة الفرضية الأولى ، أن المشروع السياسي للإسلام هو تكوين الجماعة / الأمة القائمة على القيم و الأخلاق. فهو مشروع ثقافي يتكئ على قاعدة أخلاقية في الأساس. و أن الدولة من ضرورات المجتمع، أي مجتمع "بغض النظر عن الدين" لوعيه بفكرة النظام.

السؤال الآن: هنالك أحكام ينص الإسلام على تنفيذها كما يقول الجابري¹ ، أو يُصار إلى تطبيقها حسب اروين روزنتال². كيف يكون ذلك بدون سلطة ؟

عابد الجابري يطرح هذا السؤال جوهري، غير أنه لا يتقدم للأمام، بصريح العبارة لا يقدم حلول أو تصورات. إن مسلكية الصمت لن تفيدنا في شيء. لأن المشكلة أماننا و ستظل كذلك، شئنا أم أبينا، اليوم و غداً، علينا مواجهة هذه المعضلة، التي لا تخلو من مطبات، و تحتاج إلى عمل مستنير و دؤوب، من خلال تحديد اتجاه السير ، فهو في الأخير مشروع المجتمع، و لا يمكن للأخير أن يغامر و يترك للسياسي وحده تحديد هويته، دون أن يكون لرجل المعرفة دور في صياغته.

الآن علينا زيادة الحفر، لماذا هذا السؤال الجوهري، هو معضلة؟ نراه كذلك لأنه تعبير عن الواقع و امتداد له من وجهين: الأول ، أن جماعة المسلمين موجودة كمجتمع و ككيان سياسي من جهة، من جهة ثانية أن الدولة موجودة ككيان و كواقعة مادية يعيشها المسلمون، و يعيشون فيها كذلك. فالمسلمون باقون، و بالتأكيد لن يتخلوا عن دينهم، مهما كان نمط التدين الذي تمليه هذه الاستمرارية.

الوجه الثاني للإشكال، أنه يترتب عليه جُل الصراعات الطاحنة بين مختلف المشاريع الثقافية للنخب الفاعلة في المجتمعات الإسلامية و لاسيما العربية منها، منذ عصر النهضة³، و يمكن أن نحصرها في ثلاث اتجاهات:

هناك فريق⁴ يرى في الإسلام دين و نظام، يُضبط على إيقاعه سير المجتمع، من خلال توسيع حضور الدين في المجال العام، و لاسيما دوائر السياسة و الاقتصاد و الثقافة. هذا الفريق يختصر

¹ - عابد الجابري، الدين والدولة و تطبيق الشريعة، ص 63-66.

² - إروين روزنتال، دور الدولة في الإسلام (النظرية و التطبيق في العصور الوسطى)، ص 43.

³ - السؤال يتمثل في: لماذا تقدم الغرب و تأخر المسلمون؟ و هو سؤال كان نتيجة "صدمة الحداثة" لدى الغرب، طرحه رواد النهضة العربية الإسلامية على اختلاف مشاربهم، في القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين.

⁴ - ضمن هذا الفريق هناك عدة اتجاهات، منها المتشددة و حتى التكفيرية ، لكن نحدد هنا بالقصد اتجاه الإسلام السياسي "المعتدل". الذي انخرط في سياق الحداثة السياسية "التعددية".

مشروعه في شعار الإسلام هو الحل، أو الإسلام دين و دولة، و إن كُنَّا نرى أن المنظومة الفكرية و المفاهيمية التي يشتغل بواسطتها مشروعاتهم، قد طالتها عديد التحولات، بفعل الضغوط المتزايدة لمفاهيم الحداثة السياسية بالدرجة الأولى.

هناك فريق ثاني-هو الأكبر في نظرنا-، يعتبر الرجوع إلى الدين أصالة و جزء من الذات من جانبين، فهو منظومة اخلاق و قيم، و هو كذلك جزء جوهري في بنية الهوية، غير انه في الأخير يعيب على الفريق الأول، انحباس الرؤية، و يتوجس منه لسببين: الاول عدم التفتح على مفاهيم الحداثة "روح التجديد في كل العصر"، و لاسيما السياسية منها، القائمة على فكري العقد و التداول. السبب الثاني - بدرجة أقل - يرى في بعض أنماط التدين المطروحة كبرامج و مشاريع، أنها تمارس دورا رقابيا يتجاوز الحريات و يتهدهدها.

فريق ثالث يرى ضرورة التجاوز الكلي للتراث، فهو عامل ارتكان و كبج للمجتمع، فالدين في أحسن الحالات لا يعدو أن يكون شأنا خاصا، و الحل يكمن في القطيعة و عدم الرجوع للوراء، و الاقدام بقوة على ما تتيحه الحداثة من أدوات، للنهوض بالمجتمع.

بعد أن حصرنا مشروع المجتمع، في ثلاث تحيزات ثقافية كبرى ، من خلال الواقع - أو هكذا يبدو لنا-، يبقى السؤال الكبير و الخطير و الممتد في نفس الوقت: كيف تُضبط العلاقة بين الدين المبني على الايمان و على حزمة من القيم و الاخلاق، و بين السياسة التي تُمارس وفق المصالح المعلنة و المضرة للمجتمع، و ضمن إكراهات الواقع، التي ما تفتأ تجعل من السياسة تتكرر لقيم الدين.

علينا أن نواجه أنفسنا بهذه الإشكالات الكبيرة، و نتساءل من جديد: كيف يمكن فض الاشتباك بين الفئات الثلاثة الآنف الذكر؟

لا يمكن ذلك دون التحلي بروح التعايش و قبول الآخر، فهي ميزة موهلة في التعبير عن العقلانية و التسامح. و هي تعتبر أهم ركن في التحكم في إدارة الصراعات الثقافية ، و المشاريع الاجتماعية، بها فقط يمكن الوصول إلى توافقات متقدمة، تضيف نوعا من الانسجام داخل أنساق المجتمع، و تجنبه صراعات مدمرة كالتى حدثت بالجزائر عام 1992.

الملاحق

مقدمة الماوردي لكتاب الاحكام السلطانية

{ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ }

بسم الله الرحمن الرحيم

وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ

قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ أَبُو الْحَسَنِ الْمَاورِدِيُّ :

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَوْضَحَ لَنَا مَعَالِمَ الدِّينِ ، وَمَنْ عَلَيْنَا بِالْكِتَابِ الْمُبِينِ ، وَشَرَعَ لَنَا مِنَ الْأَحْكَامِ ، وَفَصَّلَ لَنَا مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مَا جَعَلَهُ عَلَى الدُّنْيَا حُكْمًا تَقَرَّرَتْ بِهِ مَصَالِحُ الْخَلْقِ ، وَثَبَّتَتْ بِهِ قَوَاعِدُ الْحَقِّ ، وَوَكَّلَ إِلَى وُلاَةِ الْأُمُورِ مَا أَحْسَنَ فِيهِ التَّقْدِيرَ ، وَأَحْكَمَ بِهِ التَّدْبِيرَ ، فَلَهُ الْحَمْدُ عَلَى مَا قَدَّرَ وَدَبَّرَ ، وَصَلَوَاتُهُ وَسَلَامُهُ عَلَى رَسُولِهِ الَّذِي صَدَعَ بِأَمْرِهِ ، وَقَامَ بِحَقِّهِ مُحَمَّدٌ النَّبِيُّ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبَائِهِ . وَلَمَّا كَانَتْ الْأَحْكَامُ السُّلْطَانِيَّةُ بِوُلاَةِ الْأُمُورِ أَحَقَّ ، وَكَانَ امْتِزَاجُهَا بِجَمِيعِ الْأَحْكَامِ يَقْطَعُهُمْ عَنْ تَصَفُّحِهَا مَعَ تَشَاغُلِهِمْ بِالسِّيَاسَةِ وَالتَّدْبِيرِ ، أَفْرَدْتُ لَهَا كِتَابًا امْتَثَلْتُ فِيهِ أَمْرَ مَنْ لَزِمَتْ طَاعَتُهُ ، لِيَعْلَمَ مَذَاهِبَ الْفُقَهَاءِ فِيمَا لَهُ مِنْهَا فَيَسْتَوْفِيهِ ، وَمَا عَلَيْهِ مِنْهَا فَيُؤْفِيهِ ؛ تَوْخِيًّا لِلْعَدْلِ فِي تَنْفِيذِهِ وَقَضَائِهِ ، وَتَحَرُّيًا لِلنَّصَفَةِ فِي أَخْذِهِ وَعَطَائِهِ ، وَأَنَا أَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى حُسْنَ مَعُونَتِهِ ، وَأَرْغَبُ إِلَيْهِ فِي تَوْفِيقِهِ وَهُدَايَتِهِ ، وَهُوَ حَسْبِي وَكَفَى .

دواعي تأليف "الاحكام السلطانية" و محتوياته

(أَمَّا بَعْدُ) فَإِنَّ اللَّهَ جَلَّتْ قُدْرَتُهُ نَدَبَ لِلْأُمَّةِ زَعِيمًا خَلَفَ بِهِ النُّبُوَّةَ ، وَخَاطَ بِهِ الْمِلَّةَ ، وَفَوَّضَ إِلَيْهِ السِّيَاسَةَ ، لِيَصْدُرَ التَّدْبِيرُ عَنْ دِينَ مَشْرُوعٍ ، وَتَجْتَمَعَ الْكَلِمَةُ عَلَى رَأْيٍ مَتَّبِعٍ فَكَانَتْ الْإِمَامَةُ أَصْلًا عَلَيْهِ اسْتَقَرَّتْ قَوَاعِدُ الْمِلَّةِ ، وَانْتَضَمَتْ بِهِ مَصَالِحُ الْأُمَّةِ حَتَّى اسْتَشْبَهَتْ بِهَا الْأُمُورُ الْعَامَّةُ ، وَصَدَرَتْ عَنْهَا الْوَلَايَاتُ الْخَاصَّةُ ، فَلَزِمَ تَقْدِيمُ حُكْمِهَا عَلَى كُلِّ حُكْمٍ سُلْطَانِيٍّ ، وَوَجِبَ ذِكْرُ مَا اخْتَصَّ بِنَظَرِهَا عَلَى كُلِّ نَظَرٍ دِينِيٍّ ، لِتَرْتِبِ أَحْكَامُ الْوَلَايَاتِ عَلَى نَسَقٍ

مُتَنَاسِبِ الْأَقْسَامِ ، مُتَشَاكِِلِ الْأَحْكَامِ . وَالَّذِي تَضَمَّنَهُ هَذَا الْكِتَابُ مِنْ الْأَحْكَامِ السُّلْطَانِيَّةِ وَالْوَلَايَاتِ الدِّينِيَّةِ عِشْرُونَ بَابًا ،

فَالْبَابُ الْأَوَّلُ : فِي عَقْدِ الْإِمَامَةِ .
وَالْبَابُ الثَّانِي : فِي تَقْلِيدِ الْوَزَارَةِ .
وَالْبَابُ الثَّلَاثُ : فِي تَقْلِيدِ الْإِمَارَةِ عَلَى الْبِلَادِ .

وَالْبَابُ الرَّابِعُ : فِي تَقْلِيدِ الْإِمَارَةِ عَلَى الْجِهَادِ .
وَالْبَابُ الْخَامِسُ فِي الْوَلَايَةِ عَلَى الْمَصَالِحِ .

وَالْبَابُ السَّادِسُ : فِي وَلَايَةِ الْقَضَاءِ .
وَالْبَابُ السَّابِعُ : فِي وَلَايَةِ الْمَظَالِمِ .
وَالْبَابُ الثَّامِنُ : فِي وَلَايَةِ النَّقَابَةِ عَلَى دَوِي الْأَنْسَابِ .

وَالْبَابُ التَّاسِعُ : فِي الْوَلَايَةِ عَلَى إِمَامَةِ الصَّلَوَاتِ .

وَالْبَابُ الْعَاشِرُ : فِي الْوَلَايَةِ عَلَى الْحُجَّ .
وَالْبَابُ الْحَادِي عَشَرَ : فِي وَلَايَةِ الصَّدَقَاتِ
وَالْبَابُ الثَّانِي عَشَرَ : فِي قَسَمِ الْفِيءِ وَالْعَنِيْمَةِ .

وَالْبَابُ الثَّلَاثُ عَشَرَ : فِي وَضْعِ الْجَزِيَةِ وَالْخَرَاجِ .

وَالْبَابُ الرَّابِعُ عَشَرَ : فِيْمَا تَخْتَلِفُ أَحْكَامُهُ مِنْ الْبِلَادِ .

وَالْبَابُ الْخَامِسُ عَشَرَ : فِي إِحْيَاءِ الْمَوَاتِ وَاسْتِخْرَاجِ الْمِيَاهِ .

تعريف الامامة

الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وَعَقْدُهَا لِمَنْ يَتَقَرَّبُ بِهَا فِي الْأُمَّةِ وَاجِبٌ بِالْإِجْمَاعِ وَإِنْ شَدَّ عَنْهُمْ الْأَصَمُّ ، وَاخْتُلِفَ فِي وَجُوبِهَا هَلْ وَجِبَتْ بِالْعَقْلِ أَوْ بِالشَّرْعِ ؟ فَقَالَتْ طَائِفَةٌ وَجِبَتْ بِالْعَقْلِ لِمَا فِي طَبَاعِ الْعُقَلَاءِ مِنَ التَّسْلِيمِ لِزَعِيمٍ يَمْنَعُهُمْ مِنَ التَّظَلُّمِ وَيَفْصِلُ بَيْنَهُمْ فِي التَّنَازُعِ وَالتَّخَاصُمِ ، وَلَوْلَا الْوَلَاةُ لَكَانُوا فَوْضَى مُهْمَلِينَ ، وَهَمَجًا مُضَاعِينَ ، وَقَدْ قَالَ الْأَفْوَهُ الْأَوْدِيُّ وَهُوَ شَاعِرٌ جَاهِلِيٌّ (مِنْ الْبَسِيطِ) :

لَا يَصْلُحُ النَّاسُ فَوْضَى لَا سَرَاةَ لَهُمْ وَلَا سَرَاةٍ إِذَا جُهِلَتْ سَادُوا

هل وجبت بالعقل أم بالشرع

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ أُخْرَى : بَلْ وَجِبَتْ بِالشَّرْعِ دُونَ الْعَقْلِ ، لِأَنَّ الْإِمَامَ يَتَقَرَّبُ بِأُمُورٍ شَرْعِيَّةٍ قَدْ كَانَ مُجَوِّزًا فِي الْعَقْلِ أَنْ لَا يَرِدَ التَّعَبُّدُ بِهَا ، فَلَمْ يَكُنْ الْعَقْلُ مُوجِبًا لَهَا ، وَإِنَّمَا أُوجِبَ الْعَقْلُ أَنْ يَمْنَعَ كُلَّ وَاحِدٍ نَفْسَهُ مِنَ الْعُقَلَاءِ عَنِ التَّظَلُّمِ وَالتَّخَاطُعِ ، وَيَأْخُذَ بِمُقْتَضَى الْعَدْلِ فِي التَّنَاصُفِ وَالتَّوَاصُلِ ، فَيَتَدَبَّرُ بِعَقْلِهِ لَا بِعَقْلِ غَيْرِهِ ، وَلَكِنْ جَاءَ الشَّرْعُ بِتَفْوِيزِ الْأُمُورِ إِلَى وَلِيِّهِ فِي الدِّينِ ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ } .

فَفَرَضَ عَلَيْنَا طَاعَةَ أُولِي الْأَمْرِ فِينَا وَهُمْ الْأَيُّمَةُ الْمُتَأَمَّرُونَ عَلَيْنَا . وَرَوَى هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : { سَيَلِيكُمُ بَعْدِي وُلَاةٌ فَيَلِيكُمُ الْبُرُ بِيَرِّهِ ، وَيَلِيكُمُ الْفَاجِرُ بِفُجُورِهِ ، فَاسْتَمِعُوا لَهُمْ وَأَطِيعُوا فِي كُلِّ مَا وَافَقَ الْحَقَّ ، فَإِنْ أَحْسَنُوا فَلَكُمْ وَلَهُمْ ، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَكُمْ وَعَلَيْهِمْ } .

هل هي فرض كفاية أم فرض عين

فَإِذَا ثَبَتَ وَجُوبُ الْإِمَامَةِ فَفَرَضُهَا عَلَى الْكِفَايَةِ كَالْجِهَادِ وَطَلَبِ الْعِلْمِ ، فَإِذَا قَامَ بِهَا مَنْ هُوَ مِنْ أَهْلِهَا سَقَطَ فَرَضُهَا عَلَى الْكِفَايَةِ ، وَإِنْ لَمْ يَتَّعَمَّ بِهَا أَحَدٌ خَرَجَ مِنَ النَّاسِ فَرِيقَانِ : أَحَدُهُمَا أَهْلُ الْإِخْتِيَارِ حَتَّى يَخْتَارُوا إِمَامًا لِلْأُمَّةِ . وَالثَّانِي أَهْلُ الْإِمَامَةِ حَتَّى يَنْتَصِبَ أَحَدُهُمْ لِلْإِمَامَةِ .

الشروط الواجب توفرها في الخليفة أو الامام

وَأَمَّا أَهْلُ الْإِمَامَةِ فَالشُّرُوطُ الْمُعْتَبَرَةُ فِيهِمْ سَبْعَةٌ :

أَحَدُهَا : الْعَدَالَةُ عَلَى شُرُوطِهَا الْجَامِعَةِ .

وَالثَّانِي : الْعِلْمُ الْمُؤَدِّي إِلَى الْاجْتِهَادِ فِي النَّوَازِلِ وَالْأَحْكَامِ .

وَالثَّالِثُ سَلَامَةُ الْخَوَاسِّ مِنَ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَاللِّسَانِ لِيَصِحَّ مَعَهَا مُبَاشَرَةُ مَا يُدْرِكُ بِهَا .

وَالرَّابِعُ : سَلَامَةُ الْأَعْضَاءِ مِنْ نَقْصٍ يَمْنَعُ عَنْ اسْتِيفَاءِ الْحَرَكَةِ وَسُرْعَةِ التَّهَوُّضِ .

وَالْخَامِسُ : الرَّأْيُ الْمُفْضِي إِلَى سِيَاسَةِ الرَّعِيَّةِ وَتَدْبِيرِ الْمَصَالِحِ .

وَالسَّادِسُ : الشَّجَاعَةُ وَالتَّجَدُّدُ الْمُؤَدِّيُّ إِلَى حِمَايَةِ الْبَيْضَةِ وَجِهَادِ الْعَدُوِّ .

وَالسَّابِعُ : النَّسَبُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مِنْ قُرَيْشٍ لِيُورِدَ النَّصُّ فِيهِ وَانْعِقَادُ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ ، وَلَا

اعْتِبَارَ بِضِرَارٍ حِينَ شَدَّ فَجَوَزَهَا فِي جَمِيعِ النَّاسِ ، لِأَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ احْتَجَّ

يَوْمَ السَّقِيفَةِ عَلَى الْأَنْصَارِ فِي دَفْعِهِمْ عَنِ الْخِلَافَةِ لَمَّا بَايَعُوا سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ عَلَيْهَا بِقَوْلِ النَّبِيِّ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ { الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ } فَأَقْلَعُوا عَنْ التَّفَرُّدِ بِهَا وَرَجَعُوا عَنْ الْمُشَارَكَةِ فِيهَا

حِينَ قَالُوا مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ تَسْلِيمًا لِرِوَايَتِهِ وَتَصَدِيقًا لِحَبْرِهِ وَرَضُوا بِقَوْلِهِ : نَحْنُ الْأُمَرَاءُ وَأَنْتُمْ

الْوُزَرَاءُ ، وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : { قَدِّمُوا قُرَيْشًا وَلَا تَقْدِّمُوهَا } . وَلَيْسَ مَعَ هَذَا

النَّصُّ الْمُسَلَّمُ شُبْهَةً لِمُنَازَعٍ فِيهِ وَلَا قَوْلٌ لِمُخَالِفٍ لَهُ .

كيف تعقد الامامة ؟

وَالْإِمَامَةُ تَنْعَقِدُ مِنْ وَجْهَيْنِ :

أَحَدُهُمَا بِاخْتِيَارِ أَهْلِ الْعَقْدِ وَالْحُلِّ .

وَالثَّانِي بِعَهْدِ الْإِمَامِ مِنْ قَبْلُ

هل يُسمى الخليفة: خليفة الله أم خليفة رسول الله

وَيُسَمَّى خَلِيفَةً لِأَنَّهُ خَلَفَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أُمَّتِهِ فَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ ، وَعَلَى الْإِطْلَاقِ فَيُقَالُ الْخَلِيفَةُ . وَاخْتَلَفُوا هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ : يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ ؟ فَجَوَزَهُ بَعْضُهُمْ لِقِيَامِهِ بِحُقُوقِهِ فِي خَلْقِهِ ، وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى : { وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ } . وَامْتَنَعَ جُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ مِنْ جَوَازِ ذَلِكَ وَنَسَبُوا قَائِلَهُ إِلَى الْفُجُورِ وَقَالُوا : يُسْتَخْلَفُ مَنْ يَغِيبُ أَوْ يَمُوتُ وَاللَّهُ لَا يَغِيبُ وَلَا يَمُوتُ ، وَقَدْ قِيلَ لِأَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رضي الله عنه يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ ، فَقَالَ : لَسْتُ بِخَلِيفَةِ اللَّهِ وَلَكِنِّي خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

واجبات الخليفة اتجاه الامة

وَالَّذِي يُلْزَمُهُ مِنَ الْأُمُورِ الْعَامَّةِ عَشْرَةٌ أَشْيَاءٌ :

أَحَدُهَا : حِفْظُ الدِّينِ عَلَى أَصُولِهِ الْمُسْتَقَرَّةِ وَمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ سَلَفُ الْأُمَّةِ ، فَإِنْ بَحِمَ مُبْتَدِعٌ أَوْ زَاغَ ذُو شُبْهَةٍ عَنْهُ أَوْضَحَ لَهُ الْحُجَّةَ وَبَيَّنَ لَهُ الصَّوَابَ وَأَخَذَهُ بِمَا يُلْزَمُهُ مِنَ الْحُقُوقِ وَالْحُدُودِ ، لِيَكُونَ الدِّينُ مَحْرُوسًا مِنْ خَلَلٍ وَالْأُمَّةُ مَمْنُوعَةً مِنْ زَلَلٍ . الثَّانِي : تَنْفِيذُ الْأَحْكَامِ بَيْنَ الْمُتَشَاجِرِينَ وَقَطْعُ الْحِصَامِ بَيْنَ الْمُتَنَازِعِينَ حَتَّى تَعُمَّ النِّصْفَةُ ، فَلَا يَتَعَدَّى ظَالِمٌ وَلَا يَضْعُفُ مَظْلُومٌ .

الثَّالِثُ : حِمَايَةُ الْبَيْضَةِ وَالذِّبُّ عَنِ الْحَرِيمِ لِيَتَصَرَّفَ النَّاسُ فِي الْمَعَاشِ وَيَنْتَشِرُوا فِي الْأَسْفَارِ آمِنِينَ مِنْ تَغْرِيرِ بَنَفْسٍ أَوْ مَالٍ .

وَالرَّابِعُ : إِقَامَةُ الْحُدُودِ لِتُصَانَ مَحَارِمُ اللَّهِ تَعَالَى عَنِ الْإِنْتِهَاكِ وَتُحْفَظَ حُقُوقُ عِبَادِهِ مِنْ إِتْلَافٍ وَاسْتِهْلَاكِ .

وَالْخَامِسُ : تَخْصِيصُ الثُّغُورِ بِالْعُدَّةِ الْمَانِعَةِ وَالْقُوَّةِ الدَّافِعَةِ حَتَّى لَا تَظْفَرَ الْأَعْدَاءُ بِغَرَّةٍ يَنْتَهِكُونَ فِيهَا مُحَرَّمًا أَوْ يَسْفِكُونَ فِيهَا لِمُسْلِمٍ أَوْ مُعَاهِدٍ دَمًا .

وَالسَّادِسُ : جِهَادُ مَنْ عَانَدَ الْإِسْلَامَ بَعْدَ الدَّعْوَةِ حَتَّى يُسْلِمَ أَوْ يَدْخُلَ فِي الذِّمَّةِ لِيُقَامَ بِحَقِّ اللَّهِ تَعَالَى فِي إِظْهَارِهِ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ .

وَالسَّابِعُ : جَبَايَةُ الْفَيِّءِ وَالصَّدَقَاتِ عَلَى مَا أَوْجَبَهُ الشَّرْعُ نَصًّا وَاجْتِهَادًا مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا عَسْفٍ .

وَالثَّامِنُ : تَقْدِيرُ الْعَطَايَا وَمَا يَسْتَحِقُّ فِي بَيْتِ الْمَالِ مِنْ غَيْرِ سَرْفٍ وَلَا تَقْتِيرٍ وَدَفْعُهُ فِي وَقْتٍ لَا تَقْلِيمَ فِيهِ وَلَا تَأْخِيرَ .

التَّاسِعُ : اسْتِكْفَاءُ الْأَمْنَاءِ وَتَقْلِيدُ النُّصَحَاءِ فِيَمَا يُفَوِّضُ إِلَيْهِمْ مِنَ الْأَعْمَالِ وَيَكُلُّهُ إِلَيْهِمْ مِنَ الْأَمْوَالِ ، لِتَكُونَ الْأَعْمَالُ بِالْكَفَاءَةِ مَضْبُوطَةً وَالْأَمْوَالُ بِالْأَمْنَاءِ مَحْفُوظَةً .

الْعَاشِرُ : أَنْ يُبَاشِرَ بِنَفْسِهِ مُشَارَفَةَ الْأُمُورِ وَتَصَفُّحَ الْأَحْوَالِ ؛ لِيَنْهَضَ بِسِيَاسَةِ الْأُمَّةِ وَحِرَاسَةِ الْمِلَّةِ ، وَلَا يُعَوَّلَ عَلَى التَّفْوِيضِ تَشَاغُلًا بِلَذَّةٍ أَوْ عِبَادَةٍ ، فَقَدْ يَحُونُ الْأَمِينُ وَيَعُشُّ النَّاصِحُ ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : { يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ } . فَلَمْ يَقْتَصِرِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَلَى التَّفْوِيضِ دُونَ الْمُبَاشَرَةِ وَلَا عَذَرَهُ فِي الْإِتِّبَاعِ حَتَّى وَصَفَهُ بِالضَّلَالِ ، وَهَذَا وَإِنْ كَانَ مُسْتَحَقًّا عَلَيْهِ بِحُكْمِ الدِّينِ وَمَنْصِبِ الْخِلَافَةِ فَهُوَ مِنْ حُقُوقِ السِّيَاسَةِ لِكُلِّ مُسْتَرْعٍ قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : { كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ } . وَلَقَدْ أَصَابَ الشَّاعِرُ فِيَمَا وَصَفَ بِهِ الرَّعِيمَ الْمُدَبَّرَ حَيْثُ يَقُولُ (مِنْ الْبَسِيطِ) : وَقَلَّدُوا أَمْرَكُمْ لِلَّهِ دَرَكُمْ رَحْبَ الذَّرَاعِ بِأَمْرِ الْحَرْبِ مُضْطَلَعًا لَا مُتَرَفًا إِنْ رَخَاءَ الْعَيْشِ سَاعَدَهُ وَلَا إِذَا عَضَّ مَكْرُوهٌ بِهِ خَشَعَا مَا زَالَ يَحْلُبُ دَرَّ الدَّهْرِ أَشْطَرُهُ يَكُونُ مُتَّبَعًا يَوْمًا وَمُتَّبَعًا حَتَّى اسْتَمَرَّ عَلَى شَرِّ مَرِيرَتِهِ مُسْتَحْكَمِ الرَّأْيِ لَا فَخْمًا وَلَا ضَرَعًا . وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يَزْدَادَ لِلْمَأْمُونِ - وَكَانَ وَزِيرُهُ - مِنْ الْبَسِيطِ : مَنْ كَانَ حَارِسَ دُنْيَا إِنَّهُ قَمِيْنٌ أَنْ لَا يَنَامَ وَكُلُّ النَّاسِ نَوَامٌ وَكَيْفَ تَرْقُدُ عَيْنَا مَنْ تَضَيَّفَهُ هَمَانٍ مِنْ أَمْرِهِ حَلٌّ وَإِبْرَامُ .

متى يُعزل الخليفة

(فَضْلٌ) وَإِذَا قَامَ الْإِمَامُ بِمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ حُقُوقِ الْأُمَّةِ فَقَدْ أَذَى حَقَّ اللَّهِ تَعَالَى فِيَمَا لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ ، وَوَجِبَ لَهُ عَلَيْهِمْ حَقَّانِ الطَّاعَةُ وَالنُّصْرَةُ مَا لَمْ يَتَغَيَّرْ حَالُهُ .

وَالَّذِي يَتَغَيَّرُ بِهِ حَالُهُ فَيَخْرُجُ بِهِ عَنْ الْإِمَامَةِ شَيْئَانِ :

أَحَدُهُمَا جَرَحٌ فِي عَدَالَتِهِ وَالثَّانِي نَقْصٌ فِي بَدَنِهِ .

أنواع الوزارة

وَالْوَزَارَةُ عَلَى ضَرْبَيْنِ : وَزَارَةُ تَفْوِيزٍ وَوَزَارَةُ تَنْفِيدٍ . فَأَمَّا وَزَارَةُ التَّفْوِيزِ فَهُوَ أَنْ يَسْتَوِزَرَ الْإِمَامُ مَنْ يُفَوِّضُ إِلَيْهِ تَدْبِيرَ الْأُمُورِ بِرَأْيِهِ وَإِمضَاءَهَا عَلَى اجْتِهَادِهِ ، وَلَيْسَ يَمْتَنِعُ حَوَازُ هَذِهِ الْوَزَارَةِ ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ نَبِيِّهِ مُوسَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : { وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي هَارُونَ أَحْيَى أَشَدُّ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرَكُهُ فِي أَمْرِي } . فَإِذَا جَارَ ذَلِكَ فِي الثُّبُوتِ كَانَ فِي الْإِمَامَةِ أَجُوزٌ ، وَلَئِنْ مَا وَكَّلَ إِلَى الْإِمَامِ مِنْ تَدْبِيرِ الْأُمَّةِ لَا يَقْدِرُ عَلَى مُبَاشَرَةِ جَمِيعِهِ إِلَّا بِاسْتِنَابَةٍ ، وَنِيَابَةِ الْوَزِيرِ الْمُشَارِكِ لَهُ فِي التَّدْبِيرِ أَصَحُّ فِي تَنْفِيدِ الْأُمُورِ مِنْ تَفَرُّدِهِ بِهَا لِيَسْتَظْهَرَ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ وَبِهَا يَكُونُ أَبْعَدَ مِنَ الزَّلَلِ وَأَمْنَعُ مِنَ الْخَلَلِ . وَيُعْتَبَرُ فِي تَقْلِيدِ هَذِهِ الْوَزَارَةِ شُرُوطُ الْإِمَامَةِ إِلَّا النَّسَبَ وَحَدَهُ لِأَنَّهُ مُمَضِي الْأَرَاءِ وَمُنْفِذُ الْاجْتِهَادِ فَاقْتَضَى أَنْ يَكُونَ عَلَى صِفَاتِ الْمُجْتَهِدِينَ . وَيَحْتَاجُ فِيهَا إِلَى شَرْطٍ زَائِدٍ عَلَى شُرُوطِ الْإِمَامَةِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْكِفَايَةِ فِيمَا وَكَّلَ إِلَيْهِ مِنْ أَمْرِ الْحَرْبِ وَالْحَرَجِ خَبْرَةً بِهِمَا وَمَعْرِفَةً بِتَفْصِيلِهِمَا فَإِنَّهُ مُبَاشِرٌ لَهُمَا تَارَةً وَمُسْتَنَبٍ فِيهِمَا أُخْرَى ، فَلَا يَصِلُ إِلَى اسْتِنَابَةِ الْكُفَاةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ ، كَمَا لَا يَقْدِرُ عَلَى الْمُبَاشَرَةِ إِذَا قَصَرَ عَنْهُمْ ، وَعَلَى هَذَا الشَّرْطِ مَدَارُ الْوَزَارَةِ وَبِهِ تَنْتَظِمُ السِّيَاسَةُ .

صفات الوزير

حُكِيَ أَنَّ الْمَأْمُونَ رَحِمَهُ اللَّهُ كَتَبَ فِي اخْتِيَارِ وَزِيرٍ : إِنِّي التَّمَسْتُ لِلْأُمُورِ رَجُلًا جَامِعًا لِحِصَالِ الْخَيْرِ ذَا عِقَّةٍ فِي خَلَائِقِهِ وَاسْتِقَامَةٍ فِي طَرَائِقِهِ ، قَدْ هَذَّبَتْهُ الْآدَابُ وَأَحْكَمَتْهُ التَّجَارِبُ ، إِنَّ الْحِجَا عَلَى الْأَسْرَارِ قَامَ بِهَا وَإِنْ قُلِدَتْ مُهِمَّاتِ الْأُمُورِ نَهَضَ فِيهَا ، يُسَكِّنُهُ الْحِلْمُ وَيُنْطِقُهُ الْعِلْمُ وَتَكْفِيهِ اللَّحْظَةُ وَتُغْنِيهِ اللَّمَحَةُ ، لَهُ صَوْلَةُ الْأَمْرَاءِ وَأَنَاةُ الْحُكَمَاءِ وَتَوَاضُعُ الْعُلَمَاءِ وَفَهْمُ الْفُقَهَاءِ ، إِنَّ أَحْسَنَ إِلَيْهِ شُكْرٌ ، وَإِنْ أُبْتُلِيَ بِالْإِسَاءَةِ صَبَرَ ، لَا يَبِيعُ نَصِيبَ يَوْمِهِ بِحِزْمَانٍ غَدِهِ ، يَسْتَرِقُّ قُلُوبَ الرِّجَالِ بِخَلَابَةِ لِسَانِهِ وَحُسْنِ بَيَانِهِ .

الفرق بين مهام الخليفة و وزير التفويض

(فصل) وَإِذَا تَقَرَّرَ مَا تَنَعَّدُ بِهِ وَزَارُهُ التَّفْوِيضُ فَالِنَّظَرُ فِيهَا - وَإِنْ كَانَ عَلَى الْعُموم - مُعْتَبَرٌ بِشَرْطَيْنِ يَقَعُ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا بَيْنَ الْإِمَامَةِ وَالْوَزَارَةِ :

أَحَدُهُمَا يَخْتَصُّ بِالْوَزِيرِ وَهُوَ مُطَالَعَةُ الْإِمَامِ لِمَا أَمَضَاهُ مِنْ تَدْبِيرٍ وَأَنْفَذَهُ مِنْ وِلَايَةٍ وَتَقْلِيدٍ لِئَلَّا يَصِيرَ بِالْإِسْتِبْدَادِ كَالْإِمَامِ .

وَالثَّانِي : مُحْتَصٌّ بِالْإِمَامِ وَهُوَ أَنْ يَتَصَفَّحَ أَفْعَالَ الْوَزِيرِ وَتَدْبِيرُهُ الْأُمُورَ لِيُقَرَّرَ مِنْهَا مَا وَافَقَ الصَّوَابَ وَيَسْتَدْرِكَ مَا خَالَفَهُ لِأَنَّ تَدْبِيرَ الْأُمَّةِ إِلَيْهِ مَوْكُولٌ وَعَلَى اجْتِهَادِهِ مَحْمُولٌ . وَيَجُوزُ لِهَذَا الْوَزِيرِ أَنْ يَحْكُمَ بِنَفْسِهِ وَأَنْ يُقَلِّدَ الْحُكَّامَ كَمَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِلْإِمَامِ لِأَنَّ شُرُوطَ الْحُكْمِ فِيهِ مُعْتَبَرَةٌ وَيَجُوزُ أَنْ يَنْظُرَ فِي الْمَظَالِمِ وَيَسْتَنْيِبَ فِيهَا لِأَنَّ شُرُوطَ الْمَظَالِمِ فِيهِ مُعْتَبَرَةٌ ، وَيَجُوزُ أَنْ يَتَوَلَّى الْجِهَادَ بِنَفْسِهِ ، وَأَنْ يُقَلِّدَ مَنْ يَتَوَلَّاهُ لِأَنَّ شُرُوطَ الْحَرْبِ فِيهِ مُعْتَبَرَةٌ وَيَجُوزُ أَنْ يُبَاشِرَ تَنْفِيدَ الْأُمُورِ الَّتِي دَبَّرَهَا ، وَأَنْ يَسْتَنْيِبَ فِي تَنْفِيدِهَا لِأَنَّ شُرُوطَ الرَّأْيِ وَالتَّدْبِيرِ فِيهِ مُعْتَبَرَةٌ .

وَكُلُّ مَا صَحَّ مِنَ الْإِمَامِ صَحَّ مِنَ الْوَزِيرِ إِلَّا ثَلَاثَةً أَشْيَاءَ .

أَحَدُهَا : وِلَايَةُ الْعَهْدِ ، فَإِنَّ لِلْإِمَامِ أَنْ يَعْهَدَ إِلَى مَنْ يَرَى وَلَيْسَ ذَلِكَ لِلْوَزِيرِ .

الثَّانِي : أَنَّ لِلْإِمَامِ أَنْ يَسْتَغْفِيَ الْأُمَّةَ مِنَ الْإِمَامَةِ وَلَيْسَ ذَلِكَ لِلْوَزِيرِ .

وَالثَّالِثُ : أَنَّ لِلْإِمَامِ أَنْ يَعْزِلَ مَنْ قَلَّدَهُ الْوَزِيرُ وَلَيْسَ لِلْوَزِيرِ أَنْ يَعْزِلَ مَنْ قَلَّدَهُ الْإِمَامُ ، وَمَا سِوَى هَذِهِ الثَّلَاثَةِ فَحُكْمُ التَّفْوِيضِ إِلَيْهِ يَقْتَضِي جَوَازَ فِعْلِهِ وَصِحَّةَ نُفُوذِهِ مِنْهُ ، فَإِنْ عَارَضَهُ الْإِمَامُ فِي رَدِّ مَا أَمَضَاهُ ، فَإِنْ كَانَ فِي حُكْمٍ نَفَذَ عَلَى وَجْهِ أَوْ فِي مَالٍ وُضِعَ فِي حَقِّهِ لَمْ يَجْزِ نَقْضُ مَا نَفَذَ بِاجْتِهَادِهِ مِنْ حُكْمٍ وَلَا اسْتِزْجَاعُ مَا فَرَّقَ بَرَأِيَهُ مِنْ مَالٍ ، فَإِنْ كَانَ فِي تَقْلِيدٍ وَالْأَوْ تَجْهِيزِ جَيْشٍ وَتَدْبِيرِ حَرْبٍ جَازَ لِلْإِمَامِ مُعَارَضَتُهُ بِعِزْلِ الْمُؤَلَّى وَالْعُدُولِ بِالْجَيْشِ إِلَى حَيْثُ يَرَى ، وَتَدْبِيرِ الْحَرْبِ بِمَا هُوَ أَوْلَى لِأَنَّ لِلْإِمَامِ أَنْ يَسْتَدْرِكَ ذَلِكَ مِنْ أَفْعَالِ نَفْسِهِ فَكَانَ أَوْلَى أَنْ يَسْتَدْرِكَهُ مِنْ أَفْعَالِ وَزِيرِهِ .

أنواع الامارة

وَإِذَا قَلَّدَ الْخَلِيفَةُ أَمِيرًا عَلَى إِقْلِيمٍ أَوْ بَلَدٍ كَانَتْ إِمَارَتُهُ عَلَى ضَرْبَيْنِ : عَامَّةٌ وَخَاصَّةٌ : فَأَمَّا الْعَامَّةُ فَعَلَى ضَرْبَيْنِ : إِمَارَةُ اسْتِكْفَاءٍ بِعَقْدٍ عَنْ اخْتِيَارٍ وَإِمَارَةُ اسْتِيْلَاءٍ بِعَقْدٍ عَنْ اضْطِرَارٍ . فَإِمَارَةُ الاسْتِكْفَاءِ الَّتِي تَنْعَقِدُ عَنْ اخْتِيَارِهِ فَتَشْتَمِلُ عَلَى عَمَلٍ مَخْدُودٍ وَنَظَرٍ مَعْهُودٍ ، وَالتَّقْلِيدُ فِيهَا أَنْ يُفَوَّضَ إِلَيْهِ الْخَلِيفَةُ إِمَارَةَ بَلَدٍ أَوْ إِقْلِيمٍ وَلَايَةً عَلَى جَمِيعِ أَهْلِهِ وَنَظَرًا فِي الْمَعْهُودِ مِنْ سَائِرِ أَعْمَالِهِ فَيَصِيرُ عَامَّ النَّظَرِ فِيمَا كَانَ مَخْدُودًا مِنْ عَمَلٍ وَمَعْهُودًا مِنْ نَظَرٍ فَيَشْتَمِلُ نَظَرُهُ فِيهِ عَلَى سَبْعَةِ أُمُورٍ :

أَحَدُهَا النَّظَرُ فِي تَدْبِيرِ الْجَيُوشِ وَتَرْتِيبِهِمْ فِي التَّوَاحِي وَتَقْدِيرِ أَرْزَاقِهِمْ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْخَلِيفَةُ قَدَرَهَا فَيَدْرُهَا عَلَيْهِمْ .

وَالثَّانِي النَّظَرُ فِي الْأَحْكَامِ وَتَقْلِيدِ الْقَضَاةِ وَالْحُكَّامِ .

وَالثَّلَاثُ : جَبَايَةُ الْحَرَاجِ وَقَبْضُ الصَّدَقَاتِ وَتَقْلِيدُ الْعُمَالِ فِيهِمَا وَتَفْرِيقُ مَا أُسْتُحَقَّ مِنْهَا .

وَالرَّابِعُ : حِمَايَةُ الدِّينِ وَالذَّبُّ عَنْ الْحَرِيمِ وَمُرَاعَاةُ الدِّينِ مِنْ تَغْيِيرٍ أَوْ تَبْدِيلٍ . وَالْخَامِسُ : إِقَامَةُ الْحُدُودِ فِي حَقِّ اللَّهِ وَحُقُوقِ الْأَدَمِيِّينَ .

وَالسَّادِسُ : الْإِمَامَةُ فِي الْجَمْعِ وَالْجَمَاعَاتِ حَتَّى يَوْمَ بَهَا أَوْ يَسْتَخْلِفَ عَلَيْهَا . وَالسَّابِعُ : تَسْيِيرُ الْحَاجِجِ مَنْ عَمَلَهُ وَمَنْ سَلَكَهُ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِ حَتَّى يَتَوَجَّهُوا مُعَانِينَ عَلَيْهِ ، فَإِنْ كَانَ هَذَا الْإِقْلِيمُ نَعْرًا مُتَاجِمًا لِلْعُدُوِّ وَافْتَرَنَ بَهَا .

الثَّامِنُ : وَهُوَ جِهَادُ مَنْ يَلِيهِ مِنَ الْأَعْدَاءِ وَقَسَمُ غَنَائِمِهِمْ فِي الْمُقَاتِلَةِ وَأَخْذُ خُمْسِهَا لِأَهْلِ الْخُمْسِ وَتُعْتَبَرُ فِي هَذِهِ الْإِمَارَةِ وَعُمُومُهَا فِي الْوَزَارَةِ وَلَيْسَ بَيْنَ عُمُومِ الْوَلَايَةِ وَخُصُوصِهَا فَرْقٌ فِي الشُّرُوطِ الْمُعْتَبَرَةِ فِيهَا ثُمَّ يَنْظَرُ فِي عَقْدِ هَذِهِ الْإِمَارَةِ ، فَإِنْ كَانَ الْخَلِيفَةُ قَدْ تَوَلَّاهُ كَانَ لِرَؤُسِ التَّفْوِيزِ عَلَيْهِ حَقُّ الْمُرَاعَاةِ وَالتَّصَفُّحِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ عَزْلُهُ وَلَا نَقْلُهُ مِنْ إِقْلِيمٍ إِلَى غَيْرِهِ .

امارة الاستلاء " التغلب "

وَأَمَّا إِمَارَةُ الاسْتِيْلَاءِ الَّتِي تُعَقَّدُ عَنْ اضْطِرَارٍ فَهِيَ أَنْ يَسْتَوْلِيَ الْأَمِيرُ بِالْقُوَّةِ عَلَى بِلَادٍ يُقَلِّدُهَا الْخَلِيفَةُ إِمَارَتَهَا وَيُفَوَّضُ إِلَيْهِ تَدْبِيرَهَا وَسِيَاسَتَهَا ، فَيَكُونُ الْأَمِيرُ بِاسْتِيْلَائِهِ مُسْتَبِدًّا بِالسِّيَاسَةِ وَالتَّدْبِيرِ ، وَالْخَلِيفَةُ بِإِذْنِهِ مُنْقَذًا لِأَحْكَامِ الدِّينِ لِيُخْرِجَ مِنَ الْفَسَادِ إِلَى الصَّحَّةِ وَمِنْ الْحُظَرِ إِلَى

الإباحة ، وهذا وإن خرجَ عَنْ عُرْفِ التَّقْلِيدِ الْمُطْلَقِ فِي شُرُوطِهِ وَأَحْكَامِهِ فَفِيهِ مِنْ حِفْظِ الْقَوَانِينِ الشَّرْعِيَّةِ وَحِرَاسَةِ الْأَحْكَامِ الدِّينِيَّةِ مَا لَا يَجُوزُ أَنْ يُتْرَكَ مُخْتَلًا مَخْذُولًا وَلَا فَاسِدًا مَعْلُولًا ، فَجَازَ فِيهِ مَعَ الْإِسْتِيْلَاءِ وَالْإِضْطِرَارِ مَا امْتَنَعَ فِي تَقْلِيدِ الْإِسْتِكْفَاءِ وَالِاخْتِيَارِ لَوْفُوعِ الْفَرْقِ بَيْنَ شُرُوطِ الْمُكْنَةِ وَالْعَجْزِ .

وَالَّذِي يَتَحَفَّظُ بِتَقْلِيدِ الْمُسْتَوْلي مِنْ قَوَانِينِ الشَّرْعِ سَبْعَةُ أَشْيَاءَ ، فَيَشْتَرِكُ فِي التَّزَامِهَا الْخَلِيفَةُ الْوَلِيُّ وَالْأَمِيرُ الْمُسْتَوْلي وَوُجُوبُهَا فِي جِهَةِ الْمُتَوَلَّى أَعْلَظُ : أَحَدُهَا : حِفْظُ مَنْصِبِ الْإِمَامَةِ فِي خِلَافَةِ النَّبُوَّةِ وَتَدْبِيرِ أُمُورِ الْمِلَّةِ ، لِيَكُونَ مَا أَوْجَبَهُ الشَّرْعُ مِنْ إِقَامَتِهَا مَحْفُوظًا وَمَا تَفَرَّعَ عَنْهَا مِنَ الْحُقُوقِ مَحْرُوسًا .

وَالثَّانِي : ظُهُورُ الطَّاعَةِ الدِّينِيَّةِ الَّتِي يَزُولُ مَعَهَا حُكْمُ الْعِنَادِ فِيهِ وَيَنْتَفِي بِهَا إِثْمُ الْمُبَايَعَةِ لَهُ .

وَالثَّلَاثُ : اجْتِمَاعُ الْكَلِمَةِ عَلَى الْأُلْفَةِ وَالتَّنَاصُرِ لِيَكُونَ لِلْمُسْلِمِينَ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ . وَالرَّابِعُ : أَنْ تَكُونَ عُقُودُ الْوَلَايَاتِ الدِّينِيَّةِ جَائِزَةً وَالْأَحْكَامُ وَالْأَقْضِيَّةُ فِيهَا نَافِذَةً لَا تَبْطُلُ بِفَسَادِ عُقُودِهَا ، وَلَا تَسْقُطُ بِخَلَلِ عُقُودِهَا .

وَالْخَامِسُ : أَنْ يَكُونَ اسْتِيفَاءُ الْأَمْوَالِ الشَّرْعِيَّةِ بِحَقِّ تَبَرُّأٍ بِهِ ذِمَّةٌ مُؤَدِّيَهَا وَيَسْتَبِيحُهَا آخِذُهَا .

وَالسَّادِسُ : أَنْ تَكُونَ الْحُدُودُ مُسْتَوْفَاهُ بِحَقِّ وَقَائِمَةٍ عَلَى مُسْتَحَقٍّ ؛ فَإِنَّ جَنْبَ الْمُؤْمِنِ حِمِيٌّ إِلَّا مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ وَحُدُودِهِ .

وَالسَّابِعُ : أَنْ يَكُونَ الْأَمِيرُ فِي حِفْظِ الدِّينِ وَرِعًا عَنْ مَحَارِمِ اللَّهِ يَأْمُرُ بِحَقِّهِ إِنْ أُطِيعَ وَيَدْعُو إِلَى طَاعَتِهِ إِنْ عُصِيَ ، فَهَذِهِ سَبْعُ قَوَاعِدَ فِي قَوَانِينِ الشَّرْعِ يُحْفَظُ بِهَا حُقُوقُ الْإِمَامَةِ وَأَحْكَامُ الْأُمَّةِ فَلَا جُلُهَا وَجِبَ تَقْلِيدُ الْمُسْتَوْلي ؛ فَإِنْ كَمَلَتْ فِيهِ شُرُوطُ الْإِخْتِيَارِ كَانَ تَقْلِيدُهُ حَيًّا اسْتِدْعَاءً لِبَطَاعَتِهِ وَدَفْعًا لِمُخَالَفَتِهِ وَمُخَالَفَتِهِ ، وَصَارَ بِالْإِذْنِ لَهُ نَافِذَ التَّصَرُّفِ فِي حُقُوقِ الْمِلَّةِ وَأَحْكَامِ الْأُمَّةِ وَجَرَى عَلَى مَنْ اسْتَوَزَرَهُ وَاسْتَنَابَهُ لِأَحْكَامِ مَنْ اسْتَوَزَرَهُ الْخَلِيفَةُ وَاسْتَنَابَهُ وَجَازَ أَنْ يَسْتَوَزَرَ وَزِيرَ تَفْوِيضٍ وَوَزِيرَ تَنْفِيدٍ فَإِنْ لَمْ يَكْمُلْ فِي الْمُتَوَلَّى شُرُوطُ الْإِخْتِيَارِ جَازَ لِلْخَلِيفَةِ إِظْهَارُ تَقْلِيدِهِ اسْتِدْعَاءً لِبَطَاعَتِهِ وَحَسْمًا لِمُخَالَفَتِهِ وَمُعَانَدَتِهِ . أَوْ كَانَ نُفُودُ تَصَرُّفِهِ فِي الْأَحْكَامِ وَالْحُقُوقِ مَوْفُوعًا عَلَى أَنْ يَسْتَنْيِبَ لَهُ الْخَلِيفَةُ فِيهَا لِمَنْ قَدْ تَكَامَلَتْ فِيهِ شُرُوطُهَا لِيَكُونَ كَمَالُ الشُّرُوطِ فَيَمُنَّ أُضْيَفَ إِلَى نِيَابَتِهِ جَبْرًا لِمَا أَعُوزَ مِنْ شُرُوطِهَا فِي نَفْسِهِ فَيَصِيرُ التَّقْلِيدُ لِلْمُسْتَوْلي وَالتَّنْفِيدُ مِنَ الْمُسْتَنَابِ .

مقدمة كتاب تسهيل النظر و تعجيل الظفر

الحمد لله الذي جعل الحق معزا لمن اعتقده وتوخاه ومعينا لمن اعتمدته وابتغاه وجعل الباطل مذلا لمن آثره وارتضاه ومذिला لمن أظهره واقتفاه حمدا يوازن جميل نعمه ويضاهي جزيل قسمه وصلى الله عليه وسلم محمد النبي وآله وأصحابه

أما بعد

فإن الله جل اسمه ببلغ حكمته وعدل قضائه جعل الناس أصنافا مختلفين وأطوارا متباينين ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين وبالتباين متفقين فيتعاطفوا بالإيثار تابعا ومتبوعا ويتساعدوا على التعاون آمرا ومأمورا كما قال الشاعر

(وبالناس عاش الناس قدما ولم يزل ... من الناس مرغوب إليه وراغب) // من الطويل //

فوجب التفويض إلى إمرة سلطان مسترعى ينقاد الناس لطاعته. ويتدبرون سياسته، ليكون بالطاعة قاهرا وبالسياسة مديرا. وكان أولى الناس بالعبادة ما سبقت به الممالك ودبرت به الرعايا والمصالح لأنه زمام يقود إلى الحق ويستقيم به أود الخلق.

وقد أوجزت بهذا الكتاب من سياسة الملك ما أحكم المتقدمون قواعده فإن لكل ملّة سيرة ولكل زمان سريرة فلم يغن ما سلف عن مؤتلف من الشريعة عهدها ومن السياسة معهودها ليكون للدين موافقا وللدنيا مطابقا. وجعلت ما تضمنه بابين:

فالباب الأول في أخلاق الملك

والباب الثاني في سياسة الملك

بعض أخلاق المَلِك

فَحَقَّ عَلَى ذِي الْأَمْرِ وَالسُّلْطَانِ أَنْ يَهْتَمَّ بِمِرَاعَاةِ أَخْلَاقِهِ وَإِصْلَاحِ شَيْمِهِ لِأَنَّهَا آلَةُ سُلْطَانِهِ وَأَسْ
إِمْرَتِهِ وَلَيْسَ يُمَكِّنُ صَلَاحَ جَمِيعِهَا بِالتَّسْلِيمِ إِلَى الطَّبِيعَةِ وَالتَّفْوِيزِ إِلَى النَّحِيزَةِ إِلَّا أَنْ يَرْتَاضَ لَهَا
بِالتَّقْوِيمِ وَالتَّهْذِيبِ رِيَاضَةَ تَهْذِيبٍ وَتَدْرِيجٍ وَتَأْدِيبٍ فَيَسْتَقِيمُ لَهُ الْجَمِيعُ بَعْضُهَا خَلْقٌ مَطْبُوعٌ
وَبَعْضُهَا خَلْقٌ مَصْنُوعٌ لِأَنَّ الْخُلُقَ طَبْعٌ وَغَرِيزَةٌ وَالتَّخَلُّقُ تَطَبُّعٌ وَتَكْلُفٌ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ
(يَا أَيُّهَا الْمُتَحَلِّيُ غَيْرِ شَيْمَتِهِ ... وَمَنْ سَجِيَّتُهُ الْإِكْثَارُ وَالْمَلَقُ)

(عَلَيْكَ بِالْقَصْدِ فِيمَا أَنْتَ فَاعِلُهُ ... إِنْ التَّخَلَّقَ يَأْتِي دُونَهُ الْخُلُقُ)

البَابُ الثَّانِي فِي سِيَاسَةِ الْمَلِكِ

قَالَ أَقْضَى الْقُضَاةِ رَحِمَهُ اللَّهُ

حَقَّ عَلَى مَنْ مَكَّنَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أَرْضِهِ وَبِلَادِهِ وَائْتَمَنَهُ عَلَى خَلْقِهِ وَعِبَادِهِ أَنْ يُقَابَلَ جَزِيلَ
نِعْمَتِهِ بِحَسَنِ السَّرِيرَةِ وَيَجْرِيَ مِنَ الرَّعِيَةِ بِجَمِيلِ السَّيِّرَةِ
قَالَ اللَّهُ تَعَالَى:

{يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ
وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ
{وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ}

وَرُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ
(مَنْ سَارَ فِيمَنْ بَيْنَ ظَهْرِيهِ بِسِيرَةٍ حَسَنَةٍ كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مِنْ
غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَارَ فِيمَنْ بَيْنَ ظَهْرِيهِ بِسِيرَةٍ سَيِّئَةٍ كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهَا وَوَزْرُ
الْعَامِلِينَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ)
وَرُوِيَ عَنْ عَمْرِو بْنِ رَضِيٍّ أَنَّ اللَّهَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ

لَوْ ضَاعَتْ سَخْلَةٌ عَلَى شَاطِئِ فِرَاتٍ لَحْشِيَتْ أَنْ يَسْأَلَنِي اللَّهُ عَلَيْهَا.
فَلَيْسَ أَحَدٌ أَجْدَرُ بِالْحَذَرِ وَالْإِشْفَاقِ وَأَوْلَىٰ بِالنَّصَبِ وَالْإِجْتِهَادِ مِمَّنْ تَقْلُدُ أُمُورَ الرَّعِيَةِ لِأَنَّهَا أَمَانَةٌ

اللَّهُ الَّتِي أَمَنَهُ عَلَيْهَا وَرَعِيَّتَهُ الَّتِي اسْتَرْعَاهُ فِيهَا وَاسْتَخْلَفَهُ عَلَى أُمُورِهَا وَهُوَ تَعَالَى وَلِي السُّؤَالِ عَنْهَا
وَلِأَنَّهُ سُبْحَانَهُ حَسَمَ مَوَادِ الإِعْتِرَاضِ مِنْهَا عَلَى أَفْعَالِهِ وَكَفَّ أَلْسِنَتَهَا عَنْ رَدِّ مَا رَأَى فِي اجْتِهَادِهِ
وَأَوْجَبَ عَلَيْهَا طَاعَتَهُ وَالزَّمَهَا الْإِنْقِيَادَ لِحُكْمِهِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَتَصَرَّفُوا بَيْنَ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ فَقَالَ تَعَالَى
{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ }

وَجَعَلَ صَلَاحَ جَمَاعَتِهِمْ بِصَلَاحِهِ وَفَسَادَ أُمُورِهِمْ بِفَسَادِهِ لِأَنَّهُ قَلْبٌ وَهُمْ أَطْرَافٌ وَقُطْبٌ وَهُمْ
أَكْنَافٌ.

أفضل المُلْك الذي يُبنى على الدين

رشاد الوالي خير من خصب الزَّمان

وَأَرْشَدَ الْوَلَاةَ مِنْ حَرَسِ بَوْلَايَتِهِ الدِّينَ وَانْتَضَمَ بِنَظَرِهِ صَلَاحَ الْمُسْلِمِينَ لِأَنَّ الدِّينَ يَصْلُحُ سِرَائِرَ
الْقُلُوبِ وَيَمْتَنِعُ مِنْ ارْتِكَابِ الذُّنُوبِ وَيَبْعَثُ عَلَى التَّأَلُّهِ وَالتَّنَاصُفِ وَيَدْعُو إِلَى الْأَلْفَةِ وَالتَّعَاطُفِ
وَهَذِهِ قَوَاعِدُ لَا تَصْلُحُ الدُّنْيَا إِلَّا بِهَا وَلَا يَسْتَقِيمُ الْخَلْقُ إِلَّا عَلَيْهَا وَإِنَّمَا السُّلْطَنَةُ زِمَامُ لِحْفَظِهَا
وَبَاعَثَ عَلَى الْعَمَلِ بِهَا وَلَوْ أَهْمَلُوا وَنَوَازِعَ الْأَهْوَاءِ جَاذِبَةً وَاخْتِلَافَ الْأَرَءِ مُتَقَارِبَةً لَتَمَارَحُوا
وَتَغَالَبُوا وَلَمَّا عَرَفَ حَقَّ مَنْ بَاطِلٌ وَلَا تَمِيزَ صَحِيحٍ مِنْ فَاسِدٍ وَلَيْسَ فِي الْعَقْلِ مَا يَجْمَعُهُمْ عَلَى
حُكْمٍ يَتَسَاوَى فِيهِ قَوِيهِمْ وَضَعِيفُهُمْ وَيَتَكَافَأُ فِيهِ شَرِيفُهُمْ وَمَشْرُوفُهُمْ فَلِذَلِكَ وَقَفَتْ مَصَالِحُهُمْ
عَلَى دِينٍ يَقُودُهُمْ إِلَى جَمْعِ الشَّمْلِ وَاتِّفَاقِ الْكَلِمَةِ وَيَنْقَطِعُ بِهِ تَنَازُعُهُمْ وَتَنْحَسِمُ بِهِ مَوَادُّ
أَطْمَاعِهِمْ وَاخْتِلَافُهُمْ وَتَصْلُحُ بِهِ سِرَائِرُهُمْ وَتَنْحَفِظُ بِهِ أَمَانَتُهُمْ.

وَرُبَّمَا أَهْلُ بَعْضِ الْمُلُوكِ الدِّينَ وَعَوَّلَ فِي أُمُورِهِ عَلَى قُوَّتِهِ وَكَثْرَةِ أَجْنَادِهِ وَلَيْسَ يَعْلَمُ أَنَّ
أَجْنَادَهُ إِذَا لَمْ يَعْتَقِدُوا وَجُوبَ طَاعَتِهِ فِي الدِّينِ كَانُوا أَضَرَّ عَلَيْهِ مِنْ كُلِّ ضِدِّ مَبَايِنِ لاقْتِرَاحِهِمْ
عَلَيْهِ مَا لَا يَنْهَضُ بِهِ وَتَحْكُمُهُمْ عَلَيْهِ بِمَا لَا يَثْبِتُ لَهُ فَإِنْ سَمِعُوا بِنَابِغٍ نَبِغَ عَلَيْهِ قَوِي طَمَعُهُمْ فِي
اجْتِيَاكِ أَمْوَالِهِ وَلَمْ يَقْنَعَهُمْ اسْتِيعَابُ حَالِهِ وَكَانَ مِنْهُمْ عَلَى شِفَا جَرَفِ هَارٍ لَا يَأْمَنُ سَطْوَتَهُمْ بِهِ.

من جعل ملكه خادماً لدينه انْقَادَ لَهُ كُلُّ سُلْطَانٍ وَمَنْ جَعَلَ دِينَهُ خَادِمًا لِمَلِكِهِ طَمَعُ فِيهِ
كُلُّ إِنْسَانٍ.

الفصل التاسع عشر أن يكون الملك أفضل الناس ديناً

الدين والملك

يَنْبَغِي لِلْمَلِكِ أَنْ يَأْنِفَ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي رَعِيَّتِهِ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ دِيناً مِنْهُ كَمَا يَأْنِفُ أَنْ يَكُونَ فِي رَعِيَّتِهِ مَنْ هُوَ أَنْفَذُ أَمْرًا مِنْهُ.
وَقَالَ أَرْدَشِيرُ بْنُ بَابِكٍ فِي عَهْدِهِ إِلَى مُلُوكِ فَارَسَ:

إِنَّ الدِّينَ وَالْمَلِكَ تَوْأَمَانِ لَا قِوَامَ لِأَحَدِهِمَا إِلَّا بِصَاحِبِهِ لِأَنَّ الدِّينَ أَسُّ وَالْمَلِكِ حَارِسٌ وَلَا بُدَّ لِلْمَلِكِ مِنْ أَسِهِ وَلَا بُدَّ لِلْأَسِّ مِنْ حَارِسِهِ لِأَنَّ مَا لَا حَارِسَ لَهُ ضَائِعٌ وَمَا لَا أَسَّ لَهُ مِنْهَدَمٌ

الدفع عن الدين بالملك

وَكَتَبَ حَكِيمُ الرُّومِ إِلَى الْإِسْكَانْدَرِ
إِدْفِعْ عَنْ دِينِكَ بِمَلِكِكَ وَلَا تَدْفِعْ بِدِينِكَ عَنْ مَلِكِكَ وَصِيرْ دُنْيَاكَ وَقَايَةَ لآخرتك وَلَا تُصِيرْ
آخرتك وَقَايَةَ لدنياك.

قواعد تأسيس الملك

إِنَّ قَوَاعِدَ الْمَلِكِ مُسْتَقَرَّةٌ عَلَى أَمْرَيْنِ:

تأسيس

وسياسة

تأسيس الملك وأقسامه

فَأَمَّا تَأْسِيسُ الْمَلِكِ فَيَكُونُ فِي ثَلَاثِ أَقْسَامٍ وَأَوَائِلُهُ وَمَبَادِيهِ وَإِرْسَاءُ قَوَاعِدِهِ وَمَبَانِيهِ
وَتَنْقَسِمُ ثَلَاثَةً أَقْسَامًا:

تأسيس دين

وتأسيس قُوَّة

وتأسيس مَالٍ وَثَرَةٍ

تأسيس الملك على الدين

فَأَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ وَهُوَ تَأْسِيسُ الدِّينِ فَهُوَ أَثْبَتُهَا قَاعِدَةٌ وَأَدْوَمُهَا مُدَّةٌ وَأَخْلَصُهَا طَاعَةٌ
وَلَيْسَ يَخْلُو انْتِقَالَ الْمَلِكِ بِهِ مِنْ ثَلَاثَةِ أَسْبَابٍ
أَحَدُهَا

أَنْ يَخْرُجَ الْمَلِكُ مِنْ مَنْصِبِ الدِّينِ حَتَّى يَتَوَلَّى عَلَيْهِ غَيْرَ أَهْلِهِ وَيُظْهِرُ مِنْهُ خِلَافَ عَقْدِهِ فَتَنْفَرُ
مِنْهُ النَّفُوسُ إِنْ لَانَ وَتَعَانَدَهُ إِنْ خَشَنَ تَعَصِيهِ.

سياسة الملك

وَأَمَّا سِيَّاسَةُ الْمَلِكِ بَعْدَ تَأْسِيسِهِ وَاسْتِقْرَارِهِ، فَتَشْتَمِلُ عَلَى أَرْبَعِ قَوَاعِدٍ وَهِيَ:

عِمَارَةُ الْبِلَدَانِ

وَحِرَاسَةُ الرِّعْيَةِ

وَتَدْبِيرُ الْجُنْدِ

وَتَقْدِيرُ الْأَمْوَالِ

رؤية الماوردي للرعية "الامة"

وَأَمَّا الْقَاعِدَةُ الثَّانِيَّةُ وَهِيَ حِرَاسَةُ الرِّعْيَةِ فَلَأَنَّهُمْ لِأَمَانَاتِ اللَّهِ الَّتِي اسْتَوْدَعَهُ حِفْظُهَا وَاسْتِرْعَاةُ
الْقِيَامِ بِهَا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى الدَّفْعِ عَنْ أَنْفُسِهِمْ إِلَّا بِسُلْطَانِهِ وَلَا يَصْلُونَ إِلَى الْعَدْلِ وَالتَّنَاصُفِ إِلَّا
بِإِحْسَانِهِ وَهُوَ مِنْهُمْ بِمَنْزِلَةِ وَلِيِّ الْيَتِيمِ الْمُنْدُوبِ لِكِفَالَتِهِ وَالْقِيمِ بِمَصَالِحِهِ يُلْزِمُهُ بِحُكْمِ الاسْتِرْعَاءِ
وَالْأَمَانَةِ أَنْ يَقُومَ زِلْفُهُ وَيُصْلِحَ خَلْفُهُ وَيَحْفَظَ أَمْوَالَهُ وَيُثْمَرَ مَوَادَّهُ كَذَلِكَ مَكَانُهُ مِنْ رِعْيَتِهِ فِي الذِّبِّ
عَنْهُمْ وَالنَّظَرِ لَهُمْ وَالْقِيَامِ 35 بَ بِمَصَالِحِهِمْ فَإِنْ النَّفْعُ بِصَلَاحِ أَحْوَالِهِمْ عَائِدٌ عَلَيْهِ وَالضَّرَرُ
بِفْسَادِهَا مُتَعَدٍّ إِلَيْهِ فَلَنْ تُوجَدَ اسْتِقَامَةُ مَلِكٍ فَسَدَتْ فِيهِ أَحْوَالُ الرِّعَايَا

حقوق الرعية على المُلوك "حق الاسترعاء"

وَالَّذِي يُلْزِمُ الْمَلِكُ فِي حُقُوقِ الاسترعاء عَلَيْهِمْ عَشْرَةَ أَشْيَاءَ
 أَحَدَهَا تَمْكِينُ الرِّعْيَةَ مِنْ اسْتِيطَانِ مَسَاكِنِهِمْ وَادْعِينَ
 وَالثَّانِي التَّخْلِيَةَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَسَاكِنِهِمْ آمِنِينَ
 وَالثَّلَاثَ كَفَ الْأَذَى وَالْأَيْدِي الْعَالِيَةَ عَنْهُمْ
 وَالرَّابِعَ اسْتِعْمَالَ الْعَدْلِ وَالنِّصْفَةِ مَعَهُمْ
 وَالْخَامِسَ فَصْلَ الْخِصَامِ بَيْنَ الْمُتَنَازِعِينَ مِنْهُمْ
 وَالسَّادِسَ حَمْلَهُمْ عَلَى مُوجِبِ الشَّرْعِ فِي عِبَادَتِهِمْ وَمَعَامِلَاتِهِمْ
 وَالسَّابِعَ إِقَامَةَ حُدُودِ اللَّهِ تَعَالَى وَحَقُوقِهِ فِيهِمْ
 وَالثَّامِنَ أَمْنَ سَبْلِهِمْ وَمَسَالِكِهِمْ
 وَالتَّاسِعَ الْقِيَامَ بِمَصَالِحِهِمْ فِي حِفْظِ مِيَاهِهِمْ وَقَنَاطِرِهِمْ
 وَالْعَاشَرَ تَقْدِيرَهُمْ وَتَرْتِيبَهُمْ عَلَى أَقْدَارِهِمْ وَمَنَازِلِهِمْ فِيمَا يَتَمَيِّزُونَ بِهِ مِنْ دِينٍ وَعَمَلٍ وَكَسْبٍ
 وَصِيَانَةٍ
 فَإِذَا قَامَ فِيهِمْ بِهَذِهِ الْحُقُوقِ فَهِيَ السِّيَاسَةُ الْعَادِلَةُ وَالسِّيَرَةُ الْفَاضِلَةُ الَّتِي تَسْتَخْلَصُ بِهَا طَاعَةُ
 الرِّعْيَةِ وَيَنْتَظَمُ بِهَا صَلَاحُ الْمَمْلَكَةِ
 وَإِنْ أَخْلَ بِهَا كَانَ وَإِيَاهُمْ عَلَى ضِدِّهَا
قَالَ أَرْدَشِيرُ بْنُ بَابُكٍ

سَعَادَةُ الرِّعْيَةِ فِي طَاعَةِ الْمَلِكِ وَسَعَادَةُ الْمَلِكِ فِي طَاعَةِ الْمَالِكِ
 قَالَ بَعْضُ الْأَلْبَاءِ

إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي سُلْطَانِ الْمَلِكِ سُرُورٌ لِرِعْيَتِهِ كَانَ مَلِكُهُ ظَلَمًا.

المراجع

قائمة المراجع

أولا : المراجع باللغة العربية

المصادر :

1. القرآن الكريم
2. ابن خلدون عبد الرحمن ، المقدمة : تاريخ العلامة ابن خلدون ، الدار التونسية للنشر و المؤسسة الوطنية للكتاب ، تونس و الجزائر ، 1984 .

المراجع :

1. ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق وترجمة: حامد ربيع، دار الشعب، القاهرة، 1983.
2. ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك و الأمم ، ج8.
3. ابن خلكان، وفيات الاعيان و أبناء أبناء الزمان.
4. ابن رشد، تلخيص السياسة ، تقديم محسن مجيد العبيدي و فاطمة الذهبي، بيروت ، 1998.
5. ابن سينا، "في أقسام العلوم العقلية" في تسع رسائل.
6. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1969 .
7. أبو الحسن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، ت محمد عبد الحميد،(بيروت: دار الحديث، 1985).
8. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاي ، دار المعرفة ، بيروت ، 1980.
9. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت: ، 1997.
10. أبو عبد الله محمد الجهشيار ، كُتّاب الوزراء و الكُتّاب ، تحقيق مصطفى السقا و الاياري ، القاهرة ، 1983
11. أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، ج4.
12. أبو محمد عبد الملك بن هشام ، السيرة النبوية ، المجلد الثاني ، دار صادر ، بيروت ، ط1 ، 2003 .
13. أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي ، كتاب الخراج "في التراث الاقتصادي الإسلامي" ، دار الحديث ، بيروت ، 1990.
14. أبي الحسن العامري ، الإعلام بمناقب الإسلام .

15. أبي الحسن الماوردي ، أدب الدنيا والدين .ت:ياسين محمد السواس ، دار ابن كثير ، بيروت ، 2012
16. أبي الحسن الماوردي ، الاحكام السلطانية .ت:أحمد جاد ، دار الحديث ، القاهرة ، 2006.
17. أبي الحسن الماوردي ، قوانين الوزارة . ت:رضوان السيد ، ابن الأزرق للتراث السياسي ، بيروت ، 2012 .
18. أبي الحسن الماوردي ، نصيحة الملوك، تحقيق :حضر محمد خضر ، مكتبة الفلاح ، الكويت، 1983.
19. أبي الحسن الماوردي، تسهيل النظر و تعجيل الظفر.ت:رضوان السيد، ابن الأزرق للتراث السياسي، بيروت، 2012.
20. أبي الحسن الماوردي، تسهيل النظر و تعجيل الظفر، ت: هلال سرحان و حسن الساعاتي، دار النهضة العربية.
21. أحد فرامز قرامكلي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، معهد المعارف الحكمية للدراسات لبنان، 2004.
22. إحسان عباس، ملامح يونانية في الأدب العربي ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، 1977 .
23. أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 2012
24. أركون محمد ، الإسلام : الاخلاق و السياسية ، ت:هاشم صالح ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، 2007 .
25. أركون محمد ، الفكر الإسلامي : نقد و اجتهاد ، دار الساقى ، لبنان ، 1990 .
26. أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ت: هاشم صالح ، دار الانماء القومي ، بيروت ، 1986
27. بن سالم حميش ، التشكلات الادبولوجية في الإسلام (الاجتهادات و التاريخ) ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، 1993.
28. بن منظور محمد بن مكرم ، لسان العرب ، الجزء 15 ، دار صادر ، بيروت لبنان ، 1981 .
29. التواتي مصطفى ، التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام، دار الفراي، بيروت، 2003
30. الجابري محمد عابد ، العصبية و الدولة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1995
31. الجابري محمد عابد ، العقل الاخلاقي العربي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2001
32. الجابري محمد عابد ، العقل السياسي العربي : محدداته و تحليلاته ، ط 5 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2004 .
33. الجابري محمد عابد، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 1996.
34. جعيط هشام ، الشخصية العربية و المصير المشترك ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 3 ، 2008 .
35. جعيط هشام، الفتنة "جدلية الدين و السياسة في الإسلام المبكر"، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 2012.
36. جورج بوليتزر ، فلسفة الأنوار و الفكر الحديث ، ت : جورج طرايشي ، دار الطليعة ، بيروت ، 1975.
37. جوليان فروند ، سسيولوجيا ماكس فيبر ، ت:جورج أبي صالح ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، 1998 .
38. جون بول فيلام ، الأديان في علم الاجتماع ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، لبنان ، 2001 ،

39. جون سكوت ، علم الاجتماع المفاهيم الاساسية ، ت : محمد عثمان ، الشبكة العربية للنشر ، بيروت لبنان ، 2009 .
40. حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1، دار الفارابي، بيروت ، ط 2 ، 2008 .
41. حنّا مخائيل، السياسة و الوحي عند الماوردي ، ت: شكري رحيم، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنا ، 1997 .
42. خاتمي محمد ، الدين و الفكر في شرك الاستبداد ، ت: ماجد الغرابوي ، دار الفكر المعاصر ، دمشق و بيروت ، 2004 .
43. دانيال ارفي ليحيه و جون بول فيلام، سسيولوجيا الدين، ت: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005.
44. الدوري عبد العزيز، التكوين التاريخي للأمة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط4 ، بيروت، 2003.
45. الدوري عبد العزيز، الجذور التاريخية للشعبوية ، دار الطليعة ، 1980
46. الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، تحقيق طه جابر فياض العلواني ، المحصول في علم الأصول ، الجزء الأول ، دار جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1980.
47. الرحوني محمد ، الدين و الادبولوجيا : جدلية الديني السياسي ، دار الطليعة ، بيروت لبنان ، 2005.
48. رضوان السيد ، الجماعة و الأمة و السلطة (دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي) ، جداول للنشر ، لبنان ، ط5 ، 2011 .
49. رضوان السيد ، الجماعة و المجتمع و الدولة "سلطة الايدولوجيا في المجال السياسي الإسلامي" ، جداول ، لبنان ، 2015 .
50. رضوان السيد ، مفاهيم الجماعات في الإسلام (دراسة في سسيولوجيا الاجتماع الإسلامي) ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، 1993 .
51. ريمون أرون ، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية و الحس المشترك، ت: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، 2010.
52. ريمون بودون و ف بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ت: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986.
53. ريمون كيفي و لوك فان كمينهود، ت: يوسف الجباعي، دليل الباحث الاجتماعي ، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، 1997.
54. الزحيلي وهبة ، الفقه الإسلامي و أدلته ، دار الفكر ، دمشق ، ج1 ، 1997 .
55. سايننو اكوا فيفا و إنزو باتشي ، علم الاجتماع الديني ، ت: عز الدين عناية ، كلمة ، الإمارات العربية ، 2011
56. سامي زبيدة ، الشريعة و السلطة في العالم الإسلامي، ت: عباس عباس، دار المدار الإسلامي، بيروت ، 2007.

57. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ، ج 2.
58. ستيفان شوفالييه و كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ت: زهرة عبد الرحمان، الشركة الجزائرية السورية للنشر، 2013 .
59. سعيد بن سعيد العلوي، دولة الخلافة (التفكير السياسي عند الماوردي)، رؤية للنشر و التوزيع ، المغرب ، 2010 .
60. الشاطبي اسحاق إبراهيم ، ت أبو الفضل الدمياطي، الموافقات في أصول الشريعة ، الغد الجديد، القاهرة، 2010 .
61. الشيرازي، طبقات الفقهاء.
62. الصغير عبد المجيد ، الفكر الأصولي و إشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، 1994 .
63. الطبري أبي جعفر بن جرير ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ج 6 ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، 1984 .
64. طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، ت: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان ، 2010 .
65. عبد الإله بلقزيز، الإسلام و السياسة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2001 ، ص 34 .
66. عبد الإله بلقزيز، الفتنة و الانقسام (تكوين المجال السياسي الإسلامي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، 2012 .
67. عبد الاله بلقزيز، النبوة و السياسة (تكوين المجال السياسي الإسلامي) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، 2011 .
68. عبد الجواد ياسين ، السلطة في الإسلام : نقد النظرية السياسية" ، ج1 ، التنوير ، بيروت ، 2012 .
69. عبد الجواد ياسين ، السلطة في الإسلام : نقد النظرية السياسية" ، ج2، التنوير ، بيروت ، 2012 .
70. عبد الجواد ياسين، الدين و التدين(التشريع و النص و الاجتماع)، التنوير للطباعة و النشر ، لبنان، 2012 .
71. عبد الرحمان البدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1954
72. عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية الإسلامية ، القاهرة 1954
73. -عبد اللطيف الهرماسي ، في الموروث الديني الإسلامي ، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، لبنان ، 2012 .
74. عبد اللطيف كمال ، في الاستبداد (بحث في التراث الإسلامي) ، منتدى المعارف ، لبنان ، 2011 .
75. عدني إكرام ، سسيولوجيا الدين و السياسة عند ماكس فيبر ، منتدى المعارف ، بيروت لبنان ، ط1، 2013 .
76. العروي عبد الله ، الدولة ، المركز الثقافي العربي ، ط 9 ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2011 .
77. عزيز العظمة ، العلمانية من منظور مختلف ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . 1992.

- 78.عزيز العظمة ، دنيا الدين في حاضر العرب ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، ط2 ، 2002 .
- 79.عزيز العظمة، بين السلطان و التاريخ، دار الطليعة ، بيروت ، 1987
- 80.علال الفاسي ، مقاصد الشريعة الإسلامية و مكارمها ، ط5 ، دار الغرب الإسلامي ، المغرب الأقصى ، 1993
- 81.علام عز الدين ، بنية خطاب الآداب السلطانية ، عالم المعرفة ، الكويت ، 2006
- 82.عهد أردشير، تحقيق إحسان عباس، نشر دار صادر، بيروت، 1967
- 83.فازيو نبيل ، دولة الفقهاء (بحث في الفكر السياسي الإسلامي) ، منتدى المعارف ، بيروت ، 2015 .
- 84.الفضل شلق ، الأمة و الدولة(جدليات الجماعة و السلطة في المجال العربي الإسلامي)، دار المنتخب العربي، لبنان، 1993 .
- 85.كارل ماركس و فريدريك أنجلز ، حول الدين ، تعريب ياسين الحافظ ، بيروت ، دار الطليعة
- 86.كوثراني وجيه ، الفقيه و السلطان ، دار الطليعة ، بيروت ، 2001 .
- 87.لجرجاني، علي بن محمد بن علي، تحقيق إبراهيم الأبياري ، التعريفات ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1985 .
- 88.لوران فلوري ، ماكس فيبر ، ت : محمد علي مقلد ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، لبنان ، 2008 .
- 89.ماكس فيبر ، رجل العلم و السياسة ، ت: جورج كتورة ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، 2011 .
- 90.المحاسبي : كتاب المكاسب؛ في مجموعة : المسائل في أعمال القلوب والجوارح . تحقيق عبد القادر عطا، القاهرة 1971
- 91.محمد أحمد محمد بيومي ، علم الاجتماع الديني ، دار المعرفة الجامعية ، القاهرة ، 2000.
- 92.محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس ببيروت، 2001
- 93.ميشال ماسلان ، علم الأديان(مساهمة في التأسيس) ، ت: عز الدين عناية ،هيئة أبو ظبي للتراث و الثقافة "كلمة" ، المركز الثقافي ، الإمارات ، 2009
- 94.ناصر. منطق السلطة " مدخل إلى فلسفة الأمر" ، دار أمواج ، بيروت ، 1995
- 95.ناصر، الأمة في الوعي و التاريخ(مدلول الأمة في التراث العربي و الإسلامي)،دار الطليعة، لبنان، 2003.
- 96.هاملتون جب ، دراسات في حضارة الإسلام ، ت:إحسان عباس ، محمد يوسف نجم ، محمود زايد ، ط3، دار العلم للملايين ، لبنان ، 1979 .
- 97.وجيه كوثراني، الفقيه و السلطان (جدلية الدين و السياسة)، دار الطليعة، بيروت، 2001 .
- 98.وداد القاضي، جوانب في الفكر السياسي للسان الدين بن الخطيب ، مجلة الفكر العربي ، عدد 22

المعاجم و القواميس

- 1- ريمون بودون و ف بوريكو ، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، ت : سليم حداد ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1986.
- 2- ستيفان شوفالييه و كريستيان شوفيري ، معجم بورديو ، ت : زهرة عبد الرحمان ، الشركة الجزائرية السورية للنشر ، 2013 .
- 3- طوني بينيت ، لورانس غروسبيرغ ، ميغان مورريس ، مفاتيح اصطلاحية جديدة ، ت: سعيد الغانمي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، 2010 .
- 4- لبصير عبد المجيد ، موسوعة علم الاجتماع ، دار الهدى ، عين مليلة - الجزائر ، 2010 .

المجلات

- 1- اروين روزنتال ، دور الدولة في الاسلام ، العدد الثاني عشر ، الاجتهاد ، لبنان ، 1991 .
- 2- الفضل شلق ، الفقيه و الدولة الاسلامية ، العدد الرابع ، الاجتهاد ، لبنان ، 1989 .

I. Les Ouvrages :

1. Aron RAYMOND . Les étapes de la pensée sociologique . France 1967 .
2. Catherine Colliot-Thélène , MAX WEBER ET L'HISTOIRE, PHILOSOPHIES ;27 (PARIS : PRESSES UNIVERSITAIRES DE France,1990) .
3. Dirk Kaesler, MAX WEBER SA VIE, SON ŒUVRE INFLUENCE, TRAD L'ALLEMAND PAR PHILIPPE FRITSCH (PARIS FAYARD, 1996.
4. Makram Abbès . *islam et politique à l'âge classique* (paris :PUF , 2009) , p 126 .
5. MAX Weber : ((Essais sur la théorie de la science)) . paris . Pion . 1992 .
6. MAX WEBER ; ESSAIS SUR LA THÉORIE DE LA SCIENCE ; COL AGORA(PARIS PRESSES POCKET ; 1992).
7. Michel Coutu, **Max Weber et les rationalités du droit, droit et société**, 15 (Paris : LGDJ ; Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1995).
8. Study of Religion, vol. 30. 4. (December 1991.
9. William H. Swatos, Jr. And Peter Kivisto, « **Max Weber as « Christian Sociologist** », Journal for Scientific MAX WEBER , ECONOMIE ET SOCIÉTÉ, PLON , PARIS .1971 .