دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	الانسان والمجتمع في الفكر السياسي للماوردي
المصدر:	مجلة كلية الآداب
الناشر:	جامعة الملك سعود - كلية الآداب
المؤلف الرئيسي:	البغدادي، أحمد مبارك
المجلد/العدد:	مج 11, ع 1
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1984
الصفحات:	265 - 296
رقم MD:	125202
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	AraBase
مواضيع:	الجوانب الثقافية، الماوردي ، علي بن محمد ، ت 450 هـ ، الانسان ، الفكر السياسي ، المجتمع، الجوانب الاجتماعية، الشريعة الاسلامية ، الفكر الاسلامي
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/125202

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

مجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود، م ١١ (١)، ص ص ٢٦٥ ـ ٢٩٦ (١٩٨٤)

الإنسان والمجتمع في الفكر السياسي للماوردي[1]

الدكتور أحمد مبارك البغدادي
مدرس الفكر السياسي الإسلامي ـ قسم العلوم السياسية ـ كلية التجارة والاقتصاد ـ جامعة الكويت ـ الكويت.

أبو الحسن الماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠ هـ) أحد العلماء المسلمين الأوائل الذين تناولوا قضية الإنسان وعلاقته بالمجتمع من وجهة نظر إسلامية. وقد تناول الماوردي هذه القضية بشكل رئيسي في كتابه *البغية العليا في أدب الدين والدنيا*. والماوردي حين يشرح العلاقة بين المجتمع والإنسان لا ينطلق من مفاهيم جامدة، بل يعالجها بمفهوم المسلم المجتهد، ويصور الواقع الاجتماعي والثقافي للعصر الذي عايشه في القرن الخامس الهجري.

يعتبر الماوردي أحد الروّاد الأوائل الذين أسهموا في صياغة الفكر السياسي الإسلامي. بل تذهب بعض الآراء إلى اعتباره المؤسس للنظرية السنيّة في الخلافة أو الإمامة. وعلى الرغم من بعض التحفظات التي أثيرت حول هذه القضية[2]، إلا أن ذلك لا يحجب أهمية المنهج الواقعي الذي انتهجه الماوردي في معالجة مشكلة الإمامة من منظور سياسي ـ اجتماعي تتحد فيه المبادئ الدينية بالعوامل الدنيوية. هذا المنهج السياسي ـ الاجتماعي الذي بناه الماوردي على مبدأ الضرورة، سيطر بشكل فعّال ومؤثر على النظريات

السياسية الإسلامية التي صاغها الفقهاء في العصور اللاحقة مثل الغزالي وابن جماعة ، وخصوصاً نظرية إمارة الاستيلاء أو مبدأ القوة في السياسة .

إن البحث في جوانب الفكر السياسي للماوردي سيظل ناقصاً ما لم يمتد إلى الخلفية السياسية التي أدت إلى صياغة نظرية الإمامة كما ظهرت في كتاب *الأحكام السلطانية* ، الأمر الذي يتطلب تتبع الأفكار السياسية التي طرحها الماوردي في مؤلفاته الأخرى ، هذا إلى جانب دراسة بعض الآراء والمعالجات السياسية التي دُوّنت في كتب الفقه ، مثل مسألة حق الإمام في محاربة أهل البغي والتي ناقشها الماوردي بصورة فقهية في كتابه *الحاوي الكبير* ثم عالجها من منظور سياسي واقعي في كتابه *الأحكام السلطانية* . ومما يدعو إلى الأسى ، أن كتب الماوردي ذات الصبغة السياسية لا تزال في صورة مخطوطات متناثرة في مكتبات العالم الغربي .

من الأفكار السياسية ــ الاجتماعية التي يناقشها هذا البحث ، والتي لم يتطرق إليها ــ بشكل مفصل ــ الذين كتبوا في بعض جوانب الفكر السياسي للماوردي ، فكرة الإنسان والمجتمع .

مما لا شك فيه أن الإنسان وعلاقته بالمجتمع من القضايا العامة والهامة التي تناولها الفلاسفة والعلماء منذ القديم . وعلى الرغم من ذلك تظل هذه القضية لكل طارق جديد ، لكثرة جوانبها التي يصعب تغطيتها خلال مرحلة أو فترة زمنية محدودة . كما أن اختلاف الخلفيات الحضارية لأولئك الفلاسفة والعلماء يعطي هذه القضية زخماً جديداً ويلقي الضوء على جوانب أخرى منها .

وأبو الحسن الماوردي أحد العلماء المسلمين الذين تناولوا هذه القضية من خلال موقف الإسلام حيث حاول شرح أبعادها من منظور الشريعة الإسلامية التي ترجع كل أمور الدنيا والدين إلى الخالق ، وعليه كان فهم الماوردي للأسس اللازمة لقيام المجتمع الإنساني (الدنيا) بصورة عامة ينبثق من مفهوم الدين الإسلامي الذي يقود في النهاية إلى صورة المجتمع الإسلامي العالمي .

الأمر نفسه يعود إلى قضية الإنسان ودوره في إعمار الدنيا من خلال دوره في المجتمع

الذي يعيشه ، الأخلاق التي يجب أن يتصف بها ، المبادئ التي يجب أن يتبعها لتحقيق السعادة بصورة شاملة والعوامل التي يجب أن تتوافر لتحقيق هذا الدور .

ونظراً لإيمان الماوردي بالعلاقة المتوازنة فيما بين الإنسان والمجتمع ، فإن صعوبة الفصل بينهما تفرض الاشتراك في بعض العوامل التي يجب أن تتوافر لكليهما ، مثلاً عامل الدين والعدل . فالدين أساس لإقامة المجتمع واستمراره ، في الوقت نفسه ضروري لبناء شخصية الإنسان بصورة إسلامية معينة ، وكذلك الأمر بالنسبة لعامل العدل .

إن الطرح المنهجي لهذه القضية ناقشها الماوردي بشكل متناثر في كتاباته السياسية ، وبشكل رئيسي في كتاب *البغية العليا في أدب الدين والدنيا* والمعروف *بأدب الدنيا والدين* ويحتاج كل دارس لهذا الموضوع أن يربط بين الأفكار الرئيسية في كتاب *أدب الدنيا والدين* ، والأفكار التي تطرق إليها الماوردي في المؤلفات الأخرى ، حتى يتمكن من بناء صورة مكتملة الجوانب وواضحة لهذه القضية المهمة .

(١)

مدخل

إن التركيز الأكاديمي على دراسة نظرية الخلافة أو الإمامة كما صاغها الفقيه الشافعي أبو الحسن الماوردي في كتابه الشهير *الأحكام السلطانية*[٣] ، كأساس للفكر السني في مجال السياسة الإسلامية وبالذات فيما يتعلق بطبيعة النظام السياسي في الإسلام ، أدى هذا التركيز ، إلى إهمال شبه كلي للأفكار السياسية الأخرى والتي تناولها الماوردي بالشرح والتبيان في إطار يختلف كلية عن المنهج المتبوع في كتاب *الأحكام السلطانية* ، والتي يستطيع الباحث أن يتعرف عليها من خلال دراسة الآثار السياسية الأخرى للماوردي مثل كتاب *نصيحة الملوك* ، كتاب *تسهيل النظر وتعجيل الظفر* ، وكتاب *الوزارة أو أدب الوزير* ، وكتاب *أدب الدنيا والدين* .

إن الإعجاب بالمنهج الجديد الذي ابتدعه الماوردي واتبعه في مناقشته لمسألة الإمامة

يجب أن لا يطغى على الجوانب والأفكار السياسية الأخرى . فالمنهج الواقعي الذي بنى عليه الماوردي نظرية الإمامة لهو جدير بالبحث والدراسة المفصلة لأن الماوردي اختلف كلية عن معاصريه من العلماء والفقهاء في معالجة قضايا النظام السياسي أو نظام الحكم في الإسلام بصورة مستقلة عن مواضيع أصول الدين وعلم الكلام[٤] .

إن سعي الماوردي نحو شرح القضايا المتعلقة بنظام الحكم في إطارها الواقعي الذي تعايشه بعد استعراض الأساس النظري لها ، وبالذات مسألة الإمامة ومحاولة ربطها بالواقع المؤلم لتحديد القاعدة الشرعية لضرورة استمرارية الإمامة على الرغم من الضعف والانحدار اللذين لازما الخلافة الإسلامية خلال القرن الخامس الهجري ، لأمر يستحق الاهتمام الديني أولا ، لأن الماوردي استطاع أن يحدد شرعية الخلافة كفكرة دينية ــ اجتماعية حين قرر أن « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا » ، وإنها يجب أن تستمر في الوجود بغض النظر عن الظروف التي تسودها . والاهتمام السياسي ثانياً ، لأن الماوردي ــ من خلال شرحه لمسألة الإمامة ، طرح منهجاً إسلامياً جديداً للبحث في مجال الفكر السياسي الإسلامي متمثلاً في ربط القضية محل البحث بالواقع الاجتماعي ، والاقتصادي ، والسياسي ومن ثم محاولة فهم أبعاد القضية من خلال استعراض ودراسة هذا الواقع وإخضاعه لمصلحة مشكلة الإمامة مع تجنب الدخول في تحدّ سافر للأحكام القطعية في الشرع .

ولكن أن يطغى هذا الإعجاب فيحجب الباحث عن التعرض للأفكار السياسية الأخرى والتي لا تزال تعاني الإهمال وقلة البحث ، لهو أمر لا يمكن القبول به ، وللأسف أن كتابيّ *نصيحة الملوك* ، و*تسهيل النظر وتعجيل الظفر* ، ما يزالان بشكل مخطوطات ؛ الأول في المكتبة الأهلية بباريس[٥] ، والثاني في مكتبة غوطة بألمانيا الشرقية[٦] .

إن مضامين الكتب السالفة الذكر تُظهر بشكل واضح أن الاستدراك الكامل لفكر الماوردي السياسي لا يمكن أن يتحصل إلا بالدراسة الواعية للأفكار والاتجاهات التي شرحها وتبناها الماوردي في كتبه السياسية والتي نذكر منها مفاهيم العدالة ، والقوة في الحكم ، والتطور الطبيعي للدولة ، والإنسان وعلاقته بقيام المجتمع وما إليها من مواضيع

ذات الصبغة السياسية والمتصلة بشؤون الحكم . ونظراً لأن تحقيق مثل هذه الدراسة أمر يتعدى طاقة هذا البحث ، فإن الموضوع الرئيسي سيكون حول فكر الماوردي وفهمه للإنسان كمخلوق سياسي وعلاقته بتكوين المجتمعات ، والعناصر الأساسية اللازمة لذلك .

(٢)

إن العلاقة العضوية بين فكرة العجز الإنساني ـ كفرد ـ عن القدرة لتوفير الاحتياجات المادية للمعيشة ، وفكرة قيام المجتمع الإنساني نتيجة تعاون القدرات المختلفة ، هذه العلاقة أقرها الفكر الإغريقي على يد فلاسفتهم العظام كأفلاطون وأرسطو قبل أن يتبناها فلاسفة الإسلام وعلماؤه في القرن الخامس الهجري . إذن ما هو العنصر الجديد الذي جاء به الماوردي في هذا المجال عندما تعرض لفكرة العجز البشري وعلاقته بنشوء المجتمع ؟ .

بادئ ذي بدء يقرر الماوردي أن هناك ، « قواعد لا تصلح الدنيا إلا بها ولا يستقيم الخلق إلا عليها »[٧] . هذه القواعد منها ما يتعلق بالمجتمع بمعناه الواسع (الدنيا) ، ومنها ما يتعلق بالإنسان ذاته[٨] . هذه القواعد التي تجعل من الدنيا صالحة للخلق ، لا يشترطها الماوردي كأسس لإقامة المجتمع ، بل ولاستمراره على مر العصور وهي العملية الصعبة في حياة البشرية ، لأن قيام المجتمع يتم من خلال دافع طبيعي هو العجز الإنساني ، بينما تحتاج عملية الحفاظ على هذا المجتمع إلى ظروف وعوامل محددة لا بد من أن يعمل الإنسان على توافرها لتتحقق له الديمومة الأرضية . حتى التعاون البشري لا يكفي أن نأخذه بالبساطة التي قررها الأولون ، لأن العجز وعدم القدرة على تحقيق الرغبات الدنيوية يشكّل تجمعاً بشرياً يرتبط أفراده مع بعضهم البعض في إطار من التعامل المادي البحت ، أما الأرتباط النفسي والإحساس الأخوي وكبح جماح الرغبة في المنافسة والصراع الإنساني على موارد الحياة ، فأمر يحتاج إلى عوامل أكبر من الإنسان ذاته .

الدين ــ عند الماوردي ــ من أهم العوامل التي يجب أن تتحقق إذا أراد الإنسان أن يتعاون مع أخيه الإنسان لإعمار الدنيا . فالدين يحقق الراحة النفسية للبشر ويحثهم على التعامل الحسن والعطف كما يدفعهم إلى تجنب ارتكاب الآثام والموبقات ، كما يصيغها الماوردي بقوله :

« لأن الدين يُصلح سراير القلوب ، ويمنع من ارتكاب الذنوب ، ويبعث على التآلف والتناصف ويدعو إلى الألفة والتعاطف »[٩] .

إن تركيز الماوردي على صلاح الإنسان معنوياً ومادياً أمر مهم للغاية لقيام المجتمع ، فإصلاح السريرة الداخلية للإنسان هو الأساس ، لأنه بصلاحها يَصلُح الإنسان وبفسادها يَفسُد ، فإذا لم يكن الإنسان سليماً في داخله فلا يجب أن نتوقع منه الصلاح . والدين هو المصدر الذي يمدّ الإنسان بالإشباع الروحي الحاثُّ على الفضائل والدليل الذي يقوده برفق نحو الحياة الأفضل على هذه الأرض ، ويعدّه للحياة الآخرة .

قد يتساءل البعض عن دور العقل في توجيه الإنسان وترشيده ، ولكن الماوردي يرفض الاعتماد على المقدرة العقلية لتحقيق السعادة البشرية لأنه ، « ليس في العقل ما يجمعهم على حكم يتساوى منه قويهم وضعيفهم ، ويتكافأ فيه شريفهم ومشروفهم ، فلذلك وقفت مصالحهم على دين يقودهم إلى جمع الشمل »[١٠] . والدين عامل رئيسي في التآلف والترابط الاجتماعي لبناء شخصية الإنسان ، لكن قد تتغلب النفس الشريرة عليه في نطاق التعامل على المستوى الاجتماعي ، حين يجد الإنسان من هم دونه قدرة ، فيدفعه الشر إلى محاولة الطغيان ، وعليه لا بد من أن يستند الدين على « سلطان » يتفق الأفراد على التسليم لقيادته وهو ما يطلق عليه الماوردي « اتفاق الكلمة » ، « لتنقطع به تنازعاتهم وتنحسم به مواد أطماعهم واختلافهم . . . . وتتحفظ به أمانتهم »[١١] . ولذلك قيل على لسان عثمان بن عفان ، إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن . والنفس ــ كما يحكي لنا القرآن ــ أمّارة بالسوء ، نزّاعة إلى الإثم ، ما لم تجد رادعاً يحجزها عن الإقدام على ارتكاب الذنوب في صورتها المادية التي تضر بالمجتمع . وبهذا الصدد يقول الماوردي :

« ولو أُهمِلوا (أي الأفراد) ونوازع الأهواء جاذبة ، واختلاف الآراء متقابلة ، لتمارحوا وتغالبوا ، ولما عُرف حق من باطل ، ولا تميّز صحيح من فاسد . . »[١٢] .

بالدين والسلطان يقوم المجتمع . العامل الأول يعمل على شحن الإنسان من الناحية الروحية ، وبناء الشعور الصحيح الذي يُوجب على الإنسان أن يترجمه مادياً من خلال تعامله مع الآخرين في المجتمع . فإذا لم يتبع الإنسان تعاليم الدين ، لا يتم تحقيق هذه الغاية الاجتماعية وتغلبت الطبيعة في النفس عليه ، وقد وجد الإنسان في العامل الثاني (السلطة) الحاجز الذي يردعه من خلال تطبيق العقوبات التي حدّدها العامل الأول . إذن ما هو دور العجز الإنساني في قيام المجتمع ؟ .

يفهم الماوردي العجز الإنساني من خلال نظرته للدين ، ويقرّر لهذا العجز إطاراً دينياً مُسبقاً يقيده به وهو أمر لم يسبق إليه . وهذا أمر طبيعي إذا أخذنا في الاعتبار أن الماوردي يُعدُّ فقيهاً بالدرجة الأولى وليس فيلسوفاً كالفارابي مثلاً ، وعليه لا يمكن أن يُقبل منه إرجاع فكرة قيام المجتمع إلى طبيعة العجز الإنساني بذاتها كسبب رئيسي لذلك . ولكن الماوردي ينظر إلى ما وراء طبيعة العجز الإنساني ويسأل لماذا خُلق الإنسان عاجزاً ؟ ليسعى لبناء المجتمع كما يقرر الفلاسفة ؟ أم لشيء آخر أكبر من قضية بناء المجتمع ذاته ؟ .

« إعلم أن الله تعالى لنافذ قدرته ، وبالغ حكمته ، خلق الخلق بتدبيره ، فكان من لطيف ما دبّر ، وبديع ما قدّر ، أن خلقهم محتاجين ، وفطرهم عاجزين ، ليكون بالغنى منفرداً ، وبالقدرة مختصاً ، حتى يشعرنا بقدرته أنه خالق ، ويعلمنا بغناه أنه رازق فنذعن بطاعته رغبة ورهبة ، ونقرّ بنقصنا عجزاً وحاجة »[١٣] .

وهكذا يقرّر الماوردي أن علة العجز ترجع إلى إرادة الله في خلق الناس عاجزين حتى يُشعرهم بأنهم سيكونون دائماً محتاجين للذي خلقهم بهذه القدرة المحدودة ، وأن صورة العجز ستظل قائمة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . فالعجز لن ينتهي بالتعاون بين الأفراد المختلفين في القدرة وقيام المجتمع الإنساني ، بل إن الإنسان سيظل عاجزاً حتى بعد فترة تكوين المجتمع .

والماوردي يرى في العجز الإنساني نعمة من نعم الله سبحانه وتعالى لبني آدم . فالله

سبحانه «جعل الإنسان أكثر حاجة من جميع الحيوانات ، لأن من الحيوان ما يستقل بنفسه . . . » وإنما خصّ الله تعالى الإنسان بكثرة الحاجة . وظهور العجز ، نعمة عليه ، ولطفاً به ، ليكون ذُل الحاجة ، ومهانة العجز ، يمنعانه من طغيان الغنى ، وبغي القدرة ، لأن الطغيان مركوز في طبعه إذا استغنى والبغي قريب منه إذا قدر ، وقد أنبأ الله تعالى بذلك عنه ، فقال ﴿ كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى أَن رَآهُ اسْتَغْنَى ﴾ ثم ليكون أقوى الأمور شاهداً على نقصه ، وأوضحها دليلاً على عجزه »[١٤] .

وهنا تجدر الملاحظة إلى فهم الماوردي للطبيعة الإنسانية وربطها بالمفهوم الديني . فالإنسان حين يستغني سيسعى إلى تجاوز حدوده كما في قصة قارون حين قال ﴿ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي ﴾ (القصص ٧٨) ، كما أن الإنسان مطبوع على الاستطالة والمجاوزة على غيره في حال القدرة والتمكن . ولن يعدم الإنسان هذين الطبعين ما دام يعيش في هذا الكون ، بل ولن يمحي هذا التعاون مع الغير . وعليه فإن العجز وعدم القدرة على تلبية كل ما يحتاجه الإنسان ، هو في مصلحته دون إدراك منه لتلك النعمة !

وإذا نظرنا إلى العلاقة بين الإنسان وبني جنسه وجدنا أن الإنسان ، « مطبوع على الافتقار إلى جنسه ، واستعانته صفة لازمة لطبعه ،«وخلقة قائمة في جوهرة . . »[١٥] ، وعليه لا بد ــ لأنه من طبيعة الإنسان ــ أن يسعى الإنسان للتعاون لإعمار الكون وذلك من خلال العقل الذي منحه الله للإنسان ليعينه على درك الحاجات ويستعملها بالأسلوب الصحيح الذي يهيئ له حياة سعيدة في الدنيا والآخرة . ومع هذا يبقى الله ــ كما اتضح للماوردي ــ مُعجّزاً للإنسان ، فارضاً عليه قَدَرَهُ في العجز الدائم ما دام على وجه البسيطة لحكمة لا تدركها العقول . يقول الماوردي بهذا الصدد :

« ثم لما كان العقل دالا على أسباب ما تدعو إليه الحاجة ، جعل الله تعالى الإدراك والظفر موقوفاً على ما قسم وقدّر ، كيلا يعتمدوا في الأرزاق على عقولهم ، وفي العجز على فطنهم ، لتدوم له الرغبة والرهبة ، ويظهر منه الغنى والقدرة ، وربما عزّبَ هذا المعنى على من ساء ظنه بخالقه ، حتى صار سبيلاً لضلاله . . . ولو حسن ظن العاقل في صحة نظره ، لعلم من علل المصالح ما صار به صديقاً لا زنديقاً ، لأن من علل المصالح ما هو ظاهر ومنها ما هو غامض ، ومنها ما هو مغيّب ، حكمة استأثر الله بها »[١٦] .

والإنسان والمجتمع بمعناه الواسع (الدنيا) عنصران متلازمان، «لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه» ولا يمكن أن يتعايشا معاً إلا بصلاح الاثنين أو بفسادهما معاً، ولا مجال لاجتماع صلاح وفساد في آن واحد، «لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال أمورها، لن يعدم أن يتعدى إليه فسادها، ويقدح فيه اختلالها لأنه منها يستمد ولها يستعد، ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا، وانتظام أمورها، لم يجد لصلاحها لذة، ولا لاستقامتها أثراً»[١٧].

من هذا التلازم ينطلق الماوردي ليؤكد ارتهان ديمومة المجتمع بالاختلاف والتباين بين بني الإنسان لأنهم إذا تساووا بالمقدرة، «لم يجد أحدهم إلى الاستعانة بغيره سبيلاً، وبهم من الحاجة والعجز، فيذهبوا ضيعه، ويهلكوا عجزاً، أما إذا تباينوا واختلفوا، صاروا مؤتلفين بالمعونة، متواصلين بالحاجة، لأن ذا الحاجة وصول، والمحتاج إليه موصول»[١٨].

من هذا الاختلاف والتباين في المقدرات الجسدية والفكرية، في الغنى والفقر، يسعى الإنسان مع أخيه الإنسان لبناء المجتمع الذي سيعيشه في الدنيا، ولكن هل يكفي عنصر العجز والاختلاف لديمومة المجتمع؟.

يرى الماوردي أن أمور الدنيا لا تنتظم ولا تستديم إلا إذا توافرت ست قواعد تعتبر الأساس لصلاح المجتمع أو الدنيا بشكل واسع وهي:

١ ـ دين متبع
٢ ـ سلطان قاهر
٣ ـ عدل شامل
٤ ـ أمن عام
٥ ـ خصب دار
٦ ـ أمل فسيح

ولا يخفى أن الماوردي في تقريره لهذه القواعد الست كأساس لانتظام المجتمع ينبع بصورة رئيسية من الفوضى السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي عاصرها أثناء فترة

الحكم البويهي وتدهور الدولة الإسلامية في العصر العباسي الثاني[١٩] . والماوردي لم يحصر نفسه في نظريات المجتمع المثالي الذي يستحيل تحقيقه كما تخيله الفلاسفة من أمثال الفارابي . ولكنه تعامل مع الواقع وحاول الإسهام في إصلاحه وتقويمه[٢٠] . وإن كان لا يمكن إنكار أن محاولة الماوردي قد ذهبت هباءً منثوراً ، إلا أنه أمدّ التراث الإسلامي بالأساس الثابت من الناحية الواقعية لعملية صيانة المجتمع الإسلامي بصورة خاصة ، والمجتمع الإنساني بصورة عامة من حيث إن القواعد التي ذكرها الماوردي يحتاجها بنو البشر في كل زمان ومكان لأنها قواعد إصلاحية تهدف إلى تقويم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لأي مجموعة بشرية ترغب في الحفاظ على هويتها من الاندثار والتفسخ ، وتحفظ المستقبل لأجيالها القادمة .

(٣)

القاعدة الأولى : دين متَّبع

حين يقرر الماوردي أهمية الدين نلاحظ أنه ينظر إلى الدين كمنهاج وسلوك للأفراد يتبعونه في حياتهم . فالإنسان هو المحور ، ولا يمكن أن يفرض عليه الدين فرضاً ، بل يجب أن يتبناه تطوعاً واختياراً ، إيماناً منه بأهميته وضرورة اتباعه للنجاح والسعادة في الحياة الدنيا والآخرة . وأهمية الدين تكمن في « أنه يصرف النفوس عن شهواتها ، ويُعطف القلوب عن إرادتها ، حتى يصير قاهراً للسرائر ، زاجراً للضمائر ، رقيباً على النفوس في خلواتها ، نصوحاً لها في ملمّاتها . وهذه الأمور لا يوصل بغير الدين إليها ، ولا يصلح الناس إلا عليها »[٢١] .

والدين أساس عظيم في أدب السياسة المشتمل على عمران الأرض . فالدين أسّ الملك ولا قيام للملك إلا به . « فما اعتزت مملكة إليه إلا صالت ولا تحققت بشعاره إلا طالت »[٢٢] . ولأن له من الأنصار والأعوان ينصرونه ويفرضونه إن رأوا في الملك انحرافاً عنه ، كما أن الدين يجلب القلوب ويحثها على الطاعة[٢٣] . وبزوال الدين تزول الدولة

لزوال منعتها حيث يكون الانحراف على ثلاثة أوجه[٢٤] :

الأول : أن يعين الحاكم على تطبيق الدين من هم من غير أهله « فتنفر النفوس منه وترفض القلوب طاعته وإن طاعته الأجساد تتحين الفرصة للوثوب ، ويستسهل الناس فيها النفوس والأموال حفظاً لدينهم » ، وعندها يتداعى الملك ويدخله الوهن .

الثاني : الاستهانة بالدين وأحكامه ، والعمل على تشويه دوره في بناء المجتمع ، فتهمل فروضه وتترك حدوده ، ويؤدي الأمر بعدها إلى الانهماك في الملذات الدنيوية ، وعندها يصل المجتمع إلى نقطة الانكسار حين يرى الأفراد أن الدين ضائع لا محالة إذا استمر على هذا الحال ، فيسعون في تبديل الحاكم حفاظاً على دينهم .

الثالث : إحداث البدع في الدين واستظهار الأمور غير المقبولة من فتاوى محرفة وتعليلات باطلة يؤدي استمرارها إلى تعطيل الدين ودوره في المجتمع ، فترفض الناس هذه الانحرافات وتسعى في القضاء على المُلك .

« فإذا طرأ على الدين هذه الأسباب الثلاثة ونهض إلى طلب الملك من يقوم بنصرة الدين ، ويدفع تبديل المبتدعين ، ويجري فيهم على السنن المستقيمة ، أذعن في النفوس طاعته ، واشتدت في مؤازرته ونصرته ورأوا أن بذل النفوس له من حقوق الله المفترضة ، وأن النصرة له من أوامره الملتزمة »[٢٥] .

إذن فالدين كقاعدة يجب أن يتبناها الأفراد على المستوى الشخصي طوعاً واختياراً ، لضرورته ، ومن مجموع القناعات الذاتية يمكن فرض الدين في المجتمع حتى على الحاكم نفسه إذا رفض إرادة الجماعة ، فالحاكم قطعاً ملزم بتطبيق الشرع ولكن من الواضح أنه بدون الاعتقاد الفردي يصبح الأمر صعباً وسيعيش المجتمع في حالة صراع دائم ، ونفس الأمر فيما لو كان الأمر بالعكس ورفض الحاكم تطبيق الشرع بينما تسعى الأغلبية لتطبيقه ، في الحالتين لا بد من الصراع الذي سينتهي بانتصار الإرادة الجماعية ويعيش المجتمع إما حالة فساد أو حالة صلاح .

القاعدة الثانية : سلطان قاهر

« السلطان » ــ عند الماوردي ــ يعني القوة أكثر مما يعني بشخص الحاكم . هذا

المعنى وإن كان متعارفاً عليه عند أهل اللغة ، إلا أن الماوردي تميّز بتوضيحه لمغزى القوة في السلطة حين ربط السلطة بالقهر والإخضاع . وفي هذا دلالة على ما كان يتمتع به الماوردي من إدراك سياسي لخلوّ السلطان (الإمام أو الخليفة) من عنصر القوة القاهرة الأمر الذي أدى إلى تفكك بلدان الخلافة العباسية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً . فالسلطان موجود بشخصه غائب من ناحية قوته . وهذا يفسر ابتداء الماوردي بالهدف المتوخى من السلطان القاهر الذي ، « تتألف برهبته الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة ، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة ، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية ، لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما آثروه ، ولقهر لمن عاندوه ، ما لا ينكفون عنه ، إلا بمانع قوي ورادع مليّ »[٢٦] . فالماوردي لا يزال على نظرته للنفس البشرية من أنها مجبولة على الظلم لا يردعها إلا « عقل زاجر ، أو دين حاجز ، أو سلطان رادع ، أو عجز صاد . . . ورهبة السلطان أبلغها ، لأن العقل والدين ربما كانا مضعوفين ، وبدواعي الهوى مغلوبين ، فتكون رهبة السلطان أشد زجراً وأقوى ردعاً »[٢٧] .

إن استخدام الماوردي للألفاظ : الرهبة ، والهيبة ، والسطوة ، والقمع ليصور لنا اهتمام الماوردي بحالة الأمن المتردية التي عاصرها إبّان خلافة القادر بالله والقائم بأمر الله في بغداد . وما أن يستقر المجتمع ويصفو يسعى الحاكم إلى القيام بالواجبات التي تلزمه تجاه الأمة وهي سبعة[٢٨] :

أولا : حفظ الدين من تبديل فيه ، والحثّ على العمل به من غير إهمال له .

ثانياً : حراسة البيضة ، والذود عن الأمة ، من عدو في الدين ، أو باغي نفس أو مال .

ثالثاً : عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها .

رابعاً : تقدير ما يتولاه من الأموال بسنن الدين ، من غير تحريف في أخذها وإعطائها .

خامساً : معاناة المظالم والأحكام بالتسوية بين أهلها واعتماد النصفة في فصلها .

سادساً : إقامة الحدود على مستحقها ، من غير تجاوز فيها ولا تقصير عنها .

سابعاً : اختيار خلفائه في الأمور أن يكونوا من أهل الكفاية فيها ، والأمانة عليها .

والواجب الأول هو أساسها على الإطلاق لما يحققه الدين من توحيد بين الأفراد يدفعهم لمساندة السلطة في وجه أعدائها وكيف أن السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب ، حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً ، والتناصر عليه حتماً ، لم يكن للسلطان لبث (دوام) ، ولا لأيامه دوام ، وكان سلطان قهر ، ويفسد دهر[٢٩] . فإذا قام الإمام بهذه الواجبات تتحدد العلاقة بين الحاكم وشعبه ، ففي حين ألزم الماوردي الحاكم بالعمل على تنفيذ واجبات محددة وأطلق عليها « حق الله في العباد » ، ألزم العباد ــ في الوقت نفسه ــ بثلاثة واجبات : الطاعة ، والنصح ، والمحبة . فإذا فشل الحاكم في القيام بالواجبات على الوجه الأكمل ، سقط واجب الطاعة الشعبية في المقابل ، وكان الحاكم بهذا التقصير مؤاخذاً عليه معاقباً !![٣٠] .

إن تبني الماوردي لفكرة « معاقبة » الحاكم ، أمر غير مألوف بالنسبة للفكر الإسلامي السياسي حيث استقر الرأي على أفضلية عدم الخروج وحمل السلاح على الحاكم وإن ظهر منه ما يستوجب ذلك حرصاً على اجتماع الكلمة وتجنيب المسلمين الفتن والدماء[٣١] ، خصوصاً وأن الماوردي كان من المتبنيين لفكرة قدسية الحاكم وعدم الاعتراض على أفعاله . يقول الماوردي :

« فليس أحد بالحذر والاشفاق وأولى بالنصب والاجتهاد ممن تقلدوا أمور الرعية ، لأنها أمانة الله التي أمّنه عليها ، ورعيته التي استرعاه فيها واستخلفه على أمورها وهو تعالى وليّ السؤال عنها ولأنه سبحانه حسم مواد الاعتراض منها على أفعاله وكف ألسنتها عن رد ما رآه في اجتهاده ، وأوجب عليها طاعته وألزمها الانقياد لحكمه وأمرهم أن يتصرفوا بين أمره ونهيه . . »[٣٢] .

ولعل في فهم الماوردي السلبي للآية الكريمة ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ ما يمكن الارتكان عليه في هذه النقطة المجافية لأصول الفكر الإسلامي حيث « لا طاعة في معصية » . ولقد تلافى الماوردي هذه المسألة حين قرر بدء مؤاخذة

ومعاقبة الحاكم فيما لو قصّر عن القيام بواجباته الأساسية وكذلك حين شرح الظروف والأحوال التي توجب خروج الحاكم من الحكم[٣٣] ومع ذلك تبقى في فكره تلك المشكلة المستعصية وهي كيف وبأي وسيلة يمكن للمسلمين الخروج على الحاكم أو تنحيته من منصبه ؟ وهي مشكلة ما يزال المفكرون المسلمون يعانون من عدم اكتمال مقوماتها الفكرية .

وتبقى فكرة « السلطة القاهرة » عند الماوردي مقيدة في صورة « السلطة القوية المهيبة » لا بمعنى المستبدة الجائرة ، وإنما بمعنى السلطة التي توفر للإنسان الخير في المجتمع . . . وتسعى لتوجيه القوة والهيبة ضد الفئات الجانحة إلى الظلم والإجرام . . »[٣٤] .

وفي ختام شرحه لقاعدة « السلطان القاهر » يربط الماوردي بين السلطة والدين وأن لا بقاء لأحدهما دون الآخر . وكيف أن السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب ، حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً ، والتناصر عليه حتماً ، لم يكن للسلطان لبث ، ولا لأيامه صفو ، وكان سلطان قهر ، ومفسد دهر[٣٥] . . . . أما دور السلطان فيتمثل في حراسة الدين والمدافعة عنه ، وقمع كل من تسول له نفسه التلاعب بالمعتقدات الدينية أو تحريفها وتشويهها . ومثل هذه الأمور إن لم تنحسم عن الدين بسلطان قوي ، ورعاية وافية ، أبدلت أحكامه ، وطمست أعلامه . . . »[٣٦] .

القاعدة الثالثة : عدل شامل

نال مفهوم العدل من المناقشة حيزاً واسعاً عند الماوردي ، ولعل ذلك يعود إلى صعوبة وضع إطار محدد لمفهوم مصطلح العدل ، وبالنسبة للماوردي ، فإن العدل هو كل ما خرج وتجاوز عن الاعتدال[٣٧] ، أي أنه الوسط بين الإفراط والتفريط[٣٨] .

من الناحية السياسية فالعدل نقيض الجور أو الظلم ، وبالتالي فإن ما يحققه العدل من نتائج إيجابية في المجتمع يزيلها الجور بالضرورة ، والعدل الشامل عند الماوردي يحقق للمجتمع الكثير من الإيجابيات ، فالعدل يدعو إلى الألفة ، ويبعث على الطاعة ، وتعمر به البلاد وتنمو به الأموال ، ويكثر معه النسل ، ويأمن به السلطان[٣٩] . ولهذا كانت

قاعدة العدل سبباً تتوقف عليه أشياء عديدة هي من ضرورات الصلاح للمجتمعات . . . فالألفة والتآلف مرجعها إلى العدل ، إذ أن الظلم والمظالم تمزق الجماعات والمجتمعات . . . والطاعة من المحكومين لحكامهم لا تتأتى إلا في المجتمع العادل ، لأن الظلم يوجد الانقياد الجبري ، أما الطاعة الاختيارية فلا مكان لها في البيئات التي يسودها الظلم ويتسلط عليها الظلمة . . . وعمران البلاد . . . ونمو الأموال . . . وكثرة النسل . . . بل وقيام الأمن لصاحب السلطة والسلطان . . . كل ذلك موقوف على قيام العدل بين الناس[٤٠] . . . .

في مقابل ذلك يؤدي الجور في المجتمع إلى هدم كل هذه الإيجابيات بقول الماوردي : « ولا شيء أسرع في خراب الأرض ، ولا أفسد لضمائر الخلق ، من الجور لأنه ليس يقف عند حد ، ولا ينتهي إلى غاية ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل »[٤١] وبذلك يسبق الماوردي ابن خلدون في دعوته بأن « الظلم مؤذن بخراب العمران » . وأن ما شرحه ابن خلدون من الآثار السيئة التي تنتج عن الظلم ، من الكساد الاقتصادي الذي يصيب المجتمع من جراء الخوف من العدوان على الأموال وما يؤدي إليه من هجرة السكان واختلال حال الدولة في شتى المجالات الاقتصادية والاجتماعية[٤٢] . هذا الشرح المسهب ، اختصره الماوردي في كتابه *أدب الدنيا والدين* ، الأمر الذي يطرح التساؤل حول التأثير الفكري بين فكر ابن خلدون وفكر الماوردي[٤٣] .

والعدل ــ عند الماوردي عدلان : « عدل الإنسان مع نفسه وعدله مع غيره » . فأما عدله في نفسه فيكون بحملها على النصائح وكفها عن القبائح ــ ثم بالوقوف في أحوالها على أعدل الأمرين من تجاوز أو تقصير ، فإن التجاوز فيها جور ، والتقصير فيها ظلم ، ومن ظلم نفسه فهو لغيره أظلم ، ومن جار عليها فهو على غيره أجْور[٤٤] والعدل مع النفس يكون في ثلاثة مواضيع :

الأول : العدل في الأموال في أن تؤخذ بحقها . وتدفع إلى مستحقها ، والثاني : العدل في الأقوال ، فاللسان ميزان فلا يستخدم إلا بحق وفي مواضعه « فلا يخاطب الفاضل بخطاب المفضول ، ولا العالم بخطاب الجهول ، وأن يقف في الحمد والذم على

حسب الإحسان والإساءة ، ليكون الإرغاب والإرهاب على وفق أسبابهما من غير سرف ولا تقصير » . أما الثالث : فهو العدل في الأفعال ، ويتضمن أن لا تقوم عقوبة إلا على ذنب ، ولا عفو إلا عن توبة . ولا يبعث السخط على التغاضي عن المحاسن وذكرها ، ولا يحمل الرضى على العفو عن المساوئ »[٤٥] .

وأما العدل مع الغير فهو على أقسام ثلاثة « عدل الإنسان فيمن دونه ، كالسلطان في رعيته ، والرئيس مع صحابته » فيكون العدل من خلال اتباع الميسور ، وحذف المعسور ، وترك التسلط بالقوة وابتغاء الحق في السيرة ، وعدل الإنسان مع من فوقه ، كالرعية مع السلطان ، ويكون العدل بثلاثة أشياء : إخلاص الطاعة ، وبذل النصرة ، وصدق الولاء . وعدل الإنسان مع من سواه من الأقران والأكفاء فيكون بالكف عن الأذى ، وترك الاستطالة ، ومجانبة الإدلال[٤٦] .

من هذا كله يخلص الماوردي إلى أن الفساد في النفس والأرض ليس إلا نتيجة الخروج من حال العدل إلى حال ما ليس بعدل ، وأن الضرر الحاصل بترك العدل ذو نتائج وخيمة على الإنسان نفسه وعلى المجتمع ككل .

القاعدة الرابعة : أمن عام

« أمن عام تطمئن له النفوس ، وتنتشر فيه الهمم ، ويسكن فيه البريء ، ويأنس به الضعيف ، فليس لخائف راحة ولا لحاذر طمأنينة »[٤٧] . واشتراط الماوردي لعمومية الأمن له ما يبرره ، لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم ويحجزهم عن تصرفهم ، ويكفيهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم ، وانتظام جملتهم[٤٨] . وذلك يعني أن سيطرة الشعور العام بالأمن لدى الأفراد لا يتوقف عندهم ، بل يتعداها إلى تشجيع تطور الحياة المادية ورفاهيتها في المجتمع ككل ، وازدياد ثروته وقوته ، كما يذكر الماوردي الناس بأن قاعدة الأمن بكل أبعادها نتيجة من نتائج قاعدة العدل التي أشار إليها سابقاً ، وعليه يمكن القول إن الخوف وتأثيره السلبي على حياة الأفراد وعلى تطور سير المجتمع نحو

الأفضل لا بد أن يكون نتيجة من نتائج الظلم أو الجور الذي هو من نتائج ما ليس بعدل .

القاعدة الخامسة : خصب دار

الخصوبة أو الوفرة في المواد الطبيعية تستمد من مصدرين . المواد والمكاسب ، والمواد المقصود بها هنا ، دون شك ، هي الموارد الطبيعية وخصوصاً الزراعة والتي تنتج عن أسباب إلهية في المقام الأول ، ولكنها تعتمد أيضاً على مدى توافر الأمن في المكان الذي توجد فيه . فالأسباب الإلهية توفر مثلاً التربة الصالحة للزراعة ، والمياه الحلوة من عيون وأنهار جارية لازمة للزراعة ومناخاً يساعد على نمو هذه المواد . ولكن دور الإنسان يأتي من خلال ما عرّفه الماوردي بالمكاسب ، المتمثلة في سعي الناس من خلال مجهوداتهم وأعمالهم لاستخدام هذه الموارد وتنميتها لتطوير مجتمعهم ، وذلك من خلال زراعة الأرض والاشتغال بالتجارة سواء في المحاصيل وغيرها وما قد يترتب عليها من صناعات أخرى تتصل بمثل هذه الأمور . وهذا لا يتم إلا بوجود العامل السابق ، الأمن العام ، الذي يريح النفوس من القلق والخوف ويتيح لها مجال الحرية للانطلاق نحو استخدام طاقاتهم المتعددة في نفع أنفسهم ونفع مجتمعهم[٤٩] .

يرى الماوردي أن مجرد الوفر في المواد ووفرة المكاسب المترتبة عليها ، لا يكفي لتحقيق مصلحة المجتمع ، إلا إذا أخذت هذه الوفرة صفة الانتشار ، وهو ما يمكن أن نطلق عليه بصيغة الوقت الحاضر ، عدالة توزيع الدخل القومي ، وحتى تتسع النفوس بهذا الخصب الدار في جميع الأحوال ، لا بد من اشتراك الجميع « ذوي الإكثار والإقلال » من هذه الخيرات . وألا يكون حكراً على مجموعة من الأفراد لأن الآثار الاجتماعية المترتبة على مبدأ عدالة التوزيع تمتد إلى السلوك والخلق الإنساني . . فمن خلال الاشتراك العام في هذه الثروات الطبيعية « يقل الحسد في الناس ، وينتفي عنهم تباغض العدم ، وتتسع النفوس في التوسع ، وتكثر المؤاساة والتواصل . وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدنيا وانتظام أحوالها ولأن الخصب يئول إلى الغنى ، والغنى يورث الأمانة والسخاء[٥٠] .

إنطلاقاً من فكره الإسلامي ، يشدد الماوردي على القول بأنه ليس من الضروري أن يترتب على خصب الدار كل هذه النتائج في المجتمع ، وعليه يجب الانتباه إلى حقيقة أن توفر شموله وتوزيع الخيرات على جميع أفراد المجتمع أمر ضروري لتحقيق صلاح الدنيا والسلوك الخلقي للفرد .

القاعدة السادسة : الأمل الفسيح

يقرر الماوردي أن الأمل والإعداد للمستقبل عناصر أساسية لتكوين المجتمعات الإنسانية ، فالأمل هو رحمة الله للناس ، وكما أنه عملية إيجابية تدفع الناس نحو البناء المستقبلي وعدم الاقتصار على الوقت الذي يعيشونه وذلك حتى تستمر ديمومة المجتمع وتطوره من مرحلة لأخرى . ولو اقتصر تفكير الناس في المجتمع على ما يحتاجونه في فترة أعمارهم القصيرة لأتعبوا الأجيال التي ستأتي من بعدهم لأنها ستضطر للعمل من جديد . وهذا أمر محال ومضاد لحركة التطور الاجتماعي « فلذلك ما أرفق الله تعالى خلقه من اتساع الآمال ، حتى عمر به الدنيا فتمّ إصلاحها وصارت تنتقل بعمرانها إلى قرن بعد قرن ، فيتم التالي ما أبقاه الأول من عمارتها ، ويرم الثالث ما أحدثها الثاني من شعبها لتكون أحوالها على الأعصار ملتئمة ، وأمورها على ممر الدهور منتظمة ، ولو قصرت الآمال ما تجاوز الواحد حاجة يومه ، ولا تعدى ضرورة وقته ، ولكانت تنتقل إلى من بعده خراباً ، لا يجد فيها بُلغة ولا يدرك منها حاجة ، ثم تنتقل إلى من بعد بأسوأ من ذلك حالا ، حتى لا ينمى فيها نبت ، ولا يمكن فيها لبث[٥١] .

هذه هي القواعد الست التي يستلزم وجودها لقيام وتنظيم المجتمع الإنساني وبالأخص المجتمع الإسلامي الذي ينتمي إليه أبو الحسن الماوردي . وعلى أي حال ، لا يمكن لأي مجتمع أن يبقى إلى ما لا نهاية . « فأمر الدنيا بعيد أن يكون تاماً وكاملاً ، وأن يكون صلاحها عاماً وشاملاً ، لأنها موضوعة على التغير والفناء ، مبنية على التصرم والانقضاء ، وبحسب ما اختل من قواعدها ، يكون اختلالها وفسادها[٥٢] .

هذه التغيرات لازمة لتطور أحوال الدنيا إذ لو استمرت كل فترة إلى ما لا نهاية لما حصل التطور في الحياة البشرية .

إن تقرير الماوردي للقواعد السابقة والتي يرى أنه لا صلاح للدنيا إلا بها ، ليست إلا الطرف الأول في معادلة طرفها الثاني هو الإنسان الذي يعيش في هذه الدنيا[٥٣] .

إن « فكرة صلاح الإنسان » عند الماوردي لا يمكن أن تفهم إلا من خلال فهم الإطار العام لصلاح الدنيا . فالإنسان في هذه الدنيا يحتاج إلى توفير ثلاثة متطلبات لكي يتمكن من التوائم والعيش في مجتمعه ، وهذه المتطلبات هي :

١ ــ نفس مطيعة إلى رشدها ، منتهية عن غيها .

٢ ــ ألفة جامعة تنعطف القلوب عليها ، ويندفع المكروه بها .

٣ ــ مادة كافية تسكن نفس الإنسان إليها ، ويستقيم أوده بها[٥٤] .

بالنسبة للمتطلب الأول نجد أن الإنسان في تعامله مع نفسه ، إما أن يكون مسيطراً عليها أو خاضعاً لها . وبدهي أن الخضوع للنفس التي وصفها القرآن الكريم بأنها « أمّارة بالسوء » ، سوف يؤدي بالإنسان إلى اتباع رغباته البهيمية ، في حين أن نجاحه في التحكم بزمام شهواته ورغباته سيؤدي به إلى الاتزان في تصرفاته ، فيحدد ما هو خطأ وما هو صواب . وبدهي أيضاً ما لهذا التحكم من آثار على السلوك الإنساني وانعكاساتها على علاقاته الاجتماعية . قد يرى البعض أن توافر العقل لدى الإنسان يحجزه عن الإقدام على ارتكاب المنكرات من خلال تقديره للأمور وموازنته لنتائج الأفعال من خير وشر . ولكن من يتبنى ذلك يهمل دور العاطفة وتأثيرها على نوازع النفس الإنسانية ودفعها نحو المطامع الشخصية الدنيوية . والإنسان حين يجعل العاطفة مركز الإرادة ، ويطلق العنان لها لتتحكم في سلوكه فيحسّن ما تراه حسناً ، ويقبّح ما تراه قبيحاً ، عندها يفقد ذلك الإنسان قدرة التفكير العقلي وإصدار القرارات الصائبة في شتى القضايا المتعلقة بشخصيته وبعلاقاته مع غيره . ومتى ما فشل الإنسان في إخضاع العاطفة للعقل ، وصعب عليه السيطرة على العاطفة ، إذن ليس له الحق في طلب الطاعة من الغير . وهذا ينطبق على طبقة الحكام أكثر من أي فرد آخر في المجتمع . فخضوع الحاكم

وهو المتيسر له من أسباب السلطة والقهر ما لا يتوفر لغيره ــ للعاطفة وتجاهله لأحكام العقل ، سيؤدي به في النهاية إلى حب الذات والسعي نحو إشباع الشهوات والمطامع الشخصية دون رادع من عقل يحجزه عن مثل هذه التصرفات ، وعندها لا يتوقع منه العدل في العباد والبلاد ، وهذا سيؤدي ــ دون شك ــ في النهاية إلى فساد المجتمع[٥٥] .

أما بالنسبة لتوافر المتطلب الثاني وهو الألفة ، فهو من الضروريات التي يستلزم وجودها في النفس البشرية حتى يتمكن الأفراد من التعاون والاتحاد في سعيهم لتنظيم العلاقات الاجتماعية بينهم وتنظيم أمور مجتمعهم المختلفة . هذا التعاون لا يتم في إطار قصير من الزمن حيث يعمل الإنسان لذات عصره ، بل يمتد ــ من خلال الأمل ــ إلى العمل للأجيال القادمة التي ستشيّد مقومات مجتمعها على أسس سابقة .

وإذا كان الدين من المقومات الضرورية لقيام وتنظيم المجتمع ، فإن هذا العنصر أيضاً من الأسس التي تقوم عليها علاقات المحبة والتعاون بين الأفراد . ويمثل لنا الماوردي هذه الحالة بالتآخي الذي فرضه الرسول صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار بعد وصوله المدينة الأمر الذي ظهرت آثاره في الزمن اللاحق لعصر الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعنصر الدين يجب أن يسمو ــ لدى الأفراد ــ فوق كل اعتبار سواء منها الأبوّة ، أو الأخوّة ، أو الولاء للقبيلة أو العشيرة . فالطاعة يجب أن تكون في الله . والوشائج التي تربط المسلمين مع بعضهم البعض يجب أن تكون نابعة من الوحدة الإيمانية بالدين الإسلامي كأساس يربط بينهم ، فالمسلمون أخوة ، وهم كالبنيان المرصوص وكالجسد الواحد كما في ورد القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة[٥٦] .

والدين أساس في حياة الأفراد ، فهو عامل دافع وحاضّ على التعاون من أجل مستقبل المجتمع ، ولكن الأفراد بحاجة إلى مستوى معين من الرفاء المادي الذي بدونه يصعب تحقيق روح التعاون والمحبة بينهم . كما أن عدم استطاعة السلطة توفير هذا المستوى من الإشباع المادي سيحول دون إشاعة روح الفعالية والنشاط الاجتماعي لدى الأفراد[٥٧] .

يضاف إلى هذا أن الأفراد أيضاً ، بحاجة إلى قدر معين من التعليم الذي يؤهلهم

لاستيعاب العادات والتقاليد الاجتماعية الضرورية للتعامل مع الآخرين . وفي هذه الحالة لا بد من توافر القدرة العقلية التي تمكن الفرد من فهم وتقبل هذه العادات والأعراف ، كما يمدّه العقل بالطاقة اللازمة لمعرفة الصحيح من الفاسد والخطأ من الصواب .

ومن خلال هذه العناصر كلها ، الدين ، العقل ، التعليم ، يسعى الإنسان ــ كعضو اجتماعي ــ نحو التأقلم مع الظروف التي يعيشها حتى يتمكن من إقامة مختلف العلاقات الاجتماعية مع الآخرين وليمارس دوره الطبيعي في ظل هذا المجتمع في إطار من التعاليم الدينية والأعراف الخلقية والعادات الاجتماعية[٥٨] .

الإنسان ككائن بحاجة إلى المادة الكافية التي تعينه على البقاء والعيش على وجه البسيطة . وبدون هذه المادة ليس في مقدور الإنسان مواصلة العيش بسلام ، بل إن حياته الدنيوية ستتعرض للانحطاط والاختلال . وهذه المواد التي تهيئ للإنسان مستلزمات الحياة ، نتاج أربعة أسباب : الأول الزراعة ، الثاني الحيوان ، الثالث التجارة ، والرابع الصناعة[٥٩] . وأفضلها عند الماوردي الصناعة التي تنقسم إلى ثلاثة أنواع : صناعة فكر ، وصناعة عمل ، وصناعة مشتركة بين فكر وعمل[٦٠] . وصناعة الفكر أشرفها لأنها مبنية على « التدبيرات الصادرة ، من نتائج الآراء الصحيحة ، كسياسة الناس ، وتدبير البلاد[٦١] . ولكن للأسف أن الماوردي ــ على ما يبدو ــ لم يكن على وعي كامل بالنتائج السلبية لهذه المقولة . فوضع صناعة الفكر المتمثلة في السياسة بشكل عام يعني في النهاية أن « الحاكم » هو أشرف وأنبل شخص في المجتمع لأنه يمارس أشرف مهنة . ولا يخفى انعدام المعيار الإسلامي في الأفضلية المبنية على التقوى ــ من وجهة نظر الماوردي المطروحة[٦٢] .

من صناعات الفكر المهمة ، صناعة « ما أدت إليه المعلومات الحادثة عن الأفكار النظرية »[٦٣] . والمقصود بها العلم الذي من خلاله يوجه العلماء الحكام بالطريقة الصالحة لسياسة البلاد والعباد . وعليه يندرج العلماء مع الحكام تحت مظلة واحدة « صناعة الفكر » . فالحكام يمارسون السياسة فعلاً من خلال المعاونة الفكرية للعلماء الذين يستنبطون الاجتهادات المختلفة والآراء الصحيحة لكيفية ممارسة السياسة بصورة تفيد

الحكام والمحكومين وهم بالتالي يمارسون السياسة بصورة نظرية .

أما بالنسبة لأولئك الذين يمارسون صناعة العمل ، فإنهم ينقسمون إلى نوعين من الناس : النوع الأول الذي يمارس « العمل الصناعي » وهو العمل الذي يحتاج إلى معاطاة في التعلم ومعاناة في التصور . وهو عند الماوردي ينسب إلى المعلومات الفكرية . ولعل هذا النوع من الناس الذين يتعاملون مع الأفكار قُصد به المخترعون . فهم يتعاملون مع التصور والتفكير للمشاكل المختلفة ، فيضعون من الحلول ما يرونه ناجعاً ويتركون أمر تطبيقه للآخرين . والنوع الثاني « العمل البهيمي » وهو « صناعة كدّ وآلة مهنة » كنقل الأحجار واحتطاب الأشجار وحمل الأثقال ونحوها . « وهي الصناعة التي تقتصر عليها النفوس الرذلة وتقف عليها الطباع الخاسئة »[٦٤] .

هذه النظرة الخاطئة في الإسلام التي اعتنقها الماوردي في كتاب *أدب الدنيا والدين* ليست بدعة آنية ، بل تمتد جذورها في فكر الماوردي بصورة عامة ، والتي يظهر فيها تأثر الماوردي بالفكر الساساني والإغريقي . فمن الناحية الأولى نجد تأثير الفكر الساساني متمثلاً في تعظيم الملوك وعلو نسبهم وشرفهم ، وما يتحلون به من الهمم العالية وشرف النفس لأنهم يمارسون أشرف المهن ، سياسة الناس وتدبير البلاد[٦٥] . وأما بالنسبة لملامح التأثير الإغريقي فيتمثل في تقسيم الناس وفقاً للأعمال التي يقومون بها ، ووضع أصحاب الأعمال اليدوية في أدنى الدرجات الاجتماعية وبصورة الطبقة الخادمة للطبقة الأولى والعليا . ويستدل على هذه الصورة في كتاب أفلاطون *الجمهورية* حين طرح نظريته الخاصة على أن الطبقة العاملة مهيئة بالطبيعة لمزاولة هذه المهن وتقتصر مهمتها على إشباع الحاجات المادية لطبقة الحكام[٦٦] . هذه الفكرة تظهر أشد وضوحاً لدى الماوردي في كتابه *نصيحة الملوك* حين شبّه المجتمع أو الدولة « بالجسم » ، والرعية « بالأعضاء » ، والحاكم « بالرأس » ، وأن جميع الأعضاء تعمل لخدمة هذا الرأس حتى يتمكن « الجسم » من القيام بمهماته وأنه لا بقاء للجسم بدون « الرأس »[٦٧] .

أما الصناعة المشتركة بين الفكر والعمل فإنها تنقسم إلى قسمين ، الأول : أن تكون صناعة الفكر أغلب ، والعمل تبعاً ، كالكتابة ، أو العكس ، أي أن تكون صناعة

العمل أغلب والفكر تبعاً ، كالبناء . وأعلاهما رتبة ما كانت صناعة الفكر أغلب عليها ، والعمل تبعاً لها[٦٨] .

إن الانحراف الفكري والديني الذي وقع فيه الماوردي حين جرّد العامل صاحب المهنة اليدوية من الصفة الإنسانية ، بإطلاقه صفة « البهيمية » على هذا النوع من العمل ، وعلى الرغم من علم الماوردي ــ باعتباره رئيس الشافعية في بغداد ــ من مكانة العمل اليدوي في الإسلام والأحاديث المتعلقة بتشريف الذي يأكل من عمل يديه ، يعطي التصور المقنع بأن الماوردي لم يستطع مقاومة الثقل الاجتماعي ــ الثقافي لعصره ، إن لم نقل إنه هو نفسه قد كان ينتمي إلى هذا المركّب الاجتماعي ــ السياسي ــ الاقتصادي الذي يمثل هذا الثقل نفسه[٦٩] . كما أنه يعكس التصور الاجتماعي لمفهوم العمل من خلال النظرة العربية التي تعطي قيمة اجتماعية عظيمة للطبقات غير المنتجة اقتصادياً ، في حين يقلل من القيمة الاجتماعية للصنّاع وأهل الحرفة اليدوية[٧٠] .

(٤)

بعد استعراضنا لمفهومي الأسس اللازمة لاستمرار المجتمع ، والطبيعة الإنسانية اللازمة لإعمار هذا المجتمع ، يبقى التعرض لنظرية الماوردي المتعلقة بالدور الذي يجب أن يمارسه الأفراد للحفاظ على هذا المجتمع من الانحلال والتدهور .

يرى الماوردي أن الفرد يستطيع أن يمارس دوره في الحفاظ على حيوية المجتمع من خلال « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »[٧١] . ويلاحظ أن الماوردي عالج هذا الموضوع في فصل « أدب الدين » مشيراً إلى أهمية القضية على أساس أنها تتعلق بالدفاع عن الشرع ، وهذا أمر طبيعي حيث إن مهمة المجتمع الأولى الحفاظ على الشريعة من التحريف والتشويه البدعي . كما أن وضع هذا المبدأ ضمن « أدب الدين » يضفي عليه صورة الإلزامية وحيث يقوم على أساس الحديث الشريف : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيديه ، فإن لم يستطع ، فبلسانه ، فإن لم يستطع ، فبقلبه وذلك أضعف الإيمان » . وعليه فإن الفرد المسلم ليس له العذر في قبول المنكرات فيما لو شاعت بين

الناس ، بل يجب عليه الإنكار في الحدود التي رسمها الحديث الشريف[٧٢] .

إن حال الذين يمارسون المنكر إما أن يكونوا أفراداً متفرقين ، لا تربطهم رابطة ولا جماعة ، وبالتالي فهم رعية مقهورون يمكن التعرض لهم ونهيهم عن المنكر واجب محتم ، إذا توفرت القدرة وانتفى الإيذاء والضرر . وفي حال ترافق المضرة مع الإنكار ، فإن المسلم يجب أن يقدّر الأمور بالعقل ، فإن لم يكن إظهار النكير مما يتعلق بإعزاز دين الله ، ولا إظهار كلمة الحق ، لم يجب عليه النكير ، إذا خشي بغالب الظن تلفاً أو ضرراً « . . . وإذا كان في إظهار النكير إعزاز دين الله تعالى ، وإظهار كلمة الحق ، حسن النكير ، مع خشية الإضرار والتلف »[٧٣] .

أما في حال إتيان المنكر ، « من جماعة تضافرت عليه ، وعصبة تحزبت ودعت إليه » فإن آراء الفقهاء والعلماء في وجوب الإنكار تختلف من مذهب إلى آخر . فأهل الحديث يرون أن الإنكار غير واجب والأولى بالإنسان أن يكون كافًّا ممسكاً . وترى الشيعة وجوب انتظار المهدي المنتظر الذي سيتولى إزالة المنكرات ، وحينئذ يكون الناس له أعواناً في ذلك . وقالت طائفة ، إنه لا يجوز الإنكار إلا بوجود إمام عادل يجتمعون إليه ، عندئذ يجب عليهم الإنكار . أما جمهور المتكلمين ، فيرون أن إنكار ذلك واجب ، إذا توفر لذلك الأعوان الصالحون القادرون على دفع المنكر[٧٤] .

ويلاحظ أن الماوردي لم يعرض وجهة نظره في الحالة الثانية ، ويبدو أن اكتفاءه بعرض وجهات النظر المختلفة للفرق والمذاهب الإسلامية ، يجعله في غنى عن إيراد نظرته الشخصية للموضوع إذ أنها لن تخرج بحال من الأحوال عن المبدأ العام الناصّ على وجوب الإنكار مع توافر القدرة . ولكن الذي تجاهله الماوردي هنا ، دور الأفراد في الإنكار على الحاكم فيما لو ارتكب المنكرات ، هل ينسحب مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه ؟ هل يحق للأفراد الاعتراض والإنكار على تصرفات الحاكم فيما لو حدث منه ما يوجب ذلك ؟ للأسف إن الماوردي ترك هذه القضية المهمة دون أي تلميح ، وربما نجد له العذر لو نظرنا إلى موقفه كأحد المقربين للملوك بني بويه والخلفاء العباسيين إبّان فترة الحكم البويهي في بغداد ، الأمر الذي يصعب عليه مناقشة مثل هذه

المواضيع ، وإن كان الماوردي قد قرر فيما بعد أن فشل الحاكم في تحمل مسئوليته وتقصيره بمستلزمات الحكم يوجب عليه المؤاخذة والمعاقبة[٧٥] ، دون الدخول في التفصيل اللازم لماهية الوسائل اللازمة لتطبيق هذا العقاب . وهذا الأمر لا يزال يشكّل قضية معقدة لم يستطع المفكرون السياسيون المسلمون أن يبتوا فيها حتى الآن .

هكذا عرض الماوردي تصوّره لفكرة المجتمع والإنسان . المجتمع كوحدة متكاملة تقوم على أسس معينة ومتينة ، وكيفية تعامل الإنسان مع هذه الأسس من ناحية عملية تتداخل فيها مفاهيم الدين والعقل والطبيعة الإنسانية ، بشكل متعاون هدفه الحفاظ على المجتمع القائم . كما يشدد الماوردي على أن الكمال المنشود لا يمكن أن يتوفر بصورة مطلقة بل إن الاختلال سيكون بحسب اختلال الأسس ، كما أن من طبيعة الحياة أنها قائمة على التطور والتغير ، ولكن تظل الأسس ثابتة وصالحة لكل مجتمع ، إن لم يكن ظهور المجتمع الجديد نتيجة الفساد الحاصل في أحدها .

والماوردي حين شرح هذه الأسس والطبيعة الإنسانية والعلاقة بين المجتمع والإنسان لا ينطلق من مفاهيم جامدة ، بل يعالجها بمفهوم المسلم المجتهد ، الأمر الذي أظهر بعض السلبيات في فكره بصورة عامة ، ولكن هذه السلبيات دلالة إيجابية بالنسبة لدارس الفكر السياسي للماوردي ، من حيث إنها تمثل انعكاس الواقع الاجتماعي ــ الثقافي للعصر الذي عايشه في القرن الخامس الهجري ، والذي يبدو أن الماوردي لم يستطع التحرر من خارج هذا الواقع .

التعليقات

(١) أبو الحسن علي بن محمد المشهور بالماوردي في المصادر التاريخية والفقهية ، نسبة إلى عمل عائلته بصناعة ماء الورد وبيعه . ولد بالبصرة عام ٣٦٤ هـ/ ٩٧٢ م . عاش فيها صباه وأوائل شبابه حيث درس الفقه الشافعي على يد الفقيه العالم أبي القاسم الصيمري ، ثم رحل إلى بغداد قبلة العلماء آنذاك ، لتكملة دراسته في نفس الموضوع على يد رئيس الشافعية الإسفرائيني كما درس إلى جانب ذلك علوم اللغة

العربية والحديث والتفسير. توفي عام ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨ م، ودفن بمدينة المنصور بباب حرب في بغداد (انظر **ابن الجوزي**، *المنتظم*، جزء ٨ المتضمن أحداث عام ٤٥٠ هـ).

وعلى الرغم من الشهرة الواسعة التي نالها الماوردي خلال سني حياته في بغداد، إلا أن المصادر التاريخية لا تمدنا بالمعلومات الكافية عن حياته العائلية كما عاشها في البصرة وبغداد.

تقلد زعامة الشافعية في عهد الخليفة العباسي القادر بالله بعد أن قدم له مختصراً للفقه الشافعي المشهور بكتاب *الإقناع* (انظر **ياقوت**، *معجم الأدباء*، ج ١٥، ص ص ٥٤ ٥٥.

اشتهر بسفاراته الدبلوماسية بين أمراء بني بويه من جهة وبين الخلفاء العباسيين وخصوصاً الخليفة القائم بأمر الله، وكذلك بين أمراء بني بويه أنفسهم، وكذلك بينهم وبين السلاجقة في بداية سيطرتهم.

وقد كان الهدف من هذه السفارات إصلاح الأمور بين الأقطاب السياسية المتنافرة والتي كانت كثيراً ما تلجأ إلى استخدام السلاح لحل مشاكلها (انظر **ابن الجوزي**، *المنتظم*، جزأي ٧، ٨).

من الناحية الفكرية، أثرى أبو الحسن الماوردي الفكر الإسلامي بالكثير من الكتابات الدينية ككتب التفسير والفقه والحسبة، وكتب الاجتماع والسياسة حيث لازمت شهرته كتاب *الأحكام السلطانية* الذي لا يزال حتى اليوم كتاباً رائداً لا غنى عنه لكل من يبحث في علم السياسة عند المسلمين.

كما أنه أثرى الفقه الإسلامي بالكثير من الاجتهادات التي أدت به للدخول في كثير من المواجهات مع علماء المسلمين في عصره، (انظر **تاج الدين السبكي**، *طبقات الشافعية* الكبرى، ج ٥، ص ٢٦٧ وما بعدها).

(٢) انظر بتوسع حول ذلك **هاملتون جب**، *دراسات في حضارة الإسلام*، ١٩٦٤، ص ص ١٩٨ ــ ٢١٥.

(٣) من الضروري التنبه إلى التشابه الكلي بين كتاب *الأحكام السلطانية* الذي ألفه الماوردي، وكتاب *الأحكام السلطانية* المنسوب لأبي يعلى ابن الفراء الحنبلي وهو من المعاصرين للماوردي، حيث يتطابق الكتابان في المنهج والمواضيع ومصادر النقل، ولقد أثبتت كثير من الدراسات التي قام بها الكُتّاب المسلمون وكثير من المستشرقين أن المؤلف الأصلي هو أبو الحسن الماوردي وأن أبا يعلى ليس إلا ناقلاً للأول. انظر في ذلك على سبيل المثال: **محمد أبو فارس**، *أبو يعلى ابن الفراء وكتابه الأحكام السلطانية*، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعه الأزهر، ١٩٧٤ الفصل الخاص بالمقارنة بين الكتابين؛ **محمد عبد الباقي**، «كتابان في الأحكام السلطانية»، *مجلة الثقافة*، جزء ٧، فبراير ١٩٤٥ م.

C. Claude, "The Body Politics" in *Unity and Variety in Muslim Civilization*, 1955, pp. 132-163.

(٤) لقد كان المنهج القائم قبل الماوردي يتمثل في التعرض لمسألة الإمامة من خلال المناقشات والردود الموجهة ضد الفرق الأخرى مثل المعتزلة والشيعة وغيرهم. وذلك من خلال إثبات إمامة الخلفاء الأربعة وما يتصل بها من أمور، إلى جانب المناقشات المتعلقة بأصول الدين وعلم الكلام كما في كتاب *الإبانة* عن

أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ، *والتمهيد في الرد على الملحدة والرافضة والخوارج والمعتزلة* للقاضي أبي بكر الباقلاني ، *وأصول الدين* لعبد القاهر البغدادي . أما التعرض لمسألة الإمامة من وجهة نظر سياسية وارتباطها بالواقع من حيث وجود خليفة سني ضعيف وأمير سواء سني أو شيعي (بويهي) قوي يدير أمور الدولة باسم الخليفة ، فهو أمر لم يتعرض له الفقهاء قبل الماوردي ، انظر في دراسة هذه النصوص : **يوسف ايبش** ، *نصوص الفكر السياسي الإسلامي ، الإمامة عند السنة* ، بيروت (الطبعة الأولى) ، ١٩٦٦ م ، ص ص ٥ ــ ١٤٣ .

(٥) كتاب *نصيحة الملوك* في Paris: Bibliothéque Nationale, Arabic, Ms No. 24473.

(٦) كتاب *تسهيل النظر وتعجيل الظفر* Gotha: Landes Bibliothek, Arabic Ms No. 1872.

(٧) **الماوردي** ، *تسهيل النظر* ، ورقة ٣١ .

(٨) **الماوردي** ، *أدب الدنيا والدين* ، الباب الرابع (وسيرمز لهذا المرجع بـ «*أدب*» في الهوامش اللاحقة) .

(٩) **الماوردي** ، *تسهيل النظر* ، ورقة ٣١ .

(١٠) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ٤٥ .

(١١) **الماوردي** ، *تسهيل النظر* ، *ورقة* ٣١ .

(١٢) المرجع السابق ، نفس الورقة .

(١٣) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ١٣٢ .

(١٤) **الماوردي** ، *أدب* ، نفس الصفحة .

(١٥) المصدر السابق .

(١٦) المصدر السابق ، ص ١٣٣ .

(١٧) المرجع نفسه ، ص ١٣٤ .

(١٨) المرجع نفسه ، ص ١٣٥ .

(١٩) انظر مقدمة كتاب *قوانين الوزارة وسياسة الملك* ، تحقيق ودراسة د . رضوان السيد ، والتي شرح فيها باختصار الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي عاصرها الماوردي ، ومدى تأثر فكر الماوردي السياسي بها بالنسبة لمسألة الإمامة ص ص ١٢ ــ ٨٨ .

(٢٠) **محمد جلال شرف ، علي عبد المعطي** ، *خصائص الفكر السياسي في الإسلام* ، ١٩٧٥ ، ص ص ٢٨٩ ــ ٢٩٠ .

(٢١) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ١٣٦ ، وانظر كذلك **محمد عمارة** ، *التراث في ضوء العقل* ، ١٩٨٠ ، ص ٦٢ .

(٢٣) **الماوردي** ، *قوانين الوزارة* ، ص ٥٠ .

(٢٤) **الماوردي** ، *تسهيل النظر* ، ورقة ٣٢ .

(٢٥) المرجع نفسه والورقة .

(٢٦) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ص ١٣٦ ــ ١٣٧ .

(٢٧) المرجع نفسه ، ص ١٣٧ .

(٢٨) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ١٣٩ ، قارن مع كتاب *الأحكام السلطانية* حين ألزم الماوردي الإمام بالقيام بعشرة واجبات ص ص ١٥ ــ ١٦ .

(٢٩) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ١٣٨ .

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ .

(٣١) **محمد رأفت** ، *رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي* ، ١٩٧٥ ، ص ص ٤٠٤ ــ ٤١٨ .

(٣٢) **الماوردي** ، *تسهيل النظر* ، ورقة ٣٠ .

(٣٣) **الماوردي** ، *الأحكام السلطانية* ، ١٩٧٣ ، ص ١٧ .

(٣٤) **محمد عمارة** ، *التراث في ضوء العقل* ، ص ٦٣ .

(٣٥) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ١٣٨ .

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٣٧ .

(٣٧) المصدر نفسه ، ص ١٤٤ .

(٣٨) **محمد عمارة** ، *التراث في ضوء العقل* ، ص ٦٢ .

(٣٩) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ١٤١ .

(٤٠) **محمد عمارة** ، *التراث في ضوء العقل* ، ص ٦٤ .

(٤١) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ١٤١ .

(٤٢) *المقدمة* ، الفصل الثالث والأربعون ، « في أن الظلم مؤذن بخراب العمران » .

(٤٣) يعلق مصطفى السقا ، محقق كتاب *أدب الدنيا والدين* (الطبعة ٤) على هذه القضية بالقول : « ويلوح لي من مباحث الماوردي في كتبه السياسية والإدارية أنه كان أحد الرواد الأوائل الذين مهدوا لابن خلدون فيلسوف الاجتماع والتاريخ سبيل القول في كثير من الأبواب والفصول المشتركة التي وضعها في مقدمته *لتاريخه الكبير* » ، ص ١١ . ومن الأمثلة التي يمكن إيرادها هنا فكرة الماوردي حول دورة الحياة لدى الدول حيث تبدأ حياة الدولة بالخشونة وتتوسط باللين ثم تنتهي بالجبروت والظلم (انظر *تسهيل النظر* ، الورقات ٣١ ــ ٣٣) وفكرة ابن خلدون في أن الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص ، *المقدمة* : الفصل الرابع عشر ، وشرح مثل هذا الأمر يحتاج إلى دراسة مستقلة قائمة بذاتها .

(٤٤) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ١٤١ .

(٤٥) **الماوردي** ، *قوانين الوزارة* ، ص ص ٥١ ــ ٥٤ .

(٤٦) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ص ١٤٢ ــ ١٤٣ .

(٤٧) المصدر نفسه ، ص ١٤٤ .

(٤٨) المصدر نفسه .

(٤٩) المصدر نفسه ، ص ص ١٤٥ ــ ١٤٦ .

(٥٠) المصدر نفسه ، ص ١٤٥ .

(٥١) المصدر نفسه ، ص ١٤٦ .

(٥٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .

(٥٣) **فهمي جدعان** ، *أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث* ، ١٩٧٩ ، ص ٦٠ .

(٥٤) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ٢٤٨ .

(٥٥) المصدر نفسه ، ص ص ٣٣ ــ ٣٦ .

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ص ١٤٩ ــ ١٥٠ .

(٥٧) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ٢٠٨ .

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ٢٠٩ .

(٥٩) المصدر نفسه ، ص ص ٢١٠ ــ ٢١١ .

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ٢١١ .

(٦١) المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .

(٦٢) حددت الشريعة الإسلامية معيار « التقوى » كأساس للمفاضلة بين الناس عند الله عز وجل حيث يقول ﴿ إنَّ أكرَمكمْ عِندَ الله أتقاكُم ﴾ (الحجرات ، الآية ٤٩) . وكذلك جاء في الحديث « إنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى » وبهذا تنعدم المعايير الدنيوية كالغنى المادي ، والوجاهة الاجتماعية من المفهوم الإسلامي في هذه القضية .

(٦٣) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ٢١٢ .

(٦٤) المصدر نفسه .

(٦٥) انظر **E.J. Rosenthal**, *Islamic Political Thought in Medieval Islam*, 1958, p.68.

(٦٦) انظر **G.H. Sabine**, *A History of Political Theory*, 1973, pp. 62—63.

(٦٧) **الماوردي** ، *نصيحة الملوك* (مخطوطة) ، ورقة ٩ .

(٦٨) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ٢١٢ .

(٦٩) **فهمي جدعان** ، *أسس التقدم* ، ص ص ٦٢ ــ ٦٣ .

(٧٠) المصدر نفسه ، ص ٦٢ .

(٧١) من الجدير بالذكر هنا أن معالجة الماوردي لهذا المبدأ السياسي كما أورده في كتابه *أدب الدنيا والدين* ينفي عنه تهمة الاعتزال التي ألصقها به ابن الصلاح كما ذكر في ذلك تاج الدين ابن السبكي في كتابه *طبقات الشافعية الكبرى* (ج ٣ : ص ص ٣٠٣ ــ ٣١٤) فهي حين يرى المعتزلة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من منظور سياسي فأوجبوا على سائر المؤمنين كل على قدر استطاعته القيام بهذا المبدأ

بالسيف فما دونه ، (انظر في تفصيل ذلك ، **زهدي جار الله** ، *المعتزلة* ، ١٩٧٤ ، ص ص ٥٢ ــ ٥٣) .

أما الماوردي فقد عالج هذا المبدأ من منظور اجتماعي ، حين أوجب على المسلمين إنكار المنكر والأمر بالمعروف بين الناس كل في حدود القدرة والاستطاعة . كما أنه ميز بين الفئات التي ترتكب المنكرات وكيفية معالجة كل فئة على حدة دون التطرق إلى الوضع فيما لو قام الحاكم بالمنكر ، وما هو دور الأفراد في هذه الحالة .

(٧٢) **الماوردي** ، *أدب* ، ص ١٠١ ــ ١٠٢ .

(٧٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ .

(٧٤) المصدر نفسه ، ص ص ١٠٢ ــ ١٠٣ .

(٧٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ .

مصادر البحث

أبو زهرة ، محمد ، « أبو الحسن البصري ــ الماوردي » ، *مجلة العربي* ، الكويت ، مايو ، ١٩٦٥ .

أحمد ، عبد الباقي ، « كتابان في الأحكام السلطانية » ، *مجلة الثقافة* ، دمشق ، جزء ٧ ، فبراير ١٩٤٥ .

الأرزنجابي ، أوبيس بن وفا ، *منهاج اليقين ، شرح أدب الدنيا والدين* ، بيروت ، ١٩٨٠ .

جب ، هاملتون ، *دراسات في حضارة الإسلام* ، بيروت (الطبعة الثانية) ، ١٩٦٤ .

جدعان ، فهمي ، *أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث* ، بيروت ، (الطبعة الأولى) ، ١٩٧٩ .

شرف ، محمد جلال ، وعبد المعطي ، علي ، *خصائص الفكر السياسي في الإسلام* ، القاهرة ، ١٩٧٥ .

عاشور ، « الأحكام السلطانية للماوردي » ، *مجلة تراث الإنسانية* ، الجزء الخامس .

العلوي ، « الماوردي وكتاب *أدب الدنيا والدين* » ، *مجلة العلوم* ، الجزء الثاني ، رقم ٢ ، ١٩٦٦ .

عمارة ، محمد ، *التراث في ضوء العقل* ، بيروت (الطبعة الأولى) ، ١٩٨٠ .

الماوردي ، أبو الحسن علي ، *الأحكام السلطانية* ، القاهرة (الطبعة الثالثة) ، ١٩٧٣ .

ـــــ . *أدب الدنيا والدين* ، بيروت (الطبعة الرابعة) ، ١٩٧٨ .

ـــــ . *تسهيل النظر وتعجيل الظفر* (مخطوط) ، مكتبة غوطة ، ألمانيا الشرقية ، رقم ١٨٧٢ .

ـــــ . *قوانين الوزارة (أدب الوزير)* ، القاهرة ، (الطبعة الأولى) ، ١٩٧٦ .

ـــــ . *نصيحة الملوك (مخطوط)* ، المكتبة الأهلية ، باريس ، رقم ٢٤٤٧٣ .

Akhiar, A. M. "al-Mawardi: a Sketch of His Life and His Work", *Islamic Culture*, 1944, pp. 283-299.
Brockelmann, C. *"al-Mawardi"*, E. I. London 1936.
Cahen, C. "The Body Politics". *Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. by G.E. Grunebaum, 1955, pp. 132–163.
Ishaque, K. *"al-Ahkam al-Sultaniyya"*, Laws of Government in Islam", *Islamic Studies*, 1965, pp. 275-314.
Khan, Q. *"al-Mawardi's Theory of the State"*. Lahore, n.d.
Laoust, H. "La pensée et l'action politique d'al-Mawardi", *Revue des Etudes Islamiques*, **XXXVI**, 1986, pp. 11–92.
Little, D. P. "A New Outlook on al-Ahkam al-Sultaniyya" *The Muslim World*, 1974.
Makdisi, G. "The Sunni Revival", *Islamic Civilization*, ed. by, D.S. Richards 1973, pp. 155–163.
Rosenthal, E. J. *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958.
Sherwani, H. *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, 2nd., 1, 1945.
Watt, W. M. *Islamic Political Thought*, Edinburgh, 1968.

Man and Society in al-Māwardī's Political Thought

Ahmad Mubark Al-Baghdadi, Ph.D.
Lecturer, Department of Political Science, College of Commerce, Economics and Political Science, University of Kuwait, Kuwait.

Abu'l-Hasun al-Māwardī (364-450 A.H.) was one of the early Muslim scholars who discussed the question of man's relationship with society from an Islamic perspective. This question is one of the main topics in his book *al-Bughyatu al-'Ulyā Fī Adāb al-Dīn wa al-Dunya*. He does not start with dogmatic concepts but deals with that relationship open-mindedly, in the socio-cultural context of the fifth century A. H. in which he lived.