

الفصل التمهيدي

بسم الله الرحمن الرحيم

مفهوم الفكر السياسي و موضوعه:

إن الفكر- للسياسي- عند الملوردي يتطلب في البدلية تحديد مفهوم الفكر- للسياسي- و- موضوعه- و- كذلك الإشارة إلى- الجذور- الفكرية لهذا النوع- من الفكر- للإنساني- و- ذلك بتحليل بعض أراء من سبقه إلى- هذا النوع- من النشاط الفكري- خصوصا- و- أن من سبقه إلى- هذا النوع- من النشاط الفكري- خصوصا- و- أن طبيعة الموضوع تتطلب استعمال المنهج التاريخي التحليلي النقدي الذي يستلزم الحديث عن المفكرين السياسيين الذين سبقوا الملوردي إلى- هذا المجال- و- تناولوا موضوع الفكر- للسياسي- و- مفهومه- و- ما يحمله من إشكاليات فكرية و- سياسية و- فلسفية بالنسبة لعلاقة الإنسان مع غيره- سواء كان هذا الغير- فردا أو- جماعة- حكمة أو- محكومة و- عليه فإن- هذا الفصل الأول- من البحث خصصته الحديث عن مفهوم السياسة و- النظرية السياسية عموما و- عن بعض المفكرين السياسيين الذين تناولوا موضوع السلطة باعتبارها ظاهرة سياسية و- كونها المحور- الأساسي للفكر- للسياسي- سواء تعلق الأمر- بمفكرين يونان أو- مسلمين أو- غيرهم- لأن الفكر- للسياسي- عند الملوردي يعتبر- في رأيي نتيجة و- مقدمة في نفس الوقت- فهو نتيجة لفكر- سياسي سابق- و- مقدمة لفكر- سياسي لاحق- و- لهذا رأين- أن نطلق من أول فكرة رأيتها ضرورية و- هي مفهوم الفكر- للسياسي- علمة و- موضوعه الذي يبرز- لارتباط الجانب السياسي بحياة الإنسان سواء عبر- عن ذلك الارتباط بسلوكيات سياسية أو- لاجتماعية تحمل دلالات سياسية أو- عبر- بنظريات سياسية لم لم يعبر- لأن الانتفاق يكاد يكون حاصلا بين الناس على أن الإنتاج الفكري هو- الذي يجسد حقيقة الإنسان و- يميز- عن غيره من المخلوقات و- للإنتاج الفكري قد يكون في ميدان الفلسفة أو- للاجتماع أو- للسياسة و- بما أن موضوع هذا الفصل هو- الإنتاج الفكري للسياسي فإن الفكر- الأول- التي أراها ضرورية في الحديث هي:-

مفهوم الفكر- للسياسي- و- النظرية السياسية:-

إن الحديث عن الفكر- للسياسي- لا- يكون- واضح- للمدلول- إن لم نحلول- تعريف- مصطلح- السياسية- أو-لا-، ثم الحديث- للموجز- عن- معني- الفكر- - و- الفكر- للسياسي- للنظرية- للسياسية- و- مضمونها- و- للموضوع- الذي- يتنوله- و- هذا- من- أجل- للربط- بين- هذه- المفاهيم- حتى- نتمكن- من- تحديد- موضوع-ع- للفكر- للسياسي- الذي- من- خلاله- يتحدد- موقع- الملوردي- و- أهمية- نظريته- و- فكره- للسياسي- لأن- أجزله- للأ-عمل- نفعاً- للثقافة- السياسية- أو- للمدنية- يكمن- حقيقة- في- توضيح- المفاهيم¹ لأن- مجالات- للتفكير- للإنساني- متشعبة-، فهناك- مجال- يتعلق- بعلاقة- الإنسان- بخلقه- و- مجال- يتعلق- بعلاقته- بعشيرته- أو- حاكمه- و- لهذا- فإن- تحديد- مجال- الفكر- للسياسي- يبدو- ضرورياً- قبل- تناول- موضوع-ع- للفكر- للسياسي- عند- هذا- للمفكر- أو- ذلك- و- أول- فكرة- يجب- تحديد- مدلولها- في- هذا- للمجال- هي:-

مصطلح- "السياسية":-

مصطلح- للسياسة- كما- جاء- في- "لسان- العرب"- "لأبن- منظور"- يدل- على- الرياسة- و- للقيام- على- الشئ- بما- يصلحه- و- للشخص- الذي- سلس- قومه- هو- الذي- ترأسهم² - و- تدل- كلمة- للسياسية- على- السلطة- أو- الرياسة- فهي- أمر- و- نهى- و- للاستصلاح- ممن- و-هب- سلطاناً- دينياً- أو- دنيوياً³ أما- للمرحوم- الشيخ- للبشير- الإبراهيمي- فيرى- أن- "أعلى- معاني- للسياسة- هو- تدبير- للممالك- بالقانون- و- للنظم- و- حيلطة- للشعوب- بالإنصاف- و- للإحسان"⁴

1- جان وليام لابييار، السلطة السياسية، ترجمة الياهو حنا إلياس، بيروت منشورات عويدات طح 1977، ص 6 .

2- ابن منظور: لسان العرب، مصر دار المعارف 1979 ص 149 – 242

3- أحمد عبد السلام، مصطلح السياسة عند العرب ، تونس ش،ت،ن 1985 ص 13

4- محمد البشير الإبراهيمي . عيون البصائر . الجزائر. ش. و . ن . ت (د ت)

و- من هذا يبدو- أن السياسة بهذا التصور- ترمي إلى إصلاح أمور-
للخلق و- توجيههم إلى ما يصلح دينهم و- دنياهم و- ينبغي أن نميز- بين
السياسة للشرعية النابعة من الشرع-ع و- السياسة للمدنية النابعة من الحيلة
للمدنية ذات القوانين للوضعية و- لهذا ربط ابن خلدون بين السياسة و- للملك
الذي يحصل بالتغلب و- للقهر و- للعصبية¹ و- ليس غريباً أن نجد للخلاف
قائماً على تحديد مدلول كلمة السياسة و- لكن الخلافات مهما تنوعت
و- تشعبت فهي تدور- حول فكرة السلطة و- السلطة تتضمن جانبين:-
- جانباً شكلياً يتعلق بتنظيم السلطة و- تحديد أشكال ممارستها و- جانباً مادياً
يتعلق بعمل السلطة و- مجالات نشاطها و- من ثم تكون للنظم السياسية هي
نظم الدولة و- ما تثيره من تنظيم للحكم² تنظيم عقلاني يبنى الفكر- للإنساني
ليربط بين مبادئ و- نتائج معينة و- هذا البناء قد يكون صائباً أو خاطئاً و- هذا
ما يجعل السياسة فن إداري للدولة و- مزاولة السلطة لتحقيق مصالح المجتمع،
و- حل الخلافات و- تحقيق الانسجام بين الحكم و- للمحكومين، وفق قاعدة
للحقوق و- للواجبات و- تحقيق مصلحة الدولة في علاقتها مع القوى
الخارجية³ و- السياسة وفقاً لتقسيمات ليونسكو- علم 1948 تشمل مواضيع
سياسية منها: النظرية السياسية و- الفكر- السياسي و- الفلسفة السياسية.

1- ابن خلدون المقدمة، بيروت دار الكتاب اللبناني 1956 ص 255.

2- فوزي أبو دياب: المفاهيم الحديثة للأنظمة السياسية، بيروت دار النهضة العربية للطباعة و النشر، 1971 ص 12 .

3- قحطان أحمد سليمان الحمداني، النظرية السياسية المعاصرة، عمان دار و مكتبة الحامد . 2003 ص 17 .

و- الفكر السياسي هو مجموعة الآراء و- الأفكار التي صاغها العقل البشري لتفسير الظاهرة السياسية و- علاقتها بالعالم و- المجتمع من حيث قوتها ووجودها و- عدمها ووظائفها و- خصائص القائلين بها¹.

إن الفكر السياسي قد يكون مشتقاً من التصورات المثالية كما نلاحظ ذلك لدى بعض فلاسفة اليونان و- حتى عند بعض الفلاسفة المسلمين المتأثرين بالفكر المثالي اليوناني مثل الفارابي و- غيره كما يمكن أن يستمد من واقع و- تجارب السياسيين الذين تأثروا بالظروف الزمانية و- المكانية و- الأديان و- المذاهب و- العقائد المختلفة بما يحدث عن الفكر السياسي القديم أو الوسيط أو الحديث هذا من حيث الزمان أما من حيث المكان كالقول بالفكر السياسي الأوروبي أو العربي و- من الناحية الدينية كلن نتحدث عن الفكر السياسي الإسلامي أو المسيحي و- مثل هذه المفاهيم سيأتي ذكرها في الفصول اللاحقة.

و- من خلال هذا المعنى العلم للفكر السياسي، تكون السياسة في تجلياتها الفكرية النظرية أو التطبيقية لعملية نشاط إنسانياً علماً و- شاملاً، تشترك فيه الإنسانية في كل الأزمنة و- العصور و- يكون لمظاهرها و- نشاطها حضورها الدائم في الحياة الاجتماعية لإنسان الذي عرف السياسة و- مارسها طالما ارتبط بالمجتمع و- التزم بأعرافه و- خضع لشرائعه و- لهذا يجب للتمييز بين الفكر السياسي الذي يهتم بالنظريات السياسية التي تفسر نشأت الدولة و- الأنظمة السياسية التي تتناول المؤسسات السياسية و- الإدارية في المجتمع الذي يخضع لتنظيم السلطة.

1- جهاد الحسني، الفكر السياسي العربي الإسلامي، بغداد كلية العلوم السياسية 1993 ص 20 -

فالسيسة إئن قرينة بالمجتمع و- السلطة قرينة بالسيسة حيث أن ممارسة السيسة تفترض وجود السلطة طواعية كانت أو قسرية بضمن تنفيذ قرارات المركز السيلسي، و- عليه يمكن الجزم بأنه لا توجد جماعة إنسانية دون سيسة و- لا توجد سيسة دون سلطة تسمح بممارسة السلطة و- تأدية مهماتها و- تحمل مسؤولياتها فالمجتمع قرين السيسة، و- السيسة قرينة للسلطة¹ و- تأسيسا على هذا فإن للإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا و- مفكرا جعل من الظاهرة السيسية موضوعا لتفكير و- تأمل العقل فكريا فيها بمعنى السلطة السيسية سواء اتخذت هذه السلطة شكل للدولة أو غير ذلك و- هو ما يعني أن مصطلح " الفكر السيلسي " يدل على أشكال التفكير و- التأمل العقل في الظاهرة السيسية للمتجسدة عمليا في السلطة السيسية التي توحى بوجود طرفين متميزين و- متكاملين في نفس الوقت هما: الحاكم و- المحكوم اللذين تربطوهم علاقة مد و- جزر بين هذا و- ذلك ففي كل مجتمع يكون من الضروري وجود أقلية حاكمة و- لأكثرية محكومة، فالأقلية الحاكمة تمثل مركز القرار السيلسي للمؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر في تسيير دوليب الدولة و- في بعض الأحيان يمتد هذا للتأثير إلى حيلة للروحية للأكثرية للمحكومة و- هذا للتأثير قد يكون إيجابيا أو سلبيا حسب التركيبية البشرية و- للتوجه الإيديولوجي للطبقة الحاكمة التي كثيرا ما تتدخل في الحيلة للروحية للمجتمع و- تحل محل قلبه هذه الحيلة حسب الخط السيلسي الذي رسمته لنفسها.

1- عامر حسن فياض و آخر، مدخل إلى الفكر السياسي القديم و الوسيط، ليبيا منشورات فان يونس ، 2004 ص 20 .

أو- حسب رد فعل الأغلبية للمحكومة، فقد يكون للتأثير سلبي على الحياة الروحية للمجتمع حين حلول هذه للأقلية إصدار قرارات للأمر- و- للنهي تمس جانباً من جوانب الحياة الروحية للشعب و- يكون رد فعل الطبقة للمحكومة سلبياً و- يتمثل في الخنوع و- للاستسلام إن ما كانت هذه للأغلبية في حالة غيبوبة فكرية و- ضعف حضري، كما يمكن أن يكون رد فعل هذه للأغلبية رد إيجابياً يتمثل في الرفض و- للإستنفار- يؤدي إلى استبدال كلي أو جزئي للنخبة الحاكمة بنخبة أخرى كما يحدث في الثورات¹ غير- أن هذه للنخبة الحاكمة يتوقف تأثيرها في الأغلبية للمحكومة على الرصيد الثقافي الذي تملكه من وسائل التأثير- هذا للرصيد أن كلن روحياً كانت هذه للسياسة ذات توجه روحي ديني و- إن كلن هذا للرصيد مادياً كانت للسياسة ذات توجه مادي فالسياسة إن- كما بينت سابقاً نو-علن: مدنية و- دينية و- على هذين للنوعين يتحدد نوع للنظم للسياسي الذي يعتبر- موضوعاً للفكر- للسياسي و- للنظرية للسياسية.

مفهوم للنظم للسياسي:

ر-غم لاختلاف و- تبليغ التعاريف للمقترحة في هذا للموضوع إلى أنها حددت معنيين للنظم للسياسية أحدهما ضيق و- هو- للتعريف التقليدي و- الآخر- ولسع و- هو- للتعريف الحديث²

1- ف-يوتومور، النخبة و المجتمع ترجمة جورج جحا، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر 1972 ص 11

2- إبراهيم عبد العزيز شيا، مبادئ الأنظمة السياسية الدار الجامعية لطباعة و النشر، بيروت 1982 ص 7

للمعني التقليدي لتعبير- للنظم للسياسية يراد به أنظمة للحكم التي تسود دولة معينة و- تبعاً لذلك يكون هناك ترادف بين تعبير- للنظم للسياسية

و- للقانون الدستوري الذي يتضمن مجموعة من القواعد التي تتصل بنظم الحكم في الدولة فتستهدف تنظيم السلطات العلمية فيها و- تحديد اختصاصاتها و- كذلك العلاقة بينها كما تبين حقوق وواجبات الأفراد في الدولة و- بهذا يعتبر للنظم السياسي هو كيفية ممارسة السلطة في الدولة¹ و- سنلاحظ لاحقاً أن فكر- للموردي- يصب في هذا التعريف و- يتمشى مع هذا المفهوم و- على هذا الأسس يكون المقصود بالنظم السياسي لبلد من البلدان هو- نظم الحكم، إذ كل ديمقراطية أو ملكية أو رئاسية أو برلمانية.

أما للمعنى الواسع لتعبير- للنظم السياسية التي تعتبر- للمحور- للأساسي للفكر- السياسي، فهو دراسة مختلفة أنظمة الحكم ليس فقط من خلال القواعد للوضع المطبق و- إنما أيضاً من خلال ما يسود هذا النظم و- هذه الدول من مبادئ فلسفية و- سياسية و- اجتماعية و- اقتصادية و- بناء على هذا فإنه لم يعد هناك ترادف بين- تعبیر- للنظم السياسية و- تعبیر- للقانون الدستوري، إذ يكون الأول معنى أعم و- أشمل من الثاني، فالقانون الدستوري يركز على نظم الحكم للقائم في دولة معينة من خلال القواعد النظرية للمجردة، أما للنظم السياسي فينظر- إلى نظم الحكم و- ما يحيط به من ظروف فلسفية وواقعية² و- هنا يلتقي دور- للمفكر- السياسي أو للفيلسوف السياسي ليستقرئ هذا الواقع و- هذه الظروف و- يخضعها للمنابع الفكرية و- الدينية و- الثقافية التي يستقي منها للمجتمع مبادئ سلوكه و- توجهاته ليصوغ نظرية السياسية حتى لا- تتعرض هذه النظرية للتصدع أو- للانكسار.

1- ثامر كامل محمد الخزرجي ، النظم السياسية الحديثة و السياسات العامة ، الأردن ، عمان 2004 ص 21 .

2- المرجع السابق ص 22 .

و- سنلاحظ مع الملوردي كيف استطاع صياغة نظرية للسياسية،
جعلها بين مبادئ الشرع و- الظروف التاريخية التي علشها في عصره، فقد
أخذ بعين الالاعتبار للنظم السياسي الذي فرضه بنوبويه، و- آل سلجوق الذين
تولوا على السلطة، و- حالة الفرد الذي تعلق بالخلافة العباسية و- ما تحمله
من قيم خلقية استمدت قدسيته من لئتمائها إلى آل البيت، حتى لو كان هذا
للانتماء روحيا و- معنويا أكثر مما هو و- ليعني سلوكي.

إن للنظم السياسي يسعى دائما للمحافظة على حياته مثلما يفعل
للأفراد الفرد يسعى ليل نهار لتدعيم مكانته و- تحصين نفسه ضد الأخطار
التي تهدد حياته فهو حين يكدو تجتهد للحصول على الغذاء و- كل ما يحمي
وجوده فإنما يسعى لكي يبقى على قيد الحياة مما يجعله دائما في الصراع
مع الطبيعة من أجل البقاء.

والنظم السياسي كذلك لا يستطيع هو الآخر أن يعيش بدون قوة
تغذية و- هو للنفوذ الذي يعتبر قوة لإلزام الأفراد و- الجماعات و- إجبارهم
على الطاعة و- للإمتثال لقراراته و- لكن قوة للنظم السياسي و- مقدرته على
المحافظة على حياته تكمن في الحصول على طاعة الجميع بالنسبة لقبول
لقرارات الصادرة عنه و- الالاعتراف به كسلطة عليا و- ليس في القوة
للمجتمعة لديه و- للسبب في ذلك أن للنظم السياسي الذي يعمل من أجل
تحقيق المصلحة العامة هو في حاجة إلى ثقة أفراد المجتمع و- تعاونهم معهم و-
هذا ما يسمى بالولاء النفسي و- الاجتماعي الذي لا يمكن الحصول عليه إلا
إذا كسب ثقة للمجتمع و- هذه الثقة لا تكتسب بالتخويف و- فرض للسيطرة
التي تجعل رد فعل للشعب عنيفا و- مضادا للنظم السياسي الذي يتجاهل
طموح الشعب لأن للنظم السياسي المرشح للنجاح هو الذي يستمد قوته من
لقرارات التي يتخذها لترجيح كفة المصلحة العامة على المصالح الخاصة.
وكذلك تحقيق للأمن و- العدالة في البلاد و- سنلاحظ كيف أن مختلف
للفلاسفة الذين نظروا للسياسة الدولة قد أخذوا بعين الالاعتبار هذه المعطيات.

فللملوردي مثلا حين كتب كتبه للأساسي في السياسة "الأحكام السلطانية" قد نبه الخلفاء والأمراء إلى الميكانيزمات التي تجعل الشعب ينقاد إلى سياسة الأمراء وبنوبويه من جهتهم بصفتهم يمثلون السلطة الفعلية لم يستطيعوا الخروج للمبشر عن نظم الخلافة حفاظا على ثقة الأمة ولكن تبقى هذه التعريف نسبية و للمفهوم العلم للسياسة و للفعل للسياسي هو أنها مشروع عمل تتصلر ع فيه الأفكار تتصلر عا تعاضدا ينبثق منه فكر أو عمل واحد يؤخذ به¹ و هذه الأفكار المنبثقة من هذا للتصلر ع التعاضدي تشكل النظرية السياسية التي تعني " فن إدارة الحكم في المدينة أو الدولة بما فيها من دستور و نظم قانوني و من خلال هذه للدساتير تبرز أنماط مختلفة من أساليب الحكم و التنظيم و أشكال الحكومات و ظواهر السلطة و الحكومات التي يتولى علم السياسة للاهتمام بها و دراستها² فعلم السياسة إذن هو الدراسة المنظمة لأساليب الحكم و دراسة الدولة و مختلف المؤسسات و الكيفيات المتعلقة بالتنظيم و التسيير³ و هكذا فإن السياسة سواء كانت علما أو نظريات يبقى موضوعها الأساسي هو الحكم أو السلطة و علاقتها مع الأفراد و الجماعات و الهيأة السياسية للمختلفة مثل الأحزاب و الجماعات المختلفة التي تمارس سلوكا سياسيا مباشرا أو غير مباشر في مظاهر مختلفة.

1- D.GEORGE ,Loupof, les grandes étapes de la pensée politique ,Paris, Dalloz.1993,p1

2- عبد الغني بسيوني، اسس التنظيم السياسي ، الإسكندرية ، منشأة المعارف (دت) ص 7

3- حنفي عوض، السياسة و المجتمع ، الإسكندرية 1999 ص 81 .

و- في مثل هذا النشاط السياسي المختلف المظاهر- و- للمتعدد الأشكال، تلعب للمعتقدات الدينية و- الأخلاقية دوراً هاماً في صياغة النظريات السياسية التي تشكل محور- الفكر- السياسي الذي تنولاه المفكرون- السياسيون في القديم و- الحديث الذي تتصلر-ع فيه للعقائد المتلبينة من مقتضات الثقافة العلمية التي تؤثر- على التصرفات الشخصية و- الكيانات الاجتماعية و- الأنظمة السياسية و- العلاقات الدولية¹ و- يبقى دور- السلطة السياسية في خضم هذا التصر-ع هو- المحافظة على الحد الأدنى من للنظم و- دفع للمجتمع إلى أقصى حد من التقدم، و- كذلك المحافظة على المؤسسات القائمة و- الدفاع عنها و- تطبيق قواعد القانون، الذي يضمن للمواطن و- الجماعات جواً ملائماً لممارسة النشاط المختلفة المظاهر- للمتعدد الجوانب و- هذا الجو- هو- للوسط الاجتماعي الذي ينبغي أن يوفر- القدر- الكافي من الأمن و- للاستقرار- و- مالم يتحقق هذا الشرط عن طريق- للنظم الاجتماعي لن يكون- هناك أية إمكانية للعمل² و- لهذا يحول- رجال- السلطة السياسية للاستعانة بالمنظرين- للسياسيين و- للاسترشاد بهم في مجال العمل السياسي، و- لإدارة دوليبد الحكم لتحقيق- للاستقرار-، لأن المنظر- السياسي أقرب إلى الواقع الاجتماعي منه إلى رجال- السلطة، بحكم الارتباط المتواصل بين- المفكر- و- الواقع الاجتماعي الذي يغذي المنظر- السياسي بمعطيات يتخذ منها المادّة للخلم نظريته السياسية .

1- سموحي فوق العادة، موجز المذاهب السياسية سوريا دار اليقظة العربية 1972 ص 5 .

2- جان وليام لايبير، السلطة السياسية، ترجمة حنا إلياس بيروت، منشورات عويدات ط2 1977 ص 76 .

في حين تزداد الهوية عمقا بين المجتمع و- رجل السلطة كلما طالت
فترة الحكم حيث ينصرف الحاكم في الكثير من الأحيان إلى الاهتمام بما
يضمن له البقاء على كرسي الحكم بأي ثمن كلن و- لو كلن على حساب القيم
و- للمبادئ الأخلاقية و- قواعد اللعبة السياسية التي من المفروض أن تكون
قواعد نظيفة لو-لا تدخل النزولات الشخصية و- للأطماع البشرية التي تحول
للعمل السياسي في بعض الأحيان إلى عمل مشبوه للأهداف و- ملتوي
لوسائل حين يفصل هذا العمل عن الدين و- الأخلاق و- لهذا نجد الملوردي
في نظريته السياسية يربط بين السياسة و- الدين كما يأتي ذلك في الفصل
الثالث و- بعض فلاسفة اليونان الذين ربطوا بين السياسة و- الأخلاق أو العلم
إن موضوع الفكر السياسي موضوع ثابت في الجوهر و- متغير في
العرض الجوهر واحد عبر التاريخ و- هو السلطة و- تدبير شؤون الحكم
للعرض متغير و- هو أساليب الحكم و- كيفية تنظيمه و- تقنين سيره و- تنظيم
أجهزته و- هيكله و- كذلك كيفية تصور العلاقة بين الحاكم و- المحكومين
حسب الظروف الزماني و- المكاني و- طبيعة الأفراد و- ما تحمله من نزوع نحو
حب الغلبة عند البعض و- الميل نحو المغلوبية عند البعض الأخرى هذ
للظاهرة التي عبر عنها المرحوم مالك بن نبي " اللقابلية لاستعمار " دون أن
ننسى للمراجع الفكرية و- الثقافية التي تلعب دورها في هذا الموضوع أيضا
و- هذ للمراجع هي التي تلعب دورها للفعال في صنع للمعتقدات السياسية
التي ينطلق منها كل مفكر سياسي لإضفاء للمشروعية على نظريته السياسية
و- هذا ما أبينه في الحديث عن الفرق للإسلامية و- للمفكرين السياسيين
للغربيين الذين يأتى الحديث عنهم في الفصول اللاحقة.

مع الإشارة إلى أن هذه للمعتقدات مرتبطة بالمظاهر- المادية للمجتمع
و- تنعكس على الصعيد للفكري- أو- الروحي للأمة عن طريق- الأزمات التي
تحدث هوة بين نظم سياسي قديم من جهة و- مختلف العناصر- الجديدة في
التركيب الاجتماعي للمجتمع من جهة ثانية، مما يؤدي إلى- انسلاخ عدد
كبير و- قليل من الأفراد عن النظم للسياسي للقائم¹ و- يصبح من الضروري
للبحث عن نظرية تبلور- أو- تضيي طابعاً فكرياً جديداً على الفكرة للسياسية
السابقة، فتصور- قدماء اليونان مفهوم الدولة و- علاقة الحاكم بالمحكومين
يختلف في جوهره عن تصور- المفكرين المسلمين لنفس الموضوع و- هذا
الاختلاف يمكن أن يكون حتى بين مفكرين ينتمون إلى نفس المجتمع و- نفس
الظروف التاريخية فتصور- الدولة أو- السلطة للسياسية عند أفلاطون ليس هو
نفس التصور- عند أرسطو-

و- نفس الاختلاف نجد بين النظرية للسياسية عند أهل السنة و- عند
الشيعة كما يأتي ذلك لاحقاً و- لهذا فلكي أضع نظرية الملوردي للسياسية في
سياقها التاريخي أرى من الضروري- استعراض- للتطور- التاريخي لنظرية
الدولة و- كيفية ممارسة السلطة بدءاً من اليونان مروراً ببعض المفكرين
المسلمين على اعتبارات الفكر- السياسي مهما كان مصدره هو- عبارة عن
سلسلة متواصلة و- مترابطة حتى و- إن اختلفت بعض حلقاتها نظراً لاختلاف
بعض المحطات التاريخية الخاصة بكل مجتمع و- هذه الظروف تنعكس على
النظرية للسياسية لكل مفكر و- هذا ما أبينه في الحديث عن بعض المفكرين
و- منهم أفلاطون أو- الفريابي و- غيرهم-

1- مورييس دوفريجة: في الديكتاتورية: ترجمة هشام متولي بيروت منشورات عويدات 1972 ص 59 .

الفكر السياسي عند قدماء اليونان:

لقد تبين مما سبق أن موضوع الفكر السياسي هو الدولة والسلطة هذا الموضوع ظل محورا للكتابات السياسية لمنظرين سياسيين تحدث عنهم تاريخ الفكر السياسي القديم والحديث كل حسب وجهة نظره والمرحلة التاريخية التي عايش فيها. ولكن النقطة الأساسية التي اتفق حولها هؤلاء هي ضرورة وجود الدولة نظرا للإرتباط بها بوجود المجتمع الذي تفرضه طبيعة الحيلة الإنسانية التي تملئ على الإنسان ضرورة التعاون من أجل البقاء. وبما أن مجال هذا الفصل لا يتسع لاستعراض كل الأفكار السياسية القديمة، فلنقتصر على بعض فلاسفة اليونان الذين اشتهروا في هذا الميدان. وتركوا بصماتهم في الفكر السياسي الإسلامي. والغربي، بفعل الاحتكاك الثقافي الذي تم عن طريق الترجمة والرحلات التي قام بها رجال الفكر. والفلسفة بين العالم الإسلامي. وغيره من المناطق.

و لعل للتقارب أو التشابه بين كتابي "الجمهورية" لأفلاطون، و كتاب "أدلاء أهل المدينة للفاضلة للفرايبي خير دليل على التأثير الفلسفي للفكر السياسي اليوناني على الفكر السياسي الإسلامي. وكذلك الفكر السياسي الغربي، مما جعل أحد الكتاب السياسيين يقول بأن "اليونان القديمة أعطت للعالم الأسس الفلسفية والتصورات للإنسان وطبيعته ومكانته في المجتمع. وأسست تنظيمه، مما جعل للفلسفة اليونانية تساهم مساهمة معتبرة في عجن الفلسفة السياسية الغربية"¹

1- DMITR-GEORGES LAVROFF, les grandes étapes de la pensée politique, Paris, Dalloz, 1993.P01.

و لكي نفهم هذه المساهمة للمبشرة أو غير المبشرة لابد من الرجوع إلى الحيلة السياسية في دولة المدينة. وما طبعها من أحداث تركت أثرها في الفكر السياسي. وموضوعه عند قدماء اليونان، فالمثل السياسية العليا التي

عرفتها البيئة السياسية لدولة مدينة أثينا ملزالت تحيا في يقين و فكر محدثين من المفكرين السياسيين، فالصورة المثلي للديمقراطية و الحكومة للمسؤولية و كيفية لختيار الحاكم و علاقته بالمحكومين، كل هذه المفاهيم و النظريات السياسية وجدت في الحيلة السياسية في مدينة أثينا مجالا خصبا للنقل السياسي و الفكري في هذا الجو للأثيني، شأنه في ذلك شأن النقل للفلسفي الذي عرفته دولة للإسلام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم، ذلك النقل الذي أثمر النظريات السياسية التي كان أبو الحسن الملوردي أحد روادها في القرن الخامس الهجري.

و المدينة التي عاش فيها أفلاطون شهدت أروع التجارب في ممرستها للحيلة السياسية و أخذت دون غيرها من المدن اليونانية أكبر قسط من مفاهيم الديمقراطية و الحرية و السيادة هذه المفاهيم التي تنولها كل من أفلاطون و تلميذ سقراط و أرسطو المتأثر بأفلاطون، كل هؤلاء ساهموا في تكوين الفكر السياسي لأثيني الذي كان يقدر دولة المدينة التي كانت هي كل شيء بالنسبة للفرد فهي مصدر رزقه و هي دينه و طوقسه الدينية التي تمثلت فيما تقيمه الدولة من احتفالات بجانب البساطة الحياتية، حيث كانت الحيلة في ظل دولة المدينة كشركة مشتركة و لهذا ذهب أرسطو بحق إلى أن دستور دولة المدينة كان أسلوب حياة مشتركة أكثر منه تنظيما تشريعيًا و ترتب على ذلك أن الإغريق فهموا السياسة بمضامين أخلاقية و اجتماعية و اقتصادية تختلف كلية عن مفاهيم السياسة في العصر الحديث¹.

1- إبراهيم درويش، النظرية السياسية في العصر الذهبي القاهرة ، دار النهضة العربية 1973 ص 10 .

و قبل الحديث عن فكرة الدولة عند فلاسفة الإغريق، أرى من الضروري تحديد مفهوم الدولة بوصفها المحور للأساسي في الفكر السياسي القديم و الحديث، فالدولة هي " نوع من التنظيم الاجتماعي الذي يضمن أمنه و أمن رعاياه ضد الأخطار الداخلية و الخارجية و هو يتمتع لهذا الغرض

بقوة مسلحة و- بعدة أجهزة للإكراه و- الردع"¹ - فبانعدام للقوة تنعدم للدولة و- تعم للفوضى، لأن، القوة هي الطريقة العادية لممارسة الدولة لسلطاتها المشروعة في إقامة علاقة للحكم بالمحكومين، حسب ما يرى ذلك " - ماكس فيبر"² و- لكن، إذا كانت للقوة العسكرية أدلة من أدوات الحفاظ على استمرار وجود الدولة، فإن، فصل، للقوة للمادية عن للقوة للروحية و- للأخلاقية و- للقانونية سيكون مؤشرا لتدمير الدولة من داخل هياكلها، و- لهذا نجد معظم للفلاسفة الإغريق يربطون بين الدولة و- الأخلاق، كما ربط فلاسفة للإسلام بين الدولة و- الدين، فهناك إذن علاقة بين الدولة و- فكرة السلطة و- للسيادة التي تدل على القدرة على التنظيم و- حماية للرعايا من للفتن الداخلية التي تحدث نتيجة للصراع على السلطة و- للإمساك بزمام الأمور و- هذا الصراع قد تكون وراءه فكرة ثقافية أو- دينية أو- جهوية، لأن رجل السياسة من طبيعة أنه يطمح إلى السلطة كوسيلة لبلوغ غايات مثالية أو- أنانية و- الذي يعيش للسياسة يعمل من أجلها طول حياته³، و- هذا ما يؤدي إلى تكتل الفئات التي تشعر بالانتماء إلى عصبية واحدة.

1- جان دونديو دوقاير، الدولة، ترجمة سموحي فوق العادة، لبنان، منشورات عويدات 1970 ص 6

2- max weber, le savant et la politique, paris, 1959 p 26

3- Maxweber : (1 Dem) p 1273

و- حفاظا على صمود الدولة ضد ما يحق بها من الأخطار الداخلية و- للخارجية تعمل المجموعات للمساكة بزمام السلطة في الدولة على تحصين نفسها بما توفره من وسائل الردع المادي و- للمعنوي تحسبا للثورات الآجلة أو- للعجلة مثلما حدث بين أثينا و- أسيرطة، هذه الأحداث التي أثرت في فلاسفة أفلاطون للسياسة و- بعدم أرسطو، أفلاطون تحدث عن وظيفة للدولة

و- نشأتها و- الغاية من وجودها و- ملامح المجتمع الفاضل في كتابته
"الجمهورية" هذه الجمهورية التي تجد سعادتها في إسناد الحكم إلى
الفيلسوف باعتباره أن الفلاسفة تشمل كل أنواع العلوم و- المعارف التي
يتطلبها تسيير الدولة و- الإشراف على مختلف هياكلها.
لقد انطلق أفلاطون في كتاب "الجمهورية" من تفسير أسس
للاجتماع البشري لوضع نظريته في الحكم لاجتماع الذي تفرضه الضرورة
للإنسانية يؤدي إلى تكوين المدينة أو الدولة و- تحدث عن الطبقات
للاجتماعية المكونة لهذا التجمع و- حدد وظيفة كل طبقة و- العلاقة بينها ثم
بين أن رجل الدولة يجب أن يكون خادما لها و- ليس لأكلها فالفعل للعادل
يولد للعدالة و- للظلم يولد للظلم و- للصحة تكون بوضع عناصر للجسم حسب
طبيعة كل عنصر من عناصره و- لتجوز للوضع غير الطبيعي يجب أن
يكون على هرم السلطة من يكون فاضلا و- للفضيلة هي المعرفة و- المعرفة
لا يملكها إلا الفلاسفة¹ و- بهذا يكون أفلاطون قد فصل في إشكالية من
يحكم ؟

1- أفلاطون ، الجمهورية، دراسة و ترجمة فؤاد زكرياء، مصر دار المعارف للكتاب 1974 ص 341 .

هذه الإشكالية التي تحدث عنها معظم الفلاسفة للسياسيين عبر مختلف
العصور بما فيهم الملوردي الذي تحدث عن شروط الحكم و- من أهم هذه
الشروط أن يكون فقيها و- للفقيه في الإسلام هو من يملك المعرفة الشاملة
بأمور الدين و- هنا يظهر نوع من الالتقاء في المبدأ رغم الاختلاف بين من
يستمد أحكامه من العقل و- من يستمد أحكامه من النقل فالغاية واحدة و- هي

تحقيق العدالة في الحكم، و- تسيير- شؤون الدولة وفق ما يحقق مصلحة الشعب فالولز-ع الديني يردع الحاكم عن الظلم، و- الحكمة العقلية للفيلسوف تمنعه من الارتجال في اتخاذ القرارات الحاسمة التي ترهن مصير الأمة بأكملها، لأن السيلسي الأمي خطر على نفسه و- على أمتة فلاأمية للسياسية كانت و- لا- تزل، هي للسبب الرئيسي في جعل العالم للثالث لا- يقف من كبوة إلا- و- سقط في أخرى بفعل للتقلبات السياسية التي لا- تعطي وزنا للثابت و- للمتغير- فكل رئيس دستور و- لكل وزير- برنامج و- للشعوب تعيش في لو-هلم سياسية و- تحلم ببرلمج خيالية يأتي بها للمهدي المنتظر، و- تجنب لمثل هذه الظواهر- يقترح أفلاطون مشروع الفيلسوف الحاكم لتجنب الدولة هذه للأمة للسياسية بوضع أسس دولة للدولة و- ليست دولة رجال الدولة و- من خلال هذه يتضح أن أفلاطون تناول موضوعا من مواضيع الفكر- السيلسي حين تحدث عن مفهوم العدالة و- عناصر- للدولة و- كذلك عن علاقة للرجل بالمرآة و- برلمج للتربية إلخ... و- لكن حين تناول هذه للمواضيع تناولها في إطار ما يجب أن يكون و- ليس عما هو- كلن، مما جعل تصور الدولة مشوبا بنوع من الطوبولوجية¹ و- هذه للطوبولوجية هي التي حلول أرسطو- أن يتجوزها في فكره السيلسي-

1- على حرب، مجلة الدراسات العربية، بيروت ، دار الطليعة، العدد 2، 1982 ص 6 .
موضوع الفكر- السيلسي لأرسطي:

لا- أرلني في حجة إلى حديث مستفيض عن حيلة أرسطو- و- مؤلفاته و- تجاربه في الحيلة للعلمة و- للخاصة رغم ما لهذه للعولم من أثر- بالغ في فكر- رجل السياسة، فموضوع الفصل هو- الفكر- السيلسي و- ما يتعلق بالدولة وموظفتها و- علاقتها بالمواطنين و- لهذا أكتفي بالإشارة إلى أن أرسطو- في

بلاط لإسكندر- للمقدوني- و- لعل هذا للعمل هو- الذي كلن له للأثر- للبالغ في
تصوره للدولة- و- مؤسساتها أما للعمل الثاني الذي يمكن أن يكون للأثر-
أيضا هو- للتحاقه بأكاديمية أفلاطون- التي مكث فيها ما يقارب العشرين- علما-
¹ هذا بالإضافة إلى الطابع العلم الذي طبع للحيلة للسياسية في اليونان- التي
عرفت للدستور- و- ممارسة الحرية للسياسية التي تحمل في مضمونها فكرة
لديمقراطية- و- للمشاركة في المناقشات للعلماء- و- مفهوم للسيادة- و- منطق
للحكومة للمسؤولية- فر-غم للاختلاف الموجود من منطقة إلى أخرى فهناك
قاسم مشترك بينهما- و- هو- فكرة للدستور- ووجود درجة معينة من التمثيل
للنيابي في المؤسسات السياسية للحكمة -²

إن هذم للمؤسسات ما هي إلا- نتيجة لوجود فكر- سياسي تنلول موضوع-ع
للسلطة- و- مؤسسات الدولة- هذا للموضوع الذي كلن- و- لا- يزل موضوع-ع
علما لكل فكر- سياسي- عبر- للتاريخ- و- لعل أهم مؤلف سياسي لأرسطو- هو-
كتاب " السياسة" الذي تحدث فيه عن الدولة- و- أنواع للحكومات- و- للرجل
لأصلح للحكم- و- قد انطلق لأرسطو- و- في حديث عن السياسة لنتلق من تحليل
كيفية نشأة الدولة باعتبارها موضوع الفكر- السياسي- و- بين أن للاجتماع
للإنساني الأول كلن بلجتماع للرجل- و- للمرآة- و- للسيد- و- للعبد-

1- جورج سباين تطور الفكر السياسي ترجمة حسن جلال العروسي ، مصر 1971 ص 111

2- إبراهيم درويش، النظرية السياسية في العصر الذهبي مرجع ذكر ص 5

هذا للاجتماع الذي فرضته حاجات للإنسان للمتعددة- و- التي يستحيل
على الواحد من الأفراد إشباعها- و- تلبيتها نظرا للنقص إمكانيات للإنسان-
و- قدراته- و- من ثم تكونت للقرية- و- للمدينة، فلاجماع للإنساني لاجتماع
طبيعي- و- للإنسان المنفرد- و- المنعزل إما أن يكون إله أو بهيمة- و- هذا
للتصور- لطبيعة الحيلة للاجتماعية- و- ضرورة للتجمع للإنساني من أجل
للتعلون- هو- للتصور- الذي نجمه عند الفرابي- و- عند بعض فلاسفة المسلمين-

من بعده من أمثال أحمد بن أبي الربيع و- الملوردي و- ابن خلدون مع فارق أساسي بين أرسطو و- فلاسفة المسلمين الذين أعطوا للطابع الديني لهذا للتجمع مثلما يظهر ذلك لاحقاً.

و- بما أن الدولة ما هي إلا نتيجة ضرورية و- منطقية لهذا للتجمع فإن لإدارة شؤون الدولة لابد أن تحضي بها جماعة حاكمة و- هذه الجماعة لابد لها من اكتساب فن إدارة الحكم و- هو ما يسمى بالسياسة في نظر أرسطو. فرجل السياسة في رأيه " يترتب عليه أن يشير على الدول بنظم سياسي يسهل عليها أن تقنع به و- تستطيع الجري عليه بسبب للعناصر للموفرة لديها نظراً إلى أن لإصلاح الدستور لا يتطلب عناء لقل مما يتطلب وضعه مباشرة " ¹ و- يضيف في نفس السيلق في توضيح معني السياسة بقوله: " لأن السياسة نظم للدول يتناول كيفية توزيع السلطات و- يحدد السلطة السياسية للعلاء و- غاية كل مجتمع و- للشرائع المتميزة عن القوانين الأساسية للدولة على نهج السياسة هي التي يجب أن يحكم للحكم بموجبها و- أن يردعوا بمقتضاها كل من تجلوزها " ²

1- أرسطو، السياسة، ترجمة الأب أغسطين بربرارة البولسي، بيروت اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية 1957

هذا ويعتبر أرسطو أول من ميز للنشاط السياسي عن غير من للأنشطة الأخرى، فلقد كان للرأي السائد قبله هو أن جميع الأنشطة متشبهة فأنكر ذلك مفصلاً بين الأشكال المتعددة للسلطات حسب طبيعة الموضوع فهناك سلطة سياسية تتعلق بشؤون الحكم و- طبيعتها سياسية و- هناك سلطة أبوية تتعلق بعلاقة الآباء بالأبناء و- هناك سلطة زوجية تتعلق بعلاقة للزوج بزوجته و- هناك سلطة للسيد على عبده و- يذهب أرسطو إلى أن هناك للسلطة التي تمثل الجماعة السياسية التي تتمتع بعنصر الاستقلال، أما للنظم السياسي فهو يضم دوائر المدينة و- بصفة خاصة تلك للدوائر التي

تتمركز- فيها للسلطة، و- يتخذ أرسطو- من مجموع للمواطنين الذين تتركز- فيهم السلطة النهائية أو- الحكم، معياراً من ناحية لكم أو- للكيف عمد على أسسه في تقسيم للدساتير- أو- للحكومات¹

غير- أن أرسطو- بتحديد موضوع للسياسة يرى- أن كل دولة و- كل مجتمع قد يتلاءم مع نوع من أنواع التنظيم و- لا يتلاءم مع نوع آخر، فإذا كانت الرياضة البدنية في هدفها للعلم هو- تقويم للجسم و- تمرينه فإن لكل جسم ما يلائمه من تمرين و- تكوين، و- نفس الكلام يقلل على الطب و- على السياسة فرجل السياسة عليه أن لا يجهل هذه الأنواع من التنظيمات ليختار- لكل نوع ما يناسبه،

. إبراهيم درويش ، النظرية السياسية في العصر الذهبي مرجع ذكر ص 139 - 1

و- يقول في هذا الصدد: "على للمشروع و- على للسياسي للصميم أن لا يجهل السياسة التي هي أفضل للسياسات على الإطلاق، و- لا السياسة التي هي الفضلى في ظروف معينة و- لا السياسة للمفترضة إذ يترتب عليهما أن يمكن من النظر في سياسة مفترضة للوجود، و- يعلل نشأتها و- أن يبين الطريقة التي تضمن لها أطول مدة من الصيانة و- للبقاء بعد خروجها إلى حيز الوجود، و- علاوة على هذه المعارف كلها يجب عليهما أن يطلعا على أولافر للسياسات ملائمة لكل دولة لأن أكثر الكتاب الذين تكلموا عن السياسة قد أخطأوا مواطن النقع، و- إن أصابوا في اعتباراتهم الأخرى إذ يفرض للنظر، لا في السياسة الفضلى فقط، بل في السياسة الممكنة أيضاً.

و- يترتب على رجل السياسة أن يشر- على الدول بنظم للسياسي يسهل أن تقتنع به، و- يستطيع الجري عليه بسبب للعناصر- للموفرة لديها نظراً إلى أن إصلاح الدستور- لا يتطلب عناء أقل مما يتطلب وضعه مباشرة¹ و- بهذا للتصور- يكون أرسطو قد عبر- عن قناعاته بالنسبة للأنظمة السياسية و- ضرورة مراعاة رجل السياسة طبيعة للزمان- و- الممكن لوضع مشروع للنظم السياسي الذي يريد إقامته في الدولة و- لكن هذا لا يتأتى له إلا- بمعرفة كلمة لمعني السياسة و- أنواعها و- أهدافها و- كذلك أنواع الدول و- تنظيماتها فهناك مرحلتان لابد من مراعاتهما هما:

مرحلة للتفكير- في وضع مشروع تسيير- للدولة و- مرحلة تطبيق هذا المشروع و- هنا يجب على رجل السياسة أن يفكر- في توفير- الشروط للضرورية و- للموضوعية التي تجعل هذا المشروع- يعمر- لمدة طويلة دون أن يحدث له انتكاس-.

1- أرسطو للسياسة، مصدر- ذكر- ص 180

فالمشروع السياسي المبني على الارتجال و- على عدم الأخذ بعين الاعتبار- لطبيعة المجتمع و- أنواع الظروف التي يوضع لها مشروع محكوم عليه بالفشل منذ وجوده و- هنا يحضرني رأي الملوردي في فكرة اختيار- للإمام المناسب لطبيعة الظروف للسياسي حيث يطالب بمراعاة طبيعة الظروف لاختيار- للإمام فإذا كان الوقت وقت صراع فكري و- إيديولوجي فنختار- القادر- على الجدل و- إذا كان الوقت وقت حرب فنختار- للشجاع للمقدم و- هكذا فإن الدولة التي لا تحسن اختيار- للنهج السياسي للمتناسب مع طبيعة الظروف للزماني و- للمكاني يجعل الدولة تدور- في دوامة الانتقال من نظم إلى نظم و- من مشروع مجتمع إلى آخر مما يجعلها عرضة للفوضى و- للإضطرابات و- يعيقها على تخطي عقبات للتخلف الفكري و- السياسي و-

للاجتماعي، كما هو- حال بعض دول العالم الثالث التي حولت و- لا- تزل- تحول- لستير-اد مشاريع أجنبية و- نظم سياسية لا- تتمشي مع طبيعة المجتمعات الأصلية، و- أدى هذا إلى تعطيل السير- للطبيعي لهذه المجتمعات و- كانت النتيجة هي الفوضى في التسيير- و- اللامعقلانية في التنظيم و- للإرتجالية في التفكير- و- للتصور- و- انعكس هذا على الحيلة الفكرية و- للثقافية و- للاقتصادية و- للاجتماعية لهذه الشعوب و- هذه هي المخاطر- التي يريد أرسطو- أن ينبه إليها قبل وقوعها و- لهذا فقد تحدث أرسطو- عن مفهوم للدولة و- أنواع الحكومات و- أفضلها فما هي ؟

إنطلق في حديثه عن الدولة من ربطه بينها و- بين الأخلاق، مثلما ربط للفلاسفة للمسلمين بين الدولة و- للدين، و- للدين يشمل الأخلاق، فالغاية من وجود الدولة هي تحقيق الخير- للأسمى لرعاياها حيث قال:-
" كل دولة هي مجتمع، و- أن كل مجتمع يتألف ابتغاء مصلحة، إن الجميع يحذون في كل شيء إلى ما يبدو لهم خيرا،

و- من الواضح أن المجتمعات ترمي إلى الخير، و- أن أخطرها شأنها و- للحوي ما دون يسعى إلى أفضل للخير، و- هذا للمجتمع هو- للمسمى دولة أو- مجتمعا مدنيا¹، و- هذا ما جعل أرسطو- دولة للمدينة صغيرة المسلحة قليلة السكان و- ليس أرسطو- أول ما نادى بأن الدولة جماعة، غير- أنه أول من قال بأنها جماعة طبيعية، و- أنها تركيب يضم بين طياته جميع صفات الكائن الحي و- هو- يفهم أن الدولة كائن طبيعي بطريقتين:-

- **الأولى:-** أنه يخطط بإيجاز- تطور- للتنظيمات الاجتماعية ابتداء من العائلة عبر- للقرية إلى دولة للمدينة مدلا- بهذا للمغزى التاريخي على أن الدولة مرحلة طبيعية و- نهائية في نمو- للعلاقات البشرية، كذلك ينتهي تحليله للمنطفي إلى هذه النتيجة إذ لا- يخفي أن الدولة هي بالطبيعة سابقة على العائلة و- للفرد، قياسا على أن لكل يسبق بالضرورة للجزء-

- **ثانياً:** أن للإنسان حيولاً سياسياً لا يمكن أن يعيش إلا في نطق دولة تولية
و- تر-علماء و- هو- لا- يكفي بالقول فقط بأن الدولة جملة بل هو- يرادها لسمي
للجماعات و- هي تهدف إلى تحقيق أنبل الغايات و- لسمي للأهداف²
و- عليه فلا خير في دولة لا يشعر فيها للمواطنين بالأمن و- للاطمئنان
و- للسكينة و- ليس هدف الدولة هو- جعل للمواطنين يعيشون دوماً في شبح
للفوضى و- للإضطرابات التي تجعلهم دوماً على أهبة للاستعداد للهجرة
للشرعية و- للأشريعة طابا للخير- للاسمي الذي من شأنه وجدت الدولة لأن
للكتائنات الحية مهما كان نوعها ترمي في كل مساعيها إلى تحقيق للخير-
لنفسها بما في ذلك للأشرار- أنفسهم حين يقومون بأفعال لا خير فيها وإنما
يقصدون من وراء ذلك إلى تحقيق ما يرونه خيراً لأنفسهم.

1- أرسطو، السياسة مصدر ذكر ص 5 الباب الأول

2- محمد فواد شل، الفكر السياسي، ج 1 مصرن الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974 ص 116 .

وقد تحدث أرسطو- عن كيفية نشأة الدولة و- أرجع لبنة نشأتها لأولى
إلى أسرق التي تتكون من رجل و- لمرأة و- ثور- " فللبيت إذن هو- أول ما نشأ
عن لتلاف للرجل و- للمرأة و- لتلاف للعبد و- للمولى و- للاجتماع بين
السيد و- للعبد و- بين الزوج و- للزوجة هما قاعدتا العائلة و- تنتج القرية عن
تجمع عدة عائلات و- عن تجمع عدة قوى تقوم للدولة و- أن هذه الدولة قد
تولدت من حاجات الحيلة و- استمدت بقاءها من قدرتها على قضاء تلك
للحاجات كلها فمن ثمة هي تجمع تلقائي طبيعي من حيث أن للإنسان كلن
لجتماعي بالطبع و- أن هذا الذي يبقى منفرد إما بهيمة أو إله¹

و- قد لستشهد في هذا للصدد يقول أحد الحكماء و- للشعراء هو-

"هسنس"- الذي قل: شيد للبيت أولاً و- ولتيت بالمرأة بعد ذلك و- بثور-

للزوجة " 2 فقولم للأسرة هو- للبيت الذي يمثل للمساحة للجغرافية التي

تجتمع فيها للأسرة ثم للرجل و- للمرأة للذنان ينجبان للأطفال و- هذا

للإنجاب هو- للذي يضمن بقاء النوع- و- للثور- في رأي أرسطو- يعتبر- أدلة
أساسية في الإنتاج لذلك، و- هذه نظرية واقعية مستمدة من حيلة للمجتمعات
للقديمة، حيث كل- رزق العائلة يتوقف على ما تنتجه العائلة نفسها، و- في
العائلات المتعددة تتكون للقرى- و- للمدن- التي تكون- في مجموعها للدولة،
التي يعتبرها أرسطو- أفضل- من- للأفراد ملء للكل- أفضل- من- للجزء-، فاليد
متى فصلت عن الجسم تبقى تفقد وظيفتها، و- للكل- للمكون- من- الأجزاء
للفلسفة يكون- فساد، و- صناعة للسفن- من- قطع متأكلة

أرسطو، السياسة مصدر سابق ص 8-1

هسنس : عاش في القرن الثامن قبل الميلاد و كان يتعاطى الفلاحة و الشعر الأخلاقي و من مآثره " الأعمال، و- 2-
"الأيام و " مولد الآلهة

لا- تكون- سفينة صالحة للإبحار- بالمسافرين، و- كذلك للدولة للمكونة
من- أفراد شريرين- لا- أراها تكون- دولة خيرة، و- لهذا نلاحظ اهتمام المفكرين-
و- للمصلحين- و- كذلك للأدبين- للسلوية تركز- على تربية الأفراد- و- تكوينهم
تكويناً خيراً ليكونوا مجتمعات خيرة، هذا للمجتمع الذي تدعمه خير- يته
بالقوانين- التي تدعم الفضيلة و- تنشرها و- تحارب الرذيلة و- تقوضها، لأن-
للقوانين- أيضاً لها جانب كبير- من- الأهمية- غير- أن- هذه القوانين- مهما كانت
سليمة و- عادلة، و- قديمة فإن- تطبيقها للعادل- للسليم يتوقف إلى حد كبير- على-
نوع الحكومة و- لهذا فإن- أرسطو- وضع شروطاً إذا توفرت تحققت الفضيلة،
فغاية للدولة هي تحقيق الفضيلة:- " فغاية للدولة إذن- هي الحيلة للفضيلة،
و- مظهر- الحيلة الاجتماعية تلك تهدف إلى غاية للدولة فاللولة هي لشتراك
أسرو- قوى- في حيلة كاملة قائمة بنفسها و- هذه الحيلة هي العيش لل-رغد

للفاضل، فلنعتبر- إذن، أن المجتمع المدني ينبغي منه صالح للأعمال لا مجرد
للتألف¹

و- بناء على هذا للتصور- للأرسطي للدولة و- الغاية من وجودها،
صنف أرسطو للحكومات إلى أنواع و- ميز- بين نوعين من حكومات صالحة و-
حكومات فاسدة و- بين الشروط الأساسية التي إن تحققت تكون قد تحققت
للغاية من وجود الدولة، فما هي هذه الشروط؟

أرسطو مصدر سابق ص 141 - 1

إن المبدأ الأول هو- للصالح للعلم بالحكومة الصالحة هي التي تكون-
فيها السلطة خاضعة للقانون، و- تعمل برضى الشعب و- تنتهج للسياسة التي
تحقق للصالح للعلم، و- الحكومة الفاسدة هي التي تنعدم فيها الشروط
و- للموصفات السابقة الذكر-

فالمسألة بالنسبة لأرسطو- ليست في للنظام إن كان ملكيا أو-
ديمقراطيا، أو- أرسطوطيا فقد يكون للنظام ملكيا و- لكن قد يكون صالحا إذا
كان للملك فاضلا يخدم المجتمع، و- يضع مصلحة للشعب فوق كل اعتبار-
و- قد يكون للحكم ديمقراطيا بحيث تختار الهيئة الحاكمة من الشعب و- مع
ذلك فقد يميل هذا الحكم مع مرور- الزمن إلى الفساد و- للتعفن حين تستأثر-
هذه الهيئة الحاكمة بثروات الأمة و- تحتكرها لتحقيق مصالح ضيقة، لأن هذه
للهيئة الحاكمة تعرف مسبقا أن الشعب الذي يختارها للحكم، قد يختارها مرة
ثانية، ثم إن الأغلبية التي تشارك في الانتخابات لأغلبية غوغاء جاهلة لا-

تقدر أهمية العمل في الانتخابات من جهة و- تغتر- بالو-عود للكاذبة
و- العبارات للرنانة التي يستعملها المترشحون- في الانتخابات من جهة ثانية،
و- لهذا فإن أرسطو- يؤمن- بنسبة أنواع للحكومات و- قبولها للتغير- و- للتبدل
و- قبل أن يبين موقفه من النوع الذي يرلم مناسبا للحكم لأشهر- بنوع- من
التفصيل إلى- هذه الأنواع صالحة كانت أم فاسدة و- بما أن التحليل
للمستفيض لهذه الأنواع لا يدخل في نطاق هذا البحث، لكتفي بالإشارة
للموجزة إلى- هذه الأنواع حسب ما يخدم هذا الفصل للتعليق بموضوع الفكر-
السياسي، لقد قسم أرسطو- أشكال الحكومات إلى- نوعين رئيسي هما- نوع
صالح حيث تكون السلطة خاضعة للقانون و- رضا للشعب و- تخدم للصالح
للعلم و- نوع آخر- فاسد عكس النوع الأول¹

جورج سباين مرجع ذكر ح1 ص 120-1

فالحكومة الصالحة قد يكون حكومة للفرد للفاضل، إنذا كان علما في
حكومته و- قد تكون حكومة للأقلية للفاضلة و- هي الحكومة الأرستقراطية أو-
حكومة للأغلبية للديمقراطية، فالنظام الملكي يكون صالحا في حالة خضوع
للملك القانون و- للنظام الأرستقراطي و- هو- نظم للأقلية للفاضلة التي تهدف
إلى تحقيق الصالح للعلم و- كذلك للنظم المختلط الذي يكون فيه حكم
لأغلبية و- لكن في سبيل الصالح للعلم¹

لما للحكومات الفاسدة فقد تتخذ أشكالا- مختلفة كذلك و- هي الحكومة
للطاغية أو- للفرد للظالم أو- للأوليغاركية الذي تمسك فيه قلة موسرة تتكون
من أكبر- المصرفين و- الصناعيين و- للإحتكارين المسيطرين على زمام الحكم
و- للسياسة² و- هذا النوع من الحكم لا يختلف عن النظم الاستبدادي المطلق
و- للطاغي الذي يكون فيه مصدر- الحكم و- القانون هو- للشخص الحاكم الذي
يستعمل القانون و- قوته لغرضه الشخصي و- ليس لخدمة المجتمع و- للدولة³
و يقترح أرسطو نظاما مختلطا يقوم على الجمع بين عناصر صالحة في نظامين
هي نظام الأقلية الأوليغاركية و نظام الديمقراطية فيبين القلة من الأغنياء و جمهور الفقراء

توجد الطبقة المتوسطة التي تحافظ على توازن الدولة و استمرار وجودها، و تحقيق غاياتها فهناك توافق و انسجام بين الكم و الكيف ثم الأغلبية و كيف الأقلية، و من هذا الانسجام يستطيع أفراد هذه الطبقة الوسطي كأحرار أكثر من الأكثر ثراء في الوقت نفسه يكونون أكثر قدرة على الطاعة كأحرار من الفقراء المعدمين،

1- انظر د/ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي و النظريات و المذاهب السياسة الكبرى، القاهرة، دار النهضة العربية ص 82

ب،ن بونوماريوف، القاموس السياسي ترجمة عبد الرزاق الصافي، لبنان ، الوطن العربي ط 3 1978 ص 77- 2
د/سموحي فوق العادة موجز المذاهب السياسة، سوريا، دار اليقظة العربية ط 1972 ص 10- 3

و في رأي أرسطو أن هذا التوسط و الاعتدال يضمن حل مشكلة الحكم، و تجنب الثورات التي تهز استقرار الدولة و تعصف بوجودها، فهو يري أنه لا فرق بين تعسف الحاكم الطاغى في الإستلاء على أرزاق الأغلبية المعسرة، و بين تعسف الأغلبية المعسرة في ابتزاز أملاك الأقلية الموسرة، فكلا الأمران منافيان للعدالة التي من أجلها قامت الدولة ووجدت، و من ناقلة القول أن نشير في هذا المقام إلى تعسف النظام اللبرالى في استغلال أموال الفقراء بدون وجه حق، فالدولة العادلة هي التي تسهر على حماية أموال الأغنياء المكتسبة بطرق مشروعة، و كذلك فهي مسؤولة على صيانة كرامة الأغلبية الفقيرة بقوانين تحميها من استغلال كبار الملاك و في هذا المضمار يقول أرسطو متسائلا: " أمن العدالة أن تتسلط الأقلية و الأغنياء؟" و لكن أن تصرف هؤلاء نفس التصرف و سلخوا سواد الأمة و انتزعوا مقتنياته، فينصفون في تصرفهم؟ لعمري إن اتصف هؤلاء فالأولون أيضا ينصفون، فجلي إذن أن تلك الأساليب كلها قبيحة جائرة"¹

و هكذا فهو يري انه في كلتا الحالتين لا تتحقق سعادة المواطن و استقرار الدولة.
و- بتصور- هذا يبدو- أن أرسطو- يميل كفة للنظم المختلط الذي يجمع بين-
العناصر- للصالحه في نظلمين- في ذلتهما و- هما: نظم للأقلية للأوليغاركية

و- نظام للديمقراطية اللغو-غلئية، فبين القلة من الأ-غنياء من ناحية، و- جمهور-
الفقراء من ناحية أخرى، توجد الطبقة المتوسطة، و- قد تصدر- أرسطو- حل
مشكلة المجتمع الإ-غريقي- عن طريق هذه الطبقة المتوسطة القادرة في نظره
على تحقيق التوازن الذي كثيرا ما أصابه للخل- سوء لتفوق الأثرياء
أو- صعود الفقراء

أرسطو السياسات مصدر سابق ص 144 - 1

و- في نفس الوقت فهو- يرى ضرورة الأخذ بوسائل مختلفة من-
للنظامين السابقين- سوء بالنسبة لتشكيل أجهزة للنظام المختلط و- سوء
بالنسبة لممارسة السلطة في هذا النظام أما بالنسبة لتشكيل أجهزة للنظام
المختلط فيظهر- من استعمال وسائل من للنظامين مثل القرعة التي يعتبرها
الإ-غريق وسيلة للاختيار- الأرستقراطي- و- يكون الجمع بينهما يجعل بعض
الوظائف بالقرعة و- البعض الآخر- بالانتخاب أو- باستعمال اللوسيلتين معاً
كانتخاب عدد أكبر- من عدد الوظائف المراد شغلها ثم يختار- للعدد المطلوب
بالقرعة من بين هؤلاء المنتخبين¹

و- إلى جانب هذا للتصور- هناك نقطة تعتبر مهمة في تفكير- أرسطو- في
موضوع الفكر- السياسي ألا- و- هي تحليله للسلطات العلمية و- تقسمه لها إلى
سلطة تشريعية و- تنفيذية و- قضائية مع إلفاته للنظر- إلى أهمية هذه
السلطات التي تبرز- أوجه الاختلاف بين النظم المختلفة و- في ذلك يقول :-
في كل دولة ثلاث أجزاء إذا كان للشارع حكيماً لشتغل بها فوق كل شيء،
و- نظم للدولة كلها بالضرورة، و- تختلف الدول في حقيقة الأمر- باختلاف
هذه العناصر- الثلاثة، الأول من هذه الأمور- الثلاثة إنما هو- الجمعية

للعومية التي تتدول في الشؤون العلمية و- للثاني إنما هو- هيئة الحكم التي يلزم تنظيم طبيعتها و- اختصاصاتها و- طريقة التعيين فيها و- الثالث هو- للهيئة القضائية"²

د/ ابراهيم أحمد شلبي تطور الفكر السياسي دراسة تأصلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة بيروت الدار -1

الجامعية للطباعة و النشر 1985 ص 130

2- أرسطو : السياسة مصدر سابق

هذه هي أهم المحاور- التي تناولها أرسطو- في الجانب السياسي من فكرة للدولة مع الإشارة إلى أن فكرة للجوء إلى القرعة قد تحدث عنها الملوردي في كتاب الأحكام السلطانية الذي يشكل المصادر- الأساس في البحث كمل تناول مواضيع أخرى تتعلق بعناصر- الدولة و- ما فيها من تنظيم اجتماعي مثل علاقة للملء بالرجل و- الرق و- مكانة كل منهم في المجتمع غير- أن هذه للمواضيع لا- أرها تدخل مباشرة في موضوع فكر- للسياسي الذي خصصت له هذا الفصل لمعرفة مدى ارتباط فكر- الملوردي بالفكر- السياسي و- ما يحمله من إشكاليات في نظرية الحكم و- لختيار- الأحكام و- لليات للمكمة لهم من وزراء و- معلونين و- جند و- مؤسسات الدولة بصفة علمة و- هذه للمواضيع و- إذ عولجت بطرق و- بنظريات مختلفة فإنها تصب في لهتمام واحد و- هو- تحقيق سعادة للأفراد و- الجماعات و- ما هذا للتطور- الذي عرفته البشرية في الأداء السياسي و- الفكر- الاجتماعي إلا- نتيجة منطقية لتضارب الآراء و- لختلف النظريات حيناء و- توافقها حيناً آخر، هذا للتضارب أو- للتوافق هو- الذي يكون للمذاهب والنظريات السياسية التي يستنير- بها رجل السياسة في فهم طموحات الشعب و- تسيير- للمجتمع-

فبقدر- ما يفهم رجل السياسة أو- للحكم نفسية الشعب و- طموحاته و-
للميكانيزمات التي تحركه نحو- الطاعة أو- العصيان- يزداد تحكمه في أمور-
للتسيير- و- بقدر- ما يزداد جهله لهذه الشعب و- لبتعالده عن ألمله يزداد لبتعالده
عنه و- بالتالي لزداد قربه من حفرة سقوطه في الهلوية و- لحتراقه بنار- ثورم
هذا الشعب فالتاريخ أثبت في أكثر- من مرة أن ثورلت للشعوب لم تكن إلا-
نتيجة ظلم للحكم و- شعور- للشعوب بهذا الظلم و- لله در- للقلل أن "الثورة
هي نتيجة للظلم و- للشعور- بالظلم".

و- لهذا كلن إلا-عتلاء بالفكر- للسياسي و- دراسة نظرياته ذل أهمية
بالغة في حياة المجتمعات و- في تاريخ الملوك و- للرؤساء مهما كلن للون-
السياسي لهذا للنظم أو- ذاك ديمقراطيا كلن لم ديكتاتوريا و- حتى لإسلاميا
شوريا فعلى هذه الدراسة و- ما يترتب عليها من فهم ميكانيزمات للتغيير-
يتوقف تنظيم الحياة و- ترتيب لأمر- للمجتمع و- الحفاظ على التغيير- يتوقف
تنظيم الحياة و- ترتيب أمور- للمجتمع و- الحفاظ على استمرار- للدولة و- هيأت
للحكم فكلما لتقل للمجتمع من وضع إلى آخر- فهي نتيجة للحركة
الاجتماعية و- للصيرورة التاريخية ظهر- لون- لخرمن- للتفكير- للسياسي الذي
تولد منه نظريات سياسية تحلّل التكيف مع هذا الوضع الجديد الذي يكون
نتيجة ظهور- فكرة دينية أو- تاريخية أو- ثقافية داخلية كانت لم محلية و- هذا
بفعل للعولم- للجغرافية أو- العسكرية أو- التجارية-

و- لهذا فمن للصعوبة بمكان أن نتصور- فكرة سياسيا أو- حادي للنشأة
و- للتكوين- مثلما نلاحظ ذلك في الفكر- للسياسي للعالمي أو- للإسلام- فالفكر-
السياسي اليوناني ترك بصماته في الفكر- للروماني كما نجد أثر- للفكر-
اليوناني في الفكر- للإسلامي-

و- لعل نفس الآثار- نجدها في الفكر- الغربي، فالثقافة أخذ و- عطاء و-
للتاريخ الإنساني حلقات متواصلة و- مترابطة و- عليه أرى من الضروري-
لستعرض بعض الفلاسفة المسلمين الذين كانت لهم إسهامات في موضوع
الفكر- للسياسي قبل الملوردي بوضع هذا الأخير- في سيقلة الفكري و-
السياسي و- إبراز- أهميته في هذا الميدان من حيث للمواضيع التي تناولها في
كتابات و- كتابات من سبقه و- من أتى من بعده.

:موضوع الفكر- السياسي عند بعض الفلاسفة المسلمين

لقد سبقت للإشارة إلى أن الفكر- الإنساني عبارة عن سلسلة طويلة من
المحطات التاريخية للمترابطة للحلقات و- أن الترجمة لعبت دورها في
للتأثير- المتبادل بين الشعوب و- ثقافتها كما أن الأحداث التي علشتها
للمجتمعات قد لعبت دورها في صياغة النظريات السياسية عبر- التاريخ، فإذا
كان الفكر- السياسي اليوناني عبر- عن واقع هذا المجتمع فكذلك فإن الفكر-
السياسي الإسلامي جاء نتيجة للأحداث التي مرت به الأمة الإسلامية التي
وجدت من عبر- عنها في شكل نظريات سياسية ولدتها الظروف الاجتماعية و-
العسكرية و- من الذين ساهموا في هذا الميدان:-

1- ابن المقفع: الذي وجه رسالة للخليفة العباسي المنصور- (بويح سنة
136 هـ)*، حيث بين فيها تصور لما يجب أن تكون عليه الدولة
الإسلامية، بعدما لاحظ فساد أوضاع الأمة، هذا الفساد الذي يتطلب وجود
سلطة قوية و- حلزمة تطبق العدل و- الإنصاف لتضمن السير- الحسن
لشؤون الرعية-

و- في بدلية " رسالة الصحابة" أشار- إلى الظروف التي شجعتة على إبداء للرأي- و- إسداء للنصيحة بإشارته إلى نية الخليفة المنصور- في تحسين أوضاع الأمة بقتلعه جذور- للمعارضة و- تصفية زعمائها هزم للتصفية التي قلم بها للعباسيون- ضد البيت الأموي، ثم ضد للبرلمكة و- للمتمردين- على سلطة الدولة و- من- للذين ذهبوا ضحية هزم للتصفية أبو- مسلم الخراساني الذي تربطه بابن- المقفع رباطه للانتماء الثقافي و- للعربي¹

انظر: بشار قويدر، الإصلاح السياسي و الاجتماعي للدولة الإسلامية من خلال رسالة الصحابة لابن المقفع الجزائر -1 ديوان المطبوعات (دت) ص 27

* سمي بابن المقفع لأن أباه كان متوليا خراج بلاد فارس من قبل الحجاج فأخذ بعض أموال السلطان ، فضربه الحجاج على يديه فتقعتا، فلقب بابن المقفع (أنظر الأدب الصغير دار صادر بيروت ص 5)

و- قد لنطلق ابن- للمقفع من- مبدأ " لا- طاعة لمخلوق في معصية للخلق" هذا للمبدأ الذي أسي فهمه و- لستعمل من- بعض الفرق للمتخاصمة على السلطة و- التي يدعي كل منها لأحقية في الحكم، فبعض الفرق لستعملته لخلق للإمام مهما كانت للأسباب في حين تدعي فرق أخرى أن الطاعة للعمياء للخليفة أمر- ديني لا- يجب للحيلاد عنه بدعوى أن للإمام معصوم من الخطأ مع العلم أن التملادي و- للتطرف في لستعمل هذا للمبدأ من أية فرقة كانت يضر- بالأمة و- يفسد للإملمة و- يدخل الأمة في دولمة من الفوضى و- ذلك بلفتراء للأسباب و- تدقيق للتهم بالمعصية لنزع للإمام و- تعويضه بآخر- يكون أكثر- معصية من الأول و- في رأي ابن- المقفع فإن طاعة للإمام ولجبة ملدلم ملتزما بحدود الشرع المنصوص عليها في القرآن و- السنة و- هنا يلتقي مع الملوردي كما يلتقي ذلك لاحقا لما ملعد ذلك فإن الأمر- موكل له لإدارة شؤون الدولة داخليا و- خارجيا و- صلاحيات مساعديه تبقى محصورة في المشورة و- للنصح و- تبقى قدرة للحاكم المؤهل للحكم تتمثل في مدى لستطاعته للتوفيق بين السيلسة و- الدين و- مراعاة مقتضيات كل منهما.

و- في هذا الموضوع و- اقترح صياغة ما سمل " للأمن" و- هو- كتيب
يجمع فيه القوانين التي يلتزم به الجند و- يكون عبارة عن مرشد تشريعي
و- عقائدي يستند إليه الجنود الذين أصبحوا عرضة لأفكار- هدامة تمس
العقيدة في الصميم و- في نفس الرسالة تناول المسائل القضائية و- أسهب في
نقدها و- أعطى صورة صادقة عن النظم القضائي للدولة الإسلامية آنذاك،
و- اعتبر- أن عدم إصلاح القضاء لا يسمح بإصلاح الدولة خصوصاً و- أنه
لاحظ سيطرة الجيش على اقتصاد الأرض و- خراجها¹

المرجع السابق ص 30-1

و- لهذا فهو- يقترح على الخليفة أن يمسك زمام التشريع و- ترفع له كل
القضايا لا بداء رأيها و- يصبح حكماً علماً يطبقه كل القضاة ريثما يقوم
قانون جامع يثري تدريجياً وفق تطور- الدولة و- يصبح مرجعاً تشريعياً
متكاملاً تجنباً للفوضى و- للاختلافات القضائية في المجتمع الإسلامي¹

و- القضية الثانية التي لاهتم بها ابن المقفع هي قضية الوزارة التي
خص لها الملوردي كتاب " قوانين الوزارة و- سياسة الملك" ابن المقفع
لستعمل عبارة " للأعولن" " الصحابة" " للأعمال" للدلالة على مصطلح
الوزارة حيث اعتبرهم: " بهاء فنائه و- زينة مجلسه و- لسنه رعيته
و- للأعولن على رأيهم و- مولى كرامته و- الخاصة من علمته" ²

و- بعد أن حل الجانب الاقتصادي و- القضائي و- العسكري خلص إلى أن
صلاح الأمة يكون بصلاح و- لاق أمرها حيث قال " و- حجة للخولص إلى
الإمام الذي يصلحهم الله به كحجة للعلمة إلى خولصهم و- أعظم من ذلك
فبالإمام يجمع الله أمرهم و- يكتب أهل منزلتهم و- يجعل لهم الحجة و- الأيد في
المقل على من نكب عن سبيل حقهم³

و- لكن هذا الإمام لا يصلح أمره إلا بحسن اختياره لوزرائه و- معلونيه و-
من أسس أمره على سوء اختياره لوزرائه لم يجد لبنائه قولاً⁴

و- في هذه النقطة السياسية يتفق ابن المقفع مع أبي الحسن الملوذي الذي أكد بدوره على أهمية حسن اختيار الخليفة لعماله.

المرجع السابق ص 32 - 1

ابن المقفع رسالة الصحابة دراسة و تحقيق شار قويدر الجزائر ديوان المطبوعات (دت) ص 86 - 2

3- المرجع السابق ص 98

ابن المقفع الأدب الصغير و الأدب الكبير. بيروت دار صادر (د ت) ص 25 - 4

و- بهذا يكون ابن المقفع قد ساهم إلى جانب غيره من المسلمين و- غير المسلمين في إثراء الفكر السياسي للإنساني و- من الذين كلن لهم ضلع في هذا الصنف من الفكر البشري: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع الذي ظهر في عصر الخليفة العباسي الثامن " المعتصم ".

المتوفى سنة 227 هـ / 842 م و- هو للعصر الذي عرفت فيه الحضارة الإسلامية قمة مجدها حيث كانت بغداد مركزا حضاريا لا للعالم الإسلامي وحده و- إنما للعالم بأسره و- لجمع فيها للعلماء و- للمفكرين و- للفلاسفة و- للمؤرخين و- تمت ترجمة معظم الأعمال اليونانية من فلسفة أفلاطون و- أرسطو مما جعل ابن الربيع يتأثر كغيره من الفلاسفة بفلسفة اليونان¹ و- هذا ما يظهر في كتبه " سلوك الملك في تدبير الممالك " هذا الكتاب الذي اختلف المؤرخون في زمن كتابته رغم أن جرجي زيدان يرجع زمن هذا الكتاب إلى المعتصم العباسي² و- إننا كلن للتاريخ الدقيق و- للبحث في اختلاف المؤرخين حول الفترة الزمنية التي ألف فيها هذا الكتاب لا يهمل في هذا المقام لأنه يخرج عن إطار الموضوع فإن المهم هو مضمون هذا الكتاب و- أهم أفكاره المتعلقة بنظرية الدولة أما عن مناسبة تأليف الكتاب فيذكر أنه: " أطاع من أشر عليه بذلك من نوي للنعمة و- للمقام و- للرفيع " ³

فالكتاب إذن لم يؤلف عشوائيا و- إنما لاستجابة لطلب من ذوي السلطان مثلما فعل الملوردي في كتاب الأحكام السلطانية و- كتاب قولنين للوزيرية.

-
- انظر كتاب " سلوك المالك في تدبير الممالك تحقيق ناجي التكريتي ، بيروت دار الأندلس 1983 ص 83 -1
محمد جلال شرف نشأة الفكر السياسي في الإسلام بيروت ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر 1982 ص 142 -2
3- احمد بن ابي الربيع : سلوك المالك في تدبير الممالك المرجع السابق الذكر ص 86

و- هكذا فلن لبن أبي الربيع يسعى إلى تحليل الوجود للسياسي و- تقديم خصائصه بصفته كتابا للحكمة السياسية مقدما للمعتصم نصائحه في إدارة أمتة و- من ثم فهو يعيش ولقعا سياسيا معينا بما له و- ما عليه و- من منطلق منطلق مدرجات سلطنة يفسر و- يبرر- للتعامل مع ذلك الواقع للسياسي و- قد بدأ مؤلفه بدراسة فلسفية تدور حول التحديد لوضع الإنسان من بين المخلوقات للبشرية و- يرى أن الإنسان يتميز عن غيره من الحيوانات بالفكر و- للقدرة على التمييز و- للاختيار لما هو أفضل فهو أي الإنسان ليس حيوانا سياسيا و- إنما هو حيوان مفكر.¹

و- من خلال هذه النظرة لطبيعة الإنسان تحدث عن نشأة الدولة التي تعتبر نتيجة للأجتماع الإنساني الذي تفرضه حاجات الإنسان إلى التعاون لإشباع هذه الحاجات التي لا يمكن إشباعها إلا بالتعاون نظرا لتعدد هذه اختلافاتها مثل اختلاف القدرات الفكرية و- الجسدية للإنسان و- لتقوم هذه الدولة بوظائفها لأبد و- أن يرأسها أفضل للناس.

و- قد أكد لبن الربيع على شكل واحد من أشكال الحكومات و- هو الشكل الموناركي الذي يعتمد على حكم فرد واحد و- هو الملك و- هو الشكل الموناركي الذي يعتمد على حكم فرد واحد فهو لا يريد للحكم الأرستقراطي الذي يعتمد على الصفوة المختارة المتميزة مالا وجاهلا و- لا للحكم

لأوليغاركي الذي يعتمد على القلة الغنية التي تثري على حساب الشعب
و- لا- للحكم الديمقراطي الفوضوي الذي يعتمد على الغوغاء و- للديماغوجية-
و- لعل هذا الموقف لستم من تجارب الدول السابقة التي أشار إليها ابن
المقفع و- لهذا فقد حصر أركان الدولة في أربعة هي:- "الملك، الرعية للعدل،
التدبير-

انظر: حامد عبد الله ربيع مقدمه تحقيق كتاب سلوك الملك في تدبير الممالك القاهرة مطابع - 1

دار الشعب 1980 ص 284

و- للملك محتاج إلى ستة آلات هي:- للأبوة، المهمة للكبرياء للرأي
للمتين، للصبر- على الشدائد، المال، للجم، للأعوان، للصادقون- و- حين فسر-
لأبوة قل أن يكون من أهل بيت الملك قريب للنسب ممن ملك قبله و- ذلك
بسبب الاتفاق عليه و- لعل هذا الشرط يكون مقبولا- في زمانه لأن البيئة التي
نشأ فيها للشخص تساهم في تكوين شخصيته و- لكن هذا يبقى شرطا نسبيا
رغم أن للشخص الذي تربى في بيئة سياسية يكون في بعض الأحيان مؤهلا
للحكم أكثر من غيرم-

لما للمهمة الكبرى فهي قوة الشخصية التي تكون بتهذيب للنفس و-
تعديل للقوة الغضبية التي تعتبرها لبن الربيع شرط للبلوغ للحكم و- ينصح
الحاكم بترويض النفس بذكر الله تعالى و- جعل للعدل نصب عينه و- سياسة
بذنه بالاعتدال في الملذات و- أن يكون كمال الأعضاء و- لا يلتفت قبيحا¹
و- بالنسبة لعلاقة الملك بالرعية ينصح للملك بلستماله قلوبهم و- جعل طاعتهم
له رغبة و- ليس رهبة و- ذلك بالنفقة عليهم مع ترغيبهم بالترقية و- للتقرب
منهم حتى يكون العلاقة ودية و- تزداد الثقة بين الحاكم و- للمحكومين و- كأنه
يدخل للعمل النفسي في ربط الثقة بين الراعي و- للرعية و- يدخل للعنصر
الديني حين ينصح للملك بجعل محبة للرعية له مبنية على الاعتقاد الديني
بضرورة طاعة الراعي للرعية و- كذلك ينصح بالاستعانة بوزير يكون له

سندد ولزير:-" لعلم أنه لابد لمن تقلد للخلافة و- للملك من وزير- على نظم
للأمور- و- معين- على حوادث الدهر- " 2

1- ناجي التكريتي مرجع ذكر ص 31

2- نفس المرجع ص 155

و- للوزير- يكون- مرشدا و- معيننا تجنبا لتسلط للملك و- للإنفراد بالرأي-
غير- أن- للوزير- قد يكون- أدلة تضليل- في بعض- الأحيان- من أجل- إفساد سياسة
للملك طمعا في الإطاحة به من أجل- للانقضاض- على- للعرش-، فكم من ملك
نهل- عرشه بفعل- الثقة للعملاء و- سوء- للنصح و- للتوجيه و- قلة الحنكة
للسياسية للملك-

* و- للحلقة الأخرى- في حلقات الفكر- للسياسي الإسلامي هو:-

أبو- النصر- الفرابي (870 هـ - 950 م):-

إشارة لا- بد في بداية هذا للمبحث و- هي أن- فلسفة الفرابي للسياسية لا-
يتسع لها هذا للجزء- الأخير- من- هذا الفصل- الذي خصصته للموضوع-ع الفكر-
للسياسي بصفة عامة لأن- فلسفة الفرابي للسياسية موضوعا لبحث أكاديمي
كامل-، و- لهذا لكتفي- بتلخيص- أهم الأفكار- التي جعل- منها الفرابي موضوعا-ع
لفكرة للسياسي-، فما هي الفترة الزمنية التي عاش- فيها و- ما هي أهم سمات
هذه للفترة ؟ و- ما هي أهم مؤلفاته التي تعكس- فكرة للسياسي؟

عاش- في فترة- لتسمت- بالفتن- و- للشقاق- أثناء حكم- للمعتد و- للمطيع
و- هي للفترة التي قل- فيها للاستقرار- و- كثرت فيها للثورات- لأسباب دينية أو-
شعبية أو- ثقافية نتيجة ظهور- أبناء ملوك و- حكام سابقين- رغبة منهم في-
إضعاف سلطة- للخلفاء و- للرجوع- إلى- للمجد- للمفقود- و- ذلك بتأييدهم
للحركات الشيعية التي كانت تنلوي- للخليفة الذي يتزعم- للحزب العباسي
للمعارض- للحزب الشيعي-، هذا للصراع بين- أنصار- للمذهب السني-

و- للمذهب الشيعي ظل ملازماً طوال الفترة التي جاء فيها للملوردي فيما بعد- و- كذلك فإن الفرلبي عاصر- حركة اختفاء الإلمم الأخير- محمد المهدي- الذي كان يبلغ من العمر- أثناء اختفائه نحو- ثلاثة عشر- عاماً هذا الاختفاء الذي أثر- تأثيراً كبيراً على الأوضاع السياسية و- الدينية-

حيث نرى أن الدولة البويهية و- الدولة المعزية قد اعتبرت العاشر- من محرم، اليوم الذي يحتفل فيه بذكرى تلك المأساة العصبية في كربلاء و- عرف باسم اليوم للبلاء¹ أما أهم مؤلفات الفرلبي في الفكر- السياسي و- الاجتماعي فيمكن تلخيصها في الآتي:-

1- أراء أهل المدينة للفضلة تقديم و- تحقيق للبير- نصر- بيروت المطبعة الكاثوليكية

2- كتاب السياسة المدنية تحقيق و تقديم فوزي مري النجار بيروت المطبعة الكاثوليكية.

3- رسالة في العقل، بيروت 1931

4- إحصاء العلوم مطبعة السعادة للقاهرة 1931²

فكرة السياسي:

لهتم الفرلبي اهتماماً كبيراً بالسياسة و- جعل العلوم الأخرى جميعاً خادمة للعلم السياسي و- ربط للفضائل كلها بالسياسة حيث ربط بين السياسة و- الأخلاق و- لكن هذا للربط كان موجوداً لدى فلاسفة اليونان القدامى و- عن نشأة الدولة أو- للمدينة يقول " ليس يمكن للإنسان أن يبلغ كماله بانفراده دون معلونة كثيرين له و- أن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو- أناس غيرهم و- كل إنسان من الناس بهزم للحال و- أنه لذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين و- لاجتماعهم-

1- جلال شرف محمدين نشأة الفكر السياسي في الإسلام، بيروت دار النهضة العربية، للطباعة و النشر 1982 ص 181
انظر: فاروق سعد تراث الفكر الإنساني قبل الأمير و بعده بيروت دار الأفاق الجديدة 1975 ص 232 - 2

و- كذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان، أن يُلوي، و- يسكن مجلورا.
لما هو- في نوعه فلذلك يسعى الحيوان للإنسيء و- الحيوان للمدني¹ و- لكن
هذه للمجتمعات في نظري الفرابي بعضها كمل و- بعضها ناقص و- بعضها
عظيم و- بعضها وسيط و- بعضها صغير و- يرى أن للمجتمعات للصغرى
التي تمثل المدينة هي أكمل هذه للمجتمعات، فالخير- الأفضل و- للكمال
للأقصى، إنما ينال أو- لا- بالمدينة لا- بالاجتماع الذي هو- لنقص منها² و- هذا
يظهر أثر- أفلاطون في فكر- الفرابي و- لكن يبدو أن هذا للموقف من الفرابي
موقف غريب رغم تفتت الدولة للإسلامية إلى دويلات و- لكن الفرابي عايش
في ظل دولة إسلامية قوية من حيث العقيدة الدينية و- لهذا يمكن القول أن
الفرابي لم يرصد للواقع السياسي كما هو- و- للإظهار- للنظام السياسي للقائم
بقدر- ما كان يعطينا فكرة سياسيا خالصا غير- مرتبط هو- موجود في أيلمه
و- في مجتمعه من نظم سياسية مختلفة.

رئيس المدينة للفضلة

و- في هذه النقطة يلتقي مع أفلاطون الذي رأى أن للفيلسوف هو- للمؤهل
للحكم كما سبقت للإشارة للفرابي بدورهم يرى أن للرئاسة لا- يصلح لها أي
كانت بل للرئيس يكون أكمل إنسان في المدينة فيقول مشبها للمدينة بالجسم:
" كما أن للعضو للرئيسي في البدن هو- بالطبع أكمل أعضائها و- أتمها في
نفسه و- فيما يخصه و- له من كل ما يشترك فيه عضوا أخرى أفضله و- دونه
أيضا أعضاء أخرى رئيسية لما دونه و- ريلستها دون ريلسة الأول و- هي
تحت الأول ترأس و- كذلك رئيس المدينة هو- أكمل أجزء المدينة
فيما أفضله و- دونه قوم مرسومين منه و- يرأسون آخرين " ³

1- الفرابي: تحصيل السعادة، ص 14 انظر محمد جلال شرف نشأة الفكر السياسي في الإسلام مرجع ذكر ص 186

نفس المرجع ص 187-2

3- الفرابي: أراء أهل المدينة الفاضلة أنظر المرجع السابق ص 194

و قد حدد مجموعة من الصفات التي يجب أن تتوفر في رئيس المدينة الفاضلة و هي: سلامة للأعضاء، وجوده للطبع و- للفهم و- للفطنة و- يكون محبا للتعليم و- للاستفادة لا يؤلمه تعب طالب العلم و- لا يؤذيه الكد الذي يناله و- أن يكون غير شرم للمأكل و- للمشرب و- المنكوح و- متجنب للطبع للعب و- للغضب و- محبا للصدق و- أهله كلهم للغضب و- للكذب و- لأهله و- أن يكون عدلا غير صعب للقيادة و- لا جموحا و- لا لجوجا و- قوى للعزيمة غير ضعيف للنفس.

ثم يفترض حله عدم وجود شخص تتوفر فيه هذه الصفات مجتمعة تتوزع في عدة أشخاص كل منهم يجهل صفة معينة واحد يملك جودة للاستنباط و- الأخر جودة للإرشاد بالقول إلى الشرائع و- السادس يملك جودة للثبات ببذنه في مباشرة الحرب كل هؤلاء هم للرؤساء¹

و- من خلال استعراض هذه الأفكار للسياسية عند مختلف هؤلاء للفلاسفة للسياسيين تبين أن موضوع الفكر للسياسي هو الدولة و- السلطة و- تنظيم شؤون الحيلة السياسية في مختلف جوانبها، فرغم الاختلاف في التصور فإن للموضوع يبقى وأحدان قديم و- حديث و- بهذا يمكن القول أن الفكر للسياسي مهما اختلف مفكروهم في الزمان و- المكان فإنهم يتفقون في أمرين اثنين هما:

1- للموضوع: و- هو الدولة و- ما يتفرع عنها من مؤسسات و- أجهزة و- تنظيم

2- هو الغرض من وجود الدولة

فمن حيث الموضوع تبين أن الفكر للسياسي كل و- لا يزل يرمي دائما إلى تنظيم الحيلة السياسية و- للثقافية و- للاقتصادية لن هذه الجوانب مترتبة بعضها البعض ثم إن الفكر للسياسي يعتبر علما مهما و- خطيرا في تكييف السلوك الفردي و- الاجتماعي حسب المرحلة التي تعيشها الأمة،

و- لهذا كثيرا ما يستعين بالحكم ببعض المفكرين السياسيين من أجل للاستفادة من قدراتهم الفكرية و- للخطابية سواء كانت دينية أو خطابية لإقناع الجماهير بالتوجه السياسي الذي يحمله الحاكم.

أما من حيث الخصائص فإن الحديث السابق بين أن هؤلاء المفكرين كلن تصورهم لنظرية الحكم نابعا من للأزمات العلنية أو الخفية التي أصابت الأمة التي كانت كثيرا ما ترحب بفكرة سياسية جديدة طمعا في للتغيير. بما هو أفضل سواء كلن ذلك في شكل إصلاح أو ثورة تنتشر تحت غطاء ديني أو إيديولوجي ثقافي أو عرقي و- قد يحدث في بعض الأحيان أن يتمنى للمجتمع العودة إلى أمس مظلم هربا من يوم أظلم و- أذكى و- لهذا لنجد بعض المفكرين السياسيين يستغلون هذا الشعور بالقنوط و- اليأس من الحاضر لرسم خطوط مستقبل خيالي يحيى الماضي في شكل مستقبل أفضل شعرا " من أجل حيلة أفضل ".

و- هكذا فإن الفكر السياسي عبر مراحل الزمنية و- للمكانية هو محاولة لرسم ملامح النظرية السياسية التي تحقق الغاية من وجود الدولة هذه الغاية المتمثلة في سعادة الفرد و- للمجتمع و- لكن للسعادة تختلف من فيلسوف آخر فالسعادة عند الفلاسفة الحسنيين تتمثل في الملائات الحسية أما للسعادة عند الفلاسفة المسلمين فتتمثل في الفوز بالدارين و- لهذا جعلوا من وظائف الدولة حراسة الدين و- الدين و- ربطوا بين الإمامة و- النبوة هذا المبدأ الذي دافع عنه مختلف الفلاسفة المسلمين و- منهم أبو الحسن الماوردي الذي اخترعه موضوعا لهذا البحث فمن هو أبو الحسن الماوردي و- ما هي الظروف السياسية و- الفكرية التي عايش فيها و- ما هو تصورهم للأمامة و- للوزيرة و- للقضاء و- ما علاقة هذه المؤسسات ببعضها البعض؟

- هذه هي أهم المحاور التي أتناولها في الفصول الآتية من هذا البحث إن شاء الله.

الفصل الثاني

عصر الماوردي و معطياته:

تحدثت في الفصل الأول عن موضوع الفكر- للسياسي- و طبيعته و المراحل التي مر بها هذا النوع من الفكر- للبشري- و ارتباطه بحيلة الإنسان المتعلقة بلجتماعه للناتج عن حاجياته المتنوعة و التي يدفعه عجزه على إشباعها بمفرده إلى اللجوء مع غيره و هذا للجملون- لا يكون مفيد للإنسان إلا- بانتظامه في جماعة سياسية و هي الدولة-

و تبين من خلال هذا الفصل أن تصور الدولة يختلف من فيلسوف إلى آخر- حسب مفهوم كل فيلسوف، غير أن للعمل المشترك بينهم هو- للتقوى-هم عند نقطة واحدة أساسية و هي الهدف من وجود الدولة و هذا الهدف هو- تنظيم الحيلة في كل مظهر-هـ، لقتصادية كانت أم ثقافية و لاجتماعية، لأن هـم المظاهر- تبقى مرتبطة ببعضها البعض و قد لاحظت في نفس الفصل اهتمام المفكرين بهـم للجوانب و تبين لي أن الفكر- للسياسي- يعتبر- علما خطيرا في تكييف السلوك الفردي و لاجتماعي حسب المرحلة التي تعيشها الأمة، و لهذا كثيرا ما يستعين الحكماء ببعض المفكرين السياسيين باستغلال قدراتهم الفكرية و الخطابية و حتى مكانتهم في المجتمع للإقناع الجماهير- بالتوجه السياسي لنظام الحكم و يستعينون في ذلك بوسائل الترغيب و الترهيب و- هكذا تكون علاقة المنظر- السياسي و للحاكم علاقة أخذ ورد و- عطاء في نفس الوقت، فرجل السياسة يحاول إغراء الفقيه أو- للمفكر- السياسي، و يطلب منه النصح لتدعيم أركان حكمه في المجتمع ضد من ينلونه في إدارة شؤون الخلافة أو- للدولة، خصوصا إذا كان العصر- عصر- فتن داخلية و خارجية حيث تكثر المؤامرات السياسية و الاغتيالات الجسدية و- للتنحية و- للتولية، مثلما حدث في عصر- الموردي-

و- للفقيه من جهته يحلّل أن يحتمي بظل السلطة و- للتقريب منه ناصحاً إيلام حينئذ و- محابياً إيلام حينئذ آخر و- ها هو- أمير- المؤمنين- (هـ- هارون- الرشيد يستعين بالقاضي أبي- يوسف صاحب الإلمام أبي حنيفة المتوفى سنة 182 هـ و- يطلب منه وضع كتاب جامع يعمل به في جبالية الخراج و- للعشور و- للصدقات، رفعاً للظلم للرعية و- يجيبه بالقبول و- يدعوه له بالتوفيق و- للسودد و- يحذر من الظلم بقوله: "إن الله و- له الحمد قلداً لمرء عظيم، ثوابه أعظم ثواب و- عقله أشد للعقاب، قلداً لمرء هزم للأمة فأصبحت و- أمسيت و- أنت تبني لخلق كثيراً قد لستر-علكم الله و- لئتمناك عليهم و- لبتلاك بهم و- للاك لمرهم و- ليس بليث للبنين، لذا أسس على غيرا للتقوى، أن يلتئمه الله من القولعد فيهدمه على من بنى و- أعلن عليه فلا تضع ما قلداً الله لمر- هزم للأمة و- للرعية فأقم للحق فيما و- للاك الله و- قلداً و- لو- ساعة من النهار، فلن أسعد للرعلة عند الله يوم القليلة راع سعت به رعيتهم و- لا- تزغ فتزيغ رعيتك و- إيلاك و- لأمر- بالهوى و- للأخذ بالغضب و- إذ نظرت إلى أمرين أحدهما للآخر و- الآخر- للدنيا فلختر- أمر- للآخر على أمر- الدنيا فلن- للآخر تبقي و- للدنيا تفنى¹ إن هذا الخليفة يريد لسترشاد بنصائح الفقيه حتى لا- يزيغ في تسيير- أمور- للرعية و- لا- تتمرد للرعية في التعلم معه خصوصاً و- أن الدولة العباسية جاعت على أنقاض دولة لها شأن عظيم في البلاد الإسلامية و- هي دولة بني أمية و- لعل هذا هو- للعمل للأساسي الذي كلن و-راء للتقلبات السياسية و- للمؤلمرات التي طبعه عصر- للموردي الذي أتكلم عنه فيما بعد-

1- القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، لبنان، دار المعارف للطباعة و النشر، (دت) ص 4

و- هذا للفقيه المصالح لأبي حنيفة فيما للتي طلبه و- نصحه بالتحلي بالعدل و- الابتعاد عن الزيف حتى لا- تزيف عنه للرعية يكون قد أُرضي ضميرهم ألم الله و- أدى وظيفته في المجتمع و- ضمن لمذهبه للفقيه حضوره في بلاط بني العباس، لأن الصراع للمذهبي لم يكن أقل حدة من الصراع الذي لشتد بين أهل السنة و- الجماعة مع المذاهب الأخرى و- هذا للصراع للمذهبي كانت تغذية للصراعات السياسية و- لهذا كانت كل نظرية سياسية تتأثر بالوضع السياسي العلم و- نجعل كل نظرية سياسية نابعة في كثير من الأحيان من الأزمات التي قد تبدو حديثة المظهر و- لكن في حقيقة الأمر تكون ممتدة في جنور للتاريخ إلى ظروف و- أسباب بعيدة فالصراعات السياسية و- للأزمات الفكرية التي مهدت للجو العلم الذي علش فيه الملوردي لم يكن وليدة المصادفة و- لا هي ناتجة عن عصره مباشرة و- هذا ما تتضح من قول معلومة ذات يوم في اجتماع قوم: " من هذا الذي يطمع في هذا الأمر لو يمد عنقه إليه؟ و- قل ابن عمر: فما حدثت نفسي بالدين إلا يومئذ و- هممت أن أقول له: يطمع فيه من ضربك و- أباك عليه" ¹، إن تصميم معلومة على تولية مقلد السلطة و- انتزاعها من غيرهم مهما كان للثمن و- رد ابن عمر عليه يعبر عن بدلية صراع سياسي و- عسكري تكون له نتائج على الحيلة السياسية و- الاجتماعية و- على النظريات السياسية التي تناولت موضوع الإمامة أو- للخلافة بما فيها نظرية الملوردي التي ألتحدث عنها في الفصل اللاحق و- لهذا راح كل من يطمح في الحكم ليسترشد بالفقهاء و- رجال الفكر و- يقدمون و- عودا بالتغيير بما هو أفضل من جهة و- أخذ من بعين الاعتبار للشعور العلم للمجتمع من جهة أخرى و-

1- لواقي: كتاب الطبقات ، طبع و تصحيح إدوارد شيخو، طهران مؤسسة النضر 1322 هـ ص 134.

و- هذا من أجل إسكات الغاضبين من الرعية في وقت كانت فيه للفتن بين المذاهب تنذر بالانفجار و- هو الطابع الوهي للصورة للعلمة للحياة السياسية التي نشأ فيها للموردي و- هذه الصورة تتجلى في البيئة السياسية و- البيئة الاجتماعية و- للاقتصادية ثم البيئة العلمية و- الفكرية و- فما هي خصائص كل ناحية من هذه النواحي؟

1. البيئة السياسية:

إن الجو السياسي للعلم الذي علش فيه للموردي، كان نتيجة للإرهابات الفكرية السياسية الذي سبق عصر للموردي و- الذي تولد مباشرة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، للموردي كما هو معروف علش في أواخر عهد العباسيين و- هي الفترة التي تعتبر مرحلة أفل نجم بني العباس للمقلبين على بني أمية بمساعدة أسرة البرلمكة الفارسية، هذه الأسرة التي كانت أدلة هدم و- بناء هدم لدولة بني أمية و- بناء دولة بني العباس التي لعبت دور الكبير في ازدهار الحضارة العربية للإسلامية، هذا الازدهار الذي ساعد على تبلور الفكر السياسي الإسلامي وبرز المعارضة السياسية التي ظهرت في شكل الفرق الإسلامية التي أثرت الصراع السياسي الذي جعل كل خليفة أو أمير يستنجد بمتكلم أو بفيلسوف لتحسين موقعه في السلطة ضد خصومه و- منلوئه مثلاً حصل للخليفة العباسي مع بني بويه و- آل سلجوق، كما أبين ذلك في الفقرات المقبلة و- هذه النتيجة للتاريخية التي انتهت إليها دولة بني العباس، كانت وليدة أزمة سياسية حدثت مباشرة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم و إذ كانت تفاصيل هذه الأزمة لا تعني هذا البحث.

- رغم أن مفعولها السياسي و الاجتماعي و الثقافي ما زال يلعب دورا مهما في الأحداث التي تتخطى فيها الأمة الإسلامية- فإن الإشارة إلى بعض محطاتها الكبرى التي أقرت في الفكر السياسي الإسلامي بما في ذلك الماوردي. تبقى ضرورة لمعرفة المنابع الفكرية و التاريخية التي تغذت بها هذه النظرية، أو غيرها من النظريات السياسية الإسلامية التي يزخر بها الفكر السياسي الإسلامي الذي يحاول بعض الجاحدين للتاريخ الإسلامي أن يجعلوا منه مجرد فكر العبادات، و أن الفكر السياسي الحقيقي وقف على اليونان قديما، و على الغرب حديثا.

و أول هذه المحطات حدثت مباشرة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم حيث ظهرت إشكالية من يحكم، و ماذا يحكم؟ و كيف يحكم؟ هذه الإشكاليات هي التي حاول الماوردي في نظريته السياسية الشاملة أن يحلها من خلال ما كتبه في المؤلفات التي يأتي ذكرها فيما بعد، فبالنسبة للسؤال: بما نحكم؟ فقد وقع فيه الحسم قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بنص قوله تعالى: " و أن احكم بينهم بما أنزل الله و لا تتبع أهواءهم و احذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم و إن كثيرا من الناس الفاسقون"¹ و كذلك قوله تعالى: " و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون"²، و كذلك قوله تعالى: " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما"³ و بهذه النصوص القطعية تم الحسم في مسألة بم نحكم؟ و مصدر الخليفة في الحكم.

أما السؤال المتعلق ب: من يحكم و كيفية اختياره فقد تركه الإسلام لطبيعة الظرف السياسي و الاجتماعي لحياة الأمة، و هذا ما سمح بظهور نظريات مختلفة في الموضوع،

1- المائدة الآية 54

2- المائدة الآية 49

3- النساء الآية 68

و هذه النظريات أناقشها في الفصل الموالي و المتعلق بمفهوم الإمامة في نظرية الماوردي، هذه النظرية التي حاولت أن تجمع صدع الأمة، و ترقع شرخ انقسامها، و تطفئ نار الفتنة التي اشتعلت بداية شراراتها مباشرة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم، في سقيفة بني ساعدة بين المهاجرين و الأنصار و كادت أن تنطفئ بحكمة عمر و أبي بكر رضي الله عنهما، و عادت لتشتعل من جديد في حربي صفين، وولقعة الجمل، هزم للحروب التي سالت فيها دماء مسلمين أبرياء بين مناصري علثشة أم للمؤمنين، و علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه، مطلوبة بالثأر. لحم عثمان للمقتول ظلما و عدوانا، و خطب للخطباء في الناس قلائلين: "إن عثمان قتل ظلما و عدوانا فسفك دمه للحرم في الشهر للحرم، و في البلد للحرم" و عزم للناس على قصد للبصرة، و لما علم علي بالأمر نهدهم إليهم في جيش من المهلجرين و الأنصار¹ و في هزم للحرب قتل علي و لصفاء خصومه: "و قد أُرعدوا و أبرقوا و مع هذين الأمرين للفشل: و لسنل نرعد و حتى نوقع، و لا نسيل حتى نمطر"² و دون أن ندخل في تفاصيل هزم للوقائع للتاريخية نقول أنها نتيجة لما جرى في سقيفة بني ساعدة و بقيت تعمل في الخفاء و ظهرت نتائجه في حروب لاحقة بين العباسيين للذين استعلنوا بالمولي لأترك و للفرس ضد خصومهم للأمويين للمتعصبين للعنصر العربي و علموا للمولي بنوع من الاستخفاف و للتعالي³.

1- محمد بن علي بن طباطبا، في الأداب السلطانية و الدول الإسلامية، بيروت، دار صادر (دت) ص 86.

2- علي بن أبي طالب، نهج البلاغة شرح الإمام محمد عبده، تحقيق و طبع عبد العزيز سيد الأهل، بيروت، دار الأندلس، 1963، ص 51.

3- مونتغري وات، الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة صبحي حديدي، بيروت دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع، 1981 م ص 109.

و- هذه المعاملة هي التي خلقت نوعاً من الحقد و- للضعيفة لدى هؤلاء-
و- استغلته بني العباس لاستمالة قلوبهم و- للاستعانة بهم ضد خصومهم غير-
أن هذه الاستعانة لم تكن في نهاية المطاف في صالح بني العباس، لأنها
و- إن سمحت بوصول بني العباس إلى هرم السلطنة، و- مكنت للبرلمكة من
السيطرة على السلطة الفعلية مما جعل للمؤمنين يحس ببداية انفلات زمام
للأمور- من العباسيين، ليصبح في قبضة البرلمكة حين لاحظ لزحلم للناس
على بلد يحيى للبر- مكي و- قل:- "استبد يحيى بالأمور- توني، فالخلافة على
للحقيقة له، و- ليس لي منها إلا- اسمها"¹ و- قد حاول المؤمن أن يخفف من
سيطرة الفرس على شؤون الدولة بالاستعانة بالعنصر- التركي، فتمكن هؤلاء-
مما تمكن منه العنصر- الفارسي و- استبد الأتراك بالرأي، و- توغلوا في
شؤون الدولة و- لزداد ضعف الخليفة العباسي، و- انقسمت الخلافة إلى
دويلات شبه مستقلة و- لم يبق للخلافة المركزية إلى الاسم² بعد أن كانت
أكثر- الدول حضارة ورقياً و- تقدماً و- عمراناً، فما أن حل القرن العاشر-
للميلادي (الذي علش فيه الملوردي) حتى بدأت نتائج التنزع و- للتصادم
على إمارة المؤمنين تظهر- للعلن، هذا التنزع للمصحوب بالفتن الدموية
التي كانت أن تطفئ الحارقة الدينية التي ظهرت في صدر- الإسلام هو- الذي
زعزع- للأسس للمدينة التي ما كانت لتتصدع لولا- هزم للصراعات المتعددة
لأسباب و- للعوامل³-

1- ابن طباطبا النخري، الأدب السلطانية (مرجع ذكر) ص 208 .
2- علي حسني الخربوطي ، الإسلام و الخلافة، بيروت، دار بيروت ، للطباعة و النشر 1969 ص 141 .
3- لوثرروب ستوارد، حاضر العالم الإسلامي ، ترجمة عجاج نويهطي ، تعليق الأمير شكيب أرسلان ، بيروت دار
الفكر، بيروت ، المجلد الأول (دت) ص 4

و- لقد وصف ابن خلدون هذا للوضع السياسي بقوله: " لقد استبد أهل النواحي بالخلافة منذ أيلم للمتوكل، و- تضليق نطق الدولة العباسية شيئاً فشيئاً و- لم يبق للخليفة العباسي إلا- بغداد و- نواحيها بين جلة و- الفران بعد أن تمكن بنوبويه من زمام السلطنة للفعالية"¹ و- من هذه الدويلات: دولة القرلمطة في البحرين، و- دولة الأخاشدة في مصر، و- الفلطييين في المغرب الإسلامي و- فارس في أيدي بني بويه² و- شهد العصر أيضاً لزهارة للخلافة الفلطمية في مصر، و- غدت تشكل خطراً على الخلافة العباسية بعد أن ظهرت نواياهم نحوها و- هدفوا إلى إسقاطها، غير أن هدفهم لم يتحقق و- عموماً فإن عصر الموردي شهد اضطراباً سياسياً دينياً مما جعل هذا للتنافس بين الدويلات في القرن الرابع الهجري يولد نزاعاً على تشجيع العلماء و- الأدباء و- تقريبهم من بلاط السلطة مما كان له الأثر الكبير في الإنتاج الفكري و- الأدبي، أما الدويلات فقد " أكدت على النواحي العسكرية و- السياسية الأولى"³ و- بهذا يظهر المشهد السياسي في هذه الفترة بوجهين: الوجه الأول بطبيعة الصراع العسكري على الحكم، الوجه الثاني يطبعه النشاط الفكري للباحث عن تبرير الحكم هذا للنشاط الفكري أو- للإيديولوجي يتمثل في الفرق الكلامية و- الفلسفية التي كانت تحمل لونا سياسياً في مضمونها حتى و- إن ظهرت في مظهر ديني، و- أصبح كل خليفة يحاول استمالة الفرقة الكلامية التي تدافع عن شريعة سلطته، للشريعة مثلاً كانت ترى أحقية أهل البيت في السلطة و- للإمامة.

1- تاريخ ابن خلدون ، المجلد الثالث ص 420

2- آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ترجمة عبد الهادي ابوريدة، لبنان ، دار الكتاب العربي 1967 المجلد الأول ص 19

3- أكرم ضياء العمري، موارد الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد الطبعة الأولى، بيروت، دار العلم 1975 ص 116 .

الخولرج-و- للمعتزلة كانوا يرون أن هذه للأحقية لكل مسلم مهما كانت للقبالية التي تنتمي إليها-و- جملة القول أن الخلافة للعباسية كانت لسمية أما للسلطة الفعلية فكانت في يد البويهيين، الذين تلاعبوا بالخلافة بحيث كانوا يولون من يريدون-و- يخلعون من يريدون-و- من مظاهر هذا التسبب للسياسي-و- للاستخفاف بمركز- للخليفة في العهد المتأخر- لدولة بني العباس، أن جعفر- بن المعتضد الملقب بالمقتدر- بالله، عندما بويع بالخلافة كان عمره ثلاثة عشر- سنة-و- لم تدم خلافته إلا- بضع سنويات حتى اجتمع قادة الجيش- و- خلعوه¹-.

إن تعيين- للخليفة في مثل هذه السن-و- خلعه بهذه البسطة، يعطينا صورة على هشاشة للنظم،-و- على الاستخفاف بهذا للمنصب الثقيل للوزن،-و- للعظيم للشأن في حيلة للأمة،-و- يبين أن صاحب القرار- الحقيقي ليس هو- الخليفة-و- إنما هم منصوبوا للخليفة الذين يعملون وراء الستار-و- يقررون في الظل، كما هو- الشأن في بعض الدول للإسلامية-و- أن للطريقة التي يتم بها تعيين- للخليفة طريقة بعيدة عن الديمقراطية-و- عن مضمون- للشورى- التي جعلها للإسلام ركنا من أركان الحكم للسليم،-و- مما يؤيد هذه للفكرة هو- أن الخلفاء الخمس الذين تولوا على مركز- الخلافة أربعة منهم خلعوا خلعا، بطريقة انقلابية، ماعدا للقادر- بالله السني- المتوفى سنة 422 هـ-و- الذي أمر- بنشر- للمذهب السني-و- جعله للمذهب الرسمي للدولة،-و- لجبر- للمعتزلة-و- للرفض-و- للإسماعيلية-و- للجهمية-و- للمشبهة على التوبة-و- أمر- بلعنهم على المنابر- بعد للحرب-و- للفتنة التي جرت بينهم-و- بين السنيين²-.

1- جرير الطبري، تاريخ الأمم الملوك، بيروت، دار القاموس الحديث، (دت) الجزء 12 ص 404.

2- أبو الفلاح الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، المكتب التجاري للطباعة و النشر و التوزيع (دت). ص 186 .

مما جعله يعيد للخلافة ألبهتها و- يكسب قلوب للناس و- فرض هيبته في
للسلحة السياسية و- للاجتماعية و- لكن قبل وفاته نصب ابنه أبا جعفر- الذي
أصبح يلقب ب- "لقائم بأمر- الله"- و- بعد مبايعته بعث أبا الحسن الملوردي،
إلى أبي كالجار- البويهى ليأخذ عليه البيعة و- يخطب له في بلاد¹،
و- تستنتج من هذه الحادثة للتاريخية نتيجتين هما:

1- إن طريقة التنصيب المسبق تجا في الصواب و- تنقضى طريقة الاختيار-
لحر- للأمة التي أعطاه للإسلام حق المشاركة في اتخاذ القرار- للسياسي
الذي يهم مصيرها و- مستقبلها، فطريقة التنصيب المسبق تشبه إلى حد بعيد
لأسلوب المتبع في بعض دول العالم الثالث التي ترشح الرئيس و- تقرر
مسبقا ثم تقترحه للاستفتاء و- للتركية لتوهم للناس بأنها طبقت الديمقراطية،
و- هي عنها بعيدة بعد السماء عن الأرض.

2- للنتيجة الثانية هي أن المهمة التي كلف بها الملوردي تبين للمكانة
السياسية التي يتمتع بها هذا الرجل لدى الخلفاء خصوصاً و- أن الملوردي
سني المذهب مثل للقائم بأمر- الله- الذي صنف له كتابا في الأصول تحدث فيه
عن فضل الصحابة و- كفر- للمعتزلة للقائلين بخلق القرآن الكريم و- لعل هذا
للموفق من المعتزلة هو- الذي جعل بعض منلوى الملوردي يحكون له تهمة
للاعتزال للإيقاع به لدى الخليفة و- هذه النقطة أعود إليها في وقت لاحق
و- أبين الحجج و- الرد عليها

فهناك إذن صراع فكري و- مذهبي يفسر- للانقلابات التي حدثت، فمن الخلفاء الخمس الذين تولوا على الخلافة هم: المستكفي، للمطيع، للطائع، للقادر، بالله، للقائم بأمر- الله- الذي بقي في الخلافة إلى أن توفي عن عمر يناهز- الثمانين سنة- و- قد انعكس الوضع للسياسي على الحيلة الاجتماعية فبسبب الفتن، و- للتقلبات السياسية انتشرت المجاعة و- غلت للمشيعه و- صعب الحصول على لقمة العيش إلى درجة أكل الميتة¹ و- هذا ما جعل عساكر- طغرابك ببغداد يخرجون إلى الشوارع و- يذهبون لقوات الناس و- يرتكبون المنكر، مما استدعى الخليفة القائم بأمر- الله- يتدخل لتهديئة الوضع و- للتخفيف من مأساة الشعب و- ردع المعتدين² و- على عكس الناحية للأمنية و- للسياسية التي جعلت للخلفاء و- يستنجدون برجال العلم و- للثقافة الذين تنافسوا في الدفاع عن هذا الموقف أو- ذلك، و- تأييد خليفة على حساب الآخر- فقد انتعشت الحيلة الفكرية و- الثقافية، فما هي طبيعة الحيلة في هذا الجانب من جوانب حيلة الأمة و- للمجتمع-

البيئة العلمية و- الفكرية

على عكس المشهد للسياسي و- للأمني، انتعشت الحيلة الثقافية و- الفكرية، نتيجة تقرب الخلفاء و- لرجال الفكر- من بلاطهم، و- مكافأتهم بالأموال و- تشجيعهم على حلقات الجدل الفكري لاستمالة هذا أو- ذلك، و- هذه الحلقات بحيث تألف عدد كبيراً من العلماء و- الأديباء و- المفكرين الذين بقي إنتلجهم الأدبي مثل- إعجاب للنقاد و- الدارسين³.

1- أبو الفلاح الحنبلي، مرجع ذكر ص 186 .

2- ابن الأثير الكامل في التاريخ، ج9، ص 626 .

3- عبد المجيد أبو الفتوح بدوي، التاريخ السياسي و- الفكري للمذهب السني، من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد السعودية، جدة، 1983 ص 63.

فالألمانية ازدهرت في ظل البويهيين، وحظي للعصر منهم بعلماء
أمثال: الشيخ الصدوق، والشريف الرضي، والمرتضي، ومن المعروف أن
الشريف الرضي من كبار أدباء عصره، وقد جمع كتاب نهج البلاغة،
ومنهم الشيخ المفيد، وكان من كبار الأئمة في الفترة الأولى من حيلة
الملوردي، وكان عالماً ومعلماً مؤثراً جمع حوله للكثير من الطلاب
والمعجبين به، ومن علماء الألمانية في عصر الملوردي أبو جعفر
الطوسي، وقد ألف كل واحد من هؤلاء كتباً كثيرة لا يرى ضرورة ذكرها،
وقد عاصر الملوردي علماء في الفقه أمثال أبي الطيب طاهر بن عبد الله
الطبري، والشيرازي، وأبو بكر الخوارزمي، وأبو الحسن القنوري،
وأبو عبد الله الصيمري، والدارقطني، والبزري، وأبي الحسن البصري،
صاحب كتاب "المعتمد" في أصول الفقه، وأبو طاهر الديلمي، وأبو عبد
الله الدمغاني، وكل هؤلاء من فقهاء الأحناف، ولهم كتب ومصنفات¹،
ومن فقهاء الشافعية الذين اشتهروا في عصر الملوردي، وأثروا
فيه، وفي فكر عصره أبو بكر البقلاني الذي ساهم في توضيح المذهبية
السنية خصوصاً عند البغدادي، والملوردي، والغزالي².

1- علي خليل مصطفى، قراءة تربوية في فكر الماوردي، جدة، دار الوفاء، 1990، ص 41.

2- راجع مقدمة التحقيق لقوانين الوزارة ص 57.

و- من فقهاء الشافعية الإمام أبو- حنبل للأسفراييني، و- هو- أستاذ
الملوردي، و- كان- معروفا بسنتيه المتشددة، و- تعصبه تجاه الأحناف مقابل
تسليم الملوردي، و- منهم البيهقي، صاحب السنن- و- للقشري صاحب الرسالة
القشرية، و- الجويني- إمام الحرمين، و- الخطيب البغدادي صاحب تاريخ
بغداد، و- يعتبر- هؤلاء علامات بارزة في تاريخ المذهب الشافعي¹، أما
العلماء الحنابلة فقد عاصرهم منهم ابن بطنة، و- ابن سمعون، و- القزويني،
و- أبو- علي الفراء، صاحب كتاب الأحكام السلطانية، و- كذلك أبو- بكر-
الخلل، و- ابن عقيل، و- غيرهم كثير².

و- إلى جانب هؤلاء العلماء، و- ما قلموا به من نشاط علمي، كانت هناك
مؤسسات علمية ساهمت في إنعاش الحيلة الفكرية، و- منها للمساجد، و- أهمها
جامع المنصورة ببغداد، و- كانت تعقد فيه حلقات تدريس الفقه على كافة
المذاهب، و- تعقد فيه مجالس الفتوى بحضور الطلاب، و- الشيوخ، و- تلقي فيه
مناظرات في الشعر، و- في علم الكلام الذي لعب دورا فعلا في النظرية
السياسية في الإسلام، إلى جانب دروس التفسير، و- حلقات الصوفية
و- مجالس القضاء، و- قد تحدث المؤرخون عن جامع الرصافة الذي بنى
للمهدي، و- جامع نهر- البززين، و- غيرهم من المساجد التي أثرت الحيلة
العلمية في القرن الخامس الهجري الذي علق فيه الملوردي، هزم للمساجد
التي كانت عبارة عن مدارس لمختلف العلوم، و- للمذاهب الفقهية المختلفة:
الحنبلي، الشافعي، الحنفي³.

1- علي خليل مصطفى ، مرجع ذكر ص 42.

2- راجع أبو الفلاح الحنبلي شذرات الذهب مرجع ذكر ص 273.

3- راجع : ناجي معروف. أصالة الحضارة العربية. بيروت 1979 ص 460

أما المكتبات فقد شاعت وانتشرت و كانت تفتح أبوابها للطلاب و من مثل هذه المكاتب: مكتبة الشريف الرضي، مكتبة ابن العميد و مكتبة محمد بن هلال بن حسن الصابي الملقب بغرس النعمة، و كانت تحتوي على أربع آلاف مجلد في فنون العلم¹. أما المكتبات العامة فهي كثيرة أيضا. منها مكتبة دار العلم بالكرخ التي أنشأ الوزير البويهى سابور بن أردشير، سنة هـ. و جعل فيها كتب كثيرة ووقف عليها غلة كبيرة فبقيت سبعين سنة ثم أحرقت عبد مجتى الملك طغرل بك في سنة خمسين و أربعمئة هـ²، إن هذا الجو العلمي العلمي ترك بلا شك أثره في ثقافة. الماوردي، كما ترك الجو السياسي أثره في توجهه و نظريته السياسية. و 381 هـ و جعل فيها كتب كثيرة ووقف عليها غلة كبيرة فبقيت 70 سنة ثم أحرقت عندما مجئ الملك طغرل بك سنة 450 هـ إن هذا الجو العلمي ترك بلا شك أثره في ثقافة الماوردي كما ترك الجو السياسي أثره في توجهه و نظريته السياسية. و لهذا فإن الحديث عن الفترة الزمنية التي عاش فيها الماوردي، الشيوخ الذين جالس إليهم، و كذلك الطلاب الذين تخرجوا عليه و المؤلفات التي تركها، إن هذا كله يبقى ضروريا لمعرفة منابع نظريته السياسية فمن هو أبو الحسن الماوردي ؟

التعريف بالماوردي:

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الشافعي الشهير بالماوردي، نسبة إلى حرفه بيع ماء الورد³. و كان من وجوه فقهاء الشافعية، إمام في الفقه و الأصول و التفسير، كما أن إمامه بالعربية إمام البصير، كان من رجال السياسة المشهورين في الدولة العباسية.

أنظر خليل مصطفى. مرجع ذكر ص 48

2- ابن كثير . البداية و النهاية. ج 12 ص 134

3- ابن كثير. نفس المرجع ص 19

4- محمد فتحي أبو بكر. تحقيق أدب الدنيا و الدين (مرجع ذكر) ص 12

و يصفه السبكي بقوله: " كان إماما جليلا، رفيع الشأن، له اليد البسيطة في المذهب و التقنن التام في سائر العلوم"¹

و لقد عاش ستا و ثمنين سنة عاصر النصف الأخير من القرن الرابع الهجري، حتى منتصف القرن الخامس. فقد ولد عام 364 هـ / 974 م في البصرة و توفي عام 450 هـ / 1058 م في بغداد² و دفن في باب حرب و صلى عليه الخطيب البغدادي في جامع المدينة. و قد عاصر اثنين من أشهر الخلفاء العباسيين في هذه الفترة و هما: القادر بالله، و القائم بأمر الله، و هي الفترة التي قويت فيها شوكة البويهيين، وكثرت فيها المؤامرات، و تضاربت فيها الآراء و الأفكار في اتجاهات مختلفة بين الشيعة و المعتزلة، و المتصوفة و الفلاسفة – كما سبقت الإشارة إلى ذلك – و هذا يظهر في بيعة خليفة، ثم خلعه لبياع خليفة آخر في مكانه³ و في هذا الجو السياسي الثقافي ترعرع الماوردي و تلقى علومه في فترة الصبا، أي أنه قضى شطرا من حياته التي تلقت البذرة الصالحة الأولى التي ارتوت منها شخصية الماوردي، و عندما رحل إلى بغداد و هي عاصمة الفكر و الثقافة و العلم تتلمذ على أشهر شيوخها و أساتذتها، و في أثناء ذلك كان يتحسن و ينفعل بما حوله من صراعات سياسية و فكرية و مذهبية، بما أثر في تفكير و اجتهاده.

1- السبكي . طبقات الشافعية الكبرى . طبعة الحسنية القاهرة (د ت) ج 3 ص 303 أنظر علي خليل مصطفى.

2- راجع الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج 12 دار الكتاب العربي . بيروت (د ت) ص 102.

3- تاريخ ابن خلدون . ج 3 ص 428.

و أخيرا تولى القضاء في بلدان كثيرة، و بعد رحلاته عاد إلى بغداد ليقوم بالتدريس و يحدث و يفسر و يؤلف و انتهى به المقام إلى أن لقب وأقضى القضاة سنة 429 هـ و شارك في السياسة حيث اختاره الخليفة سفيرا بينه و بين بني يويه، ثم بينه و بين السلاخقة، فشارك في السلطة و حل الأزمات، حرصا على تأمين الخليفة و رعيته و صيانتها للأموال و الممتلكات و الحياة¹.

إن هذه المهام السياسية. و كذلك الظروف المتأزمة التي مرت بها الدولة العباسية و الشيوخ الذين جلي معهم إلى حلقتهم في الدرس، كل هذه العوامل ساعدت على صقل شخصية الماوردي، و تنشئته و صفاته العلمية و الخلقية.

شخصيته و صفاته الأخلاقية:

كان هذا الرجل نقي السيرة، متخلقا بأجمل الأخلاق عظيم القدر مما أهله أن يكون من ألمع وجوه فقهاء الشافعية و أصحاب التصانيف الكثيرة النافعة، التي قربته من الخلفاء و الأمراء الذين استعانوا به في حل الخلافات و إصلاح ذات البين². كما جمع بين طيبوبة النفس و الشجاعة في المواقف و وقار المظهر. و قد وضعه أحد تلامذته و هو عبد الملك الهمز أنى بقوله: " لم أرى أوقر منه، و لم أسمع منه مضحكة قط، و لا رأيت ذرعه منذ صحبتته إلى أن فارق الدنيا"³.

و من أخلاقه أيضا كان صدوقا في نفسه و أعماله و صريحا في الحق لا يحابي أحدا، و لو كان رئيس الدولة، و كان متواضعا، كابحا لجماح النفس، قوي الذاكرة، و مستقيم العقل، و متزنا في القول و العمل، حليما شديدا الحياء و الإخلاص⁴ و كان شجاعا في الحق، و مما يدل على هذه الشجاعة و عدم محاباته لرجال السلطة هو موقفه ضد إرادة الملك.

1- المنتظم. لابن الجوزي ج 8. ص 113، 114 (أنظر علي خليل مصطفى مرجع ذكر ص 56)

2- خير الدين الزركلي (لإعلام. مرجع ذكر) ص 147.

3- أنظر علي خليل مصطفى . مرجع ذكر ص 56

4- محمد أبو زهرة . أبو الحسن الماوردي . الكويت. مجلة العربي العدد 76 مارس 1965 ص 32.

جلال الدولة. فإضافة عبارة (ملك الملوك) للقب جلال الدولة ابن بويه. الذي استفتى الفقهاء في جواز أو عدم جواز هذه الإضافة: فأفتى القاضي الحنفي (الصيمري) و كذلك ابن البيضاوي، و أبو الطيب الطبري، و أبو القاسم الكرخي بجوازه. أما أبو الحسن الماوردي فقد أفتى بغير ذلك و كان مختصا بخدمة جلال الدولة. فلما امتنع عن الكتابة انقطع عن خدمته استدعاه جلال الدولة و حضر خائفا فأدخله وحده قائلا: " قد علم كل أحد أنك من أكثر الفقهاء مالا و جاها و قربا منا. و قد خالفتم فيها خالفا هواي، و لم تفعل ذلك إلا لعدم المحابة منك و اتباع الحق، و قد بان لي موضعك من الدين، و مكانك من العلم. و جعلت جزاء ذلك إكرامك بأن أدخلتك إلي وحدك، و جعلت إذن الحاضرين إليك ليتحققوا عودي إلى ما تحب ثم شكره"1-

و بهذا الموقف الفقهي و السياسي في نفس الوقت سجل الماوردي اسمه في قائمة القضاة المتحررين من قيود التقليد، و الإلزامية المنسلخين من مخالف المحابة و التزلف لدى ذوي السلطان و الجاه طمعا في الدنيا و مغاويرها، كما يفعل يعطي المفكرين و الفقهاء في بعض البلدان المتخلفة التي لا يعطي حكامها وزنا للضمير، و راحوا يكيفون الأحكام الفقهية، و يغيرون القوانين و الدساتير حسب ما يخدم مصالحهم، و لو كان ذلك على حساب أحكام الشرع و مصالح الأمة.

فالماوردي سجل موقفا مشرفا لأنه أفتى بما يتماشى مع الشرع الآن لا عظمه إلا الله تعالى. و الملك خضع لفتوى هذا الفقيه و قدر موقفه و تراجع عن رأيه خاضعا لأوامر الشرع و حكم القضاء و سجل بدوره موقفا أكثر تشريفا. لأنه لم ينتقم من الماوردي. و لم يتبع سياسة الكيل بمكيالين كما يفعل بعض السلاطين.

و إلى جانب اتصافه بالشجاعة في اتخاذ المواقف، اتصافه أيضا بالتواضع و مجاهدت النفس و كبح جماحها، دون إذلال، و قد روى عن نفسه ما يلي: " و مما أنذرك من حالي أنني صنف في البيوع كتابا، جمعت فيه ما استطعت من كتب الناس و أجهدت فيه نفسي، و كددت فيه خاطري، حتى إذا تهذب و استكمل و كدت أعجب به، و تصورت أنني أشد الناس اضطلاعا بعلمه، حضرني و أنا في مجلس أعرابيا. فسألاني عن بيع عقده في البادية على شروط تضمنت أربع مسائل، لم أعرف الواحدة منهن جوابا، فأطرت أفت مفكرا، و بحالي و حالهما معتبرا

فقالا: ما عندك فيما سألناك جواب و أنت زعيم هذه الجماعة؟ فقلت: لا

فقالا: و أهالك . وانصرفا، ثم أتيا من يتقدمه في العلم كثير من أصحابي، فسألاه فأجابهما مسرعا بما أقنعهما ، و انصرفا عنه راضي بجوابه حاملين لعمله، فبقيت مرتبكا و بحالهما و حالي معتبرا، و أنني لعل كنت عليه في تلك المسائل إلى وقتي، فكان ذلك زاجر نصيحة و نذير عظة تذلل بهما قيادة النفس و انخفض لهما جناح العجب توفيقا منحته، و رشدا أوتيته، و حق على من ترك العجب بما يحسن أن يدع التكلف لما يحسن فقد نهى الناس عنهما واستعاذ بالله منهما"¹

إن شخصية الباحث و منهم الماوردي تتأثر بلا شك بمجموعة من العوامل : البيئة الاجتماعية و الوضع السياسي للفترة التي عاش فيها، و المصادر الفكرية التي استقى منها أفكاره، و من هذه المصادر الشيوخ الذين أخذ عنهم العلوم المختلفة، فمن هؤلاء الشيوخ؟

1- الماوردي أدب الدنيا و الدين مرجع ذكر ص 65.

شيوخ الماوردي في الفقه :

- 1: أبو القاسم عبد الواحد بن الحسين الصيمري المتوفى بعد سنة 386 هـ¹
- 2: الاسفراييني المتوفى سنة 406 هـ. و قرية اسفرايين التي ينسب إليها من بلدة خراسان بنواحي نيسابور²

و هو من أئمة الشافعية الذي انتهت إليه رئاسة المذهب، قدم بغداد صبيا فتفقه على يد ابن المرزبان، و أبي القاسم الداركي، و صنف تصانيف كثيرة، و قد أفتى و هو ابن سبعة عشر سنة، شرح المختصر في تعليقاته التي ذكر فيها خلاف العلماء و أقوالهم و مأخذهم و مناظراتهم حتى كان يقال له (الشافعي) و قيل أنه انتهت إليه رئاسة الدين و الدنيا³

- 3- عبد الله بن محمد البخاري المعروف باليافي نسبته إلى قرية (باف) و هي قرية من أعمال خوارزم، و على هذا الفقيه تعلم الكثير و منهم الماوردي⁴.
- شيوخه في الحديث:

- 1- الحسن بن علي بن محمد الجبلي
- 2- محمد بن عدى بن زحر المنقري
- 3- محمد بن المعلي الأزدي
- 4- جعفر بن محمد الفضل البغدادي المعروف بابن المارستاني المتوفى بعد سنة 384 هـ⁵

1- أنظر أدب القاضي مرجع ذكر ص 27

2- ابن خلكان وفيات الأعيان . مرجع ذكر ج 1 ص 74 .

3- شذرات الذهب ص 178

4- شذرات الذهب ص 152

5- أنظر أدب القاضي ص 28

تلامذته:

- 1- ابن خيرون: و هو أبو الفضل أحمد بن الحسن بن خيرون البغدادي المتوفى سنة 488 هـ¹
- 2- الخطيب البغدادي: صاحب كتاب تاريخ بغداد، و صاحب التأليف الكثير، و قد تفقه في المذهب الشافعي، و قيل عنه أنه كان عالما بصحيح الحديث و غريبه و لم يكن للبغداديين بعد (الدارقطني) مثله².
- 3- عبد الملك بن إبراهيم بن أحمد أبو الفضل الهمذاني الفرضي المعروف بالمقدسى المتوفى سنة 489 هـ³
و من الذين رووا الحديث عنه أذكر:
1- علي بن سعيد بن عبد الرحمن بن محرر بن أبي عثمان المعروف بأبي الحسن العبدري المتوفى سنة 493 هـ.
2- مهدي بن علي الاسفراييني القاضي أبو عبد الله.
3- عبد الرحمن بن عبد الكريم بن هوازن و هو أبو سعيد ابن أبي القاسم القشيري الملقب ركن الإسلام المتوفى سنة 494 هـ.
4- عبد الرحمن بن عبد الكريم بن هوازن ابو منصور القنشيري المتوفى سنة 482 هـ⁴.

1- أدب القاضي، مرجع ذكر ص 29

2- شذرات الذهب مرجع ذكر ص 311

3- أدب القاضي ص 30

4- نفس المرجع ص 30

و هناك رواة آخرون لا سح المجال لذكرهم. و من خلال ما سبق تظهر مكانة الماوردي العلمية. فهو فقيه، و متكلم و مفسر و محدث، و أديب. بحيث ألف في الكثير من المجالات إلى درجة أنه جمع بين فقه النفس و فقه العلم و كان لشخصيته الفقهية ميزة تتمثل في اختراق حاجز التقليد الذي شاع عصره و هذا ما يظهر في نصيحة القاضي المتولى القضاء و بحسب شروطه أن يترك التقليد و يجتهد حين يكون ذلك ضروريا حيث قال في أدب القاضي: " فإذا تقلد القضاء بوجود الشروط السبعة فيه و جب عليه أن يحكم باجتهاد نفسه، و إن اعتزى إلى مذهب من مذاهب أئمة الوقت، كمن أخذ بمذهب الشافعي أو بمذهب أبي حنيفة لم يجز أن يقلد صاحب مذهبه و عمل على اجتهاد نفسه. و إن خلف مذهب من اعتزى إليه: فإن كان من أصحاب الشافعي و أداه اجتهاده في حالة إلى العمل فيها بقول أبي حنيفة أو كان من أصحاب أبي حنيفة و أداه و اجتهاد فيها العمل بقول الشافعي جاز...."¹ . و لعل مثل الموقف هو الذي ألب عليه أفكار العامة، و أدى ببعض الفقهاء إلى اتهامه بالاعتزال في فترة سطح فيها نجم أهل السنة في الحكم.

اتهامه بالاعتزال

لقد سبق الحديث عن الصراع الإيديولوجي الذي أدى إلى التطاحن بين الفرق الكلامية التي كانت كل واحدة منها تحاول التقرب من ذوي السلطان لتحصيل مواقعها ضد الأخرى فالاعتزال كموقف فلسفي ديني لم يكن القول به أو الأخذ بأفكاره من الأمور الهينة في زمن تمكن فيه أنصار المذهب السني من مسك زمام السلطة كما لم يكن المذهب السني و الأخذ به من الأمور المستساغة أو المقبولة في الفترة التي اعتلى فيها أنصار مذهب الاعتزال.

وقد حدثنا التاريخ عن مطاردة السنين من قبل أهل الاعتزال. فمنحة أحمد بن حنبل في قصة خلق القرآن كافية في هذا المجال، فالاعتزال إذاً في زمن القادر بالله، والقائم بأمر الله يعتبر جرماً من الناحية السياسية والفقهية، ولهذا حاول خصوم الماوردي أن يلصقوا به هذه التهمة، حين وافق المعتزلة في بعض المواقف مثل مسألة وجوب الأحكام والعمل بها أهي مستقاة من العقل أم من الشرع؟ والماوردي كان يرى أنها مستقاة من العقل¹ وهذا هو موقف المعتزلة، ثم أنه اعتمد على التأويل مثل المعتزلة في بعض الآيات القرآنية التي تحتاج إلى النظر ولكن تأويل الماوردي بالأثر أي إيراد أقوال المفسرين الأوائل من الصحابة والتابعين، وأحجم على الدخول في المسائل الكلامية المترتبة على الآيات الخاصة بالذات الإلهية أو استوائها على العرش، كما أنه أحجم على الدخول في قضايا سياسية كتأويل "الاستخلاف في الأرض، بالنظام السياسي"². ومن دفع عنه ضد تهمة الاعتزال تلميذه الخطيب البغدادي المتوفى سنة 463 هـ "إذ يقول" كتبه عنه و كان ثقة"³ وابن الجوزي المتوفى سنة 597 هـ "إذ يقول:" و كان ثقة صالحاً"⁴ ثم أنه يخالف المعتزلة في مسائل عديدة حسب ما ذكره النووي المتوفى سنة 676 هـ وقال: "و مما يوافق الماوردي فيه أهل السنة ويخالف المعتزلة خلق الجنة، وقال أنها مخلوقة كما قال أهل السنة قال في سورة الأعراف: الجنة التي أمر آدم عليه السلام بسكنائها هي جنة الخلد.

1- ابن حجر العسقلاني. لسان الميزان. بيروت مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. ج 4 1986. ص 260

2- عزيز العظمة. الماوردي. لبنان ط 1 2000 ص 11

3- تاريخ بغداد 12 / 102

4- المنتظم. 8 / 200 أنظر أدب القاضي مرجع ذكر ص 35

و من الأمور التي يخالف فيها المعتزلة قوله : إن القرآن لا ينسخ بالسنة و هو رأي الشافعي في حين إن المعتزلة يذهبون إلى نسخه بالسنة إذا كانت متواترة¹ و عليه فإن الماوردي لم يكن معتزليا بالمعني الدقيق لكلمة الاعتزال، رغم موافقته لهم في بعض المسائل المتعلقة بالتأويل، و لهذا قال الحافظ ابن حجر العسقلاني : " و لا ينبغي أن يطلق عليه اسم الاعتزال"² .

و رغم ما قيل عنه في مسألة الاعتزال أو عدمه، فإنه بقي محل ثقة الفقهاء و المفسرين و المحدثين الذين نقلوا عنه الكثير من المسائل الفقهية ووجوه التأويل ورووا عنه الحديث.

و لمكانته الفقهية تزعم جماعة الشافعية في عهده، و اختيروا رئيسا لجماعة الشافعية و مثلهم و تكلم بإسمهم و يروي ياقوت قائلًا: " تقدم القادر بالله إلى أربعة من أئمة المسلمين في أيامه في المذاهب الأربعة أن يصنف له كل واحد منهم مختصرا على مذهبه فصنف له الماوردي الإقناع، و صنف له أبو الحسين القدوري مختصره المعروف على مذهب ابي حنيفة و صنف له القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن محمد نصر المالكي مختصرا آخر، و أثني أمير المؤمنين على الماوردي .."³

و لو كان معتزليا فعليا لما أثني عليه خليفة سني المذهب، و سواء كان معتزليا أو غير ذلك فإن الماوردي ترك تراثا فكريا أثرى المكتبة العربية الإسلامية في جميع فروع المعرفة و هذا يدل على عظمة قدره وسعة إطلاعه.

1- ارشاد الفحول ص 191 (انظر أدب القاضي ص 36)

2- لسان الميزان (مرجع ذكر) 4/260

3- انظر ادب القاضي ص 37

و الاعتزال كموقف فلسفي و فكري لا ينقص من أهمية هذا الإنتاج و لا من قدر صاحبه، و هذا الإنتاج قيل أنه لم ينشر قبل وفاته حسب ما ورد في بعض الكتب منها ما جاء على رواية ابن خلكان أن الماوردي حين دنت ساعة وفاته أخبر شخصا يثق فيه بالمكان الذي وضع فيه تصنيفه، فطلب منه وضع يده في يد الماوردي، و ينتظر منه إشارة نشر مؤلفاته إن هو وافق على ذلك و إن لم يعطه إشارة النشر فعليه بإلقائها في نهر دجلة، فلما قارب الموت وضع الرجل يده في يد الماوردي فبسطها و لم يقبض على يد الرجل، فعلم بقبولها، فأظهر كتبه من بعده¹. غير أن هذه الرواية يصعب الأخذ بها من الناحية الموضوعية، لأن بعض الكتب قد ألفها بطلب من بعض الأمراء فكتاب الأحكام السلطانية الذي أعود إليه فيما بعد قد كتبه أثناء الحكم البويهى²، و كذلك كتاب قوانين الوزارة و سياسة الملك كتبه للوزير ابن المسلمة³، و من خلال هذه المعطيات يبقى من الصعب الأخذ بهذه الرواية التي تبدو من خلالها الرغبة في إضفاء الشهرة المبالغ فيها تجاه هذا الرجل الذي خلق تراثا فكريا، منه ماهو سياسي، و منه ما هو ديني، أو تربوي كما يتضح ذلك فيما يأتي :

-
- 1- ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة (دت) ج3، ص 282.
 - 2- هاملتون جيب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس و آخرون، بيروت دار العلم للملايين 1964 ص 186.
 - 3- عزيز العظمة، الماوردي (مرجع ذكر) ص 9.

مؤلفاته:

لقد ألف الملوردي كتباً في مختلف العلوم والفنون حسب ما جاء في كتب الذين ترجموا للملوردي ومن هؤلاء: ما قلله يلقوت الحموي في كتابه معجم الأدباء بأن الملوردي " له تصانيف حسان في كل فن" ¹ ، و كذلك ما قلله لبن السيكى " له للتفنن للتلم في سائر العلوم " ² ، و قلله الخطيب: " له تصانيف عدة في أصول الفقه و فروعه و في غير ذلك" ³ .

و إننا ما نظرنا إلى محتوى هذه الكتب نجدها تنلوت للمواضيع الدينية و السياسية و اللغوية.

أولاً: الكتب الدينية:

1 – كتاب تفسير القرآن المسمى: "النكت و العيون" و هو من أقدم كتب التفسير حسب ما جاء في النسخة التي حققها خضر محمد خضر و التي راجعها عبد الستار أبو غدة و تعرض فيها لمعنى التسمية و هي: "النكت و العيون" و شرح معنى "النكت" و قلله: "نكت للعظم، أخرج مخه" و للنكتة هي المسألة الدقيقة التي أخرجت بدقة نظر و لمعلن فكره فللنكتة إذن لا تعني للفكاهة كما شاع خطأ و إنما هي مسائل مستخرجة من كتاب الله تعالى بدقة نظر و لمعلن فكر.

1- معجم الأدباء 15/54

2- طبقات 5/268

3- تاريخ بغداد 12/102 ، انظر أدب القاضي تحقيق محي هلال السرحان ، مرجع ذكر ص 43 .

لما للعيون و لها معن كثيرة و منها خيلر للشئ الخالص للواضح للشريف و يقلل أعيان القوم لأشرفهم و أفاضلهم و عيون للمسائل أشرفها

2- كتاب الحلوي الكبير- و- هو- موسوعة ضخمة في فقه الإمام الشافعي، و- يقع ببعض النسخ في أكثر- ثلاثين جزء-، قال فيه ابن خلكان " لم يطلعه أحد إلا شهد له بالتبحر- و- للمعرفة للتلمة في المذهب" ¹- و- لكن من الأمانة العلمية ورد الجميل لصاحبه لابد من الإشارة إلى أن كتاب الحلوي ليس تأليف مستقلا للموردي رحمه الله- و- لكنه شرح- و- تفضيل لكتاب سبقه و- هو- مختصر- للمزني الذي اختصر- كلام الشافعي من كتب مختلفة، و- للمزني منسوب إلى قبيلة مزينة ولد سنة سنة 175 هـ- و- كلن من أعلم أصحاب الشافعي- و- ناصر- مذهب- و- كلن تقيلا ور-علاء- و- توفي سنة 264 هـ- و- دفن- بالقرب من شيخة ²- و- لكن للظاهر- أن الكتاب لم يكن شرحا بالمعنى الدقيق لكلمة للشرح-، لأن الشرح يعنون بإبانة المتن لغة- و- معني فقط- و- لكن للموردي جمع إلى ذلك كافة للفروع للفقهية، و- غيرها التي تنطوي تحت المسألة- و- يستطرد كثيرا في كل ما يتعلق بالموضوع من قريب أو بعيد- و- هو- حين يتناول المسألة التي نص عليها الشافعي يثبتها في رأس الفصل ثم يستوعب للمذهب- و- يستوفي لاختلاف الفقهاء المتعلق بالمسألة ³-.

1- النكت و العيون، تفسير الموردي تحقيق خضر محمد خضر ، مراجعة عبد الستار أبوغدة، الكويت ، مطابع مقهوي ، 1982 /ص 17

2- ابن خلكان ، وفيات الأعيان 2/ مرجع ذكر ص 444 .

3- محي هلال السرحان ، ادب القاضي ، مرجع ذكر ص 46 .

3- كتاب الإقناع في الفقه الشافعي:-

هذا الكتاب ألفه بطلب من الخليفة " للقادر- بالله" الذي أثني عليه بعد عرضه عليه بقوله: " حفظ الله عليك دينك كما حفظ دينك" ¹ -و لعل هذا للإعجاب هو- الذي جعل للخليفة يولي بغداد قاضيا شافعيًا قد يكون للملوردي نفسه، و لكن ثورة أهل البلد و غضبهم، و للفتن التي حدثت من قبل أنصار المذهب الحنيفي اضطر للخليفة للقادر بالله إلى عزله، نزولاً عند رغبة الأكثرية من الشعب، و إسكاتاً لأصول دعاة الفتنة ²، إن هذه الحادثة تبرز حقيقتين هما: وجود صراع مذهبي فكري إلى جانب للصراعات للسياسية، و الحقيقة الثانية هي اضطرار الخلفاء إلى تغيير مواقفهم تحت ضغط للشارع، حتى و إن كانت هذه المواقف تتنافى مع قناعاتهم للسياسية، و هذا كله يؤثر على للمجرى العادي للحيلة للسياسية و للثقافية، و هذا للكتاب (الإقناع) هو مختصر كتاب الحلوي الكبير، قدره مؤلفه بأربعين ورقة، قال ابن الجوزي: كلن للملوردي يقول: " بسطت للفقه في أربعة آلاف ورقة و اختصرته في أربعين، يريد بالمبسوط كتاب الحلوي الكبير و- بالمختصر كتاب الإقناع ³ -

1- انظر أدب الدنيا و الدين تحقيق محمد فتحي أبو بكر ، بيروت الدار المصرية اللبنانية 1987، ص 13 .

2- محمد ابوزهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ، القاهرة ، دار الفكر العربي (دت) ص 276 .

3- ابن الجوزي المنتظم 8/ 199 ، انظر محي هلال السرحان المرجع ذكر ص 50 .

4- **كتاب في البيوع:** و- هو- من الكتب المفقودة التي لم يذكرها المؤرخون، و- لكن ذكره الملوذي حين تكلم عن نفسه¹ -

5- **كتاب أعلام النبوة:** و- هو- يبحث في إثبات النبوة، التي هي حاجة من حاجات العقيدة ووضح فيه إثبات النبوات ما ينتفي عنه لرتب لمغروب- و- شبهة معاند، و- قد أثني عليه الشيخ أحمد بن مصطفى للمعروف بطاش كبرى زلده²، و- قد ذكره الملوذي معجزات عديدة ذكر منها قوله " فمن معجزاته: عصمته من أعدائه و- هم للجمل للغير- و- للعدد للكثير- و- هم على أتم حنق عليه و- أشد طلب لنفسه و- هو- بينهم مسترسل قاهر- و- لهم مخالط و- مكثر- ترمقه أبصارهم شذرا و- ترتعد عنه أيديهم ذعرا- ثم خرج عنهم سليما لم يكلم في نفس و- لاجسد، وما كل ذلك إلا بعصمة إلهية و- عدم الله تعالى فيها، فحقها حيث يقول:- " و- الله يعصمك من الناس " فعصمه منهم³ ،

ثانياً : الكتب السياسية:

1- كتاب الأحكام السلطانية، الذي كتبه أثناء الحكم البويهى⁴، و- هذا الكتاب اشتهر به الملوذي بين المؤرخين لأنه تناول مواضيع ذات أهمية في ميدان السياسة و- الإدارة و- القضاء و- الشرطة و- الجيش و- عمل الخليفة و- مولاته حتى الشؤون الاجتماعية للعلمة التي خصص لها الباب الأخير- و- التي يحتاجها المحتسبون في عملهم-

1- خضر محمد خضر مرجع ذكر ص 15 .

2- مفتاح السعادة ، انظر محي هلال السرحان مرجع ذكر ص 51 .

3- الملوذي أعلام النبوة، ص 127، انظر عزيز العظمة ، مرجع ذكر ،

4- هاملتون جيب، دراسات في حضارة الإسلام ، ترجمة إحسان عباس و آخرون ، بيروت ، دار العلم للملايين، 1964

، ص 186 .

و- يرى للمستشري الفرنسي هنري لاووست (ENRY LAOUST) :-
لأن كتاب الأحكام السلطانية هو- مضاف وضعه بناء على طلب السلطة الحاكمة
بغية الدفاع عن شرعية الخلافة العباسية و- إعادة الهبة و- السلطة إليها بقدر-
الإمكان¹ و- مما يدل على أهمية هذا الكتاب تقليد بعض المؤلفين لكتاب
السياسة كتاب الأحكام السلطانية و- من هؤلاء أبو- يعلي الفراء المتوفى سنة
458 هـ و- الذي وضع كتابا بنفس العنوان و- بنفس الأسلوب إلى درجة
المطابقة بين الكتابين و- أبويعلي الفراء شيخ الحنابلة ببغداد و- هذا ردا
على تجاهل الملوردي للحنابلة حين لخص نظريات المدرس للفقهية
للمتعددة².

و- في عهد الأيوبيين كتب عبد الرحمن بن نصر- الشيزري كتابه عن
السياسة بطلب من صلاح الدين ضمنه نصا حول واجبات الحاكم مأخوذ من
كتاب الملوردي دون إشارة إليه و- للكتاب يحمل عنوان: المنهج للمسلك في
سياسة الملوك³ و- هذا الكتاب حققه عبد الله الموسي⁴.

H. LAOUST . LA PENSEE ET L'ACTION POLITIQUE D'AL-1
MAWARDI .PARIS.1968, p26

2- انظر: حنا ميخائيل، السياسة و الوحي: الماوردي وما بعده ، تقديم ، إدوارد سعد، بيروت ، دار الطليعة 1995 .
ص 142

3- نفس المرجع.

4- عبد الله الموسي ،لأردن مكتبة المنار 1987.

و- كذلك كتاب نهلية لأرب في الفنون لأدب لعتمد فيه صاحبه على كتاب الأحكام السلطانية للموردي في بحثه حول اللولايات السلطانية و- ابن جماعة الذي ذكرته في الفصل للسابق بني كتابه " تحرير- للأحكام" على كتاب للموردي إلى حد بعيد¹، وقد أضلف هنري لا- وست أن للأحكام السلطانية يعتبر- من بين أهم الرسائل للموضوعة في الفقه للسياسي حسب المذهب السني إلى جانب السياسة الشرعية " للإبن تيمية "².

2- كتاب قوانين الوزارة و- سياسة الملك:

هذا للكتاب وضعه للوزير- ابن المسلمة³ و- هو- فصول رائعة في أدب الوزارة ورسومها و- أحكامها و- ما للوزير- من حقوق و- ما عليه من واجبات نحو- سلطانه و- بلاده و- نفسه و- قد استهل كتابه هذا بتقديم للنصح للوزير- حين قال " و- أنت أيها الوزير- أمداك الله بتوفيقه في منصب مختلف لأطراف" ⁴ و- قد طبع هذا للكتاب سنة 1929 بمصر- باسم أدب للوزير-⁵.

3- كتاب تسهيل النظر و- تعجيل الظفر:-

و- هو- كتاب في السياسة و- أنواع للحكومات و- هو- يشبه كتاب قوانين للوزارة و- لكنه موجه إلى رئيس الدولة ناصحا إياه بما يجب عليه أن يتحلى بحسن للأخلاق التي تكسبه ثقة للرعية مستدلا- بحديث نبوي شريف في قوله صلى الله عليه و- سلم " لئن من الناس إذا صلح صلح للناس و- إذا فسد فسد للناس و- العلماء و- الأمراء" ⁶.

1- حنا ميخائيل ، المرجع المذكور سابقا ص 142 .

2- H. LAOUST. LES SCHIEMES DANS L'ISLAM. PARIS. 1983 P 270

3- عزيز العظمة ، الموردي ، مرجع ذكر ص 9

4- الموردي: قوانين الوزارة و سياسة الملك ، تحقيق رضوان اسيد ، بيروت ، دار الطلعة ، 1979 ص 102 .

5- أدب القاضي مرجع ذكر ص 54 .

ثم ذكر- قول الحكماء "- للملك كالبحر- تستمد منه الأنهر-، فإذا كنا عذبا عذبت-، وإذا كنا ملحا ملحت-"¹،-، وهكذا فهو- ينصح للسلطان بأن يكون- قدوة في سلوكه-، مثالا يهتدي به في خلقه-، ومعلماته حتى- يكتسب ثقة للرعية-، وينقلدون لأوامره-، ويسهل عليه سيلاستهم عن طريق- اللولاء- للروحي-، والمعنوي-، لأن- وللاء- للرعية للرادي- شرط لأساسي في زرع الثقة-، ونجاح السياسة للملك،

و- لهذا فهو- يقول:-" فلزم ذا الإمرة-، للسلطان أن- يبدأ بسياسة نفسه ليحوز- من الأخلاق أفضلها-، يأتي من الأفعال أجملها، فيسوس- للرعية بعد ريلاضيتها-، يقومهم بعد استقلمتها"²، فالسلطات إذن، مطالب بالتحلي بأحسن للخلق-، ولعل أفضل للخلق، هو- العدل-، والإنصاف-، وعدم للجري- وراء- للشهوات التي تجعله يشطط-، وللشطط هو- للزيغ عن الحق-، وهذا للمسلك هو- سبب للفرقة بين الحاكم-، وشعبه-، وإذا فارق الشعب للسلطان سعي إلى الإطاحة به أي- لاجلا- أو- علجلا-، وهذا يقول ابن خلدون- " للعدل أسس للملك"³،-، وهكذا فإن هذا الكتاب يشبه كما قلت سابقا كتاب " أدب الوزير"⁴ فهو- كتاب سياسي-، وأخلاقي- تربوي-، و- ديني- في نفس الوقت-، لأن- قواعد الأخلاق-، وأسس السياسة التي دعا إليها-، نصح بها مستمدة من الدين-، و- قد حققه رضوان السيد-، وأصدرته دار- للعلوم العربية ببيروت عام 1987.

1- تسهيل للقاضي-، وتعجيل للظفر-، ص143 عزيز- العظمة مر-

2- نفس المرجع

ثالثاً : الكتب اللغوية و- الأدبية:-

1- كتاب الأمثل و- الحكم:-

و- هو- كتاب يشمل على عشرة فصول، و- هو- لا- يزال مخطوطاً جمع فيه الأقوال و- الحكم و- الأحاديث، و- ختمه بفصل في الأدعية للبايعة، و- للمعاني للبدیعة¹:-

2- كتاب أدب الدنيا و- الدين:-

لأ- كتاب البغية العليا في أدب الدين و- الدنيا و- هو- كتاب يبحث في لأدب التي يجب على الإنسان أن يتمسك بها في دينه و- دنياه و- الأخلاق التي يتمسك بها في نفسه و- مجتمعه و- قد حقق هذا الكتاب و- علق عليه محمد فتحي أبو بكر و- نشرته الدار المصرية ببيروت علم 1988، كما تناول الدكتور- علي خليل مصطفى الفكر- التربوي في هذا الكتاب بعنوان:- قراءة تربوية في فكر- أبي الحسن الملوردي من خلال " أدب الدنيا و- الدين" و- صدر- هذا الكتاب عن دار- الوفاء للطباعة و- النشر و- للتوزيع للمدينة المنورة علم 1990م-

قد تحدث الملوردي في هذا الكتاب عن عمله للعمران البشري و- قواعد لستمرانهم و- بين أن الله تعالى جعل للإنسان أكثر- الحاجات من الحيوان و- جعله ضعيفاً ليشرع- بعجزه ألم الله تعالى:- " حتى لا يطغي لأن- للطغيان مركوز- في طبعه لذا لستغني و- للبغي مستولي عليه لذا قدر-"² ثم تحدث عن قواعد للعمران البشري التي يجب على السلطان أن يسير- وفقها منها الدين المتبع و- السلطان القاهرة و- للعدل للشملة و- للأمن العلم و- للخصب التلم لأ- للتنمية للشملة بالمفهوم العصري³:-

1- أدب القاضي ص 56

2- أدب القاضي مصدر ذكر ص 56 .

3- أدب الدنيا و الدين ص 172

و- نظرا للأهمية للكتاب فقد طبع عدة مرات و- تنولاه بالشرح للكثير من المؤلفين و- منهم للعالم التركي الشيخ لويس وفاء بن دلود المسمي أخان زلدم¹ و- آخر طبقة له تمت بتحقيق مصطفى السقاء في طبعته لثالثة علم 1955م ونال إعجاب طلاب الأدب فتولفت عليه أقلام للكتاب بالشرح و- للاختصار و- للترجمة -

و- هناك كتب أخرى نسبها للمؤرخون للما وريدي منها:

1- أدب القاضي:-

هذا للكتاب ما هو- إلا- جزئين من كتاب للحوي الكبير- في الفقه الشافعي و- لحتوى على نفس الأبولاء و- جميع فيه نفس محتوى مختصر- للمزني و- شرح فيه صفات للقاضي و- ما يجب أن تتوفر فيه من شرط هذا للكتاب الذي تتجلى أهمية في ثلاث نقاط رئيسية هي:-

1- أهمية الفقه الشافعي للمقارن بالمذاهب الأخرى جمعا و- بناء-

2- تدوين الفقه الشافعي و- نقله إلى الأجيال اللاحقة لذا حفظ لراء كثير من الفقهاء الذين سبقوه و- ضاعت كتبهم مثل أبي سعيد لأصطخري للمتوفى سنة 328هـ كما أنه سجل وثائقي يضم عددا لا يستهان به من الأحاديث و- للسيرة النبوية للمطهره و- أقوال كثير من الصحابة و- التابعين و- حوادث استقلالها عن طريق الرواية كما نجد كثيرا من الأبيات الشعرية لستشهد بها للأغراض لغوية و- معنوية-

3- تعليل الأحكام و- بيان أدلتها: إذ يلتمس الأدلة النقاية و- للعقالية و- للتعليل و- هذا شأنه في كل موضوع جديد² و- سنتضح هذا عند الحديث عن السلطة القضائية التي خصصت لها فصلا كاملا-

1- نفس المصدر ص 182

2- أدب القاضي، مصدر ذكر ص 71.

3- أدب القاضي مصدر ذكر ص 57..

2- **كتاب أدب التكلم:** الذي **ابتدأه بقوله تعالى:** " بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي أطلق لسان للإنسان بالكلام و- ميزه بفضيلة للنطق عن الجمادات و- الأنعام و- الصلاة على حبيبه محمد شفيع الأنعم و- على الله للبرية للكرام و- صحبه للخيرة للأعلام، صلاة لا- لنقضاء لها و- لا- لحترام، و- لا- لنقطاع لها و- لا- لنصرام، ما ضحك روض و- لستهل غلم، و- قهقهة رعد و- غرد حمام" ¹، ثم راح يعرف للكلام ووظيفته النفسية و- للاجتماعية حيث يحذر- للإنسان من عدم التحكم في لسانه و- للتحرز- من عواقب أخطائه وزلاته و- يقول: " لعلم أن الكلام ترجمان يعبر- عن مستودعات للضمائر و- يخير- بمكنونات السرائر لا- يمكن لسترجاع بولدره و- لا- يقدر- على رد شولدره فحق- على للعقل أن يتحرز- من ذلك بلاإمسالك عنه لو- وإقلال منه ²."

3- **كتاب المرتبة في طلب الحسبة:**

و- هذا للكتاب وردت أسماء عند علي و- متأخرين عن الملوردي أمثال للغزالي المتوفى سنة 505 هـ و- للشيخ عز- الدين بن عبد السلام المتوفى سنة 660 هـ و- لبن- الصباغ المتوفى سنة 477 هـ و- غيرهم كثير ³ منهج الملوردي و- مصادرهم في كتابته: يعتمد في كتابته اعتمادا كبيرا على مؤلفات الشافعي بالدرجة الأولى و- يستوعب للمسائل التي يتناول شرحها و- التي يضعها في أعلى الفصل من باب العفونة للموضوع و- لترجمة له،

1- المرجع السابق ص 60

2- نفس المرجع ص 60

3- المرجع السابق ص 63 .

لذلك فهو- ينقل قول الشافعي نصا من عبارة المختصر- الذي استخرجه للمزني من كلام الشافعي نفسه و- غيرهم من الكتب و- إذ يؤس من نقل عبارة الشافعي التي تخص المسألة التي هو- بعددها يرجع إلى أقوال أصحاب المذهب يلتزم فيها للقول الذي يسعنه بحكم المسألة و- هو- هنا - كعادته- يحكي للأوجه المحتملة عند أصحاب الشافعي¹ و- قد وضع مجموعة من القواعد للفقهية التي يستعلن بهاء و- التي استمدتها من تجربته الطويلة في الفقه و- للقضاء و- التي يستطيع للفقيه للاستشهاد بروحها حين يستخرج حكما في المسائل للمعروضة عليه و- من أهم هذه القواعد:

- 1- من تعين عليه فرض أخذ به جبرا.
- 2- من نسب إلى سلك قول- لا- أو- اعتقاده فقد افتري عليه
- 3- حجج الأقوال لوطن من حجج الأفعال
- 4- لا يجوز- أن تجتمع الأمة على منكر-
- 5- لإجماع حجة قاهرة-
- 6- الاجتهاد عند عدم النص أصل في أحكام الشرع-
- 7- إن ما نفذ من الأحكام في حلل الجولز- لم يتعقبه فساد-
- 8- للحكم إنما يتوجه على كل معروف يتميز عن غيره
- 9- إن الحل يصلح مع تطول الزمان-
- 10- للدعوى للمجهولة مردودة-
- 11- للبد توجب إثبات التصرف و- لا- توجب إثبات الملك
- 12- قسمة الحكم لإثبات ملكها²

1- المرجع السابق ص 75

2- نفس المرجع ص 78

و- هكذا فلنـ للملورديـ قد وضع نظرية سياسية شاملة لجميع أسسـ
للدولة فقد نظرـ للخلافة في جانبها السياسي بكتاب " الأحكام السلطانية"ـ
و- نظرا للسلطة التنفيذية حينـ خصصـ كتابا للوزيرة و- أنواعها و- شروطها و-
نظرا للسلطة القضائية في كتابه " أدب القاضي"ـ و- هذه للكتب كلها لستوحيـ
مضامينها منـ للكتاب و- السنة و- السيرة النبوية و- منـ تجربته في السياسة و-
للمناصب التي تقلدها في القضاء و- للدبلوماسيةـ
ـ فما هي نظريته في الخلافة؟ و- ما هي نظريته في الإستـ وزلرـ ؟ و- في
السلطة القضائية؟

هذه هي أهم الأسئلة التي أتوليـ لإجابة عنها في الفصلـ اللاحقة ؟
و- الفصلـ للمواليـ هوـ مفهوم للإلمة في فكرـ للملورديــ

الفصل الثالث

مفهوم الإمامة وشروطها في فكر الماوردي:

لقد أشرت في الفصل الثاني إلى أهم الظروف السياسية والفكرية التي أحاطت بالماوردي، على اعتبار أن الفيلسوف هو ابن بيئته، يؤثر ويتأثر بها، وقد تبين من خلال هذا الفصل أن معظم الكتب التي ألفها في السياسة، لم تكن وليدة المصادفة، بل كانت نابعة من الظروف التي أحاطت به إلى درجة أن بعض الكتب التي ألفها نزولا عند رغبة بعض رجال السلطة آنذاك، قد لخصت أهم الكتب ومحتوياتها، فضلا عن المناسبات التي ألف فيها تلك الكتب، ومنها كتاب: "الأحكام السلطانية" الذي يحمل نظريته السياسية، حتى وإن كانت هذه النظرية فقهية ودستورية أكثر منها فلسفية مثل النظريات الفلسفية اليونانية أو الغربية في العصر الحديث، كما أبين ذلك في الفصول الآتية المتعلقة بالموضوع. ولكن هذا يعود إلى طبيعة الظرف الذي عاش فيه الماوردي والثقافة التي تشبع بها، وكذلك المذهب الفقهي الذي اقتنع بضرورة تأصيله والدفاع عنه ضد الخصوم، مع الإشارة إلى أن المذاهب الفقهية لم تكن لتخلو في بعض الأحيان من لون سياسي معين، مما جعل موقع كل فقيه يزداد تموقعا، أو اهتزازا حسب طبيعة السلطة الحاكمة وعلاقتها بهذا الفقيه أو ذاك، وهذا ما نلاحظه في الحياة السياسية المعاصرة عند معظم الحكومات.

ولهذا فإن تناول نظرية الإمامة وشروطها في فكر الماوردي من خلال "الأحكام السلطانية" يجعلني مضطرا إلى تحديد مفهوم الإمامة بصفة عامة وعلاقتها بالخلافة وكذلك بعض الفرق الكلامية التي تناولت هذا الموضوع على اعتبار أن الفرق الكلامية تمثل كتلا سياسية متشعبة لهذا الخليفة أو ذاك ضد خصمه مثلما حدث بين علي و معاوية، وبينهما وبين الخوارج من جهة أخرى، ومهما نلاحظه من خلال الصراع الحاد بين كل هذه الكتل السياسية المتصارعة على السلطة، أن كل فرقة كلامية أو كتلة سياسية تحاول أن تحتل بالدين، وتتقمص قميص الشريعة، ليزداد موقعها تجذرا في المجتمع.

وعليه فإن النقطة الثانية التي أبحث فيها خلال هذا الفصل بشكل وجيز هي نظرة كل فرقة إسلامية لموضوع الخلافة والأحقق بها. حتى تتضح مكانة الماوردي في سياقه الفكري والفقهي والسياسي أيضا.

مفهوم الإمامة وعلاقتها بالخلافة والملك :

الخلافة من حيث الاشتقاق اللغوي من مصدر " خلف " شخص شخصا آخر في عمل ما، وقد يكون هذا العمل ذا طابع ديني، كأن يخلف إمام إماما آخر في القيام بأداء واجبات الصلاة، أو أن يخلف حاكم حاكما آخر في إدارة شؤون المسلمين في تدبير حياتهم الدينية والدينية. ومن ثم سُمي مَنْ يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم خليفة " في " إجراء الأحكام الشرعية ¹⁻

ومن خلال هذا التعريف العام يمكن اعتبار الخليفة هو " الرئيس الأعلى للدولة " الذي يلتزم إقامة الدين وتدبير مصالح الناس، إقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم² ونظام الخلافة في الإسلام نشأ بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لإقامة الدين وتسيير المصالح العامة للأمة الإسلامية' دفعا للمظالم ووقاية المسلمين من الزلل والانشقاق. هذا الانشقاق الذي كاد يعصف بوحدة المسلمين نتيجة التنازع على هذا المنصب الرئاسي الذي كان وما يزال باعثا رئيسيا على التقاتل ونصب المكائد بين الناس، ويستثنى من هذا عهد الخلفاء الراشدين، وقلة من الخلفاء الذين هداهم الله إلى التمثل بعدل الإسلام والالتزام بأحكامه' لأن منزلة الخليفة في الإسلام هي منزلة الرسول صلى الله عليه وسلم، يجمع بين السلطة الدينية والدينية، لأنه الحاكم الزمني والروحي في نفس الوقت، وسنلاحظ كيف أن فقهاء الإسلام ومنهم الماوردي، قد جمعوا بين السلطتين الدينية والدينية.

1. حسين ابراهيم حسن النظم الغسلاية القاهرة 1939 ص 26

2. صلاح الدين دبوس الخليفة توليته و عزله ، الإسكندرية ، مؤسسة الثقافة الجامعية (دت) ص 26

خصوصا وأن القرآن الكريم تحدث في آيات عديدة عن الخلافة بهذا المفهوم، منها قوله تعالى: "يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض، فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله".¹

فمن أهم شروط الخلافة في هذه الآية الكريمة هي الحكم بالحق واجتناب الخسوع للهوى في إدارة شؤون العامة، لأن الهوى بقدر ما يسبب غضب الله، بقدر ما يسبب غضب الله كذلك، وقد أثبت التاريخ أن سبب غضب الأمم على ملوكهم، وانقلابهم عليهم إنما يعود إلى خسوع هؤلاء الحكام لأهوائهم واجتنابهم طريق الحق، مما يجعل الجور ينتشر والظلم يستفحل، والباطل يطغى على الحق، وتضيع القيم الإنسانية وتنهار الغاية التي من أجلها وُجد الخليفة أو الإمام، ولهذا فقد ربط ابن خلدون بين الاجتماع البشري وضرورة وجود هيئة حاكمة تمنع الناس من التظلم والتناحر، وطغيان الأقوياء على الضعفاء، ولكنه في نفس الوقت بيّن نوعين اثنين من هذه الهيئات، حسب المصدر الذي تستمد منه وجودها وإدارة شؤون الناس، بحيث إذا كانت هذه القوانين من مصدر بشري عقلي، اعتبرت سياسة عقلية، غير أن ما يصدر عن العقل قد يصيبه الشطط، ويشوبه الزيف، وهذا ما نلاحظه في اختلاف السياسات ونسبتها، وتعرضها للنقد والمراجعة، عبر الزمان والمكان. والنوع الثاني هو السياسة الشرعية المفروضة من الله تعالى.

وهذا النوع من السياسة هو الذي يعتبره ابن خلدون أكثر نفعا، وأشد حفا لخلق الله من التظلم، لأنها، سياسة تجمع بين الدين والدنيا، على اعتبار أن هذه الأخيرة عبث وباطل، لأن الدين هو المفضي إلى سعادة البشر في دينهم ودنياهم، لأن المشرع هو الله، وهو أعلم بمصالح الكافة، ولهذا كان من الواجب إسناد هذا النوع من الحكم إلى أهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام مقامهم وهم الخلفاء"²

1. سورة ص الآية 26. 25.

2. ابن خلدون المقدمة بيروت دار الكتاب اللبناني 1982 ص 338

وابن خلدون لا يميز كثيرا بين الخلافة والإمامة نظرا لوحدة الغاية منهما وهي حفظ الشريعة وأمر الدين والدنيا، فكونه إماما لأنه يؤمّ الناس في أمورهم كما يؤمّ الإمام المصلين في المسجد، ولهذا سميت بالإمامة الكبرى، وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته. وهناك مَنْ يطلق اسم "خليفة الله" على الخليفة، غير أن أبا بكر رضي الله عنه رفض هذا المصطلح وقال: "لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم"

1

وهذا الرفض له ما يبرره حتى من الناحية السياسية، ناهيك عن الناحية الدينية. فلو رضي أبو بكر بهذا المصطلح لحدثت مشكلة سياسية من الصعب تجاوزها، لأن خليفة الله لا يحق لأيّ كان أن ينازعه في هذه الخلافة، أما خليفة المسلمين، فقد يصيب ويخطئ. ومن حق المسلمين مساءلته عما يفعل في شؤون المسلمين، وهنا يحضرنى اختلاف معاوية مع أبي ذر الغفاري رضي الله عنه في تسمية أموال المسلمين، بأموال المسلمين، أو بمال الله. فبينما يصير معاوية على تسمية المال بمال الله، يصير أبو ذر على تسميته بمال المسلمين؛ فالمال لا يسأل عنه إلا صاحبه. فلو كان المال مال الله، فالمسلمون لا دخل لهم فيه، وإذا كان المال مال المسلمين فمن حقهم محاسبة من يتولى إنفاقه وكيفية الإنفاق و الصرف، ونفس الشيء في الخلافة، فإذا كان الحاكم خليفة الله فلا يحق للمسلمين مساءلته ولا تنحيته، وبهذا تتحقق نظرية التفويض الإلهي الغربية، والتي نتناولها في الفصل الأخير بالتحليل والنقد والمناقشة.

أما إذا كان الحاكم خليفة المسلمين فيصبح مسئولا أمام الأمة، ومن صلاحيتها مساءلته وعزله إن زاغ عن الوظيفة التي من أجلها وُجد.

ولهذا فإن فقهاء الإسلام ومن بينهم الماوردي تناول هذا الموضوع وشروط توليه هذا المنصب وكيفية عزله عندما يحيد عن الصراط المستقيم.

وهناك لفظ آخر يؤدي نفس المعنى أو الغرض وهو لفظ الخلافة, حتى وإن بدا للشريعة أن تميز بين الخلافة والإمامة لأسباب تتماشى وإيديولوجياتهم السياسية. فكلمة " خليفة " أطلقت على أبي بكر رضي الله عنه في يوم السقيفة تعبيراً عن استمرارية حكم الرسول صلى الله عليه وسلم, وتمييزاً لغيره من أنظمة الفرس والروم التي كانت استبدادية قهرية. أما الخلافة فهي نظام جديد جاء به الإسلام الذي يُقر مبدأ الشورى في إدارة شؤون المسلمين, ويرفض الاستعلاء والجبروت في علاقة الحاكم بالمحكومين, ويظهر هذا في استنكار الخليفة الثاني عمر بنا لخطاب رضي الله عنه ما رآه من معاوية حين أقبل عليه في أبهة ومظاهر البذخ والترف حين قال له: " أكسروية يا معاوية² نسبة إلى أكاسرة الفرس, وما كانوا يميزون به أنفسهم من متاع الدنيا ورغد العيش, وأبهة السلطان, وشتان بين النظامين, ففي النظام الإمبراطوري الروماني حاكمان: أحدهما زمني وثنيهما رוחي وهو البابا.

أما الخلافة الإسلامية فهي نظام جاء وليد ظروف خاصة حدثت مباشرة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم الذي لم يورث قبل وفاته علانية من يخلفه من أقاربه ولا من أعمامه, وهذا ما جعل الظروف صعبة وخلق بعض الاضطراب بيت الأنصار والمهاجرين, هذا الاضطراب الذي كاد يعصف بوحدة الأمة, لولا تغلب الحكمة ووقوع الاتفاق على شخصية أبي بكر رضي الله عنه, هذا الاتفاق الذي لم يرض الجميع³ وبهذا يمكن اعتبار وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بداية الصراع الفكري والسياسي وتكوين الفرق الإسلامية التي تنازعت الخلافة وكيفية توليها وشروط أدائها. فالتنازع كان بين الأنصار والمهاجرين في علنه, ولكن امتد في خفاياه إلى أبناء القبيلة الواحدة,

2. ابن خلدون المقدمة (مصدر سابق) ص 169

3. ALAIN BRISSAUD : Islam et chrétienté édition Robert Laffont, S, A paris 1991,p75

فعمر رضي الله عنه بادر إلى مبايعة أبي بكر رضي الله عنه غير أنه استدرك هذه المبايعة التي وقعت دون مشورة المسلمين واعتبرها فلتة وقعت منه دون تدبر وروية، وحذر من أخذها كمبدأ سياسي وقال: "أيها رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنها تفرّة يجب أن يقتل"1-

وهنا تظهر حكمة الخليفة الثاني، فقد بايع أبا بكر رضي الله عنه دفعا للفتنة في وقت كانت فيه الأمة الإسلامية في أمس الحاجة إلى الاستقرار، ولكن أقر في نفس الوقت مبدأ الشورى تجنباً للاستبداد بالرأي وانتزاع السلطة بطرق ملتوية، وتحت غطاءات براقة تخدم المصالح الشخصية أكثر مما تخدم الأمة.

وهكذا سكنت الفتنة إلى حين، ولكن ما لبثت أن استيقظت من جديد. وبدأت الفرق الكلامية تقارع الحجة بالحجة فيمن هو أحق بالإمامة، وانتقل الجدل بين الأقاليم إلى التقاطع بالسيوف، فمن واقعة الجمل إلى معركة صفين، ثم قصة التحكيم وما أفرزته من فرق وفئات تتصارع من أجل الحكم، ويرى الشهرستاني أن أعظم خلاف وقع بين أفراد الأمة هو خلاف الإمامة، وأن المعارك التي سالت فيها دماء المسلمين كانت بسبب الإمامة2 حيث احتدم الصراع في هذا الموضوع حول نقاط أساسية تمحورت حول الأحق بهذا المنصب؟ وهل الإمامة واجبة شرعا، أو عقلا؟ وهل يمكن الاستغناء عن الإمامة؟ وما هي شروط توليها والعزل عنها من تولاهما؟ هذه هي أهم الأسئلة التي أدت إلى ظهور الفرق الكلامية أو الأحزاب السياسية بالمفهوم الحديث، لأن لكل فرقة موقف سياسي في شروط من يتولى الخلافة أو الإمامة إلى جانب آرائها في أمور الدين والعقيدة، وهذه الفرق وإن اختلفت في نظرتها للإمامة حاولت كلها التحجج بالشرع حفاظا على موقعها في الأمة الإسلامية.

1. الشهرستاني الملل و النحل القاهرة مطبعة البابي حلى ج 1 ص 24

2. الشهرستاني المصدر السابق ص 24

وهذا الجدل حول الإمامة هو الذي أنتج ما يمكن تسميته بالفكر السياسي الإسلامي الذي كان فيه للموردي مساهمة جادة جعلت منه مفكرا سياسيا وفقيها دستوريا بلا منازع. فما هي أهم الفرق الكلامية التي تناولت موضوع الإمامة وشروط توليها أو التخلي عنها؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة هي التي تضع نظرية الموردي في الإمامة والوزارة والقضاء في سياقها الفكري. وبما أن الشيعة هي التي حاولت التنظير لفكرة الإمامة باعتبارها الأسبق إلى الظهور والبحث في الموضوع واختيارهم لمصطلحات الإمامة وتوابعها، ونعتوا زعيمهم " عليا " بالإمام وجعلوا الإمامة أخت الخلافة¹ ضد خصومهم يدافعون عن إمامة علي، فأنتني أنطلق من هذه الفرقة.

نظرية الإمامة عند الشيعة:

أشير في البداية إلى أن البحث في تفاصيل هذه الفرق وفي كيفية نشأتها وتفرعاتها، لا يدخل صلب الموضوع. ولهذا فأكتفي باستعراض الجانب الفكري والسياسي لهذه الفرقة التي استمدت تسميتها واشتقاقها اللغوي من الأتباع والصحب والميل والانسحاق نحو مذهب أو شخص، ويطلق اسم الشيعة في عرف الفقهاء والمتكلمين على أتباع علي وبنيه. وهم يقولون بإمامة علي وأحقية في الخلافة نصا وروحا ووصية، جليا وخفيا، ويرون أن الإمامة ركن من أركان الدين لا يجوز إغفالها أو تفويضها إلى العامة. فهي تدخل في الوجود الإنساني وجزء منه وليس في الدين أمر مهم من تعيين الإمام لرفع الخلاف، وتقرير الوفاق، فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركها هملا لكل رأي وطريق، بل يجب أن يعين شخص يكون المرجع في شؤون الدين والدنيا. و الإمامة في الفكر الشيعي يجب أن تنحصر في علي وفي عقبه بالوصية والتعيين، و أن الخلفاء الذين تولوا الخلافة قبله قد سلبوا عليا هذا الحق و أن خلافته تبدأ منذ اليوم الأول من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، سواء تولوها أم لم يتولاها² و تحججوا بحجج صعبة القبول و الاقتناع بها.

1- ابن خلدون المصدر السابق ص 190

2- أحمد محمد جلي دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين الخوارج و الشيعة . الرياض مركز فيصل للبحوث الإسلامية

و هي أن النبي صلى الله عليه وسلم عيّن علياً رضي الله عنه في مواضع كثيرة تعريضاً وفي مواضع أخرى تصريحاً ويظهر هذا في بعثه لعليّ بعد أبي بكر ليقرأ على الناس سورة " براءة " أم تصريحاً فقد قال صلى الله عليه وسلم: " مَنْ كنت مولاه فعلي مولاه، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم: " أقضاكم علي، ولا معنى للإمامة إلا القضاء بحكم الله"¹ وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم: " مَنْ الذي يبايعني على ماله، فبايعته جماعة، ثم قال من يبايعني على روحه وهو وصي وولي هذا الأمر من بعدي؟ فلم يبايعه أحد حتى مد أمير المؤمنين علي رضي الله عنه يده إليه فبايعه على روحه ووفى بذلك.² وهم بذلك وقفوا ضد خلافة أبي بكر رغم أنهم لم يتمكنوا من التصريح بذلك، ولا مما نعتها صراحة³ ولكن يبدو أنها راحت تعمل في الخفاء والسرية التامة لنشر دعوتها لإمامها علي وذريته. ومن الفرق المغالية في التطرف هي فرقة " الغرابية" التي زعمت أن النبوة كانت لعلي، ولكن جبريل عليه السلام أخطأ ونزل على النبي صلى الله عليه وسلم لما بينه وبين علي من مشابهة، كمشابهة الغراب للغراب⁴ وبهذا التوجه تريد بعض الفرق الشيعية نشر الشكوك في نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم، من جهة⁵ وتجعل الإمامة حكراً على آل البيت دون سواهم، وهذا يتنافى مع عدالة الإسلام ومساواته بين المسلمين على أساس التقوى، ونقضا لمبدأ الشورى الذي قال به الإسلام، وتمسك به الماوردي، كما يتضح ذلك فيما بعد. ثم إن مثل هذه النصوص التي تحججوا بها، يمكن لأية فرقة أخرى أن تنسخ منها نصوصاً على منوالها لتجعلها سنداً تدافع بها عن أحقيتها في الخدمة. غير أن الشيعة تميز بين الإمامة والخلافة، فالإمام عندهم هو صاحب الحق الشرعي في تولي السلطة، سواء تولّاها بالفعل أم لم يتولّاها. كما قلت سابقاً وهم بهذا الاعتقاد الخاطيء يرون أن الإمامة لا تخرج من أولاء علي وإن خرجت بظلم يكون بغيره أو تقية من عنده⁵.

1. ابن خلدون المصدر السابق ص 348

2- الشهر ستاني الملل و النحل مصدر سابق ص 163

HENRI LAOUST – LES SCHISMES DANS L'ISLAM –PARIS – PAYOT (1977) P3 3

4- محمد ابو زهرة تاريخ المذاهب الإسلامية القاهرة دار الفكر العربي (دت) ص 40

5- الشهر ستاني الملل و النحل مرجع ذكر ص 146

أما الخليفة في نظرهم يمكن أن يتولى السلطة بالقوة, حتى وإن لم يكن شرعياً ويعتبرون قادتهم " أئمة " في حالة عدم ظهور أمرهم, وإذا وصلوا إلى السلطة اعتبروهم أئمة وأمرأء المؤمنين¹

ولكي نفهم هذا الموقف تجدر العودة إلى تاريخ نشأة الشيعة التي تغذت من بعض العناصر الأجنبية الفارسية بصفة خاصة, التي تقمصت لباس الإسلام مستغلة العاطفة الدينية والولاء الروحي لآل البيت لتتخذ مطية لبلوغ هدفها المتمثل في تمزيق الوحدة الإسلامية المؤسسة على المساواة بين المسلمين دون اعتبار للنسب والحسب, هذه الوحدة التي بفضلها تمكن العرب المتناحرون قبل الإسلام من تكوين قوة أساسها وحدة العقيدة, جعلتهم يدكون أكاسرة الفرس وقياصرة الروم, ولهذا راح هؤلاء يبحثون عن منفذ يتسربون من خلاله لتحطيم هذه القوة من الداخل, فلم يجدوا إلا دغدغة العواطف لتقسيم المسلمين إلى فرق وشيع متناحرة حول من هو أحق بالإمامة أو الخلافة.

فراحت كل فرقة تضع شروطها لتولي هذا المنصب الذي يُعتبر عصب الحياة السياسية في الإمامة, قديماً وحديثاً. ونظراً لغلو الشيعة في التشيع لعلّي - كرم الله وجهه-, ظهرت فرقة مناوئة لها وراحت تبحث في نفس الموضوع, وهي فرقة الخوارج والمعتزلة.

1. محمد حياء الدين الرئيس النظريات السياسية في الإسلام , مرجع سابق , ص 105

نظرية الإمامة عند الخوارج والمعتزلة:

تبدو الإشارة ضرورية إلى نقطتين هما:

- 1 – عدم التركيز على نشأة الفرقتين, وسبب تسميتهما بهذين الاسمين, لأن هذا لا يدخل في نطاق هذا الفصل الذي أهدف منه إلى تبيان الجانب الفكري والموقف السياسي لهما.
- 2 – الجمع بين الفرقتين في مبحث واحد نظرا لتقاربها في موقفيهما فيما يتعلق بالخلافة. الخوارج فرق مختلفة, بعضها معتدل, وبعضها متشدد في المواقف. وظهرت هذه الفرق عقب قبول "علي" فكرة التحكيم بينه وبين معاوية رغم أنهم هم الذين حملوه عليه, ولكنهم ثاروا عليه بعد قبوله وتنفيذه. وجملة آرائهم السياسية أن الخليفة يجب أن تختاره الأمة اختيارا حرا, ويجب خلع أو قتله إذا انحرف عن الكتاب والسنة, ولم يعدل بين الرعية.¹

وبهذا الموقف يمكن اعتبار الخوارج الفرقة الممثلة للنزعة الاجتماعية في التعامل بين المواطنين, والدعوة إلى قيام نظام جمهوري بالمعنى الحديث في السياسة, حتى وإن كان الإسلام لم يُشر لا في القرآن ولا في السنة النبوية إلى لون النظام السياسي ونوع السلطة التي تحكم المجتمع, ولكنه تحدث عن مبدأ الشورى في اختيار ولاة الأمور, غير أن الخوارج يقدمون للإمامة مَنْ هو " أبصرهم بالحرب, وأفقههم في الدين, وأشدهم اضطلاعا بما حمل"²

ونستنتج من هذا الموقف بعض الملاحظات التي تعطينا صورة الإمامة وشروطها في نظر الخوارج, ومنها:

أن الخوارج في ظاهرهم لا يفرقون بين قبيلة وأخرى وبين مسلم وآخر على أساس اللون أو العرق, أو القبيلة. فأساس المفاضلة بين المرشحين لقيادة الأمة الإسلامية هو التبصر- بشؤون الحرب لكي يستطيع الذود عن حرمة الإسلام, خصوصا وأن الخوارج عاشوا فترات الفتن والحروب التي وقعت بين المسلمين وغيرهم من الأجناس, وبين الفرق

المتناحرة

1. محمد ابو زهرة تاريخ الذاهب الفقهية (مرجع سابق) ص 53
2. الطبري ج5 ص 175 (انظر اداء الخوارج الكلامية دار عمار طالبي)

والشرط الآخر هو التفقه في الدين, لأن الإمام مسئول على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية, فليس من المعقول أن يكون جاهلا بما هو مكلف بحمايته والرجوع إليه في اتخاذ القرارات الحاسمة.

والشرط الثالث هو الاضطلاع والوعي بخطورة المسؤولية التي حملها إياه أفراد الأمة. وبهذا يكون الخوارج قد عبروا صراحة عن رفضهم مصدر الإمامة في قريش, لأن الإمامة لا تُعتبر من الميثاقين, بل هي خاضعة لتغير الزمان والمكان. وسأتعرض لفكرة "الإمامة في قريش", عندما أتناول نظرية الماوردي في السياسة. هذه هي أهم أفكار الخوارج في السياسة استعرضتها بشكل وجيز دون الدخول في التفاصيل التي لا تخدم موضوع البحث. وهناك فرقة ليست بعيدة في التوجه السياسي عن فكرة الخوارج, وهي فرقة المعتزلة التي لها رأي في الإمامة.

نظرية الإمامة في فكر المعتزلة:

قبل تحديد موقف المعتزلة من إشكالية نصب الإمام أرى من الضروري الحديث عن المنطلقات الفكرية و الدينية لهذه الفرقة الكلامية. هذه المنطلقات المعروفة في أدبيات الفكر الاعتزالي بالأصول الخمسة التي تحمل في ظاهرها دلالات فكرية و دينية، و لكن في مضمونها لا تخلو من لون سياسي له علاقة بالحكم الأموي عامة و بمعاوية بن أبي سفيان خاصة هذا الذي تتهمه المعتزلة باغتصاب الحكم بدون أي وجه حق، مع الإشارة إلى أن الحديث عن نشأة الاعتزال و تفرعاته الكلامية لا يدخل في صلب هذا الفصل و لهذا أكتفي بالحديث عن الجانب السياسي لهذه الأصول و أولها :

- **التوحيد:** من خلال الفهم الواسع لأصل التوحيد يمكن استنتاج الآثار السياسية التي يتركها على السلطة و من أهمها : إسلامية الدولة التي تعتبر محور الشرعية في الخلافة. و بهذا الأصل ، فالمعتزلة يشترطون في الخليفة أن يكون مسلما و هذا الشرط نجده مصاحبا للخط السياسي عند الماوردي . و في هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار

" ما لم يعرف الله فلا يمكن الإتيان بالشرعيات أصلاً، فإن العلم بها موقوف على العلم بالله عز و جل، فإن عرف الله أمكنه فعلها على الوجه الذي يستحق به الثواب، و كما ثبت هذا الوجه في الشرعيات، فكذا في العقليات، فإن عرف الله أمكنه أن يأتي بالعقليات على الوجه الذي يستحق معه الثواب، و من قبل لا يكون كذلك" ¹

و من خلال هذا النص يبدو ربط المعتزلة بين الاعتقاد و العمل به. العمل مستوحى من الاعتقاد، و الاعتقاد مصدره الفهم، و الفهم أساسه العقل و " الشيء يعقل أولاً ثم يحد" ² فبالعقل يصح النظر و الاستدلال و تؤدي التكاليف سواء كانت مدنية أو دينية أو سياسية. و الدلالة الثانية لهذا الأصل هي وحدة السلطة لتحقيق الوحدة الإسلامية. و سيأتي الحديث عن جواز نصب إمامين أو عدمه في فكر الماوردي. لأن التقاليد الإسلامية الأولى لم تكن تقبل سوى خليفة واحدا فقط. و لكن في العصر العباسي الأخير حدثت ظروف سياسية أملت على بعض الفقهاء الإفتاء بجواز نصب إمامين، تماشياً مع الظرف السياسي للأمة الإسلامية. ثم إن عقيدة التوحيد تجعل من واجبات السلطة السياسية الوقوف ضد التيارات الهدامة التي تسربت إلى الأمة الإسلامية، منها الدهرية، النصرانية، اليهودية و كذلك دعاة الجبرية الذين استغلّتهم الدولة الأموية في نظرياتها السياسية و أصل التوحيد مرتبط بأصل ثان وهو :

العدل و بعده السياسي :

هذا الأصل الثاني له علاقة بالحرية و المسؤولية و الجزاء. على المستوى السلوك الفردي و الجماعي و السياسي فيقدر ما كانت الجبرية تحاول نسبة الفعل إلى الفاعل الحقيقي، تصر المعتزلة على أن الإنسان هو الفاعل الحقيقي، سواء كان مواطناً عادياً، أو حاكماً، لأن الله خلق في الإنسان قدرة الفعل أو الترك و من ثم فإن الجزاء أمر منطقي، ليست فيه شبهة جور تلحق بالباري سبحانه و تعالى ³

1- القاضي عبد الجبار. انظر نجاح محسن : الفكر السياسي عند المعتزلة . القاهرة دار المعارف 1996 ص 50

2- حسني زينة . العقل عند المعتزلة. (تصور العقل عند القاضي عبد الجبار) بيروت دار الأفاق الجديدة 1978 .

3- القاضي عبد الجبار. المغني في أبواب العدل و التوحيد. انظر نجاح محسن . مرجع ذكر ص 52

و المعتزلة يعتبرون القول بالجبر نفياً للعدل عن الذات الإلهية، و مثوبة لإنسان على فعل ليس له فيه قصد، و عقابه على فعل هو مجبر عليه. و الله منزه عن الظلم ، مصادقاً لقوله تعالى: " و ما ربك بظلام للعبيد" سورة فصله الآية 46 و كذلك قوله تعالى " و لا يظلم ربك أحدا" سورة الكهف الآية 49

و الله المستغني بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح¹

و هذا المفهوم للعدل هو الذي جعل المعتزلة يعتبرون بني أمية من مغتصبي الحكم بالقوة، و اعتبروه قضا و قدرا ، و لهذا فإن القاضي عبد الجبار يرى أن معاوية اغتصب الخلافة و استولى على الحكم مبرراً فعلته بمقولته الجبرية القائلة " لو لم يرن ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني و إياه ، و لو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره"²

و إذا ثبت فعلاً هذا القول المنسوب إلى معاوية من أحد خصومه السياسيين فإننا نرد عليه بقوله تعالى : " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " فاستبدال ظلم الحكام بعدلهم ، يكون بتغيير جبن النفوس بقوة الإقدام و دفع الهوان و الاستكانة باستنهاض نخوة الإقبال على التحرر من ذل الحكام. فالآية تحمل معنى قدرة الإنسان على التغيير حين يوفر الأسباب و من جملة هذه الأسباب الشعور بأن دوام الحال من المحال ، و إعداد العدة، مع بعث الثقة في النفوس لتتقبل فكرة الثورة من أجل التغيير. و هذا ما كانت تفعله المعتزلة في فكرها السياسي. أما تبرير استمرار الحكام في سياستهم الظالمة بتماشيها مع رضى الله و إرادته، فهذا ما يتنافى مع قوله تعالى : " و لو يواخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة، و لكن يؤخرهم إلى أجل مسمى"³

1- القاضي عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة. انظر نجاح محسن المصدر السابق ص 53

2- القاضي عبد الجبار. فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة. الدار التونسية للنشر 1974 ص 143

3- سورة فاطر . الآية 45

و كذلك قوله تعالى :

" و لا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار مهطعين مقنعي رؤوسهم لا يرتد إليهم طرفهم و أفئدتهم هواء"-¹ و لهذا فند المعتزلة فكرة الجبرية التي استغلها معاوية استغلالا سياسيا خاطئا. و في هذا المعنى قال واصل بن عطاء " إن الباري حكيم عادل لا يجوز أن يريد من العباد خلافا لما يأمر به، و يحتم عليهم شيئا ثم تجازيهم عليه"-²

الأصل الثالث هو المنزلة بين المنزلتين :

هذا الأصل يبدو دينيا، و لكن يحمل خليفة سياسية تتعلق بالشروط الأخلاقية و الدينية التي يجب توفرها في خليفة المسلمين. و عليه فإنني لا أتحدث عن الظروف التي ظهرت فيها إشكالية مرتكب الكبيرة إن كان مؤمنا، أم فاسقا ، أم كافرا كما يرى ذلك الخوارج الذين سيسوا هذه القضية. و أكتفى بموقف المعتزلة الذين اعتبروا مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، لأن أوصاف المؤمن، و الكافر، و المنافق، المذكورة في القرآن لا تنطبق على مرتكب الكبيرة، ثم إن هذا الأصل لا مجال فيه للعقل، لأن مقادير الثواب و العقاب لا يدركها العقل. و لهذا ربطوا هذا الأصل بالجانب العملي الظاهري للإنسان فاعتبروا الفسق من الأسباب التي تخرج الإمام من أهلية البقاء في منصب الإمامة. و بما أن معاوية كان سببا في إراقة دماء المسلمين، فهو ارتكب كبيرة ، و بالتالي لا يحق له أن يكون حاكما للأمة الإسلامية ، و هذا هو البعد السياسي لهذا الأصل المرتبط بأصل رابع هو :

الوعد و الوعيد :

هذا الأصل المرتبط بالصراع السياسي آنذاك، لأن فكرة الإرجاع تخدم الذين استولوا على السلطة بالقوة و حولوها من الشورى إلى التغلب و جعلوها حكومة "كسراوية" سلبوا الإنسان المسلم حق المشاركة في العمل السياسي. و لهذا استغل المعتزلة أهل الوعد و الوعيد في معاركهم السياسية للإطاحة بخصومهم.

و دعموا هذه الأصول بأصل خامس هو : **الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر** :
و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر واجب بنص قوله تعالى : " و لتكون منكم أمة
يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر " سورة آل عمران الآية 104
هذا من حيث الفعل أما من حيث الكيف فالمسألة فيها خلاف، و تفاصيل هذا الخلاف لا
تدخل في صميم هذا المبحث الخاص بعلاقة هذا الأصل بالجانب السياسي الذي يوجب
الثورة على انحرافات السلطة السياسية. و لهذا اهتمت المعتزلة بهذا الأصل و وضعوا له
شروطاً، و فرقوا بين الأمر بالمعروف الذي يكتفي الأمر به. دون إلزام حمل من ضيع
القيام به. و بين النهي عن المنكر الذي لا يكفي فيه مجرد النهي عنه عند استكمال شروط
القيام بالمنع و محاربتة. لأن النهي عن المنكر واجب تركه. و في هذا الأصل تشترك
المعتزلة مع الخوارج التي كانت أكثر تشدداً في ضرورة محاربة السلطة الباغية و الثورة
ضدها.

و قد فرقت المعتزلة بين ما يقوم به الأئمة، و ما تقوم به العامة. فإقامة الحدود و الدفاع
عن الدولة و تنصيب القضاة و الأمراء، و ليس من مهمة الأفراد، بل هي من واجبات
الإمام، و تبقى محاربة آفات الاجتماعية الأخرى فهي من مهمات كافة الناس باللسان
فباللسان، أو باليد، أو بالقلب فهو أضعف الإيمان و هنا نشير إلى اختلاف المتكلمين حول
وسائل الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر : فهناك من حرم استعمال السيف و أنكر
الخروج المسلح على أئمة الجور و قال :

" إن السيف باطل، و لو قتلت الرجال و سبيت الذرية، و أن الإمام قد يكون عادلاً
و يكون غير عادل، و ليس لنا إزالته، و إن كان فاسقاً¹ و هذه الدعوة لعدم الثورة ضد
الإمام الجائر تخدم الاتجاه الجبري الذي تستر به معاوية. و لهذا وقفت المعتزلة ضده
ودعت إلى وجوب استخدام السيف، مستدلين بقوله تعالى : " فقاتلوا التي تبغي حتى تفيئ
إلى أمر الله " سورة الحجرات. آية 9

و بهذا نجد أن المعتزلة أيدت استعمال القوة في التغيير على أساسين : أولهما : إتباع الطريق الأسهل في التغييرات إن كان يمكن بالقول و اللسان. مصداقا لقوله تعالى : " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة" و كذلك أن لا يكون من نتائج استعمال القوة ضياع المعروف و وقوع منكر جديد. إن محاربة المنكر باللسان يدخل في سياسة النقد و النقد الذاتي الذي نجد آثاره في الفكر السياسي الحديث و المعاصر، غير أن النقد الذاتي في الفكر السياسي الحديث تحكمه قواعد اللعبة الديمقراطية التي تقننها قوانين الجمهورية في حين أن هذا التقنين المفصل لا نجده في أدبيات الفرق الكلامية.

أما محاربة المنكر بقوة السيف، فنجد آثاره في الحركات التمردية، مسلحة كانت أم غير مسلحة، هذه الحركات التي أصبحت تهدد استقرار العالم الثالث نتيجة سوء تسيير حكامها أو جور بضعهم. غير أن الفرق يكمن في الأساس القيمي للمنكر. فالفرق الكلامية تنطلق من مصادر التشريع في تقييمها للفعل السياسي إن كان منكرا أم لا؟ أما الأحزاب السياسية الحديثة فمرجعها في المنكر هي المواثيق الرسمية التي وضعها الإنسان.

و هكذا فإن الأصول الخمسة للمعتزلة تنطوي على دلالات سياسية تتعلق بالحكم، مشروعية الخروج عليه، و شروط الحاكم العادل. و هي المسائل التي دار حولها فكر الماورى. فما هو ملخص النظرية السياسية لهذه الفرقة الكلامية ؟

من القضايا الشائكة التي دار حولها النقاش بين الفرق الإسلامية المختلفة في موضوع الخلافة، قضية وجوب نصب الإمام، أو عدم وجوبه، هل الإمامة واجبة بالعقل أم بالشرع؟ أو بهما معا؟ لقد أقر المعتزلة وجوب نصب الإمام، لأن الإنسان مدني بالطبع، ولا يمكن قيام مجتمع مدني، بدون تنظيم سياسي، ولا بد لكل تنظيم سياسي من إمام يشرف على حسن هذا التنظيم، وهذا دفعا للتظلم بين البشر.¹

الاستغناء عن الإمام إذا ما توفر شرط واحد، هو كف الناس عن التظالم فيما بينهم، حيث يقول الأشعري: "اختلفوا في وجوب نصب الإمام إلا" الأصم" فقال الناس " لا بد من إمام" وقال الأصم " لو توقف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام"²

1. محمد عمار المعتزلة و اصول الحكم ببيروت المؤسسة العربية للدراسات (دت) ص 8

2. ابو الحسن الأشعري مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين تحقيق محي الدين عبد الحميد القاهرة 1969 ج2 ص 149

وما يمكن قوله في هذه النقطة هو أن الأصم ومن يشاركه هذا الرأي اعتمدوا على حجة نقلية مفادها أنه لا الكتاب ولا السنة قد نصت على وجوب نصب الإمام، وكذلك فهم استبعدوا حصول إجماع الأمة على نصب الإمام، واعتبروه من الأمور المستحيلة¹ إن هذا الموقف في رأيي يمكن اعتباره مشابها للنظرة الشيوعية التي ترى إمكانية زوال الدولة عندما تصل إلى مرحلة تحقيق المجتمع الشيوعي. فمهما كانت الحجج التي تبناها هؤلاء، فإن تصور مجتمع مستقر خال من النظام بدون إمام يبقى من الأمور المستحيلة التحقيق. غير أن محاولة بناء أمة بدون إمام قد يعود إلى الخوف من استبداد الحاكم برأيه، والاستحواذ على مقاليد السلطة لوحده وينفرد بالملك، ويحول الإمامة إلى مملكة يعيثر فيها فسادا عوض أن يكون إماما عادلا ينشر الطمأنينة في المجتمع، ويعدل بين أفراد الأمة. ومهما كانت التبريرات لتصور أمة بدون إمام، فإن هذا التصور لا يتحقق إلا في المدينة الفاضلة، أو مدينة الشمس التي تكلم عنها بعض الفلاسفة المثاليين. فالتظلم مرتبط بالإنسان، ما دام هذا الإنسان تتنازع غريزتا الخير والشر، فلا بد من رادع يردعه عن التظلم والتصادم بين المصالح.

والنقطة الثانية التي فصل فيها المعتزلة هي أن الإمامة واجبة بالعقل قبل الشرع، لأنها من أمور الدنيا، وهذا لأبعاد هذه المسألة عن القضايا الغيبية مثل القول بالعصمة والتنزيه ليصبح الإمام فوق البشر وحصر الإمامة في شريحة واحدة من المجتمع، دون الآخرين من أبناء الأمة. وتبقى قضية أخرى هي كيفية نصب الإمام؟

إن موقف المعتزلة في الإمامة مستمد من موقفهم الكلامي بصفة عامة، وهو العقل قبل الشرع. فالإمامة واجبة، ولكن من له الحق في نصب هذا الإمام وتعيينه؟ أهم جماعة محدودة العدد المتمثلة في أهل الحل والعقد كما يقول بذلك الماوردي وبعض المنظرين السياسيين؟ أم جماعة المسلمين كافة؟

فأبو بكر الأصم وتلامذته ينفردون بالرأي من بين المعتزلة, على أن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة, وهذا رفض للطريقة التي تمت بهابيعة أبي بكر ومن تلاه من الخلفاء الراشدين, فقد أورد الشهرستاني أن الأصم قال: الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم"¹

ولكن هل يمكن للأمة أن تجمع على رأي واحد لاختيار إمام واحد يتفق عليه الجميع, فإذا كان هذا المطلب مستبعد التحقيق في العصر الحالي الذي تتوفر فيه إمكانيات سبر الآراء, والانتخاب, فكيف يمكن حدوث هذا الاتفاق في عصر اتسم بانشقاق المسلمين وانقسامهم إلى فرق وشيع متطاحنة.

فلقد وضع المعتزلة شروطا يجب توافرها في الإمام, لا أرى حاجة إلى ذكرها في هذا المقام, بل أترك الحديث عنها عندما أستعرض هذه الشروط في فكر الماوردي لإجراء مقارنة بين الطرفين, هذه الشروط التي ذكرها في مصدره الأساسي لهذا البحث وهو كتاب "الأحكام السلطانية" الذي شرح فيه نظريته في الإمامة والوزارة والتنظيم الإداري, وبين فيه مفهوم الإمامة وشروط انعقادها وعوائقها وكيف يمكن تجاوز هذه العوائق, وهل يمكن أن يتحقق المشروع السياسي للماوردي في العصر الحديث؟

مفهوم الإمامة في فكر الماوردي:

أشرت في الفصل السابق إلى الظروف السياسية والاجتماعية التي نشأ فيها أبو الحسن الماوردي, وكذلك المناصب السياسية والإدارية التي تفاعلت فيما بينها, وتركت بصماتها في فكر الماوردي, وتحدثت كذلك بإسهاب عن أهم المؤلفات التي ألفها في مجال الفقه السياسي, ويبقى كتاب "الأحكام السلطانية" أهم هذه المؤلفات, لأنه المؤلف الذي يحمل التصور الكامل لمشروع الماوردي السياسي, هذا الكتاب الذي حظي باهتمام كبير, وبشهرة واسعة من طرف العلماء المسلمين وغير المسلمين.

ولمعرفة أهمية هذا الكتاب, يبدو من المفيد الإشارة إلى بعض الأسباب التي من أجلها تمت كتابته. والأسباب قد يكون بعضها ظاهرا, كما يمكن أن يكون بعضها باطنا, تتعلق بالميول الشخصية, لأي مؤلف كان. ولعل الماوردي لا يخرج من هذا الإطار, فهو كفقيه سياسي, تقلد مناصب سياسية في أواخر الدولة العباسية, كان عليه التوفيق بين آرائه الفقهية, ومذهبه السني من جهة, وبين الوظائف التي تقلدها, دون التنازل الكلي عن مبادئه ومواقفه, ودون المساس الكلي أيضا بمشاعر خلفاء الدولة العباسية, التي عاش في كنفها, وقلدته تلك المناصب والوظائف, وقد أشرت في الفصل السابق إلى رفضه فتوى كان يراها تخدم الخليفة أكثر مما تخدم الدين, ولهذا يمكن أن نستشف من خلال ما صرح به الماوردي نفسه في مقدمة كتاب "الأحكام السلطانية" السبب الرئيسي من تأليف هذا الكتاب.

فبعد البسملة والحمدلة يقول: "لما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق, وكان امتزاجها بجميع الأحكام بقطعهم عن تصفحها مع انشغالهم بالسياسة والتدبير, أفردت لها هذا الكتاب امتثلت فيه أمر من لزم طاعته, ليعلم مذاهب الفقهاء, فيها له منها فيستوفيه, وما عليه منها فيوفيه, توخيا للعدل في تنفيذه وقضائه, وتحريا للنصفة في أخذه وعطائه, وأنا أسأل الله تعالى حسن معونته, وأرغب الله في توفيقه وهدايته"¹

ومن خلال هذا النص يبدو أن الغرض من تأليف الكتاب ديني وسياسي واجتماعي في نفس الوقت, فهو ديني لأنه يريد ضبط الخليفة بأمر الدين في سياسة الرعية, وسياسي لأن فيه تصور لمشروع الدولة في إطار المذهب السني, واجتماعي, لأن بصلاص أمور الدين والدنيا والدولة يصلح المجتمع, وتستقر الأوضاع, ويتفرغ المجتمع للبناء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي, خصوصا وأن الماوردي عاش في فترة تقلبات سياسية, واضطرابات اجتماعية كان من الممكن تحاشيها لو تمسك ولالة الأمور بحبل الشريعة الإسلامية في تسيير دواليب الدولة أسوة بسياسة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

1. الماوردي الأحكام السلطانية و الولايات الدينية الجزائر ديوان المطبوعات الجامعية 1983 ص 3

فمن هو هذا الشخص الذي تمثل أوامره فألف له هذا الكتاب؟

إذا عدنا إلى الفصل الثاني واسترجعنا ملامح الصراع بين العباسيين والبيهييين, والدور الذي لعبه الماوردي في تقريب وجهة النظر بين الطرفين, وكذلك تقليده منصب " قاضي القضاة" من طرف أحد الخلفاء العباسيين " القادر بالله " " والقائم بالله " اللذان حرصا على استرجاع مكانة بني العباس في المجال السياسي يمكن أن نحكم بأن تأليف " الأحكام السلطانية" كان بإيعاز من إيعاز من أحد هذين الخليفين¹

وقد سبقت الإشارة إلى أن الماوردي حاول التوفيق بين متطلبات الشرع ومقتضيات السياسة, حتى وإن كان الماوردي يعطي الأسبقية للأولى عن الثانية, ولهذا فهو تحدث عن علاقة أمور الدين, ويرى أن صلاح الثانية, لا يكون إلا بالتمسك بالأولى, وفي رأيه أن كل الشرائع السماوية المتوالية أمرت الناس بالأخذ بهذين الأمرين: الدين والدنيا, ولكن حين يغيب الدين لا يستوي أدب الدنيا, لأنه يفقد ذلك السلطان الروحي الذي هو للدين وحده, ولا يجزى عنه سلطان دنيوي, ويرى أن لكل أدب رسوما وحدودا, ولهذا جاءت الشرائع برسم الحدود لكل منهما²

ومن هذا المنطلق يربط بين السياسة والاجتماع البشري ليبني على هذا الربط نظريته في الدولة. حتى وإن كان هذا الربط بين طبيعة الإنسان وضرورة قيام الدولة ربطا قديما, قال به بعض فلاسفة اليونان, ومنهم أفلاطون وأرسطو رغم اختلاف وجهة نظرهما عن الماوردي الذي أعطى الصبغة الدينية لهذه العلاقة, حين قال: " أعلم أن الله تعالى أنفاذة قدرته, وبالغ حكمته, خلق الخلق محتجين, وفطرهم عاجزين ليكون بالغني منفردا, وبالقدرة مختصا, حتى يشعرنا بالقدرة, إنه خالق, ويعلمنا بغناه أنه رازق, فنذعن لطاعته, رغبة, ورهبة, ونقر بنقصنا عجزا, وحاجة³

1. هاملتون جين دراسات في الحضارة الإسلامية تر إحسان و آخرون بيروت دار العلم للملايين 1964 ص 200

2. الماوردي أدب النيا و الدين تحقيق و تعليق محمد فتحي ابو بكر بيروت الدار المصرية اللبنانية 1987 ص 5

ومن خلال ربطه بين ضرورة الاجتماع البشري، وقيام الدولة أراد أن يبين أن عقد الإمامة واجب نفرضه ضرورة الحياة والشرع، فعجز الإنسان يجعله محتاجا إلى غيره، ويضطره إلى الاجتماع البشري مع بني جنسه، هذا الاجتماع تفرضه الضرورة الدفاعية والاقتصادية والنفسية، وهذه الضرورات تقتضي وجود جهاز فوقي يتولى هذا التنظيم وهو الدولة. المعبر عنها بالإمامة في الفقه الإسلامي.

إن هذا التصور لهذه الضرورة يكاد يجمع عليه كل مفكر إسلام وفلاسفة المسلمين منهم على سبيل المثال أحمد بن محمد بن أبي الربيع الذي ربط بدوره بين ضرورة الاجتماع وقيام الدولة، وبعد أن ذكر الأمور التي يفتقر فيها الإنسان إلى غيره ويجعله مضطرا إلى الاجتماع مع بني جنسه ومنها، الغذاء واللباس، والمسكن والجماع والعلاج، هذه الحاجات، هذه الحاجات التي تفتقر إلى الصنائع المختلفة التي لا يستطيع الفرد الواحد أن يقوم بها بمفرده بات من الضروري تقسيم العمل، وهذا التقسيم يجعل قيام الدولة من ضرورات الحياة السياسية والاجتماعية حيث قال: "ولما كان الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعمل الصنائع كلها، افتقر بعض الناس إلى بعض، وبحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم في موضع واحد، وعاون بعضهم بعضا في المعاملة والإعطاء، فاتخذوا المدن، لينال بعضهم من بعض المنافع عن قرب، لأن الله عز وجل خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الإجماع والإنس، إذ لا يكفي الواحد من الناس بنفسه في الأشياء كلها، ولما اجتمع الناس في المدن وتعاملوا وكانت مذاهبهم في التناصف والتظلم مختلفة، وضع الله لهم سننا وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها، ونصب لهم حكاما يحفظون السنن ويأخذونهم باستعمالها لتنظيم أمورهم وجمع شملهم وزوال التظلم عنهم والتعدي الذي يبدد شملهم ويفسد أحوالهم"¹

1. أحمد بن محمد بن أبي الربيع سلوك المالك في تدبير الممالك تحقيق ناجي التكريتي بيروت تراث عويدات 1978 ص 137

إن هذا الربط بين ضرورة الاجتماع البشري وقيام الدولة نجد ملامحه في الفكر اليوناني عند أفلاطون وأرسطو، وكذلك عند بعض المفكرين المسلمين ومنهم الماوردي

الذي صاغ مشروعه السياسي في كتابي الأحكام السلطانية، المرجع المعتمد أساساً في هذا البحث. تُرى ما هي ملامح هذا لمشروع السياسي، وما هي أهمية الخلافة وشروطها وكيفية انعقادها وأغلالها في حالة إخلال الخليفة بمهمته السياسية والدينية في نظر الماوردي؟ ولكن قبل الإجابة عن هذه التساؤلات يبدو من الضروري الإشارة إلى علو منصب الخلافة وشمولها بعض مظاهر مسؤولية الخليفة وكيف عاج الماوردي هذه القضايا.

يمثل الخليفة أعلى سلطة قضائية وتشريعية وتنفيذية في حدود الدولة التي يشرف عليها، ويباشر هذه السلطة، إما بصفة مباشرة أو غير مباشرة، وذلك بتعيينه لمن ينوب عنه في الأقاليم البعيدة عن مكان إقامته، خصوصاً في حالة اتساع رقعة الدولة، حيث يتعذر عليه الإشراف المباشر على السير العادي لأمر الرعية، ونظراً لثقل هذه المهمة الملقاة على عاتق الخليفة فقد تناولها الفقهاء، كل حسب رؤيته واتجاهه ومذهبه، فالفقه السني يرى أن الخليفة مسئول مسؤولية كاملة من الناحية القانونية والسياسية، أما الفقه الشيعي فيرى أن الإمام معصوم من الخطأ، وممكن ثم فهو غير مسئول عن أعماله وتصرفاته، وهذا الرأي يُستخلص من نصوص أحد علماء الشيعة حيث يقول: "الاجتماع فيه مظنة لتغالب والتناوش، فإن كل واحد من الأشخاص قد يحتاج إلى، ما بيد غيره، فتدعو قوته الشهوية إلى أخذه وقهره وظلمه فيه، فيؤدي هذا إلى وقوع الهرج والمرج وإثارة الفتن فلا بد من نصب إمام معصوم لصددهم عن الظلم والتعدي ويمنعهم من الغلبة والقهر، وينتصف للمظلوم من الظالم، ويوصل الحق إلى مستحقه، لا يجوز له الخطأ ولا السهو ولا المعصية إلا افتقر إلى إمام آخر، فإن كان معصوماً هو الإمام، إلا لزم التسلسل".¹

1. جمال الدين ابو منصور الحسن بن يوسف بن علي المطهر، منهاج الكرامة في معرفة الإقامة تحقيق د محمد رشاد سالم القاهرة 1962 ص 145 (انظر الخليفة توليته و عزله ص 38)

نلاحظ أن هذا النص عبارة عن دليل عقلي يخالف تماماً النصوص الشرعية، فإن كان الخلفاء الراشدون غير معصومين من الخطأ، فأنى لرجل آخر يأتي في مرحلة لاحقة

بعد هؤلاء أن يكون معصوما. ثم إن هذا النص يجعل الإمامة أو الخلافة حكرا على طائفة دون أخرى من الأمة الإسلامية, ولهذا فإن الفقه السني يرفض هذه الحجة ويرد على هذه النظرية ردا عقليا, ودينيا. فالرد العقلي هو أن عصمة الإمام تجعل نوابه من قضاة وأمراء معصومين أيضا, وهذا ينافي الحقيقة, ثم أن الشيعة يُقرّون خطأ علي رضي الله عنه في قضية التحكيم, وهذا اعتراف ضمني بغير عصمة إمامهم. ناهيك عن إمام يأتي بعد علي بعدة سنوات أو قرون. ولهذا فإن الفقه السني اعتمد على بعض الآيات القرآنية وأقوال بعض الصحابة- رضي الله عنهم- للرد على نظرية الشيعة في عصمة الإمام أو الخليفة. ومن هذه الآيات قوله تعالى: "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول".¹

فلو كان الإمام معصوما يكون مفروض الطاعة بحيث لا يجوز له الغلط والخطأ ويكون الرد إليه واجبا على الأمة ليصدر حكما صحيحا في الأمور المتنازع عليها, وقد اعتمد أبو بكر النقلاني على بعض أقوال الصحابة- رضي الله عنهم – لردع حجة الشيعة في عصمة الإمام, ومنها قول أبي بكر- رضي الله عنه -: "أطيعوني ما أطعت الله, فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم." وكذلك قول عمر رضي الله عنه: "رحم الله امرءا أهدى إلينا عيوبنا" "لولا علي لهلك عمر"²

1. النساء الآية 59

2. أبو بكر محمد بن الطيب البقلاني التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة و الرافضة و الخوارج و المعتزلة ضبط و تحقيق محمود محمد الخضري و محمد ابو ريدة القاهرة دار الفكر العربي 1947 ص 185

فإن اعتراف كل من عمر وأبي بكر الصديق رضي الله عنهما بعدم عصمتهمما لحجة دامغة لرفض النظرية الشيعية في عصمة الإمام. فكيف ينظر الماوردي إلى قضية الإمامة أو الخلافة؟ تصور- الماوردي لمنصب الإمام أو الخليفة؟

لقد أشرت في الصفحات السابقة من هذا الفصل إلى الاختلاف الواقع بين الفرق الإسلامية الكلامية حول مفهوم الإمامة، وكيفية انعقادها، أهى واجبة أم لا؟ وإن كانت واجبة فهل هذا الوجوب بالعقل أم بالشرع؟

وهذه الإشكالية، حاول أبو الحسن الماوردي أن يفك عقالها حيث قال: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم به واجب بالإجماع"¹ وبهذا النص يربط بين السياسة والدين، كما ربط فلاسفة اليونان بين السياسة والأخلاق كما هو معروف في الإسلام جزء من الدين.

غير أن مصدر القيمة الخلقية في الإسلام هو مصادر التشريع الإسلامي. ونلاحظ أن الماوردي يضع الخليفة أو الإمام في مرتبة النبوة نظرا للوظيفة الدينية والسياسية المنوطة به، فهو مكلف بحفظ الدين والسهر على تطبيق تعاليمه وأوامره ومُكَلَّف في نفس الوقت بتسيير شؤون الرعية حسب مقتضيات الشرع، لأن الدين يعتبر أثبت قاعدة وأصلبها وأدومها لتأسيس الملك، وانتقال الملك من شخص إلى آخر مرده إلى خروج هذا الملك أو ذاك عن حدود الدين، وقد عدّ هذه الأسباب التي تجعل الملك ينفلت من يدي صاحبه في ثلاثة:

" خروج الملك من منصب الدين حتى يتولى عليه غير أهله، فتنفر منه النفوس إنْ لان، وتعاقده إنْ خشن، تعصيه القلوب، وإن أطاعته الأجساد فيطلب الناس للخلاص منه أسبابا، ويفتحون للوثوب عليه أبوابا يستسهلون فيها بذل النفوس والأموال حفظا لدينهم."²

1. الأحكام السلطانية المصدر السابق 5

2. الماوردي تسهيل النظر و تعجيل الظفر ص 206. 203.

وهو بهذا يشير إلى عنصر الولاء بين الراعي والرعية، فكلما كان الولاء بين الحاكم والمحكومين قويا، كانت مدة الحكم والاستقرار أطول، وطول مدة الحاكم في الحكم مرهون حسب الماوردي بمدى تمسك الحاكم بأواصر الدين والسهر على حفظه والالتزام بمبادئه، حيث يرى أن بداية انحراف الملك عن قواعد الدين يمثل بداية لانقضاء مدة ملكه،

لأن الدين يحفظ النفس من الانغماس في الشهوات, هذا الانغماس يصرف الخليفة عن أمور الرعية ويخلق التذمر في نفوس المواطنين ويحثون عن البديل, وهذا يجعلهم يسترخسون أنفسهم وأموالهم في سبيل حفظ دينهم ودنياهم وقال في هذا الموضوع: " أن يكون الملك ممن استهان بالدين وهون أهله, فأهمل أحكامه وطمس أعلامه حتى لا تؤدي فروضه وتوفى حقوقه, إما لضعف عزيمته في الدين أو لانهماكه في الملذات"¹

ثم أشار إلى سبب آخر له علاقة بالموضوع وهو إحداث الملك لبدة في الدين يفضي استمرارها إلى تبديله ويؤول إلى تغييره وتعطيله, وهذه الأسباب هي التي توفر شروط سقوط الملك وقيام آخر حين ينهض من ينصر الدين ويدفع المبتدعين منه فيملك القلوب والأجساد فينصرونه ويؤازرونه, وإذا كان الملك القائم على الدين أطول وأقوى فإن الملك القائم على المال أقصر وأوهى, لأن المال ينفذ مع مطامع طالبيه ويذهب باقتراح الراغبين فيه وقد قيل: " من ودك لأمر ولي مع انقطاعه."²

وكأنني بالماوردي ينصح الخليفة بضرورة تمسكه بالدين وعدم تجاوز حدوده ونرك الانغماس في الشهوات التي تجعل الرعية تنفر منه وتسعى إلى النيل من كرسي الخلافة, خصوصا وأن الفترة التي عاش فيها الماوردي كانت فترة اضطراب وقلق ومكائد سياسية تغذيها الأحزاب السياسية المتناحرة على كرسي الخلافة,

1. المصدر لسابق ص 247

2. المصدر السابق 207

ولهذا فهو يريد النصح والتنبيه حين بين أسباب فساد الحكم وانهيار الملك وهما سببان إلهيان إلهية يمكن إصلاحهم بإصلاح السريرة وسرائر الرعية, وصلاح السريرة لا يكون إلا بمحاسبة النفس وترصد نقائصها, والكف عن خطاياها تجاه الخالق أو المخلوق. كما يمكن أن يكون السبب بشريا وهو تمرد الرعية, وهذا التمرد تكون مجابهته بسياسة الحزم ودفع أسباب الفساد, وهنا تظهر حنكة الماوردي وتوغله في نفسية الفرد وعمق

المجتمع، هذا التفهم الذي استقى عناصره من معايشة أحوال الدولة العباسية والفتن التي مرت بها الأمة الإسلامية بصفة عامة وكذلك الاحتكاك بالواقع السياسي ودراسته لأحوال المجتمعات السابقة من خلال بعض الأقوال والحكم التي كان يستشهد بها من حين لآخر لترسيخ الموعظة والنصح في نفس من كان يخاطبه من أمراء بني العباس، وكثيرا ما كان يورد بعض النصح من خلال بعض الأبيات الشعرية لكبار الشعراء آنذاك منها مثلاً قول أبي العتاهية: "كن مثل نفسك في السمو إلى العلا* لا مثل طينة جسمك الغدار فالنفس تسمو نحو علو مليكها* والجسم نحو السفلى هاو وهاوي"¹

إن استشهاد الماوردي بكبار الشعراء وبالأحاديث النبوية الشريفة والآيات القرآنية الكريمة يعبر عن طبيعة الظروف التي عاش فيها، حيث كان بلاط الأمراء يزخر بكبار الشعراء الذين وجدوا فيهم هؤلاء الأمراء خير مدافع حيناً وأشد مناصريه حيناً آخر.

وهو وضع شبيه بالعصر الحالي حيث الصحافة تلعب دوراً كبيراً في رفع شأن رجل السياسة أو تقويض أركان عرشه.

1. الماوردي تسهيل النظر و تعجيل الظفر ص 113. 115.

إن نظرة الماوردي إلى العلاقة بين النفس وسموها، والجسد ودنائه، نستشف منها النظرة الأفلاطونية لعلاقة النفس ودناءة الجسد، وه العلاقة نلاحظ أثرها في ربط الماوردي بين السياسة والأخلاق على اعتبار أن ما تحمله الأخلاق من فضائل هي امتداد للدين، ثم أن الوازع الديني قد لا نجده عند الجميع، أما الوازع الأخلاقي فقلّ ما يكون

مفقودا عند الجميع, والأخلاق عند الماوردي هي " غرائز كامنة تظهر بالاختيار, وتقهر بالاضطرار, وللنفس أخلاق تحدث عنها بالطبع, ولها أفعال تصدر عنها بالإرادة"¹ وقد صنف الأخلاق إلى صنفين: أخلاق الذات وأفعال الإرادة, فالأولى فطرية, لأن الإنسان مطبوع على صفات وسلوكيات, بعضها محمود, وبعضها مذموم, وقد استدلل بقول بعض الحكماء, أو الشعراء حين قال:

" وما هي الأخلاق إلا طبائع * فمنهن محمود ومنها مذموم

ثم يضيف مستشهدا بقول حكيم:

لكل خلق من الفضل رقيب من الدناء

لا يمتنع منه إلا مؤثر الفضل على ما سواه

وكأنني بهذا الحكيم ينبه الناس عامة, والأمراء خاصة إلى ضرورة ضبط النفس وعدم الانسياق وراء الهوى, هذا الانسياق الذي قد تكون نتائجه نفور الناس من السلاطين والانقلاب عليهم, هذا النفور الذي يستغله الخصوم لاستمالة ذوي القلوب التواقعة إلى حسن السلوك والإنصاف في الحكم لتكوين جبهة مضادة لمن هم في السلطة, ولعل الماوردي يريد أن يقول لبني العباس احذروا من الاستسلام للنزوات العابرة والملذات الزائلة التي تكون سببا في تقويض أركان عروشكم, فالفاضل عند الماوردي هو " من غلبت فضائله رذائله, فقد قدر بوفور الفضائل على قهر الرذائل, فسلم من شيئين, وسعد بفضيلة التخصص ولذلك قال عليه السلام: "أول ما تبتدئون به من جهادكم, جهاد أنفسكم."²

1- المرجع السابق ص 101

2- المصدر السابق ص 208

فجهاد النفس يصلح النفس, وإذا صلحت النفس حدثت الاستقامة في الحكم, وقد أثبت تاريخ الأمم أن هلاك الحكام كان بسبب استسلامهم للنفس الأمارة بالسوء, وهو ما لا يريد أن يحدث لولاية نعمته من خلفاء بني العباس, وقد تحدث الماوردي عن حدود الفضائل التي يجب الالتزام بها من طرف الحاكم أو المحكوم, واعتبر الوسطية أحسن المعايير لقياس السلوك إن كان فاضلا أو غير فاضل, والفضائل توسط محمود بين رذيلتين مذمومتين,

من نقصان يكون تقصيرا أو زيادة يكون صرفا، فهو ن ضد التقصير وضد الإسراف، وفساد كل فضيلة يكون من طرفيها، فالعقل واسطة بين الشر والجهالة، والسخاء واسطة بين التقتير والتبذير، هكذا ويظهر التأثير القرآني في فكر الماوردي حيث قال الله عز وجل: " ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط، فتقعد ملوما مدحورا."¹ وهذا لا يمنعني من القول أن الماوردي تأثر كذلك بفكرة الوسطية الأوسطية، وهذا الجمع بين الثقافة القرآنية والثقافة اليونانية ليس غريبا على الفلاسفة المسلمين الذين استفادوا من ثقافة الغير وأضافوا عليها الطابع الإسلامي.

ويعود الماوردي إلى الحديث عن أهمية الأخلاق في السياسة فينصح الأمراء والسلاطين بالاهتمام بالأخلاق وإصلاح الشيم لأنها " آلة سلطانه وأساس أمرته"² فشريف الأفعال لا يتصرف فيه إلا شريف الأخلاق، لأن الأفعال هي نتائج الأخلاق ونوازع الهمم، فالأمير أو الإمام المتشعب بالقيم الأخلاقية والفضائل النبيلة لا تتلاعب به الأهواء، ولا يتصرف فيه سوء البطانة، ولا يكون عرضة للمساومات السياسية على حساب المبادئ والقيم التي من أجلها وجدت الإمامة والسلطة، ولهذا فهو يحذر الأمراء والسلاطين من الاستسلام لسوء الشيم والجري وراء ما يبعد الإمام عن وظيفته المتمثلة في حراسة الدين وسياسة الدولة والدنيا.

1- سورة الإسراء الآية 31

2- تسهيل النظر مصدر سابق ص 202

وهو يستشهد على عظمة الخلق الكريم وأهميته في المجتمع بقوله تعالى لنبيه - صلى الله عليه وسلم - " إن لعلى خلق عظيم"¹ وبما أن النبوة كانت من أشرف المنازل وأسمى المراتب في الخلق، فقد اختار الله تعالى لها من هو أعظم قدرا وأنبل خلقا، لأن النبوة جاءت لرعاية مصالح الدين وأمور الدنيا. وكذلك الإمارة أو الإمامة يجب أن يُختار لها أفضل الخلق وأحسنهم سريرة، وأقومهم سلوكا، ليكون

الأفضل سائدا للمفصول, ولأعدل مقوما للجهول, فيجذبهم بكمال فضائله إلى الإقتداء بفضائله وطرائقه, فأكثر الرعايا أتبع لأمرائهم وملوكهم في الخير والشر والجهل والجد والهزل.²⁻

ويسوق حكمة مأثورة "الملك كالبحر تستمد منه الأنهار, فإذا كان عذبا عذبت, وإذا كان مالحا ملحت"³⁻

ولهذا فهو ينصح السلطان والأمراء بأن يبدعوا بإصلاح أنفسهم وتقويمها ليكونوا قدوة لغيرهم من المقربين إليه أو الرعية حتى لا يجد الطامعون في السلطة ما يقدحون به في شخصية الأمير الحاكم. لأن الذي يهمل نفسه يهمل بالضرورة غيره ورعيته, والذي يدرك سياسة نفسه يدرك سياسة غيره من الناس, وقد حذر الماوردي الأمراء من الرضا على النفس, هذا الرضا هو الذي يحول دون النقد الذاتي ومحاسبة النفس على صغيرة كانت أو كبيرة.

لأن الذي رضي على نفسه أسخط الناس عليه, ومن أسباب الرضي على النفس الكبر والإعجاب, وهو بكل أحد قبيح وبكل مليك أقبح, وقدرة الملك تظهر بهمة النفس وعلوها وسموها وكذلك بقدرة السلطان على إدارة دواليب الدولة وتدبير شؤون البلاد وليس بالكبر والإعجاب بالنفس.

1- سورة ن الآية 4

2- تسهيل النظر و تعجيل الظفر ص 134 (انظر عزيز العظمة ص 216)

3- المرجع السابق ص 143

وقد استشهد الماوردي ببيت شعري ينسب إلى أبي بكر - رضي الله عنه- رواه عنه

عبد الله بن عباس قائلا:

"إذا أردت شريف النفس كلهم فانظر إلى ملك في زي مسكين

ذاك الذي حسنت في الناس رأفته وذاك يصلح للدنيا والدين¹⁻

فعظمة الإمام أو الأمير لا تكمن في زيه وفي كبره و غطرسته بل في حسن تدبيره وسياسة إمارته, ولهذا فقد عقد الماوردي في كتاب " الأحكام السلطانية " فصولا خص فيها انعقاد الإمامة وشروطها ومن يعقدها وكيفية فسخ شروط العقد.

كيفية تنعقد الإمامة إذن؟

قبل رصد مواقف أبي الحسن الماوردي في هذا الموضوع, يبدو من الضروري استعراض بعض المواقف التي تناولت الإمامة من حيث الوجوب وعدمه. ومن حيث المقاييس والشروط التي يجب إتباعها واعتمادها في اختيار الإمام لقيادة الأمة , فهناك من قال بأن نصب الإمام واجب على المسلمين, لأن الناس لا يصلح أمرهم إلا بإمام يجمع كلمتهم ويوحد صفوفهم, وينفذ أحكام الشرع ويقيم الحدود, ويمنع التظلم بين الناس, ويحافظ على استمرار وجود الدولة, وهذا هو رأي المعتزلة والخوارج إلا فرقة النجدات منها, وكذلك رأي الشيعة التي تريد تبرير إمامة علي – رضي الله عنه – وإن كانت تختلف مع غيرها في كيفية نصب الإمام, ولكن نصب الإمام كثيرا ما ينجر عنه ضرران: -الضرر الأول هو الفتن والمشاحنات التي تصحب عملية الاختيار أو التعيين بالنص. -الضرر الثاني هو انقلاب الإمامة إلى ملك غرض, ينجر عنه الاستبداد بالرأي, والاستئثار بالثروة والجاه, وهذا من جهة يترك أثرا نفسيا سلبيا في قلوب الرعية, وشرخا اجتماعيا في صفوف الأمة, فتظهر طبقتان في صفوف المجتمع من الصعب التوفيق بينهما, وهذا يُعرّض وحده الأمة إلى الانقسام والتطاحن فتضيع الغاية التي من أجلها وُجدت الأمة, ومثل هذه الأضرار أصبحنا نعيش مظاهرها في العصر الحديث

-1 عزيز العظمة الماوردي ص 217

ولهذا ذهب فريق آخر إلى إمكانية الاستغناء عن نصب الإمام, ومنهم أبو بكر الأصبم المعتزلي الاتجاه, الذي يجيز عن نصب الإمام, إذا كان من الممكن أن يقوم كل رجل بشؤون نفسه وعائلته, ويعدل بينهم بإقامة شرع البله فيهم حيث قال أبو بكر الأصبم:

" لو تكلف الناس عن التظلم لاستغفروا عن الإمام "1- إن الواقع المعيشي الحالي والمستقبل يجعل تحقيق هذه الفرضية غير ممكنة (ممكن) وبالتالي فالاستغناء عن الإمام غير ممكن في جميع الأحوال, لأن الاستغناء عن الإمام يتنافى مع طبيعة الإنسان التي تحدث عنها الماوردي وغيره من فلاسفة المسلمين, هذه الطبيعة المركبة من غرائز متناقضة ومتصارعة في نفس الوقت. والتصارع بين جوانب النفس الإنسانية ينتقل إلى التصارع بين عناصر المجتمع وطبقاته, وهذا يُعَرِّض استقرار المجتمع إلى التصدع, وهذا يتطلب وجود جهاز فوق تنظيمي ردعي وما هذا الجهاز إلا الإمام, أو الرئيس أو الخليفة. فمهما اختلفت الأسماء فالوظيفة واحدة. فمهما كان التبرير الذي اعتمد عليه أبو بكر الأصب ومن جاره في الرأي, فإنه تبرير يتنافى مع طبيعة الناس والمجتمعات, ولهذا فإن الماوردي الفقيه السني يرى بأن نصب الإمام واجب شرعا, وهذا الوجوب استمد شرعيته من القرآن الكريم في قوله تعالى: "يأياها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"2-

وكذلك حديث رواه هشام بن عروة عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "سيبليكم بعدي ولأه, فيليكم البر ببره, ويليكم الفاجر بفجوره, فاسمعوا لهم, وأطيعوا في كل ما وافق الحق, فإن أحسنوا فلكم ولهم, وإن أساءوا فلكم وعليهم."3-

1- أبو الحسن الأشعري مقالات الإسلاميين و إختلاف المصلين تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد القاهرة 1945 ج2 ص 133

2- سورة النساء الآية 59

3- الأحكام السلطانية الماوردي مصدر سابق ص 5

ومبدأ وجوب الإمامة بالشرع دون العقل هو مبدأ السنيين والأشاعرة. وهذا ما نفهمه من قول القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي في كتاب "الأحكام السلطانية" حين قال: "نصب الإمام واجبة وطريق وجوبها السمع, لا العقل, وأن العقل لا يعلم به فرض شيء, ولا إباحته ولا تحليل شيء ولا تحريمه"1-

وهذا الموقف جاء ليعارض المعتزلة، وهذه المعارضة قد تكون متناقضة مع رأي من تجب طاعته كما عبر عن ذلك الماوردي نفسه حيث أن القادر بالله كان يميل إلى الاتجاه السني الذي يضمن له أكبر مساحة من الإجماع السياسي، وهكذا نلاحظ أن فقهاء السياسة يحاولون إحداث نوع من الانسجام بين فقه السياسة والتوجه العام لرجل الدولة يحاول من جهته مسك زمام المجتمع وترجيح كفة ميزان القوى السياسية لصالحه من خلال مغازلته لمن يملك بناصرية الأمة، فالقادر بالله أدرك خطر حركتين كبيرتين لكل منهما أنصار ومؤيدين، الحركة الشيعية الإمامية، والحركة الشيعية الفاطمية وكذلك تفتن إلى ضرورة إكساب الشرعية الدينية للحكم العباسي هذه الشرعية المبنية على إجماع أهل الحل والعقد، هاتان الحركتان اللتان تعتبران أن العباسيين قد اغتصبوا الخلافة المبنية على قاعدة الوصية، ولهذا اتجه القادر بالله إلى الفقهاء وليظهر في صورة المصلح الديني السياسي وفي هذا الموضوع، يقول الأستاذ هنري لاوست في كتابه المعنون: "فكر الماوردي وعمله السياسيين: ستتحدد وتتكتف سياسة الإصلاح السني مع القادر، ذلك الرجل الذي لم يسخر لخدمة هذه السياسة وسائل ذات قوة مادية، فذلك هو الضعف الشديد الذي كانت الخلافة تشتكي منه وإنما قوى دينية وقانونية وأخلاقية، سيمثل نفسه كمالك قوي بزمم الأمور، وكخليفة حقيقي للنبي - صلى الله عليه وسلم - كما سيعرف كيف يدافع بقوة على مظاهر الخلافة: ذكر اسمه في الخطبة، وفي تعيين القضاة، وفي تقليد الأمراء البويهيين، وفي جعل أولوية الخلافة المصدر النظري - على الأقل - لكل وظيفة عامة سواء على الصعيد الديني أو على الصعيد الدنيوي²

1- ابو يعلي الحنبلي الأحكام السلطانية 1938 ص 19

2- HENRI LAOUST – LA PENSEE ET L’ACTION POLITIQUE D’ALMAWARDI LIBRAIRE

GEUTHNER PARIS 1968 P 63

و نلاحظ حتى في عصرنا هذا بعض رجال السياسة من يحاول سبر أغوار المجتمع لفهم الميكانيزمات التي تحركه، ويمسك بها من خلال من يتحكم في هذه الميكانيزمات، ورجل الفكر الديني أو الأيديولوجي من جهته يحاول التقرب من ذوي السلطان ليحظى بنصيب من القوة التي تسمح له بنشر أفكاره، وقل ما نجد من يجهر

بمعارضته للسلطان. فويل لمن يحاول أن يفعل ذلك من رجال الفقه أو السياسة. وما محنة الإمام أحمد بن حنبل في عصر المأمون إلا دليل على ذلك. غير أن القادر بالله حاول تجاوز هذه الإشكالية المتعلقة بالاختلافات الشكالية بين الفقهاء ودعاهم إلى تجاوزها، ورص صفوفهم، ففي البيان القادري نجد مجاهرة صريحة بالمذهب السني المناوئ للمعتزلة، حيث قال: "القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق فكلم فيه تكليماً، ومن قال أنه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم، ويقول أيضاً خير الصحابة وأفضلهم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو أبو بكر الصديق، ثم عمر، ثم عثمان ثم علي بن أبي طالب، ونشهد للعشرة بالجنة، ونترحم على أزواج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومن سب عائشة فلا حظ له في الإسلام، ولا نقول في معاوية الأخير، ولا ندخل في شيء شجر بينهم ونترحم على جماعتهم.¹ من خلال هذا المقطع من البيان القادري تتضح رغبة هذا الخليفة العباسي وذكائه في محاولة لخلق إجماع سياسي في هذه المرحلة التي كان فيها البويهيون يناوئون بني العباس من جهة والغزنويون من جهة أخرى يحاولون توسيع امبراطوريتهم في إيران من جهة أخرى، ولم يبق للقادر بالله العباسي إلا وسيلة وحيدة لمجابهة ما يهدد ما تبقى لبني العباس من وجود في الخريطة السياسية، إلا محاولته تجميع القوى الفقهية في إطار مذهب واحد هو المذهب السني، والماوردي من جهته يكون قد فهم الخطاب أو الرسالة القادرية وراح ينظر للخلافة أو الدولة بالمفهوم العصري بنظرية شاملة تصب في هذا الاتجاه.

1- سعيد بن سعيد الفقه و السياسة بيروت دار الحداثة للطباعة و النشر ط1 ص 48 (راجع النص في الحضارة الإسلامية ، ادم مئز)

الإمامة إذن واجبة بالشرع دون العقل، لأن الإمام يقوم بأمر شرعية، قد يكون من الممكن أن لا يسلم بها العقل لأن العقل يرشد الإنسان إلى عدم التظلم، فالمفارقة إذن بين التوجه الاعتزالي من جهة، والتوجه السني والأشعري هو العقل والشرع. وقد تحدث التاريخ عن كيفية محاولة بني العباس في بداية تكوّن دولتهم لكسب الاتجاه الاعتزالي،

للقوف في وجه بني أمية الذين حاولوا استخدام التوجه الجبري لضمان الاستمرار السياسي لأنفسهم على رأس الدولة الإسلامية ولكن دوام الحال من المحال، فالتغيرات التي حدثت زعزت مكانة المعتزلة في بلاط بني العباس كما زعزت مكانة الجبرية لدى بني العباس في يوم من الأيام، وهكذا فالتاريخ سجل يوم لك ويوم عليك وانتقلت موازين القوى، فعادت شموع السنين إلى الاشتعال لدى القادر بالله، وما دامت الإمامة واجبة شرعا فكيف تنعقد؟ ولمن تنعقد؟ وما هي شروطها؟

هذه هي أهم الأسئلة التي يجيب عنها الماوردي في ظل التوجه القادري؟

انعقاد الإمامة:

لقد نظر الماوردي ومن جراه من أهل السنة إلى كيفية انعقاد الإمامة من خلال نظرتهم إلى مسؤولية الإمام أو الخليفة، هذه المسؤولية التي تتجلى في مظهرين أساسيين هما: المظهر الشرعي والمظهر السياسي، ففيما يخص المظهر الأول فالأمر يتعلق بإلزامه في كل أوامره ونواهيه بحرصه على تطبيق الأحكام الشرعية المستمدة من القرآن والسنة ومصادر التشريع الإسلامي حتى لا تكون هذه الأوامر والنواهي مخالفة للدين، وكذلك حتى لا يغير في الدين ما لم يسمح الدين بتغييره، ما عدا الأمور التي لم يصدر فيها النص الصريح وفي مثل هذه القضايا تأتي عملية الاجتهاد من ذوي الاختصاص. أما المظهر الثاني المتعلق بالجانب السياسي فيتجلى في خضوع الإمام إلى عملية النقد من قِبَل الأمة، لأن شخصية الخليفة غير معصومة من الخطأ، ولهذا فمن حق الأمة أو واجب أهل النظر أن يوقظوا غفلته وإرشاده إلى هفوته¹

1- البغداد في أصول الدين استنبول 1928 ص 278

وبهذا الواجب الملقى على عاتق الأمة يمكن للإمام أو الخليفة أن يتفطن لأخطائه ويعدل عنها، إن كان ذلك سهوا أو غفلة، أو تنحيته إن كان متعمدا أو متعجرفا، ولكن عزل الخليفة قد تنجر عنه مشاكل سياسية بين المسلمين. هذه المشاكل قد نتحدث عنها في حينها، ولهذا فإن الماوردي حين قرر وجوب الإمامة وجوبا شرعيا، بين كيف تنعقد وبمن تنعقد،

وما هو الوجه الشرعي لانعقادها, حيث قال: " فإذا ثبت وجوب الإمامة, خرج من الناس فريقان: أحدهما, أجل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة, والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة¹

ونفس النظرة نجدتها عند فقيه الحنابلة أبو يعلى الفراء حيث قال: "0. وهي فرض على الكفاية, فخطب بها طائفتين من الناس إحداهما: أهل الاجتهاد حتى يختاروا. والثانية, من يوجد فيه شرائط الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة²

فهناك إذن طرفان في هذه العملية السياسية, أهل الحل والعقد, أو لجنة الترشيحات بالتعبير العصري, وظيفتها السهر على توفر الشروط الأخلاقية والجسدية والعلمية في الترشح. والطرف الثاني هو المترشح الذي تتوفر فيه شروط لا تقل أهمية عن سابقه من أفراد لجنة الحل والعقد.

إن إقرار الماوردي ومن معه في نفس الاتجاه لوجود لجنة الاختبار والمترشح يعتبر ردا صريحا على التوجه الشيعي الذي يقول الوصية وبعدم خروج الإمامة من أبناء علي على اعتبار أن الإمامة ليست قضية مصلحة يستند أمرها إلى اختيار العامة, بل هي ركن من أركان الدين لا يجب تفويض أمرها إلى العامة³.

1- الماوردي الأحكام السلطانية المصدر السابق ص5

2- أبو يعلى الفراء الأحكام السلطانية مصدر سابق ص 19

3- الملل و النحل مصدر سابق ص 146

إنّ موقف الماوردي يتمشى إلى حد بعيد مع الفكر المعاصر من جهة ويتطابق مع التوجه السني الذي يستمد أحكامه من القرآن والسنة هذا المذهب الذي يريد القادر بالله ترسيخ وجوده في المجتمع العباسي لأن القرآن الكريم أقرّ مبدأ الشورى وطبقه الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته.

وفي هذا الموضوع يقول الماوردي: " اعلم أن من الحزم لكل ذي لب أن لا يبرم أمرا, ولا يمضي عزمًا إلا بمشورة ذي الرأي الناصح, ومطالعة ذي العقل الراجح, فإن الله تعالى

أمر بالمشورة نبيّه صلى الله عليه وسلم, مع ما تكفل به من إرشاد, و وعد به من تأييد فقال تعالى: " وشاورهم في الأمر, سورة..... الآية.....¹ آل عمران - 153-

ويذكر الماوردي بعض الحجج التي يدعم بها رأيه في المشورة حيث قال: " قال قتادة, أمره بمشاورتهم تآلفهم وتطيبا لأنفسهم, وقال الضحاك: أمره بمشاورتهم لما علم فيها من الفضل, وقال الحسن البصري رحمه الله أمره بمشاورتهم ليستف به المسلمون, ويتبعه فيها المؤمنون, وإن كان عن مشورتهم غنيا, ثم يضيف حديثا للرسول صلى الله عليه وسلم قائلا: " المشورة حصن من الندامة, وأمان من السلامة.²

إنّ هذا النص يُعتبر رسالة واضحة من الماوردي إلى مَنْ وصفهم في كتابه الأحكام السلطانية بمن تجب طاعتهم عامة, وإلى القادر بالله خاصة. خصوصا وأن الاعتقاد القادري يؤكد على وجوب النصيحة لأولي الأمر وبهذا يكون القادر بالله يدعو جميع الفقهاء السنيين إلى ضرورة الالتفات حول الحكم الشرعي ولكن يلاحظ أن القادر بالله لا يشير إلى ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى لا يستخدمه المنشقون والمعارضون. استخداما مشبوها ومشكوكا فيه.³

1- الماوردي ادب الدنيا و الدين مصدر سابق ص 198

2- نفس المصدر

-3 HENRI LAOUST : IPD , P72

فالمشورة إذن تعتبر قاعدة أساسية في عقد الإمامة حتى لا تنعقد لمن لا يصلح لها, ولكن المشكل هو كيف نعرف الصالح للإمامة من الطالح لها؟ ولهذا فقاضي قضاة القاهرة في عهد المملك وصاحب كتاب "تحرير الأحكام" يرى أنه يمكن عقد الإمامة لمن ليس أهلا لها في حالة عدم وجود إمام يتولى جمع كلمة المسلمين وقال ابن جماعة, " فإن خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها, وقهر الناس شوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم, ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا في الأصح' وإن انعقدت الإمامة بشوكته والغلبة لواحد

قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماما لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم¹ وهكذا تتضح الأثر السياسي لكل فقيه, فإن كان الحاكم سنيا, اعتمد الفقيه على المذهب السني وإن كان الحاكم ديكتاتوريا انقلابيا أفتى بما يتماشى مع الوضع السياسي, فكأنى بآبن جماعة يُنظر للحكم الاستبدادي, ولعل مثل هذه الفتاوى والنظريات هي التي جعلت الماوردي يفصل بين شروط الإمامة, وشروط من يختار الإمام, وبهذا يكون من المنظرين السياسيين الذين تقترب آراؤهم بالفكر السياسي الدستوري الحديث, هذا الفكر الذي ينصب لجنة الاختيار أو الترشيحات لمن يريد لترشح للإمامة, وهم أهل الحل والعقد. فمهما قيل عن أهل الحل والعقد وكيفية اختيارهم فيبقى هذا الحل هو الأقرب إلى الصواب المقل من الأخطاء.

شروط الإمام أو الخلافة:

فهناك شروط أخلاقية, وجسدية نذكر منها, فبالنسبة التي يجب توفرها في أهل الحل والعقد أوفي لجنة الترشيح فقد حصرها في ثلاثة هي: العدالة الجامعة لشروطها وهذا الشرط الأخلاقي والسلوكي هو الذي يحفظ أعضاء اللجنة من الزيغ الانحراف ومن بين مظاهر هذا الانحراف هو إدخال شروط ذاتية وتفضيل شخص على آخر لأسباب جهوية أو عرقية أو مذهبية

1- انظر هاملتون جيب ص 188

وقد أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى مثل هذا الانحراف وحذر المسلمين منه عامة وولاية أمور المسلمين خاصة حين قال: " مَنْ ولي من أمور المسلمين شيئا, فولى رجلا وه يجد من هو أصلح للمسلمين منه, فقد خان الله ورسوله والمؤمنين. رواه الحاكم في صحيحة¹ ويضيف ابن تيمية ذكر قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث قال: " من ولي من أمر المسلمين شيئا تولى

رجلا لمودة أو قرابة بينهما, فقد خان الله ورسوله والمسلمين.²

فالعدالة إذن في مفهوم الماوردي هي التجرد من كل الصفات التي تحول دون تحقيق الهدف من تكوين هيئة الحل والعقد.

ولكن إذا كان من السهل وضع هذا الشرط، فمن الصعب تطبيقه وتحقيقه في الواقع السياسي المليء بالمتناقضات. والإغراءات المادية والمعنوية. خصوصاً في المجتمعات التي يكون حكامها مستبدين ومتسلطين لأن أهل الحل والعقد لا يختارون أنفسهم بأنفسهم، فلا بد من وجود جهات معينة تقوم بتعيينهم، وإن وجدوا صدفة، فلا بد من انتهائهم إلى مذهب فقهي معين، أم فرقة كلامية أو توجه سياسي له علاقة بالحكام.

الشرط الثاني : هو العلم. هذا الشرط أقل تعقيداً من الأول لأن العالم بأمور السياسة أو الدين أو شؤون الحياة العامة قد يكون مجهولاً عند ولادة الأمور، وقد عرف أبو حامد الغزالي مفهوم العلم بقوله: "العلم هو معرفة الشيء بما هو به"³

وبالعلم يتوصل إلى معرفة من يستحق الإمامة على شروطها، فمن خلال الشروط الموضوعية للإمامة ومن خلال معرفة الوضع العام للأمة حربياً، سياسياً، اقتصادياً، ثقافياً، يمكن معرفة مدى الحكمة والرأي اللذين من شأنهما أن يؤديا إلى اختيار الإمام المناسب لفترة توليه الإمامة، فقد تكون فترة حرب أو فترة منازعات سياسية، فمن الحكمة أن نختار رجلاً حربياً في فترة الحروب

1- نظر ابن تيمية السياسة الشرعية في إصلاح الراعي و الراعية تحقيق و تعليق محمد ابراهيم البناء و اخر ، الظاهرة مؤسسة

الشعب 1975 ص 18

2- فس المرجع ص 18

3- أبو حامد الغزالي إحياء علوم الدين القاهرة دت ص 137

ومن الحكمة والرأي السديد أن نختار الخبير بشؤون الجدل السياسي في فترة الصراعات الأيديولوجية، وقد أشار الإمام ابن تيمية إلى مثل هذه الحالات حين أفتى بمراعاة الظرف السياسي والاجتماعي حين يتم اختيار الإمام وقال: " فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية، وأقلهما ضرراً فيها، فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع، وإن كان فيه فجور على الرجل الضعيف العاجز، وإن كان أميناً، وقد برر فتواه هذه بقول الإمام أحمد بن حنبل حين سئل عن

الرجلين يكونان أميرين في الغزو, وأحدهما قوي فاجر, والآخر صالح ضعيف, مع أيهما يغزى؟ فقال الفاجر القوي فقوته للمسلمين وفجوره على نفسه, وأما الضعيف الصالح, فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين.¹

فالغرض من الرأي والحكمة اللذين اشترطهما الماوردي هو مراعاة طبيعة وشخصية المترشح للإمامة, ومدى تناسبهما لطبيعة الفترة التي تنعقد فيها الإمامة. غير أن ما يمكن ملاحظته فيما يتعلق بالصالح والفجور, أن القوي الفاجر قد يدفعه فجوره إلى استخدام قوته وشوكته في غير ما يرضي الله ورسوله, وتقلب قوته وبالا على الأمة والإمامة. وعليه فإن هذه الفتوى تبقى في رأيي فتوى ظرفية مستمدة من طبيعة الحكام آنذاك حيث كان هؤلاء الحكام والأمراء لا يلتزمون بقوامة السلوك, وتصدر عنهم أعمال تنم عن فجورهم, ولكن الفقهاء لا يقوون على المجاهرة بما يغضبهم, ويصدرون فتاوى يحاولون من خلالها التوفيق بين ما يجب أن يكون وما هو كائن. وهناك شروط وضعها الماوردي لمن يتولى الإمامة:

1- ابن تيمية المصدر السابق ص 28

شروط من يتولى الإمامة:

يمكن تصنيف هذه الشروط التي وضعها الماوردي لتولي منصب الإمام إلى صنفين:
الصنف الأول: وهي سلامة الحواس والبدن, وهذه من الشروط المعتبرة حتى في عصرنا هذا حيث وسائل الطب متداولة ومتنوعة.
الشرط أو الصنف الثاني: معنوي أخلاقي, وهو العدالة الشاملة, عدالة الإمام مع نفسه حيث يكون سلوكه متطابقا مع ما نص عليه الشرع من وجوب الامتناع عن ارتكاب الكبائر

والفواحش كبيرها وصغيرها، ظاهرها وباطنها، ليكون الإمام قدوة للأمة، سيما وأن الماوردي جمع بين النبوة والإمامة، لأن الإمام مكلف بحراسة الدين وتدبير أمور الدنيا، وكذلك العلم المؤدي إلى الاجتهاد في حل الأزمات التي تفاجئ الأمة من حين لآخر في أوقات السلم والحرب، خصوصا وأن الإمام الذي يستعين بمستشاريه في إدارة دوليب الدولة، قد يتعرض لمغالطات ونصائح مغشوشة من طرف هؤلاء، فإن لم يكن ذا علم واسع، ومعرفة شاملة، فقد يعمل بنصائح مفخخة ويقع في أخطاء مدمرة له ولأمتة. ولهذا قيل: "إن السياسي الأمي خطر على نفسه وعلى أمتة" ولهذا السبب فقد اشترط أفلاطون أن يكون على رأس الدولة الفيلسوف الحاكم، والحكمة هي المعرفة الشاملة بمجريات الأحداث والأمور.

وإلى جانب المعرفة الشاملة يشترط الماوردي "الشجاعة" الكافية للدفاع عن حرمة الأمة وسيادة الدولة، حيث يجب الإقدام، حتى تكبر صورته في أعين الرعية ويكون كما يقول "ماكيافللي" "أسد يرهب الأعداء والمتربصين بالأمة، وتعلبا يتفطن للحيل والدسائس التي يحيكها المقربون منه، خصوصا وأن الماوردي عاش في فترة كثرت فيها الانقلابات والاضغتيالات والصراعات المذهبية والفقهية فهو من هذه الناحية نصوح لذوي نعمته، ولمن يأتي بعدهم،

وهكذا فإن مثل هذه الشروط لا يمكن لأي كان أن يستغني عنها إن هو أراد أن يترشح لقيادة الأمة. ولكن الشرط الذي يلفت الانتباه ويبحث على التساؤل ويبدو منافيا للديمقراطية بالمنظور العصري هو: "النسب القرشي" حيث قال: "الشرط السابع هو أن يكون من قریش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه، ولا اعتبار بضرار حين شدّ فجوزها في جميع الناس.¹

وفي هذه الشروط يلتقي الماوردي مع أبي يعلى الفراء الحنبلي الذي قال: "وأما أهل الإمامة فيعتبر فيهم أربعة شروط, أحدها: أن يكون قريشياً من الصميم وهو من كان من ولد قريش بن بدر بن النضر دليل بني كنانة, وقد قال أحمد في رواية منها: "لا يكون من غير قريش خليفة"

الثاني: أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضياً, من الحرية والبلوغ, والعقل والعدالة.

والثالث: أن يكون قيماً بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود, ولا تلحقه رافة في ذلك, والذود عن الأمة.

الرابع: أن يكون من أفضلهم في العلم والدين.²

ولكن أبو يعلى الفراء يتحفظ من هذا الشرط الأخير وينقل رواية عن الإمام أحمد يبرر بها هذا التحفظ وهي قوله: "من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه برّاً كان أو فاجراً, فهو أمير المؤمنين³

1- الماوردي الأحكام السلطانية ص 6

2- أبو يعلى الفراء الأحكام السلطانية و مصدر سابق ص 20

3- نفس المصدر

من الملاحظ أن الحجة التي استعملها أبو يعلى الفراء حجة نقلية, في حين أن الماوردي استعمل حجة تاريخية. حيث ذكر حادثة السقيفة التي وقعت فيها مناوشة كلامية بين الأنصار والمهاجرين ودفع أبا بكر الصديق رضي الله عنه بذكره قول الرسول صلى الله عليه وسلم "الأئمة من قريش وتراجع الأنصار وقالوا: "منا أمير ومنكم أمير" وانتهوا بهذا المبدأ "نحن الأمراء وأنتم الوزراء"¹ إن هذا الرضا المؤقت بحصر الإمامة في النسب القريشي لم يعمر طويلاً, حيث ظهرت خلافات حادة بين الفرق الكلامية, فمن مؤيد ومعارض له. فالمعتزلة أنفسهم وكذلك الخوارج أجازوا أن تكون الإمامة في غير

قريش، في حين أن فريقاً آخر؛ صرّها في قريش وحتى هذا الفريق اختلف في أي قريش؟ فالروافض حصروها في بني هاشم في حين مددها آخرون إلى غير بني هاشم، والذين حصروها في بني هاشم اختلفوا في أي هاشم؟ أهو العباس بن عبد المطلب وفي ولده؟ أهو علي وولده؟²⁻¹

إن هذا الصراع بين الفرق هو الذي حدا بالماوردي أن يحشد مجموعة من الحجج الدينية والتاريخية لتبرير هذا الشرط الذي يبدو من الناحية المنطقية بالمنظور العصري شرطاً غير مسلم به، فكيف يمكن الجمع والتوفيق بين عدالة الإسلام التي لا تفرق بين المسلمين إلا على أساس التقوى والقربى من الله، وبين هذا المبدأ السياسي الذي يعطي حق الإمامة لفئة من المسلمين ويحرم منها أخرى؟ فما ذنب غير القريشي الذي ولد غير قريشي؟ ويحمل الشروط التي وضعها الماوردي لتولي الإمامة، من سلامة الحواس والجسم والعدالة الجامعة، والحكمة المؤدية إلى الاجتهاد في النوازل؟

1- الماوردي : الأحكام السلطانية مصدر سابق ص 6

2- مقالات إسلامية مصدر سابق ج 2 ص 135

أل يعتبر إجحافاً في حق هؤلاء؟ ألا يمكن أن تتوفر هذه الصفات وهذه الشروط في غير القريشي، ويخدم الأمة بما يرضي الله ورسوله؟ ولكن إذا نظرنا إلى هذه الشروط من زاوية مصلحة الأمة والإمام آنذاك فنراه شرطاً مقبولاً من المنظور العصري ومن نظرة تلك الفترة، وهي فترة بداية تكوّن الأمة الإسلامية، والدولة الإسلامية ومؤسساتها. فما هي القبيلة التي تحظى بإجماع والاحترام والولاء الروحي للمسلمين؟ فهي بلا شك قبيلة قريش. أليس من مصلحة الأمة أن يكون إمامها من القبيلة التي حظيت بهذا الولاء؟ فالقضية ليست مفاضلة وتفضّل، بل هي قضية مصلحة الأمة التي يفرضها الظرف الصعب والمعتقد

آنذاك, حيث كانت عناصر أجنبية اندست في الإسلام, ولو فُسِح لها المجال لتولي الإمامة كان من الممكن أن تستخدم هذا المنصب للإضرار بالأمة وتشويه منصب الإمامة. وحتى في عصرنا هذا فـغـن القوانين تشترط الجنسية في الشخص المترشح للرئاسة إن كان ذا ولاء من طرف الشعب, فالولاء الروحي والمعنوي من طرف الأمة للإمام أو الخليفة من العوامل التي توحد الصف وتجمع الكلمة وتهيئ الجو السياسي المناسب لقيام الإمام بمهمته في قيادة الأمة, رغم أن " ضرار بن عمرو " يفضل توليه إماما أعجميا إن تساوى في الفضل مع قريشي لأن الأعجمي يكون أقل عشيرة من القريشي.¹ ولكن الأقل عشيرة يكون في معظم الحالات أقل ولاء وأضعف ارتباطا بقومه خصوصا وأن في ذلك العصر كانت العلاقات الاجتماعية والسياسية مبنية على الولاء العشائري والنسب أكثر من غيرها من عوامل الارتباط الاجتماعي. وبعد أن رصد الماوردي شروط الإمامة انتقل إلى كيفية انعقادها.

1- ابو الحسن الأشعري مقالات الإسلاميين و إختلاف المصلين مرجع سابق ص 136

كيف تنعقد الإمامة؟

من المسائل التي أثارت جدلا كبيرا في موضوع الإمامة, هي كيفية انعقادها, والظروف التي يجب أن تُعقَد فيها, فمنهم من قال إنها لا تنعقد في أيام الفتنة, وإختلاف الناس, وإنما يجب أن تنعقد في أيام السلم والوئام, وهذا رأي بعض المعتزلة, ومنهم هشام الفوطي, ومن قال أن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم¹

فبالنسبة لهذا الرأي هل تبقى الأمة بدون إمام إلى أن يستتبت الأمن والوئام؟ وهل يمكن تحقيق الأمن والوئام في غياب إمام شرعي؟ اللهم إلا إذا أراد هؤلاء أن تمر الأمة بمرحلة

انتقالية يتولى فيها حاكم ذو شوكة وقهر تمكنه من تحقيق الوئام ثم تتم إجراءات عقد الإمامة كما يرى أصحاب هذه الفتوى، ولكن يبدو أن هشام الفوطي المعتزلي يريد الطعن في إمامة علي التي جرت في أيام الفتنة، فالرأي إذن له خلفية سياسية وإيديولوجية. أما الرأي القائل بأن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم وهو رأي "أبي بكر الأصم" فهو يحمل لونا ديمقراطيا في مظهره، ولكن يبدو أن تحقيقه صعب المنال، حتى في أيام السلم والوئام، ناهيك عن أيام الحرب والفتن، فاجتماع الأمة عن بكرة أبيها حول رجل واحد، لا يخلو من الصعوبات والعراقيل نظرا لاختلاف المذاهب السياسية والفقهية، ولكن لعله يوحى إلى الطعن في إمامة بعض الخلفاء والأئمة الذين انعقدت إمامتهم بأربعة أو خمسة من أهل الحل والعقد. ولهذا فإن الماوردي يرى أن "انعقاد الإمامة يكون من طرفين: الطرف الأول هم أهل الحل والعقد، أو من قبل إمام سابق إلى إمام بعده"².

1- الملل و النحل ج 1 مصدر سابق ص 72

2- الأحكام السلطانية ص 6

وقد حدث هذا في زمن الصحابة رضي الله عنهم وحدث أيضا في زمن معاوية الذي بذل أموالا طائلة لأخذ البيعة لابنه يزيد، واستعمل التهديد والوعيد رغم أنه كان منهمكا في الخمر والملذات.¹

ولعل هذه الحادثة هي التي جعلت بعض المتكلمين في الإمامة لا يبطلون عقد الإمامة للفاسق. ثم انتقل الماوردي إلى الطريقة التي يجب أن يتبعها أهل الحل والعقد، وهي دراسة الشروط المطلوب توفرها في الإمام المرشح للإمامة وبعد دراسة الشروط المذكورة سابقا اقترحوا على من رأوه أفضل، فإن وافق انعقدت إمامته وإن رفض عدل عنه إلى من هو دونه لأن العقد هو عقد رضا وليس فيه إكراه.

ويرى الماوردي أن يختار أهل الحل والعقد من يسرع الناس إلى مبايعته دون تردد. وهنا يدخل الماوردي شرطاً ضمناً هو ثقة الرعية في راعيهم، فالرضا من قبل الإمام وثقة الرعية من الشروط التي تضمن نجاح الإمام في مهمته الدينية والدنيوية، ولعل هذه الثقة هي التي جعلت الماوردي يدخل النسب القرشي في شروط الإمامة. لأن هذا النسب هو الذي يسهل المبايعة السريعة والجماعية للإمام.

وهذه الطريقة التي اقترحها الماوردي تتفق مع رأي أبي يعلى الفراء الحنبلي حيث قال: "الإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل الحل والعقد. والثاني بعهد الإمام من قبل² ولكن الماوردي يفترض تساوي إمامين في الشروط، وفي هذه الحالة يفضل إمامه الأكبر سناً رغم أنه لا يبطل إمامه الأصغر.

1- انظر دائرة المعارف القرن العشرين محمد فريد وجدي بيروت دار المعارف 1972 ط3 المجلد السادس ص 669

2- أبو يعلى الفراء الأحكام السلطانية و مصدر سابق ص 23

وهناك حالة أخرى أشار إليها الماوردي وهي الوضع السياسي العام للبلاد. هذا الوضع يجب إدخاله في الحساب: "فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة، كان الأشجع أحق. وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكوت الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق.¹ وهنا يأتي دور أهل الحل والعقد وشروط توليهم هذه المهمة وهي حسن الاختيار المبني على العدالة الجامعة التي اشتراطها الماوردي وكذلك العلم الذي يؤدي إلى معرفة من هو أحق بالإمامة والحكمة المؤدية إلى حسن الاختيار.

ولقطع الطريق أمام ذوي الأهواء في الاختيار يضع "القرعة" وهي الفاصل بين المتنازعين حول الإمامة إذا تساوى في الشروط، حتى وإن رجّح كفة أهل الحل والعقد، إن هم أرادوا العدول عن القرعة، وبهذا يكون الماوردي أعطى حق "الفيتو" لهذه الهيئة، لأن القرعة قد تكون نتائجها في غير صالح الطرف السياسي والاجتماعي للأمة فمصلحة الأمة فوق مصالح الشخص. ويصر الماوردي على عملية الاختيار دون التنصيص الذي يقول به الشيعة وكذلك قولهم بالوصية. وهناك مسألة أخرى حسم فيها الماوردي وهي عدم جواز عقد الإمامة لإمامين في وقت واحد: "وإن عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شدّ قوم فجوزوه".² ولعله يقصد بهذا القوم الذين جوزوا عقد الإمامة لإمامين هو البغدادي المعاصر للماوردي والمتحمس للعباسيين، حيث يجيز عقد الإمامة لإمامين في وقت واحد، وذلك إذا كان هناك مانع طبيعي بين البلدين وهذا بقوله: "يكون بين البلدين بحر مانع عن وصول نصرته أهل كل واحد منهما إلى الآخرين، فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته".³

1- الماوردي الأحكام السلطانية مصدر سابق ص 7

2- المرجع السابق ص 8

3- البغدادي أصول الدين إستنبول مطبعة الدوحة ص 289 279

إن هذا الموقف يبدو الأكثر صوابا وواقعية حتى وإن كان إصرار الماوردي على عدم شرعية وجود إمامين أو خليفتين مستمدت من الطرف السياسي حيث كان الخليفة الفاطمي منافسا شديدا لبني العباس، فكلن يخطب له في اليمن والشام وإفريقيا ومصر. وكان للمذهب الفاطمي دعاة منبثون في كل صنف وناحية.¹ ويصر الماوردي في نفس السياق على أن التنازع حول الإمامة أو طلبها لا يحرم صاحبها من هذا المطلب معتمدا على الحجة التاريخية من: "تنازع أهل الشورى فما ردّ عنها طالب ولا منع منها راغب".²

ولكن إذا اعتبرنا أن الإمامة وظيفة مثل سائر الوظائف السياسية والإدارية فإنها لا تعطى لمن يطلبها خوفاً من الطمع في امتيازاتها والجري وراء ملذاتها على حساب مصالح الأمة. فالإمامة أو الخلافة مسؤولية كبرى فطالبها والجاري وراءها إما كونه لا يعي عبء المسؤولية أو أنه راغب لغرض غير نزيه يتسلل من خلالها لتحقيق مآرب غير نزيهة، ولكن يجب أن نستثني من مثل الأحكام بعض المخلصين الغيورين على الأمة فيطلبون الإمامة لخدمة الأمة والصالح العام مهما كانت الصعوبات والعراقيل. وإذا نظرنا من هذه الزاوية لا يجب طلب الإمامة أن يكون سبباً للمنع. وإذا انطلقنا من المنطلقات السابقة فيكون طلب الإمامة سبباً للمنع. فقد جاء في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أن قوماً دخلوا عليه فسألوه ولاية، فقال: "إنّا لا نولي امرئاً هذا من طلبه" وقال لعبد الرحمن بن سمرة: "يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة، فإنك أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها، وإن أعطيتها عن مسألة وكّلت إليها" أخرجاه في الصحيحين، وقال: من طلب القضاء واستعان عليه وكّل إليه، ومن يطلب القضاء ولم يستعن عليه أنزل الله إليه ملكاً يسدده" رواه أهل السنن.³

1- أدم متنز الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري تر عبد الهادي ابو ريده لبنان دار الكتاب العربي 1976 المجلد الأول

2- الأحكام السلطانية ص 7

3- ابن تيمية السياسة الشرعية المرجع السابق ص 20

ومن خلال هذين الحديثين الشريفين يبدو أن السعي وراء الحصول منصب الإمامة أو القضاء يجعل صاحبه تحت سيطرة الامتيازات وتنسيه مهامها الأساسية التي حصرها الماوردي في عشرة، وهي حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه أهل السلف، ومحاربة المبتدعين وذوي الشبهات، وتنفيذ الأحكام بين المتخاصمين، وتحقيق العدل بين الناس، وحماية الحدود والذود عن حرمة التراب الوطني للأمة، وكذلك جهاد أعداء الإسلام وجمع الزكاة والفيء حسب ما نص عليه الشرع من غير خوف ولا تعسف وتوزيع الصدقات بين المال على مستحقيها وتوزيع المهام الإدارية على من يستحق المسؤولية، وأخيراً مباشرة مهمة الرقابة الشخصية لأعمال الموظفين وأعوان الدولة، وأن

لا يتكل على التفويض الذي يشغله عن مهمة حراسة الدين والدولة، لأن هذا التفويض قد يشغله عن المسؤولية العظمى وينصرف إلى الملذات.

وقد حذر الماوردي من الاعتماد الكلي على النصيحة التي تأتي من الأعوان¹ لأن الناصح قد يخون والأمين قد يغش واستشهد الماوردي بقوله تعالى: "يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله"².

وبعد أن فصل الماوردي كيفية انعقاد الإمامة انتقل إلى كيفية عزله عن مهمته.

فعزل الخليفة هو حل لعقد توليته من طرف أهل الحل والعقد بصفته ممثلين للأمة وهنا يحضرنى قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه حين ولاه المسلمون وبايعوه قال: "إني وليت عليكم ولست بخيركم، وإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني"

فمبدأ التولية يتضمن عقدا بين طرفين، فإذا ما أخلّ الإمام بالوظيفة التي من أجلها تمت توليته، يجب عزله، وهذا من حق الأمة عليه، فتولية الخليفة قد تمت لإقامة الدين، وتدبير مصالح العباد. وعدم قيام الإمام بهذه المهمة هو إخلال بواجبه وانتكاس بالدين وهذا سبب موجب لعزله.

1- الماوردي الأحكام السلطانية ص 15

2- سورة النساء الآية 26

وقد فصل الماوردي هذه الشروط في انعدام الصفات التي من أجلها بويع واختير، فهناك صفات تتعلق بقدرته على القيام بواجباته الشرعية كالجنون وبطلان أعضائه وفقدان حواسه، وهناك صفات تتعلق باستقامته وسوء سلوكه مثل ارتكاب المحضورات، وإقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة، وانقيادا للهوى"¹.

وقد فصل الماوردي أنواع الأعضاء المؤثرة وغير المؤثرة في عمله، لا أرى ضرورة لذكرها. حتى وإن كان العزل قد يؤدي إلى بعض الفتن والمشاحنات والمشاكل. ولكن هذه الشروط التي ذكرها بالتفصيل لعزل الإمام معترف بها حتى في النصوص الرسمية المعاصرة.

وإذا استقرت الأمة والإمامة على هذه الشروط ينصح الإمام بتنظيم الدولة ومقاطعات الأمة, وتقسيم الوزارات التي سأحدث عنها في الفصول الموالية.
وقبل الحديث عن تنظيم الماوردي للوزارات أرى من الضروري الإشارة و لو بصفة موجزة إلى الفكر السياسي الإسلامي لم يتوقف عند المشارق بل امتد إلى المغرب الإسلامي هذا الفكر الذي يمثل ابن تومرت - فما هي نظرتة للإمامة؟

مفهوم الإمامة عند ابن تومرت:

لا أراني في حاجة إلى ذكر التفاصيل المتعلقة بحياة عصره و ظروف نشأته لأن هذا ليس من صميم موضوع البحث غير أن هذا لا يمنعني من الإشارة الموجزة إلى بعض السمات المتعلقة بالجو السياسي العام الذي طبع عصره و كذلك بعض الجوانب و المحطات المتعلقة بحياته العلمية و مساره الدراسي، هذان العملان اللذان تركا بلا شك أثراهما في فلسفة ابن تومرت شأنه في ذلك شأن الماوردي موضع البحث.

فابن تومرت عاش في القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي على وجه التقريب و هي الفترة القريبة من عصر الماوردي المتوفي سنة 456 هـ فالمغرب العربي في هذا العصر كان مفككا سياسيا نتيجة انقسام الولاء بين قبيلتين متصارعتين على السلطة هما قبيلتا زناته المالوية للعبيدين الفاطميين¹ أضف إلى ذلك ضعف الخلافة العباسية في المشرق و انقسام الولاء بين بني العباس ببغداد، و بني عبيد في مصر، و الجو اللأمني الذي يهدد استقرار المغرب العربي نتيجة غارات سفن الرمان على شواطئ و سواحل بلاد المغرب²

فهناك إذن وجه الشبه في ظروف الحياة الفكرية و السياسية لكل من الماوردي و بن تومرت ، خصوصا و أن قنوات التواصل بين المشرق و المغرب كانت ممتدة هذا التواصل هو الذي سمح لابن تومرت بالانتقال إلى بلاد المشرق بما في ذلك بغداد حاضرة العلم و الفنون و محطة المتكلمين و الفلاسفة و الفرق الإسلامية التي كانت المنبع الفكري و الفلسفي للكتل السياسية في المشرق و المغرب حيث أخذ بعقائد الأشعري و لازم أبي حامد الغزالي و غيره من فحول النظر و مهر في الحديث و الأصول و الجدل و عقائد الشيعة الإمامية القائلة بالإمام المعصوم³ و من الشيوخ الذين أخذ عنهم ابن تومرت نذكر أبا بكر الطرطوشي الأندلس الأصل الإسكندرية الإقامة.

1- ابن عذاري المراكشي المغرب في أخبار الأندلس و المغرب ط 3 دار الثقافة بيروت 1983 ج

2- مبارك بن محمد الهلالي الملي تاريخ الجزائر الحديث الجزائر مكتبة النهضة الجزائرية ج 2 1963 ص 241

3- نفس المرجع ص 241

المالكي المذهب و الذي ارتبط به بعلاقة خاصة، حيث أخذ عنه أحوال المذهب المالكي، هذا الفقيه الذي تكمن أهميته في تضلعه العلمي إلى جانب نظراته الفلسفية للحياة، و حقيقة الإنسان و مصيره هذه النظرة المحتقرة للحياة و المصغرة لسلطانها و العزوف عن الدنيا، و قمع الشهوات، و الجراءة على كل كبير في سبيل الحق، و في سبيل تدعيم أوامر الله تعالى، و من كانت هذه نظراته للحياة هان عنه مفارقة الأهل و المال، و الالتحاق بقمم الجبال و الإنس بالوحوش حتى يأتي أمر الله¹

و يكفي أن نذكر بنظرة الطرطوشي إلى سبب انهيار الدول و فسادها في قوله: " و اعلّموا أن معظم ما يدخل على الدول من الفساد تقليد لأعمال أهل الحرص عليها لأنه لا يخطبها إلا لص في ثوب ناسك"²

من الذين يتخذون عباد الله خولا و أموالهم دولا" و هذا فمن خلال رحلته هذه إلى المشرق و اتصالاته بشيوخ العلم فيه عاد إلى وطنه حاملا صورة إنشاء خلافة بالمغرب تجمع شمل أهله على الأقل و في غرة ربيع الأول سنة 510 قفل إلى المغرب معرجا على العواصم العلمية و السياسية مثل مصر و طرابلس و تونس و قسنطينة و بجاية و تلمسان و مراكش و فارس و حيثما حل درس العلم و أمر بالمعروف و نهى عن المنكر معرضا نفسه للخطر في كثير من الأحيان³

و هذا شأن كل من يريد إحداث ثورة في المجتمع هذه الثورة التي تبدأ عادة بفتوى دينية أو بنظرية سياسية أو بهما معا.

1- انظر علي الإدريسي الإمامة عند ابن تومرت رسالة ماجستير جامعة الجزائر 87 ص 105
2- جعفر البياتي مفهوم الدولة عند الطرطوشي و ابن خلدون دار المعارف للطباعة و النشر تونس 1999 ص 28
3- محمد الميلي " تاريخ الجزائر الحديث (مرجع ذكر) ص 241 "

- فما هي نظرية ابن تومرت السياسية التي كونتها نظريته في الإمامة؟

انطلق من تحديد مفهوم الإمامة بقوله: " الإمامة هي الإتياع و الإقتداء و السمع و الطاعة و التسليم و امتثال الأمر و اجتناب النهي و الأخذ بسنة الإمام في القليل و الكثير " ¹
نلاحظ أن ابن تومرت أعطى الأهمية الكبرى للجانب العلمي الممتثل في طاعة الإمام من طرف الرعية، فتكاد نظريته في الإمامة تتطابق مع نظرية الماوردي السالفة الذكر، و

الذي جعل الإمامة موضوعاً لخلافة النبوة و الذي استشهد بقوله تعالى: " يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم "2-

غير أن الأخذ بسنة الإمام في القليل و الكثير يجب أن يكون مشروطاً بامتنال هذا الإمام في القليل و الكثير للقرآن و السنة، اللهم إلا إذا كان ابن تومرت قد أخذ بفكرة عصمة الإمام من الوقوع في الخطأ هذه العصمة التي تقول بها الشيعة الإمامية.

و بعد أن ذكر حقيقة الإمامة أكد على ضرورة الدعوة إليها و تذكرها و الترغيب فيها بكرة و عشياً لأن الإمامة الحقيقة هي طريق السعادة في الدنيا و الآخرة، فبدونها " لا يصح قيام الحق في الدنيا"3- التي انتشر فيها الفساد و الظلم و الجور نتيجة " استيلاء الرؤساء الجهل، و الملوك الصم البكم و الدجالين على الدنيا"4-

1- محمد بن تومرت أعز ما يطلب تحقيق عمار طالبي المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1985 ص 236

2- سورة النساء الآية 59

3- ابن تومرت أعز ما يطلب (مرجع ذكر) ص 236

4- نفس المصدر ص 238

فهناك إذن وضع سياسي و اجتماعي يجب إصلاحه و هذا لا يكون إلا بإعادة الاعتبار للإمامة، و قد سبقنا الإشارة إلى الآراء المتناقضة بين من يوجب وجود منصب الإمام، و بين من يريد الاستغناء عنه، و لكن ابن تومرت من الداعين إلى ضرورة قيام الإمامة وجود الإمام، و هو هنا يتفق مع الماوردي الذي قال في كتابه " الأحكام السلطانية: لولا الولاة لكان الناس فوضى مهملين و همجا مضياعين"1-

و للخروج من الفوضى يرى ابن تومرت أنه من الضروري إعطاء الأهمية للإمامة و العمل من أجل أن تؤدي و وظيفتها لأنها هي: " عمدة الدين و عماده على الإطلاق في سائر الأزمان و هو دين السلف الصالح"²

و نظرا لأهمية الإمامة في الحفاظ على الدين و القيام على شؤون الرعية و ضمان العدل و حفظ النظام العام فإن نصب الإمام يصح من أوكذ الواجبات، و قد سبق في الفصول السابقة استعراض الآراء المختلفة للفرق الإسلامية التي قال بعضها بالوجوب، أو بعدمه أما المهدي محمد بن تومرت فذهب إلى أن الإمامة واجبة بقوله: " هذا باب في العلم و هو وجوب انعقاد الإمامة على الكافة، لأنها ركن من أركان الدين و عمدة من عمد الشريعة"³ وهنا تظهر ملامح التفكير الشيعي عند الأمامية لأثنى عشر في هذا الفصل و تكفي الإشارة إلى أن ابن تومرت يساير الأمامية في توجيهها الرابط بين الدين و الإمامة، حيث سواد الدين يكون بسواد الإمامة و زواله يكون بزوالها و لكن هذا التعطيل لا يمكن أن يكون ، لأن التاريخ لم يثبت خلو الأزمنة من إمام و قال: " مامن زمان إلا و فيه إمام قائم بالحق في أرضه "⁴

1- الأحكام السلطانية 5

2- ابن تومرت أعز ما يطلب ص 236

3- ابن تومرت أعز ما يطلب ص 229

4 - نفس المصدر ص 229

و نظرا لهذه العلاقة بين الدين و الإمامة فلا بد من وجود بعض الشروط تجعل الإمام قائما بالحق، و عادلا بين الناس و قد سبقت الإشارة إلى شروط الإمامة و كيفية انعقادها في فكر الماوردي أبي يعلى الفراء.

أما ابن تومرت فيشترط على الإمام العلم الذي يمنعه من الخطأ و يقول " لا يجوز للإمام أن يخطئ"¹

و لكن كل إنسان خطأ، و لا يخطئ إلا المعصوم، و هذا قول الإمامية المخالف لرأي أهل السنة من الملاحظ أن ابن تومرت لم يسترسل في تحليل و شرح شروط الإمامة على الشكل الذي لاحظناه عند الماوردي لعل هذا يرجع إلى ميله إلى الفكر الشيعي الذي سبقت الإشارة إليه.

أما إنعقاد الإمامة التي جرى حولها خلاف بين أهل السنة و الشيعة فقد إختزلها ابن تومرت في طريقة عملية شبيهة بفكرة التعاقد التي تحدث عنها فلاسفة العقدة الإجتماعي في العصر الحديث حيث روى " البيهقي " الذي رافق ابن تومرت من تونس في رحلة العودة أن هذا الأخير أقام وليمة للقبائل المناصرة له و عمل الملح بيده و قال : " هنا عهدا لله، و عهد رسول الله بيننا و بينكم على الكتاب و السنة"¹⁻² و ما كان من تلك القبائل إلا المبايعة له بالإمامة و بهذه الطريقة سن نظرية عملية في عهد الإمامة ، و لكن هذه الطريقة العملية إن صلحت في عهد ابن تومرت لا يمكن أن تكون ناجعة في العصر الحديث الذي يطبعه التعقيد السياسي و اختلاف المشارب السياسية و اتساع رقعة الدولة.

1- ابن تومرت أعز ما يطلب ص 239

2- أنظر على الإدريسي رسالة ماجستير (مرجع ذكر)

و لكن رغم هذا فإن نظرية ابن تومرت في الإمامة لا يمكن تناولها بالتفصيل الذي يفي حقها في هذا المقام نظرا لأسباب منهجية، المهم هو الإشارة على أن الفكر السياسي الإسلامي لم يبق حبيس المشرق العربي بل إمتدت أثاره إلى المغرب العربي الإسلامي

الذي كان و سيطر جزءا لا يتجزأ من الأمة الإسلامية بحكم قنوات التواصل الروحي و الفكري و التاريخي التي فتحتها الأسلام بين المشرق و المغرب.

هذا الدين الحنيف الذي محلى الحواجز العرقية و النعرات القبلية بين الشعوب التي لا تتفاضل فيما بينها إلا بالتقوى الذي يحقق صفاء السريرة و حسن الإنظواء تحت غاية التوحيد و الوحدة العقائدية و هو الهدف الذي كان الماوردي و ابن تومرت و من هذا حذوهما يسعون إلى تحقيقه في مشروعاتهم السياسية و الاجتماعية غير أن مشروع الماوردي حسب وجهة نظري أكثر شمولية حين تناول بالتفصيل الجوانب المتعلقة بالوزارة و القضاء و الهيئات المكملة لهما ، و هذا ليس وليد المصادفة بل أملته عليه ظروف عصره من جهة و شمولية نظريته إلى الدولة من جهة ثانية.

الفصل الرابع

فما هي نظريته في الإست وزار ؟

تقليد الوزارة:

حللت في الفصل الثالث إلى مفهوم الخلافة، و النظريات التي تناولت هذا الموضوع: من شيعة، و خوارج و معتزلة و تحدثت عن الشروط المطلوبة فيمن يتوالى هذا المنصب الحساس في الأمة. و لكن سلطة الخليفة ليست مطلقة في الفقه الإسلامي، كما يزعم البعض و منهم المستشرق "تماس أرلوند" الذي يرى أن سلطات الخليفة غير مقيدة، بل هي مطلقة، بحيث من الرعايا طاعته بدون تردد⁽¹⁾ و للرد على هذا الزعم يمكن الرجوع إلى خطبة أبي بكر رضي الله عنه حين قال: "أطيعوني ما أطعت الله فيكم إن أحسنت فأعينوني، و إن أسأت فقوموني".

و حتى الماوردي بين حدود سلطته الخليفة المقيدة بالشرع و الامتثال لأوامر الله تعالى، و لكن هذا التعصب الأعمى لبعض المفكرين الغربيين الذين يريدون حصر الفكر السياسي الديمقراطي في الغرب و اليونان يمكن تفسيره بعدم إطلاع هؤلاء على الفكر السياسي الإسلامي أو بعدم فصلهم بين ما يقره الفقهاء من تشريع، و بين بعض الممارسات لسياسية لبعض الخلفاء سواء في بني أمية أو بني العباس الذين تقمصوا قميص الخلافة باسم الإسلام دون أن يلتزموا بقواعد الخلافة كما شرعها الإسلام.

فنظام الحكم في الإسلام نظام قانوني بالمعنى الحديث و سأوضح ذلك أكثر في الفصول اللاحقة حين أتحدث عن الشورى و البيعة و أثرهما في الفكر السياسي الحديث. فإذا كان الرئيس أو الحاكم في الفكر السياسي الحديث يخضع للدستور، فإن الخليفة في الإسلام ملزم بالرجوع إلى القرآن و السنة و مصادر التشريع الإسلامي،

1- توماس أراوند الخلافة ترجمة جميل معلي، دمشق 1946 ص 47

هذه المصادر التشريعية تنفي الإطلاق في التسيير و تجعل الأمة هي الأصل و الخليفة ينوب عن الأمة في تنفيذ أحكام الشريعة الدينية و الدنيوية، و حتى الماوردي ربط بين حراسة الدين و سياسة الدنيا حين نحدث عن واجبات الخليفة، كما سبق.

و قد أجمع الفقهاء على أن السلطات التي تمنح للحكام مشروطة بقيامه بالعدل بين الناس، و المشاورة في التداول و المساواة في الحكم، و حفظ مصالح المسلمين في الدين و الدنيا. و هذا ما يجعل واجبات الخليفة متعددة و مسؤوليته ليست بالهينة أمام الله و أمام الأمة. فلا بد إذن من تنظيم السلطات، و توزيع المهام السياسية و الإدارية بشكل يساعد الخليفة في هذه الوظيفة الموكلة إليه من قبل الأمة، فكيف يمارس الخليفة سلطته؟

ممارسة الخليفة للسلطة التنفيذية:

إذا نظرنا إلا الخلافة من المنظور العصري نجدها لا تختلف في جوهرها عن النظام الرئاسي المعاصر، لأن الخليفة مثله مثل رئيس الدولة الحديث، فهو الذي ينظم الحياة السياسية، و يقترح التنظيم الإداري و الإقليمي، و الأجهزة التنفيذية و الإدارية التي من خلالها يمارس مهامه كسلطة عليا في البلاد.

و الدولة الإسلامية عرفت تنظيما إداريا و إقليميا منذ عهد الرسول صلى الله عليه و سلم و اتضحت معالمه أكثر ابتداء من عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بعد أن اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، و لهذا فقد بادر بعض فقهاء الفكر السياسي الإسلامي إلى صياغة الأحكام الخاصة بالمناصب الإدارية و القضائية الكبرى و أطلقوا عليها إسم الولايات، يتولاها الولاة الذين قسموا سلطاتهم حسي المهام و الاختصاصات العامة أو الخاصة و من هذه الأنواع:

أولاً: الولاة الذين يتولون الولايات العامة قى الأعمال العامة و منهم الوزراء لان الوزير يشرق على المهام الموكلة إليه عبر كل تراب الخلافة

ثانياً: الولاة الدين تكون ولايتهم عامة في الأعمال الخاصة، مثل حكام الأقاليم، فوالي الولاية يمثل سياسة الخليفة في حدود الإقليم الذي يتولى تسييره

ثالثاً: الولاة الدين تكون ولايتهم خاصة في الأعمال العامة كقاضي القضاة والقائد العام للجيش

رابعاً: الولاة الذين تكون ولايتهم خاصة في الأعمال الخاصة، و هم الذين يتولون الوظائف المحلية كقاضي الإقليم، و جامع الضرائب
فالنوع الأول: اختصاصهم شامل لإقليم الدولة.

النوع الثاني: اختصاصهم عام مقصور على الإقليم الذي يتولون ادارته.
النوع الثالث و الرابع: هم ولاة متخصصون قي موضوع بعينه يمارسه النوع الثالث قي إقليم الدولة كله، و يمارسه الرابع قي إقليم معين-¹

و قد تناول مثل هذا التقسيم و التنظيم، بعض فقهاء السياسة في الإسلام و منهم على سبيل المثال، أبو الحسن الماوردي، و أبو الفراء الحنبلي في كتابتهما: الأحكام السلطانية و كذلك كتاب "أدب الوزير و سياسة الملك " هذا الكتاب الأخير الذي خصصه الماوردي للوزارة و الذي شرح فيه ادبيات الوزارة و أخلاق الوزير، بين فيه تقليد الوزارة و العزل من الوزارة يعتبر تشريعاً أخلاقياً و إدارياً للسلطة التنفيذية في الفكر الإسلامي، و لهذا فاننى أتناول في هذه الصفحات فكرة تقليد الوزارة و تولى الاستوزار تمهيدا للحديث عن الماوردي في الموضوع.

الوزارة و أهميتها عبر التاريخ:

يعتبر منصب الوزير منصبا مكملا و مترابطا مع منصب الملك او الخليفة أو الإمام أو الرئيس حسب تعبير كل نظام سياسي قديم أو حديث فمن خلاله يمارس المسئول الأعلى قي الدولة سلطاته التنفيذية، و على مدى حسن اختيار الوزير يتوقف نجاح هذا المسئول في مهمته السياسية و العسكرية، و الأمنية، و من خلال الحديث عن الوزارة عبر التاريخ يتبين مدى أهمية حسن الاختيار، و عامل الثقة، بين الرئيس و الوزير .

1- انظر يحي السيد الصباحي النظام الرأسي الأمريكي و الخلافة الإسلامية القاهرة دار الفكر العربي 1993 ص 463. 464.

و هذا يزداد وضوحاً في الحديث عن الاستوزار في الخلافة العباسية التي استولى فيها الوزراء على الخلفاء الذين أصبحوا مجرد دمي تتحرك بالقوى الخفية للوزراء، خصوصاً في العصر الثاني للدولة العباسية التي سيطر فيها بنو بوية على دواليب الدولة واستولوا على مقاليد السلطة.

و قد حدثنا التاريخ على عدم خلو أي نظام سياسي من منصب الوزير هذا المنصب الخطير و الحساس في نفس الوقت مهما اختلفت الألقاب و التسميات، فهو حساس من جهة نظراً للمهمة الموكلة لمن يتحمل عبء هذه المسؤولية التي تعكس واجهة توع النظام السياسي، و شخصية الإمام أو الخليفة، أو رئيس الجمهورية بالتعبير العصري، فالوزير هو الذي يشد أزر الرئيس في حالة الأزمات، و هو الذي يدير طريقه في رسم السياسات. فهو منصب خطير كذلك، إذا ما أخطأ الرئيس في اختيار وزرائه و بالغ في منحهم الثقة المطلقة في تسيير دواليب الدولة حيث يستغلون هذه الثقة المطلقة للإيقاع به و تجريد من سلطانه بطريقة غير مباشرة و قد حدثنا عن ذلك تاريخ خلفاء بني العباس مع البراهكة، و مع ملوك بني بوية و السلاجقة من بعدهم، و عن الفترة التي كتب فيها الماوردي كتبه السياسية، و منها كتبه عن الوزارة و سياسة الملك، حيث أسدى النصيح لخلفاء بني العباس الذين عاش في كنف سلطتهم، و مارس مهمات جد حساسة تحت لواء حكمهم، ففي كتابه "قوانين الوزارة و سياسة الملك" عريف الوزارة و أنواعها و شروط تقليدها و التنحية منها. و لكن قبل استعراض مضمون هذا الكتاب و الشخصية التي ألف لها هذا الكتاب يبدو من المفيد استعراض مفهوم الوزارة عامة، و كيف تطورت عبر العصور لإبراز أهمية الوزارة، و وظيفة الوزير و أهمية العلاقة –إيجابية كانت لم سلبية – مع الخليفة.

-فما مفهوم الوزارة ؟

الوزارة مشنقة من الوزير أو الملجأ الذي يلجأ إليه الشخص قصد الحصول على معونة و يقال "وآزرت فلاناً إذا أعنته على أمره، و من ذلك فالوزير معين الملك"¹.

ابو الحسن احمد فارس بن زكرياء اللغوي محمل اللغة دراسة و تحقيق زهير عبد المحسن سلطان بيروت مؤسسة الرسالة 1984 ج

و يقال لوزير السلطان وزيرا، لأنه يزر السلطان عن أثقاله ما اسند إليه من تدبير المملكة وفي حدث السقيفة، نحن الأمراء و انتم الوزراء¹ و بهذا المفهوم يمكن اعتبار الوزارة مصطلح يدل على فريق من المتعاونين المباشرين مع رئيس الدولة، يتم اختيارهم بحرية لمساعدته في وظائفه الإدارية² و في هذا الموضوع يبرز احمد بن محمد بن أبي الربيع أهمية الوزارة و الوزير قي النظام السياسي، بحيث يقول: "اعلم انه لابد لمن تقلد الخلافة و الملك من وزير على نظم الأمور و معين على حوادث الدهور يكشف له صواب التدبير الا ترى إلى نبينا صلى الله عليه و سلم مع ما خصه الله تعالى به من الإكرام، و أثره من الآيات العظام، و وعده بإظهار الدين و أيداه بالملائكة المقربين، و هو ذلك موفق للصواب، مؤيدا بالرشاد، اتخذ بن أبي طالب كرم الله وجهه وزيرا، فقال: أنت مني بمنزله هارون لموسى... فالوزير هو الشريك في الملك المدير فيه يحفظ أركانه"³

و من هذا المفهوم لوظيفة الوزير و علاقته بالخلقة ألف الماوردي كتبه المتعلقة بالوزارة مبينا للملك الشروط التي يراعيها في اختيار وزرائه، و لكن قبل الوصول إلى هذه النقطة، يبدو من الضروري استعراض المراحل التي مرت بها الوزارة في الفكر السيلسي عبر التاريخ، مع التركيز على المرحلة التي عاش فيها الماوردي في الدولة العباسية و الشخصية السياسية التي ألف لها كتاب "قوانين الوزارة".

1- ابن منظور لسان العرب بيروت دار صادر ط 2 2003 الفصل 15

2- جرار كورتو معجم المصطلحات القانونية ترجمة منصور القاضي بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ط 1. 1998. ص 1778.

3- شهاب الدين بن محمد بن ابي الربيع سلوك المالك في تدبير الممالك تحقيق و تعليق حامد عبد الله ربيع. القاهرة، مطابع دار الشعب 1980 ص 424.

فكرة الاستوزار في التاريخ:

في هذا المبحث استعرض فكرة الاستوزار في مصر القديمة و كذلك في بلاد الصين ثم نشأة الوزارة في الفكر الإسلامي عموما و قي الدولة العباسية على وجه الخصوص، لان الماوردي عاش في أواخر هذه الدولة و نظر لها في هذا الميدان مبينا أنواع الوزارة و شروط من يتولى كل نوع منها:

الاستوزار في مصر القديمة:

كان الملك في مصر القديمة يستعين في إدارة دواليب الدولة، حيث كان الوزير يرأس الهيئة الإدارية الحاكمة، و قد عثر على بردية نقش عليها صورة وزير يخرج من بيته ليستمع إلى مظالم الفقراء، و إلى مطالب الناس دون تمييز بين الحقيير و العظيم، و قد كتب على هذه البردية نص الخطاب الذي يلقيه الملك حين يعين الوزير في منصبه، و قد جاء في هذا الخطاب مايلي: "اجعل عينك على مكتب الوزير، و راقب كل ما يحدث فيه، و اعلم انه الدعامة التي تستند إليها جميع البلاد، ليست الوزارة حلوة بل هي مرة، و ليست وسيلة إظهار الاحترام الشخصية للأمرءاء و المستشارين، و ليست وسيلة لاتخاذ الناس عبيدا، لذا جاءك مستضعف من مصر العليا أو السفلى فاحرص على أن يجري القانون مجراه في كل شيء، و أن يتبع في كل شيء العرف السائد في بلده، و ان يعطي كل إنسان حقه، و اعلم ان المحاباة بغیضة إلى الإله، انظر الى من تعرفه نظرتك الى من لا تعرفه، و إلى المقربين الى الملك، نظرتك إلى الملك، نظرتك إلى البعيدين عن بيئته. ان الأمير الذي يفعل هذا المكان، و ليكن ما يخافه الناس من الأمير انه يعدا في حكمه، درع القواعد المفروضة عليك".¹

إن هذا الخطاب يتضمن مجموعة القواعد و الأوامر التي تشترط فيمن يتولى منصب الوزارة في مصر القديمة و لعل القواعد التي وضعها الماوردي لنفس المنصب لا تختلف كثيرا عنها كما نتضح ذلك رغم البعد الزمني الذي يفصل بين مصر القديمة و بين الدولة العباسية التي عاش الماوردي في أواخر عهدها

فالقاعدة الأولى هي تقريب الإدارة من المواطن المصري حيث كان الوزير هو الذي يسعى إلى مقابلة المواطنين مباشرة ليستمع منهم شكاويهم و يتخذ الإجراءات اللازمة لحلها حتى لا تتعثر هذه الشكاوى في طريقها إلى الوزير.

القاعدة الثانية هي الرقابة المباشرة لكل ما يجري في الإدارة، حفاظا على دعامة الدولة، لأن أي خلل يحدث في المكاتب ينعكس سلبا على سمعة الملك الذي يمثل السلطة الدينية في المجتمع المصري القديم، الملك في هذا الخطاب حريص على أن يكون الوزير يقضا و مراقبا مباشرا لكل ما يجري في دوايب الوزارة التي يشرف عليها، لأن الاعتماد الكلي على الموظفين العاملين في الإدارة من شأنه أن يعرض الإدارة إلى الإهمال و التلاعب بمصالح المواطنين و هذا يشوه سمعة الملك الإله في مصر القديمة. فعبارة "ليست الوزارة حلوة، بل مرة " تحمل في طياتها الفكرة الحديثة التي تتداو لها بعض الأنظمة السياسية في العالم الثالث و هي: " المسؤولية تكليف و ليست تشريفا" و لكن الفرق يبدو في التطبيق الفعلي لهذه المقولة في الأنظمة الحديثة، فصرامة القانون المصري القديم، جعلت هذه المقولة تؤدي وظيفتها في المجتمع، و هشاشة قانون الدولة المتخلفة الحديثة أدت بهذه المقولة إلى أن تفقد محتواها الأخلاقي و السياسي

و هناك قاعدة أكثر أهمية و تحتوي كل القواعد الأخرى الوارد في نص الخطاب، و هي العدل في المعاملة، و لعل هذه القاعدة قد نجدها في كتب الماوردي المتعلقة بالوزارة. و ليس غريبا أن يركز الملك المصري القديم على العدل لأنه يعتبر نفسه هو الملك الإله و إذا لم يتصف الإله بالعدل فمن يتصف به إذن؟

و لهذا فان الملك كان حريصا على أن يكون وزراءه يمثلونه أحسن تمثيل أمام الرعية و ذلك بنقل أوامره و تعاليمه و تبليغه بكل ر غابتهم وانشغالاتهم و مطالبهم، مع مراعاة تطبيق القانون و العرف السائد آنذاك، و لهذا فهو لم يعطيهم التفويض المطلق قي ممارسة مهامهم السياسية كما هو الحال في الدولة الإسلامية او في العصر الحديث، بل كانوا عمال تابعين للملك الفرعون، و كان الوزراء مسئولين أمام الوزير الأكبر، و الوزير الأكبر مسئول أمام الملك وحده و ليس أمام ممثلي الشعب أو أهل الحل و العقد كما هو الحال في الدولة الإسلامية¹

و مما يدل على حرص الملك على قيام الوزير بوظيفته أحسن قيام هو معاقبة الوزير المخطيء أو المتهاون العزل أو مساءلته أمام محكمة خاصة يرأسها الملك نفسه بمساعدة مجلس يتكون من قضاة و أبناء نبلاء و في حالة إدانته يعاقب بالتجريد من كل ممتلكاته او تجريد من اللقب، او حرمانه من الدفن في مقابر الملوك²

فالعقوبة كما نلاحظ، مادية و أخلاقية في نفس الوقت فكان الحرمان من الدفن في المقابر الملكية هو حرمان من تجاوز الآلهة، و هذا يبين البعد الديني للحكم الملكي في مصر القديمة، فربط الحكم بالدين له من المساوىء ، مثلما له من المحاسن، فالجانب الأول يجعل الشعب يخضع خضوعا أعمى للملك و يجعل هذا الأخير يتمادى في ممارسة سلطاته الدنيوية، باسم الدين، أما الجانب الثاني فيخلق في نفس المواطن شعورا بالرقابة الذاتية لسلوكه الإداري و الوظيفي لكي يتوافق مع إرادة الإله، و قد لاحظنا مع الماوردي كيف ربط بين الدين و السياسة ربطا ايجابيا حين جعل طاعة الرعية للملك واجبة في حدود طاعة الملك لأوامر الدين.

1- صلاح الدين بيسيوني رسلان ، الوزارة في الفكر السياسي القاهرة دار قباء 2000 ص 13

2- المرجع السابق ص 13 .

الأستوزارفي الصين القديمة:

كان ملوك الصين القديمة يعتبرون أنفسهم نواب الإله في الأرض¹.

و لهذا فان الملك يعتبر نفسه ابن السماء و يستمد شريعة الحكم أجداده المتواجدين في السماء، و هو بهذا الحكم الإلهي الذي يخوله سلطة مطلقة في الإشراف على شؤون مملكته² لكن رغم هذا فان الصين القديمة عرفت بعض المجالس المعروفة في العصر الحديث مثل مجلس الأعيان و مجلس الوزراء، و مثل هذه المجالس معروفة بشكل أو بآخر حتى في الأنظمة القبلية:

- 1-مجلس الأعيان او المجلس الكبير المتكون من شخصيات لهل وزنها الاجتماعي و الإداري و الاقتصادي و هم كبار الكتاب او القضاة و ممثلو الوزارة³
- 2-الهيئة الثانية هي مجلس الوزراء و يتكون من ستة أعضاء مختارين من رجال الدولة الحكماء المحنكين سياسيا و إداريا و ذلك حسب عدد الوزارات التي تتكون منها أجهزة الدولة آنذاك، و هي وزارة الشؤون المدنية، الحربية و المالية،و البلاط،و العدل،و الأشغال العامة⁴ و لعل هذا التنظيم لشؤون الدولة الصينية القديمة مستوحى من دستور الحكيم الصيني "كونفشيوس" الذي يرى بان نشر الفضائل السامية بين يكون أولا بتنظيم أحوال المملكة و هذا التنظيم يبدأ من الأسرة⁵.

1 - محمد ابو الفيض المنوفي تطور الديانات منذ أقدم العصور القاهرة دار الكتب الحديثة (دت) ص 96

2- صلاح الدين بسي وني الوزارة في الفكر السياسي ص 13 مرجع سابق

3- مصطفى الخشاب: تاريخ الفلسفة و النظريات السياسية الحديثة، القاهرة لجنة البيان العربي 1953 ص 40. 41

4- وليام لانجر موسوعة تاريخ العلم، ترجمة مصطفى زيادة القاهرة مكتبة النهضة المصرية 1962 ص 910

5- محمود ابو الفيض المتوفى، تطور الديانات منذ أقدم العصور، مرجع ذكر ص 91.

و من عوامل حسن التنظيم و وسائل تدبير شؤون الدولة هي المحاسبة فقد كانت محاسبة الوزراء تتم أمام الإمبراطور، و يتحمل كل وزير مسؤولية أفعاله تحملاً فردياً، لأن هذه المحاسبة هي التي تحفز الوزير المجد على مرحلة جده، و تنبه الوزير المتقاعس الى سبب و نتائج تقاعسه و إهماله واجبه السياسي و الإداري مادامت السعادة في نظر الحكيم الصيني تتمثل في القيام بالواجب، و في هذا المعنى يقول: "إن الفضيلة التي هي فعل الخير و تأدية الواجب الذي يطلبه منك يومك و ساعتك هي الطريق المؤدي إلى أسمى غاية" ¹⁻

و هي تحقيق سعادة المجتمع و الأفراد، و لهذا فإن الحكومة الصالحة عند هذا الحكيم الصيني هي التي يكفل السعادة للشعب و لتحقيق هذا الغرض يجب ان يتوافر في الحاكم راحة العقل، و حسن التدبير و الإنصاف بالفضائل الحميدة و لهذا فهو يقول: "إن الحاكم إذا استعان لقيادة الشعب بالفضيلة و ارتكز على العرف و العادات الصالحة التي يوقرها الشعب و تنزل بينه منزله القديس، فها هنا يربط الناس برباط معنوي مكن لتقويم أنفسهم و إصلاح حالهم" ²⁻.

و لاشك أن الفضيلة التي يجب أن تتوفر في الحاكم هي نفسها التي يجب أن تتوفر فيمن يعينه على الحكم و هم الوزراء لأن معظم الشرور التي تصيب الشعب من طرف الحكام افتقار الشعب لحكومة صالحة مبنية على أسس الكفاءة و الفضيلة، و قد سبقت الإشارة إلى ضرورة توفر هذين العنصرين في الخلافة التي تحدث عنها الماوردي الذي ربط في حديثه السياسي، بين الخلافة و الوزارة التي أتناولها في الفقرات المقبلة حين أتناول فكرة الإستوزار في الفكر السياسي الإسلامي و في الدولة الإسلامية، فكونفشيوس من جهته شدد على ضرورة اختيار الوزراء.

1- المرجع السابق ص 90

2- صلاح الدين بيسيوني الوزارة في الفكر السياسي مرجع ذكر ، ص 14

حيث اعتبر هذا المنصب من أعلى درجات المسؤولية في الدولة، و الوزير الصالح في نظره هو من يعتمد على القانون و مبادئ العقل الراجح و يبتعد عن أهواء الأمراء و رغباتهم الشخصية و لهذا يطالب بعزل الوزير الذي يخرج عن مبادئ السياسة الصالحة.

و تنقية النفس هو أساس الصدق و الإخلاص من أجل تحقيق غاية، أسمى هي تنظيم المملكة التي تمرح كلها بالسعادة و الوئام¹.

و قد شدد كونفشيوس على إتخاذ التعليم أداة للتأثير في الشباب الذي يختار منه الملك وزراءه، و بفضل التعليم يتكون رأي عام واع يستطيع ممارسة الضغط على الحكام لتولية خير العناصر التي تتولى المراكز ذات المسؤولية أما أحد تلامذة كونفشيوس و هو " منشيوس" الذي عاش في الفترة (376 - 289 ق م)، فقد أكد هو بدوره على أهمية منصب الوزير لأنه هو الذي يساهم في كبح جماح الحاكم الضال و إصلاح أحواله بما يقدمه له من نصائح و إرشاد، وفي حالة عدم أخذ الملك بنصائح الوزير يجب أن يستقيل أو يثور عليه².

من خلال هذا نلاحظ مدى أهمية و خطورة منصب الوزير الذي يمكن أن يكون أداة لتظليل السلطان و الانقلاب عليه مثلما حدث للخلفاء في دولة العباسيين مع البرامكة، كما يمكن ان يكون الوزير أداة إرشاد و نصيح ومعين للخليفة، مثلما كان ذلك في عهد الرسول صلى الله عليه و سلم و الصحابة رضوان الله عليهم، و لهذا نجد اهتماما كبيرا بالوزارة بالشروط التي يجب أن تتوفر فيمن يتقلد هذا المنصب عبر التاريخ القديم، هذا الاهتمام الذي نجده في الفكر السياسي القديم أو الحديث.

1- احمد ابو الفيض المنوفي تطور الديانات مرجع ذكر ص 91

2- صلاح الدين بيسيوني الوزارة في الفكر السياسي مرجع ذكر ص 16

ففي القرآن الكريم تجد آيات قرآنية تحدثت عن إست وزار موسى عليه السلام لأخيه هارون وفي الأحاديث النبوية نجد حديثاً للرسول صلى الله عليه وسلم تحدثت عن إست وزار لعلى كرم الله وجهه، غير أن وضوح فكرة الوزارة وتأصل منصبها ووضع شروط التعيين فيها لم تتبلور إلا في العصر العباسي الذي خص فيه الماوردي الوزارة بكتابين هامين: "أدب الوزير" وقوانين الوزارة وسياسة الملك " وقبل الوصول إلى هذين الكتابين أرى من الضروري استعراض فكرة الإست وزار في الإسلام بدءاً من العهد النبوي إلى العصر العباسي لوضع فكرة الإست وزار عند الماوردي في سياقها التاريخي، وأبين كيف ميز الماوردي بين نوعين من الوزارة، هذا التمييز قد نجده متقارباً مع النظام الوزاري في الفكر السياسي الحديث.

الإستوزار في الفكر السياسي الإسلامي:

يعتبر القرآن الكريم منبعاً للفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي في الإسلام، الإسلام دين و دولة، و الدولة تتكون من مجموعة من الأنساق التنظيمية والمؤسساتية المتكاملة والمتوازنة في الصلاحيات والأهداف ذات المصدر القرآني هذا المصدر الذي يدعو إلى تكوين دولة تتجاوز الحدود الضيقة للأوطان وتكوين دولة عالمية لأن الرسول صلى الله عليه وسلم مبعوث للعالمين بشيراً ونذيراً، لتكوين أمة و دولة في نفس الوقت وتشريعها القانون الإلهي الموحى إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا باعتراف بعض المستشرقين الغربيين، ومنهم لويس ماسنيون "Louis Massignon" الذي يقول إن القرآن الكريم مكون أساسي لدولة عالمية تتجاوز الأبعاد الجغرافية والحدود الوطنية¹. و القرآن الكريم يحدثنا عن مفهوم الوزارة ووظيفتها منذ عهد موسى عليه السلام الذي طلب من الله عز و جل أن يشد أزره بأخيه هارون ليكون له وزيراً "واجعل لي وزيراً من أهلي، هارون أخي أشد به أزي و أشركه في أمري"².

1- Louis Massignon : situation de l'islam, Beyrouth, 1963 p 16

و قوله وزيرا من الوزر و هو الثقل سمي بذلك لأنه يتحمل معه مشاق الملك و يعينه عليه على أموره و يقوم بها¹ و معنى هذا أن الوزارة تكون للمشورة و تبادل الرأي في القضايا التي تهم تبليغ الرسالة و توجيه الأمة، أو وزارة لمباشرة الحكم و تولي المهام و إدارة أمور الدولة، و قد نتج هذا التمييز و الفصل بين نوعين من الوزارة عند الماوردي و أبي يعلى الفراء الحنبلي عندما يحين الحديث عن ذلك، و بهذه الآية الكريمة يمكن الرد على الذين يحاولون جعل وظيفة الوزارة وظيفة فارسية و إذا كان البحث في أصل الكلمة و استعمالها لا يخدم الموضوع فإن الوزارة كوظيفة سياسية و اجتماعية قد استعملت منذ الأزمان القديمة، و عرفها الإسلام في عقد النبوة، بحيث كان الرسول صلى الله عليه و سلم يستشير أصحابه و يتخذ منهم أشخاصا يضعهم في موضوع الوزراء حاليا، و كان أبا بكر رضي الله عنه بخصوصيات معينة حتى سمي أبو بكر وزير الرسول صلى الله عليه و سلم، كما وصف عمر وزير أبي بكر، و عثمان وزير عمر رضي الله عنهم².

فعمر رضي الله عنه كان يوزع الزكاة على مستحقيها كما يقضي بين الناس، و هذه هي مهمة الاقتصاد و العدل في العصر الحديث، رغم اختلاف الفترتين الزمنية في البعد و البساطة و التعقيد، و كان الخليفة يستعين بمجلس شيوخ على تنظيم أمور الدولة، و كان هذا المجلس يتألف من رؤساء القبائل و أعيان المدن و بعض كبار الصحابة، و لا سيما الذين أكثروا من مرافقة النبي صلى الله عليه و سلم في حلة و ترحاله³.

1- أحمد الصاوي الملكي تفسير الجلالين، بيروت دار صادر (دت) ص 53 لمجلد الثالث

2- ابن خلدون المقدمة مصدر سابق ص 420

3- صبحي صالح، النظم الإسلامية نشأتها و تطورها بيروت دار العلم للملايين 1968. ص 295

و هذا المجلس يشبه إلى حد بعيد مجلس الوزراء و النظام الجمهوري في العصر الحديث، أما في عهد بني أمية حين انقلب الحكم نوعا من النظام الملكي الوريثي، فأول شيء اهتموا به هو وظيفة الحجابة، نظرا لما كانوا يخشون على أنفسهم من اغتيال الخوارج و غيرهم.

كما حدث لعمر و علي رضي الله عنهما، و أخذ بنو أمية يقوم بوظيفة فتح الباب و غلقه تقاديا للزحام و دخول من هب و دب على الخلفاء و الأمراء، و سمو " حاجبا" فقد قال عبد الملك بن مروان لحاجبه عند توليه هذه الوظيفة: " قد وليتك حجابة بابي إلا على ثلاثة: المؤذن للصلاة فإنه داعي الله، و صاحب البريد فأمر ما جاء به، و صاحب الطعام حتى لا يفسد " ¹⁻ و هكذا نلاحظ أن إحداث المناصب السياسية و الإدارية يخضع لعوامل الظرف السياسي و الحاجة كذلك.

فالنظام الملكي الوريثي نوع من احتكاك الفرار السياسي، فقل ما يحتاج فيه الملك إلى المشاورة، بل يحتاج إلى الحضانة الأمنية "فاحتجاج بني أمية لمن يحجب السلطان عن الخاصة و العامة، و يكون واسطة بينه و بين الوزراء فمن دونهم، فكانت في دولتهم رفيعة" ⁽²⁾. و قد اقتدى بني العباس ببني أمية فأخذوا الحجاب و زادوا في منع الناس عن لقاء الخليفة إلا في الأمور الهامة، فصار بين الناس و بين الخليفة دار الخاصة و دار العامة، يقابل كل طائفة في مكان معين على ما يراه الحاجب ⁽³⁾. و بهذا فإن دولة بني أمية لم تهتم كثيرا بوظيفة الوزارة اهتماما رسميا مثل ما حدث في دولة بني عباس.

حتى و لو كان الخلفاء يستشيرون بعض ذوي الرأي و لم يعرف شخص باسم "الوزير" إلا زياد بن أبيه الذي لقبه الناس بالوزير في عهد معاوية بن أبي سفيان ⁽⁴⁾

1- المقدمة مصدر سابق ص 421

2- نفس المصدر 426

3- حسن إبراهيم حسن تاريخ الإسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي القاهرة مكتبة النهضة المصرية 1964

ج 4 ص 335

4- صبحي صالح النظم الإسلامية (مرجع ذكر) ص 296 .

أما في الدولة العباسية فقد اتخذ هذا المنصب صورة رسمية و عين الخلفاء و وزراء لعبوا دورا سياسيا و إداريا هاما، و لعل هذا الدور هو الذي جعل الخلفاء يستعينون ببعض الكتب التي ألفها الفقهاء في هذا الموضوع مثل أبي الحسن الماوردي الذي يأتي الحديث عن كتبه في هذا السياق، هذه الكتب التي ألفها لبعض أمراء بني بوية الذين تمكنوا من مسك سلطة الحكم في المرحلة الثانية من مراحل حكم بني عباس التي أتحدث عنها فيما يلي:

الإستوزار في العصر العباسي:

أول خليفة في الدولة العباسية هو أبو العباس عبد الله بن محمد العباس بن عبد المطلب الذي بويع في سنة مائة و اثنين و ثلاثين هـ و تتبع بقايا بني أمية و رجالهم فوضع السيف فيهم⁽¹⁾.

و قد مرت الوزارة العباسية قبل العهد البويهي بمراحل ثلاث كان لكل مرحلة سمات خاصة تميزها عن غيرها، فكان للوزارة في العصر العباسي الأول دور كبير و فعال في إدارة الدولة العباسية و توجيه سياستها و إنعاش اقتصادها، و لا غرو في مرتبة الوزير تلي منصب الخليفة⁽²⁾، فالخليفة في أغلب الأحيان كان يفوض سلطته للوزير في تسير أمور الدولة مما جعل سلطة الوزير تزداد شأنًا، و لهذا سنجد الماوردي يتحدث عن وزارة التفويض، و لكن عندما تمكن الأتراك من التوغل في السلطة و مسك زمام أمور الدولة فقد الوزراء ما كانوا يتمتعون به من نفوذ سياسي، و إداري في العصر العباسي الأول، هذا نتيجة تصادم بين القادة الأتراك و الوزراء فهؤلاء القادة العسكريين يريدون الاستئثار بأموال الدولة إلى درجة أن احمد بن الخصيب وزير الخليفة المستعين بالله عزل من منصبه لكونه رفض تنفيذ رغبات القادة الأتراك العسكريين⁽³⁾

1. الفخري في الأداب السلطانية (مصدر ذكر-) ص 151

2. الماوردي الأحكام السلطانية ص 22

3. محمد سفر الزهراني نظام الوزارة في الدولة العباسية الرياض مؤسسة الرسالة 1986 ص 71

و من هنا يظهر طغيان السلطة العسكرية على السلطة المدنية، كما نلاحظ ذلك في العصر الحديث، و قد مرت الوزارة العباسية بأسوأ حالاتها خلال عهد الخليفة المقتدر بالله (295 - 320 هـ)، (907 - 931 هـ). لدرجة أن أثنى عشر وزيرا تولوا هذا المنصب بالتعاقب و لم يستطيع واحد منهم الاحتفاظ بمنصبه لمدة طويلة، و يصور ابن الأثير هذا الوضع الجديد بقوله: " و بطله الدواوين في ذلك الوقت، و بطله الوزارة، فلم يكن الوزير ينظر في شيء من الأمور، و إنما كان ابن رائق و كاتبه ينظران في الأمور جميعها، و كذلك من تولى إمرة الأمراء بعده⁽¹⁾.

و إذا كان أول وزير للخلافة العباسية هو أبو السلامة خلال فإن آخر وزراء الخلافة العباسية قبل استئثار بني بوية بالسلطة في العراق هو أبو الفرج محمد بن علي لسماري، الذي قال عنه المسعودي " و هو آخر من خوطب بالوزارة في أيام بني العباس إلى وقتنا هذا"⁽²⁾. و في أواخر العهد البويهي استفاد الخليفة العباسي القائم بأمر الله من الظروف السياسية السيئة التي مر بها أمراء آل بوية فاستعاد حقه في اتخاذ وزير له و يذكر التاريخ أنه لما بويح القائم بأمر الله للخلافة سنة 422 هـ / 1030 م استوزر أبا طالب محمد بن أيوب، ثم استوزر بعده أبا القاسم علي بن الحسين بن أحمد بن المسلمة اللقب رئيس الرؤساء⁽³⁾.

و تؤكد روايات أخرى أن أبا القاسم بن المسلمة كان يتقلد الوزارة للقائم بأمر الله قبل دخول السلاجقة العراق، و يقال أن ابن سلامة هو الذي كتب له الماوردي كتاب الوزارة و سياسة الملك، هذا الكتاب الذي أحدث عنه لاحقا. و قد كان لمنصب "الوزير" في النص الأول من العهد البويهي شأن كبير.

1- ابن الأثير، الكامل (مرجع ذكر) ج 8 ص 223

2- المسعودي التنبيه والإشراف، القاهرة 1938 ص 399

3- محمد سفر الزهراني نظام الوزارة في العصر العباسي (ذكر-) ص 73

حيث كان الوزراء يشاركون مشاركة فعالة في أمور الدولة و في تنفيذ السياسة الإدارية و العسكرية، خصوصاً في فترة حكم زعماء الدولة و أخوية ركن الدولة و معز الدولة مما جعل كبار رجال الدولة يتنافسون على توالى منصب الوزير، و هذا التنافس جعل الطامعين في هذا المنصب يلجأون إلى المكائد و الحيل السياسية و المؤامرات للإطاحة بعضهم بعضاً⁽¹⁾، و إذا كان الحديث عن المؤامرات و الإطاحات لا تهتم البحث في هذا المجال فإنه من الضروري الحديث عن بعض مراسيم التعيين و الإمتيازات التي يختص بها من يحض بشرف هذا التعيين فالوزراء كانوا، يختارون من طبقة المثقفين و الأدباء، أكثر مما يختارون من طبقة الفقهاء و العلماء، و هذا نظراً لما يمتاز به الأديب و الكاتب من تمرس في الكتابة و الخطابة، و من جهة أخرى فالفقيه قد لا يقبل الفتوى بما لا يرضى الله تعالى، و قد سيقّت الإشارة في فصل سابق كيف أن الماوردي رفض فتوى طلبها منه الخليفة العباسي. فالفقهاء و علماء الدين لا يقبلون مجارات الخليفة فيما لا يرضى الله. و لقد طلب الخليفة المقتدي بالله (295 – 320) نصيحة من أحد مستشارين فمن يوليه الوزارة، فأشار عليه بإسناده إلى القاضي أبي عمر محمد بن يوسف، فقال الخليفة: " لعمرى أنا (القاضي) عالم ثقة إلا أنني لو فعلت ذلك لافتضحت عند ملوك الإسلام و الكفر، لأنني كنت بين أمرين إما أن تتصور مملكتي خالية من كتاب يصلح للوزارة، فيصغر الأمر في نفوسهم، أو أنني عدلت عن الوزارة إلى أهل الطيالس، فأنسب إلى سوء الاختيار"⁽²⁾ و من مظاهر الأبهة و الكبرياء في مراسيم التعيين في منصب الوزراء هو تقليد الخليفة لوزيره المختار القباء السيف و المنطقة المحليين بالذهب

1- الوزارة في عهد الدولة العباسية (مرجع ذكر) ص 75

2- الصابي : هلال بن المحسن: تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء تحقيق عبد الستار أحمد فراج. القاهرة دار أحياء الكتب العربية 1958 ص 348 .

و خروج الوزير الجديد في موكب على فرس بمركب ذهبي يرافقه الأمراء و الحجاب تم يكتب إشعارا بتولييه الوزارة إلى العمال و الأمراء خارج بغداد⁽¹⁾.

و هذا بعد ما تلقى كلمة من طرف الخليفة تثبت التعيين، و عندما استوزر الناصر وزيره مؤيد محمد بن برز القمي، جلس هذا الأخير في من منصب الوزارة قرأ على الحاضرين الخطاب التالي: " بسم الله الرحمن الرحيم، محمد بن برز أَلقي، نائبا في البلاد و العباد، فمن أطاعه فد أطاعنا، و من أطاعنا فقد أطاع الله، و من أطاع أدخله الجنة، و من عصاه فقد عصانا، و من عصانا فقد عصا الله أدخله النار "⁽²⁾.

أمام هذا النص نقف لإجراء مقارنة بين خطاب التعيين في عهد الفراعنة المصريين، و بين النص للخليفة العباسي فالمالك الفرعوني يشدد على الوزير أن يكون حريصا على خدمت الشعب، و يحذره من استصغار مهمة الوزارة و التقليل من شأنها و عدم استعمالها لاستبعاد الشعب، و أن يكون حازما عدلا بين المقربين إلى الملك و البعيدين عن الملك، و أن يكون في خدمة الشعب لضمان استمراره في الوزارة، في حين أن هذا الخليفة العباسي يطلب من الشعب أن يكون مطيعا للوزير و يربط طاعة الشعب للوزير بطاعة الله، و بهذا المفهوم تتجسد نظرية التفويض الإلهي في الفكر المسيحي، التي تطلب من الشعب الطاعة العمياء للملك، هذه الطاعة التي تستغل لاستبعاد الشعب باسم الدين، و التي نجد لها أثر في بعض الأنظمة المعاصرة، و استغلال العاطفة الدينية هو الذي يعطي للوزراء أبهة و جلال في نظر الرعية. و بالإضافة إلى هذه الأبهة المعنوية يستفيد الوزراء في العهد البويهي من إمتيازات مادية منقطعة النظير. فبالإضافة إلى الراتب الشهري الذي بلغ في عهد خلافة المقتدر بالله (الذي قارب عصر الماوردي) خمس مائة ألف دينار بالإضافة إلى اقتطاعات الأراضي و الثروة التي كونوها عن طريق المصادرة و احتجاز مبالغ مالية كبيرة لتعويض الأموال التي قدموها رشاً على للحصول على منصب الوزارة⁽³⁾.

1. المرجع السابق ص 36

2. الفخري في الأداب السلطانية و الدول الإسلامية (مرجع ذكر) ص 153

3. مسكوية تجارب الأمم و تعاقب الهمم القاهرة، مطبعة التمدن 1914 ج 2 ص 357

و لعل هذه الإمتيازات هي التي جعلت الطامعين يتهافتون على مثل هذه المناصب إلى أن أصبح الخليفة يسند منصب الوزراء إلى وزيرين، و من الذين استوزروا وزيرين على وزارة واحدة الأمير عضد الدولة البويهية، و صم صام الدولة، و بهاء الدولة و فخر الدولة و حتى الماوردي أجاز هذا الإست وزار و لكن بشرط أن يشترك الوزيران في وزارة التنفيذ، و ليس في وزارة التفويض، كما نتحدث عن ذلك في الصفحات الآتية.

و لكن هذا النظام لم يكن في صالح الدولة و لا في صالح الوزراء أنفسهم، لما يحدثه في حزازات و مكائد و تنافس بين الوزيرين بحيث يحاول كل واحد منهم التقرب إلى الأمير على حساب غيره و منافسه و هذا يسبب خلا و شرجا في الدولة، فالله عز وجل يقول في محكم تنزيله: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"⁽¹⁾. و فعلا هذا ما حدث للوزير المطهر بن عبد الله الذي سيره عضد الله و له في حرب خصمه الحسن بن عمران شاهين حاكم البطيحة، فلما فشل هذا الوزير في مهمته تألم لهذا الفشل إلى درجة أنه توهم عزله من طرف الخليفة أو الأمير ففضل الانتحار في خيمته بقطع شرايينه حتى لا يتشفى فيه الأعداء عامة، و الوزير المشارك له في الوزارة نصر بن هارون⁽²⁾

و لا نطيل في الحديث عن تنافس وزيرين على وزارة واحدة، بل تكفي الإشارة إلى أن هذا التنافس أحدث ارتباكا في أعمال الدولة، و يقول أبو شجاع هذا المضممار: "وصار الأمر سخيافا بهذا الرأي الضعيف"⁽³⁾.

ونتضح مما سبق أن تجربة إسناد الوزارة إلى وزيرين، تجربة فاشلة، كانت لها آثار سلبية على استقرار الدولة و على الخلافة العباسية، حيث بلغت هذه الآثار إلى درجة الإقتتال بين الإخوة الأشقياء و بإيعاز بعض المستشارين المندسين في صفوف الدولة، هؤلاء المستشارين الذين يستغلون ثقة الخليفة، أو ضعفه للنيل من استقرار الدولة، و استمرارها.

1- سورة الأنبياء الآية 21

2- سكوية (مرجع ذكر) ص 412

3- ابو شجاع محمد بن الحسن ظهير الدين تجارب الأمم القاهرة مطبعة التمدن 1916 ص 102

و من الأمثلة على ذلك صم صام الدولة الذي فقد عينيه نتيجة هذه المكائد و الدسائس، و كان يقول " ما أعماني إلا لعلاء، لأنه أمضى في حكم سلطان قد مات"(1) بحيث أشار أحد المستشارين على شرف الدولة بقال أخيه صم صام الدولة ، و أقنعه بأن الدولة في خطر، فلما أعرض عن ذلك أقنعه بسمل عينيه ، و بعث محمد الشيرازي ليقوم بذلك ، و هذا الأخير استشار أبا القاسم لعلاء، فأشّر عليه ففعل ، إن وضعية كهذه تجعل وظيفة الوزارة معقدة رغم أهميتها بالنسبة للدولة ، و هذا التعقيد يمكن التخفيف منه إذا ما عهد الخليفة أو الأمير إلى استشار ذوي الحكمة في التدبير، و الاختصاص في الميدان ، تقاديا للوقوع في هذه المزالق و المخاطر التي يصعب على الخليفة تجنبها إن لم تحسن الاستشارة و الاستعانة بمن يثق فيهم. و في هذا الإطار كتب أبو الحسن الماوردي كتابه "قوانين الوزارة و سياسة الملك" و لكن قبل هذا الكتاب الذي خص به أحد الأمراء أو الخلفاء، حل نظرية الوزارة في كتابه المرجعي "الأحكام السلطانية"، و من هنا يمكن الحديث عن نظرية الإست وزار في فكر الماوردي من الناحيتين : التنظيرية ، و الناحية التقنية ، الناحية الأولى من كتاب " الأحكام السلطانية".

الناحية الثانية و هي التقنية من كتاب "الوزارة سياسة المالك"

نظرية الإست وزار في فكر الماوردي : " الأحكام السلطانية "

في حديثه عن الوزارة بصفة عامة صنف الوزارة إلى صنفين هما: وزارة تفويض، وزارة تنفيذ و لعل أهمية و خطورة النوع الأول هو الذي جعل الماوردي يبدأ بها في الحديث عن هذا النوع من المسؤولية في الدولة، و بين موقف الشرع منها اعتمادا على قول موسى الله عز وجل عندما بعثه إلى فرعون، و خوفا من عدم قدرته بهذه المسؤولية طلب من الله تعالى أن يشد أزره بأخيه هارون عليه السلام ليكون له سندا و في عمله ألتبليغي عوننا.

و في هذا المعنى قال الماوردي: "الوزارة على ضربين: وزارة تفويض و وزارة تنفيذ فأما وزارة التفويض فهي أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه و إمضائها على اجتهاده، و ليس يمتنع جواز هذه الوزارة، قال تعالى حكاية عن نبيه موسى عليه الصلاة و السلام: " و اجعل لي وزيراً أخي اشدد به أوزري و أشركه في أمري " سورة طه الآية 32¹

و هو بهذه الآية يعطي المرجعية الدينية لهذا المنصب و يقول: " فإذا جاز ذلك في النبوة فإنه في الإمامة أجوز " ثم يدعم رأيه الديني بالحجة العقلية و هي ثقل المسؤولية و خطورتها، و تعدد جوانب مهماتها التي تتجاوز قدرة الإمام و طاقته العقلية و الجسمية تفرض عليه الاستعانة بمن يساعده حتى لا يقع في الخطأ و الزلل، و لهذا فإن الماوردي يضع شروط تقليد هذه الوزارة في مستوى شروط الإمامة إلا النسب القرشي و يقول: " و يعتبر في شروط تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة إلا النسب وحده، لأنه ممضي الآراء و منفذ الاجتهاد، فافتضي أن يكون على صفات المجتهدين، و يحتاج إلى شروط زائد على شروط الإمامة و هو أن يكون من أهل الكفاية فيها و كل إليه من أمر الحرب و الخراج خبرة بهما و معرفة بتفصيلها فإنه مباشرة لهما تارة، و مستنيب فيهما أخرى، فلا يصل إلى استنابه الكفاءة إلا أن يكون منهم، كما لا يقدر على المباشرة إذا قصر عنهم، و على هذا الشرط مدار الوزارة و به تنظيم السياسية"²

1- الماوردي: الأحكام السلطانية ص 20 مرجع سابق

2. الأحكام السلطانية ص 20

إذن النسب القرشي غير مشروط في الوزارة، لأنه يعمل سلطة الإمام أو الخليفة. و قد اعتمد على حجة تاريخية و عقلية في هذا الموضوع و هو قول أبي بكر رضي الله عنه للأنصار في السقيفة عندما احتج هؤلاء مطالبين بأن يكون من المهاجرين أمير، هذا المطلب الذي يوقع الأمة الإسلامية في مشكل سياسي خطير و هو تظارب المسؤوليات و

تصارع المسؤولين، و قال لهم أبو بكر رضي الله عنه " نحن الأمراء و أنتم الوزراء " هذه الجملة التي ذكرتها في الفصل السابق.

الماوردي يشتر الكفاءة و حسن البصيرة، و القدرة على حسن الاختيار خصوصا في ميدان الثغور و الذود عن حدود الأمة لأن الوزير يحتاج بدوره إلى من يستعين به في أمور الحرب، و يوليهم أمورها، فكيف يمكن له أن يختار الكفاء إن لم يكن هو أكفأ و أقدر و معروفة بشئون الحرب و تقنياتها، و النقطة الثانية التي نبه إليها الماوردي هي المعروفة العميقة في شؤون الخراج أو الاقتصاد بالمفهوم العصري، لأن الاقتصاد هو عصب الأمة و عمدة التسيير المالي في البلاد، و على هذا الأساس تتطور الأمة أو يصيبها الإفلاس، و إذا أفلس اقتصاديا تفلس عسكريا و سياسيا، فقد عرفت الدول و الأمم ثورات و تمرد الجيوش و الموظفين نتيجة عدم حصولهم على رواتبهم، و هذا نظرا لسوء التسيير و التخطيط و الإنفاق، و لهذا اهتم الماوردي بهذه الناحية من نواحي شؤون الأمة نظرا لثقل المسؤولية و انعكاساتها الإيجابية و السلبية في هذا الميدان السياسي و العسكري و الإداري فأى خطأ في اختيار من يتولى هذا المنصب ينعكس على سوء إدارة الجيوش و الاقتصاد، و على حسن إدارة الحروب يتوقف الانتصار على العدو و على حسن دقة تحديد النفقات و المداخل و المصروف تتوقف الحالة الاقتصادية للدولة، و قد نقل نص تعيين المأمون لوزير له هو: ألتمس لأموري رجلا جامعاً لخصال الخير ذا عفة في خلأقه، و استقامة في طرائقه، قد هذبته الآداب و أحكمته التجارب، إذا إؤتمن على الأسرار قام بها، و إن قلد الأمور نهض بها، يسكنه الحلم، و ينطقه العلم و تكفيه اللحظة، و تغنيه اللحظة، له صولة الأمراء، و أناة الحكماء و تواضع العلماء و فهم الفقهاء.

إذا أحسن إليه شكر و إذا ابتلي صبر، لا يبيع نصيب يومه بحرمان غدة، يسترق قلوب الرجال بخلاصة لسانه و حسن بيانه"¹.

و لكن هناك من ينسب هذا الخطاب إلى الحسن بن سهل وزير المأمون، حين أخذ يبحث عن مساعدة له في شؤون الوزارة فكتب إلى محمد بن سماعة القاضي يقول: "إني احتجت في بعض أموري، إلى رجل جامع لخصال الخير ذي عفة و نزاهة، قد هذبته الآداب، و أحكمته التجارب بضنين في رأيه، و لا بطعون في حسبه، إن انتمنان على الأسرار قام بها، و إن قلد من الأمور أجزأ فيه له صولة الأمراء، و فهم الفقهاء و تواضع العلماء" ².

إن المهم في هذا النص، ليس في الشخص المنسوب إليه، و إنما في هذه المواصفات التي يريد الأمراء و الوزراء أن يتصف بها من يولوه المسؤولية في الخلافة أو الدولة، فبدون مثل هذه المواصفات فإن أركان الدولة يصيبها الوهن، و نفس المواصفات هي التي جاءت على لسان الملك الفرعوني لوزيره كما أشرت إلى ذلك في نفس الفصل سابقا، و يقر الماوردي أن هذه الشروط و المواصفات إن اكتملت في الشخص المستوزر صلحت وزارته، حتى و إن كانت شروطا ذات طابع سياسي أكثر مما هي دينية و يقول: "فهذه الأوصاف إذا كملت في الزعيم المدبر- و قل ما تكتمل- فالصلاح بنظره عام و ما يناط برأيه و تدبيره تام و إن اختلت، فالصلاح بحسبها يختل و التدبير على قدرها يعتل و لئن لم يكن هذا من الشروط الدينية المحضة فهو من شروط السياسة الممازحة لشروط الدين لما يتعلق بها من مصالح الأمة و استقامة الملة، فإذا كملت شروط الوزارة فيمن هو أهل لها فصحة التقليد بها معتبرة بلفظ الخليفة المستوزر، لأنها ولاية تقتقر إلى عقد و العقود لا تصح إلا بالقول الصريح" ³.

1- الأحكام السلطانية ص 20 مرجع سابق

2- دار يحي السيد النظام الرئاسي الأمريكي و الخلافة، الإسلامية القاهرة دار الفكر العربي ط 1 1993 ص 468

3- المصدر السابق ص 21

و بما أن الماوردي يربط بين صلاح رجل السياسة و صلاح شؤون الملة، لأنه هو المكلف بالسهر على الدين و أمور الدنيا فيتشترط في الوزير من المواصفات التي تشترط في المترشح للخلافة ما عدا النسب القرشي، و نفس التصور للوزارة نجده عند القاضي

الحنبلي أبي يعلى الفراء المتوفى سنة 458 هـ صاحب الأحكام السلطانية الذي أشرت إليه سابقا. الذي صنف هو أيضا الوزارة إلى وزارة تفويض و وزارة تنفيذ، و أفتى بجواز منصب الوزير.

بناء على الآية الكريمة التي اعتمدها الماوردي للإفتاء بجواز تعيين الوزير هي قول موسى عليه السلام: " و اجعل لي وزيرا أخي أشدد به أزري و أشركه في أمري" و إذا جاز ذلك في النبوة كان في الإمامة أجوز، لأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا بالإستتابة، و نيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها ليستظهر به على نفسه، و ليكون أبعد من الزلل و أمتع من الخلل"¹

نلاحظ كيف أن الماوردي و أبي يعلى الفراء نظرا إلى منصب الوزارة، من ناحيتين هما: الجانب الديني من حيث الجواز و عدمه، ففي هذه الناحية إتفقا في الإفتاء بجوازه استنادا إلى قول موسى عليه السلام، و اتفاقا على ضرورة وجوده نظرا لثقل المهمة الملقاة على الإمام، هذه المهمة التي لا يستطيع أداءها دون الوقوع في الخطأ إن هو مارسها بمفرده، و من هنا جاءت ضرورة الاستعانة بشخص بحمل نفس مواصفات التي يحملها الإمام ما عدا النسب القرشي، و الآية الكريمة تبين في مضمونها وظيفة الوزير المتمثلة في مشاركة الإمام في أمرين هامين هما:

1- ابو يعلى محمد بن الحسن الفراء الحنبلي الأحكام السلطانية بيروت دار الكتب العلمية 1983 ص 29

في شد الإرز و هو حمل و ثقل المسؤولية و في تداول أمور الخلافة و من مناقشتها مع بعض تجنبنا للوقوع في الخطأ و الزلل و هذا يتطلب رجاحة العقل، و صدق النية و الإخلاص في العمل و لهذا فقد نصح الماوردي الإمام بحسن اختيار الوزير مراعيًا جميع

الصفات الجسمية، و الخليفة و الفكرية التي تؤدي إلى حسن التدبير تجنباً للوقوع في التظليل في الرأي و انحرافاً في التدبير، خصوصاً إذا كان وضع الأمة مثل الوضع السياسي المتأزم زمن الماوردي أيام البويهيين و السلاجقة و هي المرحلة التي يكاد الخليفة العباسي يفقد أهم صلاحيات الخليفة التي كان فيها الخليفة العباسي في عصره الأول هو الأمر و الناهي غير أن الخلفاء أدركوا الوضع و قربوا منهم العلماء و المفكرين و الفقهاء، طلباً للمشورة و المعونة في التدبير و سداد الرأي، و من هذا المنطلق فقد خص الماوردي الخليفة بكتاب لوزيره حل فيه معنى الوزارة و أهمية الوزير، و وظيفة من يتولى هذا المنصب و هو كتاب "قوانين الوزارة و سياسة الملك" الذي أعود إليه في حينه، و لكن الماوردي نظر للوزارة بشكل عام في كتابه الأساسي "الأحكام السلطانية – المرجع المذكور سابقاً، و فيه صنف الوزارة إلى صنفين هما: وزارة التفويض، وزارة التنفيذ، مبينا الفرق و الصلاحيات المشتركة بينهما، و التي تخص بها وزارة دون أخرى.

أولاً: وزارة التفويض:

و تعبر هذه الوزارة على نظام الحكم القائم، خصوصاً في العصر العباسي الثاني حيث تلاشت سلطة الخليفة، نتيجة توغل الأعاجم في دواليب الدولة، و هذا التوغل كان نتيجة ضعف خلفاء بني العباس هذا الضعف كان نتيجة و مقدمة في نفس الوقت.

فالدولة العباسية جاءت كما هو معروف على أنقاض الأمويين و استعانة العباسيين بالأعاجم و خصوصاً الفرس منهم، و هذه الاستعانة هي التي تمكن ما من خلالها هؤلاء الأعاجم من التوغل في دواليب الحكم، و التدرج في سلم السلطة حتى تمكنوا من السيطرة على المراكز المهمة منها، و ينقلب بني العباس على البرامكة و يفتكوا به، و يبدأ الصراع من أجل السلطة و التناحر بين الحركات الدينية و يجد البويهيون ثم السلاجقة فيما بعد فرصة السيطرة و إضعاف منصب الخليفة حتى أصبح وجوده شكلياً و ليس فعلياً.

و قد اعتبر البعض هذه الوزارة بمثابة نيابة الخليفة، نظراً للمكانة الهامة التي يحتلها هذا الوزير داخل الأمة الإسلامية أو الدولة الإسلامية، هذه المكانة التي غالباً ما

فاقت مكانة الخليفة نفسه، هذا من الناحية الواقعية و لكن من النحية النظرية فقد وضع علماء السياسة الشرعية و منهم الماوردي و الفراء، مبادئ الوازرتين، و حدودا لوزير التفويض طريقة التعيين و الصلاحيات¹

و قد بين ابن خلدون ظروف ظهور هذا المنصب في الدولة العباسية و هي حال استبداد الوزير الذي في مقدوره الاستغناء عن تركية الخليفة و إعطائه الطابع الشرعي لوجوده ضمن أسلاك الأمة الإسلامية، كما لم يكن الخليفة في مقدوره عزل الوزير المستبد في وزارته، بل كان في حاجة إلى الدعوة باسمه والإمضاء تحت وصايته النظرية و الشكلية و الخطبة في المساجد باسم الخليفة، و في هذا المعني يقول ابن خلدون: "ثم جاء في الدولة العباسية شأن الاستبداد على السلطان، و تعارفها فيها استبداد الوزارة مرة و السلطان أخرى، و صار الوزير إذا استبد محتاجا إلى استنابه الخليفة إياه لذلك لتصح الأحكام الشرعية و تجئ على حالها كما تقدم فانقسمت الوزارة حينئذ إلى وزارة تنفيذ و هي حال ما يكون السلطان قائما على نفسه، و إلى وزارة تفويض و هي حال ما يكون الوزير مستبدا عليه²

و لكن مفهوم وزارة التفويض؟ و كيف تتم عملية التقليد أو التعيين؟ و ما هي الشروط الواجب توفرها فيمن يتولى هذا المنصب، و ما هي حدود صلاحياته؟ و هل هناك وجه شبه بين هذا المنصب، و النظام السياسي الحديث؟

1- دليلة فركوس- تاريخ التنظيم ج2 ، النظم الإسلامية ، الجزائر أطلس النشر 1995 ص 67

2- ابن خلدون المقدمة مصدر سابق ص 423

أولا: مفهوم وزارة التفويض:

وزارة التفويض عند الماوردي هو " أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه، و إمضاءها على اجتهاده، و ليس يمتنع هذه الوزارة¹.

و نفس التعريف يتكرر عند أبي يعلى الفراء الحنبلي بقوله: " وزارة التفويض هي ان يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه و إمضاءها على اجتهاده فيعتبر في تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة، و هو ان يكون من أهل الكفاية فيها و كل إليه من أمر الحرب و الخراج خبيراً بهما² و بهذا التعريف يعطي كل من الماوردي الفراء صلاحيات واسعة على حد كبير في ممارسة شؤون إدارة الدولة.

التعيين: يتم تعيين وزير التفويض عن طريق التقليد إذا اكتملت فيه الشروط المطلوبة، و هي نفس الشروط الواجب اكتمالها في الإمامة ما عدا النسب القرشي، و التعيين أو التقليد عقد يتم بين الخليفة من جهة و المترشح للوزارة من جهة أخرى ويتم هذا العقد بالتصريح شفهيًا من طرف الخليفة أمام شهود، كما يمكن أن يكون كتابيًا و في الحالة الأخيرة يطلق عليه اسم " العهد"³ و في هذا المعنى يقول الماوردي : " إذا كملت شروط هذه الوزارة فيمن هو أهل لها فصحة التقليد بها معتبرة بلفظ الخليفة المستوزر لأنها ولاية تفتقر إلى عقد و العقود لا تصح إلا بالقول الصريح"⁴

1- الماوردي : الأحكام السلطانية مصدر سابق ص 20

2- ابو يعلى الفراء الأحكام السلطانية مرجع سابق ص 29

3- دليلة فركوس : تاريخ النظم ، مرجع ذكر ص 67

4- الماوردي الحكم السلطانية ص 21

و نفس المعنى في كيفية التقليد نجده عند أبي يعلى الفراء الحنبلي حين قال: " و يفتقر تقليده إلى لفظ الخليفة، لأنها ولاية تفتقر إلى عقد، و العقود لا تصح إلا بالقول فإن وقع له بالنظر أو أذن له فيه فقياس المذهب: انه يصح التقليد قياساً على إيقاع الطلاق بالكتابة و

تشتمل الوزارة على عموم النظر و النيابة فإن اقتصر على عموم النظر و دون نيابة، لم تنعقد به الوزارة، و إن اقتصر به على النيابة لم تنعقد أيضا فإذا جمع بينهما انعقدت، و الجمع بينهما أن يقول: " قلدتك ما إلى نيابة عني فتنعقد الوزارة لأنه جمع بين النظر الإستنابة"¹

و قد بحث الثعالبي هذا الموضوع فقال: " وزارة التفويض هي أكمل الولايات و أتمها لاشتمالها على النظر في أمور المملكة، و هي لا تحتل الشركة، لأنها وزارة تامة عامة، فالشركة تنقصها و تخصصها بخلاف وزارة التنفيذ، فإنها تحتل الاشتراك، إذ لا تنقص و لا يتغير نظامها بذلك و الأظهر انها تنعقد باللفظ، يقول الخليفة أو الملك لمن يندبه لذلك: قلدت وزارتي النيابة عني في جميع مالي من ولاية فيقول: قبلت و تقلدت و إن سكت و باشر فهو كالقبول"² و لكن حين يتم النقل ما هي الصلاحيات التي يتمتع بها وزير التفويض و أين تنتهي هذه الصلاحيات؟

سلطة وزير التفويض:

يمكن القول ان السلطة وزير التفويض واسعة جدا إذا انطلقنا من الصورة التي رسمها السيوطي لمنصب وزير التفويض و هي حسب ما جاء في قوله: " وزير التفويض يعتبر نائب الخليفة، يفوض إليه جميع أمور المملكة و توليه من يراه من القضاة، و نواب البلاد، و تجهيز العساكر و الجيوش و تفرقه الرزاق إلى غير ذلك، و ان له لبسط و القبض و الرفع و الخفض و الإبرام و النقض و القطع و الوصل، و الولاية و العزل و التصرف و الإمضاء و الوقف"³

1- ابو يعلي الفراء الأحكام السلطانية مرجع سابق ص 29

2- الثعالبي تحفة الوزراء بغداد دار العني 1977 ص 75

3- السيوطي حسن المحاضرة في أخبار القاهرة، طبعة الحلبي البابلي 1968

من خلال هذا النص يبدو أن وزير التفويض يملك صلاحيات واسعة تشمل ميدان الدفاع و الثغور، و الاقتصاد، و إبرام العقود أو نقضها فهو إذن لا تقل صلاحيته عن صلاحيات الإمام، لا في بعض الأمور الخاصة التي بينها الماوردي بقوله: " و إذا تقرر ما

تتعدد به وزارة التفويض فالنظر فيها و إن كان على العموم معتبر بشرطين يقع الفرق بهما بين الإمامة و الوزارة أحدهما يختص بالوزير و هو مطالعة الإمام لما أمضاه من تدبير و أنفذه من ولاية و تقليد ليلا يصير بالاستبداد كالإمام، و الثاني مختص بالإمام و هو أن يتصفح أفعال الوزير و تدبيره الأمور ليقر منها ما وافق الصواب و يستدرك ما خالفه لأن تدبير الأمة إليه موكل ، و على اجتهاده محمول..¹

إذن فالماوردي من جهته يعطي صلاحيات واسعة لوزير التفويض، و هي أنه يجوز لهذا الوزير أن يحكم بنفسه و يوجه سياسة الدولة و يقلد الحكام و يسير الجيوش و يجلس للمظالم لأن شروط الحكم معتبرة فيه كل ما صح من الإمام صح من الوزير إلا بعض الصلاحيات فإنها تدخل في نطاق سيادة الإمام و هي:

أولاً: ولاية العهد، فإن الإمام هو الذي يعهد بالولاية إلى من يرى و ليس ذلك للوزير **ثانياً:** يجب على الوزير أن يقدم إلى الخليفة تقرير مفصلاً عن سير أعماله و حتى يستشعر الخليفة أنه فوقه أحد و ليس ثمة استبداد.

ثالثاً: ليس للوزير أن يتناول فيعزل من يعنيه الخليفة، و للخليفة أن يعزل من قلده الوزير.

رابعاً: للخليفة صلاحيات إبطال أعمال الوزير و لكن ليس بأثر رجعي لأن حكمه التفويض تقضي جواز فعله، و صحة نفوذه منه، فإن عارضة الإمام في رد، ما أمضاه، فإن كان في حكم نفذ على وجهه أو في مال وضع في حقه، لم يجز نقض ما نفذ باجتهاده من حكم و لا استرجاع ما فرق برأيه من مال.

1- الماوردي الأحكام السلطانية (مصدر سابق) ص 22

فإن كان في تقليد وال، أو تجهيز جيش، أو تدبير حرب، جاز للإمام معارضة بعزل المولى، و العدول بالجيش إلى حيث يرى و تدبير الحرب مما هو أولى لأن للإمام أن يستدرك ذلك من أفعال وزيره.

خامسا: الاستعفاء: و هو نوع من الاستقالة حيث يستعفي الخليفة عن الإمامة و يعهد بها إلى من يريد من بعده، و هذه الاستقالة، قل ما تحدث طواعية في التاريخ الإسلامي، إذا حدث مرة واحدة في بداية العهد الأموي مع الخليفة معاوية بن يزيد¹ و لكن حتى و إن حدث هذا فإن أسباب الاستقالة تكون نتيجة لضغوطات مورست على الخليفة من قبل قوي خفية في كثير من الأحيان أو لأسباب صحية تحول دون قيام الخليفة بواجباته نحو الأمة.

و نظرا لخطورة هذه المهمة فإن الفقهاء و منهم الماوردي يشترطون في منصب وزارة التفويض نفس شروط الخلافة ماعدا النسب القرشي، هذا الشرط الذي سبق و إن تحدثت عنه في فصل سابق و بينت الأسباب الداعية على وضعه ضمن شروط الإمامة، و تبقي إمكانية تعدد وزارات التفويض من حيث جوازه أو عدمه، فإن الماوردي لا يجيز ذلك حتى لا يقع تناقض في اتخاذ القرارات و قد تحدثت عن هذه الإشكالية و سبب طرحها في الصفحات السابقة، و يقول الماوردي: "لا يجوز أن يقلد وزير تفويض على الاجتماع لعموم و لايتها، كما لا يجوز تقليد إمامين لأنهما ربما تعارضا في العقد و الحل و التقليد و العزل، و قد قال الله تعالى: "لو كان فيهما لئمة إلا الله لفسدتا"²

إن هذه الشروط و الصلاحيات تبقي نظرية في عمومها و لكن في الواقع يمكن لوزير التفويض أن يستبد بالقرار دون الرجوع إلى رأي الخليفة خصوصا في عصر مثل عصر بني بويه و السلاجقة، و هي الفترة التي عاشها الماوردي بحديثاتها و مشاكلها، و صراعاتها المتفرعة الجذور، و التيارات، و قد مر في الفصول السابقة كيف أن أمراء بني بويه كانوا يولون، و يعزلون متى شاءوه أو من شاؤ.

1- طاهر القاسمي نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي (الحياة الدستورية) بيروت دار النفاس 1977 ص 385

2- الأحكام السلطانية ص 26

فكأن الماوردي استمد نظرياته السياسية من الفترة التي عاش فيها، و لكن نلاحظ من خلال تنظير الماوردي لوزير التفويض ان هذا المنصب شبيه إلى حد بعيد بوضع رئيس مجلس الوزراء في النظام البرلماني، فإن كانت السلطات في هذا النظام ترد في الدستور باسم رئيس الدولة، فإن رئيس الحكومة بمعاونة زملائه الوزراء هو الذي يمارسها فعلا، و

هكذا إذا كانت الخلافة في صورتها الأول تعتبر إلى حد ما أول نظام رئاسي عرفه العالم، فإن ظهور نظام وزارة التفويض يعتبر أول بذور النظام البرلماني من حيث العلاقة بين رئيس الدولة و رئيس الوزراء¹ و النوع الثاني من الجهاز التنفيذي في تنظيم شؤون الأمة هو وزارة التنفيذ و كيف تتعقد و ما هي صلاحيات هذا الجهاز و علاقتها بالخلافة؟

وزارة التنفيذ: مفهومها انعقادها أو تقليدها و شروطها:

هذا النوع من الوزارة تعبر على فترة من فترات الحكم القائم في العصر العباسي الأول حيث كانت سلطات الخليفة مطلقة، نظرا لقوة مركز الخليفة الذي لا منازع فيه قبل استفحال توغل العنصر الأجنبي في دواليب الدولة العباسية.

و هذا ما يتبين من خلال تعريف الماوردي لهذا المنصب حيث قال: " و أما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف و شروطها أقل لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام و تدبيره و هذا الوزير وسط بينه و بينم الرعايا و الولاة يؤدي عنه ما أمر و ينفذ عنه ما ذكر و يمضي ما حكم و يخبر بتقليد الولاة، و تجهيز الجيوش و يعرض عليه ما ورد من مهم و تجدد من حدث ملم، ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور و ليس بوال عليها و لا متقلدا لها" ¹ و نفس التعريف نجده عند أبي يعلي الفراء الحنبلي² و تقليد هذا المنصب يتم بواسطة الإذن و مطلق لاسم فهو لا يحتاج إلى بروتوكولات الإست وزار و يقول كل من الماوردي و أبو يعلي الفراء: " و ليس تفتقر هذه الوزارة إلى تقليد و إنما يراعي فيها مجرد الإذن ³

1- سليمان محمد الطماوي السلطات الثلاثة مرجع سابق ص 469

1- الأحكام السلطانية ص 23

2- ابو يعلي الفراء الأحكام السلطانية ص 31

3- نفس المصدر ص 23

-**الذكورة دون الأنوثة:** لأن فيها من طلب الرأي و ثبات العزم ما تضيف عنه النساء و من الظهور في مباشرة الأمور ما هو عليهن محذور.

-**الذكاء و الفطنة:** حتى يتفطن لما يمكن أن ينصب له من التدليس و الغش في المعاملات التي تنعكس سلبا عن السير الحسن للدولة.

-أن لا يكون من أهل الأهواء: حتى لا يخرج من الحق و يتدلس عليه المحق من المبطل، فإن الهوى خادع الألباب و صارف له عن الصواب ¹⁻

غير أن الماوردي أجاز تقليد هذا المنصب لغير المسلم من أهل الذمة في وزارة التنفيذ دون وزارة التفويض على أساس أن وزير التفويض له مطلق الصلاحيات في التصرف، في حين أن الذمي يعمل تحت سلطة الخليفة.

و لكن إمام الحرمين الجويني يعارض هذا التقليد و يقول: " ذكر مصنف الكتاب المترجم بالأحكام السلطانية أن صاحب هذا المنصب يجوز أن يكون ذميا، و هذه عثرة ليس لها مقيل و هي مشعرة يخلو صاحب الكتاب عن التحصيل" ²⁻ و لكن تساهل الماوردي في تعيين الذمي وزير تنفيذ يمكن تبريره من ناحيتين الناحية الأولى هي طبيعة الوضع السياسي للخلافة العباسية و هو وجود عدد من أهل الذمة في صفوف الشعب، و إشعارهم بأنهم غير مهمشين و بالتالي يمكن كسب ولاءهم للدولة، و يكونوا أعضاء مشاركين في بناءها، خصوصا إذا كانوا من أهل الكفاءة و الخبرة في شؤون التسيير ثانيا أن خطورة هذه الشريحة من المجتمع ليست كما يتصورها معارضوا هذا التعيين، مادام وزير التنفيذ تحت الرقابة المستمرة للخلافة، و لكن يبقى جانب هؤلاء الذميين غير مأمون نظرا لما يمكن يتسرب من خلالهم من أسرار الدولة و النيل من استقرارها و لكن يبقى أن نتساءل عن القوا سم المشتركة بين نوعي الوزارتين، و أين يختلفان؟

1. المصدر السابق ص 25

2. ابو المعالي الجويني غياث الأمم (مخطوط بالمكتبة التيمورية بالقاهرة) انظر : الوزارة ادب الوزير تحقيق و دراسة محمود-

3. سليمان داود فؤاد عبد المنعم احمد القاهرة دار الجامعات المصرية 1976 ص 36

الفرق بين التنفيذ و وزارة التفويض:

في البداية يبدو من الضروري الإشارة إلى أن وزارة التفويض يطلق عليها أيضا الوزارة المطلقة لأن اختصاص الوزير شامل و صلاحياته تكاد تكون مطلقة إلى حد بعيد بينما وزارة التنفيذ وزارة مقيدة، صلاحيات هذا الوزير كما أشرت سابقا تتوقف عند حدود

تنفيذ ما أمر به من طرف الخلية¹ و هناك إذن فرق من حيث الشروط المؤهلة لهذه المسؤولية أو تلك، و فرق من حيث الصلاحيات.

فمن حيث الشروط المؤهلة لوزير التفويض الحرية و الإسلام و العلم بالأحكام الشرعية و هذه الشروط مطلوبة في وزير التفويض و ليست مطلوبة في وزير التنفيذ، لأن صلاحيات الأول أوسع من صلاحيات الثانين و هذه الصلاحيات تتمثل في الجانب السياسي و القضائي و الإداري والعسكري و المالي²

فوزير التفويض يجوز له الحكم و النظر في المظالم، و هذا لا يجوز لوزير التنفيذ و هنا لا بد لوزير التفويض من المعرفة العميقة و الشاملة للإسلام و الفقه الإسلامي حتى تكون قراراته و أحكامه مطابقة لشرع الإسلامي و هنا يكمن السر في عدم اشتراط الماوردي في وزير التنفيذ.

و من ناحية أخرى يجوز لوزير التفويض تعيين الولاة و العمال خلافا لوزير التنفيذ الذي لا يملك هذه الصلاحيات.

و في الميدان العسكري يمكن لوزير التفويض تسيير الجيوش و إدارة المعارك و تدبير شؤون الحرب و اتخاذ القرارات اللازمة في هذا الميدان بينما وزير التنفيذ لا يملك هذه الصلاحيات و لهذا فإن الماوردي لا يشترط معرفة أمور الحرب و الجيش في وزير التنفيذ أما من الناحية المالية فيجوز لوزير التفويض أن يتصرف في بيت مال المسلمين و يقبض و يدفع ما يجب قبضه و دفعه في حين إن وزير التنفيذ لا يملك ذلك.

1. محمد سليمان داود الوزارة (مرجع سابق) ص 39

2. الماوردي الأحكام السلطانية (مصدر سابق) ص 24 – 25

و من خلال هذا يمكن القول بأن يجعل وزير التفويض مهمته سياسية أكثر منها إدارية في حين أن وزير التنفيذ وظيفة إدارية أكثر منها سياسية رغم أن الفصل بين ما هو سياسي و إداري فصل غير دقيق لأن الإداري يتأثر بالسياسي فعمله الإداري يكتسي طابعا سياسيا و السياسي أيضا يكتسي عمله طابعا إداريا و تبقي الوظائف متكاملتان و لكن في

الواقع المعيشي في الدولة الإسلامية في العصر العباسي إن هذا الفصل فصل شكلي فقط خصوصاً فيما يتعلق بعلاقة وزير التفويض مع الخليفة الذي كان وجوده شكلياً أمام وزير التفويض الذي يملك قوة التعيين والعزل ولنا في حاجة إلى ذكر أمثلة تاريخية في هذا المقام، لنني أعطيت أمثلة عن ضعف مكانة الخليفة أمام سلاطين بني بويه والسلاجقة ولكن مهما اختلفت الزارتين، فإنهما يتفقان في الغاية والهدف من وجودها وهما إقامة صرح الدين والدولة في مفهوم الماوردي الذي ربط بين الدين والدنيا والسياسة والنبوة كما يتضح ذلك من خلال النصائح التي وجهها لأحد الوزراء في كتابته "قوانين الوزارة وسياسة الملك" الذي أتناول بعض مواده فيما يلي، ويرى الماوردي أن أولى أوليات الحاكم، خليفة كان أو من ينوبه في المسؤولية هو حفظ الدين وتحقيق العدل الشامل والأمن العام، والخصب الدائم، والأمل الفسيح، وهذه كلها تدخل في إطار تدبير الدولة وتحقيق مصالحها في الداخل والخارج وحتى لا يزيغ الوزير عن هذه المبادئ والأهداف فقد وجه رسالة مليئة بالوصايا، والحكم وما يجب أن يتحلى به من حسن السلوك في التصرف، والحنكة في المعاملة، والإخلاص في العلاقة بين الوزارة والخلافة، مبيناً ما للوزير وما عليه من حقوق وواجبات.

قوانين الوزارة وسياسة الملك:

ألف الماوردي هذا الكتاب في ظرف سياسي مشحون بالصراع بين الخليفة والسلاطين البويهيين هذا الصراع الذي كان يصل في بعض الأحيان إلى درجة الإيقاع بالخليفة بالإضافة إلى الخلافات التي كانت تشتعل في بعض الأحيان داخل البيت البويهي نفسه، وكذلك بين الولايات الإسلامية التي تولاها البويهيون الذين شجعوا الحركة الشيعية على حساب المذهب السني الذي يمثله القادر يا الله، والقائم بأمر الله، وهما الخليفان اللذان عاش الماوردي في كنف خلافتهم.

وفي هذه الفترة كتب الماوردي كتابه هذا حين كان "ابن المسلمة" وزيراً للخلافة العباسية وهو كذلك من يؤيدني المذهب السني والمدافعين عنه في مواجهة خصوم

العباسيين من فاطمي سوري و بادية الشام، و البويهيين و السلاجقة الطامعين كلهم إلى السلطة¹

و من خلال هذا الوصف يبدو أن المشاكل الرئيسة التي كانت تعانيها الدولة العباسية في هذه الفترة هي مشاكل ذات طابع إداري و سياسي و مالي كذلك إذا علمنا أن الجنود كانوا يثورون عدة مرات نتيجة تأخر رواتبهم لذلك كان من الطبيعي إن يأتي الوزراء ضمن صفوف الكتاب الإداريين و عمال الخراج، وقادة الشرطة و القضاة و لهذا فإن الشروط التي وضعها الماوردي لمن يتولى الوزارة تتماشى مع طبيعة الظرف و المهمة الملقاة على عاتق الوزير فهو يخاطب الوزير في بداية كتابة الموجه و إلى ابن المسلمة قائلا له: "و أنت أيها الوزير -أمدك الله بتوفيقه- في منصب مختلفة الأطراف، تدبر غيرك من الرعايا و تدبر غيرك من الملوك فأنت سائس مسوس، تقوم بسياسة رعيتك و تنقاد لطاعة سلطاتك فتجمع بين سطوة مطاع، و انقياد مطيع فشطر فكرك جاذب لمن تسوسه و شطره مجذوب لمن تطيعهن و هو أثقل الأقسام الثلاثة محملا، و أصعبها مركبا، لأن الناس مابين سائس و مسوس، و جامع بينهما، و لك هذه الرتبة الجامعة فأنت تجمع ما اختلف ن إحكامها و تستكمل ما نباين من أقسامها و بيدك تدبير مملكة صلاحها مستحق عليك و فسادها منسوب إليك تؤاخذ بالإساءة و لا يعتد لك بالإحسان²

1. عزيز العظمة الماوردي المنتخب من مدونات التراث بيروت رياض النصر للكتب و النشر 2000 ص 10. 9

2. الماوردي : قوانين الوزارة و سياسة الملك ن تحقيق رضوان السيد ، بيروت ، دار الطليعة للطباعة و النشر الطبعة الأولى

و من خلال هذا النص يمرر الماوردي رسالة على الوزير مبنيا له خطورة المنصب و محذرا إياه من أي تهاون في القيام بهذه المهمة التي تجمع الرئيس و المروؤوس بين من يطيع و يطاع بين وظيفة سياسية يحاسب صاحبها على الخطأ فيها، و لا يقرأ له حساب حين يحسن القيام بهان و من هذا النص تبدو واقعية الماوردي حين يضيف تجربته

الشخصية المستمدة من الواقع المعيشي و الظروف المليئة بالمتناقضات السياسية و الاجتماعية التي طبعها الصراع الإيديولوجي و المذهبي الذي أعاشه الماوردي و هو لا يريد أن يقع الوزير ضحية هذه المتناقضات و لهذا راح يوصي الوزير و ينصحه بالتمسك بالدين ليكون له أحسن مرشد، و أفضل سند في وظيفته الدينية و السياسية و هذا ليس بغريب على الماوردي الفقيه السني الذي تحمل مسؤولية الدفاع عن الخلافة العباسية تحت حكم القادر بالله و القائم بأمر الله المدافعان عن السنين و النوائين للفاطميين و الشيعيين و يقول: " اعلم أيها الوزير أنك مباشر لتدبير ملك له أس هو الدين المشروع و نظام هو الحق المتبوع و قد قيل : منازع الحق مخصوم فاجعل الدين قائدك و الحق رائدك يذل لك كل صعبن و تسهل عليك كل خطب لأن الدين أنصارا و للحق أعوانا إذ قعدت عنك أجسادهم لم تقعد عنك قلوبهم و حسبك أن تكون القلوب معك"¹ فهو في هذا النص يركز على الدين في العلاقة الروحية بين الحاكم و المحكوم ، فالحاكم إذا ما جعل الدين مصدر سياسة ملكه فإن قلوب الرعية تهفو إليه و تشرئب أعناقهم لمسندته و الوقوف على جانبه ضد الخصوم و في نفس السياق يضيف قائلا: " للدين سلطان قد انقادت إليه إمامته، و استقرت عليه دعامته فاجعله ظهيرا تجد من القلوب خشوعا و من النفوس خضوعا فما اعتزت مملكة إليه إلا صالت ، و لا تحققت بشعاره إلا طالت ن و قد روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال: ما من رجل من المسلمين أعظم أجرا من وزير صالح مع إمام يطيعه و يأمره بذات الله تعالى"²

1. الماوردي المصدر السابق ص 122

2. نفس المصدر ص 122

و من الملاحظ أن الماوردي يستعمل حجة دينية متمثلة في القرآن و السنة تارة و حجة تاريخية متمثلة في بعض الأقوال لحكماء الفرس، و هذا تماشيا مع الواقع العيش في تلك الفترة.

الأساس الثاني الذي يريده الماوردي من الوزير أن يجعله سنداً له، و منهاجا هو العدل،" و فسر الحق بعد هذا بالعدل و اعتبره الأساس الثاني للملك بعد الدين فبالعدل ينقاد الناس إلى طاعتك و يكفوا به عن معصيتك، و يقتصروا عليه في مطالبتك فإن من جازف في الأخذ في الطلب، و من ناصف نوصف"¹

وفي حديثه عن أهمية العدل و قيمته الدينية و النفسية و الخلفية و الاجتماعية يورد نصاً من الإنجيل منسوب لعيسى عليه السلام في أنجيل متى و هو قول المسيح: "بالمكيال الذي تكيلون يكال لكم و تزدون"² ثم يضيف قائلاً: "و اعلم أنك لن تستغزر موادك إلا بالعدل و الإحسان و لن تستندها بمثل الجور و الإساءة لأن العدل استثمار دائم، و الجور استئصال منقطع، و قد قيل في منشور الحكم: "بالعدل و الإنصاف تكون مدة الائتلاف"³

و بعدما بين أهمية العدل راح بقسيمه إلى عدل في الأموال و عدل في الأقوال و عدل في الأعمال، ثم فسر كل نوع من هذه الأنواع و هي: أن العدل في الأموال تتمثل في أخذها بحقها و دفعها إلى مستحقيها و العدل في الأقوال يتمثل في حسن المعاملة اللفظية و مخاطبة كل صنف من الناس خطايا يتماشى مع شخصية و مقاومة العلمي و الاجتماعي.

1. المصدر السابق ص 123

2. انجيل مقي الإصلاح السابع رقم 3 بعيون الأخبار 2 / 271

3. ادب الدنيا و الدين ط الجوانب 1299 هـ ص 163 .

نظراً لما يلعبه من أثر نفسي و وقع جمالي في أذن السامع أو المخاطب و على أثر هذا الوقع يزداد قوة الارتباط الروحي و الاجتماعي، و لعل هذا ما أشار إليه في صفحة

20 من كتاب الأحكام السلطانية حين ذكر نص الخطاب الموجه من المأمون إلى وزيره قائلاً: "يسترق قلوب الرجال بخلاصة لسانه و حسن بيانه " - ص 20.

و لهذا فهو ينصح الوزير بالتروي و التدقيق في المعاملة و كبار الموظفين على الخصوص، بحيث لا يتحول الوزير إلى مهذار لا يحسب له حساب، فيقل احترامه في نفوس أعوانه، و يهمل تنفيذ توجيهاته، و العدل في الأفعال يكمن في المحاسبة و الجزاء على حسب الفعل لا على حسب العلاقة الشخصية أو المكانة الاجتماعية، حتى لا تتكرر عملية الشفعة التي قام بها بعض الصحابة في المخزومية التي سرقت و قال الرسول صلى الله عليه وسلم قولته الشهيرة و حديثه الشريف" و الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"، " و عدلك بالأموال أن تؤخذ بحقها و تدفع إلى مستحقها لأنك في الحقوق سفير مؤتمن، و كفيل مرتهن عليك غرمها و لغيرك غنمها، و عدلك في الأقوال أن لا تخاطب الفاضل بخاطب المفضل و لا العالم يخاطب الجهول. و تقف في الحمد و الذم على حسب الإحسان و الإساءة ليكون ارغابك و إرهابك على وفق أسباب هما من غير صرف و لا تقصير فلسانك ميزانك فاحفظه من رجحان أو نقصان"¹

و ما يريده الماوردي في النهاية هو ألا يدفع الرضا الوزير إلى تقريب موظف غير كفء و يترك من هو أكفء منه و بهذا تختل موازين اللعبة السياسية، و يكون سببا في خلق الشحنة في النفوس و مبعثا للغضب و الفتنة و التمرد، خصوصا إذا كان الجو مشحونا بالتوتر السياسي بين مختلف الفرق و المذاهب كالتى عاش فيها الماوردي،

1. قوانين الوزارة و سياسة الملك (مرجع سابق) ص 124

و انطلق الماوردي من العدل في الأفعال و ما يتصل به لإيضاح بعض الحقائق الأخلاقية التي ينبغي على الوزير أن يتحلى بها ليكون أهلا لمنصب الوزارة و هي : لا

يغضب و لا يسرف في المزاح ، و لا يكذب " و عدلك في الأفعال أن لا تعاقب إلا على ذنب، و لا تغفو إلا على إنابة"، " و لا يبعثك السخط على طرح المحاسن، و لا يحملك الرضا على العفو عن المساوئ و قال بعض الحكماء من سكرت السلطان الرضا عن بعض من يستوجب السخط، و السخط على بعض من يستوجب الرضا"¹⁻¹ حتى لا يقع الوزير في مثل هذه التجاوزات أو السكيرات، فهو ينصحه بحسن اختيار أعوانه و مستشاريه، فيقول: " فأما التقريب و الإبعاد، فيجوز أن يعتبر بالسخط و الرضا، إذا لم تحط بهما ذوي الأقدار و ترفع بهما أهل الخمول، لأن لك خيارك أن تبتدئ بتقريب من أردت و إبعاد من كرهت، إذا سلم رأيك من تقريب ذي النقص و إبعاد أي الفضل، فتستظهر بتقريب الناقص و إبعاد الفاضل و إن كان التشكل مركزا في الغرائز، و قد قال بعض البلغاء: " لا تصطنع من خانة الأصل، و لا ستصحب من فاته العقل، لأن من لا أصل له يغش من حيث ينصح و من لا عقل له يفسد من حيث يصلح، و ذلك مما يعسر توقيه، و يفوت تداركه"²⁻² لعل الماوردي استمد هذه النصيحة في اختيار المستشارين قد استفاد من تجاربه الشخصية في معاشته للخلفاء و الأمراء و كذلك من حكم الحكماء و لهذا فهو ينصح الوزير بعدم الاستسلام للغضب الذي يخرج عن الاعتدال في الحكم و التصرف في الشؤون الدولة و الوزارة فهو يقول للوزير الذي كتب له كتاب " قوانين الوزارة": " لا تجعل لغضبك عليك شلطانا على نفسك يخرجك من الاعتدال إلى الاختلاف فلن يسلم بالغضب رأي من زلل، و كلام من ختل، لأن ثورته طيش معر و نفرته بطش مضر لأنه يخرج عن التأديب إلى الانتقام، و عن التقويم إلى الاصطدام،

1. المرجع السابق ص 126

2. نفس المرجع ص 129

و لذلك قيل: " أول الغضب جنون، و آخره ندم" و في نفس السياق و النصح يحذر الماوردي الوزير من الوقوع في مغبة الهزل و الابتعاد عن الجد معتبرا إياهما ضدان

متنافران، مبينا أهمية الجد معتبرا إياه من قواعد الحق الباحث على الصلاح، و الهزل من مرح الباطل الداعي إلى الفساد، مستشهدا بقول علي كرم الله وجهه و هو " استعمل الجد ينفذ إليك الحق و يفارقك الباطل، و لا تعدل إلى الهزل فيتبعك الباطل و تنافر الحق، و لقلما إنتملت هيبة المجد و تكاملت هيبة الهازل، و الهيبة أس السلطة، و لكن بشرط أن لا تنقلب هذه الهيبة إلى الاستبداد و الغطرسة و الجبروت و لهذا فإن الماوردي يورد: " قول أحد القرشين لعمر بن الخطاب رضي الله عنه حين قال له: " لن لنا فقد ملأت قلوبنا هيبة فقال: أفي ذلك ظلم؟ قال: لا ، قال : فزادني الله في قلوبكم مهابة"¹

و لكي يكون الوزير عدلا في القول و الفعل و الأموال، و معتدلا في الجد و الهزل ينصحه بأهم قاعدة خلقية و سياسية و دينية في نفس الوقت، و هي ما يعرف في الفكر السياسي الحديث بالنقد الذاتي و مراقبة النفس و تفحص السلوك و كيفية التعامل مع المحيط و ذلك بتذكير بقول النبي صلى الله عليه وسلم: " إذا أراد الله بعبد خيرا جعل له وعضا من نفسه يأمره و ينهاه" و قال في منثور الحكم: " إذا عرفت نفسك لم يضررك ما قيل فيك"² و بعد أن أوضح الماوردي القواعد الأخلاقية الأساسية التي ينبغي أن يتجلى بها الوزير ليكون أهلا لمنصبه و هي عدم الغضب، و عدم الإسراف في المزاح، و الجد، و الابتعاد عن الكذب، و السهر على مراقبة النفس و محاسبتها قبل أن يحاسبه الغير، عاد إلى الحديث عن معنى الوزارة، و أنواعها.

1. المرجع السابق ص 129

2. نفس المرجع ص 134

ففي الفصل الأول تحدث عن معنى الوزارة لغويا، و مفهومها سياسيا، ثم يعود إلى كتابة " الأحكام السلطانية" ليحدد نوعي الوزارة: وزارة التفويض و وزارة التنفيذ أما

وزارة التفويض فهي " الاستيلاء على التدبير، و العقد و الحل و التقليد و العزل و هي الجامعة بين كفايتي السيف و القلم، فهي أعم نظرا، و أنفذ أمرا، فأما العقد فتشتمل على شرطين: تنفيذ و إقدام، و أما الحل فتشتمل على شرطين دفاع و حذر، فصار الحل و العقد هنا أحد شرطي هذه الوزارة يشتملان على أربعة شروط: تنفيذ، و دفاع ، و إقدام ، و حذر ، و لكل شرط منها فصل تشتمل على فصول ...¹"

و لكي لا يساء فهم الماوردي يؤكد على الطبيعة الإدارية حين سماها فيما سبق بوزارة القلم، ثم تأتي تفاصيل كثيرة تتضمن تقسيم جوانب هذه الوزارة، هذه التفاصيل قد لا تهتم موضوع البحث، غير أنه يجب التأكيد على أن الماوردي يلح على وزير التفويض بضرورة الرجوع إلى الملك في القضايا المهمة و تحميله مسؤولية اتخاذ القرار، ثم وقوف الوزير وراء موظفيه في القرارات التي يصدرونها و التي تتفق و المنحني العام لوزارة التفويض غير أنه ينصح الوزير بمراجعة أوامر الملك قبل تطبيقها على العمة من الناس، ليصح بلطف و حكمة ما فيها من خلل و زلل و يقوي ما فيها من صواب بشكر الملك، و اشتهد بقول أفلاطون و هو: " أول رياضة الوزير أن يتأمل أخلاق الملك و معاملته، فإن كانت شديدة فظة عامل الناس بدونها و إن كانت لينة مطلقة عاملهم بأقوى منها ليقرب من العدل في سعيه"²

قوانين الوزارة و سياسة الملك مرجع سابق ص 139 - 1
نفس المرجع ص 139 - 2

و هو بهذا يتطابق مع، ما نصح به الوزير سابقا، و مع مبدأ الوسطية الأوسطية في مفهوم العدل، و كذلك يتماشى مع المبدأ السني الفقهي " خير الأمور أوسطها" و هو يريد

من وزير التفويض أن يكون أمينا مع الملك و يشعره بأنه مرتبط به في السراء و الضراء لأن التخلي عن أوامر الملك، و الابتعاد عن الموظفين يجعل الملك يشعر باستبداد وزير التفويض بالرأي و يززع ثقته به من جهة، و كذلك فإن الابتعاد عن الشعب، و عن الموظفين يقلل من ثقته بهم و يشعرون، بأنهم مجرد دمي طيعة لا يشعرون بضرورة المبادرة، و الماوردي يريد من وزير التفويض أن لا يحدث تغييرات مستعجلة سريعة تؤثر على نمط الحياة اليومية لعامة الناس و التي تمس أرزاقهم و عقائدهم إن المجتمع الصالح هو ذلك الذي تستطيع فيه كل الفئات الاجتماعية أن تمارس دورها بحرية كما اعتادت، فكل تغيير سريع يحدثه الوزير في إدارة دواليب الوزارة قبل أن يهيئ الوضع العام نفسيا و سياسيا و اجتماعيا من شأنه أن يخلق ضجة اجتماعية قد يستغلها خصوم الوزير أو الملك قد تنتهي بقلب نظام الملك إذ أجلا أو عاجلا و إصرار الماوردي على ضرورة الحفاظ على الحياة العادية في الميدان الاجتماعي و الاقتصادي يعود إلى خوفه من إمكانية استغلال الوزير لمنصبه لتكون هذه التغييرات وسيلة للإثراء بالاتجار مع التجار أو الزراعة مع الزراع أو احتكار بعض السلع و الزراعات و قد تحدث التاريخ على بعض مظاهر الانحراف و الاستبداد التي حدثت من قبل أمراء بني بويه و السلاجقة، و هو يحذر الوزير من مثل تلك التصرفات، لأن إقدام الأمير أو السلطان على مثل هذه الانحرافات يززع العملية الاجتماعية و يضيق أرزاق الناس و يفسد النفوس على السلطان الذي يجب أن يكتفي بسلطانه و يدع الزراعة للزرع و التجارة للتجار، أضف إلى ذلك أن انشغال السلطان أو الوالي بالتجارة أو الزراعة يؤدي إلى ضياع السلطة و كذلك فهو انشغال بمحركات لا تتفق مع شرف المنصب و في هذا المعني يقول: " إن الملوك أشرف الناس منصبا فخصوا بمواد السلطنة، لأنها أشرف المواد مكسبا فإن زاحموا العمة في درك مكاسبهم أو هنوا الرعايا بسوء المماليك، و عاد منهم عليها فاختل نظامها، و أعتل مرامها

و قد روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال: " إذا أتجر الراعي أهملت الرعية"
و قال بعض الحكماء: إذا لم يكن في سلطان الملك سرور الرعية كان ملكه ظلماً، و كتب
حكيم الروم إلى لإسكندر: أي ملك تطلعت نفسه إلى المحقرات فالموت أكرم له"¹
و لكن ما هو العيار الذي اعتمد عليه الماوردي في تصنيف المهن إلى مهن شريفة أو مهن
حقيرة؟ و إلى أي مدى يمكن للتجارة أن تشغل الوزير عن مهامه الأساسية في الدولة؟ اللهم
إلا إذا كان حكمه على التجارة و الزراعة من خلال العقلية العربية القديمة قبل الإسلام، و
إذا كان هذا هو الصواب فإنه يتناقض مع مذهب السني الذي لا يفرق بين المهن إلا على
أساس الحلال و الحرام، فالتاريخ الإسلامي يحدثنا على عثمان رضي الله بأنه كان من أكبر
تجار المدينة و مكة، و لكن يمكن أن نقول بأن الماوردي انطلق من الواقع المعيشي و
خاف على الوزير أو السلطان إن ارتقى في أحيان التجارة أو الزراعة يظطر إلى الدخول
في عملية الارتشاء و المعاملات التي تمس بشرف المنصب، و ثقل المسؤولية فهو يريد أن
يزهد الوزير في مثل هذه المهن و يصغرها حتى لا يدخل في مثل هذه المعاملات التي
تشغله عن التفكير في الشؤون الرعية، خصوصاً إذا كان للوزير راتب شهري يكفيه شر
الدخول في مثل هذه المعاملات التي يشوبها الظن و الشكوك
و قد تحدث الماوردي عن الدفاع، الدفاع عن الملك من الأولياء، و عن المملكة من
الأعداء، و عن نفسه من الأكفاء، و عن الرعية من خوف و اختلال الأولياء هم كبار
الموظفين و الولاة لا يجب أن تتاح لهم الفرصة تمكنهم من القوة التي تؤهلهم للانفصال عن
السلطة المركزية أو منافستها

و الأعداء يجب مجاملتهم و التهاور معهم بحكمة لحل المشاكل العالقة دون اللجوء إلى القوة مادام الانتصار عليهم ليس مضمونا و هو بهذا ينطلق من حال الأمة الإسلامية و الدولة العباسية التي كانت على وضع هش، فأى تأزم في العلاقة بين الوزير و الخصوم قد تكون نتائجه و خيمة على الجميع، و قد تحت التاريخ عن كيفية وصول السلاجقة إلى بغداد على أنقاض البويهيين و الدور الذي لعبه الماوردي نفسه في الصراع بين خلفاء بني العباس و هؤلاء الغزاة. و يأتي دور الأكفاء لينصح الوزير بمحسناتهم أيضا إذ أحد هؤلاء قد يصبح وزيرا يوما فيذكر للوزير محاسنته له فلا يمسه بأذى، لأن الحياة يوم لك و يوم عليك، و لو دامت لغيرك لما وصلت إليك، كما قال الحكيم لأحد خلفاء بني العباس، و لكن في حالة ما إذا حاول أحد هؤلاء الأكفاء التناول أو البغي فعليه بالبطش و الضرب على يده بقوة حتى لا يطمع الطامعون، أما الرعية فيوصي الماوردي الوزير بضرورة العناية بشأنها و بمشاركتها حتى لا يصيبها التذمر و لا يصيب الفساد الأمة بأكملها، و هذا ما نبينه في النص الآتي: " الدفاع تشتمل على أربعة أقسام: أحدها الدفاع عن الملك من الأولياء، و الثاني الدفاع عن المملكة من الأعداء، الثالث دفاع الوزير عن نفسه من الأكفاء، و الرابع دفاعه عن الرعية من خوف و اختلال" ¹⁻

و قد بين الماوردي أثر العدل في الحيلولة دون التمرد و الشعب، و مفعول القوة في فرض هيبة الدولة: فسرد قصة المأمون الذي بلغه شغب و نهب الجند بخراسان فكتب إلى عامله بها قائلا: " لو عدلت لم يشغبوا، و لو قويت لم ينهبوا" ²⁻

قوانين الوزارة و سياسة الملك مرجع سابق ص 145-1

نفس المرجع ص 146-2

و يستطرد الماوردي في ذكره مزايا و صفات الوزير الكفاء لتحمل المسؤولية و من أهم و أبرز هذه الصفات هو الإقدام على جلب المنافع و اجتناب المضار و يتضمن إجتلاب المنافع توسيع رقعة المملكة و الصفة الثانية الحذر من الله و من الملك و من الزمان و من الأعداء.

و في مجال الحذر من السلطان، يقول الماوردي للوزير، إن السلطان و الزمان و البحر لا أمان لهم، و يرى أنه لا بأس بمجاملة السلطان و التنازل له في المجالات الدنيوية، أما في المعاصي فلا يجب مشاركته فيها إذ لم يكن قادرا على معاداته عليها، و قد مر في الفصل السابق كيف أن الماوردي رفض إصدار فتوى طلبها منه الخليفة تجيز له تسمية نفسه بملك الملوك.

فإذا قام الوزير بعمارة البلاد تثمير المواد و تقويم الأجناد و حياطة الرعية، فقد أدى واجبه و على الملك أن يقوي يده و يطلق كفايته، حتى يشعر الوزير بالرضا و الاطمئنان و تقوي عزيمته، أما إذا عمد الملك إلى عزل الوزير بغير سبب و استبداله بغيره لسبب غير معقول، فيكون الملك غير عادل، و هذا من الأسباب و العوامل التي تزعزع النظام، و تحدث الماوردي على ضرورة إستنابة الوزير في بعض الأحيان لمن يعاونه و يشد أزره و عقد فصلا عن " التقليد و العزل " فصل فيه الأمور التي يجب فيها للوزير أن يستنيب غيره للمعاونة، و كذلك الصفات التي ينبغي أن تتوفر في كبار معاونين، و كذلك استنكر الماوردي عزل الوزير بغير سبب أنكر على الوزير كذلك الحق في عزل معاونيه بغير سبب، و هو يذكر أسبابا كثيرة ممكنة يلجأ فيها الوزير إلى العزل و يرى أنه لا مبرر للعزل إلا الخيانة و الإفساد المعتمد، أما عدم الكفاية فإنه لا يبرر العزل بل يمكن للوزير نقل الموظف إلى منصب أقل المسؤولية ليزداد مراسا و تدريبا و لم يتورع الماوردي من مناقشة قضية خطيرة تتعلق بكبار الموظفين من عمال الخراج الذين كانوا يبذلون الأموال للبقاء في مناصبهم.

و كان الطامعون في المناصب المالية يعرضون مبالغ مالية كبيرة على الوزير ليعزل عامله على خراج ناحية معينة و يعين البازل للمال مكانه، و كذلك أدان الماوردي ظاهرة الارتشاء و ظاهره " الضمان " و هي أن يدفع عامل الخراج مبلغا من المال للسلطة المركزية مقابل أن يضمن له ناحية خراج معينة يتصرف فيها كما يشاء بمعاونة الشرطة التي تضعها السلطة المركزية تحت تصرفه و هنا يتبين أن الضامن إنما هو ضمن " ليغنم لا ليغرم " و مادامت " حيطة الرعية " بين مهام الوزير فإن عليه أن يجنب الرعية شرور الضامنين و مظالمهم، فضلا على أن عامل الخراج المستقل بالأمر هو خطر مهدد قد تدفعه ثروته المتكونة نتيجة الضمان على التمرد على السلطة لمركزية و الاستبداد بالأمر سياسيا فعلى الوزير إذن أن يعتبر عامل الخراج موظفا من موظفي الدولة العاديين الذين يتقاضون مرتبا و عطاء و يقومون بالأعمال الإدارية و المالية التي يحددها هو دون زيادة أو نقصان، و عليه أن يعزل من تخون الأمانة أو يظلم الرعية، تثبت في حقه حجة الفساد ليكون عبرة لمن يعتبر، و هكذا فقد زود الماوردي الوزير الذي كتب له: " قوانين الوزارة " بالمرجع السياسي و القانوني إن جاز استعمال هذا المصطلح، الذي يعود إليه في حياته السياسية و الإدارية ضمان لنجاح مهمته في دواليب الدولة.

وزير التنفيذ

لقد تحدثت فيها سبق عن مفهوم وزير التنفيذ من خلال الفصل الذي عقده لهذه الوظيفة في: " الأحكام السلطانية " و كذلك القوا سم المشتركة مع وزير التفويض، و لهذا لا أراني في حاجة إلى العرض التفصيلي لوزارة التنفيذ في هذا المقام، بل تكفي الإشارة إلى أن الحديث عن الوزارتين ابن المسلمة و لغيره من رجال الدولة، لأن الوزير ما هو إلا عنصر من العناصر الفاعلة في أجهزة الدولة.

فالنصائح الأخلاقية المتعلقة بضبط النفس و مراقبة الوزير لنفسه و محاسبتها، و كذلك العدل في المعاملة، و الوسطية بين الجد و الهزل، و الرجوع إلى الدين في اتخاذ القرار، و إدراك الوزير بأن الزمان متقلب و الأدوار تتعاقب كل هذه النصائح الأخلاقية التي استقاها الموردي من ثقافته الإسلامية، و من تاريخ الشعوب، و كذلك من تجربته الشخصية في المناصب السياسية و الإدارية التي تقلب فيها، من شأنها أن تترك أثرا طيبا في نفس كل من يتولى مسؤولية الدولة، إذ هو أخذ بها و استوعبها و تواضع في الأخذ بمضمونها و على أية حال فإنني أعود إلى تقييم هذا العمل السياسي للموردي في نهاية هذا الفصل أما التقييم النقدي للنظرية السياسية ككل، فسيكون في نهاية البحث إن شاء الله. و هناك موضوع ذا طابع إداري له علاقة بالوزارة ككل، عقد له الموردي فصولا من كتاب الأحكام السلطانية، مباشرة بعد الحديث عن الوزارة، هو باب " الإمارة على البلاد، سواء الإمارة العامة أو الإمارة الخاصة، و كذلك إمارة الاستيلاء"، و هو ما أتناوله في الفقرات الآتية.

باب الإمارة على البلاد

الإمارة على البلاد الإسلامية نوع من التنظيم الإداري لمجموع أقاليم الدولة الإسلامية، هذا التنظيم الذي فرضته أقاليم الدولة بعد اتساع رقعتها نتيجة الفتوحات الإسلامية، في العهدين الأموي و العباسي خاصة، و لكن بذور هذا التنظيم بدأ منذ عهد الرسول صلى الله عليه و سلم ، رغم أنها كانت بداية متواضعة تتماشى مع طبيعة المرحلة، و ظروف التنظيم هذه البداية تتمثل في البعثات الأولى لحفظه القرآن الكريم من أجل تحفيظه لمعتنقي الإسلام في هذه القبائل من سكان الحجاز و اليمن و كانت وظيفة هؤلاء وظيفة دينية أكثر مما هي إدارية وضيقتهم هي إمامة الصلاة، و جمع الصدقات

و كذلك فإن الرسول صلى الله عليه و سلم كان ينيب عنه قائدا يقود سرية من سرايا الحرب، و قد فرض لعتاب بن أسيد الذي ولاه مكة درهما كل يوم: " فكان هذا الراتب أول ما وضع من الرواتب للعمال¹ و لما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب إظطر إلى تقسيمها إلى أقسام إدارية كبيرة لتسهيل إدارتها و وضع على رأس كل إقليم عاملا أو واليا يقوم بإمامة الناس في الصلاة و يفصل في الخصومات و يقود الجنود في الحروف و يجمع المال، ثم ظهر منصب إداري و ديني آخر هو عامل الخراج. و لكن هذه الوظيفة الجديدة خلقت إشكالا إداريا بين الوالي و عامل الخراج مثل النزاع الذي حدث بين عمر الخطاب و عمر بن العاص و إليه على مصر. و هنا يمكن أن نسجل ملاحظتين هما: 1- إن العادة جرت أن يكون الولاة من العرب²

إن الصلاحيات لم تكن واضحة لتحديد لمسؤولية لكل واحد منهما و ربما هذا هو الذي 2- عمق أسباب التنازع الإداري، ثم إن حصر مسؤولية الولاية على العنصر العربي من شأنه أن يخلق حزازات في نفوس الأعاجم، و لعل هذه الحساسيات هي التي كانت البذرة الأولى التي أنبتت فكرة تكتل الأعاجم ضد بني أمية و ساعدوا على الإطاحة بها، و قيام الدولة العباسية، حتى و إن كان هذا الإجراء له ما يبرره من الناحية السياسية و الإدارية فإنه غير مبرر من الناحية الدينية حيث أن المساواة مبنية على أساس التقوى و العمل الصالح و الدولة الأموية رغم تركيزها على عروبة الدولة فإنها أطلقت يد الولاة على شؤون الحكم إلى حد كبير، رغم مراقبة هؤلاء الولاة مراقبة شديدة و صارمة و قد عزل الخليفة عبد الملك بن مروان بعض كتابه الذين قبلوا هدية من قبل أحد المواطنين.... بعد توبيخه و زجره و اعتبره خائنا للأمانة التي ولي عليها³

سليمان محمد الطاوي، السلطات الثلاثة في الدساتير المعاصرة و في الفكر السياسي الإسلامي مطبعة جامعة عين شمس 1986 ص 1-

نفس المصدر ص 477 -2

نفس المرجع ص 478 -3

غير أن النظام الإداري بقي على ما هو عليه في بلاد الفرس و الروم نظرا للمستوى التنظيمي الذي بلغته هذه الدول، و لهذا لم يحاول العرب تغيير النظام الإداري في جوهره بل اكتفوا بالتغيير الجزئي تماشيا مع روح الشريعة الإسلامية و لكن مع تطور الفتوحات و اتساع رقعة الدولة انتقل النظام الإداري من البساطة إلى التعقيد الجزئي، و ظهرت الدواوين التي تختص بموضوعيات إدارية و دينية متخصصة مثل ديوان الخراج، و المحتسب، و الحبس، و هو نظام يشبه إلى حد كبير نظام الوزارات في العصر الحديث، و لا سيما في العهد العباسي المتأثر بالفرس كثيرا في نظام الإدارة و الحكم، و لا غرابة في ذلك فإن الدولة العباسية قامت بمساعدة هؤلاء الأعاجم، و من هنا اختلفت سلطات الولاية باختلاف مراكز الخلفاء، و تقلبت بين القوة و الضعف، و تغير طابعها من العروبة في عهد الخلفاء الراشدين و خلافة بني أمية إلى العجمي على أثر ضعف خلفاء بني العباس. و لكن تفاصيل هذا الاختلاف و التقسيم الإداري ليس من صلب البحث في هذا الموضوع و لهذا فإنني أتناول صورة التنظيم الإداري المعبر عن مرحلة ضعف مركز الخليفة من خلال تقسيم الماوردي للأمانة على الأقاليم و هو الإمارة العامة و الإمارة الخاصة، هذا التقسيم الذي حاول من خلاله الماوردي تبرير واقع سياسي و إداري و تكييفه مع منصب الخليفة، تجاوزا لإشكالية التنازع و التناقض بين ما هو نظري و ما هو واقعي.

:الإمارة العامة

لقد ميز كل من الماوردي و أبو يعلى الفراء بين نوعين من الإمارة إمارة عامة و هي نوعان: إمارة الاستكفاء، و إمارة الاستيلاء

فالإمارة الخاصة هي التي تنحصر فيها سلطة الأمير بنوع معين من الأمور و التي عرفها الماوردي بأنها "الإمارة التي يكون الأمير مقصور الإمارة على تدبير الجيش و سياسة الرعية و حماية البيضة، و الذب عن الحريم و ليس له أن يتعرض للقضاء و الأحكام و الجباية و الخراج و الصدقات " 1-

و نفس التعريف نجده عند أبي يعلى الفراء في كتابه الأحكام السلطانية حيث قال: " فأما إمارة الخاصة: فهو أن يكون الأمير مقصور الإمارة على تدبير الجيوش و سياسة الرعية، و حماية البيضة، الذب على الحريم، و ليس له أن يتعرض للقضاء و الأحكام، و لا لجباية الخراج و الصدقات " 2-

:الإمارة العامة

الإمارة العامة هي الإمارة التي يشمل اختصاصها على كافة الأمور المتعلقة بالبلدة أو الإقليم، وفقا للتقاليد التي سادت الدولة الإسلامية، خصوصا في العصر العباسي، و هذه الإمارة مدلولها سياسي و إداري في نفس الوقت، فهي وظيفة سياسية من جهة لأنها نتيجة لظرف سياسي معين آلت إليه الدولة العباسية، وظيفة إدارية من جهة أخرى لأن صاحبها يتحمل عبء التسيير الإداري و الإقليمي في مناحي الحياة السياسية و الإدارية المكلف بها الأمير المتقلد لهذه الإمارة، و قد صنفها كل من الماوردي و الفراء إلى صنفين: إمارة الاستكفاء، و إمارة الاستيلاء.

الماوردي : الأحكام السلطانية ص 30 - 1
أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية ص 36 - 2

إمارة الاستكفاء

و هي الإمارة التي يبرمها الخليفة مع الأمير عن رضا و اختيار بأن يعهد إلى أحد المسلمين بشؤون إقليم معين من أقاليم الدول و يتم التقليد فيها بأن يفوض الخليفة الوالي أو الأمير " إمارة بلد أو إقليم ولاية على جميع أهله، و نظرا في المعهود من سائر أعماله، فيصير عام النظر فيما كان محدودا من عمل، و معهودا من نظر"¹

و سميت بإمارة الاستكفاء لأن الخليفة يطلب من الأمير، أن يكفيه شؤون المنطقة التي تولي إمارتها و أن يغنيه عن الاهتمام بها²

و يتم تعيين أمير الاستكفاء بعقد لفظي يتم به تقليد الأمير على إمارته و يرى الماوردي أن الشروط المعتبرة في هذه الإمارة هي الشروط المعتبرة في وزارة التفويض لأن الفرق بينهما خصوص الولاية في الإمارة و عمومها في الوزارة" و ليس بين عموم الولاية و خصوصها فرق في الشروط المعتبرة ثم ينظر في عقد الإمارة فإن كان الخليفة قد تولاه كان لوزير التفويض عليه حق المراعاة و التصفح و لم يكن له عزله و لا نقله من إقليم إلى غيره و إن كان الوزير قد تفرد بتقليده فهو على ضربين: أحدهما أن يقلده عن إذن الخليفة فلا يجوز له عزله و لا نقله إلا عن إذن الخليفة و أمره و لو عزل لوزير لم ينعزل الأمير، و الضرب الثاني أن يقلده عن نفسه فهو نائب عنه فيجوز له أن ينفرد بعزله و استبداله بحسب ما يؤديه الاجتهاد إليه من النظر في الأول و الأصح³

و لقد أبرز الماوردي المهام الموكولة إلى أمير الاستكفاء و هي

الماوردي : الأحكام السلطانية ص 27 - 28 - 1

ظافر القاسمي المرجع مذكور ص 566 - 2

الماوردي المصدر السابق ص 27 - 3

النظر في تدبير أمور الجيش و ترتيبها في النواحي و تقدير أرزاق الجند إلا أن يكون 1-
ال خليفة قد سبق إلى ذلك، و هنا قد أشار الماوردي إلى أن أمير الاستكفاء و لا يجوز له أن
يزيد في أرزاق الجيش، إلا إذا حدث سبب يقتضي ذلك، و هنا النظر في السبب و دراسته
و يمكن أن تكون زيادة مؤقتة تزول بزوال السبب كأن يحدث غلاء في المعيشة و في هذه
الحالة يمكن الزيادة دون الرجوع إلى استشارة الخليفة لأنها من الحقوق السياسية الموكولة
إلى الأمير أما إذا كانت الزيادة تستدعي التأييد و الاستمرار فهنا لا بد من أخذ رأي
الخليفة، و في رأي الماوردي يمكن للأمير تخصيص مبلغ مالي لأولاد الجيش و يفرض
لهم العطاء من غير إذن الخليفة و إذا ما فضل من مال الخراج يجب إرجاعه إلى بيت
المال، أما الفاضل من الصدقات فلا داعي إلى إرجاعه إلى بيت المال، و يكفي التصديق به
على ذوي الحاجات¹

النظر في الأحكام و تقليد القضاة و الحكام 2-

جباية الخراج و قبض الصدقات و تقليد العمال فيها و تفريق ما استحق منها 3-

حماية الدين و الذب على الحريم و مراعاة الدين من تغير أو تبديل 4-

إقامة الحدود في حق الله و حقوق الأدميين 5-

إمامة صلاة الجمعة و الجماعات و الاستخلاف عليها 6-

معاونة المسلمين على أداء فريضة الحج 7-

و بالإضافة إلى هذه المهام أضاف الماوردي اختصاصا آخر بالنسبة للأمير المجاور لبلاد
الأعداء و هو جهاد هؤلاء و التصرف في الغنائم وفق الشريعة الإسلامية، و هذه
الاختصاصات نجدها في النص الآتي: " فتشتمل نظره فيه على سبعة أمور: أحدها النظر
في تدبير ، الجيوش و ترتيبهم في النواحي و تقدير أرزاقهم ، إلا أن يكون الخليفة قدرها
فيذرها عليهم

و الثاني النظر في الأحكام و تقليد القضاة و الحكام، و الثالث جباية الخراج و قبض الصدقات و تقليد العمال فيهما و تفريق الأرزاق ما استحق منهما، و الرابع حماية الدين و الذب عن الحريم و مراعاة الدين من تغير أو تبديل و الخامس إقامة الحدود في حق الله و حقوق الأدميين و السادس الإمامة في الجمع و الجماعات حتى يوم بها أو يستخلف عليها، و السابع تسيير الحجيج من عمله و من سلكه من غير أهله حتى يتوجهوا معانين عليه فإذا كان هذا الإقليم ثغرا متاخما للعدو و اقترن بها ثامن و هو جهاد من يليه من الأعداء و قسم غنائمهم في المقاتلة¹⁻¹

و هكذا نتضح من خلال هذا النص أن صلاحيات أمير الاستكفاء متعددة الجوانب، منها ما هو عسكري، و منها ما هو اقتصادي أو إداري أو اجتماعي و هي صلاحيات تكاد تظهر في صلاحيات و ولاية أمور العصر الحديث

و النوع الثاني هو

:إمارة الإستلاء -

هذا النوع من الإمارة يمثل حاكم الإقليم الذي يستقل عن الحكومة المركزية في جميع الأمور، و حدث هذا عند ضعف الخليفة في العهد العباسي الثاني عندما استولي البويهيون على البلاد، و انتزعوا السلطة الفعلية من الخليفة الذي اقتصر صلاحياته على الجانب الديني فقط، و يفوض تدبير الأمور السياسية و الإدارية للأمر الذي انتزع منه السلطة بالقوة، و قد حدثنا التاريخ كيف أن بنو بويه كانوا من أبسط القوم شأنًا و لما دخلوا الجيش تدرجوا في مناصب المسؤولية حتى تمكنوا من بسط نفوذهم على مراكز القرار و أصبحوا من أهل الحل و الربط يولون خليفة ثم ينزعونه أو يوقعون به، و لكنهم لم يستطيعوا نزع الغطاء الديني على الحكم، و أبقوا للخليفة مجالا يتحرك فيه حفاظا على القدسية الدينية لسلطانهم، تجنبنا لغضب الشعب و ثوران الأمة

و لهذا فإن الماوردي يعرف هذا النوع من الإمارة بقوله: و أما إمارة الاستيلاء التي تعقد إضراراً فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، و يفوض إليه تدبيرها سياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة و التدبير، و الخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة و من الخطر إلى الإباحة"¹

و لكن الماوردي يحاول أن يبرر على مضض هذا النوع من الإمارة التي يعترف بها الخليفة مكرهاً، خصوصاً و إذا كان هذا الأمير من العناصر الداخلية على الأسرة العباسية و يقول: " و هذا و إن خرج عن عرف تقليد المطلق في شروطه و أحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية و حراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً و لا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء و الاضطراب ما امتنع في تقليد الاستكفاء و الاختيار لوقوع بين شروط المكنة و العجز"²

فهناك إذن فرق بين إمارة الاستكفاء التي يتولى فيها الأمير إمارته حسب القواعد الشرعية المعروفة، و إما الاستيلاء التي تعبر عن حالة سياسية شاذة ينتزع حاكم الولاية من الخليفة حكم ولايته بالقوة و لكن يبدو من الصعب اعتراف الماوردي بأن المستولي ثائر على الخلافة و متمرد عليه حتى و لو تعلق الأمر بأسلوب الاستيلاء، و هذا الأسلوب من الاعتراف ليس بدعاً على الفترة التي عاش فيها الماوردي بل عرفت منذ عصر هارون الرشيد الذي اعترف بثورات الإمارة في بني الأغلب في أفريقية و كانت هناك وقائع متشابهة كثيرة، و استطاعت الجماعة السنية أن تكيف الظاهرة تكيفاً شرعياً حفاظاً على مبدأ الوحدة الإسلامية بابتكار نوع من الائتلاف أو " الكون كورد" كما يسميها هاملتون جيب³

الماوردي : الأحكام السلطانية ص 30 - 1

نفس المصدر ص 30 - 2

هاملتون جيب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس و آخرون بيروت ، دار العلم للملايين 1964 ص 213 - 3 و في هذا " الكونكوردي" يعترف الخليفة بإنفراد العامل أو الأمير في ضبط شؤون

السياسة و الإدارة المحلية و المدنية، و يعترف العامل بسيادة الخليفة و بحقه في توجيه الشؤون الدينية.

و نجد نفس المفهوم عند أبي يعلى الفراء الذي عرف إمارة الاستيلاء بقوله: "فإمارة الاستيلاء التي تعقد اضطرار- فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، و يفوض إليه تدبيرها و سياستها فيكون الأمير باستيلائه مستبدا بالخليفة في تدبير السياسة، و تنفيذ الأحكام الدينية ليخرج عن الفساد إلى الصحة و عن الحضر إلى الإباحة و هذا و إن خرج عن عرف التقليد المطلق، ففيه من حفظ القوانين الشرعية مالا يجوز أن يترك فاسدا فجاز فيه مع الاستيلاء، و الاضطرار- ما امتنع في تقليد الاستكفاء و الاختيار"¹ و لا غرابة أن يتفق الفقيهان حول مفهوم إمارة الاستيلاء و مزاياها المتمثلة على الأقل في حفظ الدين و قوانين الشرع، و هما عاشا في نفس الظروف التاريخية و السياسية و الاجتماعية و ذاقا من مرارة الحكم البويهى و السلجوقي، و تألما من ضعف الدولة العباسية، و تفرق شتاتها و هزال أوصالها، و لم يبق أمام الفقهاء إلا محاولة التكيف مع الوضع السياسي القائم و القوانين الفقهية و لهذا راح كل من الماوردي و الفراء يضع الشروط التي يجب الحفاظ عليها و هي:

حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة، و تدبير أمور الملة لحفظ أحكام الشريعة -1

ظهور الطاعة الدينية التي يزول معها حكم العناد فيه -2

اجتماع الكلمة على الألفة و لتناصر ليكون للمسلمين يد على من سواهم -3

أن تكون عقود الولايات الدينية جائزة و الأحكام و الأقضية نافذة -4

أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية مصدر سابق ص 37-1

أن يكون استثناء الأموال الشرعية بحق تبرأ به ذمة مؤديها و يستبيح أخذها -5

أن تكون الحدود مستوفاة بحق و قائمة على مستحق -6

أن يكون الأمير في حفظ الدين ورعا عن محارم الله يأمر بحقه أن أطيع و يدعو إلى -7

طاعته إن عصى

و في نظر الماوردي فإن هذه الشروط هي التي تحدد علاقة الخليفة بأمرير الاستيلاء و هي الشروط التي إن توفرت في الأمير و جبت طاعته و يوسع الخليفة من صلاحيات أمير

الاستيلاء و يطيعه حق تعيين وزير تفويض و وزير تنفيذ، ولكن هذه الإجازة عبارة عن فتوى فقهية أما من الناحية الفعلية فما دام إمارة الإستلاء تتوفر على عنصري الاضطراب و القوة، فإن الفتوى لا تعدو أن تكون شكلية فقط. و لكن الماوردي أدرك أن استعادة قوة الدولة العباسية في أوجها الأول أمر يكاد يكون مستحيلا، و لهذا فهو راح يقنن لما هو موجود و لما هو آت، و هو يريد أن ينظم العلاقة تنظيمًا شرعيا توفيقيا، بين الخلافة و أولئك الحكام المستقلين، و في الوقت نفسه يريد أن لا تتعارض صياغته للمبدأ مع القواعد الشرعية أو العرض الذي بين فيه واجبات الخليفة، و لتوطيد هذه العلاقة يرى أن تعطي بعض الإمتيازات لحكام الولايات البعيدة دون تحيف لحقوق الخليفة و هو الحاكم الفعلي للبلاد و الولايات الدخيلة، فعلى هذا المستوى أن يحفظ هيبة الخلافة و يبيد من الاحترام و الطاعة الدينية التي يزول معها حكم العناد و إثم المبينة و هذا السلوك المطلوب من المستولي من شأنه أن يجعل الخليفة راضيا على الأمير و يضمن له الغطاء الديني و الشرعي، و السمعة الطيبة لدى العامة، و بهذا يتم العقد بين الطرفين، عقد صداقة و تعاون متبادل، و إذا كان المستولي قائما بالشروط و تحقيقها كان تقليده حتما في رأي الماوردي استدعاء لطاعته و دفعا لمشاقته و مخالفته.

و حتي و إن لم يقم المستولي بتحقيق هذه الشروط فإن الخليفة يقوم أيضا بتقليده ليغيره بالخضوع و قد بنى حكمه هذا على قاعدة شرعية و هي " أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة وإن ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه من شروط المصالح الخاصة، أي الخوف من الإضرار بالمصالح العامة يخول و يسوغ التخفيف في الشروط¹

و من هذه المحاولة التوفيقية يبدو مدى إدراك الماوردي لطبيعة مشاكل عصره و اقتراحات الحلول لها، و تتضح من الكتب التي كتبها و منها قوانين الوزارة و الأحكام السلطانية و أدب الدنيا و الدين أنه من الضروري التوفيق بين النموذج الإسلامي الأصيل و هذه المستجدات و الأمر الواقع و إقامة التوازن بين الجانبين و هذا الوسيطة الإصلاحية عند الماوردي تبدو في إصراره على تجنب العنف و المواجهة، و مقابلة العنف بالعنف لا يجدي نفعا، سواء كان العنف من الدولة أو من خصوم الدولة و لهذا فهو حاول أن يقيم حلفاً أو عقداً بين الخلفاء و أمراء الاستيلاء و لعل هذا يكون في صالح الماوردي و في نهجه في معالجة المشاكل إذ أخذنا بعين الاعتبار قربيه من الخلافة التي يريد أن تكون قوية بدون عنف، و تكون دعوته " السليمة" هذه من افتراض مؤداه أن الدولة العباسية التي تعاني من الضعف و التفكك لن تبلغ درجة من القوة تمكنها من البطش من خصومها الكثيرين فمن الأفضل الإصرار على مبدأ المحاسبة و المهادنة هذا ما يتعلق بالسلطة في فلسفة الماوردي، و هناك سلطة مهمة تكمل الأولى أعطاها اهتماما كبيرا و هي السلطة القضائية التي خصصها بفضل من فصول الأحكام السلطانية و بكتاب خاص هو: " أدب القاضي" و هذا ما أتناوله في الفصل اللاحق تحت عنوان : السلطة القضائية

الفصل الخامس

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد أشرت في الفصل الرابع إلى مفهوم الاستوزار عند الماوردي و بين تطور هذه الوظيفة عبر التاريخ، و الشروط التي وضعها الماوردي لتولي هذه الوظيفة الإدارية و السياسية و الدينية و الاجتماعية، و قد ركزت على المرجع الهام الذي وضعه الماوردي لهذا الغرض. وكذلك المناسبة التي من أجلها ألف هذا الكتاب. و بما أن الماوردي كان من المنظرين الذين نظروا لتسيير دواليب الدولة في جميع جوانبها التنفيذية و التشريعية و القضائية فقد ألف كتابا في القضاء لا يقل أهمية عن كتاب " قوانين الوزارة و سياسة الملك " ألا و هو " أدب القاضي " هذا الكتاب الذي لم يؤلفه صدفة، و إنما جاء تأليفه نتيجة لمجموعة من العوامل أذكرها في حينها، و لكن لكي تكون الصورة واضحة، أرى من الضروري إعطاء خلفية تاريخية لهذا الكتاب، و ذلك بالانطلاق من التعريف بالقاضي و مواصفاته، و خطورته و تطوره بدءا من العصر الإسلامي الأول الي العصر العباسي الثاني و عصر الماوردي علي وجه الخصوص، ثم مكانة القاضي و أهمية و شروط تولية في فكر الماوردي

فما هو مفهوم القضاء؟

مفهوم القضاء: تعتبر السلطة القضائية من أهم السلطات في دواليب الدولة، فباستقامتها و قوتها تستقيم و تقوي باقي المؤسسات الأخرى و باعوجاجها تعوج و تضعف، و لهذا يقال: " العدل أساس الملك" و لإبراز مفهوم هذه المقولة، يبدو من الضروري تحديد مصطلح من يتولى هذه المهمة، ألا وهو القاضي، والقضاء.

لأن القضاء من أهم ولايات النظام السياسي و الإداري في الدولة الإسلامية علي وجه الخصوص باعتباره من فروض الكفاية، فعلي الإمام الحاكم في الدولة الإسلامية أن ينصب في كل بلاد من ولايته قاضيا ينوب عنه في تبين الأحكام الشرعية و إلزام الرعية بها لقوله صلى الله عليه و سلم " لا يحل لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم"¹، و هذه الإمرة الهدف منها هو الفصل في خصومه الاثنين، و الحكم فيها شجر بينهم.

فالقضاء إذن له معان عديدة، و لكنها تصب في قالب واحد، و هو إشاعة العدل و الطمأنينة في النفوس، و هكذا يمكن تحديد مفهوم القضاء و فيما يلي:

1. الحكم بمعنى المنع، و منه يسمى القاضي حاكما، لمنعه الظالم من ظلمه، و قد وردت مادة القضاء في القرآن الكريم في صيغ مختلفة لا داعي لذكرها بالتفصيل، و لكن عبارة "قضى" تدل على الحكم أو الفصل أو الأمر.

1. رواه أحمد و له متابعات و شواهد قاضية بصحته "أنظر يحي أحمد الكعكي، النظام الاجتماعي في الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية

و مما جاء في القرآن الكريم في هذا المعني هو قوله تعالى: " و قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه" الإسراء الآية 23. و كذلك فقضا هن سبع سموات في يومين¹، سورة فصلت الآية، و قد وردت مادة " قضى" في القرآن الكريم في صيغ مختلفة بلغت ثلاثا و ستين معنى لا يسمح المجال لذكرها². و لكن إن هذا التعداد في صيغ لفظ القضاء يدل على خطورة المفهوم و ضرورة تحديد مفاهيمه المختلفة لتحديد مفهوم " القاضي و القضاء" و من خلال هذه المفاهيم تتحدد وظيفة القاضي في المجتمع. و على ضوء هذه الوظيفة تتحد و خطورتها و ثقل المسؤولية التي تقع على من يتولاها و من ثمة، تحديد مواصفات القاضي و الشروط التي يجب أن تتوفر فيه، سواء كانت شروط عقلية، أو أخلاقية أو جسمية مثلما ينضح ذلك من آراء الصحابة و المفكرين و منهم على وجه الخصوص أبو الحسن الماوردي الذي تحدث عن هذه الشروط في كتابه الذي نظر فيه لسياسة الدولة بصفة عامة، و هو كتاب " الأحكام السلطانية" و كذلك الكتاب الذي خصي به من يتولى القضاء و هو كتاب "أدب القاضي" هذا الكتاب الذي أعود إليه بعد استعراض تطور وظيفة القضاء من العصر الجاهلي إلي العصر العباسي الذي عاش فيه الماوردي و تقلد منصب قاضي القضاة. هذا المنصب الذي أكتسب منه تجربة عملية في هذه الوظيفة، هذه التجربة التي أستمد منها تصوره لصعوبة الوظيفة و خطورتها و منها وضع الشروط التي يجب أن تتوفر فيمن يتولاها.

- فكيف كان القضاء إذن في العصر الجاهلي و كيف تطور؟

1- الصحاح في اللغة و العلوم. تصنيف نديم مز غشلي، و تقديم عبد الله العلايلي. بيروت دار الحضارة العربية"دت" ص 316.

2- المعجم المفهرس ألفاوض القرآن الكريم. محمد فؤاد عبد الباقي . بيروت دار الجبل "دت" ص 546-547

القضاء في العصر الجاهلي:

يرتبط القضاء بالجماعة التي ظهر فيها، و القضاء جاء بعد فكرة الحق و مفهومه فالحق سابق علي القضاء، لأن القضاء حسب التعريف السابق له، هو إعادة الحق إلي صاحبه، أو تعويض عنه، و لا يفترض العقل وجود القضاء، مع فقدان الحق و مفهومه المتواضع عليه، أو الذي سنته شريعة من لشرائع السماوية أو الوضعية، فالأمم البدائية لم يكن عندها قضاء بالمفهوم الحديث، لأن الحق كان مفقودا، وإنما يبغي القوة علي الضعيف، فيكون بغيه حقا، لأن وسيلة الحصول علي الحق، هي القوة. هذه الظاهرة التي ما تزال المجتمعات البشرية الحديثة و المعاصرة تعاني من شرورها، و الذي يبدو من دراسة حياة العرب في الجاهلية أن فكرة الحق كانت قد بدأت في أواخر العصر الجاهلي، و أن مفهومه سرى في بعض المناطق و أن أعراف قامت ، جعلت من الخلاف على الحق أمر يستلزم

وجود القضاء ليعيد الحق الى أهله، و على الرغم من انتشار شريعة الغزو و السبي و النهب ببعض القبائل في الجزيرة العربية قبل الإسلام، فان بعض الأمصار قد استقرت فيها بعض الحقوق المتعلقة بالأموال و الدماء، و كذلك بعض الحقوق المعنوية التي تدل عليها عبارات: المروءة، الكرم، الكرامة، و كذلك معرفتهم لبعض الأنظمة مثل: نظام الإرث، و نظام الزواج، و الكرامة، و غيرها، مثل التعويض عن الدم المسفوح، و قطع يد السارق¹

و لكن هذا لا يعني إطلاقا انعدام أجهزة التقاضي و فصل الخصومات في العصر الجاهلي فقد كان لهم نظام خاص حتى و إن كان بدائيا بالنظر إلي العصور الموالية مثل عصر النبي صلي الله عليه و سلم، و عصر بني أمية، و العصر العباسي، فحتى قرشيو الجاهلية، كان لهم نظام خاص في القضاء، و فض النزاعات.

1- ظاهر القاسمي نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي السلطة القضائية ببيروت دار النفائس 1978 ص11

حيث كان الاحتكام يرجع إلي الكهان و العرافين، باعتبارهم أعراف القوم في المجتمع، و كان لهم نظام التعاهد على دفع الظلم، هذا النظام شبه القضائي، نشأ قبيل البعثة النبوية، الذي اتفق العرب

على تسميته بحلف الفضول¹ الذي يعني في مضمونه مناصرة المظلوم حتى وإن لم يكن من أهل البلد.

المهم أن القاضي اسم لكل من قضي بين اثنين، و حكم بينهما، سواء كان خليفة أو سلطاناً، أو نائباً أو والياً²، الحاكم إذن أو الكاهن، و العراف أو شيخ القبيلة إذا احكم أحدهم بين متخاصمين فهو قاضي، فمهما كان نوع الحكم عدلاً، أو جوراً فهو قاض. و لهذا لما جاء الإسلام حذر من خطورة القضاء و وضع الفقهاء شروط و معايير لتوالي هذه المهمة و كذلك تعددت آراء الفقهاء و المتكلمين في طبيعة و نقل هذه الخطة أو المنصب، ثم إن وظيفة القضاء قد تطورت في عهد الخلفاء الراشدين بالدور البارز الذي قاموا به في هذا الميدان. سواء بمباشرتهم هذه السلطة قبل خلافتهم و بعدها، أم بتعيينهم قضاة متخصصين يقومون. ففي المدينة نفسها عاصمة الإسلام كان النبي صلى الله عليه و سلم، ثم أبو بكر ثم عمر يباشرون وظيفة القضاء بأنفسهم. و قد روي أن أبا بكر ولى عمر بن الخطاب القضاء و لكنه مكث سنه لم يحضر أمامه متخاصم واحد نظراً لصرامته. و قد شهد النبي صلى الله عليه و سلم علي عدالة عمر حيث قال: "أينما دار عمر فالحق معه"³.

أما في الأمصار، فقد بعث النبي صلى الله عليه و سلم عدداً من الصحابة للقضاء في منازعات الناس و من أشهر هؤلاء، علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه إذ بعثه إلي اليمن قاضياً، ثم صرفه حين حجة الوداع.

1. سليمان محمد الطماوي السلطات الثلاث " مرجع ذكر " ص484

2. ابن تيمية السياسية الشرعية مرجع ذكر ص19

3. تراث الخلفاء الراشدين في الفقه و القضاء صبحي محمصا في بيروت دار العلم للملايين 1984 ص161

قد شهد النبي صلى الله عليه و سلم علي نزاهة علي في القضاء بقوله: " القضاء كما قضي

علي، أو أقضي أمتي علي، أو أقضاكم علي"¹

و لعل هذه المهمة التي كلفه بها الرسول صلى الله عليه و سلم هي التي أكسبته تجربة في الميدان و تعرف على صعوبة المهمة و ثقل المسؤولية حين قال: "لو يعلم الناس ما في القضاء ما قاضوا في ثمن بعرة، ولكن لابد للناس من القضاء، و من إمرة برة أو فاجرة"². و في هذا السياق الذي تظهر فيه خطورة القضاء و ثقل مسؤولية من يتولاها، و ما روي عن الرسول صلى الله عليه و سلم أنه قال، "من و لي القضاء فقد ذبح بعين سكين"³ و روى عنه أيضا صلى الله عليه و سلم أنه قال: "القضاة ثلاثة: فقاضيان في النار و قاضي في الجنة، فأما الذي في الجنة: فرجل عرف الحق فقضى به، و أما اللذان في النار: فرجل عرف الحق فجار في الحكم، و رجل قضى على جهل، فهما في النار" و هذا الحديث رواه الأربعة: أبو داود، و البهي قي، الحاكم، و الطبراني⁴. و نظرا لهذه الخطورة وضع الفقهاء مجموعة من المعايير، و الصفات و الشروط لمن يترشح لهذه الوضيفة و بينوا كيف يعين الخليفة القضاة.

صفات القاضي و شروطه:

يبدو أنه من المفيد إعطاء صورة وجيزة علي بعض مظاهر القضاء في صدر الإسلام و منها يمكن استجلاء الصفات الروحية و النفسية و الجسدية لمن يترشح لمنصب القضاء.

1. تراث الخلفاء الراشدين في الفقه و القضاء "مرجع ذكر" ص162

2. نفس المرجع ص163

3. ظافر ألقاسمي نظام الحكم في الشريعة و التاريخ السلطة القضائية بيروت دار النفائس 1978 ص40

4. نفس المرجع ص41

فالرسول صلى الله عليه و سلم كان يهيئ القضاة نفسيا و يعدهم لهذه المهمة الخطيرة حتى يستطيعون التكيف مع المنصب الجديد، و مع الإقليم الذي يعينون فيه، و المحيط الاجتماعي الذي يعملون فيه، فالروايات تجمع على أن علي ابن أبي طالب كان فتى يوم و لاه الرسول صلى الله عليه

و سلم قضاء اليمين، و قد تلقى المنصب بكثير من التهيب و الحذر لأنه كان واع بخطورة الوظيفة و بثقل المسؤولية و لهذا قال للرسول صلى الله عليه و سلم: " انك تبعثني و أنا حديث السن، لا علم لي بالقضاء" و أجابه عليه الصلاة و السلام: " انطلق فان الله سيهدي قلبك و يثبت لسانك"¹ و لكن إن هذه الصورة إن كانت مقبولة في زمن الرسول صلى الله عليه و سلم، نظرا لطبيعة المجتمع آنذاك، و نظرا لصفاء سريرة الناس، و قرب عهدهم بالرسالة الإسلامية، و بساطة المشاكل و القضايا التي كانت تطرح آنذاك، فان هذه لم تعد كافية في العصور المولية، نظرا للتعقيد الذي طرأ على البنية الاجتماعية في العالم الإسلامي. و نظرا لاتصال المجتمع العربي الإسلامي بالمجتمعات الآخرة ذات التشريع الأكثر تعقيدا، و لهذا وضع الفقهاء مواصفات و شروط لتوالي القضاء، و هذه الموصفات قد تختلف باختلاف الظروف، و هذا ما يمكن استنتاجه من حديث معاذ بن جبل حين بعثة الرسول صلى الله عليه و سلم إلي اليمن و سأله عن الذي يحكم به؟ فأجابه معاذ بأنه يحكم بكتاب الله، و إن لم يجد فبسنة رسول الله، فان لم يجد فيحكم باجتهاد رأي، و شكره الرسول حمد الله الذي أهدى رسول الله²، و من هذه الحادثة التاريخية و الدينية في نفس الوقت فان القاضي مطلوب منه حفظ القرآن الكريم مع معرفة طرق الاستدلال بالآيات. من حيث أسباب النزول، و الناسخ و المنسوخ و الحقيقة و المجاز و المحكم و المتشابه و غير ذلك. و كذلك الاحاطة بالسنة النبوية و معرفة الدليل المؤدي إلى الحكم ثم القدرة العقلية على الاجتهاد.

1. افر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي (السلطة القضائية) (مرجع ذكر) ص92

2. ظافر القاسمي : المرجع السابق ص 100

حين لا يجد القاضي نصا صريحا يعتمد عليه في إصدار الحكم. و قد دعم عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذا التوجه بتولييه من كان يرى فيه الاستقامة و الصرامة في الحكم، و في هذا الصدد نقل وكيع في أخبار القضاة أن عمر رضي الله عنه قال: " ينبغي أن تتوفر في القاضي خصال ثلاثة: لا يصانع، و لا يضارع، و لا يتبع المطامع"¹.

و المضارعة هي المراعاة، و الرياء، هذه الظاهرة التي تكون نتيجة طمع في المال أو الجاه و تكون سببا في إلحاق الضرر بصاحب الحق وإحداث الخلل في السير العادي لمصالح الناس، و تسبب الفوضى في تسير العدالة التي تفقد ثقة الناس، و عندما يفقد الناس ثقتهم في العدالة تتصدع العلاقة بين الحاكم و المحكوم. و لهذا كان الخلفاء الراشدون حريصين على حسن اختيار القضاة و بناء على هذا فقد اعتنى عمر الفاروق بتوليته من كان مستقيما و كان فقيها. مثاله استعمل أبا هريرة على البحرين و استعمل عبد الله بن الأرقم على بيت المال و كان عمر يقول فيه: " ما رأيت أحد أخشى لله منه"²

و كان عمر رضي الله عنه يدرك أن الرجل الكامل نادر الوجود. فعليه كان يكتفي بتحري الحقيقة في اختيار القضاة.

و كان يقول رضي الله عنه: " إذا عين الإمام رجلا و هو يعلم بوجود أفضل منه، فقد خان الله و رسوله و جماعة المؤمنين"³

1. وكيعالقاضي(محمد بنالخليفة) اخبار القضاة القاهرة 1947 ص 70

2. شرح المذهب الشيرازي محمد القاهرة 1343 هـ ص 26 انظر تراث الخلفاء (مرجع ذكر) ص 143

3. ابن القيم الجوزية الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية القاهرة 1317 ص 217/ 218 (نقل عن تاريخ الخفاء في القضاء ص 144)

ففي نظر الفاروق يجوز تعيين الكافر و الفاجر لأن من استعمل الفاجر و هو يعلم بفجوره فهو فاجر مثله، و إذا علم بذلك بعد تعيينه يجب عزله و هذا ما فعل عمر عندما عزل واليه على ارض البصرة عندما أنشد أبياتا ذكر فيها شرب الخمر. و في هذا المعنى يقول عمر رضي الله عنه " أي عامل لي ظلم أحدا، فبلغتني مظلّمته فلم أغيرها، فأن ظلمته" و لذا عزل عمر أحد أماء الجيش لأنه أرغم جنديا على النزول إلى نهر بارد فصرع¹، وكذلك فقد عزل قاضيه على البصرة حين شكاه

الناس في ضعفه إذ بلغه أنه أثناء نزاع بين رجلين على دينار، أصلح أبو مريم إياس بن صبيح الحنفي بينهما و دفع الدينار من ماله فكتب إليه عمر قائلًا: "إني لم أوجهك لتحكم بين الناس بمالك، وإنما وجهتك لتحكم بين الناس بالحق"²

قضاة علي بن أبي طالب:

رأي علي بن أبي طالب: "استخلفه النبي صلى الله عليه وسلم على المدينة و عينه قاضيا في اليمين. و ضرب بيده على صدره و قال: " اللهم أهد قلبه و لسانه " ثم بويع للخلافة بعد عثمان رضي الله عنه و عاش ثلاث و ستين سنة"³. حافلة بالغزوات و الخلافات السياسية مع خصومه. و هذا ما أكسبه التجربة و حنكه سياسية استخلص منها بعض المواقف المتعلقة بالقضاء و التي عبر عنها في الخطاب الذي بعث به إلى لأشتر الأنخعي لما ولاه مصر و بين فيه الأسس العامة التي تجب مراعاتها عند اختيار القضاة و لعل المنظرين الدين جاء وبعده علي كرم الله وجهه و الدين نظروا التولي وظيفة القضاء ساروا على نفس التوجه

1- صبحي محمضاني تاريخ الخلفاء الراشدين (مرجع ذكر) ص 144

2- نفس المرجع ص 164

3- تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك جلال الدين عبد الرحمن السيوطي الشافعي بيروت دار الكتب العلمية (دت) ج 3 ص 30

و أول ما جاء في هذا الخطاب المتعلق بشؤون القضاء و الحكم هو ضرورة الرجوع إلى كتاب الله و سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، فيما يشتبه فيه من لقضايا و النوازل. حيث قال: "أردد إلى الله و رسوله ما يضلحك من الخطوب و يشبه عليك من الأمور، فقد قال الله تعالى لقوم أحب إرشادهم: "يأيها الدين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله و الرسول".

فالرد إلى الله الأخذ بكتابة و الرد إلى الرسول الأخذ بسنته الجامعة غير المتفرقة ثم إختار للحكم بين الناس أفضل رعيته في نفسك ممن لا تضيق به الأمور و لا تحكمه الخصوم و لا يتمادى في الزلة

و لا يحصر من الفئ إلى الحق إذا عرفه و لا تشرف نفسه على طمع، و لا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، و أوقفهم في الشبهات و أخذهم بالحجج و أقلهم تبرما بمراجعة الخصم و أصبرهم على تكشف الأمور و أصرمهم عند أتضح الحكم، ممن لا يزدهيه إطراء و لا يستمله إغراء و أولئك قليل"1-

و تبدو واقعية الأمام علي كرم الله وجهه حين جمع بين واجبات القاضي و حقوقه المادية و المعنوية التي تجعله في غنى عن الناس و في منأى من التعرض للأغراء من طرف بعض ذوي المطامع في حقوق الناس و الدين يبذلون العطاء للقضاة قصد استمالتهم و إيقاعهم في شباك الرشاوي مثلما يحدث في عصرنا الحالي لبعض من القضاة و الولاة. و في هذا الساق قال علي كرم الله وجهه: "ثم أكثر تعاقد القضاة، و أفسح لهم في البذل ما يزيل علتهم و تقل معه حاجتهم إلى الناس و أعطهم من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصيتك ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك، فانظر في ذلك نظرا بليغا، فإن هذا الدين قد كان أسيرا في أيدي الأشرار، يعمل فيه بالهوى و تطلب به الدنيا"2-

1- علي بن ابي طالب نهج البلاغة شرح الإنسان محمد عبده تحقيق عبد عبد العزيز سيد الأهل. بيروت دار الأندلس 1963 ص 526

2- نفس المصدر ص 527

فولي المقاطعة، مطالب بالمراقبة الاستكشافية لأعمال القاضي حتى لا يشعر هذا الأخير بالانفرادية المطلقة في القضاء و هذا ما نلاحظه في العصر الحالي في تعيين مفتشي القضاء، و من جهة أخرى فهو مطالب بإعطاء الاحترام اللازم للقاضي و كفاية حاجياته المادية في نفس الوقت، و هذا ما أصبح اليوم يعرف في لغة العصر بحماية القاضي و تحسين ظروفه المادية حتى لا يكون محل إغراء و ارتشاء فطلب الدنيا يتمثل في بيع الضمار و شرائها بالمال على حساب قداسة القضاء و نبل المهنة فكأنني بالإمام علي كرم الله وجهه يتحدث عن آفات القرن العشرين التي استفحلت في جهاز العدالة، و كذلك فإن هذا العهد الذي كتبه كان المرجع الأساسي الذي أستوحى منه المنظرون للقضاء و منهم الماوردي، و من كان قبله و هذا الخليفة عمر بن عبد العزيز يضع المبادئ العامة للقضاء.

رأي عمر بن عبد العزيز (99-101) هـ :

لقد لخص الخليفة الخامس صفات القاضي في نقاط وجيزة و لكنها بليغة في نفس الوقت و جامعة لما يجب أن يكون عليه من يتولى القضاء و هذه الصفات هي العلاقة في الموقف، و النزاهة في تدل راس القضية و إتحاد الحكم، و العفة في السريرة و النوايا و الحلم المانع من الحقد و الضغينة إلى جانب الإلمام الشامل بما صدر من الأحكام و النوازل قبله، و قد نقل وكيع قولاً نسب إلى عمر بن عبد العزيز قال فيه: " لا يصلح القاضي إلا أن تكون فيه خمس خصال: يكون صلباً نزيهاً عفيفاً حليماً عليماً بما كان قبله من القضاء و السنن"¹

و العلم بما صدر من الأحكام السابقة من طرف القضاة و الأئمة السابقين أو السابقات القضائية يبصر القضاة بآراء العقول الكبيرة التي عرفت أسرار التشريع و ظروفه و الحكمة في إرساله و طرق تطبيقية ثم إن العلم بما سبق من القضايا و النوازل قد يجعل الأحكام في الموضوع الواحد و في الظروف المتماثلة متطابقة أو متقاربة.

1- محمد بن خلف وكيع القاضي : اخبار القضاء (مرجع ذكر) ص 77 ج 1

رأي ابن أبي الربيع في القضاء:

يعتبر ابن أبي الربيع القريب العهد من الماوردي واحد من المنظرين للدولة و تسيير شؤونها السياسية و الإدارية و القضائية و لهذا أفرد القضاء كلاماً خاصاً في كتابه " سلوك المالك في تدبير الممالك " ألفه للخليفة العباسي المعتصم بالله سمي فيه القاضي " ميزان المالك في رعيته " و أورد فيه صفات القاضي، هذه الصفات لا تخرج عن سابقتها المذكورة و لكنه أضاف إليها: " أن يكون القاضي خبيراً بمذهب الناس، و أن يكون قليل التبسم طويل الصمت شديد الاحتمال و يجب أن يكون راهب الأمة و ناشد البرية و عالم الناس في ذلك الوقت "¹

نلاحظ أن أهم الصفات الواردة في هذا النص هي صفات عقلية و نفسية و روحية و هي الجميع بين الرأفة و الرهبة و قلة التبسم و كثرة الصمت، حفاظاً على قوة شخصيته التي تزيد هبة أمام الناس، أضف إلى ذلك علمه الواسع الذي يحميه من الوقوع في الأخطاء و تعرضه لسخط الله و

غضب الرعية و الطعن في قدراته العلمية و في مكانته في المجتمع، و نفس التوجه نجده تقريبا عند كل من الماوردي و أبي يعلى الفراء الدين ألفا كتابين يتفقان في العنوان و في المضمون إلى حد كبير، و قد أشرت في الفصل الرابع إلى سبب هذا التوافق.

1. احمد بن ابي الربيع سلوك المالك في تدبير الممالك (مرجع ذكر) ص 130

رأي الماوردي و أبي يعلى الفراء في القضاء:

لعل رأي الماوردي في القضاء جاء أكثر تفصيلا في كتابه " أدب القاضي " و لكن مهد بصفة شاملة لوظيفة القضاء في كتابه " الأحكام السلطانية " حيث استهل حديثه في حديثه عن ولاية القضاء، بتحديد الشروط الواجب توفرها في المترشح للقضاء و هي سبعة في مجملها: الذكورة، البلوغ، التمييز الفطنة، الحرية، الإسلام، و العدالة، و سلامة الجسم و الحواس، و الاجتهاد بشروطه المعروفة و قد جاء في كتاب الأحكام السلطانية أنه: " لا يجوز أن يقلد القضاة إلا من تكاملت فيه شروطه التي يصح معها تقليده و ينفذ بها حكمه و هي سبعة:

فالشروط الأولى منها أن يكون رجلا و هذا الشرط يجمع صفتين البلوغ و الذكورة، فأما البلوغ فإن غير البالغ لا يجدي عليه قلم و لا يتعلق بقوله على نفسه حكم و كان أولى أن لا يتعلق به على غيره حكم، و أما المرأة فلنقص النساء على رتب الولاية و إن تعلق به على غيره تعلن بقولهن أحكام، و قال أبو حنيفة يجوز أن نقضي المرأة فيما تصح شهادتها و لا يجوز أن تقضي فيما لا تصح فيه شهادتها و شد ابن جرير الطبري فجوز قضاءها في جميع الأحكام، و لا اعتبار بقول يرده الإجماع

مع قوله تعالى: " الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض". سورة النساء الآية 39.¹

الماوردي بعد أن استعرض رأي أبي حنيفة و ابن جرير الطبري رد بالنص القرآني الصريح، و نفس الرأي نجده عند أبي يعلى الفراء الذي أستعمل نفس المصطلحات في تحديده لشروط تولي القضاء، حيث قال: " فأما ولاية القضاء فلا يجوز تقليدها إلا لمن كملت فيه سبع شروط هي: الذكورة، البلوغ، العقل، الحرية، الإسلام، العدالة، سلامة السمع و البصر، أما الذكورة فلأن امرأة تنقص عن كمال الولايات و قبول الشهادات"².

1. الماوردي: الأحكام السلطانية (مرجع ذكر) ص 59

2. أبو يعلى الصفراء الأحكام السلطانية ص 60

و قبل الحديث عن باقي الشروط أقف عند شرط الذكورة و منع امرأة من منصب القضاء و هذه المسألة التي أشرت إليها في الحديث عن الاستوزار و تقليد امرأة منصب الوزارة غير أن من المفكرين من يرى إن الشريعة الإسلامية قد أولت امرأة من الأنصاف و الحقوق ما لم يعد خافيا على أحد، و تناولته الأقلام بحيث لم تترك زيادة لمستزيد فالنساء في نص القرآن الكريم(و لهن مثل الذي علين بالمعروف) و في قوله تعالى:(المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر) و كذلك أن العلماء أكدوا أن النبي صلى الله عليه و سلم كان يستشير حتى امرأة، فتشير عليه بالشئ فيأخذ به، كما روي أنه اجتمع في بيت عند الصفا بأربعين ما بين رجال و نساء، قبل الهجرة، و هذا الاجتماع يعتبر أول برلمان جمعه الرسول صلى الله عليه و سلم¹.

و قال الطبري " قاتل نساء من قريش بالسيوف حتى سابقن الرجال"² و كذلك أن الصحابية" سمراء بنت نهيك الأسدية" تولت الحسبة في مكة أيام الرسول صلى الله عليه و سلم، و أنه كان لها سوط تعنف به الغشاشين، و الحسبة فرع من فروع القضاء كما سيأتي و كذلك فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولى الشفاء بنت أبي سليما سوق المدنية، و عليه فإن القواعد العامة المجمع عليها أن الحرمان يحتاج إلى نص صريح³، و لو وجد هذا النص لما وقع الاختلاف في

الأمر، و عدنا إلى الشروط المتفق عليها تقريبا هي البلوغ و العقل و الحرية و الإسلام و العدالة و سلامة الحواس من سمع و بصر، و قبول الشهادات، نلاحظ أن الشروط الأول هو البلوغ: و هذا باتفاق فقهاء الإسلام لأنه شرط أساسي فيمن يتولى القضاء مادام غير البالغ لا يجري عليه القلم و لا يتعلق بقوله على نفسه الحكم كما جاء على لسان الماوردي.

1. ظافر القاسمي السلطة القضائية (مرجع ذكر) ص 249

2. الطبري (مرجع ذكر) ج 3 ص 401

3. ظافر القاسمي المرجع السابق ص 250

و لكن الفقهاء لم يحددا سنا معينة بعد البلوغ، و ربما تركوا هذا الباب مفتوحا تماشيا مع طبيعة الشخص و طبيعة الحالة الاجتماعية و العلمية للفترة الزمنا نية التي يتولى فيه القاضي وظيفته القضائية، فإذا كان من غير الممكن أن يتولى القضاء من لم يبلغ سن الرشد، فإنه من غير الممكن تحديد سن القاضي الذي يختلف نضجه العقلي من شخص إلى آخر، و من بيته إلى آخر، فقد ثبت أن الرسول صلى الله عليه و سلم قد ولى القضاء (عتاب بن أسيد) على مكة و هو في سن العشرين، و ولى سيدنا عمر بن الخطاب (كعب بن سور) على قضاء مكة و هو شاب حدث، و كدالك فقد عين الخليفة العباسي المأمون يحيى بن أكتم قاضيا على البصرة الذي طعن في ولايته، فأراد المأمون أن يختبر رجاحة عقله فسأله عن سنه فأجاب سني أكبر من سن عتاب بن أسيد عندما ولاه الرسول صلى الله عليه و سلم إلى اليمين قاضيا، و أنا أكبر من كعب بن سور عندما ولاه عمر بن الخطاب قاضيا على البصرة¹.

و الشرط الثاني المرتبط بالسن هو العقل لأن العقل هو مناط التكليف و ليس العقل المقصود هو المتعلق بالمدرجات الضرورية، بل لابد لأن يكون كما يقول الماوردي: "صحيح التمييز ن جيد الفطنة بعيدا من السهو و الغفلة بتوصل بذكائه إلى إيضاح ما هو أشكل و فصل ما أعضل"²

لأن القضاء علم وفهم وورع، و لكن الفهم يتقدم على العلم، لأن وسيلة العلم هي الذاكرة، و الحفظ و أما وسيلة الفهم فهي العقل و تميز الخطأ من الصواب، و الحق من الباطل، و النفاذ إلى ما وراء الألفاظ و الاستدلال من الحركات و الأشرار و خائنة العين و ما تخفي الصدور.

1. يس عمر يوسف : استقلال السلطة القضائية في النظامين الوضعي و الإسلامي ، بيروت دار الهلال ط 1 1995 ص 260

2. الأحكام السلطانية ص 59

و قد نقل الشيخ أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن لنباهي الملقى الأندلس في كتابه " كتاب المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء و الفتيا " نقل كلاما عنى مالك بن أنس رحمه الله الخصال التي يجب أن تتوفر فيمن يتولى القضاء: العلم و الورع و عن عبد الملك بن حبيب نقل لنباهي الملقى قال: " إن لم يكن علم فعقل و ورع، فبالعقل يسأل و به تحصل خصال الخير كلها و بالورع يعف، و إن طلب العلم وجده و إن طلب العقل إذا لم يكن عنده لم يجده و قد قيل : كثير من العقل مع قليل من العلم أنفع من كثير من العلم مع قليل من العقل،

و ليس العلم بكثرة الرواية و الحفظ، كما يقول ابن مسعود و لكن العلم نور يضعه الله في القلوب.¹ و العقل أشمل من العلم و أوسع، فالعلم يشكل جزءا من عناصر العقل و العقل يستوعب العلم و ما فوق العلم، و قد جاء قوم على القاضي إياس بن معاوية كان مشهورا بالفهم و الفراسة في القضاء، و طلبوا منه أن يعلمهم القضاء، فقال لهم: قولوا علمنا العلم فإن القضاء لا يعلم و كذلك كان القضاء في الإسلام يختارون من أناس تفردوا برجاحة العقل و تقدير الأمور، و إذا يجب أن تستوثق سلطة التعيين بأسلوب أو بأخر من قدرات القاضي العقلية لأنها من أهم مميزات شخصيته المستقلة، و لكن العقل لا يمكن أن يؤدي وظيفته إلا بوجود شرط أساسي آخر و هو الحرية، فما علاقة هذا الشرط بالعقل؟

الحرية:

الحرية المقصودة هنا هي الحرية الاجتماعية المتعلقة بعلاقة الفرد بالسيد، و لا يعني بالمفهوم الفلسفي التي يبحث في علاقة الإنسان بفعله، إذ كان مسيرا أو مخيرا، و إذ كان المفهومان مرتبطان فهناك فرق بينهما ، فالتحرر هنا هو عدم ارتباط العبد بسيده، هذا الارتباط المتمثل في ظاهرة الرق و العبودية هذه الظاهرة الاجتماعية و الأخلاقية التي ورثها الإسلام عن العصر الجاهلي، بما فيه من قيم و مثل، و علاقات اجتماعية بصفة عامة، و للرق مظهران ، رق كامل ، و رق ناقص و الرق الكامل هو الذي يكون فيه الرقيق مجرد مال ليس له حقوق، و يكون مملوكا للغير، أما الرق الناقص فهو الذي يكون فيه الرقيق كإنسان و لكنه مجرد من الحقوق المدنية أو السياسية أو هما معا¹.

وهذه الظاهرة الاجتماعية التي وجدها الإسلام لم يحاربها مباشرة تماشيا مع الوضع الاجتماعي العام، و لكنه وضع لها ميكانيزمات للقضاء التدريجي عليها، و من هذه الميكانيزمات جعل الإسلام تحرير الرقبة وسيلة من وسائل التفكير عن أغلظ الذنوب و أكبر المعاصي، و أعطى للأمة الحامل من مولاها حق العتق و التحرر من عبودية السيد حين سمح الإسلام للسيد بالتقرب الجسدي من أمته حتى تحمل منه و تتحرر لتصبح إمرة ذات حقوق اجتماعية و إنسانية، و هناك آيات كثيرة تحدثت عن عتق الرقيق أو ما ملكها يد الإنسان في العصر الجاهلي أو في الصدر الإسلامي الأول. هذه الظاهرة التي اعتبرها النظام الإسلامي زائلة مع مرور الزمن و تطور العصور و من الآيات التي جعلت تحرير الرقبة طريقا من طرق الوصول إلى الجنة قوله تعالى: " و الدين يظهر من

نسائهم ثم يعودون لما قالوا فحرير رقبة من قبل أن يتماسا تلکم توغظون به و الله بما تعلمون
خبير" ² و كذلك قوله تعالى: " فك رقبة أو إطعام في يوم دي مصغية" ³

1. يوسف عمر يسن استقلال السلطة القضائية (مرجع ذكر) ص 262
 2. سورة المجادلة الآية 4 (أنظر الشرح في الرقم 3).
 3. الزمخشري، الكشاف تحقيق و تعليق محمد موسى عامر القاهرة دار المصحف 1977 ج 6 ص 235
- و قد فسر الزمخشري هذه الآية بأن فك الرقبة، و إطعام اليتامى و المساكين مظهر من مظاهر
الشكر و العرفان الله تعالى المؤدي على الجنة¹.
- كما ثبت أن الإسلام جعل تحرير الرقبة يعوض صدق امرأة في النكاح. و قيل لأنس بن مالك و
الحسن البصري وغيره من التابعين².
- و بما أن السلام وضع كليات لتحرير العبد من العبودية فإن الفقهاء اشترطوا فيمن يتولى وظيفة
القضاء أن يكون حرا حتى يستطيع أداء وظيفته بكل سيادة، و من هؤلاء الفقهاء أذكر
الماوردي و الفراء فالماوردي قال في هذا السياق: " الشرط الثالث هو الحرية لأن نقص العبد عن
ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره³" و نفس الرأي نجده عند أبي العلى الفرادى حين
قال: " و أما الحرية فلأن العبد ليس من أهل الولايات و لا كامل الشهادات⁴"
- و لعل العبودية لها مظهران مظهر اجتماعي و هو المظهر المعروف في الصدر الول من الإسلام و
هي عبودية مقررة في العرف الاجتماعي المتعارف عليه علانية، هذه العبودية قد انتهت بانتهاء
الظروف الزمنية و المكانية التي أنتجتها و لكن هذه عبودية من نوع خاص و المتمثلة في
الضغوطات الإدارية و السلطوية التي تمارسها جهات خفية على سلطة القاضي، و هذه العبودية
اخطر من الأولى و التي تتطلب وضع ضوابط للتخفيف منها، و الشرط الآخر المطلوب في نظر
الفقهاء لمن يتولى سلطة القضاء هو:

1. ابن القيم الجوزية دار الميعاد في هدي خير العباد تقيق حمدي بن محمد نور الدين آل توقل و محمد ناصر الدين الألباني القاهرة الصفاء
2002 ج 4 ص 65

2. الأحكام السلطانية (الماوردي) ص 59

3. ابو يعلي الفراء الأحكام السلطانية ص 61

4. الأحكام السلطانية (ص 59)

الإسلام:

ففي رأي الفقهاء و منهم أبو الحسن الماوردي أن سلطة القضاء لا يتولاها إلا مسلم لأن الإسلام شرط في جواز الشهادة مع قول الله سبحانه و تعالى: " و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" النساء 34 و لا يجوز أن يقلد الكافر القضاء على المسلمين و لا على الكفار، و قال أبو حنيفة يجوز تقلده القضاء بين أهل دينه" فأبى حنيفة يخالف الماوردي في جواز تقلد القضاء كافر بين أهل دينه و في رأي الماوردي أن أهل الذمة إذا امتنعوا من اللجوء إلى القضاء النصراني و فضلوا اللجوء على القضاء الإسلامي.

لا يجب أن يجبروا و أعلى من ذلك فقوله تعالى: " و لا يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا"¹ تفيد عدم جواز تولية الكفار سلطه القضاء لأن (سبيلا) نكرة تفيد العموم، و المراد بالسبيل القيام على شؤون الغير فنهى الله تعالى عن قيام الكافرين شؤون السلم، فلا يلي امرأة سواء كانت الولاية على المال أو النفس أو القضاء حيث انه لا سبيل أعظم من القضاء لأن القضاء مبني على الشهادة، و إذا كان الإسلام شرطاً في صحة الشهادة و جوازها ينص قوله تعالى: " و استشهدوا شاهدين من رجالكم"² فإن الكافر ليس من رجال المسلمين و قوله تعالى: " و اشهدوا ذوي عدل منكم" و يتبين من هذا أن الإسلام شرط في الشهادة فكان في القضاء شرطه من باب أولى. و لاشك أن حضر تعين القضاة من غير³ المسلمين و عدم صحته في الفصل بين المسلمين في حالة الاختيار أمر له ما يبرره فهو يتفق مع المنطق و الحق، أما إذا تجاوز الأمر دائرة الاختيار بحيث غلب بلاد المسلمين أو استبدت بالسلطة حاكم كافر فولى غير المسلمين شؤون القضاء و هذه حالة خاصة تدخل في مبدأ الضرورات تبيح المحضورات . و بما أن تفاصيل أحكام شهادة غير المسلم ليست من موضوع هذا الفصل. فلا داعي للتعرض لها لأنها تدخل في الفقهيات و الشرط الآخر هو:

1. سورة النساء الآية 141

2. سورة البقرة الآية 282

العدالة:

و لعل مفهوم العدالة هنا يتعلق بعدالة الإنسان مع نفسه و منعها من الوقوع في المزالق التي قد تحدث للقاضي في مهمته و هذا يتطلب التحلي بأخلاق فاضلة، و تعني بالمفهوم العصري السلوك الحسن، و لكن في النظام الإسلامي تعني أكثر من ذلك فهي تعني أن القاضي يجب أن يكون أميناً و عفيفاً متقياً للوقوع في المثلث معتقداً أن الله يراه حتى و إن كان القاضي لا يراه و هذه قمة الإحسان و العدالة.

حيث يكون القاضي مأموناً في الرضا و الغضب لمروءته في دينه و دنياه¹ فالغضب يؤدي إلى التشدد و التعصب و الجور في حق المتهم، و الرضا قد يؤدي إلى التساهل و التغافل عن الخطأ و يكون هذا سبباً في أخذ الحق من صاحبه و إعطائه لغير أهله و لهذا فإن امتناع وجود العدالة يبطل الشهادة و يترتب عليه عدم سماع قوله و ينتفي نفاذ حكمه²

غير أن الشرط اختلف فيه الفقهاء فمنهم من ذهب نفس مذهب الماوردي و منهم من خالفهم الرأي. أما المالكية و الشافعية و الحنابلة و الشيعة فقد ذهبوا إلى أن العدالة شرط و صحة التولية فلا يجوز عندهم تقليد الفاسق مهمة القضاء³

الرأي الثاني لا يعتبر العدالة شرطاً في صحة تولية القضاء لا في صحة نفاذ الحكم فهي شرط كمال فيجوز تولية الفاسق لئله أهل للشهادة وإن كان ينبغي أن لا تقبل شهادته و من الدين ذهبوا هذا المذهب الأحناف⁴.

1. الماوردي الأحكام السلطانية ص 60

2. المصدر نفسه

3. يس عمر يوسف استقلال القضاء (مرجع ذكر) ص 275

4. نفس المصدر

و كدالك الأمام أبو حامد الغزالي فقد خالف الماوردي في شرط العدالة و الاجتهاد لعدم أماكن توفرهما فأجاز تولية غير المجتهد و الفاسق¹، و لكن هذا الرأي يبقى محل أخذ و رد فكيف يهيج أن نتقبل حكم قاض و ظف ليعدل بين الناس و هو غير عادل مع نفسه و مع الله تعالى لأن الاحتجاج بالشهادة لا يمكن الاعتماد عليها في صحة توليه القضاء. فالشهادة حالة تخص المعنى بها فيمكن للقاضي أن يأخذ بها أو يرفضها بناء على اجتهاده الخاصة و نظرتة لأقوال الشاهد و الظروف التي يكون عليها أثناء أداء اليمين على صحة شهادته أما القضاء فهو أمانة عظيمة و وظيفة من وظائف الأنبياء و الرسل، و لهذا كثيرا من العلماء رفضوا قبول هذه المهمة التي جعل الرسول صلى الله عليه و سلم البعض ممن يتولاها في النار نظرا لما تحمله من خطورة على سلامة المجتمع و استقراره.

و هناك عائق آخر يحول دون توليه القضاء هو عائق مادي يتمثل في سلامة العقل و الجسم من سمع و بصر ليصح بهما إثبات الحقوق و يفرق بين الطالب و المطلوب و يميز المقر من المنكر ل يتميز له الحق من الباطل و يعرف المحق من المبطل و إن كان ضريرا كانت ولايته باطلة، فأما سلامة الأعضاء فغير معتبرة فيه و إن كانت معتبرة في الإمامة². فسلامة الأعضاء معتبرة في الإمامة نظرا لتعدد مهامه و تشعب اختصاصاته التي تتطلب منه الحركة و الانتقال و غير معتبرة في القضاء، نظرا لمحدودية تنقله و اكتفائه بالمكان الذي يقضي فيه.

1. النظام الرئاسي الأمريكي و الخلافة الإسلامية يحي السيد الصباحي القاهرة (مرجع ذكر) ص 485

2. الماوردي الأحكام السلطانية المرجع المذكور ص 60

و لكن القضاء قد يحتاج إلى عدة مصادر يعتمد عليها في الحكم نظرا للنوازل التي تعرض على القاضي. فهناك نوازل صدرت فيها أحكام من قبل بعض الفقهاء و نوازل حكم فيها القرآن الكريم حكما صريحا، و أخرى نوازل حادثة قد يجد القاضي نفسه مضطرا إلى استخدام الرأي و القياس، فعليه أن يجتهد برأيه و يستنتج حكما موافقا لمصادر التشريع الإسلامي و لهذا فإن الماوردي اشترط الاجتهاد في وظيفة القضاء.

الاجتهاد:

الاجتهاد لغة بدل الجهد و استفراغ الوسع في أمر من الأمور، هو يلزم الكلفة و المشقة و لهذا يقال اجتهد حمل الصخرة و لا يقال اجتهد في حمل خردلة¹.

و الاجتهاد شرعا هو أهلية الشخص لاستنباط الحكم من مصادر التشريع² و هذا هو المؤهل العلمي الذي يجب توفره فيمن يتولى القضاء. و قد عرف الماوردي الاجتهاد الذي يجب توفره في المرشح للقضاء " أن يكون عالما بالأحكام الشرعية و أصولها المتمثلة في:

أحدهما علم بكتاب الله عز و جل، و معرفة ما تضمنه من الأحكام ناسخا و منسوخا محكما و متشابها و عموما و خصوصا و مجملا و مفصلا.

و الثاني: علمه بسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم الثانية من أقواله و أفعاله و طرق مجيئها في التواتر و الأحاد و الصحة و الفساد.

و الثالث: علمه بما أجمع عليه السلف و اختلفوا فيه ليتبع الإجماع و يجتهد في الاختلاف و الرابع: علمه بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها إلى الضروع المنطوق بها و المجمع عليها³.

1. انظر لسان العرب (مرجع ذكر) ج4 ص 107

2. انظر المصباح المنير مادة " جهد " ص 57

3. الأحكام السلطانية (المرجع المذكور) ص 60

و قد استدل الماوردي بقصة معاد بن حنبل حين أرسله صلى الله عليه وسلم واليا إلى اليمن و سأله عما يحكم به فأجابه: بكتاب الله أو سنة رسول الله أو اجتهاد.

و قد اختلف الفقهاء في اشتراط الاجتهاد في هذا الموضوع، فهناك من يرى أن اجتهاد شرط في صحة توليه القضاء فلا يصح تقليد غير المجتهد و لا يصح قضاءه و قد جرى هذا الرأي الشافعية الحنابلة الظاهرية و الشيعة¹

الرأي الثاني:

إن الاجتهاد ليس شرطاً في صحة توليه القضاء، لأن الغاية منه هو فعل الخصومات و قطع المنازعات و إيصال الحق إلى مستحقه، و هذا يمكن أن يتحقق من غير المجتهد بحيث يستطيع أن يقضي بالحق بعلم يستفيد ه من مذهب الإمام الذي قلده فلا مانع من تقليده، و لكن أصحاب الرأي الأول استندوا بالكتاب و السنة و بقوله تعالى: " فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله و الرسول"² و استندوا بالحديث المذكور عن معاد بن حنبل.

فرد القضية إلى الله و الرسول لا يكون إلا بالقدرة على الاجتهاد لأن هناك قضايا و نوازل قد تكون طارئاً لا نص فيها لا من القرآن و السنة فيجب أن يحكم فيها حكماً يتوافق مع الشريعة الإسلامية. إن هذه الشروط قد عالجها الماوردي في كتاب أدب القاضي الذي بين فيه الشروط و طرق تعيين القاضي و عزله.

هذا الكتاب الذي ألفه في ظروف سياسية و تاريخية معينة و ضمنه شروط توليه القاضي و كيفية عزله و صيغة العقد التي تتم بها توليه منصب القضاء إن مضمون الكتاب هو الذي يبين مدى أهميته.

1. انظر يس عمر يوسف استقلال السلطة القضائية (مرجع ذكر) ص 271

2. سورة النساء الآية 58

ما هو هذا الكتاب و ما هو مضمونه؟

التعريف بأدب القاضي و أهميته:

لقد أشرت في الفصل الثاني إلى المراجع و الكتب التي ألفها الماوردي و من ضمنها كتاب الحاوي و شرح المزني و كتاب أدب القاضي ليس إلا جزئيين من كتاب الحاوي الكبير في الفقه الشافعي¹ و لهذا الكتاب أهمية قصوا تتجلى في المسائل الآتية:

1. تدوين الفقه الشافعي و نقله للأجيال اللاحقة حيث حفظ أراء كثير من الفقهاء الدين سيفوه و ضاعت كتبهم مثل أبي سعيد الأصبخري المتوفى سنة 238 هـ الذي ألف كتابه (أدب القضاء) و لكن ضاعت نسخة و غير هذا الكتاب كثيرون ثم أن هذا الكتاب سجل لنا الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة و كذلك فإن هذا الكتاب كثيرون ثم أن هذا الكتاب سجل لنا الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة. و كذلك فإن هذا الكتاب فيه تعليل للأحكام الشرعية بالدليل العقلي و النقل ثم أن كتاب أدب القاضي أوسع كتاب في الفقه الشافعي الذي يشكو من قلة الكتب التي طبعت فيه على الرغم من طباعة كتب كثيرة في المذاهب الأخرى مثل كتاب (معين الحكام) في الفقه الحنفي للطرابلسي. و كتاب (تبصر الحكام) في الفقه المالكي لابن فرحون..... الخ² و كذلك فإن أهمية هذا الكتاب تزداد بكون صاحبه من القضاة المجتهدين في الشافعية إضافة إلى كونه يحتوي على فصل قيم في أصول الفقه و الحديث و الرواية و الاجتماع و الأدب.

2. إن هذا الكتاب يصور حالة القضاء و تطوره و تشكيلاته الإدارية و طريقة السير في الدعوى و الاحتياطات المأخوذة لديهم. فبعد أن كانت حالة القضاء و في عهد الرسول صلى الله عليه و سلم و عهد خلفائه الراشدين تميل إلى البساطة تطور تدريجيا حيث أصبح يدير شؤون القضاء قاضي القضاة. و هذا المنصب شبيه بوزير العدل في العصر الحديث و كذلك فقد تحدث الماوردي عن نوعين من القضاء:

1. امحي هلال لسرحان أ تحقيق أدب القاضي بغداد مطبعة الإرشاد 1971 ص 65

2. المرجع السابق ص 71

قضاء عام و قضاء خاص. و قد تحدث عن هذين النوعين في كتابه الأساسي " الأحكام السلطانية" حيث عقد فصلا لهذا الموضوع جاء فيه: " لا تخلوا ولاية القاضي من عموم أو خصوص فإن كانت و لايته عامة مطلقة التصرف في جميع ما تضمنته فنظره مشتمل على عشرة أحكام هي: " فصل المنازعات و قطع التشاجر و الخصومات إما صلحا عن تراض و يراعي فيها الجواز، أو إجبار بحكم بات يعتبر فيه الوجوب.و الثاني استفاء الحقوق ممن مطل بها و إيصالها إلى مستحقيها من أحد وجهين : إقرار و بينة و الثالث ثبوت الولاية على من كان ممنوع التصرف بجنون أو صغر و الحجر على من يرى الحجر عليه لسفه. و الرابع النظر في الأوقاف. و الخامس تنفيذ الوصايا و السادس تزويج الأيامي و السابع إقامة الحدود و الثامن النظر في مصالح عمله من الكف عن التعدي في الطرقات و الأفنية و إخراج ما لا يستحق من الأجنحة و الأبنية و التاسع تصفح شهود و أمنائه و اختيار النائبين عنه و العاشر التسوية في الحكم بين القوي و الضعيف و العدل في القضاء بين المشرف و الشريف-1"

و قد استشهد الماوردي في هذا المقام بقوله تعالى: " يادوود إنا جعلناك خليفة غي الأرض فاحكم بين الناس بالحق و لا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الدين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب-2 " و قد استشهد بقول عمر بن الخطاب و خطابه إلى أبي موسى الأشعري الذي قال فيه:

" القضاء فريضة محكمة و سنة متبعة فافهم إذا أدلى إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا حيفك و لا ييأس ضعيف من عدلك البينة على من ادعى و اليمين على من أنكر لصالح جائز بين المسلمين إلا صالحا أحل حراما أو حرم حلالا-3"

1. الأحكام السلطانية ص 64

2. سورة ص الآية 26

3. الأحكام السلطانية ص 64

النوع الثاني من القضاء هو القضاء الخاص و هذا النوع الذي عقد له الماوردي فصلا
خاصا بين فيه أنه يجوز أين يكون القاضي عام النظر خاص العمل فيقلد النظر في جميع الأحكام في
أحد جانبي البلد أو في محلة منه فينفذ جميع أحكامه في الجانب الذي قلده و المحلة التي عينت له¹ و
قد فصل الماوردي هذين النوعين من القضاء في كتابه " أدب القاضي"
و القضاء الخاص هو أن يقلد النظر في مواضيع دون أخرى حتى كان هناك قاضي يسمى قاضي
المسجد تحديدا لصلاحيته ثم انفصلت ولاية المظالم، و ولاية الحسبة عن القضاء و أصبح للقاضي
محاضر و سجلات و معاونون له، و مبلغ، و كاتب ، و قاسم و سجان ، و حاجب و شهود معينون.
غير أن الماوردي أنكر ذلك و يرى كراهة القضاء في المسجد².

منهج الماوردي و مصادره في كتابته:

يعتمد الماوردي في كتابته على مؤلفات الشافعي و يستوعب المسائل الفقهية التي تخض المذهب و
لذلك فهو ينقل قول الشافعي نصا من عبارة المختصر المزني المستخرج و في حالة عدم إمكانية
ذلك فهو يلتمس القول من أصحاب المذهب، فقد نقل عن المزني، و أبي سعيد الأصبخري و أبي
العباس بن سريج، و أبي حامد السفراييني ، و أبي علي بن أبي هريرة و أبي إسحاق المروزي و
أبي علي بن خيران و الحسين بن علي الكرابيسي و أبي بكر القفال³.

1. المصدر السابق (الأحكام السلطانية) ص 65

2. محي هلال السرحان (مرجع ذكر) ص 73

3. أدب القاضي (مرجع ذكر) ص 76

و كذلك فقد استعان بكثير من القواعد الفقهية التي اعتمد عليها في أدب القاضي و منها:
بعض القواعد الفقهية التي سار عليها المؤلف في أدب القاضي:

لقد استعنا بكثير من القواعد الفقهية التي استخلصها من تجربته في الفقه و القضاء و قد أبرزها شكل بارع للصياغة و التدوين القانوني و من تلك القواعد نذكر مثلاً:

1. من تعيين عليه فرض أخذ به جيرا
 2. من نسب إلى ساكت قولاً أو اعتقاداً فقد افتري عليه
 3. حجيج الأقوال أوكد من حجيج الأفعال
 4. لا يجوز أن تجتمع الأمة على منكر
 5. الإجماع حجة قاهرة
 6. الاجتهاد عند عدم وجود النص أصل في أحكام الشرع
 7. إن ما نفذ من الأحكام في حال الجواز لم يتعقبه فساد
 8. الحكم يتوجه على معروف يتميز عن غيره
 9. إن الحال تصلح مع تطاول الزمان
 10. الدعوى المجهولة مردودة
 11. اليد توجب إثبات التصرف و لا توجب إثبات الملك
 12. إن قسمة الحاكم إثبات لملكها
 13. ليست البينة بالميراث و الابتياح بينة بالملك و إنما هي بينة بسبب دخول اليد
- هذا و قد تناول الفقهاء كثير من المسائل و القواعد الفقهية عن الماوردي و منها مثلاً:
- * إن للقاضي أن يحكم على عدوه بخلاف الشهادة عليه لأن أسباب الحكم ظاهرة و أسباب العداوة خافي* إذا خلا بلد من قاض و خلا العصر من إمام فقلد أهل لا اختيار أو بعضهم برضا الباقين واحد و أمكنهم نصرته و تقويته جاز تقليده و لو انتفى شئ من ذلك لم يجز تقليده و بذلك قال ابن الرفعة و ابن النقيب و الشيخ شهاب الدين
- * لو عزل القاضي نفسه لم ينعزل إلا لعذر و إلا أن يوافق الأمام
- * يجوز للقاضي أن يحكم بغير مذهبه و هو أمر لم تتفق عليه

* راء الشافعية¹

وجوب تعيين القاضي:

لقيت قضية القضاء و تعيين القاضي اهتماما كبيرا لا يقل أهمية عن تعيين الأمام أو الخليفة نظرا لخطورة المنصب و أهميته في الحياة التشريعية و لهذا فقد خص الماوردي هذه القضية بجزء كبير من حديثه عن القاضي و القضاء في كتابه " أدب القاضي " حيث قال: " الأصل في وجوب القضاء و تنفيذ الحكم بين الخصوم كتاب الله و سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم و إجماع الأمم عليه و دليله من الكتاب هو قوله تعالى: " يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق و لا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله "

و قد شرح الماوردي هذه الآية على مختلف أوجهها بمعان عديدة لا تعنينا في هذا الموضوع و أورد أحاديث نبوية و منها من رواه عمر و بن السواد عن أبي أيوب الأنصاري قال رسول الله صلى الله عليه و سلم " إن الله مع القسم حين يقسم و مع القاضي حين يقضي "²

و لا شك أن هذه الآية و هذه الأحاديث تبرز خطورة القضاء هذه الخطورة هي التي جعلت بعض الفقهاء يرفضون قبول منصب القاضي و من هؤلاء نذكر قصة ابن حنيفة مع والي العراق ابن هبيرة حيث عرض هذا الأخير منصب القضاء على أبي حنيفة

و لكنه رفض ذلك حتى لا يشرك في بعض المأثم التي ترتكب في النظام و هو لا يستطيع معارضتها. و قد روت كتب التاريخ أن أبي هبرة ضرب أبي حنيفة بالسوط ليجبره على قبول المنصب و لكنه أصر على الرفض و حسب كتب فإن هذا الرفض كانت له دوافع سياسية و هي أن أبي حنيفة كان مشيعا لأل البيت و كان يجاهد بمعارضة لحكام بني العباس خوفا من المشاركة في المأثم التي ترتكب في حكمهم و هو لا يستطيع معارضتها و لهذا فهو قبل السوط و ألامه لينجو من نار جهنم و حرها.

1. المرجع السابق ص 79

2. أدب القاضي (مرجع ذكر) ص 128

و كذاك جئ بخالد بن أبي عمران إلى أبي جعفر ليؤليه القضاء فامتنع عليه فتهدده و أسمعته و قال له: " أنت عاص " فقال خالد: إن الله يقول: " إن عرضنا الأمانة على السماوات و الأرض و الجبال فأبين أن يحملنها و أشفقن منها " فلم يسمهن عصاه حيث أبين حمل الأمانة و قال " و حملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا¹ ".

و لعل مثل هذه المواقف تبرز حقيقتين و هما: أولا خطورة القضاء و صعوبة أداء هذه المهمة خصوصا في الأنظمة الاستبدادية التي تسخر القاضي لتبرير بعض المواقف التي لا ترضي الله و رسوله و كذاك الحقيقة الثانية هي مبدأ استغلال وظيفة القضاء هذه النقطة التي أتناولها في حينها. و أورد الماوردي في نفس السياق أية قرآنية تحمل في مضمونها إمكانية مراجعة القاضي لحكمه و عدم التشبث برأيه كما شبا مع الحقيقة وروح العدالة و هي قوله تعالى: " و داوود سليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم و كنا لحكمهم شاهدين " الأنبياء الآية 28 و كان الحكم في غنم رعت كرم آخر و زرعه، فحكم داود بالغنم لصاحب الزرع، و حكم سليمان بأن تدفع الغنم إلى صاحب الزرع لينتفع بها و بنسلها، و يدفع الكرم إلى صاحب الغنم ليعمره حتى يعود إلى حالته الأولى ثم يرد الكرم و الزرع إلى صاحبه و يسترجع صاحب الغنم غنمه. و كان حكم الله تعالى فيها قضاء سليمان الحكيم، بقوله تعالى: " ففهنها سليمان " و هنا يمكن القول أن داود حكم و لم ينفذ حكمه و تراجع عن رأيه و أخذ برأي سليمان أو أن حكم سليمان كان وحيا من الله و الوحي نص يبطل الاجتهاد²، و العبرة من هذه الحادثة أن القاضي يمكن أن يقع في الخطأ و يتراجع عن رأيه و لهذا كان للقضاء مستويات و أصناف و درجات و لهذا فإن الماوردي صنف هذه الأصناف منها ولاية المظالم التي تقضي بين المواطن العادي و المواطن المسؤول.

1. أخبار القضاة و كيع مرجع سابق ص 271

2. أدب القاضي (مرجع ذكر) ص 120

هذا النوع من التصنيف أعود إليه في المباحث الآتية. و القرآن الكريم تحدث عن هذه المستويات في العلم و الحكمة هذه المستويات تقتضي وجود هيأت متفاوتة في المسؤولية. حيث قال تعالى في نفس السورة و الآية: " و كلا أتينا حكما و علما" و قد فسر الماوردي هذه الآية بقوله: " يمكن معنى هذه الآية أنه أتى كل واحد منهما من الحكمة و العلم له وجهان: أن الحكم هو الاجتهاد و العلم هو النص و الوجه الثاني أن الحكم هو القضاء و العلم هو الفتيا¹. وأورد الماوردي أية أخرى تعبر على صعوبة وظيفة القضاء و خطورتها و هي قوله تعالى: " فلا و ربك لا يؤمنون حتى يحكمك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حربا مما قضيت و يسلّموا تسليما" النساء 65

هذه الآية التي نزلت في حق الزبير بن العوام و رجل من الأنصار تخاصما إلى الرسول صلى الله عليه و سلم فحكم الرسول أن يسقي الزبير ثم الأنصاري فلم يرضي الأنصاري بهذا الحكم فأساء القول إلى النبي صلى الله عليه و سلم، و نزلت هذه الآية الكريمة، إذا كانت تفاصيل هذه القضية لا تعنينا في هذا الموضوع فإن المهم أن حكم القاضي مهما كان نزيها فإنه قد لا يرضي الطرف المحكوم عليه و لهذا كان و لابد من وجود هيئة عليا يرجع إليها المتأخصمون و هذا ما فعله الماوردي في تقسيمه لولايات القضاء. ثم راح الماوردي يذكر أحاديث نبوية شريفة ليبرز ضرورة وجود مصالح القضاء لفك النزعات و الخصومات بين الناس و في نفس الوقت ليحذر من الخطأ و الزلل.

و منها قوله صلى الله عليه وسلم: "إد جلس قاضي للحكم بعث الله إليه مالكين يسددانه فإن عدل أقاما و إن جارا عرجا و تركاه" و كذلك قوله صلى الله عليه و سلم لعلي بن أبي طالب حين و لاه قضاء اليمن: "إدا حضر خصمان إليك فلا تقض لأحد هما حتى تسمع من الآخر"¹

ثم يضيف دليلا آخر على أن القضاء ضروري بحكم العقل و العرف لأن الناس في رأيه "مطبوعين على التنافس و لتغالب و التنازع و التجاذب و يقل فيهم لتناصر و يكثر فيهم التشاجر و التخاصم فدعت الضرورة إلى قيادتهم إلى الحق و التناصف بالأحكام القاطعة لتنازعهم، و القضايا الباعثة على تناصفهم و لأن عادات الأمم به جارية و جميع الشرائع به واردة، و لأن في أحكام الاجتهاد ما يكثر فيه الاختلاف فلم يتعين احديهما بين المختلفين فيه بالحكم الفاصل و القضاء القاطع"².

و القاضي يمثل سلطة الخليفة و يتولى وظيفته عن طريق العقد و ليس عن طريق التعيين و يبقى يمارس وظيفته حتى بعد وفاة الخليفة الذي فوضه لهذه الوظيفة التي يستمد ممارستها من الشريعة الإسلامية، غير أن ظهور بعض القضايا و النوازل الخارجية عن الشريعة في الميدان التجاري و الاقتصادي و الجنائي تجعل من الضروري الاجتهاد في مثل هذه القضايا و كذلك الاعتماد على مصادر أخرى للوصول إلى الحكم"³.

1. المرجع السابق ص 131

2. نفس المصدر ص 136

3. Loui Gardet « la cité musulmane » p 136

و مادام القاضي هو ممثل الخليفة في ولاية قضائه فإن تعيينه أو تفويضه يبقى من سلطة هذا الأخير و من اختصاصات مهامه السياسية و الدارية. و قد يكون التعيين من قبل شخص فوضه الخليفة لذلك و ليس لأحد من المسلمين أو لهيأت أن يتولى تعيين القضاة إلا في الحالات الاستثنائية القصوة و كل عقد يقع من غير هؤلاء يكون عقدا باطلا¹.

و يرى ابن خلدون بان القضاء داخل في سلطات الخليفة و كان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرون بأنفسهم و أول من دفعه إلى غيره عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي عين أبا الدرداء على المدينة، و ولي شريحا على البصرة و ولي أبا موسى الشعري على الكوفة و كتب له كتابا تضمن أحكام القضاة و شروطه و مما جاء فيه "أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة و سنة متبعة فافهم إذا أدي إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاد له، و أس بين الناس في وجهك و مجلسك و عدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك و لا ييأس ضعيف من عدلك البينة على من ادعى و اليمين على من أنكر و الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا، و لا يمنعك قضاء قضيته أمس فراجعت اليوم فيه عقلك، و هديت فيه لرشدك، ان ترجع إلى الحق فإن الحق قديم، و مراجعة الخير من التهادي في الباطل. الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب و لا سنة ثم اعرف الأمثال و الأشباه، و قس الأمور بناظرها و أجعل لمن أدعى حقا غائبا أو بينة. امدا ينتهي إليه فغن احضر بينة اخدت له بحقه، و إلا استحللت القضية عليه فإن ذلك أنفى للشك و أجلى للعمى. المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا في حد، او مجريا عليه شهادة زور، او ضنينا في نسب أو ولاء، فإن الله سبحانه عفا عن الأيمان و درأ بالبينات و غياك و القلق و الضجر و التأفف بالخصوم، فإن استقرار الحق في مواطن الحق يعظم الله به الجر و يحسن به الذكر و السلام²".

1. الشيخ عبد الصمد عبد الحليم السلطة القضائية و اطوارها جامعة الأزهر 1934 ص 68

2. ابن خلدون المقدمة (مرجع ذكر) ص 391

إن هذا الكتاب يبدو انه جمع صفات القاضي و آدابه و طرق التقاضي و أصول القضاء ما لا يختلف عن المطلوب في قضاة العصر الحديث¹، و نلاحظ أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه الح على القاضي أن يتوخى الحذر و التسرع قبل فهم عناصر القضية المطروحة أمامه للحكم فيها. و طلب منه اللجوء إلى اجتهاد في القضايا التي ام يصدر فيها نص صريح، من قرآن و سنة، و قد أشار أحد القضاة اللبنانيين رسالته التي نال بها درجة الدكتوراة إلى أن قضاة القرن الثالث الهجري كانوا يفصلون في قضايا الطلاق التي لا يجدون فيها أية أو حديثا باعتمادهم على اجتهادهم الخاصة. اعتمادا على حديث الرسول صلى الله عليه و سلم عندما بعث معاذ بن جبل قاضيا لليمن و سألته بما ذا يحكم إن لم يجد في كتاب الله و سنة رسوله ما يعتمد عليه في الحكم و أجابه بأنه يجتهد في القضية² و قد أشرت إلى تفاصيل هذا الحديث في الصفحات السابقة.

و بما ان القضاء من الوظائف الداخلية تحت الخلافة لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسما للتداعي و قطعا للتنازع فقد أولى الخلفاء أهمية بالغة لهذا المنصب و وضعوا الشروط لمن يطلبه لأن العدل أساس الملك و في هذا المعنى قال عمر بن العاص " لا سلطان إلا برجال و لا رجال إلى بالمال، و لا مال إلى بعمارة، و لا عمارة إلا بالعدل"² و قال سعيد بن سويد في خطبة له في حمص: " أيها الناس إن للإسلام حائطا منيعا ما اشتد السلطان و ليس شدة السلطان قتلا بالسيف و لا ضربا بالسوط و لكن قضاء بالحق و أخذ بالعدل"³.

1. انور العمروسي التشريع و القضاء في الإسلام الإسكندرية دار الفكر الجامعي ، 2000 ص 46

2. MUSTAPHA EL- RAFAI

La répudiation dans le droit positif de l'islam , paris 1950 p 12

3. انظر انور العمروسي التشريع و القضاء في الإسلام (مرجع ذكر) ص 47

إن خطورة هذه المسؤولية تتطلب وضع شروط لمن يتولاها و بعض هذه الشروط أخصها عمر بن العزيز بقوله: " خمس إذا خطب القاضي منهن خطة، كانت فيه وصمة: أن يكون فهما، حليما، عفيفان حبيبا، عالما شوولا عن العلم"¹

و قد فصل أبو علي الكرايبيسي هذه الصفات بقوله: " لا أعلم بين العلماء ممن سلف خلافا أن أحق الناس ان يقضي بين المسلمين من بان فضله و صدقه و عمله و روعه قارئاً لكتاب الله عالما بأكثر أحكامه، عالما بسنة رسول الله، حافظا لكثيرها، و هكذا أقوال الصحابة، عالما بالوفاق و الخلاف و أقوال الفقهاء التابعين، يعرف الصحيح من السقيم يتبع في النوازل و الكتاب فإن لم يجد فالسنن، فإن لم يجد عمل بما اتفق عليه الصحابة فإن اختلفوا فما وجدته أشبهها لقرآن الكريم ثم بالسنة ثم بفتوى أكابر الصحابة عمل به، و يكون كثير المذاكرة للساته و بطنه و فرجه، فهما بكلام الخصوم، ثم لا بد أن يكون عاقلا مائلا عن الهوى و هدا و إن كن نعلم أنه ليس على وجه الأرض أحد يجمع هذه الصفات، و لكن يجب أن يطلب من أهل كل زمان أكملهم و أفضلهم². إن هذه الصعوبة في العثور على من تتوفر فيه هذه الشروط و المقاييس الفكرية و الخلقية إضافة على المقاييس الصحية التي أشرت عليها سابقا لم ننس الفقهاء الحديث عن كيفية الاختيار.

كيفية اختيار القاضي:

من خلال ما سبق تبين الاهتمام البالغ الذي أولاه الفقهاء لما ينبغي أن يكون عليه القاضي من الصفات الفكرية و النفسية حتى يستطيع القيام بوظيفته التي تقربه من الله عز و جل إن هو أحسن القيام بها، و تبعده عن غضب ربه و القربي من عباده إن هو اسء عليها و لهذا عزف بعض الفقهاء عن قبول هذه الوظيفة خوفا من الوقوع في الزلل و الخطأ خصوصا و أن الرسول صلى الله عليه وسلم توعد المنحرفين من القضاء بعذاب اليم.

1. فتح الباري بشرح صحيح البخاري للإمام الحافظ احمد بن علي بن حجر العسقلاني 852 773 ج 13 لبنان بيروت دار المعرفة)

ت ب (ص 146 (مرجع ذكر)

2. نفس المرجع ص 146

و لهذا فإن الفقهاء لم يتركوا ولي المر و صاحب الحق في تعيين القاضي أن يعين من تتوفر فيه الشروط المتفق عليها فقط بل الزموه على اختيار الأفضل فالفضل و كذلك الصلاحية للمهمة فقد يكون الشخص فاضلا ورعا و لكن قد لا يصلح لهذه المهمة التي قد تذهب به على الجنة كما يمكن أن تذهب به إلى النار. و قد سبق الحديث عن تصنيف الرسول صلى الله عليه و سلم لأنواع القضاة الذين يذهب بعضهم إلى النار إما لحكم جهلا أو عمدا في قضية لم يحققوا فيها، أو يذهب بعضهم إلى الجنة لنهم حكموا عدلا دون أن يخافوا في الله لومة لائم، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم صنف القضاة إلى قاض يدخل النار و آخر يدخل الجنة، و الفقهاء ألزموا القاضي بعدم المجاملة للقريب و الحبيب، خدمة لمصلحة شخصية على حساب العدل و الصالح العام و ما خطاب عمر رضي الله عنه إل أبي موسى الأشعري السالف الذكر إلا دليل على خطورة المنصب و ثقل المهمة لمن يحسن تقديرها و يقدر نتائجها و عواقبها على حسن سير دواليب الدولة و شؤون المجتمع و لكن هذا التقدير لهذه الوظيفة قل ما نجده عند جميع القضاة لأن ولاية القضاء تشمل على غرض شرعي و غرض طبيعي فهى عنها من يغلبه طبعه و هواه و أمر بها من يكون قاهرا لطبعه، غالب لهواه فلا يتولاها من لا يملك هواه إلا أن يتعين لها، فيجب عليه ان يتولاها و أن يجاهد نفسه في دفع هواه ما استطاع، و مما يشير إلى الترغيب في الحكم لمن قدر عليه و على العدل فيه، قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " إن المقسطين عند الله يوم القيامة، على منابر من نور عن يمين الرحمن"¹ و لكن تحقيق هذا الهدف الذي هو قسط القاضي و عدله في الحكم بين الناس مبني على حسن اختيار القاضي و هذا الاختيار يتم بطريقتين: التعيين و الانتخاب. و بما ان وظيفة القضاء إنابة من طرف الخليفة لشخص آخر يساعده في جانب من جوانب الفعل السياسي فإن الفقهاء الذين بحثوا هذا الموضوع قد ميزوا بين نوعين من الإنابة: إنابة التفويض و إنابة التنفيذ و هاتين النابتين قد ناقشاهما الماوردي في كتابه " الحكام لسلطانية و قوانين الوزارة و سياسة الملك" و تبين أن عمال التنفيذ نواب و عمال التفويض ولاية.

و لما كانت ولاية القضاء ولاية تفويض، فإن التفويض ولاية لا تمنح إلا بعقد¹ و العقد من الخليفة بصفته رئيس السلطة التنفيذية الذي يعين القضاة و لكن هذا لا يؤثر على استقلال السلطة القضائية، لأن الخليفة ليس حر التصرف في اختيار القضاة، بل هناك قواعد يجب عليه إتباعها و الالتزام بها، و إن تجاهلها و تجاوزها يكون جزاؤه البطالان في الدنيا و الخسران في الآخرة، و قد سبقت الإشارة إلى بعض الحديث النبوية و أقوال الفقهاء الذين توعدوا ولي أمر المسلمين الذي يختار لوظيفة الدولة من ليس هو أهلا لها محبة أو مجاملة، أو طمعا في المال أو الجاه.

و إذا تتبعنا نصوص القرآن الكريم نجد أن أول قاعدة وضعها السلام في اختيار الموظفين جاءت في قوله تعالى: "إن خير من استجارت القوي المين"²

و في نفس السياق جاء قول سيدنا عمر رضي الله عنه حين قل: "ما من أمير أمر أمير أو استقضى قاضيا محابة إلا كان عليه نصف ما اكتسب من الإثم، و إن أسره و استقضاه نصيحة للمسلمين كان شريكه فيما عمل في طاعة و لم يكف عليه شئ مما عمل في معصية"³ إن هذه النصوص و الشروط تجعل سلطة الخليفة مقيدة تقيدا مطلقا في اختيار الشخصية القوية المستقلة، التي يصعب انقيادها و ميلها و محاباتها للسلطة التنفيذية، و من جهة أخرى فإن عقد التولية يختلف اختلافا واضحا عن عقد التعيين في النظام الوضعي. أما الصفات الذاتية التي يتميز عقد التفويض فهي أن الأمام حين يعقد هذا العقد إنما يعقده بالنيابة عن الأمة لا عن نفسه و السلطة التي تمنح بمقتضى هذا العقد تكون سلطة مستقلة و القائم بها يكون أمنا ثابتا ما دام أمينا في أداء مهمته و متوليا مهمته القضاء حسب الشروط المتفق عليها عند الفقهاء و قد تحدث الماوردي عن شروط و طرق التعيين:

1. الأحكام السلطانية (مصدر ذكر) ص 62

2. سورة القصص الآية 26

3. يس عمر يوسف استقلال السلطة القضائية (مرجع ذكر) ص 278

تعيين القاضي:

ففي كتاب الأحكام السلطانية عقد فصلا بين فيه كيفية انعقاد ولاية القضاء حيث قالك" وولاية القضاء تنعقد بما تنعقد به الولايات مع الحضور باللفظ مشافهة و مع الغيبة مراسلة و مكاتبة لكن لابد من المكاتبة من أن يقترن بها من شواهد الحال ما يدل عليها عند المولى و أهل عمله.

و الألفاظ التي تنعقد بها الولاية ضربان: صريح و كناية. فالصريح أربعة ألفاظ: قد قلدتك و وليتك، و استخلفتك و استنبتك، فأما الكناية فسبعة ألفاظ: قد اعتمدت عليك، و عولت عليك، و رددت إليك، و فوضت إليك و وكلت إليك، و أسندت إليك¹.

ثم يضيف الماوردي: "إذا كان التقليد مشافهة فقبوله على الفور لفظا، و إن كان مراسلة أو مكاتبة جاز أن يكون على التراخي"²

نلاحظ أن الماوردي تحدث عن تعيين القاضي من الناحية الفقهية من حيث الجواز و عدم الجواز فهو بهذا تحدث عن صورة العصر الذي كتب فيه كتاب الأحكام السلطانية و كذلك كتاب أدب القاضي الذي كتبه في ظرف خاص و في مناسبة خاصة فقد أعطى للخليفة الصورة التي يتم بها التعيين.

و لكن إذا نظرنا إلى هذا الأسلوب في تقليد الوظائف من المنظور العصري الذي تشعبت فيه المسالك الإدارية و تنوعت الصلاحيات و الاختصاصات يمكن القول أنها طريقة هشة في تحميل القاضي مسؤولية القضاء.

و لقد فصل الماوردي شروط التعيين في كتابه الذي خاص به القضاء و لا شك أن تخصيص كتاب كامل للحديث عن القضاء من حيث الشروط و انعقاد ولاية القضاء، و عزل القاضي حين لا يقوم بواجباته يدل على حقيقتين اثنتين هما:

1. الأحكام السلطانية (مصدر ذكر) ص 62

2. نفس المصدر ص 62

1. أنه اكتسب تجربة من ميدان عمله كقاضي القضاة هذه التجربة التي يريد أن تكون في متناول الخليفة صاحب اختصاص التعيين، و القاضي الذي يتولى هذه الوظيفة ضمانا لاستمرارية علاقة التعاون في الأداء السياسي حفاضا على السير العادي لشؤون الخلافة.
 2. الحقيقة الثانية هي أنه يريد تزويد الخليفة الذي ولاه و أغدق عليه نعمة بهذا الكتاب ليكون له نبراسا سيرجع إليه في اختيار أعوانهن اعترافا له بالجميل و مساعدة له على تجنب بعض المزالق في التعيين تجنباً لبعض النتائج السلبية التي قد تحدث من سوء الاختيار خصوصا في ميدان القضاء، و في هذا الموضوع قال الماوردي في كتابه: أدب القاضي " ولاية القضاء تشتمل على خمسة شروط: مول، و مولى، و عمل، و نظر، و عقد¹.
- المولى هو الخليفة و هو إمام المستخلف على الأمة الواجب عليه فرضا تعيين القاضي و لكن سلطة الخليفة في التعيين ليست مطلقة بل مقيدة في اختيار الشخصية القوية المستقلة التي يصعب ميلها و محاباتها لأية جهة كانت هذا الميل الذي يلاحظ في بعض الأحيان من العيوب التي أصابت القضاء في النظام الوضعي و الذي يؤثر على استقلالية القضاء هذه الاستقلال الذي أفردت له مجنا خاص في نهاية هذا الفصل ثم أن عقد التولية أو التفويض يختلف اختلافا بينا مع عقد التعيين في النظام الوضعي ثم أن إمام حين يعقد التفويض لا يعقده باسمه الخاص، بل باسم الأمة التي بايعته وولته أمورها السياسية و الدينية و بهذا فإن التقليد لا يصح إلا من جهته.
- الشرط الثاني في التعيين هو المرشح للقضاء أو المولى في هذه الوظيفة، و كل من اكتملت فيه الشروط التي حددها الفقهاء لتولي القضاء و يعتبر أهلا له و إذا لم تتوفر هذه الشروط إلا في واحد سقط الوجوب على الباقي و يدعى إلى القضاء من توفرت فيه هذه الشروط حتى و إن لم يطلب القضاء و في حالة امتناع هذا المنفرد لشروط القضاء عن الإجابة لطلب التولية أجبره الإمام عليه لتعيين فرضه عليه و من تعين عليه فرض أخذ به جبرا².

1. الماوردي أدب القاضي (مصدر ذكر) ص 136

2. أدب القاضي المصدر السابق ص 118

إن الجبر يناقض استقلال القضاء و يمس بشخصية القاضي فعقود التفويض مبنية على الرضا فعمر بن الخطاب رضي الله عنه طلب من عمر بن العاص والي مصر أن يفوض منصب القضاء على كعب بن ضنة فأبى هذا الخير قبول المنصب و لم يجبره لا عمر بن العاص و لا عمر بن الخطاب¹. كما طلب أبو جعفر المنصور من خالد بن أبي عمران تولي القضاء و امتنع و لم يجبره على ذلك² و لهذا فإن الإجبار لا يسند إلى حجة فقهية و لا يخدم القضائي و لا مهنة القضاء لأن الإكراه يترك أثرا نفسيا سلبيا على القاضي حين يصدر أحكامه، و من المعلوم أن استقرار الحالة النفسية و الفكرية للقاضي عامل مهم في حياته المهنية و عدالته مع نفسه و مع ربه و غيره من الناس، و الإكراه عامل مهم في تبديد الطاقة النفسية و الفكرية للقاضي، و هذه الطاقة هي التي تجعله يستقني النظر في وسائل الحكم و استجلاء الحقيقة و لهذا فقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن إصدار الحكم القضائي في حالة الغضب و قال: " لا يقضين حكم بين اثنتين و هو غضبان"³ و هذا الحديث هو الذي اعتمد عليه أبو بكرة حين كاتب ابنه القاضي بسجستان محذرا إياه من الحكم و هو في حالة غضب و سبب النهي هذا أن الحكم حالة الغضب قد يتجاوز بالحكم إلى غير الحق و يحصل بسببه من التغير الذي يختل به النظر فلا يحصل استقاء الحكم.

الشرط الثالث: العمل

و هو التصريح بالزمن و المكان الذي يمارس فيه القاضي المولي مهمته حتى لا يقع لبس أو غموض و حتى في التعيينات المعاصرة فإنها تحمل مكان العمل أما المدة فتبقى قابلة للتمديد أو الإنهاء حسب طبيعة كل مرحلة و حسب الأداء الذي يقوم به القاضي فقد تحدث بعض التجاوزات او الهفوات من القاضي فيتم عزله و عزل القاضي و أسبابه أتعرض له في الصفحات الآتية.

1. الشيخ محمود بن محمد بن عرنوس تاريخ القضاء في الإسلام ص 17. 18.

2. وكيع القاضي أخبار القضاة (مرجع ذكر) ص 27/1

3. فتح الباري بشرح صحيح البخاري بن حجر العسقلاني لبنان بيروت دار المعرفة ج 13 ص 136

العزل قد يكون لأتفه السباب هذه الأسباب التي تحدد بنوع العلاقة بين القاضي و الأمام الذي قلده القضاء في هذه الولاية أو تلك فقد ورد أن الأمام عليا رضي الله عنه لما خرج إلى البصرة و استخلف عبد الله بن عباس و لي أبا السود الدولي إمارة البصرة و قضاءها ثم عزله بعد مدة لثروته لأن كلامه كان يعلو على كلام الخصمين¹.

النظر:

و بعد أن فصل الماوردي تفصيلا فقهيا لمعنى العمل و الاختصاص في الزمان و المكان انتقل إلى بند آخر من بنود تقليد القضاء انتقل إلى بند آخر و هو النظر، و هذا فيه تفصيل لاختصاصات القاضي.

و هذا الاختصاص يشبه إلى حد ما، اختصاص القضاء في العصر الحديث و بين أن النظر يكون على ضربين عام و خاص.

فالنظر العام يشمل جميع الاختصاصات و المخلفات، هذه الاختصاصات أجملها الماوردي في عشر، يمكن تلخيصها في التي: تثبيت الحقوق عند التناكر و استقاء الحقوق بعد الثبوت عند التمانع و التدافع و كدالك النظر في العقود من المناكح و البيوع من حيث الصحة و العشاء و فصل التشاجر في الخصومات المتعلقة بالأملاك و الشفعة و المياه و الحدود و الولاية على حفظ حقوق الزوجات و العبيد و الوقف و الوصايا و التحقيق في حالة الشاهد في القضايا التي تعرض على القاضي من حيث الصحة العقلية و النفسية و الخليفة للشاهد ثم إقامة الحدود على من يستحق العقاب في حق الأدميين².

إن هذه الاختصاصات المجمل ذكرها وجدت تفصيلها في القضاء العصري حيث أصبحت المحاكم متخصصة حسب نوع الجرح و المخالفة، فهناك قانون العمل و المحكمة الجنائية، و المحاكم المتخصصة في الأحداث و الأحوال الشخصية إلى آخره.

1. صبحي محمضاني تراث الخلفاء الراشدين في الفقه و القضاء (مرجع ذكر) ص 166

2. الماوردي أدب القاضي (مرجع ذكر) ص 170

(النوع الثاني هو النظر الخاص أو تحديد سلطات القاضي)

النظر الخاص: أو تحديد سلطات القاضي

هذا النوع من القضاة يمارسون كل الاختصاصات المذكورة أنفاً و لكن في حدود منطقة معينة فتتفد فيها أحكامه على هذه المنطقة دون غيرها و قال الماوردي في هذا الموضوع: "فأما النظر الخاص فهو أن يقلد النظر في الدينات دون المناكح و الحكم بالإقرار من غير سماع بينة أو في نصاب مقدور من المال لا يتجاوزه فهذا جائز و يكون مقصور النظر على ما قلده¹ و بهذا يكون الماوردي قد نظر للقضاء المتخصص الذي تعرفه الحياة المعاصرة و لكن هذا التنظير استوحاه من الفترة التي عايشها كفتيه شافعي و كقاضي القضاة في العصر العباسي الأخير و انتقل إلى بند أخرى و هو العقد و كيف يتم بينه و بين الأمير أو الخليفة الذي يقلده هذه الوظيفة التشريعية.

العقد: (عقد التقليد)

و في هذا البند حدد الماوردي ثلاثة شروط و هي:

" مقدمة العقد و لزوم العقد ففي الشرط الأول يجب أن يكون المولى عارفاً بتكامل شروط القضاء في الشخص الذي يوليه القضاء حتى يكون العقد صحيحاً و إن عرف تكاملها فيه جاز أن يقتصر على علمه به و إن لم يعرف سأل عنه"².

و قد مر في الصفحات السابقة أن الرسول صلى الله عليه وسلم اختبر معاد بن جبل ، و لم يختبر علياً كرم الله وجهه لمعرفة به. و كلتا الطريقتين معمول بهما في العصر الحديث فقبل تعيين القاضي في منصبه هناك تحريات تجري حول سلوكه العام و الخاص و كذلك فهناك اختبار يجريه لمعرفة مستواه العلمي و قد تحدث الماوردي عن إمكانية اللجوء إلى شهادة عدلين حول تكامل شروط القضاء.

1. أدب القاضي الماوردي (مرجع ذكر) ص 173

2. نفس المرجع ص 175

و لكن هذه الطريقة قد لا تكون مفيدة بالشكل الذي افترضه الماوردي في العصر الحديث لأن وسائل أخرى يعتمد عليها في معرفة مدى صلاحية المرشح للقضاء لتولي هذه المهمة أما صفة العقد فتتمثل في العبارات و الصيغ التي يستعملها المولى عند تقليده القضاء للقاضي فهي أن يقول له: قلدتك القضاء أو يستعمل العبارات التي تفيد نفس المعنى في حالة حضور المعنى شخصيا أو يستعمل المكاتبه في حالة الغياب.

إن الماوردي راح يفصل في لفظ العقد و في بعض الجزئيات التي ليست ضرورية في هذا المقام ثم انتقل إلى لزوم العقد.

لزوم العقد:

و أما الشرط الثالث، هو لزوم العقد فهو معتبر في لزومه لأهل العمل ، و أهل العمل هم الدين تشمل القاضي و لا يتهم الإلزامية، فالتقليد لازم في حقهم بإظهاره الطاعة، و التزام الحكم ، فإن امتنعوا من التزامه لعذر أو ضحوه، وإن كان لغير عذر أُرهبوا، فإن أقاموا على امتناع حوربوا، لأن التزام القضاء من الفروض فإذا امتنعوا عن التزامه حوربوا عليه، كما يحارب على امتناعهم من الفروض ، و لزوم الطاعة صحة التقليد و ليس كتابة العهد شرطا في التقليد، فقد كتب رسول الله صلى الله عليه و سلم لعمر بن حزم كتابا و لم يكتب لمعاد بن جبل و اقتصر على وصية و إنما يراد العهد ليكون شاهدا بما تضمنه من صفات التقليد و شروطه¹.

هذه المبادئ التي وضعها الفقهاء في موضوع تعيين القاضي لا تكاد تختلف من مذهب إلى أخرى، و لا من مؤلف في المذهب الواحد إلا في بعض التفاصيل، أو بعض الزيادات التي ألجأ إليها الاحتمال أو الافتراض².

1. الماوردي، أدب القاضي (مرجع ذكر) ص 180

2. ظافر القاسمي السلطة القضائية (مرجع ذكر) ص 121

انتخاب القضاة:

كانت التولية هي الطريقة المتبعة في تقليد القضاء و لكن فكرة الانتخاب للقضاة لو تكن غريبة عن نظام الحكم الإسلامي في المشرق و المغرب على السواء و ربما يكون الجمهور هو الذي يولي مباشرة أو يرشح و يلتزم المولي بتسمية المرشح و تعيينه فقد ذكر الكندي في كتاب الولاية و القضاة أنه لما صرف أبو عبيدة عن القضاء بمصر ورد كتاب من أبي يحي عبد الله ابن إبراهيم بن محمد بن مكرم إلى جماعة من شيوخ مصر أن يختاروا رجلا يتسلم القضاء من أبي عبيد فوق ذلك¹

و قد عالج الماوردي هذا الموضوع في كتاب " أدب القاضي " من الناحية الشرعية على طريقته فقال: " فلو خلا بلد من قاض فقلد أهل البلد على أنفسهم قاضيا منهم كان تقليدهم له باطلا إن كان في العصر إمام لأفتياهم عليه فيما هو أحق به² " ففي حالة مثل هذه يكون أهل البلد اعتدوا على صلاحيات الإمام لأن تعيين القضاة من صلاحيات الخليفة أو الأمير و لكن هناك حالة استثنائها الماوردي التي يمكن أن يعين القضاة من طرف أهل البلد و قد افترض الماوردي خلو العصر من إمام في حالة مثل هذه يقترح الماوردي طريقتين:

الطريقة الأولى: إمكانية تجديد عهدة الأمام في مدة قصيرة ففي هذه الحالة لا يجوز تعيين القضاة من طرف أهل البلد و لو تم ذلك بطل التعيين.

الطريقة الثانية: إن لم يرج تجديد الأمام في وقت قصير يمكن الاحتكام إلى قاض قريب منهم و إلا فيجوز لأهل البلد أن يختاروا قاضيا إن كانوا قادرين على نصرته في تنفيذ أحكامه، و هذا التعيين يكون من أهل الاختيار لأنه يستحيل اجتماع الأمة على رأي واحد³ و لكن من هم من سماهم الماوردي " أهل الاختيار "؟ و ما هو عددهم الأدنى و الأعلى و ما هي صفاتهم و من يعينهم و ماهي اختصاصاتهم؟

1. الولاية و القضاة (مرجع ذكر) ص 493

2. نفس المرجع

3. أدب القاضي (مرجع ذكر) 139 و ما بعدها

المهم أن أهل الاختيار عبارة عن لجنة قد تكون من عقلاء البلد و في غالب الأحيان لا يخلو بلد من مجموعة ذات المكانة المحترمة في أوساط القرية أو البلد و هذه المكانة يستمدّها أصحابها من مركزهم الديني و الاجتماعي و لكن الاتفاق حول الرأي الذي يصلون عليه حول الشخص المقترح للقضاء يكون من الصعوبة بمكان خصوصا في الفترة التي تكون النعرة المذهبية متأججة و هذا ما نلاحظه حتى في عصرنا هذا الذي تتسابق فيه الكتل الأيديولوجية لفرض من تراه يخدم مصالحها و توجهاتها السياسية في مراكز السلطة.

و لكن يجب أن نقف عند رأي الماوردي في بطلان تعيين أهل البلد لأنفسهم قاضيا منهم إذا كان العصر هم فيه إمام لأن هذا الرأي يمثل ما نسميه اليوم بالسلطة التشريعية التي لا يجوز التطاول عليها و تجاوز صلاحياته، فقد عرف الماوردي حقائق هذه السلطة و صلاحياتها و قرر بطلان التجاوز عليها و لكن نلاحظ أن الماوردي يتحدث باسم الفقيه أو المفتي و بهذا يعطينا صورة على الوضع السياسي و الاجتماعي الذي عاش فيه الماوردي حيث قد تتعرض السلطة التشريعية أو التنفيذية لنوع من الاهتزاز حيث تطول مدة اختيار الخليفة أو الأمام بسبب الصراعات المذهبية بين الفرق هذه الصراعات التي كانت في كثير من الأحيان سببا رئيسيا في الفتن و قد تحدثت في فصل سابق عن الفتن التي جرت بين السنة و الشيعة هذه الفتن التي ما تزال نيرانها تشتعل من حين لآخر هنا و هناك تحت غطاءات متنوعة فإذا كان انتخاب الأمام أو تعيين الخليفة و مبايعته يمكن أن يستغرق وقتا و يبقى البلد في مرحلة انتقالية فإن خلو البلد من قاض أو السلطة القضائية لفك النزعات و رد المظالم و ردع المجرمين من شأنه أن يزعزع الاستقرار العام الذي يؤثر حتى على كيفية اختيار الأمام أو مبايعة الخليفة.

و لكن تعيين القاضي مقرون بعزله في حالة عدم القيام بالواجب و لهذا قد تحدث الماوردي على كيفية العزل و عن صلاحيات من يعزله.

عزل القاضي:

لقد تحدث الأمام الماوردي عن وظيفة القضاء عن شروط و كيفية تقليد هذا المنصب و حتى لا يستبد القاضي برأيه و لا يتعسف بحكمه أو يتصلب في موافقة بين الماوردي أن هذه الوظيفة التي يتولاها القاضي بعقد يمكن تنتهي مدتها بفساد العقد الذي بها تولاها ، حين يجد الخليفة أو نائبه ضرورة شرعية لعزل القاضي لسبب من الأسباب التي ذكرها الماوردي، و قد يكون العزل لغير سبب: بحيث قال الماوردي: "يجوز للمولى أن يعزله إذا شاء و الأولى بالمولى أن يعزله إلا من عذر، و أن لا يعزل المولى نفسه إلا لعذر"¹

فعبارة "إد أشاء" تعطي للمولى حق العزل في أي وقت بسبب أو بغيره و هذا يمكن أن يخلق مشكلة استقلال القضاء الذي يعبر عن إمكانية قيام القاضي بمهمته دون خوف من تعسف الخليفة في حق القاضي و هذا يؤثر على الأداء الوظيفي للقضاء غير أن الماوردي حدد مشيئة الخليفة في إطار ضيق حين لا يمكن العزل التعسفي إلا لضرورة يراها الخليفة و قال: "فإن كان عزله عن اجتهد أدى إليه إما لظهور ضعف و إما لوجود من هو أكفأ منه جاز أن يعزله و إن لم يؤدي اجتهداه إلى عزله لاستقلاله بالنظر في عمله على الصحة و الاستقامة لم يكن له أن يعزله لأنه لا مصلحة في عزل مثله فالماوردي إذا ربط عزل القاضي بالمصلحة العامة التي يجب أن تكون فوق كل اعتبار فالماوردي إذا حاول التوفيق بين استقلال القاضي و سلطة الخليفة في التولية و العزل حتى يحافظ على هيئة الدولة و سلطة الخليفة و قد تعرض الماوردي إلى بعض التفاصيل الفقهية التي لا تعنينا في هذا البحث ثم تطرق إلى المسألة أخرى و هي مسألة ذات طابع فقهي و إيديولوجي في نفس الوقت و هي مسألة كانت مطروحة في عصر الماوردي و عبر كافة المراحل التي مرت بها الدولة الإسلامية و هي توافق مذهب القاضي مع مذهب الخليفة الذي يحكم البلد.

و نفي لزوم تطابق مذهب القاضي مع مذهب الخليفة و قال:" و لا يلزم في تقليد القضاء أن يكون مذهب الولي موافقا لمذهب المولي ، و لا يمنع اختلاف مذهبيهما من التقليد بينهما، فيجوز للشافعي أن يقلد حنفيا، و للحنفي أن يقلد شافعيًا لأن على القاضي أن يحكم بمذهبه لا بمذهب غيره و يعمل على اجتهاد نفسه لا على اجتهاد غيره"¹ و هناك حالة أخرى توقعها الماوردي و هي اشتراط الخليفة على القاضي أن يحكم بمذهب معين هذا الشرط الذي يقلص من صلاحيات القاضي في الاجتهاد و يعيقه من التصرف في الحالات المختلفة التي تعرض عليه و التي لا يجد فيها نصا صريحا و هنا افترض حالتين وقال:" فإن شرط المولي على المولي في عقد التقليد أن لا يحكم إلا بمذهب الشافعي أو بمذهب أبي حنيفة فهذا على ضربين:

أحدهما: أن يكون الشرط عام

و الثاني: أن يكون خاصا

فإن كان عاما: فقال لا يحكم في جميع الأحكام إلا بمذهب الشافعي أو بمذهب أبي حنيفة، كان هذا الشرط باطلا سواء كان موافقا لمذهب المولي أو مخالفا لأنه قد منعه من الاجتهاد فيما يجب فيه الاجتهاد²

إن الافتراضات التي افترضها الماوردي في هذا السياق توحى إلى نوع الصراعات المذهبية التي أعاشها الماوردي و التي حول في كتاب " أدب القاضي " أن يقتن لها تجنباً للصراع و حرصا على أداء القاضي لوظيفته دون مشاكل و دون صراع و حفظا على حقوق المتقاضين و في هذا السياق تحد على مسألة في غاية من الأهمية بالنسبة لوظيفة القضاء و هي الشورى أو مشاوررة القضاة.

1. أدب القاضي (مرجع ذكر) ص 184

2. نفس المرجع ص 187

مشاورة القضاة:

و لعل هذه القضية استقاها من التجارب المتواصلة التي أعاشها في حياته العملية حيث تحدث عن " مشاورة القضاة" في كتابه " أدب القاضي" بشكل مرتب و منتظم: بحيث تحدث عن الشورى في القرآن الكريم و في السيرة النبوية و في سيرة الخلفاء الراشدين و لعل الشورى من الوسائل التي تحول دون الوقوع في الزلل، و الشطط و لهذا فهو تحدث و بحث بحثا واضحا عن المسائل التي شاور فيها القاضي و المسائل التي وقع فيها الخلاف الفقهي في ميدان الاجتهاد و في هذه الأمور يرى الماوردي أن القاضي مأمور في المشاورة فيها. و هذا شئ طبيعي للحفاظ على شخصية القاضي و مكانته العلمية في الناحية التي عين فيها و في نفس الوقت ابتعاده عن مواطن الشبهة و الخلل حتى لا يتعرض للسخرية من قبل الغير و لا يفوت الماوردي أن يبين رأيه في حال الاختلاف بين القاضي و المشاور و على الرغم من ان الماوردي شافعي فإنه لا يهمل رأي الإمام أبي حنيفة و قد تعرض للصفات التي ينبغ ينبغي أن يتمتع بها المشاور مثل الأمانة، و العلم بكتاب الله و السنة النبوية و الآثار و أقاويل الناس، و القياس و لسان العرب، و لا يفوته أن يؤكد على جواز مشاورة الأعمى، و العبد و المرأة حتى و إن لم يجز أن يكون واحد منهم قاضيا.

و يعلق الماوردي أهمية كبرى على الدليل و التعليل و يفضل أن يكون المشاورون أكثر عددا للمقارنة بين القوال و الأدلة و التعليل، و قد علل موقفه من المشاورة بالقرآن و السنة و أقوال الفقهاء و في هذا السياق قال: " أما المشاورة فمندوب إليها في الأمور المشتبهة و بناء على قوله تعالى" و أمرهم شورى بينهم " الشورى الآية 38 و كذلك قوله تعالى: "و شاورهم في الأمر" أل عمران الآية 159 و كذلك قوله صلى الله عليه و سلم: " المستشار معان و المستشار مؤتمن"¹

1. أدب القاضي (مرجع ذكر) ص 255

غير أن صدق المشورة و سداد رأي المستشار يتوقف على حسن سريرة الشخص المستشار و على نوع البطانة التي يختارها القاضي للاستشارة و الاستعانة برأيها و قد نبه الرسول صلى الله عليه و سلم الخلفاء و المرء إلى ضرورة العناية بحسن البطانة التي تحيط بالحكام و القضاة فاعن أبي سعيد لخدي عن النبي صلى الله عليه و سلم انه قال: " ما بعث الله من نبي و لا استخلف من خليفة إلا كانت له بطاناة بطانة تأمره بالعروق و تحضه عليه و بطانة تأمره بالشر و تحظ عليه بالعصوم من عصم الله تعالى¹ " و قد نقل العسقلاني عن أبي علي الكرابيسي أن من صفات الرجل الذي يستحق أن يتولى القضاء أن يكون كثير المذاكرة و المشاورة للعلماء² و قد دعم الماوردي رأيه في المشاورة بحجة تاريخية و ذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم شاور أصحابه في أسري بدر فأشار أبو بكر بالفداء و أشار عمر بالقتل فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأي أبو بكر و كذلك شاور رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل المدينة يوم الخندق في أمرين أحدهما في حفر الخندق حتى اتفقوا عليه و يشاورهم في صلح الأحزاب على ثلث ثمار المدينة³،

و لكن ماهو المجال الذي تتم فيه الشورى بين القاضي و مستشاريه إن طبيعة التشريع في النظام الإسلامي تختلف اختلافا بينا عن طبيعة التشريع في النظام الوضعي، فالمشرع الوضعي يستطيع أن يضع قوانين تشريعية بالطريقة التي يراها مناسبة مع الحوادث الطارئة مادامت هذه القوانين لا تتناقض مع النص الدستوري الصريح أما التشريع في النظام الإسلامي فيجب أن يكون متفقا مع كتاب الله و السنة النبوية و لهذا فمجال الشورى محدود بحدود النصوص الشرعية، قرأنا و سنة و من المتفق عليه أن الشورى نوع من الاجتهاد بالرأي الجماعي من أهله في شتى مجالات و شؤون التشريع في الميدان السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي.

1. فتح الباري بشرح صحيح البخاري ابن حجر العسقلاني بيروت دار المعرفة (دت) ج 13 ص 189

2. نفس المرجع ص 146

3. أدب القاضي (مرجع ذكر) ص 257

و هذا ليس معصوما من الخطأ حتى و إن كانت الجماعية قريبة من الصواب و لكنها ليست قاطعة إذ لم تبلغ مستوى الإجماع من جهة، لأنها لا تقوي على معارضة ما ثبت بالنص و حيا على وجه قاطع لكل احتمال لما في الاجتهاد في مثل ذلك في الإفتاء على حق الله في التشريع و في تقديم الرأي على الوحي و لذا لم يكن هذا جائزا حتى بالنسبة للرسول صلى الله عليه و سلم نفسه لقوله تعالى: "إن اتبع إلا ما يوحى إلي و ما أنا إلا نذير مبين" الأحقاف الية 9.

و من المقررات الأصولية أنه: "لا اجتهاد مع صراحة النص" أما فيما يتعلق بالنص غير القاطع من حيث الدلالة، ففيه مجال للاجتهاد الفردي و كذلك الجماعي منعاً للفوضى و ترجيحاً لأحد الاحتمالات أو الدلائل إذا ترجح أحدها بالاجتهاد الجماعي من أهله و أصدره الحاكم تنظيماً عاماً ملزماً في الدولة أما إذا لم يكن قد ورد نص في الواقعة المعروضة على القضاء أو نظيراً يقاس عليه أو إجماع انعقد على حكمها فيما لا يكون مستندة المصلحة المتغيرة فإن للشورى مجالاً واسعاً و هذه الحالات هي التي ناقشها الماوردي في كتابه "أدب القاضي" المشار إليه و بين عدة افتراضات و حالات في المسائل التي يشاور فيها القضاء فما هي هذه المسائل؟ (ص206)

المسائل التي يشاور فيها القاضي:

المشاورة ضرورية في نظر الماوردي بنص القرآن و السنة، غير أنه بين المسائل التي تكون فيها المشاورة مندوبة، حتى لا يقع في الزلل و الشطط و المسائل التي لا يحتاج فيها المشاورة حفاظاً على مكانة القاضي الاجتماعية و الفقهية فليس له أن يشاور في المسائل الظاهرة بنص صريح و قال: "القاضي مأمور بالمشاورة في أحكامه و قضاياها و هي ضربان: أحدهما حصل الاتفاق فيه و انعقد الاجتماع عليه، فلا يحتاج إلى مشاورة في مثل هذه القضايا.

و الضرب الثاني: نوازل حادثة لم يتقدم فيها قول لمتبوع أو ما اختلف فيه العلماء من مسائل الاجتهاد، فهو الذي يؤمر بالمشاورة فيها لينتبه بمذاكرتهم و مناظرتهم على ما يجوز أن يخفي عليه، حتى يستوضح بهم طريق الاجتهاد، فيحكم باجتهاد دون اجتهادهم فإن لم يشاور، و حكم ، نفذ حكمه إذا لم يخالف فيه نصا أو إجماعا أو قياسا جليا غير محتمل¹.

و هنا يرجع الماوردي الكلمة الأخيرة إلى القاضي في تقديره للحكم الذي يصدره في القضايا المعروضة عليه، و لكن هذا التقدير يجب أن لا يخرج من إطار النص الصريح و إلا فإن حكم القاضي يدخل في دائرة البطلان و قد بين بصفة أكثر دقة و وضوحا علاقة القاضي بأهل المشورة و متى يأخذ برأيهم و متى لا يأخذ برأيهم و قال: " و ليس على أهل الشورى إذا خالفوه في حكمه أن يعارضوه فيه ، و لا يمنعوه منه، إذا كان مسوغا في الاجتهاد و قال أبو حنيفة: إن كان أعلم من مخالفة عمل على اجتهاد نفسه و إن كان مخالفه أعلم منه عمل على اجتهاد مخالفه لقول الله تعالى: " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون " سورة النحل الآية 43² غير أن الماوردي وضع المقاييس التي يجب أن تتوفر في أهل الشورى حتى تؤدي هذه الأخيرة غرضها المتمثل في إحقاق الحق و إبطال الباطل حفاضا على حقوق المتنازعين فإذا كان القاضي لا يتولى القضاء إلا إذا توفرت فيه الشروط و المقاييس التي لخصها الماوردي في الأمانة و العلم بكتاب الله و سنة رسوله صلى الله عليه و سلم و المعرفة بالآثار و أقاويل الناس و لسان العرب³.

1. ادب القاضي (مرجع ذكر) ص 261

2. نفس المرجع ص 262

3. نفس المرجع ص 264

و في رأي الماوردي يمكن للقاضي أن يشاور كل من يجوز إفتاؤه بما في ذلك العبد و الأعمى و المرأة و قد فصل الماوردي هذه الشروط تفصيلا فقها لا أرى حاجة في استعراضها غير أن هناك الفقهاء من لا يرى ضرورة في استشارة القاضي لغيره و منهم الفقيه الشيعي جابر بن الجعفي التابعي الجليل الذي قال: " إن استشرت فيما أعلم، أكون قد حكمت فيما علمت و إن استشرت فيما لا أعلم أكون قد حكمت بما لا علم لي به"¹ و لكن هذا الرأي يبدو رأيا غير سديد لأن القاضي مهما علم فإن علمه يبقى محدودا، و بالتالي فإن المشاورة تبقى ضرورية للمزيد من تحري الحقيقة و لو لا هذا لمل أمر الله تعالى رسوله بالمشاورة و بالإضافة إلى أمر القاضي بالمشاورة حتى لا يتعرض للخطأ فإن هناك هيئة أخرى تكمل الأولى و هي هيئة " نظام الشهود العدول"

نظام الشهود:

إن الشريعة الإسلامية أوجبت استقلال القضاء و ألزمت الناس كافة على احترام حرية القضاء، و في نفس الوقت أوجبت مراقبة أعمال القضاة بشكل لا يتعارض مع استقلالهم من جهة، و لا يعطي فرصة استغلال استقلال القضاء للتعسف في حقوق المتناقضين إن العقلية السلامية التي ولدت في مكة، و التي نماها الإسلام تدريجيا أدركت أن القضاة بشر كسائر البشر يتولون أخطر مهمات الدولة، يتعرضون لما يتعرض له كل الناس من وسائل الغواية و الميل إلى الهوى. ولهذا حرص الفقهاء على وضع الآليات التي تحول دون ذلك منها ما يتعرض بالجوانب النفسية و حمايتها من بعض الأوامر منها وجوب عدم الحكم في حالة الغضب كما أشرت إلى ذلك سابقا، و كذاك لا يحكم " إلا و هو شعبان و ريان، فإذا لحق القاضي حالة تغير في عقله أو خلقه أو فهمه من غضب أو حزن أو فرح أو مرض أو جوع أو عطش توقف عن الحكم حتى يعود إلى سكون نفسه و كمال عقله و هدوء طبعه و ظهور فهمه"².

1. ظافر القاسمي السلطة القضائية (مرجع ذكر) ص 349

2. ادب القاضي (مرجع ذكر) ص 215

و يضيف الماوردي: "فيختار الحاكم أن لا يجلس للحكم العام إلا بعد سكون نفسه بالكل و الشرب حتى لا تتوق نفسه إلى واحد منهما و يتعرض للأخبثين و يستوف حظه من النوع و الدعة و يقضي و طره من الجماع حتى يغض طرفيه عن الحرم و يلبس ما يستدفع به أدى وقته من حر أو برد و يفرغ من مهمات أشغاله ليلا يهتم بما يشغل خاطره عن الاجتهاد في الأحكام¹.

الماوردي يلح إذن على ضرورة استقلال القاضي و تحرره من ضغوط السلطة و ضغوط النفس و الهوى و بهذا يكون الماوردي قد ضرب أروع مثل في الواقعية و الموضوعية و هذا ما نراه في العصر الحديث الذي تزداد فيه مطالب القضاة بحل مشاكلهم المادية و المعنوية و السياسية حتى يتفرغوا للمهمة النبيلة التي كلفوا بها أمام الله و المجتمع. ثم انتقل الماوردي إلى الإجراءات الدارية التي يبدأ بها ممارسة مهامه وهي: "أن يتسلم ديوان الحكم ممن كان قبله من حجج الخصوم و المحاضر و السجلات و كتب الوقوف لأن الحكام يستظهرون في حفظ الحقوق على أربابها بحفظ حججهم و وثائقهم في نسختين، يتسلم المحكوم له أحدهما و تكون الأولى في ديوانه، حجة يرجع إليها إذا احتاج ليكون على ثقة مما في يده فادا تسلمها و اتسع له الزمان تصفحها و عمل بموجب ما تضمنها إذا ادعته الحاجة إليه. و لا يحكم بما فيها إلا أن يشهد به شاهدان و لا يحكم بخط القاضي قبله و لا بخط نفسه إلا أن يذكره لأشباه الخطوط و أماكن التزوير عليها².

إن هذا النص يوحى إلى الماوردي قد اكتسب تجربة ميدانية يريد تمريرها إلى من يتولى القضاء هذه التجربة التي غدتها لديه الثقافة السلامية المستوحاة من القرآن و السنة و الإجماع و الاجتهاد فهو يلح على القاضي أن يكون حذرا و فطنا عالما بأحوال الناس و ما يمكن أن يوقعوه فيه من التزوير و الخطأ.

1. ادب القاضي مصدر سابق ص 218

2. نفس المصدر ص 220 / 221

هذه الظاهرة التي يمكن أن يقلل منها و من مفعولها نظام "شهود القضاء" او " الشهود العدول" هذه النظام أو التنظيم الذي تعود بداية وجوده في الإسلام إلى ما بين 40 أو 60 غدا كان تاريخ ظهور هذا المنصب غير مهم في هذا البحث، فإن المهم هو الوظيفة التي تقوم بها هذه الهيئة، هذه الوظيفة المتمثلة في مراقبة القاضي و السهر على السير الحسن لمجريات الحكم و التقاضي حتى لا يستبد القاضي بالرأي، و لا يتعسف في الحكم فـا لشهود يؤلفون جزءا من المحكمة، و كانوا يجلسون مع القاضي في مجلس الحكم نفسه يشاهدون ما يقع من الأحكام ليلا يقع الحكم بغير ما يذهب إليه الخليفة¹.

و من حق الشهود استجواب القاضي في بعض المسائل و كذلك من حق القاضي تأديب الشهود إذا تخلفوا عن القيام بواجبتهم لن الشهادة أصبحت وظيفة مقابل أجر² و كذا فإن العلاقة بين القاضي و هيئة الشهود علاقة متكاملة الهدف، الهدف منها هو ضمان حق المتقاضين و الحفاظ على سمعة الخليفة الذي هو حارس الدين و الدنيا و هيئة الشهود يمكن اعتبارها مشابهة لهيئة التفتيش القضاة في العصر الحديث.

و لكن هذا في حالة ما غدا كان الخصمان شخصين عاديين أما غدا كان الخصمان مختلفي الدرجة السياسية كأن يكون أحدهما موظفا ساميا في الدولة فإن الماوردي لم تخفي عنه هذه المسألة في تقسيمه لأنواع مناصب القضاء و اختصاصات القضاة.

فالنوع الأول هو القاضي و الولاية العامة و قد سبقت الإشارة إليه النوع الثاني هو القاضي عام النظر خاص العمل و الذي يمارس كافة الاختصاصات مع التقييد بمنطقة معينة تنفذ فيه أحكامه.

1. ظافر القاسمي السلطة القضائية (مرجع ذكر) ص 357

2. نفس المرجع ص 359

ثالثا القاضي محدود الولاية الذي عرفه الماوردي على النحو التالي: "و يجوز أن تكون ولاية القاضي مقصورة على حكومة معينة بين خصمين فلا يجوز أن يجوز أن ينفذ النظر بينهما إلى غيرهما¹ من الخصوم" و لكن الماوردي أضاف التحديد بالأيام كان تعين للقاضي أيام معينة لا يجوز له أن يجلس للقضاء في غيرها و قد حذر الماوردي القضاة من قبول الهدايا من الخصوم.

حتي يكون القاضي في منأى من الأغراء و الوقوع تحت طائلة الميل إلى من قدم له الهدايا و قال: "و ليس لمن تقلد القضاء أن يقبل هدية من خصم و لا من أحد من أهل عمله و إن لم يكن له خصم لأنه قد يستعد به فيما يليه"

رابعا: القضاء المتخصص بالزمان و المكان أو الموضوع و لقد أشار الماوردي إلى هذا النوع من القضاء المتخصص بقوله: "يمكن لولي الأمر تخصيص دائرة مكانية للقاضي لا يجوز له أن يتعدها فيقتصر اختصاصه المقيمين فيها أو القادمين إليها²" نلاحظ أن هذا التقسيم الذي وصفه الماوردي يشبه إلى حد كبير الاختصاصات الحديثة في القضاء و المنازعات قاض خاص و قد قال الماوردي: "و إذا قلد قاضيان على بلد و يرد إلى أحدهما نوع من الأحكام و إلى الآخر غيره، كرد المدنيات إلى أحدهما و المناكح إلى الآخر فيجوز و يقتصر كل واحد منهما على النظر في ذلك الحكم الخاص³".

1. الماوردي الأحكام السلطانية ص 68

2. نفس المصدر ص 68

3. نفس المصدر ص 66

و للقاضي عام النظر أو خاص العمل، أن يتخذ كاتباً يجلس معه هذه الوظيفة التي سميت بالدوائر المسعفة بحيث يمكن للقاضي أن يستغني عنها في أي وقت شاء ليقوم بها بنفسه و لكن استحداث هذا المنصب الذي يمثل كاتب الضبط في العصر الحديث كان لاعتبارات تخص الدقة في ضبط المعلومات المتعلقة بالخصومات و المنازعات فالقاضي مطلوب منه أثناء المحاكمة أن يكون نبهاً لأقوال المتخاصمين، حسن الاستماع و التفكير و المقارنة و التحليل و استحضار النصوص و على الكاتب أن يهتم بتدوين أقوال الطرفين و الشهود، و القاضي و غيرهم ممن يمكن أن يستدعي لحضور المحاكمة و إذا كان تاريخ نشأة هذا المنصب في الإسلام غير مهم ولكن تكفي الإشارة إلى القضاء الإسلامي قد عرف هذا المنصب المعمول به في العصر الحديث فأبى موسى الأشعري قاضي عمر رضي الله عنه كان له كاتب و عمر ابن الخطاب تولى الخلافة عام 11 فقد ورد في كتاب " أخبار القضاة لو كيع ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه طلب من أبي موسى الشعري أن يعاقب كتابه لأنه لحن¹ - و الماوردي من جهته تحدث عن هذه الوظيفة حين قال في كتابه أدب القاضي حين قال أنه لا يستغني قضاة الأمصار و الولاة عن كتاب ينوب عنهم في ضبط الأمور ليتشاغل الولاة بالنظر، و يتشاغل الكتاب بالإثبات و إنشاء الكتب، لأن تشاغل الولاة بالكتابة يقطعهم عن النظر المختص بهم و من صفات الكاتب العدل لأنه مؤتمن على إثبات و إقرار البيانات، و تنفيذ الأحكام و أن يكون عاقلاً سديد التحصيل حسن الفطنة حتى لا يخدع و يدلس عليه و أن يكون فقيهاً ليعلم صحة ما يكتب من فساد و إن لم يكن فقيهاً بالأحكام الشرعية لزم أن يكون فقيهاً بأحكام كتابته و ما يختص بالشروط، و من المحاضر و السجلات و استعمال الألفاظ الموضوعية لها و التحرر من الألفاظ المحتملة، و يختار أن يكون واضح الخط فصيح اللسان و كذلك يجب أن يكون نزيهاً بعيداً عن الطمع ليؤمن أن يرتشي فيحابي و إلى جانب الكاتب تحدث الفقهاء عن مساعداً آخر للقاضي و هو:

1. وكيع أخبار القضاة ج 1 ص 286 (مرجع ذكر)

المفتي:

هو الشخص الذي يرجع إليه القاضي بعد أن يختاره من أهل العلم و التدريس ليختار منهم من هو أهل لها، و يمنع من هو ليس لها، لأنها من مصالح المسلمين ، حتى لا يضل الناس في أمور دينهم و دنياهم¹ لأن المفتي هو الذي يفتي و يصدر الحكم داخل الجماعة المعترف بها شرعا سواء فيما تعلق بالقانون المدني أو النهي عن المنكر في المسائل النقدية و التجارية أو التجاوزات المتعلقة بالسرقة و لكل إنسان مؤمن الحق في الرجوع إلى المفتي بغية النصح و التوجيه، و المفتي كان يسمى في العهد العثماني " شيخ الإسلام" و هو الذي كان يمارس وظيفة المستشار في المجتمع و المفتي قد يكون خاصا مكلفا باجتهد الشخصي إذ كانت له قدرة على ذلك، و حتى إن كان من العبيد فله الحق في الإفتاء و قد يكون المفتي تابعا لجهة قضائية رسمية² و هناك من يلحق منصب المفتي بمنصب المشاور و يجعل الفتيا و الشورى بمعنى واحد³.

و في رأي أن المفتي و المشاور قد يتفقان في شئ واحد هو أن كلا منهما يجب على أسئلة القاضي و يدلي برأيه في مسألة فقهية معينة و لكن المفتي رأيه ملزم أما المشاور العادي فرأيه يؤخذ به أو لا يؤخذ الوظيفة قد تكون واحدة و لكن مفعول الإلزام يختلف من حيث القوة و الضعف و هناك نوع من القضاء الذي تحدث عنه الماوردي.

1. المقدمة ابن خلدون (مرجع ذكر) ص 389

2. Loui Garbet l'islam religion et commutée paris 1967 p 289

3. ظافر القاسمي السلطة القضائية (مرجع ذكر) ص 335

قضاء المظالم:

الظلمة هم المانعون أهل الحقوق من حقوقهم بما يملكونه من سطوة مالية أو سياسية أو عسكرية وإدارية وقد عرف فضيلة الاستاد المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة ولاية المظالم بأنها: "ولاية القضاء، وولاية الحرب، وولاية الحسبة، جزء مما يتولاه ولي الأمر الأعظم، و يقيم فيه نائبا عنه من يكون فيه الكفاية و الهمة لأدائه، و يسمى المتوالي لأمر المظالم ناظرا و لا يسمى قاضيا، و إن كان له مثل سلطان القضاء و مثل إجراءاته في كثير من الأحوال، و لكن عمله ليس قضائيا خالصا بل هو قضائي و تنفيذي، فقد يعالج الأمور الواضحة بالتنفيذ أو بالصلح أو بالعمل الخيري يرد لصاحب الحق حقه، فهو قضاء أحيانا و تنفيذي إداري أحيانا¹.

و قد عرف الماوردي نظام المظالم بأنه: "قود المتظلمين إلى التناصف بالرهبة و زجر المتنازعين الجاحد بالهيبة فكان من شروط الناظر فيها أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة ظاهر العفة، قليل الطمع كثير الورع، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماية و ثبت القضاء، فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين، و أن يكون بجلال القدر نافذ الأمر من الجهتين².

و نفس التعريف نجده عند أبي يعلى الفراء في كتابه الأحكام السلطانية و قال في نفس السياق: "فإن من يملك الأمور العامة كالخلفاء، أو من فوض إليه الخلفاء في الأمور العامة كالوزارة و الأمراء لم يحتج في النظر إلى التقليد، و كان لعموم ولايته النظر فيها و إن كان ممن لم يفوض إليه عموم النظر احتاج على تقليد و توليه إذا اجتمعت فيه الشروط المتقدمة³.

1. محمد أبو زهرة بحث بعنوان ولاية المظالم أمام المجلس الأعلى لرعاية العلوم و الفنون و الأداب و العلوم الإجتماعية القاهرة أكتوبر

1960 ص 499 سليمان الطماوي السلطات الثلاثة

2. الأحكام السلطانية (مصدر ذكر) ص 69

3. أبو يعلى الفراء الأحكام السلطانية (مرجع ذكر) ص 74

و هذه الشروط هي التي ذكرها الماوردي، و هي الشروط ذات طابع أخلاقي و معنوي و سلوكي ، جليل القدر فجلال القدر يحتاج إلى قوة الشخصية المكتسبة بالعفة و الوقار و حسن السلوك و صفاء السريرة التي تمنعه من الرشوة و الطمع و الوقوع في شباك الرذيلة، و نفاذ الأمر يكون بالحزم في اتخاذ القرار و إصدار الحكم على الشخص مهما كانت منزلته و مكانته الاجتماعية ، خصوصا و أنا قاضي المظالم يواجه شخصية إدارية أو سياسية ذات نفوذ و سطوة في الحكم و هذا له علاقة بالهيبة و عظمة الهيبة متعلقة بخلو النفس من الطمع و تكسبه الوقار و الورع و يكون قادر على حماية المظلوم مهما كان ضعيفا و أنصافه من الظالم مهما كان قويا متسلطا و لنا في التاريخ الإسلامي بعض النماذج يمكن اختصارها دون تفصيل لا يخدم الموضوع. و قد بين الماوردي أن نظام المظالم لم يكن موجودا في عهد الخلفاء الأربعة لأن المجتمع لم يكن في حاجة إلى هذا النوع ما دام المسلمون يرجعون مباشرة إلى الخلفاء:" و لم ينتدب إلى المظالم من الخلفاء الأربعة احد لأنهم في الصدر الأول مع ظهور الدين عليهم بين من يقود التناصف إلى الحق أو يزجر الوعظ عن الظلم، و إنما كانت المنازعات تجري بينهم في أمور مشتبهة يوضحها حكم القضاء، و إن تجور من جفاة أعرابهم متجاوز ثناه الوعظ أن يدبر و قاده العنف أن يحسن فاقتصر خلفاء السلف على فصل التشاجر بينهم بالحكم و القضاء¹. و هكذا فإن المظالم لم يكن موجودا في عهد الرسول صلى الله عليه و سلم و لا في عهد الخلفاء الأربعة لأن المسلمين كانوا شغالين بالجهاد، و لأن دعوة الإسلام قد منعته من التظلم و الجاحد، و لأن جهاز حكومة الرسول صلى الله عليه و سلم كان أعف جهاز عرفه نظام الحكم في الإسلام، غير أن الماوردي ساق لنا حادثة السقي بين الزبير بن العوام و أحد الأنصار حين قال رسول الله صلى الله عليه و سلم للزبير " اسق أنت يا زبير ثم الأنصار" فقال الأنصار انه لا بن عمك يا رسول الله فغضب الرسول صلى الله عليه و سلم وقال: يا زبير أجره على بطنه حتى يبلغ الماء إلى الكعبين²

1. الماوردي الحكام السلطانية (مرجع ذكر) ص 69

2. نفس المصدر ص 89

فهناك من يعتبر هذا الحكم نوعاً من أنواع المظالم و لكن في الحقيقة ليس هذا من المظالم، و إنما هو قضاء عاد، جرى بين مسلمين متساويين في المكانة الاجتماعية و السياسية. و لكن يمكن الإشارة إلى عمر بن الخطاب الذي وضع الأسس الأولى لهذا النوع من الولايات، حيث كان يدعو كل سنة في موسم الحج عماله و يستمع إلى شكاوى الناس المتظلمين من الولاية و عمال الخليفة و كان يقتص للظالم و المتعسف منهم¹، و بهذا يمكن اعتبار عمر رضي الله عنه أول من وضع مبدأ محاربة إساءة استعمال النفوذ².

و هناك شخصية أخرى لا تقل قدراً و إجلالاً من عمر بن الخطاب رضي الله و هو عمر بن عبد العزيز الذي جدد سيرة الخلفاء الراشدين و الذي جمع الشروط التي وضعها الفقهاء و منهم الماوردي و الفراء لمن يتولى قضاء المظالم و قد رد المظالم من أولى أولويات اهتماماته فبدأ بنفسه قبل الناس، حيث جمع الناس من بني مروان فقال: "إن النبي صلى الله عليه و سلم كانت له فدك و هي قرية في خيبر، ينفق منها و يعول منها على صغير بني هاشم و يزوج منها أئمتهم، و إن فاطمة سألته أن يجعلها لها فأبى فكانت كذلك حياة أبي بكر و عمر، ثم أقطعها مروان، ثم صارت لعمر بن عبد العزيز، فرأيت أمراً منعه الرسول صلى الله عليه و سلم فاطمة ليس لي بحق، و أني أشهدكم إنني قد رددتها على ما كانت عليه في عهد النبي ص³. و نظراً لخطورة هذه الولاية فقد وضع الفقهاء و منهم الماوردي و الفراء الأركان التي يتكون منها مجلس ديوان المظالم:

1. راجع الطبري (مرجع ذكر) ج 3 ص 437

2. ظافر القاسمي السلطة القضائية (مرجع ذكر) ص 558

3. السيوطي تاريخ الخلفاء الراشدين (مرجع ذكر) ص 231

ديوان المظالم:

يتكون هذا المجلس من الرجال الدين تتوفر فيهم شروط الضغط و الإلزام، لأن قاضي المظالم يواجه ولاية و أمراء و مسؤولين:

1. **الحماة و الأعوان:** لجذب القوي و تقويم الجريء و الحماة هم كبار القادة، و الأعوان هم الشرطة القضائية.
 2. **القضاة و الحكام:** لاستعلام ما يثبت عندهم من الحقوق و بهذا استدركوا النقص الذي يمكن أن يكون في والي المظالم من حيث معرفته بالقضاء و بالأصول الفقهية و القضائية.
 3. **الفقهاء:** ليرجع إليهم فيها أشكل و يسألهم عما أشتبه و بهذا أكملوا النقص في العلم المحتمل.
 4. **الكتاب:** ليثبتوا ما جرى بين الخصوم، و ما توجه لهم أو عليهم من الحقوق و هو كاتب الضبط في لغة العصر الحديث
 5. **الشهود:** ليشهدهم على ما أوجبه من حق و أمضاه من حكم و هؤلاء يشبهون النيابة العامة في العصر الحديث وإذا أضيف إليهم رئيس المجلس كانوا ستة أعضاء.
- أما دوام المجلس و اجتماعه للنظر فيمكن أن يكون يوما معروفا يقصده المتظلمون ليتفرغ في الأيام الأخرى إلى مهمات أخرى: فقال الفراء: "إذا نظر في المظالم من انتدب لها جعل منظره يوما معروفا، يقصده المتظلمون ليكون ما سواه من الأيام لما هو موكول إليه من السياسة و التدبير، إلا أن ليكون من عمال المظالم المتفردين بها فيكون مندوبا للنظر في جميع الأيام¹.

إختصاصات ناظر المظالم¹:

أرجع الماوردي هذه الاختصاصات إلى عشرة أمور، يظهر من تصفحها التشابه الكبير بين قضاء المظالم بمعناه الإسلامي و القضاء الإداري بالمعنى المعاصر، و مما له دلالة في هذا الصدد، أن الاختصاصات الثلاثة الأولى لا يحتاج فيها ناظر النظام للتصدي لها إلى متظلم، بل يعرض لها من تلقاء نفسه فيمكن اعتبارها متعلقة بالنظام العام وفقا للاصطلاحات المعاصرة، هذه الاختصاصات أوردها الماوردي في الأحكام السلطانية كما يلي:

أولاً: النظر في تعدي الولاة على الرعية و أخذهم بالتعسف في السيرة: فعلى ناظر النظام أن يتصفح أحوال الولادة من تلقاء نفسه بلا حاجة إلى متظلم كما ذكرنا ليقويهم إن أنصفوا، و يكفهم إن فسقوا، و يستبدل بهم إن لم ينصفوا و هنا يطرح الماوردي ثلاث فرضيات:

الفرضية الأولى: هي الأنصاف و في هذه الحالة يجب على ناظر المظالم تشجيع الأمير أو الوالي المنصف بالمدح و الشكر أو بالترقية و المكافأة تشجيعاً له ليكون قدوة حسنة لغيره.

الفرضية الثانية: معاقبة المتعسف و زجره ليكون عبرة لغيره

الفرضية الثالثة: توقيف و إنهاء مهام المتعسف و استبداله بغيره، و يبدو أن بعض الحكومات المعاصرة تطبق هذه السياسة .

ثانياً: النظر في جور العمال فيما يجبونه من الأموال فيرجع فيه إلى القوانين العادلة ليحمل الناس عليها، و يأخذ العمال بها و ينظر فيما استزادوه فإن: فإن رفعوه إلى بيت المال أمره بوده، و إن أخذوه لأنفسهم استرجعه لأربابه.

ثالثاً: تضح أحوال كتاب الدواوين، لأنهم أمناء المسلمين على ثبوت أموالهم ، فيما يستوفونه و يفونه منه.

رابعاً: النظر في تظلم المسترزقة الموظفين من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم. و لعلّى الماوردي عاش بعض مظاهر التمرد من قبل الموظفين في صفوف الجيش في عصر بني بوية، نتيجة تأخر رواتبهم الشهرية، أو قلّتها مما يجعلها لا تتماشى مع غلاء المعيشة، حتى يتفرغ الموظف على وظيفته و يشعر بالأمن الغذائي، و يكون في منأى من الرشوة و السير وراء مطالبه المادية. و لهذا فإن الماوردي يرى انه من حق الموظف أن يتظلم لجهة مختصة و هي ناظر المظالم حين يشعر هذا الموظف بنوع من الحيف و الغبن المادي و المعنوي. و نلاحظ أن الأنظمة المعاصرة أخذت بهذا النوع من القضاء الإداري، حتى و إن لا يلعب دوره و لا يؤدي وظيفته على أحسن وجه في بعض الأحيان، مثل مكان ما كان يؤديه في عصر النبي صلى الله عليه و سلم و الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

خامساً: رد الغصب أي الأموال التي اغتصبت على خلاف أحكام الشرع. هذه الموال التي " يَأْتُمُّ الغاصب و يجب عليه رد ما أخذه، و لا يحل مال امرئ مسلم إلى بطيية من نفسه و ليس لعرق ظالم حق و من زرع في أرض قوم بغير إذنهم فليس له من الزرع شئ و من غرس في أرض غيره غرساً رفعه، و لا يحل الانتفاع بالغصوب و من أتلفه فعليه مثله أو قيمته¹. و ناظر المظالم مطالب إذن بالسهر على الرد الغصوب و الحيلولة دون تعسف الولاة على الرعية و لكن هذا الموقف يتطلب حزماً و شدة في المواقف و رعت و تفانياً في العمل و لا يخاف في الله لومة لثم و لا حسبنا في أمر أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز أحسن نموذج و أفضل قدوة في رد المظالم للناس فهو الذي مكث شهرين بعد توليه الخلافة متديراً و باحثاً و ناظرات في أمور الرعية المظلومين حتى كان همه بأمور الناس أشد من همه بأمور نفسه، و ظل يعمل كذلك حتى انقضى أجله².

و قد قسم الماوردي هذه الغصوب على قسمين:

1. محمد بن علي الشوكاني الدراري المضيئة لبنان دار الكتب العلمية 1987 ج 1 ص 291

2. القاضي أبو يوسف بن إبراهيم كتاب الخراج لبنان دار المعرفة (دت) ص 16

أ- الغصب السلطانية:

و هي التي يأخذها الولاية من غير حق إما بضمها للدولة ظلماً أو يأخذونها لأنفسهم و هذا النوع من الظلم يأخذ حكم الاختصاصات الثلاثة الولي، بمعنى أن ناظر المظالم يحكم برده إلى دويه مع متى علم بتلقاء نفسه دون حاجة إلى متظلم، فإذا لم يعلم به فإن نظره فيه يتوقف على تظلم ملاك المال المغتصب و لكن في هذه الحالة يستطيع ناظر المظالم تقصي الحقيق من ديوان السلطة أي أن نظره غير متوقف على تقديم الدلة من دوي المصلحة، و إنما من الممكن أن يصل إليها بطريقته الخاصة و كأني بالماوردي في الحياة المعاصرة يمكنه أن يفتح تحقيقاً حول الأموال العمومية كما أن رئيس مصلحة معينة بإمكانه إخطار الجهات المعنية بحالة تحويل أموال الدولة.

ب- غصب الأقوياء من الأفراد:

أي الأموال التي يغتصبها وجهاء الدولة من الضعفاء و هذا النوع من الغصب يتعرض له ناظر المظالم إلا بدعوى من دي المصلحة أو من الشخص الذي تم غصب أمواله.

سادساً:

النظر في المنازعات المتصلة بالأوقاف و يتعين التمييز في هذا الخصوص بين الأوقاف العامة و الأوقاف الخاصة.

2- الأوقاف ذات المصارف العامة (الو قاف على المساجد و الفقراء) فعن ناظر المظالم

ليس بحاجة إلى متظلم لمباشرة اختصاصاته المتعلقة بها بل يتدخل من تلقاء نفسه.

3- الأوقاف الخاصة و هي التي تكون على مستحقين معروفين فلا يملك ناظر المظالم

أن يتصدى للمنازعات المتعلقة بها إلا بتظلم المعني و لا يحكم إلا وفقاً للطريقة

المألوفة في الإثبات¹.

سابعا: الأشراف على تنفيذ الأحكام التي يعجز القضاء عن تنفيذها

ثامنا: معاوننة ناظر المظالم في تنفيذ اختصاصاته

تاسعا: مراعاة العبادات الظاهرة كالجمع و الأعياد و الجهاد من تقصير فيها و إخلال في شروطها لأن حقوق الله أولى أن يستوفي و فروضه أحق أن تؤدي.

عاشرا: النظر بين المتشاجرين و الحكم بين المتنازعين فلا يخرج في النظر بينهم عن موجب الحق و مقتضاه و لا يسوغ ان يحكم بينهم إلا بما يحكم به الحكام و القضاة¹.

فالمخصم قد يكون شخصا عاديا أو أميرا أو وزيرا فناظر المظالم يستعمل سطوته و قوته لرد الحق إلى أصحابه حتى أن المأمون كان يجلس للمظالم في يوم الأحد فنهض ذات يوم من مجلسه فتلقته امرأة شاكية أمرها إليه، و كان خصمها و ظالمها العباس بن أمير المؤمنين فطلب من قاضيه يحيى بن أكتم أن يجلسها معه و النظر في شأنها فجلس معها الخصم في حضرة القاضي فأخذ كلامها يعلو على كلامه، فزجرها بعض حجابيه، فقال المأمون: دعاها فإن الحق أنطقها، و الباطل أخرسه و أمر برد ضياعها إليها². هذا وقد قارن الماوردي بين ناظر المظالم و نظر القضاة و حدد الفرق بينهما في عشرة أوجه.

الفرق بين نظر المظالم و نظر القضاة:

يبدو أن نظر المظالم يقوم بنفس المهمة التي يقوم بها القاضي من حيث الشكل، و لكن ناظر المظالم سلطة تعلو سلطة القضاء العادي، رغم أنه يفصل في المنازعات كما يفعل القضاة و هنا يجب لأن نتساءل عما إذا كان الاختصاص واحدا في كلتا الحالتين و لكن الماوردي ميز بين نظر المظالم و نظر القضاء في عشر مسائل، و لو لا هذا التمييز لما حصل فرق بين نوعي القضاء، لأن الهدف من وجود نظام المظالم في الإسلام يختلف عنه في نظر القضاء العادي رغم أنه يدعمه و يكمله.

1. الأحكام السلطانية ص 79

2. شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب النويري نهاية الإرب في فنون الأدب القاهرة وزارة الثقافة و الإرشاد القومي (دت) ج 6

و هكذا فإن الماوردي بين أوجه الاختلاف فيما يلي:

1. ناظر المظالم له من فضل الهيبة و قوة اليد ما ليس للقضاة فلولاً هذه الهيبة و القوة المعنوية لما استطاع ردع الولاة المتعسفين في حق الضعفاء.
2. ناظر المظالم أفسح مجالاً و أوسع مقالا فalcضاء العادي تحدد سلطاته في إقليم معين و في ميادين معينة سبقت الإشارة إليها أما ناظر المظالم فتمتد سلطاته القضائية عبر اختصاصات و مجالات عديدة في حدود إقليم الأمانة أو الخلافة.
- 3- سلطات ناظر المظالم في الوصول إلى الحق و معرفة المبتطل أوسع من سلطات القاضي الذي يتقيد بأدلة محددة
- 4-لناظر المظالم أن يقابل من ظهر ظلمه بالتأديب و يأخذ من بان عدوانه بالتقويم و التهذيب.
- 5-لناظر المظالم أن يتأنى قبل إصدار حكمه و ذلك إذا اشتبه الأمر و استبهمت الحقوق أما القضاة فليس لهم أن يؤخروا الحكم إذا طلب أحد الخصمين الفصل.
- 6-لناظر المظالم أن يرد الخصوم ليفصلوا لتتازع صلحا و ليس ذلك للقاضي إلا إذا رضي الخصمان بالرد.
- 7-لناظر المظالم أن يفسح في ملازمة الخصمين إذا وضحت إمارات الجاحد، و ياخذ بالكفالة فيما يسوغ فيه التكفل لينقاد الخصوم إلى التناصف و يعدلوا عن الجاحد و التكادب.
- 8-لناظر المظالم أن يسمع من شهادات المستورين ما يخرج عن عرف القضاء في الشهادة.
- 9-لناظر المظالم أحلاف الشهود عند ارتيابه بهم إذا بدلوا إيمانهم طوعاً و يستكثر من عددهم ليزول عنه الشك و ينفي عنه الارتياح و ليس ذلك للقضاة.
- 10-يجوز لناظر المظالم أن يبدأ من تلقاء نفسه باستدعاء الشهود و يسألهم عما عندهم من تنازع الخصوم و عادة القضاة تكليف المدعي إحضار البينة و لا يسمعونها إلا بعد مسأئلته¹.

و هناك وظيفة أخرى لها علاقة بالسلك القضائي تناولها الفقهاء عامة و الماوردي بصفة خاصة و هي:

وظيفة الحسبة:

الحسبة في الاصطلاح وظيفة دينية مدنية عرفها الماوردي و الفراء بقولهما " الحسبة هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، و نهى عن المنكر إذا ظهر فعله و قال الله تعالى: " و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر " أل عمران الآية 104 -¹.

و هذه القاعدة القرآنية أصل من أصول الدولة الإسلامية في جميع مرافقها. و قد ميز الماوردي بين المحتسب المتطوع، و المحتسب المكلف أو الموظف. و لا أدى حاجة إلى ذكر هذه التفاصيل في هذا المقام و إنما اكتفى بالغشارة إلى أن الرسول صلى الله عليه و سلم استعمل سعيد بن العاص بعد الفتح على سوق مكة، و يمكن اعتباره أول محتسب في الإسلام-².

و نظرا لمكانة المحتسب في المجتمع و وظيفته في القضاء اشترط الماوردي في المحتسب أن " يكون عادلا، حرا، ذا رأي و صرامة، و خشونة في الدين، و علم بالمنكرات الظاهرة"-³ أما اختصاصاته فقد ردها الماوردي إلى أصلها المقرر في القرآن الكريم و إلى تقسيم الحقوق المقررة في الشريعة الإسلامية و منها ما يتعلق بحقوق الله و منها ما يتعلق بحقوق الأدميين، لأن التعريف الذي أعطاه الماوردي للحسبة تعريف جامع مانع، يتضمن الاختصاصات كلها.

1. الماوردي الأحكام السلطانية (مرجع ذكر) ص 207

2. ظافر القاسمي (مرجع ذكر) ص 591

3. الماوردي (مرجع ذكر) ص 207

الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه، و النهي عن المنكر إذا ظهر فعله، هذا التعريف اشتقت عنه جميع الاختصاصات التي فوض المحتسب بمعالجتها، و ترك إليه و إلى أعوانه الأمر بها، أو النهي عنها، فالمعروف، كما هو ظاهر في لفظه، أصله اللغوي، الشيء الذي لا يجهله أحد، ثم استعمل مجازاً بمعنى من معاني الخير و البر و بهذا المجاز ورد في القرآن الكريم في مواضيع متعددة. و أما المنكر فهو كل ما يسيء إلى الفرد و الدولة و الأسرة و المجتمع، مما ورد النهي عليه في الشريعة السمحاء و في نصوص القرآن الكريم و السنة النبوية أو إجماع أو في كل ما ينكره العقل السليم. غير أن المفهوم ديني و إذا انطلقنا من المفهوم الفلسفي فإن أساس القيمة الأخلاقية للمعروف و المنكر يتغير. و لهذا فإن اتساع المدينة و تشابك صلات الناس، و نشوء شؤون جديدة في المجتمع الإسلامي أدى إلى أن ينظر الفقهاء إلى الحسبة بشيء من التفصيل و حاول الماوردي و الفراء تنظيم و تقنين اختصاصات المحتسب حيث قال: " الحسبة تشتمل على فضلين هما: أمر بالمعروف و النهي عن المنكر"¹ ففيما يتعلق بحقوق الله تعالى أن المحتسب يشرف على إقامة صلاة الجماعة متى توفرت شروطها الشرعية و زجر من يتركها بلا عذر شرعي. أما فيما يتعلق بحقوق العباد فعلى المحتسب أن يشبع الخدمات العامة من بيت المال مثل تعطل المرافق العامة المتعلقة بالشرب و تهدم الأسوار و المساجد. أما حقوق العباد ذات الطابع الخاص و التي كلف المحتسب بالإشراف عليها فتتمثل في المماطلة في الحقوق و في أداء الديون و كفالة من يجب كفالته من الصغار، و كذلك الإشراف على الأسواق و منع إقامة الجدران المعيقة للطرق و منع أرباب المواشي من استعمالها فيما لا تطيق عليه، و منع اختلاط الرجال بالنساء مجاهرة و كذلك المجاهرة بإظهار الخمر و السكر و الملاهي.

هذه أهم اختصاصات المحتسب في نظر الماوردي باختصار و قد عقد فصلا آخر لتحديد العلاقة بين المحتسب و ناظر المظالم، لا أرى ضرورة ذكرها في هذا الفصل و بهذا يكون الماوردي قد وضع نظرية سياسية و إدارية شاملة سبق بها الفكر الغربي الحديث في كثير من المبادئ و هذا يظهر في الفصل اللاحق إنشاء الله.

و لكن قبل ذلك لابد من إيداء بعض الملاحظات حول الماوردي، لم يكن من المفكرين المثاليين المنسلخين من الواقع الذي عايشوه لكي ينصرفوا إلى التنظير بكيفية عقلية مجردة بل كان الماوردي مشاركا في تشكيل الواقع السياسي كتابة و عملا. كتابة من خلال الثقافة التي اكتسبها من شيوخه و أساتذته، و محيطه السياسي و كذلك من إسهاماته بما كتبه من ميدان السياسة هذه الكتابات التي أشرت إلى أهمها في الفصل السابق و عملا من المناصب السياسية و القضائية التي تولاها في خلافة المقتدر و القادر و الوساطة التي قام بها بين خلفاء بني العباس، و أمراء بني بوبه و السلاجقة و التي أشرت إليها سابقا و بهذا يمكن القول بأن الإشكالية السياسية عند الماوردي لم تكن إشكالية نظرية فقط بل ففكر الماوردي يكشف لنا عن وعي كامل ممتاز بالواقع السياسي و الحلول الضمنية التي يقترحها من أجل تغيير الواقع تغييرا عمليا، و نظريا و لنا أن نتساءل عن أهمية فكر الماوردي في الفكر السياسي الحديث الذي أتناوله في الفصل اللاحق و الموالي لهذا الفصل إن شاء الله.

الفصل السادس

الفكر السياسي الحديث:

من خلال الفصول السابقة تبين أن الماوردي وضع الأسس الفكرية و السياسية و كذلك المبادئ التنظيمية للسلطة التنفيذية و القضائية التي تركز عليها مقومات الدولة، و كذلك العلاقة التي تربط الخليفة بالوزير أو القاضي، و يبقى أن نعرف أهمية هذه النظرية على ضوء الفكر السياسي الحديث، لأن قيمة النظرية السياسية أو الإجتماعية تكمن في مدى قدرتها على مسايرة الحياة السياسية الحديثة و صيرورة التاريخ، فما قيمة النظرية المبتورة عن الواقع و التي تتوقف عن الأداء السياسي و الإجتماعي بتوقف صاحبها عن الحياة و

بإنقضاء العصر الذي ولدت فيه، و لهذا فإن إبراز أهمية الماوردي في التنظير السياسي، يكون بإستعراض النظريات السياسية الحديثة في جانبها النظري و التطبيقى.

ففيما يخص الجانب النظري أحاول التركيز على فلاسفة العقد الإجتماعي، ما دام الماوردي تحدث عن عقد الخلافة و شروط التولية و العزل و علاقة الخليفة بالسلطة التنفيذية و القضائية، و كذلك أتحدث عن المبادئ العامة المنبثقة عن الفكر السياسي الحديث مثل الحرية و الديمقراطية و أنواع الأنظمة السياسية و المؤسسات التنظيمية الحديثة و التي يكون الماوردي قد تحدث عنها في إطار الشريعة الإسلامية، و للوصول إلى هذه الخلاصة، يبدو من الضروري إعطاء لمحة عن أهم العوامل التي ساعدت و تفاعلت فيما بينها و أنتجت النظريات السياسية الحديثة و المعاصرة، ما دمت قد تحدثت عن العوامل التي تفاعلت فيما بينها و أثرت الفكر السياسي الإسلامي عند الماوردي، و قد تبين كيف أن الصراع بين المذاهب الدينية من شيعة و سنة و خوارج كان له الأثر الكبير في فكر الماوردي إلى جانب الشخصيات السياسية و العسكرية التي توالى على الحكم في العصر العباسي الأخير، حيث حاول الماوردي تقريب وجهات النظر بين السلطة الزمانية المتمثلة في الأمراء الممثلين للسلطة الفعلية، و خلفاء بني العباس الذين إنحصرت مهمتهم في السلطة الروحية.

حتى و إن كان الإسلام لا يفصل بين الدين و السياسة حيث جعل من مهام الدولة المحافظة على الدين و تنظيم الدولة في إطار السياسة الشرعية، فالعلاقة بين الفكر السني الممثل في شخصية القادر بالله و الفكر الشيعي الممثل في بني بويه كانت علاقة مد و جزر، و الماوردي ظل يعمل و ينظر بالشكل الذي يرضى به الطرفين، دون الإبتعاد عن جوهر الدين، و إذا كان هذا هو حال الفكر السياسي في الإسلام:

- فما هي العوامل التي تفاعلت من جهة أخرى و أنتجت النظريات السياسية الحديثة و المعاصرة، و التي تمخضت عنها أنظمة الحكم المعاصرة؟

عوامل ظهور النظريات السياسية الحديثة:

إن أول مشكلة تصادفنا عند الحديث عن الفكر السياسي الحديث هو تحديد الفترة الزمانية المعنية بهذا الإصلاح، و إذا كان البحث في إشتقاق و أصل الكلمة لا يعنينا في هذا المجال، فإن المهم هو أن التمييز بين ما هو حديث، و قديم يبدو صعبا من الناحية الواقعية فالمسألة هنا تتعلق بالعصر الحديث و العصر الوسيط.

العصر الوسيط يتوقف عند نقطة محددة من الزمان و المكان و لكنه توقف نسبي غير واضح المعالم، كوضوح نقطة الفصل بين الليل و النهار أو بين الطفولة و الرجولة. صحيح أن المؤرخين قد أجهدوا أنفسهم في التحديد الزمني و المرحلي للعصرين الوسيط و الحديث، و تحدثوا عن معالم العصر الحديث المتمثلة في عصر النهضة و الإصلاح الديني، و الحركة الإنسانية و الكشف الجغرافية، و إختراع الطباعة، و تفكك الوحدة الدينية للعصر الوسيط، و هذه كلها تقع في الفترة الزمانية، بين عامي (1453 – 1517)، و إتخذ الأمريكيون عام 1492 بداية ملأمة للتاريخ الحديث¹.

1- كرين برينتون. تشكل العقل الحديث ترجمة شوقي جلال ، مراجعة صدقي حطاب. الكويت المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأدب . 1984 ص 24

و لكن في الحقيقة هذا التقسيم الزمني من الصعب الأخذ بصفة دقيقة لأن مظاهر ثقافة العصر الوسيط مازال بعضها قائما في غرب أوربا حتى القرن السابع عشر في مجال التشريع في إنجلترا، و نظام ملكية الأراضي الزراعية في فرنسا، و موازين المكايل القرون الوسطى شائعة و أسلوب الحياة المسيحية ذائع و أن المستعمرين البريطانيين الذين وفدوا في القرن السابع عشر إلى فرجينيا جلبوا معهم كميات مذهلة من عناصر الثقافة في العصور الوسطى¹. إذن فالعصور الوسطى ممتدة داخل العصر الحديث، غير أن هذا لا يحول دون تحديد أهم ملامح هذا العصر و نقطة البداية للدخول في عصر آخر هو عصر النهضة و الإصلاح. و أهم ملامح العصر الوسيط هو الخضوع الأعمى للسلطة الدينية في جميع أنحاء المسيحية الغربية، و هذا الخضوع هو الصورة الثقافية لتلك الطاعة العمياء

لسلطة الكنيسة الكاثوليكية التي كانت صاحبة القول الفصل في تحديد الخير و الشر، و توضيح واجب الفرد المسيحي تجاه غيره و تجاه ربه، و حاكمه، و مجتمعه و لم تكتف الكنيسة بهذا فقط، بل أعطت لنفسها حق النظر في الأمور الاقتصادية و التجارية حق النظر في الأمور الاقتصادية، و التجارية، و راحت تفتي بعدم جواز القروض و الرهونات المتداولة بين التجارة و الأمراء و الملوك، و أعضاء الأسر النيلة حين كانوا يتعاطون الأعمال مع تجار المال الإيطاليين هذه العملية التجارية التي أدت إلى الربا الفاحش المفضوح، مما أوغر قلب المديونين و إستمشاظ غضب الجماهير و كرهها².

و لم تكتف الكنيسة الكاثوليكية بهذا المجال، بل بسطت نفوذها على المجال السياسي حيث كانت المهيمنة على سلطة الملوك المسيحيين و جعلت الإنجيل مصدر النظرية السياسية.

1- المرجع السابق. ص 26

2- كلود دالماس. تاريخ الحضارة الأوروبية ترجمة توفيق وهبة. بيروت. منشورات عديدات 1982 ص 21
إن هذه الوضعية التي أعود إلى بعض تفاصيلها في الحديث عن أسباب ظهور الحركة البروتستانتية بدأت في الانحصار نتيجة بعض العوامل و منها إتصال الجيوش المسيحية بالمسلمين إبان الحروب الصليبية و بالغزات التاتار المتأثرين بالحضارة الصينية و إلى هذا الإتصال يرجع في المكان الأول بزوغ و إنبعاث و إشراف الإصلاح¹ لأن الإسلام أتاح البيئة و المناخ الفكريين اللذين جعل المسلمين يساهمون في الإنتاج الفكري الذي كان نواة للعلوم الحديثة في جميع المجالات الفنية و الأدبية و الفكرية بصفة عامة مما كان مقدمة لنهضة إستفاد منها العالم الحديث². و يمكن إعتبار الحروب الصليبية نقطة الفصل بين ثقافة العصر الوسيط و ثقافة العصر الحديث نظرا لما أحدثه إتصال المحاربين المسيحيين أثناء إقامتهم في بلاد المشرق العربي بحضارة إسلامية عربية عريقة خالية من روح سيطرة رجال الدين الإسلامي، و من الإمتيازات ذات الطابع الديني أو العرقي، و نبذ الواسطية بين الفرد و ربه، فوجدوا أن رجال الدين المسلمين ما هم إلا علماء متخصصين في الشؤون

الدينية، و أن في وسع المسلم البالغ العاقل أن يوم الناس في الصلاة دون الإستعانة برجل دين. كل هذا تحدث به رجال الحرب المسيحية بعد عودتهم إلى وطنهم، كان يفضي به حجاج بيت المقدس و التجار الذين كانوا يزورون مصر و سوريا و العراق، إلى مواطنيهم³. و إعترافا بما قدمته الحضارة الإسلامية من مساهمة في النهضة الأوروبية تقول الكاتبة الألمانية (زيغريد هونكة) المستشرقة: " لقد حان الوقت للحديث عن شعب قد أثر بقوة على مجرى الأحداث العالمية، و يدين له الغرب، كما تدين له الإنسانية كافة بالشيء الكثير " إلى أن تقول " إن العرب قد نقلو كنوز القدامى إلى بلاد الغرب " - 4

1- محمد فؤاد شبل الفكر السياسي. دراسة مقارنة للمذاهب السياسية الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974 ج 1 ص 330

2- فتحية عبد الفتاح النبراوي : تاريخ النظم و الحضارة الإسلامية. القاهرة. دار الفكر العربي 1994 ص 205

3- محمد فؤاد شبل (مرجع ذكر) ص 330

4- زيغريد هوتكه. شمس العرب تسطع على الغرب. ترجمة فاروق بيضون و كمال دسوفى . بيروت. المكتب التجاري 1964 ص 10

و نفس التأثير حصل بإتصال التجار المسيحيين و البعثات التبشيرية بالحضارة

الصينية في عصر الملك (قبلاي خان 1260 - 1294)

و إستجلبوا معهم ثلاثة أشياء كانت من العوامل الأساسية المادية في تكسير شوكة الإقطاع الذي أنتجته القرون الوسطى، و هي المطبعة، و البوصلة و البارود، و هذه الأشياء التي كانت الدعامة المادية لحركة النهضة الإصلاحية في حين كانت الآراء الإسلامية دعائمها الروحية، المطبعة حطمت إحتكار الكنيسة للمعرفة، و البارود دمر نظام الفروسية الذي كان النبلاء يستعملونها وسيلة في إخضاع الشعب، و أعانت البوصلة الملاحين و التجار على ركوب البحار، و جلب السلع و الأفكار التي لا عهد للشعب بها و بدأت ثقافة القرون الوسطى في الإنحسار، و تغيرت الحياة الفكرية و الإقتصادية، و تساءل الناس، خصوصا المثقفون منهم عن مشروعية وصاية الكنيسة عن أرواحهم و أفكارهم و أبدانهم و نادى المفكرون بضرورة التخلص من نير الكنيسة و وصايتها مطالبين بحكم سياسي سنده

العقل و المنطق، و بالتالي إنحسر مد القرون الوسطى عن الحياة السياسية الأوروبية بفضل بروز حركتين أثرتا تأثيرا حاسما في تطور الفلسفة السياسية، هما:
أولا: حركة البعث أو النهضة

ثانيا: الإصلاح الديني الذي قادته البروتستانتية و الكالفنية.
- فما هما هاتان الحركتان؟ و كيف أثرتا على الفكر السياسي؟
أولا: حركة النهضة أو البعث الفكري و الحضاري:

لا أراني في حاجة إلى ذكر التعريف الإشتقاقي التفصيلي لمصطلح: " النهضة " و لكن تكفي الإشارة إلى أهم مظاهرها العامة، فهي تشير إلى حركة البعث و التجديد التي ظهرت في الفترة المعروفة بعصر النهضة ابتداء من النصف الأول من القرن الرابع عشر إلى نهاية القرن السادس عشر، و كانت إيطاليا على وجه خاص رائدة أوروبا في هذا العصر¹.

1- علي عبد المعطي و آخرون. السياسة بين النظرية و التطبيق دار المعارف المصرية 1974 ص 123
و هذا لأسباب أذكر بعضها في الصفحات الموالية و هناك أسباب عديدة و متشابكة تفاعلت فيما بينها، و لعل كتاب دائرة المعارف ساهموا في هذا الجهد الإنساني بنشرهم للبيانات العامة عن جهود الإنسانية في كل نواحيها و في كل عصورها، و جعلوا منها قاموسا جامعا لكل التطورات الإقتصادية و التاريخية و السياسية قديمها و حديثها و إتخذوا منها أداة حرب شعواء ضد الأنظمة و العقائد السائدة لتهيئة العقول و الأذهان لإنقلاب شامل في كل مظاهر الحياة¹. و إلى جانب هذا العمل غير المباشر كان هناك عوامل أخرى يمكن إعتبارها مباشرة و منها إحتلال الأتراك العثمانيين للقسطنطينية عام 1453 و ما نتج عن هذا الإحتلال من فرار علماء بزنة إلى إيطاليا مما أثرى الحركة العلمية و الفنية و السياسية في هذا البلد الذي كان مؤهلا أكثر من غيره لإستقبال حركة النهضة².

و كذلك فإن الحروب القبلية، أدت إلى زيادة إحتكاك أوروبا بالشرق و أيقضت روح القوميات و راحت كل قومية تعبر بلغتها القومية إعتزازا بشخصيتها، و ظهر في إيطاليا

الأديب و المفكر " دالتي" بكتابه " الكوميديا الإلهية" الذي كتب بالإيطالية و إتخذها أداة لأدبه و أفكاره، حيث إعتبر البابوات ذئابا كواسر في زي الرعاة -³.

وكان يرى أن سياسة البابا مصدر النزاع الذي لا نهاية له تنزعه فرنسا للتدخل كلما دعاها حزب من الأحزاب، و في رأيه أنه لا أمل في سلام مالم تتوحد الإمبراطورية تحت سلطة كاملة يرأسها الإمبراطور، و هذا تمجيد النظرية السلام العام -⁴.

و لعل موفق دانتي من البابوات لا يختلف عن موقف كل من " مارسلوا بادوا " و ماكيا فللي الذين أتيا بعده، ففي كتابه " المدافع عن السلام" و المقسم إلى جزئين رئيسيين.

1- محمد قاسم و أحمد نجيب هاشم. التاريخ الحديث و المعاصر. القاهرة دار المعارف المصرية (د ت) ص18

2- محمد فؤاد شبل. الفكر السياسي. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974 ج1 ص 332

3- جورج سباسي. تطور الفكر السياسي ترجمة حسن جلال العروسي. مراجعة و تحقيق فتح الله الحقيبي. دار المعارف بمصر ط2 1969 الكتاب الثاني ص 401

4- نفس المرجع ص 362

و جزء ثالث صغير، عرف الدولة بأنها " كائن حي يتركب من أعضاء تقوم بالوظائف الضرورية اللازمة لحياته و تتوقف " صحة" هذا الكائن أو آمنه على النظام الذي يؤدي به كل عضو وظيفته الشقاق يحدث إذا إختل عمل أحد الأعضاء، أو تداخل في عمل عضو آخر" -¹.

و في هذا النص يبدو أثر أرسطو في فكر مارسلو بادوا، و النتيجة التي أراد إستخلاصها هي أن لا فرق بين رجال الدين، و الطبقات الإجتماعية الأخرى، و يطالب الدولة بالإشراف على رجال الدين كما تشرف على باقي الطبقات الزراعية و الصناعية، لأن الدين ظاهرة إجتماعية، و لأنه لا يمكن إقامة الدليل العقلي على الحق الذي تدعو إليه المسيحية -².

إن هذه النظرة إلى الحياة الروحية و من يمثلها، ساعد على نمو الوعي الغربي و جعله يراجع نظرتة إلى الحياة الدينية و الدنيوية و تزامن هذا مع عوامل كثيرة مرتبطة بإيطاليا ذاتها حيث النمو الشعور بالقوميات و تأسيس الجمهوريات في بعض مدنها، علاوته

على أن إيطاليا كانت مركز الإمبراطورية الرومانية بما لها من أمجاد، و كان من نتائج هذا الوعي جانبان أساسيان هما:

أولاً: تضاعفت سلطته الكنسية، و تزايدت سلطة العلم، و أصبحت ثقافة العصر الحديث أقرب إلى العلمانية منها إلى الثقافة الدينية.

ثانياً: أخذت فكرة تكون الدولة محل الكنيسة التي كانت تسيطر على الثقافة و مؤسساتها، و إنتقلت الحكومة من النظام الملكي إلى المطالبة بلون آخر يتمثل في النظام الديمقراطي - 3

1- المرجع السابق ص 408

2- نفس المرجع ص 410

3- برتراند رسل. تاريخ الفلسفة الحديثة. الكتاب الثالث ترجمة محمد فتحي الشنيطي. الهيئة المصرية للكتاب 1977

ص 5

و تفاعل هذا النشاط الفكري ذي الطابع السياسي و الإجتماعي مع نشاط الإصلاح البروتستانتي- الذي أتناوله فيما بعد – لينتج فكراً سياسياً أكثر تقدمية تمثل في نظريات العقد الإجتماعي و الذي عنه إنبعثت الأنظمة السياسية المعاصرة و منها النظام الديمقراطي ذي اللون البرلماني، أو الرئاسي الذي تتطابق أهم مبادئه مع النظام الإسلامي المتمثل في نظام الخلافة التي وضع الماوردي أهم أسسه التي تتماشى مع الفكر السياسي الحديث.

ثالثاً: أفضى هذا النشاط إلى التحرر من سلطة الكنيسة إلى النزعة الفردية إلى الدرجة من الفوضى السياسية المروعة في إيطاليا على وجه الخصوص و التي كانت إحدى العوامل الأساسية في تكوين الفكر السياسي لدى بعض فلاسفة عصر النهضة و منهم " مكيافلي " و "بودان" - فما هو مضمون و مبادئ النظرية السياسية عند هذين الرجلين؟

أولاً: نظرية مكيافلي السياسية:

لا شك أن النظرية السياسية أو الإجتماعية، لأي كان ، تتأثر بالأوضاع العامة في البلاد، و بالتجربة الشخصية التي عاشها هذا المفكر، أو ذاك بالإضافة إلى المحيط العائلي

الذي يترك بصماته في الشخص صاحب النظرية و هذا ينطبق على مكيا فللي الذي ولد في فلورنسا عام 1469 من أسرة عريقة و مثقفة و شب في عهد الأمير المديشي، الذي أطلق عليه الفلورنسيون إسم لورنزو العظيم، و الذي إعتبروا عهده بالعصر الذهبي للنهضة الإيطالية، و كان لورنزو أديبا و شاعرا أحاط العلماء و الأدباء برعاية خاصة، و إليه يرجع الفضل في حفظ التوازن في القوى الرئيسية بين الوحدات الرئيسية الخمس للسلطات في إيطاليا¹.

1- فاروق سعد. نيقولا ميكا فيلي . بيروت. دار الأفاق الجديدة 1975 ص 21

حيث كانت مقسمة إلى خمس دول كبرى نسبيا هي: مملكة نابولي، و ميلان و البندقية، و فلورنسا، و الدول البابوية، بالإضافة إلى عدد كبير من الدويلات المستقلة التي يحكمها طغاة يتصارعون فيما بينهم و يؤكد بعضهم ببعض إلى درجة الإستعانة بالأجانب ضد الخصوم الداخليين¹.

مما أعطى للمجتمع الإيطالي صورة توحى بالفساد السياسي و انحطاط خلقي، و أصبح الإغتيال و القسوة أداة للتعامل، رغم تألق المجتمع الإيطالي بالثقافة و نمو سلطان الفكر و الإبداع الذي لعبت هجرة العلماء إلى إيطاليا بعد إحتلال الأتراك للقسطنطينية دورا كبيرا، هذا التألق الفكري الذي حجب نتائجه التنافس الشديد بين الدول الويدة للبابا في مدينة أفنيون الفرنسية الذي كانت تدعمه أسبانيا و سكوتلاندة و بعض المقاطعات الإيطالية، و بين البابا الموجود في إيطاليا، و بما أن البابا فقد معظم المصادر الأساسية للدخل، فقد أصبح يمنح الأطراف المؤيدة له تنازلات مقابل مؤازرته و مساعدته على البقاء في منصبه².

و من مظاهر و نتائج هذا الصراع السياسي الديني تعرضت المدينة لغزو جديد على أيدي شارل الثامن ملك فرنسا بعد موت لورنزو عام 1492 و إضطر خلفه "بيرو" إلى

الخروج منفيا بعد عامين، و ظهر راهب دومينيكي هو (سافونارولا)، قام بإصلاح الجمهورية و نجح في إقامة حكومة ثيوقراطية دينية لم تلبث أن إنهارت فأعدم الراهب و أحرقت جثته عام 1498 -³.

1- محمد فؤاد شبل. الفكر السياسي (مرجع ذكر) ص 338

2- عمار بوحوش. تطور النظريات و الأنظمة السياسية . الجزائر الوطنية للنشر و التوزيع. 1977 ص 123

3- فاروق سعد. مكياء فيلى (مرجع ذكر) ص 21

لأنه فشل و لم يتمكن من الإتيان بالمعجزات، فيوم حالفه الحظ إلتف الناس حوله و عندما فشل في تسييره دواليب الحكم إنقلب عليه الناس، و تأثر مكياء فلى بهذه التجربة و آمن بعدم فعالية النبي الأعزل من السلاح، و بوجوب إعتداد الحاكم على السيف و القوة و العنف¹. و من هذه التجربة إستمد نظرية في طبيعة الإنسان و الذي أضاف إلى حنكة مكياء فلى الفكرية و السياسية، هو إنتخابه سكرتيرا للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسا هذا المنصب مكنه من مراقبة سياسية أوربا من التقارير التي كان يجمعها و المحاضر التي كان يطلع عليها و يحررها².

و كذلك تمكن من هذه الوظيفة من أن يصبح من المنظرين السياسيين و من المشاركين في البعثات الدبلوماسية و لكن حدث تطور في الوضع السياسي بعد مجيء الجيش الفرنسي من جديد إلى فلورنسا و إستدعى آل مديتشي و خرج مكياء فلى منفيا من مدينته بعد خروجه من أسجن و إستقر في (سان كاستسيانو) أين قضى باقي أمامه في التأليف و التنظيم السياسي، و من الكتب التي ألفها كتاب الأمير الذي بعثه إلى لورنزو العظيم، و كذلك كتاب المطارحات و كتاب الأصول، و كان يطمح في أن يدعوه آل مرة

ثانية آل مدينشي إلى الحكم، و لكن ظهرت في الآونة الأخيرة مشاكل عقدت أوضاع إيطاليا و طاعت من تعاسة مكيا فللي و شقائقه فقد بدأ لوثر إصلاحه الديني، و أدت المنافسة بين الإمبراطور شارل الخامس الألماني و الملك فرنسوا الأول الفرنسي، للسيطرة على إيطاليا و ما لحق برومة من خراب، و إلى طرد عائلته مدينشي من جديد من فلونسة³.

1- ارنستو لاندی في أعلام الفكر السياسي. بيروت دار النهضة للنشر و التوزيع 1970 ص 42

2- إبراهيم شمس الدين. مكيا فللي أمير الفلسفة السياسة لبنان بيروت دار الكتاب العلمية الطبعة الأولى 1994 ص 40

3- فاروق سعد الأمير. (مرجع ذكر) ص 23 .

من خلال تفاعل هذه الأحداث العامة و الخاصة، إستخلص ماكيا فللي نظرية عن الإنسان و طبيعته، و على ضوء هذه النظرية بنى نظريته السياسية حول الدولة و أسس قوتها أو ضعفها، و علاقة الإنسان بالإنسان، و علاقته بالحاكم ثم بين العلاقة بين الدولة و الدين و الأخلاق فما مضمون هذا التصور؟

إن النظرية السياسية هي من الإنسان و إلى الإنسان و في خدمة الإنسان و المجتمع، و من هذا المنطق فإن أية نظرية سياسية أو إجتماعية لا تنطلق من الفهم الصحيح لطبيعة الإنسان فإنها تبقى في حاجة إلى الأخذ و الرد، و إلى القبول أو الرفض، و ماكيا فللي نظر لسياسة الإنسان من خلال فهمه و تصوره لطبيعة الإنسان، دون أن يعي بأن طبيعة الإنسان، خير و شر، حق و باطل، و هذه الطبيعة تتداخل عدة عوامل في صقلها و تكوينها، و من هذه العوامل الظرف السياسي و الإجتماعي لكل إنسان، و لكن مكيا فللي شأنه في هذا شأن كل فيلسوف أو فنان، يتخذ لنفسه نموذجاً يريد تحقيقه، حتى و إن كان هذا النموذج خيالياً مثلما حدث في جزيرة أوتوبيا لتوماس مور (1478 – 1535)، و كذلك فقد إتخذها ماكيا فللي الجمهورية الرومانية مثلاً أعلى يرمز إلى ذرة ما حققه الإنسان و أنها خير ما إبتكر

الإنسان من أنواع الحكم و صوره، و كان شديد الإعجاب بمؤسساتها حتى قال أحد الفرنسيين " لو طلب إلى مكيا فللي وضع دستور لدولة حديثة، لجعل هذا الدستور يشمل على القناصل و مجلس الشيوخ و الحكام¹. و لكن هل ما نجح في روما يمكن أن ينجح في غيرها من البلدان و لعل ماكيا فللي انطلق في تعميمه هذا، من خلال تعميمه للنظرة التشاؤمية على الإنسان، و على طبيعة هذا الإنسان، فهو يرى أن الإنسان واحد في كل زمان و مكان، و يتأثر بنفس البواعث و الدوافع التي تجعله يجعل نفس المشاكل بنفس الوسائل، فهو بطبيعته حقود أناني، و لا تحركه إلا مصالحه.

(1) كريستيان غاوس في مقدمة لكتاب الأمير. مكيا فللي. ترجمة خيرى حماد بيروت . منشورات المكتب التجاري للطباعة و النشر ط3 1970 ص 42 .

فهو مستعد لإلحاق الضرر بغيره متى توفرت له الظروف، فيتحول إلى قوة شريرة لخدمة مصالحه الخاصة، و لذلك يجب على الحاكم أن يكون ماكرا و قويا في نفس الوقت و يجعل نفسه شخصية قوية مهابة الجانب و ينشر الخوف و الرعب في أوساط الرعية¹، مستشيرا ذاته وحدها دون أن يلجأ إلى إستشارة إنسان آخر¹، و هذا التصوير للإنسان في نظر مكيا فللي هو نفس التصوير الذي نجده عند هوبز الذي تصور الحالة الطبيعية للإنسان على أنها حالة طمع و أنانية و كبرياء، عكس ما نجده عند روسو، و سبنوزا و الفلاسفة المسلمين قبلهم، و من هنا فإن نظرة مكيا فللي لا يعتد بها، لأنه إنطلق من فهم خاطئ لطبيعة الإنسان الحقيقية التي خلقها الله خيرة في الأصل، و زودها بفكرة الخير و الشر و أعطى للإنسان القدرة العقلية التي توازن و تتحكم في الميول و الغرائز، و بهذا التوازن و التحكم و الإنتظار لحب الغير و الإنسانية تبرز قيمة الإنسان الحقيقية المكلف بأمانه حمل المسؤولية في الحياة السياسية و الإجتماعية.

لقد أخطأ ميكا فللي حين رأى أن فساد السياسة و تدهور العمل السياسي إنما مردها إلى الجمع بين السياسة و الأخلاق و إلى الضغط المستمر الذي تفرضه الكنيسة على مجريات الحياة السياسية، فمن واجبات من يتولى العمل السياسي أن يكون مهاب الجانب،

ما دامت الرعية تحكم على الحاكم و تتعامل معه لا على أساس الطيبوبة أو عدمها و لا على أساس الحسن أو القبح، و إنما على أساس النجاح أو الفشل، ما دامت الوسائل المتبعة ناجحة فهي خيرة و شريفة، حتى و لو كانت قمعية، فالإنسان يلاحظ ما أنت عليه ليس إلا و القليل هو يعرف حقيقتك و هكذا فما دمت ناجحا فإن الناس يمجدون الوسائل التي

(1) مكياء فلي. المطارحات تعريف خيرى حماد بيروت المكتب التجارى للطباعة و النشر و التوزيع الطبعة الأولى 1962
ص 143

تستعملها بقطع النظر عن نبلها و شرفها، أو دنائتها و نزلها¹.

و لهذا فهو يوجه نصائح للأمير فى كتاب الأمير و يزوده بما يجب أن يتجلى به من صفات لينجح فى إمارته، و قد قال مكياء فلي عن هذا الكتاب " حين يقرأ المرء هذا الكتاب فلا بد أن يشعر أن السنين الخمسة عشر التى كرستها لإدارة شؤون الحكم لم تذهب سدى"². و هو بهذا الوصف يعلن أن نظريته السياسية التى أرسى قواعدها فى هذا الكتاب هى وليدة تجربة مستمدة من الواقع، و ليست نظرية خيالية، أو فلسفية، و هذا خطأ ثان وقع فيه مكياء فلي حين تجاهل إختلاف التجارب و أنواع المجتمعات، و هذا الخطأ هو نتيجة لخطيئة الأول المتمثل فى نظريته إلى طبيعة الإنسان، فما لاحظته فى إيطاليا، و ما عايشه عند شريحة من ناس إيطاليا أو روما ظن خطأ أنه يمكن تعميمه على كل أنواع البشر و عبر جميع العصور و هنا يظهر الإختلاف البائن بين مكياء فلي و الفلاسفة المسلمين و منهم الماوردي، و الذى إنطلق من النظرة الصحية لطبيعة الإنسان كما صورها الإسلام، فأرسى القواعد السليمة التى إن لم يحد عنها الخليفة يكون حليفه النجاح، و تأتى المفارقة بين فكر مكياء فلي السياسى و الفكر الإسلامى فى نظريتها إلى الدين و الأخلاق، فالأول يرى فى هذين الأخيرين أداة هدم و خراب للدولة، و الثانى يرى فىهما أداة إستقامة و بناء و حفظ عليها فالمسلمون يرون فى الدين أداة بناء العقيدة القوية و السلوك القويم، فى حين يرى

ماكيا فلي أن القوة الحقيقية التي تبقى بها الدولة قائمة هي قوة السلاح و المراس على قنون الحرب و القتال و قد أعطى مثالاً من أحد الأمراء الذين سبقت الإشارة إليه و هو فرانسيسكو سفورزا الذي إرتقى بفضل سلاحه من إنسان عادي إلى منصب أمير دوقية ميلان، في حين أن أبناءه الذين رغبوا في تجنب متاعب الحرب و مصاعبها هؤوا و سقطوا من مرتبة الإمارة إلى مواطنين عاديين -³.

(1) المرجع السابق ص 127

(2) إيلين فيدرين : إعلام الفكر العلمي. ترجمة أميرة زين. بيروت المؤسسة العربية للدراسات و النشر ط1 1947 ص33

(3) مكيا فلي. الأمير ترجمة فاروق سعد . مصدر ذكر ص 132

و يواصل حديثه عن قوة السلاح قائلاً: " إن من بين الشرور التي تؤدي إلى المهانة و الإحتقار و الحط من قيمة الإنسان هو الإفتقار إلى السلاح و لهذا فهو ينصح كل أمير أن يتجنب عدم إمتلاكه للسلاح -¹.

- هذا صحيح، و لكن كيف يستعمل السلاح، و في أية مناسبة؟

فالأمراء العرب في العصر الحديث و المعاصر ذلوا و أهينوا لعدم إمتلاكهم السلاح الذي يواجهون به العدو المتربص بهم في كل لحظة، و السبب في ذلك هو فساد أخلاقهم و إنغماسهم في اللهو و المجون و إبتعادهم عن الدين الإسلامي الذي يحث الحكام و الأمراء على إعداد العدة المعنوية و العسكرية للعدو " و أعدوا لهم ما إستطعتم من قوة" -².

فالعدة المعنوية تتمثل في تطهير السريرة من الحقد و الأنانية و كره الآخر و الإنتقام من الغير، و نبذ الرياء و الطمع هذه الصفات التي يراها ماكيا فلي سببا في فساد طبيعة الإنسان، و القوة المادية تتمثل في العدة المادية و القوة العسكرية التي يراها ماكيا فلي أداة من أدوات المحافظة على الإمارة و الوصول إليها.

و من هنا فإن الفرق يبقى شاسعا بين الحالة التي تكون فيها هذه القوة العسكرية تحت سلطة العقل و الأخلاق و الدين، و الحالة التي تكون فيها هذه القوة التي تعلوا على الأخلاق و الدين كما يرى ذلك ماكيا فلي الذي ينصح الأمير أن يكون مرهوبا، و مهابا و مخيفا

للرعية حين قال: " هل من الأفضل أن تكون محبوبا أكثر من أن تكون مهابا؟ أو أن يخافك الناس أكثر مما يحبونك؟

(1) المصدر السابق ص 132

(2) سورة الأنفال الآية 62

و لما كان من العسير الجمع بين الأمرين، فمن الأفضل أن تعمل على أن يخافك الناس و يهابونك، لأن الناس ناكرون للجميل متقلبون، مراءون، ميالون إلى تجنب الأخطار و الشدائد، و هم كثيرون الطمع " -¹.

و من هذه النظرة إلى طبيعة الإنسان الشريرة و الماكرة ينصح الأمير بإستغلال كل الظروف و الصفات التي تجعله يصل إلى الرفعة و سمو المكانة و المحافظة على الإمارة دون إعتبار أي مبدأ أخلاقي أو ديني، لأن هناك من الفضائل ما يؤدي إلى تدهور و إنهيار الدولة، كما أن هناك من الطرق اللا أخلاقية التي بها يصل الإنسان إلى الإمارة و يحافظ عليها، و في حديثه عن أنواع الإمارات و كيفية نشأتها تحدث عن الذين وصلوا إلى الحكم عن طريق النذالة و سرد مثالين من التاريخ أكتفي بذكر واحد منها، و هو أغاتوكليس الصقلي الذي كان من أخط الطبقات شأنا، و الذي إنخرط في صفوف المتطوعة، و إستدعى ذات يوم أهل سراقوسة و مجلس شيوخها على أساس التشاور معهم، و بمجرد إشارة أعطاهما لجنوده، قام هؤلاء بذبح جميع الشيوخ و أثرياء المدينة، و تمكن من إحتلال المدينة و الإستلاء عليها، دون الإهتمام بالأخلاق و القيم الإنسانية، و عليه فإذا كان من المستحسن للأمير أن يكون خيرا، فلا بد أن يكون مستعدا لكي يؤكد سلطته أن يلقي الجانب الخير فيه في أية لحظة.

و ليس من الضروري أن يكون الأمير حاصلًا لكل الصفات الحميدة، بل يكفيهِ فقط أن يتظاهر بأنه حاصل عليها، فإن من يتقن الخداع يجد دائمًا أولئك الذين هم على إستعداد لأن تنطلي عليهم خديعته، و قد تحدث ماكيا فللي عن نوع الإمارات و كيفية الحصول عليها، كما تحدث عن معيار قياس قوة الدولة هذا المعيار المتمثل في قوة المال و الرجال و يستطيعون حشد الجيش الكافي و الصمود أمام العدو لصد هجومات الأعداء.

(1) المصدر السابق ص 144

و قد تحدث عن أنواع الحكومات و الطريقة التي أنشئت بها و صنفها إلى صنفين هما الشكل الجمهوري، أو الشكل الملكي و يوصي حاكم المقاطعة الأجنبية المحتلة بأن ينصب نفسه زعيمًا لجيرانه الضعفاء، و حاميا لهم، و أن يحاول إضعاف الأقوياء منهم، و أن يهتم بحمايتهم من غزو أجنبي آخر لا يقل عنه قوة و شراسة و سيجد نفسه في هذه الحالة دائمًا، مدعوا للتدخل بين جيرانه المتنازعين بسبب الطموح أو الخوف، بطلب منهم¹.

يبدو أن هذه الصفات و السلوكات السياسية مازال مفعولها ساريا في وقتنا المعاصر و يتجسد هذا في سياسية أمريكا و في علاقتها مع إسرائيل و الدول المجاورة من البلدان العربية و غير العربية و من خلال ما سبق يمكن إستخلاص الصفات التي يجب أن تتوفر في الأمير حسب نظرية ماكيا فللي و هذه الصفات هي:

1- عزوفه عن القيم الدينية و الأخلاقية و في هذه النقطة يلتقي مع بعض المذاهب الأخلاقية مثل السفسطائين الذين إعتبروا الدين حيلة يتستر بها رجال الدولة لإسكات الناس و إخماد بذور الثورة و كذلك الماركسية في العصر الحديث التي تعتبر الدين أفيون الشعوب، هذه النظريات التي تتجاهل المفعول الحقيقي للدين الإسلامي الذي يشهد الهمم و يربي النفوس على عدم السكوت عن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إلى درجة الثورة على السلطان الجائر.

2- صراحته في الموقف و تطرفه السافر في الإعتماد على القوة المادية من جيش و سلاح.

- 3- إشارته إلى فكرة الدولة القومية عوض النظام الإقطاعي.
- 4- البث الحاسم في القضايا، و نبذ كل أشكال التردد، و من الأفضل للأمير أن يخطئ في المبادرة على أن يفقد عنصر المبادرة، بسبب المماطلة، و سريان الشك في نفسه.

Nicola Machiavel Le prince bookking international Paris 1996 P54 (1)

- 5- تمسكه بمبدأ الغاية تبرر الوسيلة.
- 6- بناء العلاقة بين المجموعات السياسية على أساس المنفعة ليس إلا.
- هذه هي أهم المبادئ السياسية التي جاء بها مكيافلي، و التي تركت بصماتها في بعض الفلاسفة الذين جاؤوا بعده و منهم:
- جان بودان

نظرية جان بودان السياسية: (1530 – 1596) Jean Bodin

هذا الرجل ليس مجرد واحد من السياسيين، بل كان عالما إنسانيا النزعة، واسع المعرفة، متعدد الإهتمامات، و إحتل مكانة هامة في تاريخ الكتابة السياسية، كواحد من الرعيل الأول الذين إهتموا بالطرق المنهجية التاريخية، و لعله في مجال النظرية السياسية أكثر إترانا في معالجة موضوع السلطة الشانك، و هو بحكم ميوله رجل معتدل معقول، بدأ الكتابة في النصف الثاني من القرن السادس عشر، بعد أن إسترد أرسطو مكانته عقب محاولة الحركة الإنسانية الحط من قيمته، و أفاد مما تحفل به كتابات أرسطو السياسية من قدر كبير، و برز بودان في نهاية المطاف كمدافع عن الحكم المطلق للأمير، و ذهب إلى أن الملك فوق القانون لأنه صانع القانون و هذا ما يظهر في كتبه و منها: ستة كتب عن

الجمهورية Six livres de la publique

هذا الكتاب الذي كتبه لغرض معروف هو تقوية سلطة الملك، بحيث وضع نصب عينيه مهمة أساسية يؤديها للفكر السياسي الحديث تتمثل في إخراج نظرية السيادة من سجن اللاهوت، و بعد أن نشر الكتاب شكل مادة إنتاجية لمجموعة من المفكرين المعتدلين الذين عرفوا في أدبيات السياسة ب (السياسيين)، و رأوا في السلطة الملكية عماد السلم و النظام و اعتبروا الملك مركزا للوحدة الوطنية، فوق جميع المذاهب الدينية و الأحزاب السياسية.

فهؤلاء السياسيون حاولوا التوفيق بين الحكم القوي المطلق و بين تعدد المذاهب الدينية في إطار الوحدة، رغم أن الأغلبية كانت من الكاثوليك، وهنا تكمن الصعوبة التي واجهها هؤلاء و هي إنقسام المسيحية إلى فرق يصعب على الواحدة أن تقنع الأخرى، و لكن المهم هو الحفاظ على القومية الفرنسية حتى و لو ضاعت الوحدة الدينية¹.

و لكن ألا يمكن اعتبار الوحدة الدينية هي إحدى العوامل الأساسية في تقوية الدولة و الحفاظ على إنسجام المجتمع؟ إن التاريخ القديم و المعاصر أثبت أن المجتمعات المتعددة الأديان و المذاهب هي أكثر المجتمعات عرضة للهزات السياسية و الانقسامات الحزبية، و هذه الانقسامات ذات الطابع الديني هي الثغرة التي منها يتسرب الدخول الأجنبي إلى عمق الأمة، لضرب وحدة الدولة و تمزيق شرايين السياسة و السياسيين، و لهذا فإن تفضيل بودان للحكم الملكي المطلق يعود إلى اعتقاده بأن النظام الديمقراطي في البلاد، هو الذي يجعل الدولة دائما عرضة للثورات رغم أنه لا ينكر إمكانية قيام نظام مختلط، كالذي دعا إليه أرسطو، و عليه فهو ليس من مؤيدي الحريات الفردية، و لا يأخذ بنظرية العقد الاجتماعي التي تجعل الملك طرفا في العقد و ملتزما بتطبيقه، و في نظره إن المواطن الذي يستحق المواطنة هو الذي يخضع لسيادة الدولة، و ميزة الدولة هي وجود السلطة السياسية، و لكن الدولة يجب أن تبقى مقيدة بالواجبات الأخلاقية المنبثقة من القوانين الإلهية، و يبقى من الضروري أن يظل الإنسجام قائما بين التنظيم السياسي و شكل الحكومة و نوعية القوانين مع طبيعة الشعب و ظروفه المكانية و الجغرافية، مع ضرورة الإنتباه إلى

الإنعكاس السلبي الناتج عن التفاوت الطبقي في الثروات، ولكن في نفس الوقت على الدولة أن لا تتدخل في الملكية الخاصة وشؤون الإقتصاد².

(1) جرج سباسي تطور الفكر السياسي. الكتاب الثالث مرجع ذكر ص 549

(2) مكيا فلي. الأمير فاروت سعد. (مرجع ذكر) ص 254

و كل خلل بين طبيعة المجتمع التاريخية و الجغرافية و الأخلاقية و مع طبيعة القوانين و نوع النظام المفروض، فإنه يؤدي لا محالة إلى زعزعة الإستقرار، و تصدع سيادة الدولة و تعرضها للمطامع الأجنبية، و ضياع السلطة من أيدي أصحاب القرار، و لهذا فإن جان بودان حاول أن يضع نظريته في السيادة و السلطة، حيث يعتبر السيادة سلطة عليا على المواطنين و الرعايا، و إعتبر السيادة سلطه دائمة مدى حياة من يملكها و لا يمكن تفويضها أو التصرف فيها، و لا تخضع للقانون لأن الملك هو صاحب السيادة و هو الذي يضع القوانين و لا يمكن أن يقيد نفسه إلا بالتزاماته أمام الله، ما دام هو واضع القوانين¹.

إذا كان من غير الممكن تصور قانون بدون دولة تضعه و تصور كيفية تطبيقه، فإننا لا يمكن أن نتصور حكما راشد بدون قانون و لا قانون بدون سلطة تحميه، و بما أن الدولة هي محور التنظيم السياسي للمجتمع و هي الأداة الرئيسية التي من خلالها تنفذ الطبقة الحاكمة سياستها و تنظيم العلاقات بين الطبقات في المجتمع و غيره من الدول²، فإن بودان إنطلق أولا من تحديد مفهوم الدولة و علاقتها بالقوى العظمى و بالعقل و أكد على مبدأ السيادة الذي يعتبر أهم جزء في الدولة و هي التي تعطى الميزة الأساسية لها.

هذه الميزة التي تميزها عن جميع التجمعات الأخرى التي تشكلها العائلة و ليس الأفراد، لأن الفرد في رأيه لا يشكل أية أهمية في البناء السياسي و أن الفرد يكون أكثر تأثيرا حين ينصهر و يندمج في الجماعة السياسية، و لذلك فالدولة عند بودان ليست تجمعا من الأفراد، و لكن جماعات إجتماعية متألّفة و العائلة هي الخلية الأولى في المجتمع، و هي

تؤلف جماعات تجارية، أو كنسية أو أية جماعة أخرى، يتم التفاعل بينها و بين الأشكال الأخيرة عن طريق الصداقة أو القرابة أو العادة أو الإتفاق أو عن طريق روابط أخرى.

1- عبد الحميد مشولي. المفصل في القانون الدستوري، 1992 ص 318

2- أ، ب شبتولين، النظرية العلمية في الطبيعة و المجتمع، ترجمة هيئة التحرير. دار الفرابي بيروت 1981، ص 203.
أما الدولة فتتربط عن طريق القوة و في هذا المعنى يرى بودان أن العائلة يجب أن تحتل مكان الصدارة و هي الخلية الأولى الأم، و الصورة الجماعية و السياسية المنظمة تنظيما حسنا و تعبر في نهاية المطاف عن السلطة المطلقة التي تعبر بلا جدال عن المعنى الملازم لمذلول الجماعة السياسية التي هي الدولة¹، غير أنه ميز بين الدولة و حكومة الدولة، و لهذا فقد أوضح أنه ليس من الضروري أن يتفق شكل الحكومة مع شكل الدولة، فشكل الدولة يتحدد طبقا لعناصر السيادة الموجودة فيها و من ثم يتشكل على ثلاثة أنواع هي الموناركية و الأستقراطية و الديمقراطية فقد تكون الدولة، ديمقراطية تدير شؤونها حكومة موناركية تتمثل في النظام الملكي الذي تجري فيه إنتخابات برلمانية، كما أن الجمهورية تكون فيها السيادة في يد شخص واحد هو رئيس الدولة، و بودان فضل النظام الموناركي حفاظا على قوة الدولة و دوام الإستقرار، و لكن هذا الإستقرار قد لا يعمر طويلا إذا ما إستفحل التعسف و إستغلال السلطة.

هذا التعسف الذي كثيرا ما يكون عاملا من عوامل الثورة، لأن الدولة في رأي بودان مثل الفرد، تولد، و تنمو، و تزدهر ثم تتدهور و تموت و هنا يلتقي مع ابن خلدون الذي تناول هذا الموضوع غير أن الفرق بين الرجلين يكمن في تفسير أسباب قيام و إنهيار الدولة.

و لكن يبدو أن النقطة الأساسية في فلسفة جان بودان هي نظريته إلى السيادة و السلطة، فالسيادة عنده هي القوة العظمى التي لا تدخل العناصر اللاهوتية في مضمونها و هي سلطة عليا على المواطنين و على الرعايا لا يحد منها القانون و لكن في رأي بودان أن

الحاكم مقيد بقانون الرب و بقانون الطبيعة، و القانون الطبيعي هو ما يمليه العقل و ينسجم مع الأخلاق و يشكل مصدرا للقانون الوضعي -².

(1) جون جاك شوفاليف. أمهات الكتب السياسية. ترجمة جورج حدقني. منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي دمشق 1980 ص 77 .

(2) كتاب الأمير (مرجع ذكر) ص 255 .

الذي يسنه الحاكم الخاضع لقانون الطبيعة الذي يحول دون سن الحاكم لقانون ناتج عن رغبة أو نزوة عابرة و مراعاة هذا القانون هو الذي يميز الدولة الحقيقية عن الدولة المتعسفة، و الملك الصالح هو من يطيع قوانين الطبيعة و يحكم رعاياه طبقا للعدالة الطبيعية، كما يطيع رعاياه القانون الدنيوي الذي وضعه هو لأن المضمون الأساسي للقانون هو فكرة العدالة، و هذه الفكرة هي العنصر الأساسي في القانون الطبيعي، بل أن القانون الطبيعي في الحقيقة تعبير عن العدالة -¹. و العدالة هي الغاية الأسمى للدولة التي هي تجمع من العائلات و من ممتلكاتها المشتركة، و تحكم بواسطة القوى العظمى و بالعقل، و بهذا يؤكد على مبدأ السيادة، هذا المبدأ الذي وقع حوله إختلاف بين المفكرين السياسيين، فهناك من يرى أن السلطة السياسية هي غير السيادة، في حين يرى البعض الآخر أن السلطة السياسية و السيادة تعبير عن مضمون واحد، و من الذي ميزوا بين السلطة السياسية و السيادة الفقيه القانوني الفرنسي في كتابه مساهمة في النظرية العامة للدولة، يذهب إلى أن السيادة شيء غير السلطة، و أنه إذا كانت السلطة السياسية ركنا من أركان الدولة، فإن السيادة ليس كذلك إذ قد توجد الدولة بغير سيادة في حين أنها لا توجد بغير السلطة -². إن هذا التصور- لعلاقة الدولة بالسيادة و السلطة يمكن إسقاطه على بعض الدول في الأنظمة المعاصرة، حيث هناك دول لها حدود جغرافيا معينة و محددة، و لها حكومات تقرر و تنتظر و لكن قراراتها و نظرياتها مستمدة من الخارج لأنها لا تملك سلطة القرار و لا قوة إتخاذ المبادرات هذه القوة السياسية التي تعتمد على قوة تفقدها هذه الدول و هي القوة العسكرية

التي تحدث عنها جان بودان الذي إعتبر السيادة هي قوة تماسك الجماعة السياسية و قوة إتحادها القوة التي بدونها تتفكك الجماعة السياسية.

1- Le Fur. La théorie du droit naturel depuis le XVII^{ème} siècle et la doctrine moderne -1

Recueil des cours 1927 P 265

2- R.Carré de malberg. Contribution a la théorie générale de l'Etat Tome 1 (C.R.N.S) 1962 P70

إذ أنها تبلور التبادل بين الأمر و الطاعة التي تفرضه طبيعة الأشياء على كل زمرة إجتماعية تريد البقاء، إنها السلطة المطلقة و الدائمة للجمهورية، لأن الجمهورية بدون سلطة مطلقة توحد أعضائها و أجزائها، و جميع الأسر و المجامع في هيئة واحدة لا تظل جمهورية¹⁻، لأن الدولة كما يراها البعض هي: منظمة المنظمات، أو مجمع المنظمات²⁻، لأن الأنظمة السياسية توحد داخل الدولة و تقوم عليها و من ثم فإن ظاهرة الدولة ظاهرة عامة و سابقة على سائر الأنظمة السياسية و مستقرة لها، و من ثم فإن على من يريد دراسة الأنظمة السياسية أن يسبق ذلك بدراسة الدولة التي تعتبر السلطة السياسية حجر الزاوية فيها، و ما يوجد داخلها من مؤسسات و أنظمة سياسية، إذ بغير السلطة السياسية لا توجد الدولة و لا تكون هناك أنظمة سياسية و لا حياة سياسية، و من ثم فإنه من الصحيح أن يقال أن الحياة السياسية كلها تتمركز حول ذلك المركب العام من العناصر المادية و المعنوية ألا و هو السلطة³⁻.

و لهذا فإن بودان يرى في وجود السلطة ذات السيادة العلامة التي تميز الدولة عن جميع التجمعات الأخرى التي تشكلها الأسر و من ثم عرف المواطن بأنها الخضوع، و الأفكار التي تعرف الدولة هي العاهل و الرعية، و هي فكرة تضع بصورة منطقية العلاقات الإجتماعية و الأخلاقية و الدينية خارج حدود النظرية السياسية و كذلك فقد أكد بودان على أنه يمكن أن تقوم علاقات أخرى لا حصر لها بين المواطنين خلاف الخضوع لعاهل مشترك، و لكن الخضوع هو الذي يجعلهم مواطنين، قد تكون أولا تكون لهم لغة و ديانة مشتركة.

1- أمهات الكتب السياسية جان جاك شوفاليه (مرجع ذكر)، ص 77.

2- Perlot, M. institutions. Politiques et droit constitutionnel 3^{ed} Paris dalloz 1963. P 41

Buradeau. G traité de science politique (le pouvoir Politique), Tome 1 paris 1967 ,P 11 -3

و يطلق بودان على تجمع قد تختلف لغة أو ديانة أفرادها أو تتشابه اللغة و الدين و العرف و القانون إسم المدينة و هذا يوحي بإتحاد جماعي بدلا من الرابطة السياسية الرسمية، و المدينة ليست دولة لأن الدولة لا توجد إلا حيث يخضع المواطنون لحكم مشترك تحت قيادة الملك¹.

إن تحليل النظرية السياسية عند بودان تحليلًا مفصلاً لا يسع له هذا المقام و لكن يكفي أننا إستعرضنا أهم الأفكار السياسية التي بنا عليها نظريته و هي فكرة السلطة و السيادة و العلاقة بينهما، و يكفي القول بأنه أمدنا بنظرية سياسية تفاعلت مع الحركة البروتستانية التي هزت أركان الكنيسة الكاثوليكية التي إحتكرت لنفسها حق تعيين السلطة الزمانية و منح صكوك الغفران، و نصبت نفسها الممثل الشرعي للإله في الأرض، و جعلت نفسها الناطق الرسمي للوحي الإلهي أمام الأمة، و هذا ما جعل بعض الفلاسفة يحاولون تفويض هذه النظرية في السياسة بدءاً بالنظرية مساواة الناس عند ولادتهم في القدرات و المواهب الفكرية، في حين يصر أصحاب نظرية التفويض الإلهي على القول بأن الله إختار لنفسه ممثلية أمام الشعب يتكلم بإسمه و يحكم بإرادته، و هذا ما جعل بعض المفكرين يثورون ضد هذه النظرية و يطرحون نظريات بديلة.

و مثل هذا الصراع الديني في مظهره، و السياسي في جوهره، مرت به الأمة الإسلامية، و لعل ثورة الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري على معاوية و إلى عثمان رضي الله عنه خير دليل على ذلك، و كذلك فإن النظريات الحديثة و المعاصرة قد ظهرت نتيجة

لحركة الإصلاح الديني، هذه الحركة التي تفاعل نشاطها الفكري مع نشاط مكيا فلي و بودان و غيرهما، و ظهر ما يسمى بالفكر السياسي التعاقي.

1- جورج سباسي. تطور الفكر السياسي الكتاب السابق ص 555 ، 556

أثر الحركة الإصلاحية الدينية على النظريات السياسية:

إن الانتقال من حياة العصر الوسيط و ما تحمله من قيم بالية و موروث ثقافي بطبعه الجمود و الرأي الأحادي المتسلط، إلى حياة العصر الحديث، و ما يطبعه من تفتح و رفض لثقافة العصر الوسيط، إن هذا الانتقال لم يكن بالعمل السهل أو اليسير، بل كان نتيجة حرب ضروس و صراعا طاحنا و معارك و إنقسامات و إتهامات بالكفر و الزندقة، و أحكاما بالقتل و التعذيب و الحرمان، إذا كان هذا هو حال أوروبا في العصر الوسيط، فإن العالم الإسلامي لم ينج بدوره من مثل هذه المظاهر حتى و إن لم يكن في نفس المستوى من المنهجية.

فقصة خلق القرآن، و مرتكب الكبيرة، بين التكفير و التفسيق، و إعدام الحلاج و مذهب الحلول، و صفات الذات و الموضوع لله، أحدثت في العالم الإسلامي ما أحدثته صكوك الغفران، و مسألة الإستحالة التي يزعم فيها أصحابها أن المسيح عليه السلام يحضر العشاء الرباني في عيد الفصح، و أن الخبز الذي يؤكل يتحول إلى جسم المسيح، و الخمر الذي يشربه يتحول إلى دمه ثم يتحول هذا و ذاك إلى جسم الحاضرين في مأدبة العشاء الرباني¹،

و لم تكتف الكنيسة الكاثوليكية بمثل هذه الفتاوي بل جعلت كل رأي في العلوم الكونية يخالف رأيها، كفرا يجب تعذيب صاحبه بدون هوادة، فالمجمع الثاني عشر من مجامع تلك الكنيسة المنعقد سنة 1215 يقرر إستئصال الهرطقة.

1- محاضرات في النصرانية. الشيخ محمد أبو زهرة . تقديم الدكتور عمار طالبي. الجزائر. شركة الشهاب 1989 ص 241 .

و هم المخالفون للكنيسة، و كونت محاكم التفتيش بحثا عن الزنادقة و الهرطقة المناوئين لرأي الكنيسة ففي أوائل القرن الخامس عشر الميلادي أحسن أساقفه فرنسا بوجوب إصلاح حال البابوات فانعقد لذلك مجمع مؤلف من 150 أسقفا و 1800 من رجال الدين، و لكن هذا المجمع إنتهى في قراراته بالأمر بإحراق يوحنا هوس مصلح كنسية بوهيما و رفيقه جيروم¹ .

و صار تعيين البابوات يتم بإختيار المجمع، لا بتعين ملك أو أمير مهما تكن قوته و سطوته، و صار البابوات بعد تعيينهم غير خاضعين بأي حال من الأحوال لأي ملك من الملوك، فليس لأي ملك أو سلطان على البابا، و للبابا سلطان على كل ملك لأن البابا خليفة لبطرس الرسول و بطرس الرسول أقامه المسيح رئيسا و هو خليفة للمسيح ينطق بإسمه، و يتكلم بخلافته و ينفذ بسلطانه، و من خرج عن طاعته فقد خرج عن طاعة المسيح، و حارب دينه² . هذه صورة من صور المظالم، و مظهر من مظاهر القمع و الجهود فكان لابد من ميلاد حركة الرفض و البحث عن البديل، و هذا لا يكون إلا بالتحدي و مواجهة التقليد، و التخلي عن التقديس الأعمى و الإجلال الخانع لكتب مأثورة عن قساوس عاشوا في الماضي و لماضيهم فقط، لأن العالم يتحرك و الواقع يتغير.

و قضايا الحياة، تزداد إلحاحا، و لا بد إذن من رصد الواقع و إستقراء أحداثه و فهمها على ضوء نور كاشف جديد، غير كتابات السلف، و هذا هو نور العقل، و حدثت ثورة الإصلاح الديني و الفكري و لم تكن هذه الثورة خلقا من العدم، بل أخذ الأوربي الثائر عن السلف من المدرسين عادة الصبر و المكابدة، و البحث الدؤوب، و الجلد على جميع المعلومات و الإلتزام المنطقي، و إتجه إلى الطبيعة و المجتمع.

(1) المرجع السابق ص 239

(2) نفس المرجع ص 240

و بدأ الحديث بحركات الإصلاح و النهضة و التنوير التي قادها مجموعة من المصلحين الذين كابدوا الصعاب و تحملوا كل أنواع التعذيب و المعاناة الروحية و الجسدية التي كابدوها قبلهم في العصر الإسلامي مفكرون مسلمون لم يكونوا يقاسمون الحكام نفس التفكير و التوجه الفقهي و السياسي، و هكذا بدأت بشائر التغيير في محاولات تحطيم سطوة و سلطان الإقطاع و الكنيسة و لا نعني بهذا الدين، و لكن القائمين على شؤون الكنيسة بإسم الدين الذين ربطوا الخطاب الديني المسيحي لفهم روح القدس و الخلاص الأخروي بالقديسين الذين كان لهم الحق في منح الغفران للمذنبين و إعطاء الشرعية للحكومات السياسية و الإعراف لها فيما إذا كانت تخدم الله و ترضية أم تغضبه و تعصيه، إلى أن حررت البروتستانتية و الكالفنية العقل من وساطة القديسين، و جعلت فهم الإنجيل فرديا و عاما -¹، على أساس أن لا إنسان أنبل من غيره حتى لو كانت طبيعته الروحية خلقت أفضل، و كان أقدر على تحصيل علم أرفع، لأن الفضيلة ليست محرمة على أحد، بل لكل أن يبلغها، و الفضيلة لا تنتظر إلى المولد و لا الثروة و كل ما يهمها هو الإنسان و هي تسمح للجميع و تدعو الأحرار و العبيد و الموالى و الملوك و المنفيين إلى الدخول، لأن العالم أمتنا جميعا، و الله مرجعنا -²، و بهذه النظرة الجديدة للإنسان و الحقيقة الكنيسة و علاقتها بالغير إليها كان أو عبدا، إنبعثت شرارة تطور العلم و الثقافة، إيذانا بانبعثات الحركة القومية و التطور الإقتصادي الذي إستلزم تحطيم سلطة النبلاء، و الثورة ضد الرق في كل صوره، و ضد إسترقاق الإنسان و إستغلاله إقتصاديا و فكريا و سياسيا، و كان لهذا إنعكاسه على النظرية السياسية الحديثة و المعاصرة التي جاءت نتيجة إنتصار الشعوب المسيحية على تحالف و تواطؤ الكنيسة و الملوك ضد الشعوب عندما شب النزاع بين السلطتين الروحية و السياسية.

1- عبد القادر ريلمانا. مشكلة التأسيس العقلي و الديني للسياسة. أطروحة دكتوراة دولة. جامعة الجزائر

2001/2002 ص 2

2- أنظر: ألبرت اشفيتير. فلسفة الحضارة ترجمة عبد الرحمان بدوي. مراجعة زكي نجيب محمود مصر. وزارة الثقافة و

الإرشاد 1963 ص 165

حيث كان الملوك يعتبرون أنفسهم أوصياء الله على الأرض و ما فيها من شعوب، و ثورات، و تشبثت الكنيسة بحق تعيين الملوك و خلعهم دون إعتبار لأراء الشعوب التي لم تتخلص من هذا الوضع الذي خلقه تواطؤ الكنيسة و الملوك إلا بعد الثورة البروتستانية مع لوثر (1484 – 1546)¹، التي قادت حركة الإصلاح الديني و السياسي، هذا الإصلاح الذي غير نظرة الإنسان إلى الكنسية و إلى الحكام و نتج عنه ظهور نظريات سياسية حديثة و مفاهيم جديدة للدولة و للسياسة و مكانة الفرد في ظل هذه النظريات و الأنظمة السياسية، التي كانت نتيجة و مقدمة في نفس الوقت، نتيجة لعوامل متعددة و متكاملة في نفس الوقت، و مقدمة لعالم متغير في جميع مظاهره، الإقتصادية، و السياسية و الدينية كذلك، و لهذا فإن الحديث عن بداية تغيير الذهنيات الحديثة ينطلق من الحركة البروتستانية و الكالفينية التي يمكن أن تكون ذات فضل كبير في تحرير العقول المسيحية من الفهم الأعمى للكتاب المقدس، و إعطاء الله ما لله و لقصير ما لقصير.

فما هي الأرضية التي إنطلقت منها البروتستانية لإقناع الناس و جلبهم إليها ضد ممارسات الكنيسة الكاثوليكية لكل أشكال التغليب و الخداع بإسم الدين المسيحي، و هو منها بريء، ثم كيف إنعكس هذا النشاط الإصلاحي ذي الطابع الديني على الفكر السياسي الحديث، الذي أفضى إلى النظريات السياسية الحديثة بدء بمكا فيالي إلى نظرية العقد الإجتماعي، ثم الأنظمة السياسية الحديثة من نظام رئاسي و نظام رئاسي و نظام برلماني اللذين قد نجد فيها ما يتشابه مع النظرية السياسية الإسلامية ممثلة في نظرية أبي الحسن الماوردي؟

1- عبد القادر ريلمانا. مشكلة التأسيس العقلي و الديني للسياسة (مرجع ذكر) ص 89 .

فكما أن النظرية السياسية الإسلامية كانت وليدة ظروف فكرية و دينية، فإن النظرية السياسية الحديثة بدورها إنبعثت من واقع معيش، هذا الواقع المليء بمتناقضات بين القول و الفعل، كانت تمارسه الكنيسة الكاثوليكية قول كله دعوة إلى العفة و الورع، و ممارسات كلها تجسيد لمطالب النفس الأمارة بالسوء، الداعية إلى الإستهتار بالقيم النبيلة للإنسان، فكان لا بد أن تظهر ملامح الدعوة إلى الثورة و قلب الأوضاع رأسا على عقب، و لكن لا ثورة بدون جهد و لا مثابرة و لا جهد بدون دفع الثمن، و الثمن قد يكون باهضا إلى درجة التضحية بالأرواح شنقا أو حرقا، تعذيبا و تنكيلا، و هذه الحقيقة المرة هي القاسم المشترك بين كل الثورات التي عرفت الإنسانية، بما فيها العالم الإسلامي الذي يعتبر أبو الحسن الماوردي جزءا منه.

و بما أن البروتستانتية كان لها الفضل في النقد و التجريح و الدعوة إلى التغيير و الإصلاح، يبدو من الضروري التعريف بهذه الحركة و بأهدافها و العمل الذي قامت به من أجل تغيير في المجال الديني و الفكري و السياسي و كيف أفضى هذا العمل المتعددة الجوانب إلى فكر سياسي يوحى بأن " البروتستانتية و الكلفنية" قد حررتا العقل من وساطة القديسين، و جعلت فهم الإنجيل فرديا و عاما¹، و من ثم تم فصل ما هو علوي لاهوتي عن ما هو أرضي إنساني فما هي الظروف الفكرية و السياسية التي أدت إلى ظهور البروتستان أو المحتجين؟

و ما هي أهم مبادئها و أفكارها؟

1- عبد القادر ريلمانا. مشكلة التأسيس العقلي و الديني للسياسة (مرجع ذكر) ص2

الحركة البروتستانتية و أثرها في الفكر السياسي:

أسجل في البداية أن الحديث عن البروتستانتية ينصب على الحركة ككل، و ليس على تفاصيل شخصية و لا على تفرعاتها المختلفة، لأن المهم من الحديث هو الإشارة إلى الأرضية الفكرية للنظريات السياسية الحديثة في مجملها، هذا من جهة، و من جهة أخرى فإن النظرية السياسية للماوردي من جهتها جاءت وليدة ظروف سياسية معينة، فهناك قواسم مشتركة و أخرى مختلفة باختلاف الإسلام و المسيحية، و باختلاف رجال الكنيسة و رجال الإسلام. لقد أشرت في الصفات السابقة إلى بعض مظاهر الفساد الديني و الأخلاقي و الممارسات التعسفية التي تسلطها الكنيسة الرومانية على كل مخالف لرأيها، حيث كانت الكنيسة هي الوسيلة الوحيدة للوصول إلى السعادة الأبدية، خصوصا بعد ما تفشى فيها من روح الفساد و ما تغلغل في كيائها من انحدار و تدهور و ما ساد أركانها من بدع و خرافات، حيث إتجه رجال الكنيسة نحو الإهتمام بإقتناء الأراضي و الممتلكات، فبدت عليهم مظاهر الثراء الفاحش و عملوا ما في وسعهم من حيل على إبتكار ضلالات توصلهم إلى غنى أكبر و ثراء أضخم، و كان آخر ما توصلوا إليه من بدع و خرافات هو إعلانهم أنهم يمثلون الله على الأرض و أنهم مصدر غفران الذنوب¹.

هذا المبدأ الذي أقرته الكنيسة حقا لنفسها في المجمع الثاني عشر الذي قرر أن يسوع المسيح قلد الكنيسة سلطان منح الغفران، هذا السلطان الذي نالته من الأعلى منذ الأيام الأولى و أمر بأن تحفظ الكنيسة لنفسها هذه العملية الخلاصية للشعب المسيحي و المثبتة بسلطان المجامع².

1- علي عبد المعطي محمد. الفكر السياسي الغربي . الإسكندرية. درا الجامعات المصرية 1975 ص 185

2- محمد أبو زهرة . محاضرات في النصرانية (مرجع ذكر) ص 242

و بهذا تحصلت الكنيسة على سلطان مسح الذنوب و غفرانها مهما كانت عظيمة، و أنشأت صكوكا تباع هنا و هناك، بعد أن أراد البابا ليو إعادة بناء كنيسة بطرس في روما، و إحتاج إلى مقدار من المال فقرّر أن يجمع ذلك المبلغ من صكوك الغفران فذهب الراهب تنزل إلى ألمانيا لبيع تلك الصكوك التي إعتبرتها الكنيسة بمثابة البديل عن الكفارة التي يتوسل بها الإنسان للتكفير عن ذنوبه في الدنيا، فهي لم تكن بالتالي ترفع أوزار الذنوب و تزيل إثم الخطيئة، و لكن هذا المعنى كان أبعد ما يكون من الوضوح في أذهان أولئك الذين يشترونها، إذ أنهم كانوا يظنون أنهم يشترون خلاصا من العقوبة في الآخرة، و لكن هذا الأجراء كان في نظرة حركة الإصلاح البروتستانية قريبا من الكفر منه إلى الإيمان لأن التخلص من الذنوب في رأيهم لا يكون إلا بمشيئة الله التي تتجلى في كيفية يشعر معها الإنسان بإحساس التخلص من الذنوب و التيقن من نجاته و من المؤكد أن إحساسا كهذا لا يمكن أن ينجم عن شراء هذه القصاصات التي تسمى صكوك الغفران.

و من هنا قامت حركة الإصلاح الديني التي سميت بالحركة البروتستانية¹، التي بدأت مع مارتن لوثر عام 1517 الذي نشر وصاياه الخمس و التسعين حيث إعتبر أن الناس متساوين في الأمور المتعلقة باللاهوت و الإنسان مسؤول عن إنقاذ روحه و له في الكتاب المقدس ما يساعده على ذلك و على المسيحي أن يطلب الحقيقة و سبل الخلاص في هذا الكتاب و أن ليس من حق الكنيسة أن تمنح الغفران أو تمنعه عن الناس و الإنسان هو معيار إيمانه.

1- علي عبد المعطي. الفكر السياسي الغربي (مرجع ذكر) ص 186

و عليه يتوقف الخلاص أو العقاب، و عليه فإن الإنجيل ليس حكرا على الكنيسة و رجالها، بل إنه ملك للجميع و كان من نتائج هذه الحركة الإصلاحية التي إنتشرت في أوربا هو إمتناع الأمراء و الحكام على دفع الإتاوات المقررة للكنيسة بل إمتد العصيان إلى درجة الإستيلاء على ممتلكات الكنيسة و سلبها إختصاصاتها الواحدة تلو الأخرى و قد مهد هذا لإنفصال الكنائس عن الكنسية الرومانية الكاثوليكية فضعفت الكنائس الرومانية و تفتت قواها و تقوضت أركانها و مقابل هذا بدأت السلطة الدنوية في الإزدهار و التقدم فتمكنت و سيطرت و تحكمت و أصبح الأمر كله في يد الحكام الدنوبيين، حتى قيل إن الإسلام قد إستفاد من هذا التفتت و الانقسام و الضعف¹.

و من أبرز الشخصيات التي قادت الحركة الإصلاحية مارتن لوثر و كالفن، فما هي أهم الأفكار الإصلاحية التي دعا إليها هذان المصلحان و كيف كانت هذه الأفكار إرھاصا للإصلاح السياسي الحديث؟

أولا: مارتن لوثر: (1483م – 1546)

كانت إرھاصات الإصلاح تبدو الوقت بعد الآخر على يد رجال إستعدوا للتضحية في سبيل أفكارهم الحاملة للإصلاح الديني المظهر و السياسي المخبر، و ظهرت أفكار الإصلاح في شمال أوربا و فرنسا و إنجلترا التي رأت أن البابا يتدخل في شؤون السلطة، و بما أن أمم شمال أوربا قد إقترنت حضارتها بالدين فكانت شديدة الحرص و الغيرة على فهمه على حقيقته و نتيجة لهذا المحاولة لقراءة فاحصة للدين المسيحي تبينت لهم عيوب الكنيسة فأرادوا إصلاحها و ليس هدمها، و لم ينبثق فجر القرن السادس عشر حتى إنبعثت معه أصوات جريئة تدعوا إلى إصلاح الكنيسة و القضاء على عيوب القاقمين عليها و العودة إلى آداب الدين و تهذيبه و من هؤلاء مارتن لوثر الذي لم يكن من الغلاة الداعين إلى هدم الكنسية و لا محاربة سلطانها بصفقتها مرشدة و واعظة للناس.

1- عبد القادر ريلمانا. مشكلة التأسيس العقلي و الديني للسياسة (مرجع ذكر) ص 89

و لكن يريد إصلاح رجالها و حملهم على الجادة و الصواب و إعطائهم من الحق ما أعطته لهم الكتب المقدسة و هو لم ينظر إلى البابا على أنه خليفة المسيح الذي لا يخطئ، بل نظر إليه على أنه كبار المرشدين، و لما يؤس من إصلاح رجال الكنيسة لأنفسهم دعا الأمراء إلى أن يتدخلوا لعزل رجل الدين المنحرف عن جادة الدين، و وجد أن جزءا من فساد رجال الدين هو عدم الزواج الذي لم يكن في الأصل من المسيحية، و إنها هو من ابتداع رجال الكنيسة أنفسهم فقرر حقهم في الزواج و تزوج هو من راهية¹.

و هكذا بدأت أزمة لوثر الكبرى عندما هاجم سنة 1517 عملية بيع صكوك الغفران التي أشرت إليها سابقا و التي أفصح فيها هذا السلوك التجاري بإسم الدين و بين أن الإنسان ليس بحاجة إلى البابا أو القساوس و أنه يستطيع أن يحصل على الغفران مباشرة من الله بدون وساطة و ما هذه الصكوك إلا ابتزازا لأموال الناس و أكل أموال الفقراء بغير وجه حق و هذا أحدث ضجة كبرى بلغ من ضخامتها أن إضطر البابا إلى التدخل مطالبا " لوثر " بالمثول أمام عاهل الإمبراطورية الرومانية لسحب تهمة و إنتقاداته و طلب الغفران و التوبة، غير أن لوثر رفض هذا معلنا أنه على حق و أنه لا يمكن أن يخون ضميره ليرضي الكنيسة. و مضى لوثر في دعوته مطالبا بإزالة كل عقبة بين الإنسان و الرب، و هذه العقبة هي القسيس الكاثوليكي، ليكون كل إنسان قسيس نفسه، لأن الله لا يرضى أن يتدخل جهازا تافه في علاقته مع عباده².

1- محاضرات في النصرانية (مرجع ذكر) ص 252 .

2- تشكيل العقل الحديث (مرجع ذكر) ص 92 .

و قد أوضح " لوثر " في رسالته إلى النبلاء المسيحيين الألمان أن الغرض من حركته هو إيقاظ الشعور القومي الألماني ضد الشعور القومي الإيطالي، الذي ساهم ماكيا

فللي (1469 – 1527) في أثرائه و تغذيته بأهم كتاب له هو كتاب الأمير، و لهذا فقد طالب "لوثر" الحكومة الألمانية بمديد العون لنجاح حركته الإصلاحية بإلغاء السلطة البابوية و تولي الحكومة المدنية الأمور المتعلقة بالدينيات، و تحديد سلطات الأساقفة و البابوات في تنظيم الحياة الدينية فقط، لأنهم ما هم إلا مجرد موظفين لا يتمتعون بأي إمتياز¹، و بهذا يعلن "لوثر" رفضه لنظرية التفويض الإلهي، و يطالب بإخضاع الكنيسة للدولة، و وضع حد للإمتيازات المادية و الروحية التي ظل يتمتع بها رجال الدين و النبلاء و سيطرتهم على أجهزة الحكم طوال القرن الرابع عشر الميلادي².

و بهذا يمكن إعتبار الحركة البروتستانية التي قادها " لوثر" و من جاء بعده، بداية عهد جديد إضمحلت فيه نفوذ البابوات و النبلاء الذين فقدوا الثروات الموجودة بين أيديهم، لأن القوة السياسية لم تبق مبعثرة، و إنما تجمعت في يد الملوك و الأمراء الذين أصبحوا هم القادة الحقيقيين للمناطق التابعة لهم، و أصبحوا هم المتصوفين في الإتوات و المداخل التي كانت تذهب سابقا إلى خزينة الكنيسة الرومانية، و يبدو أنه من المفيد أن أشير إلى أن وضعاً كهذا عرفتة الدولة الإسلامية في الفترة التي عاشها الماوردي، حيث لم تبق لسلطة الخليفة العباسي إلا السلطة الروحية، أما السلطة الفعلية فقد إنتزعتها منه أمراء بني بويه و آل سلجوق.

1- علي عبد المعطي محمد. الفكر السياسي الغربي (مرجع ذكر) ص 192

2- عمار بوحوش. تطور النظريات و الأنظمة السياسية. الجزائر. الشركة الوطنية للنشر و التوزيع. 1971 ص 121

و هذا فقد نجح " مارتن لوثر " إلى حد بعيد في نشر الوعي الديني الصحيح و تمييز ما هو ديني إنجيلي عن ما هو بابوي كنائسي و لم تتوقف الحركة البروتستانتية بموت "لوثر" بل ظهر مصلحون آخرون من بعده و منهم:

ميلانشتون Melanchthon

و هو تلميذ " لوثر " دعا إلى العودة إلى الإنجيل و في رأيه أن القانون الطبيعي يتكون من الإدراك الذي يقذفه الله في العقل الإنساني الذي بفضلله يعي الوجود الإلهي و يدرك واجب طاعته من ناحية، كما يعي نظام المجتمع المتحضر الذي تتألق فيه العظمة الإلهية، و يؤكد على ضرورة الإمتثال للوصايا العشر التي جاء بها موسى عليه السلام، حيث تمثل الوصايا الأربع الأولى واجب الإنسان تجاه الله، ، و الوصايا الستة الأخيرة تمثل واجب الإنسان تجاه أخيه الإنسان، و كل نظام إجتماعي يؤسس على الوصايا العشر يكون موافقا مع القانون الطبيعي، لكن التبدي الإلهي ليس هو المنبع الوحيد الذي يشتق منه قانون الطبيعة، فهناك الطبيعة الإنسانية التي تتوافق مع حياة الإنسان، بإعتباره كائنا إجتماعيا، و عندما نفحص مبادئ الطبيعة الإنسانية يكشف لنا عن قانون طبيعي و قانون إلهي في نفس الوقت¹. و بهذا يكون ميلانشتون قد ربط بين السياسة و الدين أو السياسة و الأخلاق، و هذا الربط نجده في الفكر اليوناني كما نجده في الفكر الإسلامي، و كذلك عند بعض الفلاسفة الأوربيين مثل روسو و سبينوزا، كما يأتي ذلك في الصفحات الموالية و الشخصية الثالثة في هذا السياق هي شخصية:

جون كالفن: الذي دعا إلى الفصل بين السلطة الروحية و السلطة الدنيوية، و هذه الأخيرة في رأيه لا تقل أهمية عن السلطة الروحية و أنها ضرورية و لازمة للإنسان و مهمة السلطة أو الحكومة هي الحفاظ على النظام و البقاء الفيزيقي للإنسان و حفظ الممتلكات، و تحقيق الحريات و إشاعة الروح الإنسانية بين المواطنين.

1- علي عبد المعطي محمد. الفكر السياسي الغربي (مرجع ذكر) ص 195

أما عن أشكال الحكومات فإنه يرى أن لا فرق بين هذا الشكل و ذاك إلا بتحقيق العدالة و الفضيلة و سعادة المجتمع و أن الأنظمة السياسية تختلف باختلاف الظروف الإجتماعية و التاريخية و السياسية للمجتمعات -¹.

و هنا بدأ التوجه نحو التفكير في إقامة الدول القومية عوض الدولة العالمية التي يرأسها البابا أو الإمبراطور العالمي، خصوصا و إن الحركات القومية بدأت تتغذى من الفكر السياسي الذي يعتبر مكيافلي أحد أقطابه.

و كان من نتائج هذه الحركة المتعددة الجوانب أن أخذت الحكومة المدنية على عاتقها حق التشريع و القضاء إلى درجة الإستبداد و الطغيان و هكذا حل الإستبداد السياسي محل الإستبداد الديني، و كان من الطبيعي أن تظهر مقاومة لهذا النوع من الإستبداد كما تمت مقاومة طغيان الكنيسة من قبل حركة لوثر و أتباعه، و من الأعمال الفكرية التي ظهرت في هذا المجال:

كتاب " الغال الفرنجية " Franco-Gallia الذي ظهر عام 1573 و الذي كتبه فرنسيس هوتمان، و الغرض منه هو تبيان أن الملكية ليست مطلقة و حتى الخلافة الوراثية إعتبرها حديثة النشأة نسبيًا و تعتمد على رضا الناس الصريح، و إعتقد بصفة أخص أن الملك بالانتخابات و أن سلطته يحد منها مجلس الطبقات الذي يمثل المملكة بأسرها و كانت الحجة تقوم على مبدأ المذهب الدستوري في العصور الوسطى و أن المؤسسات تستمد حقها من أساليب موهلة في القدم، و كامنة بالفطرة في المجتمع نفسه و بهذا يكون رضا الناس كما يعبر عنه في أمثال هذه الأساليب الأساس الشرعي للسلطة السياسية، و كذلك فإن التاج يستمد سلطته من مركزه القانوني كوكيل للمجتمع -².

1- المرجع السابق ص 202

2- جورج سباني (مرجع ذكر) ص 520

و بهذا يكون فرنسيس هوتمان قد تنبأ بفكرة روسو القائلة بأن الحاكم وكيل أو مفوض من طرف الشعب، فيبقى الشعب محتفظا بحقه في نزع هذه الوكالة متى تخطى الحاكم عن إلتزاماته أمام الشعب الذي وكله على شؤونه العامة، و هناك عمل فكري آخر يصب في نفس الإتجاه و هو كتاب " دفاع ضد الطغيان " المنشور عام 1579 باللاتينية و ترجم إلى الفرنسية عام 1581 م و هذا الكتاب وضع في سويسرا قلعة الأحرار و الحرية في أوربا في ذلك الوقت و يعالج الكتاب أربعة موضوعات رئيسية وضعها المؤلف على شكل أربعة أسئلة تدور كلها حول علاقة الملك بالرب و علاقته بالشعب، و متى تجب مقاومة الملك، و متى تجب طاعته و متى لا تجب طاعته؟ و ما هو المستند القانوني أو الشرعي للطاعة أو التمرد الكتاب مقسم إلى أربعة موضوعات في شكل أسئلة يتعلق السؤال بمدى إرتباط الرعية بالأمر الذي يخالف القانون الإلهي هنا يرى المؤلف أنه من حق الشعب عدم طاعته ما دام مخالفا للقانون الإلهي المرسوم في الإنجيل، أما السؤال الثاني فيتعلق بحق الشعب في التمرد و المقاومة إذا أخل الحاكم بقانون الرب و سعي إلى تخريب الكنيسة، ثم كيف يقاومون هذا الحاكم؟ و الإجابة عن هذا السؤال مرتبط بنظرية التعاقد التي تقام بين الله و بين الملك، و بين الشعب، فهناك أولا عقد الله أحد طرفيه و الملك و الناس متساوون يكونون الطرف الآخر، و يقتضي هذا العقد يصبح المجتمع كنيسة أي شعب إختياره الله و مجبر على أداء العبادة الصحيحة التي يمكن أن تلقى القبول فهناك نوعان من التعاقد، التعاقد الأول بين الله من جهة، و بين الملك و الشعب من جهة ثانية، بإعتبار أن الملك و الشعب من مخلوقات الله، أما التعاقد الثاني فيقوم بين الملك من جانب و بين الشعب من جانب آخر على أساس أن يطيع الشعب الملك طالما كان حكمه عادل و ملتزما بالقانون و جدير بالذكر أن هذين العقدين إستمد هما المؤلف من العهد القديم¹.

و تقوم أهمية العقد الأول من هذين العقدين على الحقيقة القائلة بأن مسؤولية الملك لا يمكن أن تتحقق إذا أخل بعقده أمام الله، و أمام الشعب من صيانة المعتقدات و حماية الدين و الأخلاق، و عقاب الملك يكون آنذاك إلهياً، و يختار الله ملكاً آخر، أما فيما يتعلق بالعقد الثاني، فإنه إذا أخل الملك بتعهداته أمام الشعب و التي إشتراطها عليه الشعب فيصبح حينئذ من حق الشعب أن يثور ضد الملك و يطيح به، و هذا هو العقد السياسي الذي بموجبه يصبح الشعب دولة، و يصبح الملك ملزماً بتطبيق الحكم الصالح و الناس ملزمين بالطاعة إن هذه العلاقة التعاقدية لا تختلف عن فكرة عقد البيعة التي تحدث عنها الماوردي و الفراء في جوهرها، ثم إنها تحمل فكرة سيادة الشعب بصفته صاحب الكلمة العليا، و له حق الثورة ضد الطغاة، و بهذا يكون صاحب (كتاب الدفاع عن الحرية ضد الطغاة) قد مهد لفكرة العقد التي نادي بها كل من هوبز، و لوك، و روسو، و لكن صاحب هذا الكتاب حين شدد على مسؤولية الملك أمام الله، يكون قد خفف من مساءلة الشعب للملك، غير أن أهمية الكتاب تمكن في كونها لفتت الإنتباه إلى فكرة العقد بين طرفين، هذا العقد الذي إختلف في مضمونه، و كيفية إنشائه أصحاب نظرية العقد الإجتماعي و السياسي الذي تحدث عنه كل من هوبز، و لوك، و روسو و غيرهم، كما يأتي ذلك فيما بعد.

مفهوم العقد في فلسفة هوبز السياسية:

إن فكرة " العقد الإجتماعي " كفكرة سياسية عند هذا الفكر، أو ذاك، لا يمكن تناولها بمعزل عن المؤثرات الفكرية و السياسية و الإجتماعية التي أدت إلى ظهورها، أو ساهمت في ظمورها و ضعف تأثيرها، و هكذا فإن " هوبز " (1558 - 1679)، تأثر بالتيارات الفكرية و العقلانية و المادية في عصره، لا سيما الإكتشافات العلمية التي إكتشفها معاصروه و منهم على سبيل المثال " غاليلي " فبنى المنهج الهندسي عوض الفلسفة السياسية، و هو منهج يقوم على الطريقة الإستنباطية، و مبدأ السببية، حيث ربط بين الأسباب و النتائج على ضوء العمليات العقلية، و بذلك حاول هوبز أن يطبق أسلوبه في النظام السياسي و الدولة -¹.

1- مهدي محفوظ : اتجاهات الفكر السياسي و العصر الحديث. بيروت. مجموعة المؤسسة الجامعية للدراسة و النشر و

و لعل هذه النظرة هي التي جعلته يعارض المفهوم الأفلاطوني و الأرسطي للإنسان، و دعا إلى معرفة الإنسان كما هو في واقعه الطبيعي، فانتقد المفهوم الأخلاقي الميثافيزيقي في ظرف كان فيه بلده في أوج الفوضى و الحرب الأهلية¹، هذه الحروب التي تعود جذورها إلى عهد "الملك جون" الذي حكم إنجلترا في الفترة ما بين (1199 – 1216) حين تمرد النبلاء عليه نتيجة مبالغته في فرض الضرائب مصادرة أملاكهم فثاروا عليه و أجبروه على توقيع الميثاق الأعظم المسمى " المارقاتاكرتا" و هي معاهدة سياسية أجبر بمقتضاها الملك آنذاك على منح بعض الحريات السياسية و المدنية و التي أصبحت مبادئ أساسية في الدستور البريطاني².

هذا الميثاق الذي أصبحت بفضل سلطات الملك مقيدة بواسطة البرلمان، لكن الصراع الحقيقي إشتد في القرن السابع عشر في عهد " شارل الأول" حين أراد البرلمان أن تكون حقوقه ذات صبغة قانونية، فرفض الملك مطالبهم و حل البرلمان، مما جعل هذا الأخير يقدم عريضة فضح فيها مفاصد الملك، و سعي إلى تجنيد الجيش، فقام الملك بإعداد جيش آخر، و رفض الإستجابة إلى مطالبهم، ف وقعت الحرب الأهلية عام (1642 – 1645) و تجددت عام (1647 – 1649) و إنتهت بإعداد الملك (شارل) و تولى الحكم (كرومويل)³.

و نتيجة لهذه الفوضى و الإضطرابات كتب هوبز بحثين، الأول عن الطبيعة البشرية و الثاني عن الهيئة السياسية⁴.

1- عبد القادر بليمان . بحث دكتورة دولة (مرجع ذكر) ص 45

2- أنظر عمار بوحوش : تطور النظريات السياسية (مرجع ذكر) ص 133

3- إمام عبد الفتاح . إمام توماس هوبز فيلسوف العقلانية. القاهرة . دار الثقافة للنشر و التوزيع 1985 ص 66

4- نفس المرجع ص 66

و هو حين كتب عن الطبيعة البشرية حلل فيها نفسية الإنسان من وجهة نظره و الميكانيزمات التي تحرك الإنسان و تضبط سلوكه مع غيره من البشر، ليبرر نشأة الدولة و ضرورة وجودها تبريرا منطقيا يجعل المواطن يقبل النموذج السياسي الذي يقترحه هوبز، و لكن بما أن نظرة هوبز إلى الإنسان و طبيعته إستمدتها من الظروف السياسية و الإقليمية التي عاشها هوبز، فإنها نظرة لا تعبر بصدق عن طبيعة الإنسان الحقيقية، و بما أن محور النظرية السياسية هو الإنسان – الوسيلة و الغاية – المنظر هو الإنسان- و المنظر له هو الإنسان، فإن الضامن الأساسي لتطابق هذه النظرية مع الإنسان و تماشيا مع طموحه في الحياة، هو الفهم الحقيقي لطبيعة الإنسان و ذلك، فإن أي تجاهل أو نكران لإحدى مكونات الإنسان الأساسية، سيعصف بهذه النظرية السياسية و يجعلها في عالم اللا معقول، و كثيرا ما تكون العوامل الظرفية أو الفكرية المتحيزة هي إحدى العوامل الأساسية التي تقف عائقا أمام هذا الفهم، فهويز الذي عاش في عصر إنتشر فيه التصور الماوردي للكون رفض الثنائية و أنكر روحانية النفس و حرية الإرادة، إتهم ديكارت الذي سار مع المادة في ظواهر الطبيعة و مملكة الحيوانات مستثنيا النفس و الله- إتهمه هوبز بالتناقض مع نفسه، و مدهنته لليسوعيين الذين تربى عندهم¹.

- فما طبيعة الإنسان الذي أقام هوبز عليه نظريته السياسية؟

طبيعة الإنسان و علاقتها بفكرة العقد:

ينطلق هوبز في نظريته السياسية من تصوره لطبيعة الإنسان و دوافع سلوكه في الحالة الافتراضية التي سماها " الحالة الطبيعية " فالإنسان في رأيه يتحرك و يسلك بعاملين أساسيين هما: النزوع الفطري لتجنب الموت و الرغبة الملحة و المتزايدة في الحصول على القوة، ففي كتابه " في المواطن"- Decive يقول: " كل إنسان يتوق إلى ما فيه خيره، و يتجنب ما فيه ضرره و شره، و أول هذه الشرور هو الموت، فالإنسان، يبذل كل جهوده للمحافظة على و جوده و الدفاع عن جسمه ضد الموت و ضد الألم، و ما لا

يضاد العقل هو الفعل الحق و العادل، و كلمة " الحق " هي في الحقيقة حرية كل إنسان في إستخدام إمكانياته الطبيعية و قدراته العقلية طبقا للعقل" -1.

و هكذا فإن القاعدة الأساسية التي تكمن وراء سلوك البشر هي: أن الجسم مدفوع غريزيا للمحافظة على الذات الفيزيولوجية و هذا المبدأ يؤدي إلى مبدأ آخر و هو حب البقاء و إستمرار الحياة، و حب البقاء يتطلب وجود القوة الضامنة لأستمراره في الحياة و بما أن طبيعة البشر واحدة، فالكل يسعى إلى تحقيق نفس الغاية و إستعمال نفس الطرق و بهذا تحدث المشاحنة و الصراع بين البشر، و هذه الحالة نتجت عن منابع نفسية ثلاثية هي:

- 1- المنافسة المستمرة بين الناس في سبيل تحقيق الرغبات اللا متناهية.
- 2- الخوف الدائم و الإحساس المستمر بالخطر، و الريبة و الشك منها تجاه الآخر.
- 3- حبه للمجد و بحثه عن الشهرة و الحصول على إعجاب الآخرين و في هذا المعنى يقول هوبز: لقد كانت العلاقات بين الناس في حالة الطبيعة قائمة على أساس المنافسة و الريبة و البحث عن المجد" -2، و هكذا فإن حياة الإنسان في الحالة الطبيعية محددة بشرط حرب الكل ضد الكل، حيث يندم التمييز بين الخطأ و الصواب و التفرقة بين ما هو عادل و ما هو ظالم، فما دام القانون غير موجود فإن العدالة كذلك لا يمكن أن تتحدث معالمها، و العدالة لا توجد إلا عندما توجد الدولة التي تشرع للقانون، و لهذا لا يمكن الحديث عن العدل و الظلم اللذين لا يتفقان بصفة أصلية لأنه: " لا يوجد هناك قياس مشترك بين ما هو عادل بالنسبة لله، و ما هو عادل بالنسبة للأشخاص لأن كل إنسان يقوم بكل ما يراه صوابا حسب حكمه و عقله من أجل الحفاظ على حياته" -3.

إن هذه الحالة اللا أمنية و اللا مستقرة التي تتنافى مع رغبة الإنسان في الأمن و الحفاظ على حياته، تجعله يبحث عن البديل، و هو الخروج من الحياة الطبيعية.

1- Thomas Hobbes : De Cive ou Les fondements de la politique. Paris 1981 P 89

2- Hobbes, Léviathan. J.M Dentd sons

3- Ibid P 128

حياة حرب الكل ضد الكل، إلى حياة العيش المستقر و الطمأنينة الإجتماعية و السياسية، و لكن الحالة المدنية هذه هي المرحلة التي ظهرت فيها الدولة، فكيف وجدت، و ما هي شروط إستمرارها؟

العقد هو أساس الدولة:

قبل الحديث عن هذه المرحلة إلى أن السيادة عند هوبز تتخذ أشكالاً ثلاثة هي الملكية، و الأرستقراطية، و الديمقراطية، و في رأيه أن هذه الأنواع تختلف باختلاف طبيعة الشكل الذي يرضى أو لا يرضى به الشعب، أو المواطن، فالذين تظروا من النظام الملكي، يسمونه طغياناً، و المتضررين من الأرستقراطية يسمونها أوليغاركية و كذلك المتضررين من الديمقراطية يسمونها فوضى¹.

و هكذا فإن هوبز لم يكن يهتم بنوع الدولة إن كانت ديمقراطية، أو ملكية أو ليباركية ما دامت هذه الدولة ذات سيادة في علاقتها مع الدول الأخرى، و تحتفظ بسلطتها بالنسبة إلى مواطنيها². فالمشكل الأهم عند هوبز إذن هو السيادة و ليس شكل الحكومة أو النظام، و هذه السيادة لا تتحقق إلا في نطاق الدولة، و هي المرحلة الثانية بعد المرحلة الطبيعية، فكيف إنتقل الإنسان من الأولى إلى الثانية.

يفترض هوبز و جود حالة يغيب فيها المجتمع و تنعدم فيها الأخلاق، حيث كان الإنسان مدفوعاً برغبة البقاء و الدفاع عن نفسه ضد الآخرين، و نزع عقلية حرب الكل ضد الكل، و بهذا يكون لكل واحد الحق في كل شيء، و ينعدم الأمن، و يكون البقاء للأقوى، لأن الطبيعة تسمح للإنسان أن يعيش، و بالتالي تمنحه الحق في إستعمال الوسائل التي تمكنه من البقاء³.

1- Thomas Hobbes . Léviathan. Ibid . P 97

2- هربرت ماركوز . العقل و الثورة. ترجمة فؤاد زكرياء . القاهرة دار الكتاب العربي 1976 ص 177

3- Hobbes. Léviathan . Ibid P 145

و لكن التاريخ لا يحدثنا عن هذه المرحلة من حياة البشر، أين وجدت، و متى وجدت، و كيف إنثرت، إنها فكرة عقلية تصورها أو تخيلها هوبز ليبرر وجود الدولة، و يبين ضرورة البحث عن طريقة الانتقال إلى مرحلة من السلم و الطمأنينة، لأن القاعدة الأساسية الكامنة وراء كل سلوك هي أن الكائن الحي تدفعه غريزته إلى المحافظة على حيويته أو الزيادة فيها، و المحافظة على الذات تتمثل في إستمرار الوجود البيولوجي للفرد، و ما يؤدي إلى هذه الغاية فهو خير، و ما يسفر عن الأثر المضاد فهو شر¹، و هذه هي مسلمة هوبز الكبرى هذه المسلمة التي تعني المحافظة على الذات، و المحافظة على الذات هي مجمل حقوق الطبيعة المتمثلة في حق إستعمال الإنسان قدراته الطبيعية وفقا للعقل السليم من أجل المحافظة على حياته الخاصة و كذلك حريته في فعل ما يتصوره العقل بأن ما يفعله هو الطريق الضامن لمحافظته على حياته².

و من حب المحافظة على الذات تظهر رغبة أخرى عنده و هي رغبة الحصول على القوة التي تعتبر الوسيلة الأساسية لإشباع الرغبات اللا متناهية عند الإنسان و هذا ما يؤدي إلى الصراع و التناحر حيث يصبح الإنسان ذئبا لأخيه الإنسان و هنا تظهر معارضة هوبز لفكرة أرسطو القائلة بأن الإنسان مدني بالطبع و أن الدولة بصفقتها " إجتماع و كل إجتماع لا يتألف إلا لخير ما دام الناس لا يعلمون شيئا إلا و هم إلى ما يظهر لهم أنه خير..."³.

و هكذا فإن سبب الإجتماع الذي أدى إلى نشأة الدولة هو طبيعة في الإنسان، و نفس التوجه نجده عند ابن خلدون مع فارق أساسي هو أن هذا الأخير يضفي الطابع الديني و الأخلاقي و النفسي على هذا الإجتماع، في حين أن هوبز يضيف إلى طبيعة الإجتماع القيود و الروابط و المواثيق التي تحدد شروط هذا الإجتماع، و متى إختلت هذه الشروط زال الإجتماع.

1- جورج سيباين. تطور

Thomas Hobbes . Léviathan. Ibid . P 145 -2

3- أرسطو . كتاب السياسيات (مصدر ذكر) ص 380

و عاد الناس إلى فوضى الحالة الطبيعية الأولى التي فر منها الإنسان إلى الحالة المدنية و السياسية، ذلك إن تحرك الأفراد بطرق مختلفة فيما بينهم على حسب رغباتهم المختلفة و تمتعهم بنفس القدر من الشعور بالحرية يجعل من الضروري وجود جهاز عام في المجتمع يحدد الشروط التي تحكم هذه الحركة و تسير وفق معاييرها¹.

لأنه إذا غابت الدولة و ما تفوضه من شرائع و قوانين، تحول المجتمع إلى الحالة الطبيعية الممكنة الوقوع في أي زمان و مكان، و في هذا المعنى يقول هوبز: " إن الأساس الذي أود إرساء قواعده هو البرهنة على أن حالة الناس بمعزل عن المجتمع تجعل هؤلاء في حرب مستمرة بعضهم بعضاً، فكل واحد منهم يستعمل كل ماله من وسائل و حقوق لينتصر على غيره"².

فالجماعات الإنسانية الأولى كانت تعيش في صراع دائم ينتهي إلى غالب و مغلوب، فالغالب هو الذي يفرض سلطته و إرادته و بهذا تكون الدولة دولة المنتصر و تفرض إرادة الأقوى التي تكون أساساً وراء قيام الدولة³.

و من خلال هذا يتضح أن الحرب ما هي إلا صراع دموي بين إرادتين تبغي كل واحدة منها تحطيم الأخرى لتملي عليها شروط الإستسلام التي تحقق مصالحها و إعجازها عن المقاومة⁴.

1- هارولد لأكسي. الدولة بين النظرية و التطبيق. ترجمة كمال زهيري و محمد غنيم . بيروت دار الطباعة ط2 1962 ص 35 .

2- أنظر فؤاد عبد الجواد عبد المجيد. البيعة عند مفكري أهل السنة و العقد الإجتماعي في الفكر السياسي الحديث. القاهرة . دار قباء 1998 ص 249

3- Oppenheimer : L'Etat ses origines, son évolution, et son avenir. Erad Frami. 1913 P 58 -3

4- محمد عبد العزيز منصور. عالم الحرب. دار الاعتصام 1991 ص 24

و لهذا فإن الإنسان يفكر في البحث عن الوسائل و الطرق المؤدية إلى السلام لحفظ حياته و ممتلكاته و الخروج من حالة اللا أمن إلى حياة الأمن و الإستقرار¹، و هذا لا يكون إلا بالإتفاق و التعاقد اللذان يفرضهما العقل الإنساني، و لكن ما هي طبيعة هذا العقد؟ و كيفية تحقيقه؟

فكرة العقد الإجتماعي:

فبعد أن حلل هوبز قانون الطبيعة و الحق الطبيعي، و ما ترتب عنهما من قوانين فرعية – لا يسع المجال لذكرها في هذا الفصل لأنني لا أراها ضرورية لما أريد الوصول إليه – عرف العقد بأنه تصرف إرادي لم يجبر عليه الأفراد من قبل شخص، لكنهم مجبرون عليه يحكم الطبيعة و العقل². و هذا من أجل الخروج من الحالة الطبيعية التي كان فيها الناس متساوين في الحقوق و المراتب، هذا الخروج هو الذي يتطلب الدفاع المنظم الذي يحققه شخص واحد تتجسد فيه سلطة الدولة و لكن هوبز يميز بين قيام الدولة و مجرد التجمع البشري بين الناس، أو ما يسميه " الحشد " فالدولة عبارة عن إتفاق و تعهد بين هؤلاء الناس بأن يتنازلوا عن حريتهم و حقهم في حكم أنفسهم بأنفسهم و القبول بالرضا بأن يحكمهم شخص معين أو مجموعة أشخاص³. و فكرة الرضا هذه بين الحاكم و المحكومين سبق أن تحدث عنها فقهاء الإسلام و منهم الماوردي و لكن بشكل واقعي أكثر منها خيالي، عنده الفكرة التعاقدية أعود إليها في الفصل اللاحق لأعطيها حقها من التحليل المقارن.

و يضيف هوبز في نفس المعنى قائلا: " أنا أعتقد أن السبيل الوحيد لذلك هو منح جميع السلطات و جميع القوى لفرد واحد منهم أو لمجموعة أفراد ليحول الإرادات الفردية إلى إرادة جماعية يجمعها شخص واحد يكون صاحب الفعل لكل ما يفعله الشخص الواحد في جميع الأمور المتعلقة بالسلم و الحرب و الأمن العام الذي يشترك فيه الجميع.

1- توماس هوبز . Decive Ibid P28

2- Thomas Hobbes. Decive. Ibid P 8

3- Thomas Hobbes. Léviathan. Ibid P 159

و يسمى هذا الشخص بصاحب السيادة و صاحب السلطة، و الآخر في ظرف العقد هو الرعية"¹⁻، و هكذا نجد أن قيام الدولة معناه عند هوبز هو تنازل الناس جميعهم عن سلطاتهم و حقوقهم لصاحب السيادة الذي هو الشخص الذي تنازل الناس له عن حقوقهم بفضل تعهداتهم المتبادلة بينهم، و بذلك تصبح أعماله هي نفسها أعمالهم و ما يراه حفظا للسلم و الدفاع المشترك يعد فعلا خاصا لكل واحد منهم، و كأنه هو صاحب ذلك الفعل المباشر و بهذا التنازل المطلق تكون بداية مرحلة العقد التي تصعب إنجازها مباشرة نظرا لطبيعة البشر، فهناك فرق بين " العقد " و بين " التعهد " فالعقد له صفة الإنجاز المباشر، أما التعهد ففيه إرجاء التنفيذ مستقبلا سواء من طرف واحد أو من الطرفين و لهذا فإن العقد هو ضرب من التعهد الذي يعتمد على الوفاء بالوعد المبني على الإلتزام الأخلاقي الذي يحرم إنتهاك الثقة و عدم الوفاء بالوعد، و لما كان العقد الشائع بين الناس ينتهي عادة بالتوقيع، فإن هوبز لا يشترط التوقيع الكتابي بل يمكن أن يكون ضمنيا يستنتج من الصمت، و هذا لتبرير فكرة العقد في وقت يصعب فيه الحديث عن المعاهدات و العقود المكتوبة، و قد سبقت الإشارة إلى أن الماوردي تحدث عن كيفية التولية و التفويض الصريح أو الضمني، و لكن الماوردي تحدث عن ظاهرة سياسية موجودة في واقع سياسي معيش، عكس هوبز يفترض إفتراضات ربما خيالية، فمن هم أطراف العقد يا ترى؟

أطراف العقد الإجتماعي عند هوبز:

سبقت الإشارة إلى أن هوبز رأى أن الدفاع عن النفس ضد الهجمات الخارجية الخارجية و ضمان السلام للجميع يتطلب و جود هيئة واحدة للقيام بهذه المهمة و ما هذه الهيئة إلا " الدولة " التي تكونت حين توافق و تعاقدت الأغلبية على التنازل عن حقوقهم لشخص يضمن لهم الحماية و السلم، و يقول كل فرد لكل فرد آخر، لقد أعطيت السلطة و تنازلت عن حقي في الحكم إلى ذلك الشخص شرط أن تعطيه أنت نفس الحق و السلطة في كل فعل يقوم به -²

Thomas Hobbes. Leviathan. Ibid P158 -1

Thomas Hobbes. Leviathan. Ibid P 158 -2

و لهذا فإن السيد لم يكن طرفا في هذا العقد، لأن التعاقد تم بين الناس قبل أن يوجد الطرف الثالث و هو الملك أو الحاكم و بهذا فسلطته مطلقة، و لا يمكن محاسبة على الخروقات و يكون المواطن قد شارك في هذه الخروقات التي إرتكبها الحاكم، فلا مجال إذن للشكوى أو الثورة ضد الملك، هذه الثورة التي قد تعود بالمتعاقدين فيما بينهم إلى حالة الفوضى و الحروب من جديد، و بما أن الإنسان يجنح إلى السلم و الأمن، و يعزف عن الخوف و الشقاء و البؤس، فإنه كون لنفسه تنظيما يقوم على الإتفاق على التخلي عن الإرادات الفردية، و الحقوق الفردية لإرادة واحدة هي إرادة الحاكم التي لا مرد لها، و بهذا الإتفاق تصبح سيادة الحاكم مطلقة لا تحدها حدود و لا تقيدتها قيود، لأن السيادة أمر متفق عليه من قبل الجميع، ففي السيادة و جدت الجماعات الإنسانية خير ضامن للتماسك و الإستقرار و الأمن، لأن الحياة المشتركة للجماعة ليست مجرد إجتماع الأفراد فيما بينهم، بل هو التعاطف و التعاون و الحماية، و الأخذ و العطاء و المشاركة في الآمال¹ ، و لكن شتان ما بين السيادة المبينة على قيم النظام و التعاطف و الحماية المتبادلة و السيادة المبنية على سياسة القوة التي تعتبر الأمم المستغلة عبارة عن قطيع من الذئاب حيث كل واحد يعمل جاهدا على الإستفادة على حساب الباقي تحت طائلة الخوف المتبادل من الأسلحة التي يملكها كل طرف². أما بالنسبة لهويز فإن سيادة الملك مطلقة مادام الأفراد هم الذين تنازلوا عن حريتهم ، و بالتالي فالناس لا يستطيعون إسترجاع ما أعطوه للحاكم الذي لم يكن حاضرا يوم إتفق الناس على التنازل فهو إذن غير ملزم بشيء إلا توفير الأمن، و ما عدا ذلك فهو حر في فعل ما يشاء، و الإنسان في هذه الحالة ما عليه إلا أن يختار بين أمرين إثنين لا ثالث لهما، ألا و هو السلطة المطلقة للملك، أو الفوضى و العودة إلى حرب الكل ضد الكل في الحالة الطبيعية، و بهذا يريد هويز فرض نظرية سياسية ذات قطب واحد، إما الخضوع لإستبداد الحكم المطلق أو الرجوع إلى نظام سياسة الغاب، و لكن هويز عاش مرحلة معقدة من تاريخ إنجلترا، فجاءت فلسفته السياسية إنعكاساتها كانت تعانيه بلاده من فوضى و حروب

1-حسن الأنشوموني. الدولة بين رأي ابن خلدون و ماكيافلي. مصر. دار النهضة و النشر (د ت) ص 12

2- إدوارد بيريز. النظريات السياسية في العالم المعاصر. ترجمة أحمد عبد الكريم. بيروت. دار الأدب ط2 1979 ص

أهلية، و هو يريد أن يدعم الحكم المطلق لفرض النظام و الحد من الفوضى، و لكن رغم ما لنظرية هويز من نقائص لا يمكن حصرها في هذا المجال، و منها على سبيل الخصوص نظرتة إلى الطبيعة البشرية و وصفها بالشريرة، فإن نظرية هويز السياسية يكفيها إيجابية أنها حاولت تقويض نظرية التفويض الإلهي التي سادت العصر الوسيط، و التي تعرضت للنقد و الهجوم من طرف البروتستانت، و بعد هويز يأتي جون لوك الإنجليزي ليبلور نظرية العقد الإجتماعي.

- فما هو مفهوم العقد عند جون لوك؟

- مفهوم العقد الإجتماعي عند جون لوك:

لقد سبقت الإشارة إلى الظروف السياسية التي أثرت في الفكر السياسي لتوماس هويز و هي نفسها التي أثرت في فكر جون لوك تقريبا (1632 – 1704) حيث شهدت بريطانيا عام 1688 ثورة كان لها عميق الأثر في تاريخ حقوق الإنسان، فقد إنحرف ملوكها الذين تعاقبوا على الحكم بعد عام 1215 الذي رسمته الوثيقة العظمى (الماكناكارتا) التي سبقت الإشارة إليها و التي صاغها البرلمان و جعلت الملك خاضعا للبرلمان، و إنتهز لوك هذه فنشر كتابا دافع فيه عن الثورة المجيدة التي لم تسفك فيها الدماء و التي وضعت " صوت البرلمان " فوق صوت الملك، لأن صوت البرلمان هو صوت الشعب ¹.

إذا كان هويز كتب كتاب " Leviathan " كسند عقلي للحكم المطلق الذي رآه الوسيلة الأنجع لإستتباب الأمن و الحفاظ على قوة الدولة و سيادتها بقطع النظر عن الجوانب اللا أخلاقية لهذا النوع من الحكم، فإن جون لوك على عكس هذا التوجه، فإنه قدم سندا عقليا معاكسا للدفاع عن سيادة الشعب و حقوقه و حرياته، و هذا السند هو كتاب " الحكومة المدنية " هذا الكتاب الذي يعد بحق معولا لضرب الحكم المطلق.

لقد عرض لوك في هذا الكتاب نظريته عن الدولة التي تحترم سلطة الشعب و حرياته و ملكياته التي داستها ملكية آل ستوارت التي حكمت حكما مطلقا بإسم الحق

1- محمد مجدوب . الوحدة و الديمقراطية في الوطن العربي. منشورات عويدان . بيروت ط1 1980 ص 146.

الإلهي و المدافعون عنهم إلى درجة أن إعتبروا مجرد المقاومة الشعبية جريمة في حق الذات الإلهية، حتى و لو كان السلطان جائراً، فيجب على الرعية أن تصبر على البلاء، لأن صاحب السيادة يستمد سلطته مباشرة من الله¹، إن هذا الموقف الجبري يذكرنا بسياسة بني أمية و على رأس هؤلاء معاوية ابن أبي سفيان الذي إستخدم النظرية الجبرية و دعائها لخدمة عرشه على حساب مصلحة الأمة، هذه النظرية التي ردت عليها نظرية المعتزلة التي إستخدمها بنو العباس لضرب عرش معاوية و بني أمية بصفة عامة، و هكذا فإن للظروف السياسية دورها و مفعولها في إنتاج النظريات السياسية و الإجتماعية سواء في العالم الإسلامي أو المجتمع الإنجليزي الذي عرف - تقريباً - نفس الظروف الإجتماعية، و الصراعات السياسية التي مر بها العالم الإسلامي عبر مراحل التاريخة عموماً في أواخر العصر العباسي على وجه الخصوص، الماوردي كتب كتاب الأحكام السلطانية، و أدب الوزير، و أدب القاضي يساعد الخليفة على تجاوز بعض الصعاب المتعلقة بتسيير دواليب الدولة التي كانت تتجاذبها من جهة، و أسرة آل بويه و آل سلجوق بعدهم من جهة أخرى، و جون لوك الإنجليزي كرس حياته و فكره لخدمة مبادئ الحزب الذي قاد الثورة ضد آل ستوارت، و تحقيقاً لذلك سار على نهج سابقة هوبز و إنطلق من فكرة العقد السياسي، للخروج من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني، و لكن طبيعة الحالة الطبيعية عند هوبز ليست هي نفسها عند جون لوك، إنطلق جون من طبيعة الإنسان الطبيعية، و رفضه للأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت، و إعتبر عقل الإنسان صفحة بيضاء و الناس متساوون في القدرات و الملكات عند الولادة، تمهيداً لرفضه لنظرية الحق الإلهي في الحكم، و إعتبر التجربة هي مصدر المعرفة و في هذا المعنى يقول: " لنفرض إذن أن النفس في البداية صفحة بيضاء خالية من أي حرف و ليست بها أية فكرة مهما كانت هذه الفكرة، فكيف نتوصل إلى الحصول على الأفكار؟.... و مم نستقي كل هذه المواد التي هي بمثابة الأساس لجميع إستدلالاتنا و لجميع معارفنا؟

1- محمد طه بدوي . فلسفتا السياسية الثورية . الإسكندرية منشأة المعارف 1964 ص 17

- إنني أجيب على ذلك بإختصار؛ من التجربة هذا هو أساس جميع معارفنا، و منه تستمد أصلها الأول¹ - و بهذا أعلن لوك رفضه للأفكار الفطرية في المعرفة، و ينتج هذا منطقيا رفضه لمبدأ الحق الإلهي للملوك، و أن أفراد الأسرة المالكية لا يولدون و في دمهم حق إلهي و فطري لحكم الناس، يولد الناس أحرارا، لا أفكار في عقولهم، و لا فطرة في دمائهم يجعل البعض منهم يتميز عن البعض الآخر، و من ثم فالمساواة مطلقة بين أفراد البشر، ما دامت الطبيعة قد أكدت أن الجنس البشري من معدن واحد، و من أصل مشترك و النتيجة المنطقية التي ترتبت عن هذه المقدمات هي أن لكل إنسان نفس الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها كل إنسان آخر، كما أنه لا بد أن يخضع الجميع لقانون واحد هو قانون الطبيعة. و إبتدأ لوك من نفس نقطة البدء عند هوبز و هي حالة الطبيعة كمرحلة سابقة عن المجتمع المدني، غير أن تصويره لهذا المجتمع الفطري يختلف عن الصورة التي أعطاها هوبز لهذه المرحلة، لكن نصوص العقد عند لوك تختلف عنها عند هوبز فما هي صورة الحالة الطبيعية كما صورها لوك؟

حالة الطبيعة و الحقوق الطبيعية؛

صور جون لوك حالة الطبيعة الأولى على أنها حالة سلام و أمان تسود فيها حسن النية و التعاون المتبادل و المحافظة على الذات، و أن الناس كانوا يعيشون أحرارا، متساوين لا يحكمهم إلا القانون الطبيعي الفطري و لكن حالة الطبيعة هذه التي سيقى لعقد الإجتماعية ليست هي التي نادى بها هوبز الذي رأى أنها حالة حرب الكل ضد الكل، بل العكس رأى لوك أن هذه المرحلة كانت فيها الحياة تتسم بالتعاون المتبادل في إطار الحرية التامة الموجهة من طرف العقل الإنساني و تساعد على حفظ الحياة و الممتلكات، فالحالة الطبيعية كانت حالة إجتماعية و ليست حالة سياسية و السبب أنها كانت حالة إجتماعية و ليست سياسية لأن الناس كانوا يتعاونون على أساس القانون الطبيعي الذي يفرض أنهم كانوا متساوين في الحقوق الطبيعية المتمثلة في الحرية، و الحياة، و الممتلكات

J. Locke .Essai philosophique concernant l'entendement humain. Amsterdam. Pierre -1

فحفظ الحياة كان الباعث الأهم في الفعل الإنساني و لوك يختلف عن هوبز في نظريته للإنسان في المرحلة الطبيعية و لكن لا تختلف معه في مبدأ حفظ الحياة، إضافة إلى ذلك فمفهوم الحرية عند لوك لا تنحصر فقط في التحرر من كل العوائق ما عدا قانون الطبيعة، و الملكية في ظل قانون الطبيعة تتضمن التمسك بكل ما يملكه الفرد و يساعده على حفظ الحياة و الإستمرار فيها و هذا نص لجون لوك يشرح فيه طبيعة الحياة الإجتماعية في حالة الطبيعة حيث يقول: " لكي نفهم جيدا كيفية قيام السلطة السياسية و لمعرفة أصلها الخالص يجب أن نرجع إلى الحالة التي كان كل الناس يعيشون معيشة طبيعية فهي حالة الحرية الكاملة، حالة لا يطلب فيها أحد الإذن من الآخر فيها يريد فعله، لأنه لا وصالة لأي كان على غيره، إذ أنه بإمكان كل إنسان أن يفعل ما شاء كما أنه بإمكانه التمتع بما يملك وفق ما يمليه عليه تفكيره الخاص، المهم أن يأخذ في كل هذا بحدود قانون الطبيعة، و تعد هذه الحالة الطبيعية حالة المساواة، تكون فيها السلطة و التشريع وظيفة متبادلة بين الناس، فلا يمكن لأحدهم أن يفرض سلطته أو قانونه عليهم، و من البديهي جدا أن تكون المخلوقات المشتركة في نوعها مشتركة في الثروات التي تمنحها الطبيعة لها، لأنها ولدت متمتعة بنفس القدرات و بدون فوارق، و من الواجب أن تكون هذه المخلوقات متساوية فيما بينها، فلا وصاية و لا خضوع سوى للإله سيد هذه المخلوقات التي قضي أن تكون إرادته نافذة فيها " - 1.

و بهذا يكون لوك قد عرض نظرية عن الدولة و أصل الحكومة المدنية معبرا عن تعطشه إلى نظام حر تركز فيه السلطة على رضا الشعب، فلا مجال للإستبداد السياسي الذي فرضته ملكية آل ستوارت التي دافع عنها هوبز، فيحكم التكوين الديني لجون لوك، و بحكم ما لقيه من بطش النظام الملكي السالف الذكر أراد أن ينظر لحكم سياسي يكون الشعب طرفا في تأسيسه عن طريق العقد الإجتماعي و السياسي.

العقد الإجتماعي:

بما أن حالة الطبيعة كانت تتسم بالمساواة و الحرية و التعاون فما هو الدافع إلى البحث عن مرحلة ما بعد حالة الطبيعة؟

إن هذه المساواة في الحقوق، و الحرية في التعاون تجعل كل فرد يملك من القوة و الوسائل ما يرد به على عدوان الآخرين عليه، الأمر الذي أصبح معه كل إنسان هو القاضي الوحيد لأفعاله، و هو المنفذ الوحيد لها، فنقطة الضعف في هذه الطبيعة هو الإفتقار إلى عنصر السيادة المنظم و المنفذ لقانون الطبيعة بين الناس، و هذا يشكل خطورة سياسية و قضائية و إجتماعية على السير العادي للحياة الإجتماعية، بحيث يصبح الإنسان قاضيا و منفذا و يفعل ما يشاء، و لم يعد في المستطاع تحمل أفعال أناس قد يكونون جهلاء، كما لم يكن في المستطاع تنظيم و تدعيم حياة الناس و حرياتهم و ممتلكاتهم أمام الأخطار الداخلية و الخارجية على حد سواء، من أجل هذا تعاقد الناس و إتفقوا بإرادتهم الحرة على تكوين مجتمع سياسي¹.

و في هذا المعنى يقول لوك: " لما كان البشر – كما تقدم – أحرارا و متساوين و مستقلين بالطبع إستحال تحويل أي إنسان عن هذا الوضع و إكراهه على الخضوع لسلطة إنسان آخر دون موافقته التي يعرب عنها بالإتفاق مع أقرانه على تأليف جماعة واحدة و الإنضمام إليها كي يتسنى لهم العيش معا عيشة آمنة مسالمة و يستمتعوا بأموالهم، و يأمّنوا شر من ليس من أبنائها و عندما تجتمع كلمة عدد من الناس على تأليف هذه الجماعة أو الحكومة يصبحون من حينهم هيئة سياسية واحدة تكتسب الأكثرية فيها الحق في التصرف و في إلزام الآخرين². و هكذا فإن العقد الإجتماعي ينشأ بنقل الأفراد سلطاتهم إلى شخص أو بضعة أشخاص يكونون حكومة ملكية مهمتها المحافظة على الحقوق الطبيعية للأفراد الذين يتنازلون عن جزء فقط من حقوقهم في الحدود التي تسمح فيها للسلطة أن تقوم بواجباته

1- أنظر. علي عبد المعطي محمد و آخرون . السياسة و التطبيق. مصر دار الجامعات المصرية 1974 ص 163

John Locke : Ibid P 195 -2

في الدفاع عن مصالحهم، و لا يجوز هذا الانتقال إلى الحالة السياسية إلا برضا الأفراد، فالرضا وحده هو الذي تتولد عنه السلطة السياسية و يؤدي إلى حكومة شرعية هذه الحكومة التي تتصرف وفق ما تقتضيه القوة الغالبة لأن ما يحرك جماعة ما إن هو إلا موافقة أفرادها هذه الجماعة التي تؤلف هيئة واحدة " لزم أن تتحرك في الإتجاه الذي تدفعها فيه القوة الغالبة، و إلا إستحال أن تستمر كهيئة واحدة، و لذا يجب على كل إمرئ أن يتقيد بقرار الأكثرية لأن قرار الأكثرية يعتبر بمثابة قرار المجموع، و هكذا فكل إمرئ، إنما يلتزم بتعاقده مع الآخرين على تأليف هيئة سياسية واحدة في ظل حكومة واحدة تخضع لقرار الأكثرية و يتقيد بها أمام كل فرد من أفراد تلك الهيئة، و إلا أصبح هذا العقد لا معنى له، إذن فلا عقد حيث يكون المرء حرا لا تقيدته إلا القيود التي كانت تربطه في الطور الطبيعي¹.

العقد الإجتماعي إذن يتضمن الموافقة من قبل الأغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية الخاصة بالدفاع عن أنفسهم و معاقبة الخارجين عن القانون الطبيعي إلى المجتمع، أما الغاية من هذا التعاقد فهو تنظيم الحماية و حفظ كل ما يمتلكه الأفراد، التنازل إذن ليس مطلقا كما يدعي ذلك هوبز و نلاحظ هنا أن التنازل يعتمد على الرضا، و فكرة الرضا تحدث عنها الماوردي في كيفية عقد الإمامة حيث جعله شرطا من شروط صحة عقد الإمامة، و حتى الوزارة، هذه القاعدة أعود إليها في الصفات المقبلة عندما أنتاول نظرية روسو السياسية.

و من خلال التحليل السابق يمكن إستنتاج ما يلي:

- 1- تعتبر الأغلبية في نظر جون لوك المصدر الرئيسي للسلطة التشريعية و التنفيذية، مع ضرورة خضوع الأقلية لإرادة هذه الأغلبية، و هذا من مبادئ الديمقراطية المعاصرة.
- 2- إن الملك أو السلطان يمارس مهامه طبقا للقانون مراعىا في ذلك الحقوق المتضمنة في قانون الطبيعة، و مقيدا بنصوص العقد الإجتماعي الذي كان واحد من أطرافه المشاركة في التوقيع، فسلطة الحاكم إذن ليست كما رأى ذلك هوبز، بل هي مقيدة بمواد العقد،

و تقييد سلطة الحاكم تحدث عنها فقهاء الإسلام و منهم الماوردي، و لكن تقييد السلطة عند لوك بمواد العقد، في حين أن تقييدها في الفكر الإسلامي بمواد الشرع.

3- إذا أخل الحاكم بمسؤولياته، و انحرف عن تحقيق الغاية من وجوده يحق للشعب عزله و تعويضه بغيره، و فكرة عزل السلطان فكرة تحدث عنها فقهاء الإسلام و منهم الماوردي، كما سبق ذلك في الفصول السابقة، حتى و إن كان هناك إختلاف في تفاصيل سبب العزل بين لوك و الماوردي.

و هكذا فقد ناضل لوك من أجل تأسيس دولة تحقق العدل و مصالح الشعب هذه الدولة التي تنشأ بموافقة الشعب عن طريق ممثليه حيث يكون الجميع خاضعين للقانون، و هذا لا يتم إلا بفصل السلطات، هذا المبدأ الذي تحدث عنه الماوردي و نظر له في كتبه، الأحكام السلطانية و قوانين الوزارة، و أدب القاضي و هكذا فإن فكرة العقد السياسي كانت نتيجة لحركة الإصلاح الديني و السياسي، هذا الإصلاح الذي لا يمكن حصره في مجتمع دون آخر، فهو إصلاح فرضته ظروف دينية و سياسية إتسمت بالجمود الفكري و التسلط الكهنوتي، هذه الظروف عرفها المجتمع الإسلامي كما عرفها المجتمع الأوربي، و من ثمة فكان لابد من ظهور مصلحين إجتماعيين و دينيين في العالم الإسلامي على غرار المجتمع الأوربي، خصوصا و أن عوامل التواصل الفكري و الثقافي كانت قائمة بين المجتمعين، فما هي حيثيات واقع العالم الإسلامي الذي كان لا بد من الدعوة إلى إصلاحه؟ و من هو قائد هذا العمل الإصلاحي؟:

جمال الدين الأفغاني و الإصلاح الديني و السياسي:

إن الظروف الفكرية و السياسية التي إنطلق منها جمال الدين (1839 – 1897) لا تكاد تختلف عن نفس الظروف التي إنطلق منها المصلحون البروتستانت في أوربا، فحالة مصر قبل مجيء (جمال الدين الأفغاني) كانت فيها العامة و حتى الخاصة يرون أنفسهم ملكا لحكامهم، و يعتقدون أن سعادتهم و شقاؤهم موكولان إلى هؤلاء الملوك و الحكام، لا حق لهم في النقد و القول في كل ماله علاقة بشؤون البلاد، و بهذا يكون هؤلاء المصلحون، قد واجهوا واقعا شائكا مثقلا بالإنحطاط و الركود، و لهذا فقد إتجه إلى العمل التربوي و دعا إلى التفتح على علوم

العصر، مع العودة إلى منابع الوحي المعتمد على التوحيد، و نبذ الجمود الفكري، و إعتماذ القرآن الكريم منهجا، و مصدرا للإصلاح، محذرا من الدهريين، الماديين الذين يرمون إلى هدم الإيمان و الدين، و تخريب المجتمعات ينشر الفوضى و الإباحية و الفتن¹.

و أدرك أن تكديس الكتب لا يحقق الإصلاح لوحده و إتجه نحو أسلوب التوعية و التبصر عن طريق الصحابة داعيا إلى الوحدة الإسلامية، ممارسا العمل السياسي السري مع جماعة " العروة الوثقى"² ، لأنه يرى أن إصلاح العقول و النفوس يكون قبل إصلاح الحكومات، و القوة النيابية للأمة لا قيمة لها و لا مفعول إن لم تكن منبعثة من نفس الأمة، و المجلس النيابي المشكل من طرف الملك أو الأمير أو من قبل دولة أجنبية مجلس موهوم و مشكوك في فعاليته و أن الحكومة لا تستقيم إلا إذا كان فيها رأي عام يخيفها، و يلزمها، على أداء الواجبات و الوقوف عند حدها، فالطبيعة البشرية تملي على الحاكم يستأثروا بالمنافع³.

و بهذا يكون جمال الدين الأفغاني و جماعته قد وقفوا على سبب التحلف و الإنحطاط و هذه الأسباب لا تختلف عن مثيلاتها في أوربا، إلا في شيء واحد و أساسي، و هو أن بلاد الإسلام كانت محتلة من طرف قوى أجنبية، و لكن الشيء المشترك هو أن أوربا التي ظهرت فيها حركة الإصلاح البروتستاني كانت تحت طائلة سيطرة الكنسية الكاثوليكية، و أن العالم الإسلامي الذي ظهر فيه الإصلاح الديني و الفكري كان تحت وطأة الفكر الكهنوتي المدعم من طرف بعض الأنظمة السياسية لإحكام قبضتها على رقاب الشعوب، و لهذا فإن نشاط الحركة البروتستانية لا يختلف في أبعادها عن نشاط الحركة الإصلاحية الأفغانية و هو نشر الوعي السياسي و الفكري من أجل الفهم الحقيقي لنصوص الدين، و هي نفس الفكرة التي ركز عليها مارتن لوتر الذي رأى أن فهم الإنجيل

1- جمال الدين الأفغاني. رسالة الرد على الدهريين . تعريب محمد عبده تحقيق محمود أبو رية . القاهرة (د ت)

ص 39 ، 40 ، 80 ، 90

2- الأفغاني و محمد عبده العروة الوثقى العدد 18 باريس . القاهرة 1958 ص 13 ، - 14 (أنظر المرجع علي علواش رسالة دكتوراة جامعة الجزائر 1998)

3- أحمد أمين زعماء الإصلاح . القاهرة 1965 ص 59

يس وقفا على رجال الكنسية بل هو معطى لكل مسيحي يملك قدرات الفهم و التحلي كما
أشرت إلى ذلك سابقا، و لكن مارتن لوثر و جماعته كانت غايتهم هي تحرير الشعب من سيطرة
الكنسية، في حين أن جمال الدين الأفغاني و تلامذته كانت غايتهم البعيدة هي تحرير الشعوب
من الإستعمار و من حكومة الطغاة التي كان الإستعمار يدعمها ليجد منها منفذا لإستغلال
ثروات العالم الإسلامي، أما نتائج الإصلاح في كلا المجتمعين: الأوروبي و الإسلامي، فلا تكاد
تختلف في أبعادها العملية.

فالإصلاح الديني الذي قاده جمال الدين الأفغاني كان من نتائجه، تحرير الشعوب
الإسلامية، في حين كانت نتائج الحركة البروتستانتية، النظريات السياسية التي أشرت إليها، و
منها نظرية العقد الإجتماعي التي بلورها جان جاك روسو الذي أتناوله في المبحث الآتي:

نظرية العقد الإجتماعي عند روسو (1712 – 1778):

في الحقيقة إن فلسفة روسو لا تتفصل عن الجو العام الذي نشأ و عاش فيه، سواء ما
تعلق بحياته الطفولية المفعمة بالإضراب و الفوضى و العلق، حيث قضى طفولته مشردا، و أنفق
صباه حائر، و من ثم لم تنهياً له ثقافة متأصلة مترابطة بل إكتسب المعرفة من مختلف المشارب،
و إنتقطها حيث وجدها¹. و كذلك ما تعلق بمغامراته و أسفاره التي مكنته من الإتصال بألمع
الأدباء و حصوله على بعض الوظائف الإدارية و الفنية، حيث سافر إلى باريس سنة 1741 م و
سكن بالقرب من السوربون و أعطى بعض الدروس الخاصة فيها².

و لكن شهرته في عالم الفكر و السياسة بدأت من مشاركته في المسابقة المتعلقة بأهمية العلوم
و الفنون و دورها في تنقية الأخلاق، و فاز بالجائزة بالمقال الذي نشره عام 1750 حين أجاب
بعدم جدوى هذه العلوم و الفنون في ميدان الأخلاق، و قال إن سبب جميع البلايا التي أصابت
الإنسانية هي الفنون و العلوم و بنجاحه في هذه المسابقة إزدادت

1- محمد فتحي الشنيطي . في الفلسفة الحديثة و المعاصرة . القاهرة 1968 ص 33

2- أندريه كرسبون. روسو حياته فلسفته. ترجمة نبیه صقر . لبنان منشورات عويدات 1962 ص 26

ثقته بنفسه¹. و مما جاء في هذا المقال أن ثمة ثورة مؤسفة أدخلت الصناعة المعدنية و الزراعية، و أن أوربا هي أتعس قارة، و للقضاء على الشر يلزم فقط التخلي عن المدنية، لأن الإنسان خير بطبعه، و الإنسان البدائي حين يأكل كان يعيش في سلام مع الطبيعة كلها، و كان صديقا لجميع أقرانه من المخلوقات و عندما أرسل هذا المقال إلى "فولتير" سنة 1755 رد عليه بسخرية قائلا: " أشكرك على مقالك الذي حين يطالعه الإنسان يتوق للمشي على أربع². و في سنة 1753 أعلنت الجمعية ذاتها عن موضوع مسابقة أخرى حول أصل التفاوت بين الناس، و هل هو مشروع في نظر القانون الطبيعي؟ و شارك فيها بمقال سماه: " في التفاوت بين الناس" سنة 1754، و كذلك فقد كتب كتاب العقد الاجتماعي، و " إميل" في التربية. و في هذه المؤلفات تحدث عن الحياة الطبيعية و السيادة و القانون و الملكية، فكيف تصور روسو حالة الطبيعة؟

حالة الطبيعة في نظر روسو:

إن فلسفة " روسو" و ما ألفه من كتب في ميدان السياسية، بصفة عامة، تتطلب بحثا مفصلا و شاملا، و هذا ليس من صلب الموضوع الذي أبحث فيه، و لهذا أكتفي بنقطتين أساسيتين هما: حالة الطبيعة و الانتقال منها إلى الحالة السياسية، و كذلك العقد الاجتماعي و بعض الأفكار السياسية التي لها علاقة بهذا العقد.

إنطلق روسو في حديثه عن حالة الإنسان في المرحلة الطبيعية من حديثه عن الأسرة كأول و أقدم المجتمعات الطبيعية حيث يظل الأطفال مرتبطين بالأب لمدة طويلة، بغرض الحفاظ على بقائهم، و ينحل هذا الارتباط بزوال هذه الحاجة و لكن يبني الارتباط يتمثل في الشعور بالانتماء، إلى نفس الأصل، و هذا الشعور إرادي يدل على وجود نوع من التعاقد، فالأسرة إذن هي النموذج الأول للمجتمعات السياسية

1- أندري كرسبون. نفس المرجع السابق ص 34

2- برتراند راسل. تاريخ الفلسفة الغربية (مرجع ذكر) ص 292

فالرئيس يتمثل في صورة الأب، و يتمثل الشعب في صورة الأبناء، و كل هؤلاء ولدوا أحرارا متساوين، لا يتركون حريتهم إلا في إطار ما يحقق مصلحتهم¹.

و إذا كان أصحاب دائرة المعارف يرون أن حياة الإنسان في الحالة الطبيعية كانت حياة شقاء²، فإن روسو يرى عكس ذلك، فالإنسان حسب رأيه كان هنيئاً سعيداً، و كان كل ما يعرفه من الكون هو البحث عن الغذاء الأنثى، و كل ما يخافه من الشرور هو الألم و الجوع، فحاجاته كانت قليلة محدودة و إرضائها كان سهلاً بسيطاً و المساواة في مشاعر الحب و الإيحاء كانت عامة و متبادلة. و كان من الممكن أن لا يحدث التفاوت لو بقي الإنسان على حالته الطبيعية التي خرج منها إلى حياة المجتمع المدني بفعل بعض العوامل الطبيعية مثل البرد القارس و القىظ المحرق، هذه المؤثرات هي التي ساهمت في إجبار الإنسان الأول إلى التعاون و تأمين الغذاء، ففي هذه النقطة يلتقي روسو مع مفكري اليونان، و مفكري الإسلام منهم أحمد أبي الربيع، و الماوردي، و ابن خلدون الذي تحدث عن الضرورة الإقتصادية كعامل من عوامل الإجتماع البشري.

و في ضوء هذا الإجتماع ظهر التفاوت في الجنس البشري بعضه طبيعي مبني على إختلاف الأعمار و القوة البدنية، و صفات النفس و الروح، و بعضه سياسي يتوقف على التعاقد و الإتفاق، و من مختلف الإمتيازات التي يتمتع بها الناس، إجحافاً بالآخرين، كأن يكون في وضع ينتزع فيه الطاعة، و من العبث أن نسأل عن مصدر التفاوت الطبيعي، لوجود الجواب في تعريف الكلمة نفسها³. و كان من الممكن أن يبقى الناس سعداء، أحرارا صالحين، و لكن تعدد المصالح الفردية، و تعارضهم مع إزدياد حدة المنافسة بين الأفراد، و ظهور ميول شريرة لديهم، ولدتها الرغبة في الثراء و النزعة إلى السيطرة⁴.

1- Jean Jacques Rousseau. Du contrat social. Discours sur l'origine et les fondements -

de l'inégalité. Paris. Booking international. 1996. P 19

2- أندريه كريسون (مرجع ذكر) ص 82

3- Rousseau. Ibid P 171

4- أنظر محمد كامل ليلة : النظم السياسية (الحكومة و الدولة) . القاهرة. درا الفكر العربي 1971 ص

التي كانت بدايتها يوم أن سور الإنسان قطعة من الأرض و قال (هذه الأرض لي) و وجد حوله أناسا بلغت سذاجتهم درجة تصديقه، كل هذا مهد لقيام مجتمع مدني، و كم من جريمة حرب، و قتل و بؤس كان من الجائز أن يوفرها على البشر شخص آخر لو قام بنزع الأوتاد، و رفع الحواجز، و طلب من الناس عدم تصديق هذا الدجال و الإصغاء إليه، لأن الأرض و ثمراتها ملك لجميع الناس، و ليست مزرعة لأحد الخواص -¹.

فكأنني بروسو يعز سبب الخروج من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية هو الملكية الفردية التي سببت الفوضى و التكاليف بين الناس و الحروب بين البشر مما اضطرتهم إلى البحث عن الخروج من حالة الطبيعة إلى حياة المجتمع (المدني).

العقد الإجتماعي:

كانت المشاكل المتعددة التي عاشها الإنسان في حالة المرحلة الطبيعية المشار إليها سابقا من الدوافع الأساسية للبحث عن إستبدال الحالة الأولى، بحالة ثانية تضمن الإستقرار للإنسان و العيش الهنيء، و لكن أني لهذا الإنسان أن يجمع بين حرية الحالة الطبيعية، بقيود المرحلة الجديدة التي ينتقل إليها؟

توجد طريقة تتيح لكل إنسان أن يشعر بالحرية في حياة الإجتماع المنظم، و هي تنازل كل فرد عن حرياته الطبيعية للمجموع، مقابل تمتعه بحريات مدنية من نوع آخر يكفل له المجتمع الجديد حمايتها و المحافظة عليها، و لا يتسنى للمجتمع القيام بهذه المهمة الخطيرة إلا بالقيام سلطته العليا بتنشأ في الجماعة و تتولى تحقيق حريات الأفراد، و حفظ النظام في الجماعة و إشاعة الإستقرار و بث الطمأنينة و هذا لا يتأتى إلا بعقد إجتماعي و إلزام شرعي يتضمن تنازل الفرد عن شخصيته، و عن جميع حقوقه لمجتمعه و ذلك لأن من يريد أن يكون حرا و مواطنا صالحا في المجتمع عليه أن يرضى بوضع شخصه تحت تصرف الإرادة العامة فإن لم يفعل فهو حر في أن لا يفعل، و لكن عليه أن يحث عن جو آخر يلائم رغباته.

أما الذين يقبلون بهذه التدابير الإجتماعية، فإنهم لا يلبثون أن ينعموا بفوائد هذه المرحلة الجديدة مرحلة المجتمع المدني التي حققها الميثاق الإجتماعي عن طريق التعاقد و الإتفاق و الإلتزام¹. و لكن هذا الإتفاق و الإلتزام لا يعني فقدان حرية الأفراد، رغم طاعتهم و خضوعهم لقيود المرحلة الجديدة التي تضعها الهيئة السياسية الجديدة التي هي الدولة، بل إن الناس يظلون دائما أحرارا لأن الإدارة العامة هي التي تسن هذه القوانين و الشرائع، و لأن المواطنين جميعا قرروا بملء إرادتهم أن ينظروا إلى هذه القوانين نظرتهم إلى ما هو صادر عن إرادتهم هم، و خضوعهم لها، هو خضوع لأنفسهم، و لا يمكن أن يعتبر أية شريعة ظالمة بحقهم لأن القاعدة تقول: " لا ظلم بحق من يرضى، و الحال لقد رضي المواطن بمحض إرادته، بالخضوع للإرادة العامة، و بما أن هذه الإدارة العامة هي التي تسن الشرائع فالخضوع لها، هو خضوع للإرادة الخاصة، فكيف يعتبر الإنسان نفسه مظلوما؟².

و لكن الدولة تظل مقيدة في إستخدام سلطاتها بما يحقق الأغراض السابقة و هي ملزمة بإحترام حقوق الأفراد و حرياتهم التي إحتفظوا بها و لم يقبلوا التنازل عنها و التي وجدت الدولة لحمايتها، فسلطات الدولة، إذن مقيدة و ليست مطلقة كما يعتبر ذلك هوبز، و لكن الإرادة العامة التي تحدث عنها روسو، ليست معصومة من الخطأ، و ليست منارة دائما، و حسن النية لا يمنع من الخطأ و إرادة الخير لا تؤدي دائما إلى رؤيته و لهذا يمكن لقرارات الإدارة العامة أن يتم تعديلها حسب ظروف الزمان و المكان، و تعديل القانون أو إلغائه حسب ما تستوجبه الظروف من الأمور الممكنة³. و في رأي روسو إن هذه الإرادة العامة التي نشأت بالإتفاق و الإلتزام هي مصدر السلطة المستقلة عن إرادة الأفراد، فسيادة الجماعة وجدت نتيجة التعاقد، و تعبر عن إرادة

Rousseau. Ibid P 28 -1

2- أنظر أندريه كريسون (مرجع ذكر) ص 84

Rousseau. Ibid P 42 -3

المجموع، و لما كانت هذه الإرادة فكرة معنوية لا بد من وجود شخص أو هيئة سياسية تستخدم هذه السيادة بإسم الشعب، و السيادة غير قابلة للتجزئة و لا للتنازل¹ - غير أن الإرادة العامة لا يمكنها أن تطبق و تنفذ الشرائع التي تسنها، و لهذا فلا بد لها من تكليف موظفين يقومون بالتطبيق و التنفيذ و هؤلاء هم السلطة التنفيذية الذين يخدمون الشعب، هؤلاء الخدام الذين يمارسون سيادتهم، و سلطاتهم فإطار القانون الطبيعي و أن لا يعملوا إلا ما يحقق النفع العام لمجموع الأفراد² -.

أما فيما يتعلق بكيفية تعيين الأمير و الحكام فقد حصرها روسو في طريقتين هما الانتخاب و القرعة، و قد إعتد في رأيه هذا على حجة تاريخية لبعض البلدان كما إستشهد بقول منتسكيو الذي إعتبر القرعة من الطبيعة الديمقراطية³ - إن حديث جان جاك روسو عن الانتخاب و القرعة يجعلني أعود إلى الماوردي الذي تحدث عن التعيين من قبل أهل الحل و العقد، و القرعة، و بعد أن إستعرض كل الطرق الممكنة قال: " إختلف الفقهاء فيما يقطع به تنازعها مع تكافؤ أحوالهما، فقالت طائفة: يقرع بينهما، و يقدم من قرع منهما" ⁴ - إن تفاصيل عملية القرعة من حيث الإيجابيات و السلبيات، لا يهم ذكرها في هذا الفصل بقدر ما يهم المبدأ، و القرعة كأداة من أدوات فض النزاع السياسي في الحكم، مسألة تحدث عنها فقهاء الإسلام و منهم الماوردي قبل أن يتحدث عنها مونتسكيو، و جان جاك روسو، الذي لم يذكر فيما كتبه عن العقد الإجتماعي أنه حقيقة عملية وصل إليها عن طريق البحث العلمي التاريخي، و إنما هو مجرد إفتراض يمكن عن طريقة تحقيق هدف نبيل و هو لفت إنتباه الناس إلى ضرورة رفض الحكم الكهنوتي، و الحكم الملكي المطلق، و النظام الإستبدادي، فإن كان نقد النظرية نقدا كافيا ليس هو موضوع البحث، و سأعود إلى هذه الفكرة في الفصل الأخير

Rousseau. Ibid P 40 -1

Ibid P 411 -2

Ibid P 122 -3

و لكن يمكن القول أن نظرية روسو عن العقد الإجتماعي قد حققت نجاحا كبيرا،
يتمثل في التكوين الفكري لرجال الثورة الفرنسية و فيما وضعوه من أنظمة دستورية و ما
إحتوته من مبادئ عن سيادة الأمة، و عدم جواز التنازل عنها و إعتبار القانون هو المعبر
عن إرادة الأمة و حقوق الإنسان و لكن هذه المبادئ كلها تحدث عنها فقهاء الإسلام و منهم
الماوردي كما يتضح ذلك في الفصل الموالي المتعلق بالفكر الإسلامي و نظرية الماوردي
في السياسة، و الفكر السياسي الحديث و المعاصر

الفصل السابع

الفكر السياسي الإسلامي وآثاره في الفكر الأوروبي:

لقد تحدثت في الفصل السابق عن العوامل التي مهدت للفكر السياسي الحديث، الذي تميز بالفكر التعاقدى الذي اشترك فيه كل من هويز، و لوك، و روسو، هؤلاء الذين اختلفوا في حالة الإنسان الطبيعي، و اتفقوا على ضرورة التخلي عن نظرية التفويض الإلهي في السياسة، فهويز دافع عن الحكم المطلق، روسو و جون لوك وظف نظرية التعاقد للدفاع عن الحكم الملكي المقيد، أما روسو فقد دافع من نفس الفكرة على نظام سياسي يتمشى مع طموحات الشعب التواقة إلى العدالة في توزيع السلطات، و المساواة في أداء الوظائف السياسية، حيث اعتبر الحاكم مفوضاً من طرف الأمة التي لم تتنازل كلية عن سيادتها المتمثلة في الإرادة العامة التي تتجلى فيها الإرادة الفردية و بينت كيف اعتبر روسو أن التعاقد قد تم برضا الطرفين: الأمة من جهة و الحاكم من جهة أخرى، هذا الحاكم يلزمه العقد باحترام سيادة الأمة و الخضوع لإرادة الجماعة التي وكلته و ولته على شؤون تسيير دواليب الدولة، و الأمة من جهتها ملزمة بقوة العقد على طاعة الحاكم، ما دام هو في خدمتها، ساهرا على المحافظة على مصالحها، و أشرت في نفس الفصل إلى أن فكرة العقد الاجتماعي في الفكر الغربي فكرة افتراضية، مستوحاة من العقل و ليس من الواقع، و هذا من أجل الوصول إلى ضرورة التخلي عن فكرة التفويض الإلهي و استبدالها بالتفويض الشعبي، و مهما كانت الانتقادات التي وجهت إلى نظرية العقد الاجتماعي، فإنها تعتبر النواة الأولى لميلاد النظرية السياسية الحديثة، و ظهور المجتمع المدني، و بداية اضمحلال النظام السياسي المدعّم من طرف الكنيسة الكاثوليكية. و بهذا أصبحت السياسة موضوعاً عقلياً و زمنياً، قابلاً للتحليل و التراكيب و خاضعاً لمبدأ المنفعة، مزيلة بذلك التعارض القائم بين الفرد و الدولة و برزت فكرة المساواة الطبيعية كأساس يؤكد قدرة كل الناس و عامة الأفراد على التعاقد و التعاون في الكيان السياسي غير أن هذه النظرية التعاقدية التي أعطت لنفسها صبغة اليقين تعرضت لكثير من الانتقادات، على أساس أن الوعي الإنساني لا يستطيع أن يكشف عن كل الحقيقة، لا في عصر، و لا في مجتمع و لا في فيلسوف معين¹.

1- عبد القادر بليمان مشكلة التأسيس العقلي و الديني و السياسي مرجع ذكر، ص 83.

و لكن رغم هذه الانتقادات الموجهة إلى النظرية التعاقدية من طرف خصومها هناك من اعتبر كتاب العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، إنجيلا للثورة الذي استمدت منه فرنسا دساتيرها، و سواء كان هذا الرأي موضوعيا، أو مبالغاه فيه، فإن النظام الديمقراطي في أوربا لم يكن وليد المصادفة التاريخية، و لا نتاج للمناخ الفكري الأوربي وحده، بل هو عبارة عن عصارة الفكر الإنساني الذي كون المناخ الخصب الذي اختمرت فيه النظريات السياسية المتفكرة في بعض المبادئ، و المختلفة في بعضها الآخر باختلاف البيئة الفكرية و الثقافية و السياسية، سواء كانت هذه البيئة يونانية، أو إسلامية، أو أوربية. فالتاريخ يؤكد تفاعل الحضارات و تلاق الثقافات التي أنتجت النظريات السياسية التي بدورها أنتجت الأنظمة السياسية المختلفة بتوجيهاتها في التسيير، فالثقافة الإسلامية إرتوت من الثقافة اليونانية غير قنوات الترجمة لكتب المنطق و الطب و مختلف العلوم و السياسة، هذه الترجمة التي ازدهرت في الخلافة العباسية التي شجعت المترجمين اليهود و النصارى، و من أشهر هؤلاء حنين بن إسحق العبادي المتوفى في حدود عام 877م دون أن ننسى دور الأندلس التي ساهمت في عملية الترجمة من اللغات الأجنبية إلى العربية بعدما أصبحت قرطبة عاصمة الأمويين الهاربين من المشرق العربي إلى المغرب¹.

و كما استفادت الثقافة الإسلامية من غيرها، فإن الثقافة العربية الإسلامية قد أفادت الثقافة الأوربية التي فتحت صدرها للاستفادة من الثقافة العربية الإسلامية في جميع العلوم، و هكذا فإن جسور التواصل الثقافي بين الشعب و الأمم في جميع مناحي العلم و المعرفة هي التي أثرت المعرفة الإنسانية، و ساعدت على تطوير أواصر التعاون و التقارب بين الشعوب في جميع الميادين، و من أهم هذه الميادين، الميدان السياسي و أنظمة الحكم، هذه الأنظمة التي قسمها فقهاء الفكر السياسي إلى نظام ملكي، و نظام ديكتاتوري، و نظام ديمقراطي و هو النظام الذي تكاد المجتمعات الحديثة تجمع على إتباعه و تعمل من أجل تحقيقه.

1 - أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ترجمة تمام حسان، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية 1957، ص 246.

هذا النظام السياسي الذي جاء نتيجة لعوامل تاريخية وفكرية وسياسية سبقت الإشارة إليها، و يبقى السؤال المحوري يدور حول مفهوم الديمقراطية و أهم مبادئها و طرق تحقيقها، و ما علاقة هذه المبادئ بالفكر الإسلامي عامة، و بنظام الخلافة التي دافع عنها الماوردي خاصة؟ و انطلاقا من هذه التساؤلات رأيت أن أحدد في البداية مفهوم و مبادئ الديمقراطية، ثم البحث عما يقابلها في نظام الخلافة الإسلامية، و كذلك صور ممارسة الديمقراطية في النظام الغربي، هذه الصور التي يجسدها النظامين البرلماني، أو الرئاسي الذي يتم التركيز عليه لكونه يتطابق أو يتشابه على الأقل مع نظام الخلافة الإسلامية.

الديمقراطية من حيث المفهوم و الخصائص و المبادئ:

من الشائع أن مصطلح الديمقراطية، الذي يعني حكم الشعب لنفسه بنفسه، ارتبط بالفكر اليوناني قديما، و بالفكر الأوربي حديثا، و لكن "مارسل بريلو" كتب أن مشكل الديمقراطية ظهر في تاريخ "هيرودوت" (424 - 427 ق م)، الذي تحدث عن ثلاثة أمراء في بلاد الفرس، اختلفوا حول كيفية الحكم، فدعا أحدهم و هو (أوتانيس) إلى أن يحكم الشعب نفسه بنفسه ديمقراطيا، و دعا الثاني و هو (صيغانيس) إلى حكم أرستقراطي، أما الثالث و هو (داريوس) فدعا إلى الحكم الملكي، و هو الذي انتصر و فرض رأيه¹. و من خلال هذا النص تبدوا لنا ملاحظتان؛ الأولى، أن مشكل نظام الحكم، و اختلاف أساليبه من ملكي، و ديمقراطي، و أرستقراطي، مشكل قديم ارتبط بالإنسان منذ وجوده على الأرض، و أن كان و لا يزال مرتبطا بالإنسان التواق دائما إلى نظام سياسي يستجيب لطموحاته نحو العدل و الاطمئنان.

M.PRELOT, Institution Politique, et Droit Constitutionnel, Dalloz 1972 P 49 -1

* إسم متكون من كلمتين هما: (هيرا، و هي معبودة شهيرة عند اليونان، و (دوت) بمعنى أهدى، و بهذا الإسم الكامل هو: "هدية هيرا" مؤرخ يوناني قديم، زار آسيا و إفريقيا و أوروبا، و مصر، ألف كتابا في التاريخ تتكون من تسعة كتب و كل واحد يحمل إسم واحدة من ريات الشعر.
أنظر: مجلة الورد العراقية عدد 3، 1979 ص 10، وزارة الثقافة العراقية.

ثانياً: أن كلمة الديمقراطية لم تكن محصورة في بلاد اليونان بل أصبحت شعاراً تستخدمه مختلف أنظمة الحكم لوصف نفسها بأنها ممثلة الشعب و المعبرة عن طموحاته، و هذا ما جعل هذا المصطلح يكتسي جاذبية و قداسة تنوق إليها الشعوب و الأمم لما يحمله من خصوصيات سياسية و أخلاقية تتماشى مع طبيعة الإنسان التواق إلى الحرية و المساواة و العدل¹.

لأن الدولة الديمقراطية هي بطبيعتها الدولة التي تجعل سيادتها بين أيدي الشعب مجسدة في الحاكم و المحكوم²، في حين إن الديمقراطية في الفكر الشيوعي تجعل الشعب منقاداً لما هو واقع، وشاهداً عليه، و ليس هو الذي يصنع الواقع و يسيره فدوره هو إنجاح الحزب الطلائعي في العملية السياسية³، لأن الشيوعيين يصرون على أن الفقه الديمقراطي القائم على حرية الفنون و العلوم و السلوك الشخصي، إنما هو مذهب فاسد و خبيث، و أن الديمقراطية الرأسمالية تسمح بإفساد الشعب و خاصة الشباب، عن طريق الأفلام و بث التفاهة و الفحشاء⁴، و لكن أنصار الديمقراطية الغربية يردون على هذا الوصف و يعتبرون أن فلسفة الديمقراطية تقوم أساساً على الإيمان بالطبيعة الإنسانية، و الثقة في استعداد الأفراد الطبيعي للإيمان بالحقائق و النزول عند حكمها، متى عرضت عليهم عرضاً سليماً مقنعاً⁵.

هالة ابو بكر سعودي الحرية و تعدد الأحزاب في الفكر الاشتراكي الديمقراطي الهيئة المصرية العامة للكتاب 1978 ص 65

MARCEL PRELOT : HISTOIRE DES IDEES POLITIQUE DALLOZ 1994 P 300

BENOIT JEANNEAU DROIT CONSTITUTIONNEL ET INSTITUTION POLITIQUE PARIS
1967 P 283

نظام الحكم الحديثة ميشال ستوارت " ترجمة احمد كامل " مراجعة سليمان الطماوي القاهرة و الفكر العربي 1962 ص 359
احمد كمال ابو المجد الرقابة على الدستورية القوانين في الولايات المتحدة و الإقليم المصري مكتبة النهضة المصرية 1960 ص

و لعل هذا التصور- و ما يحمله من الميكانيزمات الأساسية التي تحرك الإنسان هي التي جعلت البعض يعطي شحنة أكثر ديناميكية للديمقراطية حين عرفها بأنها التنظيم السياسي الذي يعطي للفرد فرصة دستورية منتظمة لتغيير الفئة الحاكمة، و تهيئة تنظيمات اجتماعية تسمح لأغلبية السكان بالتأثير في القرارات الهامة و اختيار المتنافسين على مراكز السلطة¹، و في ظاهرة التنافس يبرز دور الرأي العام في تنمية الديمقراطية و خدمتها و كذلك من جهة يتأصل دور الديمقراطية في تنمية و توسيع آفاق الرأي العام، لأنها أفضل الأنظمة السياسية، و أوسعها مجالاً لتوفير الحقوق و الحريات بمختلف أنواعها و مجالاتها، هذه الحريات و الحقوق هي القاعدة الأولى، و الركيزة المتينة للمساواة التي تتيح الفرصة لنمو ملكات الأفراد، و بروز العبقريات التي تتبارى و تتنافس في الحقل السياسي الذي يشكل مجال بناء الدولة و مؤسساتها و في عملية البناء السياسي لمؤسسات الدولة الديمقراطية يتدخل النقد البناء في إظهار النقائص و العيوب لرجل الحكم، و تقييد سلطاته بمؤسسات دستورية، و في كنف هذه المؤسسات و التنظيمات تزدهر الحرية السياسية و المستوى المعيشي للشعب²، و هنا يظهر الربط بين الحياة السياسية و الحياة الاقتصادية للأمة. و هنا لا بد من الإشارة إلى أن النظام اللبرالي يعطي الأولوية للديمقراطية السياسية التي تضمن حق الكلمة للإنسان، في حين الديمقراطية الاشتراكية تضمن للمواطن حق لقمة العيش على حساب الحرية السياسية التي تتخذ طابعاً شكلياً فقط، و في كلا الطرفين يبقى التناقض قائماً، هذا التناقض أو هذا الفراغ يجد حله في الفكر السياسي الإسلامي كما يأتي ذلك لاحقاً مع نهاية هذا الفصل لأن المجتمع لا تبنيه الأفكار، و حدها، و لا اقتصاد وحده، الاقتصاد بدون فكر ينظر لتسييره و يهيكل مؤسساته، و يدير أدواته يبقى اقتصاداً تبعثره الأهواء، و الفكر بدون مؤسسات و قاعدة مادية يديرها يبقى عبارة عن نظريات تدور في الفراغ.

1-سيمون مارتن ليبست أجل السياسة ترجمة خيرى حماد بيروت دار الأفاق 1966 ص 3

2-سعيد سراج الرأي العام و أثره في النظم السياسية المعاصرة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1978 ص 110

و كل هذا ينتج عن سوء فهم طبيعة الإنسان، و إهمال جانب من جوانبه الحيوية و لهذا فإن النظرية السياسية الإسلامية بمراعاتها للجوانب الأساسية المكونة للإنسان، قد وجدت حلاً لنظرية سياسية متكاملة، هذه النظرية التي بناها الفكر الأوربي على أسس ثلاثة هي: سيادة الشعب، العدل و المساواة بين الأفراد، و كذلك الحرية الفردية و الكرامة الإنسانية¹، إن هذه المبادئ و الأفكار المتفق عليها من حيث المبدأ، و المختلف حولها من حيث المنهج هي التي كان أساس الاختلاف بين النظريات السياسية، مما جعل بعض المفكرين يستبعدون البلوغ الكامل للديمقراطية، ما دامت تتغير بتغير الزمان و المكان، و تتكيف مع الأحوال السياسية، و الأنظمة الاجتماعية و الاقتصادية مما يؤدي إلى القول: " إن الديمقراطية لن تنمو في أية دولة بالشكل المطلوب إلا بعد انقضاء قرون على نموها"²، لأن الديمقراطية فلسفة متصلة بعقل الفرد و كيانه و حياة المجتمع الذي يعيش فيه، و كذلك فهي ممارسة و علاقات، و نمط عيش، و تفكير و تعامل بين أفراد الأمة، و غيرها من الأمم، و لا يمكن أن تتكرس إلا من خلال الممارسة الفعلية³.

و عليه فكل منظر سياسي لا يأخذ بعين الاعتبار المحيط الذي يتحرك فيه، و لا يعطي أهمية لطبيعة الإنسان الحقيقية حين ينظر، فإن نظريته السياسية تبقى مجافية للواقع، و بعيدة عن طموحات الإنسان، فالعلاقة وطيدة بين الديمقراطية كمفهوم و كإصطلاح من جهة، و كممارسة من جهة ثانية فإذا كان

1- جميل صليبا : المعجم الفلسفي ج1 دار الكتاب اللبناني 1971 ص 570

2- روبرت م ماكيفر تكوين الدولة و المجتمع و ترجمة حسن صعب بيروت دار العلم للملايين 1966 ص 218

3- عبد الرحمان منيف الديمقراطية أولا بيروت المؤسسة العربية للدراسات العربية 2001 ص 126

المفهوم يستمد وجوده في الفكر، فإن الممارسة تستقي جذورها من الواقع و الظروف المعشية، و لهذا فإن المفكر الذي ينظر للمجتمع يستقرء الواقع لكل حيثياته، و بصيغه في المجموعة من النظريات و المبادئ و الأفكار بقولية هذا الواقع في نسق فكري يأخذ بعين الاعتبار طبيعة الفرد، و طبيعة المجتمع. و ظروف كل منهما يشكل منسجم مبني علي الوسطية في التعامل مع كل المعطيات المستقراءة من الطبيعة البشرية و من تاريخ الإنسانية في كفاحها الطويل و تجربتها المريرة من أجل الحرية و الكرامة و العدل و المساواة، هذه المبادئ التي تبنتها الديمقراطية التقليدية و أقرأها الإسلام من قبلها منذ قرون، مع وجود نقاط الاتفاق و نقاط الاختلاف التي تفرظها طبيعة كل ثقافة و ظروف كل مجتمع هذه الثقافة و هذه الظروف هي التي طبعت الديمقراطية التقليدية ببعض الخصائص و استمدت منها مجموعة من المبادئ التي لا يمكن تحليلها كلية، نظرا الطبيعة هذا الفصل و إنها اكتفى بما نخدم الموضوع في مجمله و لهذا أركز على بعض الخصائص العامة، ثم الحقوق و الحريات و كذلك المساواة،

الخصائص العامة للديمقراطية التقليدية

إن الخاصة الأولى للديمقراطية التقليدية إنها مذهب سياسي، و لكن لا يمكن الفصل التام بين ما هو سياسي و اجتماعي، و الاقتصاد و كذلك و هذا المذهب حاء كرد فعل على المبالغة في الحكم واستبداد الملوك الذين كانوا يوهمون الناس بأنهم يستمدون سلطاتهم من القوة المفارقة للطبيعة إلى درجة استباحة كل المظالم باسم الدين و الحق الهي في الحكم المطلق مما أدى إلى ظهور بعض الأصوات المعبرة عن الرفض المطلق لهذه النظرية، و الدعو إلي نظام جديد بنقل حق الحكم من الملك إلى الشعب و من هؤلاء "فليب بوت PHILIPPE POT" الذي أعلن في اجتماع الهيئة العمومية الفرنسية في عهد الملك شارل الثامن، أن الشعب هو صاحب السلطة و هو مانحها إلى الملك.

و الشعب هو صاحب الحق في تنظيم شؤون الوصاية على الملك¹ و يمكن اعتبار هذا الخطاب اللبنة الأولى التي تبلورت لتصبح نظرية سياسية شاملة تجسدت في العقد الاجتماعي الذي تحدثت عنه سابقا هذا المبدأ الذي كان عبارة عن فكرة سياسية دون أن تجد تطبيق فعلياً إلا بعد انفجار الثورة الفرنسية التي وضعت المبدأ الديمقراطي موضع التنفيذ و الخروج به من المجال الفلسفي إلى المجال القانوني حين اجتمعت الهيئة العمومية و رجال الدين و العامة و حدث خلاف بين ممثلي العامة من جانب و نواب الإشراف و رجال الدين من جانب آخر، و تم إقرار مبدأ سلطان الأمة و ظهرت ماسمى ب(الجمعية الوطنية) التي تمثل إرادة الأمة² و كان من النتائج التطبيقية لهذا الحدث السياسي و التاريخي في نفس الوقت صدور الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان سنة 1789 و الذي نص على المبدأ الديمقراطي الذي يضمن مبدأ الحرية و المساواة و جعل الأمة هي مصدر السلطة و كذلك دستور 1793 الذي نص على نفس المبادئ مع التأكيد على تركيز السيادة في يد الشعب، هذه السيادة التي لا تقبل الانقسام و التقادم و لا التنازل³ هذه المبادئ التي كانت عبارة عن نظرية سياسية تضمنها العقد الاجتماعي عند روسو أعود إليها في الصفحات المقبلة و لكن هناك ملاحظة لابد منها في رأى إن الاجتماع الذي ضم أقطاب المجتمع المتمثل في الإشراف و رجال الدين و نواب العامة لمناقشة قضية سياسية أسفرت عن نتائج سياسية و قانونية إن هذا الاجتماع لا يعتبر غريباً عن لفكر السياسي الإسلامي و هو شبيه من حيث المبدأ باجتماع سقيفة بني ساعدة لمناقشة قضية سياسية تتمثل في تبادل الرأي و التشاور حول تعيين الخليفة و هو أبو بكر الصديق رضي الله عنه و الذي أعلن للأمة أنه معين من طرف الأمة و لها حق عزله إن هو حاد عن الخط السياسي الذي حدده الشرع

1- محمد الشافعي ابوراس نظم الحكم المعاصرة ج1 القاهرة عالم الكتب 1983 ص 330

2- نفس المرجع ص 331

الإسلامي و هذه القضية أتناولها بتحليل أكثر تفصيلا في موقع آخر.

و أعود إلى الإشارة إلى أن الديمقراطية كمذهب سياسي لا يلغي الجانب الاجتماعي رغم الاختلاف المبدئي بينهما حيث تعتمد الأولى على الحقوق السياسية المتمثلة في التعددية الحزبية و حرية الرأي العام و الفردي و النقابات في حين تعتمد الثانية على الحرية الاجتماعية التي تضمن لقمة العيش و توزع الثروة على مبدأ: " من كل حسب طاقته و لكل حسب حاجته " و لكن الثورة الفرنسية التي انطلقت من منطلق الحرية السياسية نقلت المبدأ الديمقراطي من المجال السياسي و أعطته الوجود القانوني الملموس، و ألغت امتيازات الإشراف و رجال الدين و ضمت في دساتيرها المساواة بين الأفراد و حق العمل للأفراد إلى جانب ما قرره دستور 1958 م من حق الدولة في تأميم بعض المشروعات و الممتلكات لاعتبارات اجتماعية¹ و هذا ما بين أن الديمقراطية التقليدية لم تكن لتقف موقف العداء من الملكية العامة التي تعتبر العمود الفقري في المذاهب الاشتراكية و الشيوعية لأن الجانب السياسي مرتبط بالجانب الاجتماعي و يتأكد هذا في تبني الأحزاب السياسية ذات التوجه الديمقراطي، البرامج الاقتصادية و الاجتماعية في حملاتها الانتخابية، واعدة الجماهير بالقضاء على البطالة و الفقر و مختلف المشاكل الاجتماعية، و نفس المنهج نجده في برامج الأحزاب الاشتراكية حين تتحدث عن ديمقراطية التسيير، و لجان المراقبة، لتوهم الناس بأنها تعادي احتكار لسلطته و الحكم الشمولي المطلق و تدعو إلى حرية. و هي الخاصية الثانية من خصائص الديمقراطية.

الخاصية الثانية: هي الحرية لا أراني في حاجة إلى البحث المستفيض في هذا المصطلح الفلسفي و السياسي حتي لا أخرج عن هدف هذا الفصل و لذا أكتفي بتحديد مرجو لمفهوم الحرية مع التركيز على الحرية السياسية و الحرية الدينية في الفكرين الغربي و الإسلامي لتحديد نقاط التقاطع و الاختلاف بينهما.

الحرية هي نقيض العبودية و الحر من الرجال خلاف العبد لأنه خلص من الرق، و يقال تحرر الرجال إذا تم عتقه، و الأنثى حرة، و جمعها حرائر¹.

و يظهر من هذا التعريف أن الإنسان حين يتحرر تكون له القدرة على التصرف وفق قدراته و إمكانياته الطبيعية و الاجتماعية و بهذا تصبح الحرية مرتبطة بالقدرة و الإمكانيات، و لما كان البشر متفاوتين فيما بينهم بحسب قدرات و مواهب كل منهم، فإنه يترتب على ذلك أن تكون حرية كل منهم يقدر قدراته و مواهبه، و عليه فإن الحرية المطلقة من الأمور البعيدة التحقيق و الوجود و بهذا تبقى نسبة تتناسب مع القدرات و الامكانيات الفردية²، و كدالك فهي تتناسب مع نظرة كل نظام سياسي لهذا الحرية التي تعني التحرر من نظم البشر المصنوعة أي من السلطة السياسية و الاجتماعية المناهضة للطبيعة و الفطرة، أو التحرر من طغيان الطبيعة بالنسبة الدين اعتبروها ثمرة التقدم العلمي³ فالحرية من خلال ما سبق تعني إما التحرر من السلطة السياسية أو من سيطرة الطبيعة حسب المفهوم الماركسي وإذا كانت الحرية تعكس القدرات التي يملكها الأفراد على العمل المبدع، و الخلاق يحكم طبيعتهم الإنسانية، فإنها تمثل من جهة أخرى قدرة الدولة على تقريرها، و تنظيمها و بيان حدودها بواسطة القانون⁴ و بدالك يصبح الإنسان حرا إذا كان سيذا على نفسه يقيدھا بإرادته

1- المصباح المنبر في غريب الشرح الكبير احمد بن محمد المقوي الفيومي المطبعة الأميرية 1909 ج 1 ص 200

2- نعيم عطية: في النظرية العامة للحريات الفردية القاهرة الدار القومية للطباعة و النشر 1965 ص 26

3- محمد عصفور الحرية في الفكرين الديمقراطي و الإشتراكي القاهرة المطبعة العالمية 1961 ص 163

4- عبد الغني بسيوني عبد الله النظم السياسية الإسكندرية منشأة المعارف 1991 ص 365

الذاتية داخل الحدود القانونية للنظام الذي يعيش فيه¹ و القانون لا يمنع إلا الأعمال المضرة بالفرد و المجتمع، و كل ما هو محذور مضر، و كل ما هو غير محذور بالقانون لا يمكن أن يمنع و هذا ما يعبر عنه في الفقه الإسلامي يدرأ المفسد و طبيعة القانون تختلف باختلاف مصادره، فمصدر القانون في الدول الغربية هو الدستور الوضعي الذي يشارك الشعب في إصداره عن طريق نوابه و ممثله، و قد يكون مبنيا على العرف أو على بعض المصادر الثقافية للمجتمع آخذا بعين اعتبار الوضع الطبيعي و الاجتماعي و التاريخي للبيئة التي يوضع فيها، أما القانون في الدولة الإسلامية فمصدره من الدستور الإسلامي المستمد من مصادر التشريع المعروفة و هي القرآن و السنة و الاجتهاد الذي يأخذ بعين الاعتبار المصلحة و درء المفسد كما نتضح ذلك في الحديث عن الحقوق و الحريات في كلا النظامين الوضعي و الإسلامي هذه الحقوق و الحريات المتنوعة بتنوع الأنظمة السياسية و التي أستعرض الأهم منها فيما يلي:

الحقوق و الحريات في الفكرين الوضعي و الإسلامي:

هذا المحور أتناول فيه:

أولاً: مفهوم الحق

ثانياً: مفهوم المساواة لارتباطها بمبدأ الحق و الحرية

ثالثاً: أنواع الحقوق و الحريات في الفكرين الوضعي و الإسلامي

قبل الحديث عن أنواع الحقوق و الحريات بصفتها مبادئ ديمقراطية، أرى من المفيد تحديد مصطلح الحق، كما حددت المفهوم العام للحرية سابقاً، و كما أحدد مفهوم المساواة لاحقاً الحق ما كان فعله مطابقاً لقاعدة محكمه تتماشى مع الرأي العام، و الأخلاق و العادات و يكون في إطار القانون الوضعي أو الشرعي الذي يحدد المبادئ العامة للحق الطبيعي أو الوضعي، فالأول هو مجموع الحقوق اللازمة لطبيعة الإنسان من حيث هو إنسان و الثاني هو مجموع الحقوق التي تنص عليها القوانين المكتوبة أو العادات الثابتة²

1. أندريه هوريو القانون الدستوري و النظم السياسية: ترجمة علي مقلد و آخرين بيروت 1974 ص 174

2. جميل صليبا المعجم الفلسفي ج 1 مرجع ذكر ص 483. 484

لأن هناك بعض الحقوق تسمح بها العادات، و تمنعها القوانين الوضعية، و تحضرها القوانين الدينية فتحدد سن الزواج للمرأة يختلف من القانون الوضعي إلى القانون الديني و غيره من الأمثلة كثيرة، أما الماوردي و الفراء، فقد قسما الحقوق إلى حقوق الله و حقوق الأدميين ما كان من حقوق الأدميين¹ و قد تحدث عن أنواع الحقوق و الحدود، و لكن أذكرها في الصفحات المقبلة، المهم أن المواردي جعل مصدر الحق هو الشرع فما سمحت به الشريعة، فهو حق و ما منعه ليس حقا.

و الحق مرتبط بالواجب فإذا كان القانون يعطي للمواطن حق العمل فإن نفس القانون يفرض على المواطن واجبات حسن الأداء و القيام بالعمل الموكل إليه و إذا كان القانون يعطي للمواطن حق الحرية في التصرف و الإدلاء بالرأي، فإنه يلزمه بعدم تجاوز الحدود التي رسمها القانون الذي يعبر عن الإرادة العامة الذي يعتبر المواطن قد شارك في تكوينها و إنجازها.

و الحقوق و الحريات متنوعة بتنوع مجالاتها سياسية كانت أم مدنية، و من أهم هذه المجالات: المجال السياسي، فالحرية السياسية التي تعتبر حقا من الحقوق المنصوص عليها في القوانين الفقهية أو الوضعية تعتبر من أهم الحريات التي أهتم بها الفكر السياسي القديم و الحديث، نظرا لما تكنسيه من أهمية بالنسبة لكرامة الإنسان و وجوده ككائن اجتماعي له حقوق و عليه واجبات نحو المجتمع و الدولة التي يعيش فيها و في ظل قوانينها هذه القوانين التي تحمي كرامة الإنسان و تمكنه من المشاركة في تسيير أداة الحكم و هي تعني: حرية المواطن في ممارسة حقوقه السياسية في حدود الفلسفة السياسية التي يقوم عليها المجتمع، و كذلك فإن الحرية السياسية تعني حرية الدولة و تحررها من ضغوط الدول الأخرى. بحيث تشمل الحرية السياسية للمواطن و الحرية السياسية للوطن نفسه²

1. الأحكام السلطانية (مرجع ذكر) ص 192

2. يوسف ميخائيل أسعد ميادين الحرية دار الكتاب العربي 1968 ص 135

لأنه لا حرية للمواطن بدون حرية الوطن. و لازدهار للوطن بدون حرية المواطن في إبداء الرأي و المساهمة في عملية البناء الفكري و السياسي و الاجتماعي الذي لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار مبدأ آخر هو مبدأ المساواة لأنه لا حرية بدون مساواة، و لا مساواة فعلية بدون حرية يشعر فيها المواطن الفقير بنفس الكرامة التي يشعر بها المواطن الغني أو المسلم بغير المسلم الذي يعيش و يتقاسم معه الوطن أو الذكر أو الأنثى و الأبيض و الأسود إن كانوا في وطن واحد يقومون بنفس الواجبات في ظل القانون الذي يضمن الحريات و الحقوق و لهذا فإن المبدأ الذي لا يقل أهمية في هذا المجال مبدأ المساواة.

المساواة:

هي المبدأ الثاني الذي يقرر أن الإنسان مساو لأخيه الإنسان في الحق و الكرامة، و لها مظهران، أحدهما اجتماعي يتمثل في وجوب معاملة الجميع بنفس المعاملة بدعوتهم إلى القيام بواجباتهم المفروضة عليهم، مقابل الحقوق التي يتمتعون بها، و المعترف بها قانوناً، دون النظر إلى الجنس أو اللون، أو المركز الاجتماعي الطبقي، و المظهر الثاني هو الجانب السياسي حيث يكون لجميع الأفراد نفس حقوق المشاركة في تسيير شؤون الدولة -¹.

و يعتبر هذا المبدأ من المبادئ الدستورية الذي تستند إليه جميع الحقوق و الحريات في الفكر المعاصر، حيث جعله المدخل الرئيسي نحو الديمقراطية و كفالة الحرية، بحيث إن المجتمع الذي تتقدم فيه المساواة تشيع فيه روح التفرقة و العنصرية و الاستبداد إلى درجة نكران الحرية -². و نكران الحرية كثيراً ما يؤدي بالشعوب إلى الانتفاضات و الثورات كما يبين ذلك التاريخ القديم و المعاصرون بحيث انعدام المساواة في فرنسا مثلاً كان السبب الرئيسي في قيام ثورتها في القرن الثامن عشر،

1- جميل صليبا المعجم الفلسفي ج2 ص 367 (مرجع ذكر)

2- نعيم عطية مساهمة في النظرية العامة للحريات الفردية رسالة دكتوراه القاهرة 1964 ص 316

هذه الثورة التي أسفرت عن إعلان حقوق الإنسان و المواطن، و ذلك يتوقع لويس السادس عشر على دستور 14 سبتمبر 1791 و الذي نص على أن: " الناس ولدوا أحرارا متساوين في الحقوق، و أن وظيفة الحكومات هي ضمان الحرية و الأملاك الشخصية، و صيانة الحقوق و حماية الأرواح، و منع المظالم، و لكل أمة الحق في الاشتراك مع الحكومة في وضع القوانين، و فرض الضرائب، و للأمة وحدها السلطة العليا في البلاد، و ليس لأحد أن يستعمل هذه السلطة إلا بإرادتها¹. و في التطبيق العملي كان أبرز ما قامت به الثورة الفرنسية هو إلغاء إمتيازات الأشراف و النبلاء التي كانوا يتمتعون بها قبل الثورة، و ذلك بالقانون الصادر في يونيو 1790 الذي يلغى كل الإمتيازات². و تدعم هذا المبدأ بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في العاشر من ديسمبر 1948 الذي نص في مادته الأولى على مساواة الناس عند الولادة في الحرية و الكرامة و الحقوق و العقل، و في مادته الثانية نص على ما يلي: " لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق و الحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني، أو الاجتماعي، أو الثروة، أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون تفرقة بين الرجال و النساء"³ و قبل استعراض مدى أسبقية الفكر الإسلامي إلى مبدأ المساواة و تطبيقاتها في الواقع السلوكي للرسول صلى الله عليه وسلم و بعض الخلفاء الراشدين، لا بد من الإشارة إلى الفرق بين المساواة المطلقة، و التي هي مساواة نظرية، و المساواة النسبية التي هي مساواة واقعية، فبالنسبة للمساواة المطلقة تعني تطبيق القانون على الجميع دون اختلاف،

1. القطب محمد القطب طليبة الإسلام حقوق الغنسان دراسة مقارنة دار الفكر العربي 1984 ص 238

2. AESMEIN ET DUEZ, ELEMENTS DE DROIT CONSTITUTIONEL FRANÇAIS ET
COMPETOME SECOND PARIS 1922 P 586

3. محمد القطب الإسلام و حقوق الإنسان (مرجع ذكر) انظر الملحق ص 606

لأن الواقع العملي لا يسمح بتحقيق هذه المساواة المطلقة نظرا لاختلاف المواهب و القدرات و ظروف الحياة الاقتصادية و الاجتماعية، أما المساواة النسبية فتحترم الاختلاف في القدرات و المراكز الشخصية و تعمل على حمايتها، و سيكون هناك خرق لمبدأ المساواة إذا ما تمت معاملة الأشخاص الذين يقفون في مراكز قانونية مختلفة بمعاملة متساوية، أو لم تم التعامل مع من يحتلون مراكز قانونية بطريقة مختلفة¹ و هكذا تتضح أن المقصود بالمساواة أمام القانون ليست المساواة الفعلية في ظروف الحياة المادية، بل المقصود هو أن ينال الجميع حماية القانون على قدم المساواة بدون تمييز في المعاملة أو تطبيق القانون عليهم، بحيث الجميع بنفس الحقوق و المنافع العامة و يخضعون للتكاليف و الأعباء المشتركة كل حسب طاقته، و لكل حسب عمله، و هكذا هو مفهوم المساواة الإسلام، كما تتضح ذلك في الفقرات الآتية:

مفهوم المساواة في الإسلام:

لقد سبقت الإشارة إلى الظروف السياسية و الاجتماعية و الفكرية التي ظهرت فيها المواثيق الغربية التي نصت على حقوق الإنسان و مساواته في الأعباء و المعاملات، و كذلك فإن مجيء الإسلام كان في وقت شاعت فيه التفرقة بين الناس على أساس الجنس و اللون، و المركز الاجتماعي، ففي روما المجاورة لجزيرة العرب كانت الشرائع تقسم الناس إلى أحرار، و غير أحرار، و الأحرار ينقسمون إلى أصلاء، و هم الرومانيون، و غير أصلاء و هم اللاتين، أما غير الأحرار فكانوا أربعة أنواع: الأرقاء، المعتقون، أنصاف الأحرار، و الأقنان التابعون للأرض و في جزيرة العرب التي ظهر فيها الإسلام كان الرق أصلا من أصول الحياة السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية، و كان فيها ما يسمى " مولى العتاقة" و " مولى التباعة"، فمولى العتاقة هو الرقيق الذي ينتسب إلى قبيلة معينة بعد عتقه، و لم يكن له شيء من الحقوق،

ما لم يتميز ببعض الصفات المعنوية، مثل الشجاعة التي تسمح له بنيل بعض الحقوق مقابل الأعباء التي يتحملها أثناء الحرب في الدفاع القبيلة التي يعيش في وسطها، و النوع الثاني هو " مولى التباعة الذي أنكرته قبيلته، أو مجهول النسب و تم إلحاقه بقبيلة من القبائل، و لكنه يبقى محروما من الحقوق التي يتمتع بها العرب الأصلاء -¹.

هذا هو الجو العام الذي جاء فيه الإسلام الذي دعا إلى المساواة بين الناس في الإلية الكريمة " يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر و أنثى و جمعناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم" -²، و هناك أحاديث نبوية شريفة تؤيد هذه الأمة منها " كلكم بنو آدم، و آدم خلق من تراب، لينتهين قوم يفتخرون بأبائهم" ليس لعربي على عجمي و لا لأبيض على أسود فضل إلا بالتقوى" -³. و يقول المستشرق " سيرتوماس أرلوند، في كتابه " الدعوة إلى الإسلام" أن مبدأ المساواة الذي جاء به الإسلام هو مبدأ جديد بالنسبة للعرب، لأنه كان يتعارض مع الشعور القبلي السائد في الجاهلية حيث كان العرب يتفاخرون بالألقاب و الأنساب" -⁴.

و أمام هذا الموقف لابد من الإشارة إلى ملاحظتين هما:

أولاً: إن قضية الشعور القبلي ليست وفقا على العرب وحدهم بل تقاسمهم فيها شعوب أخرى و قد أشرت سابقا إلى نظام الطبقات في روما، و حتى في اليونان كانت هذه الظاهرة موجودة. ثانياً: إن الآية الكريمة خاطبت الناس جميعا، و ليس العرب وحدهم، و لهذا فإن مبدأ المساواة في الإسلام مبدأ عام للبشرية، و لم تكتف الشريعة الإسلامية بالتنظير المبدئي فقط، بل طبقه الرسول صلى الله عليه و سلم في الميدان القضائي، فعن عائشة رضي الله عنها أن قريشا أهتمهم المرأة المخزومية التي سرقت، فبعثوا أسامة بن زيد و هو أحب الناس لى الرسول صلى الله عليه و سلم.

1. ظافر القاسمي نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي بيروت دار النفاس 1980 ص 85

2. الحجرات 49

3. صبحي محمضاني أركان حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية و القوانين الحديثة بيروت 1979 ص 260

4. سيرتوماس أرلوند الدعوة إلى الإسلام " ترجمة حسن إبراهيم حسن و آخرون مصر 1970 ص 62

طالباً منه الشفاعة فقال له صلى الله عليه وسلم: " أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قال فخطب قائلاً: " أيها الناس إنما خل من قبلكم، إنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد، و أيم الله أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها¹. لأن أهل الجاهلية كانوا يفرقون بين الشريف و غير الشريف في الحكم، و كان اليهود يقيمون الحدود على الضعفاء و لا يقيمونها على الأقوياء، و نزل قوله تعالى: " أفحكم الجاهلية يبغون و من أحس من الله حكماً لقوم يوقنون " -². و هكذا بمجرد وصول الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وجد طائفة اليهود لم تعتنق الإسلام، لذلك وضع " الصحيفة " التي تعتبر الدستور الإسلامي الذي يضمن العيش في كنف المساواة للجميع، مسلماً كان أو يهودياً هذا الدستور الذي تضمن مبادئ عامة سبقت مبادئ الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان، و الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة 1948، و أول هذه المبادئ و أهمها هو إعلانه عن تكوين " الأمة " و بيان الحقوق و الواجبات لكل المواطنين من مختلف القبائل و جاء في المادة الأولى: " هذا كتاب من محمد النبي، رسول الله، بين المؤمنين و المسلمين من قریش، و أهل يثرب، و من تبعهم، فلحق بهم، و جاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس " -³، و هذا شيء جديد في تاريخ الحياة السياسية، حيث نقل الرسول صلى الله عليه وسلم قومه من الشعور القبلي المبني على العرق، و النسب و التنابر بالألقاب إلى فكرة شعورية جديدة و هي الشعور بالانتباه إلى الأمة الإسلامية المبنية الأساس على التقوى هذه الأمة التي يعيش فيها المسلمون و اليهود، و النصارى في ظل الاحترام لقوانين الأمة، حيث جاء في هذه الصحيفة الدستورية: " أن من تبعنا من يهود، فإن له النصر و الأسوة غير مظلومين و لا متناصر عليهم (الفقرة 16 و في الفقرة أو المادة 25 يعتبر يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ".

1. صحيح البخاري ج 8 طبعة كتاب الشعب ص 199 (انظر كذلك الإمام الحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي المتوفي سنة

600 في كتابه عهدة الأحكام في معالم الحلال و الحرام عن خير الأنام محمد صلى الله عليه وسلم مما اتفق عليه الشيخان :

البخاري و سلم دار ابن حزم للطباعة و النشر بيروت 2004 ص 97

2. المائدة الآية 50

3. انظر نص الصحيفة في : في نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي طاهر القاسمي بيروت دار النفائس 1980 ص 35

و بهذا اعتبر الإسلام أهل الكتاب الذي يعيشون في أرجاء الدولة الإسلامية جزء منها، ما داموا يقومون بالواجبات المترتبة عليهم، و اختلاف الدين لا يمكن أن يكون سببا في الحرمان من المواطنة، أو سببا في التمييز بين مواطني الأمة فالمادة 19 من نفس الصحيفة تنص على أن " المؤمنين يوبؤون بعضهم بعض، بما نال دماءهم، في سبيل الله "، و البواء هي المساواة¹ و مما يدعم مبدأ المساواة في الصحيفة " أن ذمة الله واحدة، و أن المسلمين يجيرون عليهم أدناهم، و أن بعضهم موالى دون الناس، و معنى هذه الفقرة أنهم يتنصرون في السراء و الضراء، و سيأتي الحديث عن حقوق أهل الذمة و الحرية التي كفلها لهم الإسلام، و في حديث عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن جارية وجد رأسها مرضوخا بين حجرين²، ف قيل من فعل بك هذا؛ فلان، فلان؟ حتى ذكر يهودي فأومأت برأسها.. فأخذ اليهودي فاعترف فأمر رسول الله صلى الله عليه و سلم في تطبيق مبدأ المساواة بين الناس، فقد نفذ عمر رضي الله عنه القصاص بالمثل على " جبلة بن الأيهم" الذي أسلم بعد تحرير الشام، و كان حاكما، واسع النفوذ، فأتى طوافه بالكعبة داس أعرابي على ثوبه، فلطمه، و بناء على شكوى الأعرابي، قضى الفاروق على " جبلة" بالقصاص، فقال: أتسوي بين الأمير و السوقة؟ فرد عليه عمر " الإسلام سوى بينكما " ³، و لم يكتف عمر رضي الله عنه بتطبيق مبدأ المساواة على غيره، بل طبقه على نفسه، ففي عام الرمادة حلف عمر أن لا يذوق سمنا و لا لبنا، و لا لحما حتى يحي الناس من أول الحيا، و وجد الرطب و السمن في السوق للجميع⁴. و بهذا طبق عمر الفاروق رضي الله عنه.

1. ظافر القاسمي المرجع السابق ص 38

2. عهدة الأحكام المرجع السابق ص 93

3. صبحي محمصاني في تراث الخلفاء الراشدين في الفقه و القضاء بيروت دار العلم للملايين 1984 ص 99

4. ظافر القاسمي مرجع ذكر ص 86

العدالة الاجتماعية في الحياة السياسية قبل أن تطبق في المجتمعات الغربية الحديثة و هذا ما أشار إليه الماوردي، و طالب السلطات إقامة المحاكم و مجالس القضاء لتلقي المظالم و إقامة الأحكام، بشرط المساواة بين الخصوم، لا محاباة، و لا تفاضل بأي شيء، مثل السلطة و النسب أو غير ذلك مما يعتبر مبررا للتمييز بين الناس، المهم هو اعتماد الإنصاف بين المتنازعين، و قطع الخصام بينهم حتى يتم العدل و الإنصاف و لا يتعدى الناس على بعضهم، و هذا يتطلب نزاهة القضاة التي تجعلهم يقيمون الحدود على من تجاوز القانون و تعدى على الغير بعد التحري الصادق و المنصف دون التذرع بالقانون للقسوة و الإنتقام من المذنب¹.

فالماوردي إذن يطالب القاضي الاتصاف بالعدالة الشاملة التي تحقق المساواة بين الناس فلا مساواة بدون عدالة، لأن العدل في الشريعة عبارة الاستقامة على طريق الحق باجتنب ما هو محظور، و قاعدة العدل مهمة في ضمان الاستقرار السياسي و الآلفة الاجتماعية، و التكامل الاجتماعي و البعث على الطاعة بين الحاكم و المحكومين، و بناء العمران، و حركة الحياة و خصبها لما يحدث في ظله من الأمن العام للناس و للسلطان، و إذا كان العدل يوفر هذه الأشياء الحسنة في الواقع الاجتماعي، فإن الجوع و اللا مساواة يسرعان إلى خراب الدولة و زعزعة المجتمع، و قد مر الحديث عن أسباب الثورات في العالم الغربي، هذه الثورات التي أدت إلى ظهور شرائع أكثر عدلا، و مساواة فالعدل إذن هو أحد قواعد الحكم السليم للمجتمع الذي لا انتظام له، و لا صلاح لأحواله إلا بالعدل و المساواة، و تكافؤ الفرص و إتاحتها أمام أفراد المجتمع لإبراز قدراتهم الفكرية و الجسدية التي تؤدي مراعاتها إلى تحقيق المساواة الفعلية و من ضمن ما يلزم بسلطان الأمة إلى جانب حفظ الدين و حراسة البيضة و الذب عن الأمة تحقيق المساواة بين الناس التي عبر عنها الماوردي بقوله: معاناة المظالم و الأحكام بالتسوية بين أهلها، و اعتماد النصف في فصلها، و إقامة الحدود على مستحقيها، من غير تجاوز فيها، و لا تقتصر عنها²

1. الماوردي، ادب الدنيا و الدين مرجع الذكر ص 274

2. الماوردي، ادب الدنيا و الدين (مرجع ذكر) 241

و أول مراحل عند الماوردي هي عدل الإنسان مع نفسه بحثها على المصالح و كفها القبايح، ثم الوقوف في أحوالها على أعدل الأمرين، من تجاوز أو تقصير، فإن التجاوز فيها جور، و التقصير فيها ظلم، و من ظلم نفسه فهو لغيره أظلم، و من جار عليها فهو على غير أجور¹، و بهذا يكون الماوردي ربط بين العدل و المساواة و بين الدين و الدنيا، و جعل المساواة تتحقق في الوسطية التي بنى عليها أرسطو فكرة العدالة و المساواة، و دعا إليها الإسلام بقوله تعالى: (و جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء بين الناس)²، فبالعدل الشامل تتكاثر القلوب و تطمئن النفوس، و تنبعث الطاعة بين الحاكم و المحكومين، و تعمّر البلاد، و تنمو الأموال، و يكثر معه النسل، و بأمن به السلطان و بالجوع يسرع إلى الأرض، و تفسد ضمائر الخلق، و قد إستدل الماوردي بالحديث النبوي الشريف: " ثلاث منجيات، و ثلاث مهلكات؛ فأما المنجيات، فالعدل في الغضب، و الرضا، و خشية الله في السر و العلنية، و القصد في الغنى و الفقر، و أما المهلكات، فشح مطاع، و هوى متبع و إعجاب المرء بنفسه³" ، و بهذا يكون الماوردي قد حدد الشروط التي تحقق السير العادي لشؤون الدولة التي تحقق فيها الحريات و الحقوق بكل أنواعها، و هذا ما أتحدث عنه في المبحث الثاني.

أنواع الحقوق و الحريات في الفكرين الوضعي و الإسلامي:

أنواع الحقوق و الحريات:

في البداية لابد من الإشارة إلى علاقة الحريات بالحقوق العامة، كما أن هذه الأخيرة لها علاقة بالواجبات. ففي الأنظمة السياسية التي تضمن للأفراد حرياتهم المختلفة، يحصل الأفراد على حقوقهم المتنوعة و يؤدون في مقابل هذه الحقوق الواجبات التي تقابل هذه

1. المرجع السابق ص 241

2. سورة البقرة الآية 137

3. نفس المرجع ص 242

الحقوق. سواء في الميدان الفكري، أو السياسي، أو الاقتصادي و كلما تقلص هامش الحرية، صاحبه تقلص في الحقوق. وربما هذا التقلص في الحقوق لا يصاحبه تقلص في الواجبات ففي الأنظمة الديكتاتورية قد تكون الواجبات كثيرة و لكن الحقوق تكون أقل ضمانا بصفة فعلية فما هي أنواع هذه الحقوق و الحريات؟ قسم الفقه الإسلامي الدستوري للحقوق إلى أنواع ثلاثة هي: حقوق الله تعالى، و التي لا يجوز للعبد إسقاطها، كالإيمان بالله، و العبادات المختلفة من صلاة و صيام و غيرها، و حقوق للعباد و هي التي يستطيع العبد أن يسقطها أو يتنازل عنها إذا كانت مملوكة له، و القسم الثالث فتختلط فجمع بين حق الله و حق العبد مثل حد القذف. و قد تحدث الماوردي عن هذه الحقوق في الفصل الخاص بالحسبة الذي قارن فيه بين المحتسب و قاضي المظالم حين قال: " فأما الأمر بالمعروف فينقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدهما يتعلق بحقوق الله تعالى و الثاني يتعلق بحقوق الأدميين، و الثالث ما يكون مشترك بينهما¹ و قد فصل الماوردي هذه الحقوق تفصيلا لا أراه ضروريا في هذا المقام.

و لكن يكفي أن أشير على أن حق الفرد في الإسلام لا يجب أن يتجاوز أو يتناقض مع حق الله تعالى، و لا مع الشريعة السماوية فإذا كان من حق الفرد أن يبني مسكنا يأوي إليه فمن الواجب عليه عدم رفع بناء إلى درجة الأضرار بجاره، و قد سبق الحديث عن هذه الظاهرة في الفصل المتعلق بالقضاء عند الماوردي. و إذا كان حق الفرد أن يعمل لكسب قوته، فمن الواجب عليه التزام بالصدق في البيع و الشراء في حدود الشريعة الإسلامية.

و قد قسم الفقه الوضعي الحقوق و الحريات إلى قسمين أساسيين هما: ما يتعلق بالحياة المدنية مثل حرية التنقل و حق الأمن و الحريات العائلية و حق الملكية و التجارة و الصناعة.... الخ

القسم الثاني يتعلق بالحريات العامة مثل حق تولى الوظائف العامة و الحريات السياسية الأخرى و الحرية الفكرية و حرية

و حرية الصحافة و التعليم و الحرية الدينية و العقائدية¹ و نفس التقسيم نجده تقريبا عند مفكر إسلامي آخر و هو مصطفى أبو زيد فهمي الذي قسم الحقوق و الحريات إلى حريات شخصية مثل حرية التنقل و الأمن و حرية المسكن و المواصلات و احتراماً لسلامة الذهنية.

و النوع الثاني و هي الحريات الفكرية مثل حرية الرأي و العقيدة و التعليم و الصحافة و الاجتماع و تكوين الجمعيات و النوع الثالث هو الحريات الاقتصادية مثل حرية التملك، و التجارة و الصناعة² غير أن حرية الصناعة و التجارة في الإسلام مقيدة بالقيود الشرعية التي لا تسمح بالتجارة بالمحرومات أو صناعة ما نهى الله عن صناعته،

و سيأتي الحديث بنوع من التفصيل عن هذه الحريات في الشريعة الإسلامية و في الفقه الوضعي و قبل الحديث عن هذه الحريات المتعلقة بالإنسان أشير إلى أهم حقوق الإنسان التي بدونها تنعدم الحريات و يزول معها وجود الإنسان و أهم حق من حقوق الإنسان هو:

حق الحياة:

هذا الحق الذي حمته الشريعة الإسلامية قيل أن تحمي الشرائع الوضعية و هو حق كل إنسان في الوجود و احترام روحه و جسده باعتباره كائناً حياً أراد الله له الحياة و استحق تكريم خلقه سبحانه و تعالى³ بنص قوله تعالى: " و لقد كرّمنا بني آدم⁴ " و هذا التكريم نتيجة لثقل المسؤولية و خطورة الأمانة التي حملها الإنسان بعد أن أشفقت الجبال و أبت السماوات و الأرض أن يحملنها " غنا عرضنا الأمانة على السماوات و الأرض و الجبال فأبين أن يحملنها و أشفقن منها و حملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً⁵ " و الأمانة ضد الخيانة و هي التكليف الشرعية و الأمور الدينية المرعية التي أودعها الله على عاتق المكلفين و انتمنتهم عليها

-GEORGES BURDEAU LES LIBERTES PUBLIQUES L/G/D/ J PARIS 1972 P 271

2- مصطفى ابوزيد فهمي النظام الدستوري للجمهورية العربية المتحدة ص 123

3- عبد الغني بسيوني عبد الله النظم السياسية الإسكندرية منشأة المعارف 1991 ص 314

4- سورة الأسراء الآية 70

5- سورة الأحزاب الآية 72

لأنها حقوق مرعية أوجب عليهم تلقيها، و أمرهم بالمحافظة عليها من غير إخلال بشيء من حقوقها و عندما انطق الله الشجر و الحجر و التراب و سمعن الخطاب الداعي إلى حمل هذه الأمانة التي تضمن الثواب في حفظها و العقاب لخيانتها، أبين، خوفا من النتيجة ووعيا منهم لصعوبة الأداء و مما يلحق الخائن من عدم الأداء و حفظ الأمانة و أداء الحقوق و الوقوع في العذاب، ثم عرضت على الإنسان الذي قبلها، و المراد بالإنسان هو آدم و ذريته¹ هذا الإنسان و هذه الدرية التي لم تخلق عبثا، و إنما هي لوظيفة العبادة بمفهومها الشامل،" و ما خلقت الجن و الأنس إلا ليعبدون و ما أريد منهم من رزق و ما أريد أن يطعموني² " و من هاتين الخاصيتين: خاصية التكليف ووظيفة العبادة المدعمة بعقل الإنسان الذي بقدر اتساع عقله تزداد عيادته، جاءت مشروعية حفظ حياة الإنسان و حمايتها بنصوص دينية و أخرى وضعية حتى و إن كانت الفكر الوضعي في نظرة إلى حقيقة الإنسان عن الفكر الإسلامي فالمادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تنص على أن "لكل فرد الحق في الحياة و الحرية و سلامة شخصية كما نصت المادة الرابعة من نفس الإعلان على عدم جواز الاسترقاق و التجارة بالرقيق" أما المادة الخامسة فقد نصت على منع التعذيب و العقوبات الوحشية التي تحط بكرامة الإنسان³ " و نفس المبادئ وردت في إعلان حقوق الإنسان الصادر في فرنسا سنة 1789 الذي منع اتهام الأشخاص أو توقيفهم أو سجنهم بدون قانون، وقض نفس الإعلان بالاعتراف بكرامة الإنسان المتأصلة، و بحقوق الناس المتكافئة الثابتة بصفتها أساس الحرية و العدالة في سلام العالمي و أن لا يجوز استعباد أي شخص أو استرقاق أي إنسان، فالرق و الإنجاز بالعبيد محرومات في كافة أشكالهم و التعذيب و سوء المعاملة و العقوبة القاسية المهنية لكرامة الإنسان ممنوعة و حرمة الأسرة و المسكر و السفر و الإقامة داخل حدود الدولة مضمونة نص هذا القانون

1. انظر تفسير البيان الشيخ اسماعيل حقي البروسوي المتوفي سنة 1137 ببيروت دار إحياء التراث العربي 1985

2. سورة الزريات الآية 56 ص 249

3. انظر محمد القطب حقوق الإنسان في الإسلام (نص الملحق) ص 606

و نفس المبادئ نص عليها دستور الاتحاد السوفيتي الصادر في 05 ديسمبر 1936 الذي حمى الحرية الشخصية للمواطن و منع اعتقاله الأيقرار من المحكمة أو بأمر من النيابة¹ إن هذه المبادئ الإنسانية تبدو حديثة من حيث الصيغ و التعبير و لكن الإسلام كشريعة و عقيدة و تنظيم للحياة كان أسبق تنظيرا و تطبيقا في حين أن الفكر الغربي الذي فنن الحريات الشخصية كان أسبق إلى إهدار هذه الحريات، و ما جرائم التعذيب و القتل الجماعي و الأختصاب الذي مارسه الدول الأوربية على البلدان المستعمرة إلا دليل على بهتان و زور و كذب و عدم صدق النية في إصدار هذه الإعلانات و القوانين الغربية فهل هناك أكبر جريمة من جريمة أحتلال؟

فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان صدر سنة 1948 و هو التاريخ الذي احتلت فيه إسرائيل فلسطين و بتشريع من الدول التي صادقت على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان و في سنة 1945 مارست فرنسا التي صادقت على حقوق الإنسان أبشع الصور التعذيب و التنكيل و القتل الوحشي على الجزائريين و قتلت في رمش عين أكثر من خمسة و أربعين ألف جزائري أطفالا و شيوخا و نساء فشتان إذن بين النظرية و التطبيق بين التقنين لحق الحياة و العمل على حفظ الحياة ترى كيف نظر الإسلام إلى حق الحياة و كيف راعى كرامة الإنسان و حقوقه و حرمة مسكنه و عرضه؟

حقوق الإنسان في الإسلام:

حق الحياة: لقد حذر الله تعالى في القرآن الكريم من قتل النفس لغير الحق باعتبار جريمة القتل خطر على سلامة و أمن المجتمع.

1. انظر مواد القانون في دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية و النظم الدستورية المعاصرة اسماعيل ابراهيم البدوي القاهرة

ففي المجتمع الذي تكثر فيه الجرائم و ينتشر فيه الفساد تتعطل الحضارة و يتوقف الإنسان عن أداء وظيفته التي خلق من أجلها و يتعطل العقل الإنساني عن الأداء، و لهذا فقد حذر الله تعالى من الجرائم التي تهدد استقرار الأمن و تعكر صفو الحياة، الذي بدونه لا تنهأ حياة العبادة و لا تعمّر البلاد و أخطر هذه الجرائم هي جريمة القتل التي قال الله في حقها " و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها و غضب الله عليه و لعنه و أعد له عذابا أليما-¹ و جعل الإسلام حماية روح أي إنسان تعدل حماية أرواح نوع الإنسان بأسريه و أن قتل أي إنسان يعتبر قتلا للإنسانية جمعاء حيث قال الله تعالى: " و من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا-² و قال أيضا عز وجل: " و لا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق و من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا-³ و جاء في المادة 21 من صحيفة الرسول صلى الله عليه و سلم مايلي: " و أنه من اعتبط مؤمنا قتل عن بينة فإنه قود بها، إلا أن يرض ولي المقتول بالعقل، و أن المؤمنين عليه كافة، و لا يحل لهم إلا قيام عليه-⁴ و تؤكد لحق الحياة حتى لا يضار فيها أحد يقول الرسول صلى الله عليه و سلم " لزوال الدنيا أهون على الله من قتل رجل مسلم-⁵ و عن ابن عباس رضي الله عنه قال: " قتل قتيل بالمدينة على عهد الرسول صلى الله عليه و سلم لم يعلم من قتله فصعد النبي صلى الله عليه و سلم المنبر فقال: " يأيتها الناس يقتل قتيل و أنا فيكم و لا يعلم من قتله ؟ لو اجتمع أهل السماء و الأرض على قتل امرئ لعذبهم الله إلا أن يفعل ما يشاء-⁵ "

1. سورة النساء الآية 93

2. سورة المائدة الآية 32

3. الإسراء الآية 33

4. انظر نص الصحيفة في كتاب نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي ظافر القاسمي (مرجع ذكر) ص 34

5. رواه مسلم : انظر محمد الغرابي حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام و الأمم المتحدة الجزائر 2001 ص 39

و عن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " من قتل قتيلا من أهل الذمة حرم الله عليه الجنة¹ و هكذا يبدو أن الإسلام لا يفرق في النفس البشرية بين المسلم و غير المسلم و لهذا الشرع القصاص حفاظا على حق الحياة الإنسان بنص قوله تعالى: " و لكم في القصاص حياة يولى الألباب لعلمكم تتقون² " و قد تناول أبو الحسن الماوردي هذا الحق من حقوق الناس و تكلم عن حد القتل في باب أحكام الجرائم التي عرفها بأنها " محضرات شرعية، زجر الله تعالى عنها بحد و تعزيز و لها عند التهمة حال استبراء تقتضيه السياسة الدينية و لها عند ثبوتها وصحتها حال استيفاء توجيه الأحكام الشرعية³ " و قسم الجناية على النفوس ثلاثة: عمد، و خطأ و عمد شبه الخطأ و بعد أن شرح هذه الأنواع الثلاثة و الرسائل التي يتم بها القتل، مستشهد بأقوال أبي حنيفة، و الإمام الشافعي رضي الله عنهما ليخلص إلى وجوب إقامة الحد على القاتل العمدى أو العفو مع أخذ الدية إن رضي أولياء المقتول بذلك⁴ و جاء في محكم تنزيله: " و كتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس و العين بالعين و الأنف بالأنف و الأذن بالأذن و السن بالسن و الجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له⁵ " و الإسلام حذر من سوء معاملة الإنسان و تعذيبه كما حذر من إهدار حياته فالتعذيب لا يقل جرما في حق الإنسان من القتل و من هنا حرم الإسلام كل عمل ينتقص من حق الحياة و كرامة الإنسان سواء كان هذا العمل تهديدا أو ضربا أو اعتقالا أو طعنا في العرض فإن الحياة الإنسان المادية و الأدبية و الروحية حضيت بالعناية و الاحترام و حماها الإسلام بنصوص شرعية قرآن أو سنة و في هذا المجال قال الرسول صلى الله عليه وسلم: " ظهر المسلم حمى إلا بحقه⁶ "

1- رواه النسائي نفس المرجع ص 39

2- البقرة الآية 178

3- الأحكام السلطانية (مصدر ذكر) ص 189

4- نفس المصدر ص 189

5- المائدة الآية رقم 45

6- رواه البطراني انظر محمد الغربي مرجع ذكر ص 40

و قال أيضا: " من جر ظهر مسلم بغير حق لقي الله و هو عليه غضبان-1 " و هذا التحذير ليس في حق المسلمين فقط، و لكن بالنسبة للإنسانية جمعاء، فقد روى هشام بن حكيم أنه مر بالشام على أناس من الأنباط و قد أقيموا في الشمس و صب الزيت على رؤوسهم فقال: ما هذا؟ قيل يعذبون في الخراج فقال هشام: أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول: " إن الله يعذب الدين يعذبون الناس في الدنيا-2"

و هكذا يبدو أن حياة الإنسان و كرامته و جسده و روحه قد حضيت بالحماية الشرعية قبل أن تنص على حمايتها القوانين الوضعية. فقد حدث التاريخ الإسلامي على إقامة الحدود على القاتل و على الزاني، و السارق و القاذف في الدولة الإسلام، و لم يحدثنا عن إنزال مثل هذه العقوبة على الدين استعمروا البلدان و انتهكوا الأعراض و المحرمات و عاشوا في الأرض فسادا و أحرقوا العباد و البلاد كل هذا حدث من طرف الدول التي صادقت على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هذا الإعلان الذي نص إلى جانب ما نص عليه، على حق الإنسان في العيش آمنا مطمئنا في مسكنه دون إزعاج أو مضايقة أو ترهيب فالمادة 12 من هذا الإعلان تنص على مايلي:

" لا يعرض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو شرفه و سمعته و لكل شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل-3"

إن هذه المادة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تضمن حرية السكن و حرمة و حرية المراسلة و حفظ الشرف من القذف و السمعة من الإساءة و تعطي للإنسان حق الاستنجااد بالقانون وإذا ما جئنا إلى الواقع المعيشي خصوصا في الدول الحديثة نجد كل هذه الحقوق

1. نفس المرجع ص 40

2. نفس المرجع ص 40

قد أقرها الإسلام منذ أربعة عشر قرنا مع فارق في التطبيق الذي تفرضه اختلافات الزمان و المكان و بما أن حق الحياة مرتبط بحق الإقامة في مكان آمن يأوي إليه الإنسان و يشعر بالطمأنينة النفسية و راحة البال ليتفرغ إلى القيام بواجباته الدينية و الدنيوية و يكون أهلا لحمل الأمانة و أداء الوظيفة التي كلف بها من طرف خلقه الذي فضله على الكثير من مخلوقات فقد ضمنت الشريعة الإسلامية هذا الحق قبل أن تضمنه القوانين الوضعية، فما هي الضمانات التي خص بها هذا الحق في كل من النظامين الوضعي و الإسلامي؟

حق السكن و حرمة في القوانين الوضعية:

و معنى حق المسكن و حرите هو أن للفرد حق الإقامة وبناء مسكن يأوي إليه و يملكه و لا يجوز اقتحامه و تفتيشه لا من طرف هيئة أو سلطة عامة إلا بالشروط و الأوقات التي يحددها القانون و الإجراءات التي تبين ذلك¹ و حرمة المسكن تشمل توفير الهدوء لساكنين بحيث لا يجوز إزعاجهم و إقلاق راحتهم أو التلصص و التجسس عليهم² و حرية المسكن مصانة بالحقوق الدستورية التقليدية فنصت عليها الدساتير منذ الثورة الفرنسية³ كما نص عليها قانون الدولة العثمانية سنة 1839⁴ كما نص القانون العالمي لحقوق الإنسان في الفقرة المذكورة سابقا و المتعلقة بحق الحماية و الأسرة و سرية المراسلات و المسكن، و حق المواطن في الحماية القانونية أما بعض الدول الاشتراكية فلا تحرص على هذا الحق، فدستور جمهورية يوغسلافيا يبيح لرجال السلطة العامة اقتحام المساكن و تفتيشها دون أمر من السلطة المختصة و من غير حضور شهود⁵، فإذا كان هذا الأجراء خاصا بحالة الطوارئ و حالات الحرب التي تفرض نوعا من الرقابة الخاصة لحماية أمن الوطن و سلامة المواطن فهو إجراء معمول به في كل الدول و يعتبر مقبولا من الناحية الأخلاقية و القانونية.

1- ثروت بدوي النظم السياسية ص 386

2- عبد الحكيم حسن العلي الحريات العامة ص 109

3- محمود حلمي دستورنا الجديد العدد الأول من مجلة قضايا الرابعة عشر ص 37 38 انظر اسماعيل بدوي ابراهيم دعائم الحكم في

الشريعة الإسلامية (مرجع ذكر) ص 98

4- السيد صبري مبادئ القانون الدستوري مكتبة عبد الله وهبة 1949 ص 267

أما أن يكون إجراء عاديا في كل الأحوال و الظروف فإنه يجعل المواطن يشعر بعدم الاطمئنان و يعيش في حالة تأهب مستمر تعكر عليه صفو الحياة، و رغد العيش الدين بدو نهمالا يمكن للإنسان أن يتفرغ لوظيفته في الحياة، مما يجعله يفكر في مغادرة الوطن بحثا عن مكان آمن خارج وطنه، قد تنجر عن هذه المغادرة القسرية بعض الآفات منها إمكانية استغلال ظروف هذا الشخص، المادية و النفسية و الاجتماعية للاستخدامه ضد بلده، ناهيك عن استغلال طاقاته الفكرية و الجسدية في بناء وطن لا ينتمي إليه إلا بالإقامة و نظرا الأهمية المسكن الأمن و المريح للمواطن، فقد أولته الشريعة الإسلامية بالعناية المكفولة بالنصوص الشريعة من قرآن و سنة و سلوك بعض الصحابة رضي الله عنهم، كما يأتي ذلك فيما يلي:

حرية المسكن في الشريعة الإسلامية:

لقد حفظت الشريعة الإسلامية حق المسكن و حرمة للمواطن و أعطته حرية بناء المساكن و تملكها و الاحتماء بها و لكن في إطار منظم و بشكل لا يتم به إزعاج الجيران و تلزم الشريعة الإسلامية أولى الأمر في الدولة أن يكفلوا الحاجات الإنسانية اللازمة لكل أفراد¹ الدولة وأن يوفرُوا من بيت المال سكنا لائقا لجميع أفراد الأمة، فمن استطاع بنى سكنه بإمكانيته، و من عجز وجب على الدولة إعانته في تدبير مسكنه و عند نفاد أموال بيت المال ألزم أولوا الأمر الأغنياء من الرعاية المساهمة في هذا الواجب، و ذهب ابن حزم إلى أنه يجب على الأغنياء من أهل كل بلد القيام بفقرائهم و للسلطان أن يجبرهم على ذلك إن لم تكف الزكوات لسد حاجات الفقراء من مأكل و ملبس و مأوى لحماية النفوس من المطر شتاء، و من الحر صيفا².

1. ابو الأعلى المودودي تدوين الدستور الإسلامي بيروت دار الفكر العربي ص 75

2. ابن حزم الأندلسي الظاهري المحلي ج6 القاهرة المطبعة المنبرية 1350 ص 156 انظر دعائم الحكم في الشريعة

الإسلامية (مرجع ذكر) ص 103

و قد كفلت الشريعة الإسلامية حرمة المسكن فمنعت الناس و حتى المسؤولين من اقتحام مساكن الأفراد أو هدمه جبرا عن صاحبه أو تفتيشه و الدخول إليه بدون استئذان قال تعالى: " يأيها الدين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا و تسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون فإن لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم، و إن قيل لكم أرجعوا فارجعوا هو أذكى لكم و الله بما تعملون عليهم¹" و حفاظا على حرية الفرد و كرامته أمرت الشريعة الإسلامية إتيان البيوت من أبوابها و لا يأتونها من ظهورها بنص قوله تعالى:

" و ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها و لكن البر من أتقى و آتوا البيوت من أبوابها²" و عن أبي ذر رضي الله عنه أنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: " أيما رجل كشف سترا فأدخل بصره قبل أن يؤذن له فقد أتى حدا لا يحل له أن يأتيه و لو أن رجلا فقد عينه بسبب ذلك لهدرت³ و قال أيضا صلى الله عليه و سلم: " لا تأتوا البيوت من أبوابها و لكن أتوها من جوانبها فاستأذنوا فإن أدن لكم فادخلوا و إلا فارجعوا⁴" و قد منع الإسلام ترويع أو تخويف مسلم في بيته، فقال صلى الله عليه و سلم " لا ترعوا المسلم، فإن روعته ظلم عظيم⁵" و في حديث آخر " لا يشر أحدكم إلى أخيه بالسلاح فإنه لا يدري لعل الشيطان ينزع في يده، فيقع في حفرة من النار⁶" و مراعاة للأداب العامة و النظام العام حددت الشريعة الإسلامية ثلاث أوقات يحضر فيها اقتحام مسكن الغير بدون استئذان حتى الخدم و الأطفال

1. النور الإيتان 27 – 28

2. البقرة الآية 189

3. رواه احمد انظر حقوق الإنسان في الإسلام محمد الغربي مرجع ذكر ص 41

4. رواه البيهقي المرجع السابق ص 41

5. رواه البزار نفس المرجع

6. نفس المراجع ص 42

" يأيها الدين آمنوا ليستأذنكم الدين ملكت أيمانكم و الدين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر، و حين تضعوا ثيابكم من الظهيرة و من بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم، ليس عليكم و لا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض كذلك يبين الله لكم الآيات و الله عليهم حكيم، و إذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا الدين من قبلهم، كذلك يبين الله لكم آياته و الله عليهم حكيم¹" و حرم الإسلام التجسس و قال في محكم تنزيله: "و لا تجسسوا و لا يغتب بعضكم بعضا²" و بهذا تكون مراعاة حرمة المنزل واجبة حتى على أولى الأمر، بحيث لا يجوز لهم دخول المنازل بدون استئذان و لا التجسس على سكينة فهذا عمر الفاروق أثناء طوافه ليلا للاطمئنان على راحة السكان علم أن أبا محجن الثقفي يشرب الخمر مع أهله، فتسور الجدار فوجد أمامهما زقا من الخمر فقال عمر: " أكنت ترى أن الله يسترك و أنت على معصية؟" فقال الرجل: " إنما أنا عصيت الله في واحدة، و أنت عصيته في ثلاث، فقد قال و لا تجسسوا و أنت تجسست علينا و قال " اوتوا البيوت من أبوابها" و أنت صعدت من الجدار و نزلت منه. و قال " لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا و تسلموا على أهلها" و أنت لم تفعل فقال عمر: " هل عندك من خير إن عفوت عنك؟" قال نعم، و الله لا أعود" فقال " إذهب فقد عفوت عنك³" غير أن الماوردي نقل هذه الرواية في حديثه عن الحسبة، ووظيفة المحتسب الذي لا يجب عليه ان يتجسس في المحضرات التي لم تظهر للعيان و قال: " و أما ما لم يظهر من المحضرات فليس للمحتسب أن يتجسس عنها و لا أن يهتك الأستار حذرا من الاستتار بها، قال النبي عليه الصلاة و السلام " من أتى من هذه القدرات شيئا فليستتر بستر الله فإنه من يبدلنا صفحته نقم حد الله تعالى عليه⁴"

1. سورة النور الآية 27- 28

2. الحجرات رقم 12

3. انظر دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية اسماعيل ابراهيم البدوي مرجع ذكر ص 107

4. الماوردي الأحكام السلطانية مصدر ذكر ص 217

و هذا مخافة يتخذ مبدأ النهي عن المنكر ذريعة للتجسس على الناس في منازلهم و اصصيار عيوبهم، و يصبح النهي عن المنكر منكرا في حقوق الرعية، و قد ذكر الماوردي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، بمجرد أن سمع جواب الرجل أنصرف و لم يتعرض لهم و يضيف الماوردي قائلا: " فمن سمع أصوات منكرة من دار تظاهر أهلها بأصواتهم أنكرها خارج الدار و لم يهجم عليهم بالدخول لأن المنكر ظاهر و ليس أن يكشف عن سواه من الباطن¹ " و لم يكتف الماوردي بالجانب النظري التشريعي في هذا الميدان بل قنن العلاقة بين الجيران دفعا للتخاصم و منعا للتشاجر و حدد مجال تدخل المحتسب فيما يتعلق بحرمة المسكن في الفصل الخاص بحقوق المدنيين المحصنة و قال: " و أما ما ينكر من حقوق الأدميين المحصنة فمثل أن يتعدى رجل في حد لجاره أو في حريم لداره أو في وضع اجدع على جداره فلا اعتراض للمحتسب فيه ما لم يستعده الجار لأنه حق يخصه فيصح منه العفو عنه و المطالبة به...² " و هكذا فإن الشريعة الإسلامية تقدر حرمة المسكن و بحمية إلى درجة إسقاط القصاص والدية لكل من اعتدى على هذا الحق و هذه الحرمة³ و كان المحتسب يأمر المؤذن الذي يصعد المنارة أو مرتفعا للأذان أن يغض البصر على النظر إلى حريم الناس و دورهم، و أن يأخذ عليه العهد في ذلك و ألا يسمح لغير المؤذن أن يصعد المنارة في أوقات الصلاة و ثم اشترط الفقهاء في المؤذن أن يكون ثقة أمينا⁴. قال الرسول الله صلى الله عليه و سلم: " الإمام ضامن و المؤذن مؤتمن اللهم ارشد الأئمة، و اغفر للمؤذنين⁵ " و قد خولت الشريعة لصاحب المسكن أن يمنع أي إنسان من ممارسة حق الإرتقاء إذا تسبب ذلك في إيذاء صاحب المسكن أو إضرار المسكن فيمنع المر تفق من ممارسة هذا الحق إذا أدى ذلك إلى الأضرار بحقوق الآخرين في سلامة مساكنهم⁶.

1. الماوردي : الحكام السلطانية (مصدر ذكر) ص 218

2. نفس المصدر ص 220

3-شهاب الدين ابو الفضل العسقلاني المعروف بابن حجر 883- 892 فتح الباري لشرح صحيح البخاري مرجع ذكر ص 192 ص 268

4-محمد بن محمد بن احمد القرشي المعروف بابن الأخوة : كتاب القرية في احكام الحسبة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1976 ص 268

5-رواه احمد و ابو داوود و الترميذي عن ابي هريرة و اورده الشوكاني في نيل الأوطار و انظر دعائم الحكم في لشريعة الإسلامية

مرجع ذكر ص 107

و بهذه النصوص تكون الشريعة الإسلامية قد ضمنت للإنسان حقا من حقوقه المادية، قبل النصوص الضحية، و إلى جانب هذا الحق الذي يكتسي الطابع المادي و النفسي و الأخلاقي و الاجتماعي فهناك حقوق أخرى و منها الحق في حرية المعتقدات الدينية.

الحق في حرية العقيدة الدينية:

هذا الحق يدخل في الحريات الفكرية و المعنوية و التي بمقتضاها يكون الإنسان حرا في تفكير و تكوين رأيه كما يريد¹ و يكون هذه الحرية مقيدة بحريات الآخرين التي يكفلها لهم نفس الحق و نفس القانون، فالمادة الرابعة من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان سنة 1789 و المشار إليه في الصفحات السابقة تنص على أن " الحرية هي الحق في عمل كل ما لا يضر بحقوق الغير، و مباشرة الحقوق الطبيعية لكل فرد ليس له حدود إلا تلك التي تكفل تمتع الآخرين بنفس هذه الحقوق التي يحددها القانون²" و نصت المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948 على أن " لكل شخص الحق في حرية التفكير و الضمير و الدين و يشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته و حرية الأعراب عنهما بالتعليم و الممارسة و إقامة الشعائر و مرعاتها، سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة و تدعمت هذه المادة بالمادة التاسعة عشر التي نصت على أن " لكل شخص الحق في حرية الرأي و التعبير و يشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل و استقاء الأنباء و الأفكار و تلقيها و إذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقييد بالحدود الجغرافية³"

-
1. فاروق عبد العليم مرسى حرية الرأي في الإسلام و النظم المعاصرة رسالة دكتوراة القاهرة جامعة الأزهر 1977 ص 22
 2. الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان مرجع ذكر سابقا (انظر على علي منصور نظم الحكم و الإدارة في الشريعة الإسلامية و القوانين الوضعية بيروت دار الفتح للطباعة و النشر 1971 ص 82
 3. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948 مرجع ذكر

و من خلال مثل هذه النصوص يبدو أن حرية العبادة هي تمكين الإنسان من إعلان ملته و دينه و أداء طقوسه ليلاً أو نهاراً، سرا أو جهراً و يمنع على الدولة بنص هذا القانون المساس بهذه الحرية أو القضاء عليها أو تعطيل الاجتماعات ذات الطابع الديني و لكن هذا لا يمنع الدولة من تنظيمها بالقانون حتى لا تصبح هذه الحرية خطراً على الآخرين، و إذا كان هذا القانون يسمح للإنسان بتغيير دينه و تبديله فإن الإسلام الذي يضمن حرية الدين له موقف آخر من تبديل الدين و الارتداد كما يتبين ذلك عند تناول هذا الموضوع و حرية الدين للأفراد لا يتنافى مع حرية اعتناق الدولة لدين معين بحيث يكون ديناً رسمياً، لأن اعتناق الدولة لدين معين يكون رسمياً لها، لا يؤثر على من يعتنق الأديان الأخرى، و ألا يحول دون إتباع بعض الناس لأديان أخرى مخالفة، و أن لا يمنعهم من ممارسة شعائرهم الدينية، ما داموا ملتزمين بحدود النظام العام و الآداب العامة¹.

و قد عاش يهود و نصارى و أقباط في دولة الإسلام دون تناقض بين هؤلاء كأفراد و بين الإسلام كالدولة، قد قال عمر الفروق رضي الله عنه لعجوز نصرانية: "أسلمي تسلمي" و لما رفضت قال: "اللهم اشهد لا إكراه في الدين" و حتى في الدول الحديثة و المعاصرة نجد تعايشاً بين الأقليات الدينية و بين دول ذات أديان رسمية. و قد نصت المادة الرابعة من القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الاتحادية على أن: "حرية العقيدة و حرية الاعتقاد و كذلك حرية اعتناق مذهب في الدين أو أحد المذاهب العالمية مصونة و لا يجوز المساس بها"² و نصت المادة الثامنة و الثمانون من دستور الجمهورية الشعبية الصينية على أن "المواطن الجمهورية

1. عبد الحكيم حسن العيلي : الحريات العامة ص 113

2. صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين مرجع ذكر ص 244

الجمهورية الصينية الشعبية حرية الاعتقاد الديني، و نصت المادة الحادية و الأربعون من دستور جمهورية ألمانيا الديمقراطية على حق المواطن بالتمتع بحرية الضمير و العقيدة الدينية كاملة و على حماية الجمهورية ممارسة الشعائر الدينية دون عوائق¹ إذا كانت دساتير الدول الغربية أقرت حرية العقيدة في القرن العشرين فما هو موقف الإسلام من هذا الحق المتمثل في حرية العقيدة.

حرية العبادة و العقيدة في الإسلام:

لقد كفلت الشريعة الإسلامية حرية التفكير للناس جميعا لأنها دعوة قامت على إعمال العقل و إمعان النظر و التفكير و التدبير في كل الأمور حتى يصل المرء إلى اليقين لأنه بحصول العلم في القلب تتغير أحوال القلب و ينتج عن هذا تغير الجوارح فالعمل تابع الحال و الحال تابع العلم، و العمل تابع الفكر، فالفكر هو المبدأ و المفتاح للخيرات كلها و لذلك كان إعمال الفكر خيرا من الذكر و التذكر و أفضل من جميع الأعمال² فالشريعة الإسلامية دعت الناس إلى إعمال العقول و الفكر و التذكر و التدبير لأن السبيل إلى الإقناع هو الحجة و البرهان و الوعي و قد تحدث القرآن الكريم في آيات كثيرة على ضرورة التدبر و التفكير لتحصل المعرفة في القلب مثل قوله تعالى: " و هو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات ليل و البحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون و هو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر و مستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون"³ و قال أيضا عز و جل " قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون"⁴ و قال أيضا " إن في خلق السماوات و الأرض و اختلاف الليل و النهار و الفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس و ما أنزل الله من السماء من ماء فأحياه الأرض بعد موتها و بث فيها من كل دابة و تصريف الرياح و السحاب المسخر بين السماء و الأرض آيات لقوم يعقلون"⁵

1. صدر هذا الدستور في السابع من أكتوبر 1949 انظر اسماعيل ابراهيم البدوي دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية و النظم

المعاصرة مرجع ذكر ص 137

2. ابو حامد الغزالي إحياء علوم الدين القاهرة دار الشعب ج 15 ص 27 – 93

3. سورة الأنعام 98-97

4. الحديد رقم 17

وبهذه الآيات مدحت الشريعة الإسلامية التفكير في مخلوقات الله تعالى و استخلاص لعبر منها للوصول إلى اليقين و اعتناق الإسلام على مبدأ القناعة و ليس على الإكراه و قال صلى الله عليه وسلم: " لكل شئ دعامة، و دعامة المؤمن عقله فبقدر عقله تكون عبادته أما سمعتم قول الفجار في النار: " و قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير¹ " و من هذا المبدأ جاءت ضرورة نفي الإكراه في الدين بنص قوله تعالى " لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي² " و قال سبحانه و تعالى " أفأنت تكره الناس حتي يكونوا مؤمنين³ " و قال أيضا " إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه و من ضل فإنا مضل عليها و ما أنت عليهم يوكيل⁴ " و قال أيضا " قل الله أعبد مخلصا له ديني فاعبدوا واما شئتم " الزمر الآية 13 " و قل الحق من ريكم فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر⁵ " " لكم دينكم و لي ديني⁶ " إن هذه الآيات عبارة عن مبادئ دستورية تعطي للإنسان حق اختيار الدين الذي هو مقتنع به بدون إكراه لأن الإكراه يحمل الغير على ما لا يرضاه و فيه ضرر عليه و ليس ثمة سبب يبرر لإنسان أن يعتقد أو يزعم أن الإسلام يعتمد على قوة السيف و الإكراه لحمل الناس على اختيار عقيدة معينة و كذلك قوله تعالى: " فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر⁷ "

1. سورة الملك الآية رقم 10 الحديث مروي عن الحارث عن ابي سعيد الخدري و أخرجه الحافظ في إحياء علوم الدين (انظر

دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية و النظم الدستورية ص 129 مرجع ذكر

2. سورة البقرة الآية 256

3. سورة يونس 99

4. الزمر الآية 40

5. الكهف 29

6. الكافرون 6

7. الغاشية 21 – 22

و هكذا ينضح بشكل لا مجال فيه للجدل على أن الدعوة الإسلامية تقر حرية العقيدة، هذه الحرية التي لا تخالف الفطرة البشرية و تعيب الشريعة الإسلامية على كل من يقلدون غيرهم في عقائدهم دون تفكير ووعي فيقول الله تعالى في محكم تنزيله في حق المقلدين " و إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباءهم لا يعقلون شيئا و لا يهتدون¹ فالتقليد ووارثه الدين بغير عقل و لا هداية، لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه و عرفه بنفسه حتى اقتنع به فمن اعتاد التسليم دون عقل فهو غير مؤمن² و قد شهد بعض المستشرقين و منهم "توماس أرنلد" أن الإسلام لم يتبن لعنف في المعاملات و يقول: " يمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين و المسلمين بين العرب بأن القوة لم تكن عاملا حاسما في تحويل الناس إلى الإسلام ف" محمد" نفسه قد عقد حلفا مع بعض القبائل المسيحية و أخذ على عاتقه حمايتهم و منحهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، كما أتاح لرجال الكنيسة أن ينعموا بحقوقهم و نفوذهم القديم في أمن و طمأنينة، و يضيف قائلا: " إن الفتح الإسلامي لمصر جلب إلى الأقباط حياة تقوم على الحرية الدينية التي لم ينعموا بها قبل ذلك بقرن من الزمن ، و قد تركهم عمرو بن أعاص أحرار يدفعوا الجزية و كفل لهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية و خلصهم بذلك من التدخل المستمر في ظل الحكم الروماني و لم يضع عمرو بن العاص يده على شئ من ممتلكات الكنائس و لم يرتكب عملا من أعمال السلب و النهب³ و تقول الكاتبة الإيطالية " لورافيشيا غلييري أن الإسلام لا يبيح استعمال السيف إلا دفاعا عن النفس و هو يحرم العدوان تحريما صريحا و قد سن جملة من القواعد و المبادئ لجعل الحرب إنسانية و أباحت القتال للمسلمين دفاعا عن حرية الضمير لإقرار السلم و استتباب الأمن و النظام⁴

1. سورة البقر الآية 170

2. عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية مطبعة التقدم 1997 ص 34 (انظر دعائم الحكم في الشريعة

الإسلامية) مرجع ذكر ص 145

3. توماس ارنولد الدعوة إلى الإسلام مرجع ذكر ص 123

4. لورافيشياغلييري: أدفاع عن الإسلام ترجمة منير البعلبكي بيروت دار العلم للملايين 1960 ص 11

و شهادة هاته الكاتبة الإيطالية متا طبقة مع بعض المواد الواردة في الصحيفة النبوية التي تعتبر أول دستور إسلامي كما اشترت سابقا و من هذه المواد المادة 16 التي نصت على " أنه من تبعنا من اليهود فإن له النصرة و الأسوة غير مظلومين و لا متناصر عليهم" و كذلك المادة 25 التي تنص على أن يهود بني عوف أمه مع المؤمنين لليهود دينهم و للمسلمين دينهم مواليهم و أنفسهم، إلا من ظلم و أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه و أهل بيته¹ و لكن يقدر تسامح الإسلام مع غير المسلمين في ممارسة شعائرهم و إقامة طقوس دينهم بقدر ما كان صارما شديد الحكم مع المتلاعبين بالإسلام و المسيئين إلى سماحته و هؤلاء هم المرتدون فكيف كان موقف الإسلام مع هؤلاء؟

موقف الإسلام من المرتدين:

لقد ذكرت الآيات آتي نصت على ضمان حرية العقيدة و لكن الردة عن الإسلام بعد الدخول فيه اعتبر مخلا بالأمن العام و بوحدة المجتمع و ذلك بما يحدثه من بلبلة و فوض خصوصا و أن الردة في بعض الأحيان تكون لأسباب تكاد تتشابه مع ما يعرف في عصرنا الحاضر بالتنصر أو دخول بعض النصارى في الإسلام لأسباب اجتماعية لا علاقة لها بالاعتقاد الديني فإذا كان بعض الشباب من النصارى يعتنقون الإسلام لمجرد تزويجهم بمسلمة، ثم يعودون إلى دينهم، و بعض الجزائريين يعتنقون النصرانية ليسهل عليهم الاندماج في المجتمع النصراني و حصولهم على حقوق الإقامة في بلاد النصارى. فهذه الظاهرة عرفت في الصدر الأول من الإسلام و هذا الأمام علي كرم الله وجهه يسأل شيخا نصرانيا أسلم ثم ارتد " لعلك إنما ارتدت لأن تصيب ميراثا ثم ترجع إلى الإسلام.... أو خطبت امرأة فارتدت أن تتزوجها ثم تعود إلى الإسلام"² و هكذا فقد واجه الإسلام أناسا يدخلون فيه خداعا و يخرجون منه ضررا فرغم أن الإسلام أباح لليهود و النصارى أن يعيشوا في مجتمع واحد مع المسلمين لهم ما للمسلمين من حقوق و عليهم ما عليهم من واجبات و مع هذا حاول هؤلاء أن يسيئوا إلى الإسلام و أن يعيثوا به

1. الصحيفة النبوية (مصدر ذكر)

2. صبحي محمضاني تراث الخلفاء الراشدين في الفقه و القضاء مرجع ذكر ص 247

و في حق هؤلاء نزلت الآية الكريمة منددة بسلوكهم، و فاضحة لمكيد تهم المدبرة ضد الإسلام، قائلة:-" و قالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الدين آمنوا وجه النهار واكفروا آخرة لعلمهم يرجعون و لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم قل إن الهدى هدى الله أن يوتي أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم قل إن الفضل بيد الله يؤاتيه من يشاء و إليه واسع عليهم يختص برحمته من يشاء و الله ذو الفضل العظيم"¹

و الردة ليس أمر قلبيا فقط و لو كان كذلك لما أحس به أي إنسان و لكنه في الحقيقة ستار نفسي للتمرد على العبادات و التقاليد و الشرائع و القوانين و الدولة كذلك و لذلك كثيرا ما يرادف الارتداد جريمة الخيانة العظمى و من هنا كانت مقاومته واجبا مقدسا² و لهذا كانت الدول الكبرى في العصر الحديث كثيرا ما تراهن على هؤلاء المرتدين لتمرير مشاريعها الهدامة للبلدان الإسلامية و لا غرابة أن نرى الدول العظمى تنفق الأموال و تسخر وسائل الأعلام الثقيلة لتشجيع عملية الارتداد خدمة لمصالحها البعيدة و نظرا لخطورة هذه الجريمة في حق الأمة الإسلامية فقد رأى بعض فقهاء الإسلام وجوب قتل المرتد بناء على قوله تعالى:-" و من يرتدد منكم عن دينه فيمت و هو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا و الآخرة و أولئك أحجاب النار هم فيها خالدون"³ و قواه تعالى:-" إن الدين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم و لا ليهديهم سبيلا "⁴ و قد اعتمد أصحاب هذا الرأي على الحديث أبو المروى عن النبي صلى الله عليه و سلم " و من بدل دينه فاقتلوه"⁵ ولكن شك بعض الفقهاء في صحة الحديث المذكور لأنه غير متواتر و لأنه يبدو مخالفا لحرية العقيدة و قال ابن الإطلاع مفتي الأندلس و محدثها إنه لم يقع في شيء من المضيفات أن النبي صلى الله عليه و سلم عاقب مرتدا أو زنديقا بالقتل و قال ابن حزم الأندلس الظاهري أن قتل المرتد حرام لنهي

1. آل عمران الآية 72 – 74

2. محمد الغرابي حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام و الأمم المتحدة مرجع ذكر-ص 67

3. البقرة رقم 217

4. النساء 137 انظر عبد الحميد متولي مبادئ نظام الحكم في الإسلام مرجع ذكر ص 38

5. رواه أحمد في مسنده انظر ص 152 من دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية مرجع ذكر

النبي صلى الله عليه وسلم منه و عدم إذنه به لا لعمر و لا لخالد بن الوليد هذا¹ بالنسبة للارتداد الفردي أما الردة الجماعية فتعتبر خطرا على الأمن العام و وحدة الأمة و قد تؤدي إلى الفتنة و الفتنة أشد من القتل بنص القرآن الكريم، و قد حدثنا التاريخ الإسلامي عن مواجهة أبي بكر الصديق رضي الله عنه قضية خطيرة و هي ردة بعض قبائل العرب و رفضهم دفع الزكاة و كان عملهم خروجاً عن طاعة الدولة و تمرد على الأمن العام، فكان قتالهم من ضرورات الأمن العام لمنع التفسخ و الانشقاق في صفوف الأمة و هذا معمول به حتى في الدول التي تزعم أنها صانعة حقوق الإنسان و المدافعة عن الحريات العامة و إذا كانت التفاصيل الفقهية للحكم على المرتد و تجريمه لا تعنينا في هذا المقام فإن المهم هو أن حقوق الإنسان و حرياته العامة لم تنبثق في خواتم القرن الثامن عشر من الثورة الفرنسية و إنما انبثقت من شريعة الإسلام و تزداد هذه الحقوق و الحريات قيمة و كفالة و توكيدا إن ما قرنت صيغها المتكاثرة المستمدة من الكتاب و السنة و القياس و الإجماع أحيانا بما يشابهها مع الصيغ الواردة حتى الآن بما أعلن من الإعلانات الصادرة في حقوق الإنسان خصوصا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي سبقت الإشارة إليه هذا الإعلان الذي جاء بمبادئ قيل أنها" أضخم تحد لعصرنا الحديث² في حين أن جل المبادئ المتعلقة بكرامة الإنسان و حقوقية المدنية و السياسية تضمنها صحيفة الرسول صلى الله عليه وسلم المذكورة سابقا بالإضافة إلى ما نص عليه الدستور الإسلامي المتمثل في القرآن الكريم، و يبقى الحديث عن الحق السياسي المتمثل في كيفية مشاركة المواطن في الحياة السياسية من اختياره للحاكم و مراقبته و إنها مهامه و عزله إن هو الحرف و تخلى عن الشروط التولية و الاختيار كل هذه النقاط تحدثت عنها في فكر الماوردي الخاص بالأمامه و سأعود إليها تحليلا و مقارنة في المبحث الخاص بخصائص النظام الرئاسي الذي يعتبر صورة من صور الديمقراطية

1. المحلي 11 رقم 2199 ص 227 انظر صبحي محمساني تراث الخلفاء الراشدين مرجع ذكر ص 246

3. الديمقراطية الحديثة، هذه الصور المتمثلة في النظامين البرلماني و الرئاسي هذان النظامان اللذان أتناولتهما في المبحث الأتي:

صور الديمقراطية الحديثة وعلاقته بالمبادئ الخلافة:

لقد أشرت في الفقرات السابقة إلى مفهوم و أهم مبادئ الديمقراطية و كذلك مفهوم الحقوق و الحريات في النظامين الإسلامي و الدستوري، و هذه الحقوق و الحريات العامة لا تمارس إلا في نطاق نظام سياسي معين، و هذه الأنظمة صنفها الفقه الدستوري إلى نظام برلماني و نظام رئاسي، و بما أن النظام الرئاسي هو الأقرب إلى نظام الخلافة الإسلامية عامة و إلى فكر الماوردي خاصة، فإنني أركز على النوع الثاني، رغم أن النظام البرلماني لا يمكن اعتباره غريباً من حيث المبدأ عن الفكر الإسلامي لأن البرلمان هو مؤسسة نيابية تشريعية لها ما يماثلها من حيث الوظيفة في الفكر الإسلامي و هو مجلس الشورى و لهذا فلا بد من استعراض بعض أوجه التشابه و الاختلاف بين الشورى و الديمقراطية و كذلك أهم مبادئ النظام الرئاسي و الخلافة و منها مبدأ السيادة و مصدر السلطة و كيفية تولي الرئاسة و نصب الإمام.

و قيل هذا و ذاك أشير إلى بعض الملاحظات و الانتقادات المسجلة على الديمقراطية

الغربية مادام البعض يحاول التقليل من أهمية الشورى في الإسلام.

و من هذه الملاحظات و الانتقادات أن الديمقراطية الحديثة لا تخلو من الاتجاهات الإوليغاركية لأن الأفراد العاديين ليس لهم أي قدرة على اتخاذ القرارات السياسية لأن الأحزاب يتولى فيها القادة اتخاذ القرارات و إعطاء الأوامر و التوجيهات و تخضع الجماهير لهذه السيطرة ثم إن الديمقراطية فكرة مثالية لا يمكن تحقيقها. و الجماهير حين تشارك في الحكم تخضع للتأثير السيكولوجي للحشد و الجمهرة و الإنسان في الحشد يفقد هويته و تذوب شخصيته وسط الجموع

و في نفس الاتجاه يذهب الماركسيون حيث يعتبرون أن الديمقراطية الغربية ليست كاملة لأنها تركز على الجانب السياسي و تهمل الجانب الاقتصادي و لهذا تبقى مجرد ديمقراطية شكلية و الحرية في هذا النظام تبقى مجرد و سراب و خداع في أعين الطبقة العاملة لأن الشعب ليس هو الذي يحكم و تبقى الديمقراطية في خدمة الطبقة الحاكمة أي الطبقة الأقلية و في هذا المعنى يقول: "لنين:"
لقد حاربت الاشتراكية شطط الديمقراطية البرجوازية في استعمال كلمة الشعب و هي تطالب بأن لا تكون هذه الكلمة وسيلة لإخفاء و عدم تفهم التناحرات الطبقيّة في قلب الشعب " ¹ و لكن نلاحظ أن هذه الانتقادات تناولت الديمقراطية في الممارسة و التطبيق و ليس فيما يتعلق الأسس و المبادئ الفكرية هذه الأسس و المبادئ التي تتشابه في بعض الأمور و تختلف في لأخرى مع مبدأ الشورى في الإسلام هذا النظام الإسلامي في لحكم الذي يحاول البعض أن يرسم حدود فاصلة بينه و بين الديمقراطية و لهذا أحاول إجراء مقارنة مختصرة بين المفهومين:

أوجه التشابه و الاختلاف بين الشورى و الديمقراطية:

ارتبط مفهوم الديمقراطية مع مفهوم الشورى في الفكر الإسلامي المعاصر في إطار الربط بين التراث السياسي الحديث مع التراث السياسي الإسلامي القديم، رغم أن مفهومي الديمقراطية و الشورى ينتميان إلى ثقافتين مختلفتين و هذا ما جعل البعض ينفي أي تقارب بينهما لأن انتزاع أي مفهوم من سياق بنيته الفكرية و ظروفه الاجتماعية لإدراجه في نسق فكري آخر يضر بلائحتين في نفس الوقت و ينعكس سلبا على كليهما فمن الضروري أن يندرج كل مثال في مجموع من التحولات يتجاوب كل تحول منها مع مثال من النوع نفسه بحيث تكون مجموع هذه التحولات مجموعة من الأمثلة² و هنا يأتي السؤال الآتي:

هل من الضروري إدراج مفهوم الديمقراطية ضمن بنية الفكر الإسلامي أم يمكن المفهوم الشورى أن يكون مقابلا أو بديلا يغني عن استعارة ذلك المفهوم الأجنبي؟

2. يوسف الصديق المفاهيم و الألفاظ في الفلسفة الحديثة تونس، الدار العربية للكتاب 1980 ص 206 (انظر التيارات الإسلامية

و قضية الديمقراطية) حيدر ابراهيم علي بيروت مركز- دراسات الوحدة العربية 1999 ص 140

يجيب أحد المفكرين و هو تقي الدين النبهاني بقوله: " من الضروري أن تتغلب على ما ألفناه من أنواع النظم و نترفع عن الواقع و عن جميع أنظمة الحكم الموجودة في العالم، و تختار الحكم الإسلامي نظاما متميزا و لا نحاول أن نوازيه بما في أنظمة الحكم و تفسيره حسب رغباتنا ليطابق أو يشابه غيره، كلا لأننا لا نريد أن نعالج نظام الحكم في الإسلام على حساب مشاكل العصر بل نريد أن نعالج مشاكل العصر بنظام الإسلام لأنه هو النظام الصالح¹ و هل معنى هذا أن الإسلام يعادي الديمقراطية؟ و لإزالة التناحر بين النظامين: الديمقراطي و الشورى حاول مالك بن نبي إعطاء الصبغة الثقافية للديمقراطية حيث اعتبر الديمقراطية ثقافية و شعورا نحو الذات و الآخرين مع وجود مجموعة من الشروط الاجتماعية و السياسية اللازمة لتكوين الشعور الديمقراطي و تنميته.

و لذلك يأخذ السؤال شكلا آخر هو " هل يتضمن الإسلام و يتكفل هذه الشروط الذاتية و الموضوعية، أي هل يكون نحو الأنا و نحو الآخرين الشعور الذي يطابق الروح الديمقراطي و هل يخلق الظروف الاجتماعية المناسبة لتنمية هذا الشعور؟ هل يخلق الإسلام الشعور الديمقراطي. إن الديمقراطية في نظر مالك بن نبي لا تتعلق بنص فقهي من القرآن و السنة بل بجوهر الإسلام بالذات، شعور الإنسان بتكريم الله له، و يفتقد إشعاع الروح الديمقراطية عندما يضع أساسه في نفسية الفرد، عندما يفقد شعوره بقيمته و قيمة الآخرين فالإنسان الجديد الحر هو الحد الإيجابي بين نافيتين تنفي كل واحدة منها قيم الديمقراطية: نافية العبودية، و نافية الاستعباد² و مهما كانت حجج المعارضين أو المؤيدين لتناسق الديمقراطية مع الشورى فإنهما يتفقان على الأقل في مناهضتهما للاستبداد،

1. تقي الدين النبهاني نظام الحكم في الإسلام ط ح القدس منشورات حزب التحرير 1953 ص 9

2. مالك بن نبي القضايا الكبرى دمشق دار الفكر 1991 ص 136

و يتفقان أيضا في مبدأ إشراك الحاكم مع المحكوم في إدارة شؤون الدولة رغم اختلاف وسائل و طرق هذه المشاركة فالديمقراطية تعتمد على نظام الانتخاب أو الاستفتاء في حين تعتمد الشورى على المشاورة و تبادل الآراء و النقاش المفضي إلى الصواب فكل هذه الوسائل هي في الحقيقة طلب الرأي من أصحابه في الأمور العامة حتى وإن كان أصحاب الرأي في الشورى هم أهل الحل و العقد و لهم صفات وشروط أخلاقية و معنوية في حين أن المستفتين في النظام الديمقراطي هم عامة الشعب الذين يتمتعون بصفة المواطنة التي يحددها الدستور. و كذلك فإن موضوع الاستفتاء هو كل موضوع تقترحه السلطة الحاكمة في حين أن موضوع الشورى هو ما لم يصدر فيه نص شرعي قرآن أو سنة و إشكالية إلزامية الشورى أو عدم إلزامها مطروحة حتى في نظام الاستفتاء فهناك استفتاء الملزم، و الاستفتاء الاستشاري. فالنوع الأول هو الذي تلتزم السلطة بتنفيذ نتائجه و لا تستطيع مخالفته و هذا يكون لاحقا لإعداد مشروع معين. أما النوع الثاني فهو مجرد استشارة شعبية لإضفاء طابع الشرعية على الإجراءات التي تتخذها السلطة الحاكمة¹ و هكذا يبدو أن إشكالية الإلزامية أو عدمها لا تقلل من أهمية الشورى التي تستمد أهميتها السياسية و الأخلاقية، و التربوية أيضا من مصدرها الإلهي. خلاف للديمقراطية التي تستمد مشروعيتها من المصدر البشري، و إذا ما استعرضنا مبادئ الحريات العامة و العدالة و المساواة احترام كرامة الإنسان التي نادى بها الديمقراطي الغربي نجدها في النظام الإسلامي المبني على الشورى.

هذا المبدأ الذي تحدثت عنه في الفصول السابقة من حيث الحجية و الأهمية و ذكر بعض الآيات و الأحاديث المتعلقة بالشورى، مع الملاحظة أن القرآن الكريم لم يحدد تفاصيل ممارسة الشورى، تاركا ذلك لضرورات الزمان و المكان لدفع الحرج على المسلمين، و تمكينهم من استنباط الأحكام تماشيا مع الظروف و الوقائع التي تتطلبها كل مرحلة من حياة المسلمين و لعل هذا هو الذي ترك الباب مفتوحا حول إلزامية الشورى أو عدم إلزاميتها فالرأي الأول يرى أن الشورى ملزمة وواجبة و هي أصل من أصول إدارة شؤون الأمة.

و أن تحرى الحق من إلزام الواجبات على صاحب الأمر و النهي في الدولة و قد درج على ذلك الرسول صلى الله عليه و سلم و أصحابه فكان أبو بكر رضي الله عنه يستشير أصحابه و يأخذ برأي الأغلبية متى كان على حق، و كان عمر يجمع الصحابة في عهده و يمنعهم من الخروج من المدينة لحاجته إليهم في الاستشارة فيما قد يحدث.

و هذا النوع من الإجراء الوقائي معمول به في الحياة المعاصرة حيث يلجأ رئيس الدولة إلى منع الوزراء من مغادرة البلد في بعض الحالات الاستثنائية تحسبا للطوارئ التي تستدعي الاجتماع المستعجل للبت في قضايا قد تكون خطيرة و هذا من شأنه يقلل من الوقوع في الأخطاء من جهة و يعفي الرئيس أو الخليفة من عبء المسؤولية الفردية لما قد يحدث و كذلك في فإن الاستشارة فيها كفالة الحرية التامة في إبداء الآراء مالم تمس أصلا من أصول لعقيدة أو العبادة¹ ثم إنها تربية سياسية يتعلم من خلالها أفراد الأمة الاستفادة من آراء الآخرين. و احترام هذه الآراء حتى و إن كانت مخالفة للرأي الشخصي و أن يتعلموا أن مصلحة الأمة فوق كل اعتبار و في هذا الإطار ظهر رأي مخالف للأول. و هو الرأي القائل بمحدودية الشورى حيث لا تتعدى مجرد النصيحة، و لا يوجد نص قطعي يثبت أن الشورى ملزمة و اعتمد أصحاب هذا الرأي على تفسير قوله تعالى " فإذا عزمتم فتوكل على الله " يعني حق الرسول صلى الله عليه وسلم في النهاية باتخاذ القرار الذي يراه حقا و صوابا، سواء وافق الشورى أم خالفها، و هذا رأي الطبري و القرطبي و ابن اسحاق².

إن الفتوى بعدم إلزامية الشورى يقلل من أهمية الشورى من جهة، و يفسح المجال أمام الأمراء و الملوك للاستبداد بالرأي، و لو كان خاطئا و هذا منافيا لمبدأ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. الذي يعتبر ركنا من أركان بناء الأمة الإسلامية

و إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم غير ملزم بتنفيذ نتائج الشورى فلكونه منزّه عن الخطأ فهو لا ينطق عن الهوى و مع هذا فهو القائل " أنتم أدرى بأمور دنياكم " فإن ما ينطبق على الرسول صلى الله عليه وسلم لا يمكن أن يثبت عن ولادة أمور المسلمين، و قد تحدثت كتب التاريخ عن الإنحرافات التي وقعت من طرف بعض الخلفاء، بدءا من معاوية إلى خلفاء بني العباس و بني بوية و آل سلجوق، الذين ابتعدوا عن مبدأ الشورى الحقيقية و التي تعتبر واجبة لا من حيث النصوص و الوقائع فقط، و لكن من حيث مصلحة الأمة خصوصا بعد أن طغى الفكر الاستبدادي و ضعف الوازع الديني، والضمير الخلقي الذي يحمي الحاكم من الوقوع في الشطط و الزلل و لهذا يقول المرحوم رشيد رضا: " و إن اوجب الله الشورى على رسوله، فغيره أولى " و إن جهل ذلك من جهله من الفقهاء فجعلوها فضيلة لا واجبة لإرضاء الملوك و الأمراء " ¹ و قد روى علي كرم الله وجهه قائلا: " قلت يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، و لم تمضي فيه منك سنة، قال " اجمعوا له العالمين من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم و لا تقضوا فيه برأي واحد " ² فالشورى إذن لا تكون في المسائل التي نزل فيها نص قطعي فهذه المسائل لا اختيار فيها للمؤمنين و المؤمنات بنص قوله تعالى " و ما كان لمؤمن و لا مؤمنة إذ أقضى الله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم، و من يعص الله و رسوله فقد ضلّ ضللا مبينا " ³.

أما القضايا التي لم يرد فيها نص قطعي فإن الحاكم من أوجب الواجبات عليه أن يأخذ بمبدأ الشورى الذي لا يقوم نظام الإسلام على أساس سواه، أما شكل الشورى و طرق ممارستها و وسائل تحقيقها فقد تركها الإسلام لولادة الأمور لتطویرها و تحويرها وفق أوضاع الأمة و ظروف حياتها، و كل شكل و وسيلة تتم بها حقيقة الشورى – لا مظهرها-

1. محمد رشيد رضا الوحي المحمدي مكتبة القاهرة ص 210 (انظر فايز الربيع الديمقراطية بين التأصل الفكري و

المقاربة السياسية) مرجع ذكر ص 110

2. ابن القيم أعلام الموقعين الجزء الرابع ص 64 (انظر ماجد راغبى الحلو الإستفتاء و الشريعة الإسلامية (مرجع ذكر) ص

فهي من الإسلام¹ و جاء في كتاب " المنتخب في تفسير القرآن الكريم الذي أخرجه المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية عام 1971 أن " الشورى أصل أصيل في الإسلام و القرآن على نهجه في التشريع يشرع كبريات الأسس و القواعد، و يدع التفاصيل للجماعة بحسب الظروف الزمانية و المكانية، فكل دولة و كل جماعة لها أن تؤسس و تسن طريق الشورى وفق ظروفها و المهم أن يكون مبدأ الشورى موجودا خشية تسلط الفرد و طغيانه، لذلك اكتفى القرآن بالنص على المبدأ منذ أربعة عشر قرنا سابقا بذلك كل المدنيات العصرية² و في نفس التوجه يذهب المرحوم محمد الغزالي حيث قال: " إذا كانت الديمقراطية بمعنى الشورى و العمل لتحقيق رغبات الشعوب و الحفاظ على حقوق الإنسان فهي شيء لا بد منه، و هي مطلوبة شرعا، بل قد يضيع لبدن إذا ضاعت الديمقراطية³ التي بدونها لا يمكن أن نصدع بالحق و نأمر بالمعروف و ننهي عن المنكر و نحقق مقولة أبي بكر رضي الله عنه حيث قال: " إن أحسنت فأعينوني و إن أسأت فقوموني" هذا المبدأ الذي يحقق إحدى وسائل ممارسة الديمقراطية و هو النقد و النقد الذاتي للحاكم و المحكوم بقطع النظر عن المصطلح المستعمل للدلالة على إشراك أهل الاختصاص في إدارة دواليب الدولة، و هكذا تبدو المواقف متاينة حول تناسق الديمقراطية مع الشورى أو عدم تناسقهما أو من حيث إلزامية أو عدمها و من هذا المجال للبحث فيهما بحث مستفيضا و لا لتحليله تحليلًا مفصلا، فهذا قد يكون موضوع رسالة أكاديمية يتناولها باحث آخر. و لهذا اكتفيت بهذه المقارنة المختصرة في هذا الفصل غير أن تطبيق الديمقراطية أو الشورى لا يكون إلا في إطار نظام سياسي معين تفرضه طبيعة المجتمع و تاريخه و نظمه، و الأنظمة السياسية مختلفة بعضها برلماني و بعضها رئاسي و لكل منهما خصائص و مميزات و بما أن النظام الرئاسي هو الأقرب إلى نظام الخلافة أو الإمامة التي تحدث عنها الماوردي.

1. الأستاذ: سيد قطب في ظلال القرآن الجزء الرابع ص 119 (انظر الإستفتاء و الشريعة الإسلامية مرجع ذكر ص 161)

2. انظر نفس المرجع السابق ص 161

3. انظر محمد الجوهري ، حمد الجوهري ، النظام السياسي الإسلامي و الفكر الليبرالي ، القاهرة دار الفكر الغربي 1993 ص

و نظر لها في كتبه السياسية فإنني أركز على هذا النوع من تسيير شؤون الدولة لإبراز خصائصه المشتركة مع نظام الخلافة كما تصورها الماوردي و عليه فإنني أتحدث عن النظام الرئاسي و مصدر السلطة للرئيس، و صلاحياته و إشكالية الفصل بين السلطات مقارنة مع نظام الخلافة في هذه المبادئ.

- خصائص النظام الرئاسي:

هو النظام السياسي الذي ترجع فيه كفه رئيس الدولة في ميزان السلطة¹ حيث يجمع السلطة التنفيذية كلها في يده فهو رئيس الدولة و رئيس الحكومة في نفس الوقت² و بمقتضى هذه الخاصية فإن الرئيس في هذا النظام ينتخب انتخاباً مباشراً من طرف الشعب مما يجعله يحكم باسم الشعب و يتكلم باسمه و يعبر عن إرادته و هذا الانتخاب هو الذي يعطيه حق الجمع بين يديه كافة السلطات حتى و إن كان لا يقوم بهذه السلطات بمفرده مباشرة و إنما يعاونه العديد من الأجهزة التي تعمل تحت إشرافه و تسأل أمامه و هو المسئول عنها أمام الرأي العام و يترتب على ذلك عدم وجود مجلس الوزراء كما هو معمول به في النظام البرلماني³ و الخاصية الثانية للنظام الرئاسي تتمثل في الفصل الشديد بين السلطات، هذا الفصل الذي يعطيه التعاون المرن، و المتبادل بين مختلف أجهزة الدولة دون أن تغطي سلطة على أخرى⁴ و تعتبر أمريكا هي الدولة الأولى في الفكر السياسي الغربي التي أخذت بهذا النظام منذ سنة 1776 ثم جاء دور ليبيريا التي نسجت دستورها عام 1847 على منوال دستور أمريكا و كذلك فرنسا التي اقتبست بعض مظاهر النظام الرئاسي في دستورها عام 1958 م

1. محمد كامل ليلة النظم السياسية مرجع ذكر ص 560

2. Burdeau : droit constitutionnel et institution politique . paris 1965 p 250

3. يحيى الجمل الأنظمة السياسية مرجع ذكر ص 172

4. رمزي طه الشاعر: الإيديولوجيات و أثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة جامعة عين شمس 1979 ص 130 انظر السيد صباحي (مرجع ذكر) ص 20

نظرا لكون النظام الرئاسي في رأي هؤلاء هو الذي يضمن قوة السلطة و وحدتها و تحقيقها لنهوض الدولة¹ و قد جاء في مقدمة الدستور الأمريكي ما يلي: " نحن شعب الولايات المتحدة، و من أجل إنشاء إتحاد أكثر كمالا، و لإقامة العدالة و ضما الاستقرار الداخلي و توفير سبل الدفاع المشترك و تعزيز الخير العام و تأمين نعم الحرية لنا و لأجيالنا القادمة نرسي و نقيم هذا الدستور للولايات المتحدة الأمريكية " ² هذا الدستور هو الذي خول رئيس الجمهورية صلاحيات السلطة التنفيذية حيث نصت المادة الثانية في قسمها الأول على أن " تناط السلطة التنفيذية برئيس الولايات المتحدة الأمريكية و يشغل منصبه مدة أربع سنوات و يتم انتخابه مع نائب للرئيس الذي يختاره لنفس المدة"³ و يترتب على ذلك أن الرئيس هو الذي يتولى السلطة التنفيذية و يختار معاونيه، و يعفيهم من مناصبهم، و قد حددت الفقرة السادسة من المادة الثانية من نفس الدستور الشروط الواجب توفرها فيمن يتولى رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية المواطن بالولادة و الإقامة منذ أربعة عشر عاما مع بلوغ سن الخامسة و الثلاثين من العمر، كما حددت الفقرة الموالية من نفس المادة أنه في حالة عزل الرئيس و أو السلطة التشريعية هي التي تحدد بقانون أحكام حالات عزل أو وفاة أو استقالة أو عجز الرئيس أو نائبه أو وكيليهما، معانا من هو المسؤول الذي يتولى عند ذلك مهام الرئاسة و يبقى مثل ذلك المسؤول قائما بمهام الرئاسة إلى أن تزول حالة العجز أو يتم انتخاب رئيس⁴

1. يحي السيد الصباحي مرجع ذكر ص 7

2. انظر دستور الولايات المتحدة الأمريكية ص 19

3. دستور الولايات المتحدة ص 25

أما صلاحيات الرئيس فإنها تتمثل في كونه القائد الأعلى لجيش و بحرية الولايات المتحدة و القائد أعلى الميلشيات كل ولاية في حالة استدعائها لخدمة الولايات المتحدة و للرئيس حق الطلب كتابيا رأي رؤساء الإدارات التنفيذية شأن أي موضوع يتعلق بواجبات مناصبهم و له صلاحيات إرجاء تنفيذ الأحكام و إصدار العفو على الجرائم المرتكبة ضد الولايات المتحدة ماعدا حالات الاتهام البرلماني و كذلك فهو الذي يبرم المعاهدات بعد مشورة و موافقة مجلس الشيوخ بثلاثي الأعضاء و الحاضرين من هذا المجلس و من صلاحياته أيضا تعيين السفراء و الممثلين الدبلوماسيين¹ الرئيس الأمريكي يخضع في سلطاته لتشريعات التي تصدر من الكونجرس لبيان كيفية ممارسة السلطات التي خولها الدستور و يتعين عليه الالتزام بالقيود التي وضعها الدستور و التشريعات الصادرة عنه و التي تعتبر القانون الأعلى للبلاد حسب ما جاء في المادة السادسة منه: " هذا الدستور و قوانين الولايات المتحدة التي تصدر تبعاً له، و جميع المعاهدات المعقودة أو التي تعقد تحت سلطة الولايات المتحدة تكون القانون الأعلى للبلاد، و يكون القضاة في جميع الولايات ملزمين به. و لا يعتد بأي نص في الدستور أو قوانين أية ولاية يكون مخالف لذلك² و هكذا فإن صلاحيات الرئيس تبقى خاضعة و مقيدة بنص الدستور و القوانين المستنبطة منه، و يشمل تطبيقها جميع ولايات أمريكا و إذا ما قارنا سلطات الرئيس و صلاحياته و اعتماده على مشورة الكونجرس في ممارسة هذه الصلاحيات و تقيده بنص الدستور و القوانين التي يقرها الكونجرس، فإننا نجد أنها متفقة في عمومها مع نظام الخلافة الإسلامية هذا النظام الذي نخضع فيه الخليفة لنص القانون الإسلامي و الاجتهاد و الشورى لا و لهذا يمكن القول أن النظام الرئاسي الأمريكي بخصائصه مسبوق بنظام مشابه له، و هو نظام الخلافة الإسلامية الذي طبق منذ حوالي أربعة عشر قرناً، فهو يقوم أيضاً على وحدة السلطة التنفيذية و الفصل بين السلطات أي نظام رئاسي بمعنى الكلمة محور الخليفة صاحب السلطة التنفيذية³ و يبقى أن نتساءل عن المصدر الذي يستمد منه الخليفة هذه السلطة التي يمارسها باسم السيادة. أهى من الله؟ أم من الأمة؟.

1. نفس المصدر ص 26 و ما بعدها

مفهوم السيادة و مصدرها:

السيد في اللغة هو المتولي لأمر الجماعة، و افترضت طاعته و في علم السياسة يطلق هذا المصطلح على الفرد أو الجماعة التي تتمتع بسلطات في الدولة¹ و من خلال هذا التعريف فإن مفهوم السيادة يستعمل للدلالة من الناحية الاصطلاحية على معنيين مختلفتين هما المعنى السياسي و المعنى القانوني. المعنى السياسي هو السند القانوني الذي يستمد منه الحاكم شرعيته في تولي السلطة و حكمه للآخرين و المعنى القانوني يتمثل في حق الحاكم الذي يتولى ممارسة مجموعة من المهام و الصلاحيات الداخلية و الخارجية دون الخضوع إلى سلطة بشرية أخرى تعلوها بصفته هو ممثل الدولة، و لنظرية السيادة أساس فلسفي هو أن مبدأ سيادة الملك هو التفويض الإلهي، و مبدأ سيادة الأمة هو نظرية العقد الاجتماعي الذي قال به جان جاك روسو² و هذه النظرية سبق تحليلها في الفصل السابق هو الفصل الذي حللت فيه رأي روسو و موقفه من طبيعة السلطة و السيادة غير القابلة للتجزئة، أو الفصل بين أجزائها، و بقطع النظر عن التفاصيل التاريخية لهذه النظرية التي لا يهمننا تاريخ ظهورها و أسباب نشأتها في هذا الفصل، فإن مدلول السيادة اكتمل في القرن السادس عشر ليعبر عن استقلال الملوك عن الباباوات، و امتلاكهم للسلطة العليا في البلاد، دون أن ينافسهم في ذلك داخل الدولة أحد، و بذلك أصبح الاعتراف بهذه السيادة في فرنسا للملك وحده صاحب السلطة العليا و حين جاءت الثورة الفرنسية نقلو مبدأ السيادة إلى الأمة التي أصبحت هي الدولة³

و هذا من أجل ضد الملوك المستبدين و أصحاب نظرية التفويض الإلهي المتستترين وراء الدين لفرض نفوذهم و سيطرتهم على الشعوب، و بناء على هذا يرى بعض المفكرين عدم جدوى الأخذ بهذه الفطرية المصطنعة التي لا تفسر الحقائق و الوقائع السياسية

2. عبد الحميد متولي الإسلام و مبادئ نظام الحكم (مرجع ذكر) ص 109

3. Digui Manuel de droit constitutionnel Paris 1907 p 380 انظر متولي ص 109

و التي أدت إلى نتائج عكسية عما كان يتوقع منها أن تحققه في العصر الحديث¹ حيث اعتبرت إرادة الشعب مقدسة، و انتهت إلى الاستبداد الذي أدت إليه نظرية الحق الإلهي² فباسم مبدأ سيادة الأمة اتخذ البرلمان الفرنسي المعروف باسم Convention عام 1792 كثيرا من الإجراءات الاستبدادية العنيفة بل إن هذا المبدأ نفسه يشجع على الاستبداد ، استنادا إلى أن إرادة الأمة التي يعبر عنها ممثلوها مشروعة بذاتها و هي فوق مستوى النقد أو إعادة النظر لأن مصدرها الأمة و هي معصومة من الخطأ و هذا من شأنه أن يؤدي بممثلي الأمة إلى الاستبداد³ و لكن هذا لا ينطبق على الخلافة الإسلامية التي يكون فيها الخليفة مقيدا بالشرعية الإسلامية كما يتضح ذلك لاحقا و مهما قيل عن زوال هذه النظرية أو عدمه فإن نقطة البدء في أي نظام سياسي هو تحديد مصدر السيادة و على هذا الأساس تنبني طبيعة السلطة و أجهزة الحكم داخل الجماعة، و التاريخ أثبت أن مصدر الخلاف في النظم و النظريات السياسية كان حول مصدر السلطة و كيفية توليها سواء كان هذا في النظام الغربي أو في النظام الإسلامي و قد سبقت الإشارة في الفصول السابقة إلى قول الشهرستاني بأن مسائل الحكم كانت من أكبر المسائل التي دار حولها النقاش و سلت فيها السيوف في العالم الإسلامي بعد فترة الخلفاء و الراشدين، و لهذا فإن مبدأ السيادة كان و لا يزال موجودا و سيظل قائما و موضوعا للدراسة ، سواء في الفكر الغربي أو في الفكر الإسلامي الذي تناول بعض مفكره هذا الموضوع في العصر الحديث بآراء و مواقف متباينة كما أبين ذلك.

نظرية السيادة في الفكر الإسلامي:

إذا كان الخلاف في الفكر الغربي حول زوال أسباب إقرار مبدأ السيادة أو عدم زواله، فإن الخلاف بين مفكري الإسلام كان حول وجود هذا المبدأ و عدم وجوده في الفكر السياسي الإسلامي حيث يري بعض الباحثين المسلمين في العصر الحديث أن مبدأ السيادة للأمة من

النتائج المترتبة على مبدأ الشورى المعروف الإسلام أي أن الإسلام يأخذ بمبدأ سيادة الأمة و لكن الأستاذ عبد الحميد متولي يرد على هذا الرأي و يفنده على أساس أن هذه المبدأ هو موضوع نظرية فرنسية سبقت الإشارة إلى سبب صياغة هذه النظرية التي ظهرت متأخرة عن الفكر السياسي الإسلامي و أهم خاصية لهذه النظرية أنها تجعل إرادة الأمة فوق جميع الإيرادات و السلطات¹ و من الذين نسبوا إلى الإسلام القول بسيادة الأمة الشيخ محمد بخيت المطيعي في كتابه (حقيقة الإسلام و أصول الحكم طبعة 1925) و الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه (السياسة الشرعية) و السيد محمد رشيد رضا في (تفسير المنار و الأستاذ عبد القادر عودة في كتابه (الإسلام و أوضاعنا السياسية)² و قد برر الشيخ بخيت رأيه بأن نصب الإمام يكون بالمبايعة من طرف أهل و الحل والعقد، و أن الإمام هو وكيل الأمة، و أنهم هم الذين يولونه ملك السلطة، و هم الذين يخلعون³ و لكن الأستاذ عبد الحميد متولي يرى أن البيعة لا تبرر القول بأن علماء الإسلام أخذوا بنظرية سيادة الأمة على أساس أن قدماء اليونان أخذوا بمبدأ الديمقراطية المباشرة حيث كان الشعب يختار مباشرة رجال الحكومة كما كانت تعرض على الشعب مشروعات القوانين، و مع هذا لم يثبت أنهم قالوا بنظرية سيادة الأمة، و استنتج الأستاذ متولي عبد الحكيم أن رأي المفتي الشيخ بخيت القائل بأن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات⁴ و مقابل هذا الرأي هناك رأي مخالف تماماً، و هو الرأي القائل بأن السيادة الله وحده، و يمثل هذا الرأي الأستاذ محمد سلام مدكور الذي يرى أن الحكمية الله وحده، و ليس لأحد أن يأمر أو ينهي من غير أن يكون له سلطان من الله، و أن التشريع الله و يستمد منه المجتهدون مما جاء به الرسول في كتابه و سنته⁵،

1- عبد الحميد متولي (مرجع ذكر) ص 120

2- نفس المرجع ص 122

3- نفس المرجع ص 123

4- عبد الحميد متولي : نفس المرجع ص 126

أما الرأي التوفيقي فيقول بأن السيادة الله في مجال النصوص القطعية الواضحة في الكتاب و السنة و لجماعة المسلمين في حالة عدم وجود النص، أو وجود النص الغامض الذي يقبل التأويل¹ و في هذا المعنى يقول محمد ضياء الدين الرئيس: "إن الأمة و الشريعة معا هما صاحبا السيادة في الدولة الإسلامية"² و يقول الأستاذ أبو الأعلى الماوردي: "إن نظام الحكم الإسلامي يتحول المسلمين سيادة شعبية مقيدة تحت سلطة الله لقاهرة³ فسيادة الله تعالى تتمثل فيما أنزل من أحكام قطعية واضحة و سيادة المسلمين مقيدة و محدودة في إطار سيادة الله و حاكميته المتمثلة فيما أنزل من أحكام و الأمة لها مجالها التشريعي في المسائل التي لم يرد فيها نص قاطع و ذلك عن طريق المجتهدين الذين يستنبطون الأحكام التي تتوافق مع قواعد الشرعي أخذين بعين الاعتبار مبادئ دفع الحرج، و المصلحة، و قد سبق الحديث عن الماوردي الذي يرى أن السلطة العليا في الدولة الإمامة " لأنها خلافة عن صاحب الشرعي النبوة، في حراسة الدين و سيادة الدولة بتدبير مصالح الخلق لأن الله تبارك و تعالى و كل ولاية الأمور ما أحسن فيه التقدير و أحكم فيه التدبير"⁴ هذا التدبير يتناول مسائل المعاش و التنظيم و اختيار الحكام و مراقبتهم و عزلهم إذا تحقق بسبب العزل، و قد تحدث كل من الماوردي و الدستور الأمريكي على سبب العزل كل حسب المصدر الذي استقي منه مبادئه. فالدستور الأمريكي استمد مبادئه من الواقع الأمريكي، و الماوردي استمد نظريته في الخلافة من الواقع الإسلامي المقيد بالشريعة الإسلامية التي يخضع لها الخليفة في ممارسة صلاحياته تجاه المسلمين المطالبين بتنفيذ أحكام الله بصفته نوابا مستخلفين عن الله الحاكم الأعلى بنص قوله تعالى: " وعد الله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم"⁵

1. محمد ضياء الدين الرئيس النظريات السياسية الإسلامية مرجع ذكر- ص 343

2. أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام و هديه ص 32 (انظر ماجد راغب الحلو مرجع ذكر- ص 103)

و لكل فرد من أفراد الأمة نصيبه في الخلافة العامة، و لكن الأفراد يفوضون خلافاتهم العمومية إلى أحد ليقوم بها و تنفيذ مهام الحكم، نظرا التعذر القيام بها من طرف المجموع، و في هذه الخاصة يقترب هذا الرأي من الفكر السياسي الأوروبي القائل بنظرية العقد الاجتماعي، هذا العقد الذي اعتبره أصحابه مصدر السلطات للحاكم و حتى لا يبالغ هذا الحاكم في الاستحواذ على مقاليد الحكم إلى درجة الاستبداد، نادى بعض المفكرين بمبدأ سياسي و دستوري آخر هو:

الفصل بين السلطات:

هذا المبدأ الذي عرفته الدول الغربية في أواخر القرن الثامن من عشر، يقضي بتوزيع سلطات الدولة إلى ثلاث: السلطة التشريعية و السلطة التنفيذية و السلطة القضائية، و تتمثل بالمحاكم و أنواعها و درجتها، و قد نادى بهذا المبدأ المصلح و المفكر الفرنسي (مونتسكيو) الذي ألف كتابه الشهير " روح القوانين" و صممه هذا المبدأ¹ الذي دافع فيه عن حماية حرية المواطنين في التفكير و الحياة و العيش دون خوف من السلطة و أن السبيل إلى ذلك هو تقييد السلطة بقوانين الدولة التي لا يستطيع الحاكم مخلفتها و أنه لا قيام للديمقراطية حين تختفي المساواة و تتجمع السلطة بكل أنواعها في يد شخص واحد، هذا التجميع هو الذي يؤدي إلى الاستبداد لأن طبيعة النفس البشرية تجنح إلى الاستبداد إذا تأثرت بالسلطة فالإنسان " مطبوع على أخلاق قل ما حمد جميعها أو ذم سائرها و إنما الغالب أن بعضها محمود و بعضها مذموم لاختلاف ما امتزج من غرائزه"² فالمحمود منها يدفع إلى الخير و المذموم منها يدفع إلى الشر، و من مظاهر شر الملوك و الحكام إساءة استعمال السلطة و التجارب أثبتت أن كل إنسان يتمتع بالسلطة يسئ فعلا استعمالها و يتمادى في استخدامها حتى يجد حدودا توقفه عند حده، و حتى الفضيلة في حاجة

إلى حدود و لهذا يجب أن يقوم النظام على أساس أن السلطة توقف السلطة و لا قيمة للقوانين و القواعد الدستورية إن لم تكن السلطات

1. ظافر القاسمي نظام الحكم في الإسلام مرجع ذكر ص 402

2. الماوردي: تسهيل النظر مرجع ذكر ص 133

في أيدي هيئات مستقلة تحرص كل منها على استعمالها لتحقيق الصالح العام عوض الصالح الخاص¹ و هذا الفصل هو الوسيلة الوحيدة لإحترام القوانين و الحقوق و الحريات، و لكن هذا الفصل في الحقيقة ليس هو الضمانة الوحيدة لتحقيق هذا الغرض، فإنما المسألة تتعلق بالضمير الخلقي و تربيته تربية تستمد جذورها من العقيدة الدينية السليمة ففي عهد الخلفاء الراشدين الأوائل لم يكن هذا المبدأ معروف و لا واردا في أدبيات الفقه السياسي الإسلامي و مع هذا لم يشهد التاريخ على زيغ أحد الخلفاء الراشدين، أو خروجه عن حدود الشرع الإسلامي و كذلك فإن الدستور الإنجليزي لم يكن يأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات في ذلك العهد البعيد عن مونتسكيو² الذي كان لنظريته أثرا على بعض الدساتير و منها دستور الولايات المتحدة الأمريكية و لكن هل كان لهذا المبدأ أثر في الخلافة الإسلامية؟

الخلافة الإسلامية و مبدأ الفصل بين السلطات:

يرى البعض أن نظام الخلافة يأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات لأن الخليفة هو صاحب السلطات الثلاث التشريعية و التنفيذية و القضائية و هو الذي يجمع بينهما و يفوضها لغيره و هذا خلافاً للأنظمة السياسية الغربية³

و حجة هؤلاء هي أن الوازع الديني كان ضمان ضد الاستبداد و التعسف في استعمال السلطة و هو الهدف المتوخى من المناداة بالفصل بين السلطات في العصر الحديث فالوازع الديني و الزهد في متاع الدنيا كان خير ضمان ضد نزعة إساءة السلطة في الصدر الأول من خلافة الخلفاء الراشدين الأوائل و إذا لم نجد في لا الفقه الإسلامي مصطلحات تقرر مبدأ الفصل فإننا أيضا لا نجد مصطلحات تقرر رفضه⁴ غير أن هناك من يري بأن نظام الخلافة رغم طابعه الشمولي فإنه لم يغفل ما نسميه في الفقه الدستوري الحديث بالفصل بين السلطات⁵

1. Montesquieu l'esprit des lois flammaronM Paris 1979

2. محمود كامل ليلة: النظم السياسية مرجع ذكر- ص 559

3. عبد الحميد متولي مبادئ نظام الحكم في الإسلام مرجع ذكر ص 336

4. يحي السيد الصباحي مرجع سابق ص 498

5. محمد عمارة نظرية الخلافة الإسلامية ص 89

و عليه فإنه يتعين البحث عن أين يقف نظام الحكم في الإسلام من حيث نصوصه و تطبيقه لهذا المبدأ؟ وإذا عدنا إلى زمن الرسول صلى الله عليه و سلم قد نجد فيه ما يوحى إلى أن الإسلام لا يقف ضد مبدأ الفصل بين السلطات فحين بعث الرسول صلى الله عليه و سلم معاذ بن جبل قاضيا إلى اليمن سأله : بم تقضي يا معاذ؟ قال: بكتاب الله. قال الرسول: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله. قال فإن لم تجد؟ قال معاذ : أجتهد ربي فقال الرسول: محمد الله الذي وفق رسول الله إلى ما يرضي الله، و هذا الحديث يقر قاعدتين أصليتين. أولاها: القانون المكتوب و ثانيهما: استقلال السلطة القضائية¹

فالقضاة رغم أنهم معينون بقرار الإمام فإنهم بعد التعيين يصبحون نوابا عن الأمة و ليس عن الإمام ثم إن الخليفة كرئيس للسلطة التنفيذية لا يملك التشريع و إنما يملك حق الاجتهاد كغيره من المجتهدين. و القاضي مستقل في عمله و القاعدة التي يطبقها ليست من عمل السلطة التنفيذية بل هي مستمدة من التشريع الإلهي و من خلال هذا يتبين أن الدولة الإسلامية و إن كانت لا تعرف الفصل العضوي بين السلطات العامة إلا أنها تقوم على أساس الفصل الوظيفي لسلطته التشريع عن سائر الوظائف الأخرى و أن الأهداف التي يتوخاها فصل السلطات و هي الحرية و الشرعية و تقسيم العمل ليست غريبة عن نظام الدين الإسلامي و هناك لقطة مهمة لابد من ذكرها و هي أن الخليفة لا يملك حق العفو عن العقوبة في أية جريمة كانت لأن صلاحياته محدودة بحدود الشريعة، و قد تحدثت في الفصلين الرابع و الخامس عن تحديد لماوردي لطبيعة وزارتي في التنفيذ و التفويض وصلاحيات كل منهما و كذلك القضاء العادي و قضاء المظالم و صلاحيات المحتسب كل هذا يبين أن الماوردي قد أدرك أهمية الفصل بين

السلطات في القرن العاشر الميلادي قبل ظهور هذه الفكرة في الفكر السياسي الأوربي الحديث و المعاصر كما بين صلاحيات و اختصاصات الخليفة فما هي هذه الاختصاصات؟

1- ظافر القاسمي نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي مرجع ذكر ص 403

اختصاصات الخليفة:

تكاد السلطات في الدولة الإسلامية لا تخرج عن خمس هي: السلطة التنفيذية و السلطة التشريعية و السلطة القضائية و السلطة المالية و سلطة المراقبة و التقويم و يقوم الإمام باعتباره نائباً عن الأمة بمباشرة هذه السلطات في حدود ما أمرا الله به من جعل كل أمور الحكم شوري بين المسلمين¹ بعد أن تمت مبايعته بالخلافة هذه المبايعة التي تمثل عقدا اجتماعيا بينه و بين الأمة الممثلة في أهل الحل و العقد و قد عبر الماوردي عن هذه المبايعة بقوله: " عقد مرضاة و اختيار لا يدخله إكراه و لا إجبار"² و فكرة العقد المؤسس على الرضي بين طرفي العقد تحدثت عنها سابقا و قارنتها بفكرة العقد الاجتماعي عند روسو و بمقتضي هذا العقد يصبح الخليفة و كيلا عن الأمة كما يصبح الرئيس و كيلا عن الشعب بمقتضي الانتخاب و يكون موضوع هذه الوكالة هو ما تفوضه الأمة فيه من سلطات و اختصاصات.

و قد حدد الحسن البصري هذه الاختصاصات في أربعة أمور هي: (الحكم، و الفيء و الجمعة و الجهاد)³ و الحكم هو القضاء و الضئ هو المال و الاقتصاد و الجمعة هي إمامة الناس في صلاة الجمعة، أما الجهاد فهو الجانب العسكري و بهذا يكون الحسن البصري قد جمع اختصاصات الخليفة في كافة المجالات المتعلقة بشؤون إدارة الدولة و هي المجالات التي حددتها الدساتير الحديثة ما عدا الجانب الديني الذي استبعدته الأنظمة اللائكة من شؤون الحكم و لكن الماوردي فصل اختصاصات الخليفة في سبعة أمور هي: حفظ الدين من تبديل و حث على العمل به أي أنه لا يجب الاكتفاء بالقول و لكن يجب عليه العمل على نشر تعاليم الإسلام في بقاع الأرض.

1. عبد القادر عودة: الإسلام و أوضاعنا السياسية بيروت مؤسسة الرسالة 1997 ص 229
2. الماوردي : الأحكام السلطانية مصدر ذكر-ص 7
3. ابن قتيبة (عيون الأخبار) المجلد 1 طبعة دار الكتب المصرية القاهرة ص 2 (انظر يحي السيد الصباحي مرجع ذكر) ص 437

و الثاني هو حراسة البيضة و الذود عن الأمة من عدو للدين أو باغي نفس أو مال.

و الثالث هو عمارة البلدان باعتماد مصالحها و تهذيب مسالكها و هذا ما يعبر عنه في لغة العصر بالتنمية الشاملة. و الرابع هو تقدير ما يتولاه من الأموال بسنن الدين من غير تحريف في أخذها أو إعطائها و بهذا يكون الماوردي قد قيد السياسة الاقتصادية بقيود الشريعة الإسلامية. و الخامس: معاناة المظالم و الحكام بالتسوية بين أهلها و اعتماد الصفة في فصلها و هذا ما نلاحظه في العصر الحديث حيث تنص الدساتير على أن الرئيس هو القاضي الأول في البلاد. و السادس: اختيار خلفائه في الأمور على أساس الكفاءة و الخبرة و كذلك الأمانة¹ و قد تحدثت في فصل سابق عن الصفات الواجب توفرها في الوزراء و القضاة و أمراء الأقاليم، حسب وجهة نظر الماوردي الذي حدد اختصاصات رئيس الدولة في جميع المجالات الاقتصادية و السياسية و الدينية و المالية و العمرانية.

و بهذا يكون قد دستر لقيام دولة على أسس لا تختلف عن أسس الدولة الحديثة ذات النظام الرئاسي. و لكن يبقى الفرق قائما بين النظامين في مؤسسات الرقابة. الخليفة يخضع للقرآن و السنة و ضميره الديني، و مجلس الشورى، في حين أن الرئيس يخضع لرقابة المؤسسات الدستورية المنتخبة من طرف الشعب. و هذه المؤسسات تملك صلاحيات المراقبة الفعلية الضاغطة على الرئيس إلى درجة أنه لا يستطيع أن يتخذ بعض القرارات الحاسمة إلى بعد موافقة أغلبية أعضاء هذه المؤسسات المقننة بقانون داخلي في إطار الدستور.

بينما قد يحدث أن يتجاوز الخليفة أن يتجاوز الخليفة رأي مجلس الشورى و أهل
الحل و العقد و لا يتعرض لما يتعرض له الرئيس الذي يتجاوز صلاحياته المحددة في
النصوص الرسمية للدولة. و قد تبين في الفصول السابقة كيف أن بعض الخلفاء و الأمراء
الذين عاصرهم الماوردي كانوا يخضعون في اتخاذ القرارات لمبدأ المصلحة الفردية أكثر من
خضوعهم للمؤسسات الدينية التي أشرت إليها سابقا.

و لكن يبقى للماوردي فضل التنظير العام ووضع المبادئ الأساسية التي تدير عليها الدولة
الحديثة. و تبقى المفارقة بين ما هو كائن و ما يجب أن يكون، و هذه المفارقة لا تخلو منها
حتى الأنظمة السياسية الحديثة التي يملك فيها الرئيس حق النقض أو "الفيتو" الذي يستغله
لأغراض لا تخدم الشعوب. و عليه فإن المقارنة المستفيضة في هذا الموضوع تحتاج إلى
بحث أكاديمي آخر.

خلاصة البحث و نتائجه

خلاصة البحث ونتائجه

لقد تبين في الفصل الأول أن موضوع الفكر السياسي هو السلطة وتنظيم مختلف أجهزة الدولة تنظيماً يتماشى مع طبيعة كل مجتمع وظروفه التاريخية والسياسية. ولهذا لاحظنا أن فكرة السلطة كانت محل اهتمام مختلف الفلاسفة السياسيين عبر التاريخ. بدءاً من أفلاطون وأرسطو في العصر اليوناني القديم، مروراً بأحمد بن أبي الربيع والفرابي ثم الماوردي في العصر الإسلامي، فرغم اختلاف هؤلاء في كيفية إسناد السلطة، وآليات تسير شؤون الدولة، فإنهم متفقون في موضوع الفكر السياسي الذي تناوله، ومن هنا بدت مكانة وأهمية الماوردي بين هؤلاء المفكرين السياسيين الكبار. هذا المفكر الذي عاش في عصر اتسم بالفتن والصراعات السياسية بين المتنازعين على السلطة وتولي مناصب الحكم، ثم أنه تقلد مناصب سياسية وإدارية في خضم هذه الصراعات، واستطاع أن يمثل الخليفة أحسن تمثيل في المهمات التي كلف بها. ولعل هذا كان من العوامل التي جعلته يحتل مكانته بين المنظرين السياسيين في الفكر الإسلامي الذين بدت آثار أفكارهم في الفكر السياسي الحديث من خلال الكتب التي ألفها في الفقه السياسي، والتنظيمي والقضائي، ففي مجال السلطة السياسية ألف كتاب "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" الذي جاء في شكل دستور ضمنه المبادئ العامة للدولة ومؤسساتها. حيث بين فيه شروط من يتولى الإمامة وواجباته، وحقوقه، وكيفية توليته، وإنهاء مهامه. ثم تحدث عن الوزارة وشروط من يتولاها، أخلاقية كانت أو مادية، وقسم الوزارة إلى وزارتي تفويض وتنفيذ. مبيناً أوجه التشابه والاختلاف بينهما بشكل عام، ولم يفته أن يتحدث عن القضاء بما فيه من قضاء عاد، وقضاء المظالم، والمحتسب، كل هذا في شكل مبادئ عامة دون أن ينسى جانباً مهماً في الدولة، وهو الجانب العسكري. وبهذا يمكن اعتبار هذا الكتاب دستوراً للدولة. يحمل مواصفات الدستور الحديث.

أما الكتاب الثاني فقد خصه لوضع نظرية الاستوزار، نظراً لأهمية الوزارة في السير العادي لشؤون الدولة. ما دامت النظرية السياسية لا تنفصل عن النظرية التنظيمية وبعد أن بين في هذا الكتاب معنى الوزارة، وأهميتها، حدد الشروط المطلوبة في من يتولى هذه الوظيفة التنفيذية في الدولة. مع تحديد علاقة الخليفة بالوزير. ومن الملاحظ

أن الكثير من المبادئ التي تضمنها كتاب "قوانين الوزارة" نجد لها أثرا في الفكر السياسي الحديث، من حيث مهام الوزير وعلاقته بالرئيس.

أما السلطة الثالثة فهي السلطة القضائية التي خصص لها كتاب "أدب القاضي" الذي حدد فيه شروط من يتولى وظيفة القضاء. وبين للقاضي أخلاقيات المهنة من خلال الشريعة الإسلامية. وأخلاقيات المهنة لا تخلو منها النصوص الحديثة. ومنها حسن السلوك. والتعفف عن المكاره، والإنصاف بين المتخاصمين، ونلاحظ أن النصوص الحديثة ميدان التشريع القضائي كلها تؤكد على هذه الجوانب والمبادئ.

وهناك نقطة أساسية، وهي الاختصاص في ميدان القضاء فحديث الماوردي عن القضاء العادي، قضاء المظالم ووظيفة المحتسب نجد له أثرا في الفكر القضائي الحديث والمعاصر.

ففيما يتعلق بالإمامة أو السلطة السياسية حين تحدث عن شروط من يتولاها، فقد صنفها إلى صنفين هما:

1 - الشروط المعنوية والأخلاقية، المتعلقة بحسن سيرته، وقوامه سلوكه، ونقاوة سيرته، وغزارة علمه وقدرة اجتهاده في المسائل. وتبين أن مثل هذه الشروط لا تخلو منها نظرية سياسية قديمة أو حديثة.

2 - شروط مادية تتعلق بصحة بدنه وصحة البدن والحواس مكمله لسلامة السريرة، ونقاوة السلوك، فبدون صحة البدن وسلامة الحواس لا يمكن لل خليفة أن يتابع نشاط مساعديه، ولا يستطيع أن يراقب السياسة الداخلية والخارجية للأمة، ولهذا نجد القوانين الوضعية في العصر الحديث تجعل من العجز الصحي والعقلي من الأسباب التي تحيل الرئيس إلى إعفاء أو الاستعفاء من منصب الرئاسة، ولضمان توفر هذه الشروط يقترح الماوردي تكوين لجنة "أهل الحل والعقد" التي تتولى فحص حالة المترشح للإمامة، وهي لجنة تشبه إلى حد بعيد لجنة الترشيحات في العصر الحديث. وقد وضع شرطا أساسيا هو "الرضى" رضى المترشح ورضى الأمة، ولا يمكن أن نتصور حصول الرضا بين الأطراف بدون مناقشة وبدون حوار وتبادل الآراء وردّ الحجة بالحجة، وهذا لا يتم إلا في إطار مبدأ الشورى، وفي حالة تساوي إمامين في نفس الشروط يقترح الماوردي إجراء القرعة بينهما. وبهذا يكون الماوردي قد سبق "جان جاك روسو" إلى ما يعتبره البعض صورة من صور الديمقراطية.

ولعل ما تميز به الماوردي هو إدخاله في الحسابات الظرف الزمني والتاريخي الذي يعتبر من المتغيرات حيث نبّه أهل الحل والعقد إلى ضرورة مراعاة حالة المترشح النفسية والعقلية، والفكرية، ووضع الأمة ففي فترات الحروب والقلاقل السياسية تعطى الأفضلية لمن يتصف بالشجاعة والقدرة على الإقدام والمواجهة.

أما في فترة ظهور الفتن السياسية والصراع الإيديولوجي فتعطى الأفضلية لمن يملك القدرة على الجدل وفن الخطابة، وقوة الإقناع. وهذه كلها حالات عرفتها الأمة الإسلامية التي ما اختلفت ولا تصارعت في قضية أكثر من تصارعها في قضية الإمامة وتولي السلطة. وبهذا تكون نظرية الماوردي نظرية واقعية جاءت لتعالج ظرفا سياسيا مرت به الأمة الإسلامية وما زالت تعاني منه في بعض الجهات. وبحديث الماوردي عن البيعة المبينة على الرضا وعن القرعة بين المترشحين، ومراعاة ظروف البلد، يكون قد سبق المفكرين الغربيين إلى فكرة العقد الاجتماعي والسياسي الذي نقل السلطة من نظرية التفويض الإلهي إلى نظرية العقد بين طرفي المعادلة السياسية وهما الشعب والحاكم.

وفكرة العقد السياسي في الفكر الإسلامي، لم تتوقف عند الماوردي في المشرق العربي بل وجدت لها ممثلا في المغرب العربي عند المهدي بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية. هذا الفقيه السياسي الذي عاش في القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي على وجه التقريب. وهي الفترة الزمنية القريبة من عصر الماوردي.

فابن تومرت كما جاء في الفصل الثالث من هذا البحث أكد على ضرورة الدعوة إلى الإمامة التي بدونها لا يصح قيام الحق في الدنيا ولهذا فنصب الإمام واجب وانعقاد الإمامة اختصره ابن تومرت في طريقة عملية بإقامة وليمة للقبائل المناصرة له وعمل الملح بيده وقال:

"هذا عهد بيننا على الكتاب والسنة"، وهنا يظهر أن الماوردي أثر فيمن أتى بعده من المفكرين السياسيين ولم يتوقف فكر الماوردي عند الجانب السياسي، بل امتد إلى الجانب التنفيذي والقضائي.

ففي الجانب التنفيذي ألف كتاب قوانين الوزارة، هذا الكتاب الذي حلت مضمونه في الفصل الرابع، الذي تحدث فيه عن نظرية

الاستوزارء و خص كلّ منهما، مبينا علاقة الوزير بالإمام أو الخليفة بعد أن بين شروط تولي الوزارة. وكيفية إنهاء مهام الوزير، والتقليد.

أما الفصل الخامس فقد تحدث عن كتاب "أدب القاضي" الذي حلل فيه مفهوم القضاء وشروط من يتولى هذه الوظيفة وأنواع القضاء التي صنفها إلى القضاء العادي، وقضاء المظالم الذي يعتبر صورة من صور محكمة الدولة في العصر الحديث، وكذلك وظيفة المحتسب التي تشبه إلى حد بعيد القضاء الإداري أو شرطة البلدية في العصر الحديث التي تراقب الأسواق والبنائات، والحفاظ على الطرقات كل هذه القضايا التي تناولها الماوردي لا تختلف في جوهرها عن أهم التنظيمات والأفكار والمبادئ التي يريد الفكر السياسي الحديث احتكارها لنفسه وجعله مصدرا لها. ولهذا قمت في الفصل السادس بتحليل الأفكار والعوامل التي مهدت الظروف لظهور الفكر السياسي الحديث.

وبينت أن أهم هذه العوامل هي الصراع بين الملوك والكنيسة من جهة. وكذلك المظالم التي ارتكبتها رجال الدين باسم الدين، وهو منها بريء. ثم ظهور الحركة البروتستانتية الإصلاحية التي غيرت المفاهيم، ونورت العقول وقللت من مفعول نظرية التفويض الإلهي، مما مهد لظهور أفكار سياسية حديثة، كان لها الفضل في ظهور النظريات الديمقراطية. وفي نفس الفصل بينت أن الفكر الإصلاحي الديني عرفه المجتمع الإسلامي الممثل في حركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيره. وهذا ما بيّن أن الفكر التحرري ليس وفقا على مجتمع دون آخر.

ومن الفلاسفة الذين تحدثت عنهم: ميكافلي الذي استوحى فكره السياسي من واقع بلاده حيث اعتقد خطأ أن فساد السياسة راجع إلى الجمع بينها وبين الأخلاق. وانطلاقاً من هذا الاعتقاد الخاطئ طالب بالفصل بينهما، وإحلال القوة، والمكر والدهاء محلها.

والشخصية الثانية التي تحدثت عنها في نفس الفصل هو: جان بودان: صاحب كتاب: ست كتب عن الجمهورية. هذا الموضوع لغرض تقوية سلطة الملك وأصبح مادة إنتاجية لنظرية سياسية تدافع عن تقوية سلطة الملك لتدعيم السلم والنظام.

وفي نفس الفصل تناولت نظرية العقد الاجتماعي عند كلٍّ من بـز، وجون لوك، وروسو، وبيّنت نظرية كلٍّ منهم إلى طبيعة الإنسان وإلى وضعه في الحالة الطبيعية. وفي كيفية الانتقال من هذه المرحلة إلى الحياة السياسية عن طريق العقد، وبيّنت أطراف العقد عند كلٍّ منهم، حسب النظرية السياسية التي يريد الدفاع عنها، وكيف أن هذه الفكرة فكرة افتراضية وليست واقعية كما هي عند الماوردي الذي يرى أن الإرادة العامة مستمدة من البيعة وليس من العقد الافتراضي كما رأى ذلك روسو.

وقبل الحديث عن آثار الفكر السياسي الإسلامي عامة، وفي فكر الماوردي خاصة تحدثت في الفصل السابع والأخير عن الديمقراطية الحديثة بوصفها إحدى النتائج التي أثمرها الفكر السياسي والإصلاح الديني الذي تحدثت عنه في الفصل السادس.

وبعد أن عرفت الديمقراطية ذكرت أهم خصائصها ومبادئها وصورها. ومن هذه الخصائص:

- إنها مذهب سياسي قبل كلِّ شيء يجعل الشعب هو صاحب السلطة والسيادة في تنظيم شؤون الدولة. ولكن مفهوم السيادة ومصدرها في الفكر الغربي يختلف في بعض جزئياته عن الفكر الإسلامي.

- الخاصية الثانية: هي الحرية بمفهومها السياسي. وبيّنت أنواع الحريات ونظرة الإسلام إليها مقارنة مع المفهوم الغربي.

- المساواة: من حيث المبدأ والتطبيق في النظامين العربي والإسلامي.

- الحقوق والواجبات والحريات التي يريد البعض أن يجعلها حكراً على الفكر الغربي بناء على ما ورد في الإعلانات العالمية لحقوق الإنسان ومن هذه الحقوق حق الحياة، وحرمة السكن، وحرية المعتقد الديني. هذه المبادئ والحقوق والحريات أكد عليها أبو الحسن الماوردي في إطار الشرع الإسلامي مستشهداً بالنصوص القطعية والوقائع التاريخية.

وختمت الفصل بإجراء مقارنة بين الديمقراطية والشورى مبينا مواقف بعض المفكرين المعارضين والمؤيدين وبيّنت في آخر الفصل بعض صور الديمقراطية منها صورة الحكم النيابي، الذي لم أتناوله بالتفصيل، وصورة النظام الرئاسي من خلال الدستور الأمريكي،

مقارنا بين صلاحيات الرئيس في الدستور، وصلاحيات الخليفة من خلال كتاب الأحكام السلطانية، مع الإشارة إلى أسبقية الدستور الإسلامي المتمثل في الوثيقة النبوية على الدستور الأمريكي وإعلانات حقوق الإنسان الغربية ويثبت أن الماوردي قد دسّر النظام السياسي الرئاسي قبل أن يدسّره النظام الأمريكي بقرون.

ومن خلال هذه الفصول استنتجت مجموعة من النتائج وأهمها:

1 - إن موضوع الفكر السياسي عبر التاريخ هو السلطة وكيفية توزيعها وتنظيمها بين مختلف أجهزة الدولة. هذا الموضوع قد تناوله مفكرون مسلمون ومنهم أبو الحسن الماوردي الذي ألف في هذا الغرض مجموعة من الكتب تناولت الإمامة، والوزارة، والقضاء، وبهذا يكون ساهم في إثراء الفكر السياسي كغيره من المفكرين اليونان قديما، والأوروبيين حديثا.

2 - إن الأساس الفلسفي للفكر السياسي الحديث هو فكرة التعاقد بين الشعب والحاكم حسب ما جاء في نظرية العقد التي يشترك فيها كل من هوبز، ولوك روسو. هذه النظرية هي التي نقلت السلطة من السلطة الغيبية إلى السلطة الواقعية. وبمقارنة مضمون النظرية مع ما جاء في كتاب "الأحكام السلطانية" للماوردي نجد جذور النظرية في هذا الكتاب. وأثار فكرة العقد بادية عند الماوردي قبل روسو وجماعته ففكرة الرضى والقرعة، واردة في كتاب "الأحكام السلطانية" ثم إن التعاقد لا يتم إلا بعد النقاش وتبادل الآراء ومناقشة حقوق وواجبات كل طرف، وتحديد صلاحيات الحاكم، وحدود تدخل الشعب في شؤون الممارسة السياسية، كل هذا لا يمكن أن يتم إلا في جو من الحرية السياسية التي تعتبر صورة من صور الديمقراطية الحديثة، هذه الصورة التي نجدها في نظام الشورى الإسلامي، حتى وإن كان مجال الديمقراطية أكثر اتساعا. ولكن المهم هو المبدأ. أما الكيفية فقد تركها الإسلام لطبيعة الظروف التي تمر بها الأمة.

3 - في الميدان التنظيمي:

إن الماوردي نظم السلطة التنفيذية بوضعه كتاب "قوانين الوزارة" لأنه لا يمكن أن تتصور رئاسة بدون هياكل تدعمها. ومن هذه الهياكل: الوزارة، وما يتبعها من مؤسسات. حيث حدد صلاحيات الوزير وكيفية تقليد الوزير، وعزله إن لم يحترم شروط التقليد. وهذا ما نجد آثاره في أدبيات الفكر السياسي الحديث.

4 - في الميدان القضائي:

يعتبر القضاء من أهم السلطات والمؤسسات في الدولة. فبدون استقامة القضاء لا يمكن للدولة أن تقوم. ولهذا خص الماوردي السلطة القضائية وما يتبعها من هياكل بكتاب "آداب القاضي" ضمنه أهمية القضاء. وشروط تولي هذه الوظيفة وعلاقة القاضي بالخليفة وغيره، وبهذا يكون الماوردي قد ساهم في تدعيم هياكل الدولة قبل غيره من المفكرين الغربيين.

5 - لقد تبين من خلال الفصول السابقة، أن أهم المبادئ السياسية والتنظيمية التي جاء بها الفكر السياسي الحديث تمحورت حول فكرة العقد الاجتماعي الذي يضمن حق المواطن في المشاركة السياسية، ويعطيه حق الثورة ضد الحاكم المستبد. وأن نظرية العقد الاجتماعي كانت النواة الأولى للفكر الديمقراطي الذي يضمن للمواطن حق الانتخاب، حق الحياة الكريمة، حق السكن والأمن، وحق اختيار العقيدة الدينية بكل حرية، هذه الحقوق التي يتمتع بها المواطن في النظام الديمقراطي، نيايا كان او رئاسيا في ظل دستور كل دولة.

ففيما يتعلق بفكرة العقد فقد وردت في فكر الماوردي قبل الفكر السياسي الحديث. الحقوق والحريات التي يزعم الفكر الغربي أنه هو صاحبها، بينت في الفصل الأخير أن الإسلام نص عليها قبل غيره من التشريعات الوضعية. النظرية السياسية للدولة (الإمامة، الوزارة، القضاء) تناولها الماوردي في القرن العاشر الميلادي قبل العقد الاجتماعي الحديث.

فصل السلطات: تناول الفكر الإسلامي من حيث الفصل الوظيفي دسترة الدولة. الإسلام أسبق إليها قبل الدستور الأمريكي وغيره. وكتاب الأحكام السلطانية في الخلافة يعتبر دستورا للنظام الرئاسي الحديث.

ومن خلال كل هذا يتبين الفكر الإسلامي وضع نظرية شاملة في الفكر السياسي قبل الفكر الأوروبي. وأن الحسن الماوردي من الذين ساهموا في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي ذي النظام الرئاسي قبل الفكر الأوروبي الحديث. ولكن تبقى هذه النتائج النسبية. هي نتيجة لعمل شاق، وجهة مضمّن. عمل أتممته بعد أن اشتعل الرأس شيبا، ويكاد الكبر يبلغ مني عتيا. وتبقى مهمة الإثراء والتصحيح

ومواصلة البحث في الموضوع، موكولة إلى كلِّ باحث شاب غيور على تراثه الإسلامي.

وما توفيقني إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

قائمة المصادر

- 1- أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري الماوردي :
الأحكام السلطانية و الولايات الدينية. الجزائر
ديوان المطبوعات الجامعية 1983
- 2- أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري الماوردي :
أدب الدنيا و الدين تحقيق و تعليق فتحي أبو بكر بيروت. الدار المصرية اللبنانية 1987
- 3 - أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري الماوردي:
أدب القاضي. تحقيق هلال محي السرحان. بغداد، مطبعة الإرشاد 1971
- 4 - أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري الماوردي:
أعلام النبوة. جمع و تعليق عزيز العظمة
لبنان 2000
- 5 - أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري الماوردي :
النكت و العيون. تحقيق خضر محمد خضر. مراجعة عبد الستار أبو غدة
الكويت مطابع مقهوي 1982
- 6 - أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري الماوردي :
الرضاع. تحقيق عامر سعيد الزباري.
لبنان دار ابن حزم للطباعة و النشر 1969
- 7 - أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري الماوردي :
تسهيل النظر و تعجيل الظفر. جمع و تعليق عزيز العظمة
لبنان 2000
- 8 - أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري الماوردي :
قوانين الوزارة و سياسة الملك. تحقيق رضوان السيد
بيروت دار الطليعة 1975
- 9- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي :
الأحكام السلطانية
بيروت. دار الكتب العلمية 1983

المراجع العامة بالعربية

- 1- أفلاطون : الجمهورية. دراسة و ترجمة فؤاد زكرياء. مصر دار المعارف للكتاب 1974.
- 2- أرسطو : السياسيات : ترجمة الأب أغسطين بربارة اليولسي. بيروت اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية 1957
- 3- أبو النصر الفرابي : تحصيل السعادة (أنظر كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام). بيروت 1982.
- 4- أبو النصر الفرابي : آراء أهل المدينة الفاضلة (أنظر نفس المرجع)
- 5- أحمد بن أبي الربيع : كتاب الملك في تدبير الممالك. تحقيق ناجي التركيتي. بيروت دار الأندلس 1983.
- 6- إبراهيم أحمد شلبي. تطور الفكر السياسي دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة. بيروت الدار الجامعية للطباعة و النشر 1985.
- 7- أبو دباب فوزي : المفاهيم الحديثة للأنظمة السياسية. بيروت دار النهضة العربية للطباعة و النشر 1971.
- 8- أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (القاضي) كتاب الخراج. لبنان دار المعارف للطباعة و النشر (د ت)
- 9- أبو الفلاح الحنبلي : شذرات الذهب في أخبار من ذهب. بيروت. المكتب التجاري للطباعة و النشر و التوزيع (د ت)
- 10- أحمد عبد السلام. مصطلح السياسة عند العرب. تونس. ش. ت. ن 1985
- 11- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. فتح الباري في شرح البخاري ج 13. بيروت. دار المعارف (د ت)
- 12- إبراهيم عبد العزيز شيجا. الأنظمة السياسية. بيروت الدار الجامعية 1982.
- 13- ابن منظور . لسان العرب. مصر دار المعارف 1977.
- 14- ابن خلدون. المقدمة. بيروت دار الكتاب للبناني 1956.
- 15- إبراهيم درويش: النظرية السياسية في العصر الذهبي. القاهرة دار النهضة العربية 1973.
- 16- أكرم ضياء العمري. موارد الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد. بيروت دار العلم 1975.

- 17- ابن الأثير: الكامل في التاريخ. بيروت. دار بيروت للطباعة و النشر 1982 ج 9
- 18- ابن خلكان: وفيات الأعيان. تحقيق إحسان عباس. بيروت دار الثقافة (د ت) ج 3
- 19- ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان. بيروت مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1986.
- 20- أبو زهرة محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية. القاهرة دار الفكر العربي (د ت)
- 21- أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين. تحقيق محي الدين عبد الحميد. القاهرة 1969.
- 22- أبو منصور الحسن بن يوسف جمال الدين: منهاج الكرامة في معرفة الإمامة. تحقيق محمد رشاد سالم. القاهرة 1962.
- 23- أبو بكر محمد بن الطيب البقلاني : التمهيد في الرد على الملاحدة المعطلة و الرافضة و الخوارج و المعتزلة. ضبط و تحقيق محمود الخصري و محمد أبو ريدة. القاهرة دار الفكر العربي 1947.
- 24- ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي و الراعية. تحقيق و تعليق محمد إبراهيم البناء و آخر. القاهرة مؤسسة الشعب 1975.
- 25- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. القاهرة (د ت)
- 26- ابن عذاري المراكشي : بيان المغرب في أخبار الأندلس و المغرب. بيروت دار الثقافة 1983.
- 27- أبو الحسن أحمد فارس بن زكرياء اللغوي. مجمل اللغة. دراسة و تحقيق عبد المحسن سلطان بيروت مؤسسة الرسالة 1984.
- 28- ابن منظور : لسان العرب. بيروت دار صادر 2003 الفصل 15
- 29- أبو شجاع محمد بن الحسن ظهير الدين: تجارب الأمم القاهرة مطبعة التمدن 1916.
- 30- أبو المعالي الجويني : غياث الأمم. القاهرة : أنظر سليمان الطماوي. الوزارة.
- 31- ابن القيم الجوزية : الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية. القاهرة 1317 هـ.
- 32- أرنستو لاندي : في إعلام الفكر السياسي. بيروت دار النهضة للنشر و التوزيع 1970
- 33- إبراهيم شمس الدين : مكيا فلي. أمير الفلسفة السياسية. بيروت دار الكتب العلمية 1994
- 34- إمام عبد الفتاح إمام. توماس هوبز: فيلسوف العقلانية القاهرة دار الثقافة للنشر و التوزيع 1985

- 35- إدوارد بيريز : النظرية السياسية في العالم المعاصر. ترجمة أحمد عبد الكريم بيروت دار الأدب 1979.
- 36- أحمد أمين : زعماء الإصلاح . القاهرة 1965
- 37- أندريه كريستوث: روسو حياته و فلسفته. ترجمة نبيه صقر. لبنان منشورات عويدات 1962
- 38- أوليري : مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب. ترجمة تمام حسان. القاهرة مكتبة الانجلو مصرية 1957.
- 39- أحمد كمال أبو المجد : الرقابة على دستورية القوانين في الولايات المتحدة الأمريكية و الإقليم المصري. مكتبة النهضة المصرية 1960.
- 40- أحمد بن محمد المقري الفيومي : المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. المطبعة الأموية 1909.
- 41- أندري هوريو : القانون الدستوري و النظم الدستورية. ترجمة علي مقلد. و آخر بيروت 1974.
- 42- إسماعيل حقي البروسوى : تفسير البيان. بيروت دار الأحياء للتراث العربي 1985.
- 43- إسماعيل إبراهيم البدوي : دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية و النظم الدستورية. القاهرة دار النهضة العربية 1994.
- 44- أبو الأعلى المودودي : تدوين الدستور الإسلامي. بيروت دار الفكر العربي (د ت).
- 45- ابن قتيبة : عيون الأخبار المجلة 1 القاهرة دار الكتب المصرية (د ت)
- 46- إيلين فيدرين : أعلام الفكر العالمي. ترجمة أميرة زين. بيروت المؤسسات العربية للدراسات و النشر 1947.
- 47- ألبرت اشفيتز : فلسفة الحضارة. ترجمة عبد الرحمن بدوي. مراجعة زكي نجيب محمود مصر دار الثقافة و الإرشاد 1963.
- 48- أحمد الصاوي : تفسير الجلالين. بيروت دار صادر (د ت).
- 49- بوتومور : النخبة و المجتمع : ترجمة جورج جحا. بيروت المؤسسة العبية للدراسات و النشر 1972.
- 50- بوتوماريف : القاموس السياسي. ترجمة عبد الرزاق الصافي. لبنان 1978.

51- بشار قويدر : الإصلاح السياسي و الاجتماعي للدولة الإسلامية من خلال رسالة الصحابة لابن المقفع. الجزائر ديوان المطبوعات الجامعية (د ت).

52- برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الحديثة الكتاب الثاني. ترجمة محمد فتحي الشنيطي. الهيئة المصرية للكتاب 1977.

53- بليمان عبد القادر : مشكلة التأسيس العقلي و الديني للسياسة. أطروحة دكتوراة دولة جامعة الجزائر 2000.

54- توماس أرلوند : الخلافة. ترجمة جميل معلي. دمشق 1946.

55- تقي الدين النباهي : نظام الحكم في الإسلام. ط 2 القدس منشورات حزب التحرير 1953

56- الثعالبي : تحفة الوزراء. بغداد دار المعاني 1977.

57- ثامل كامل محمد الخزرجي : النظم السياسية الحديثة و السياسات العامة. الأردن عمان 2004.

58- ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي و النظريات و المذاهب السياسية الكبرى. القاهرة دار النهضة العربية (د ت).

59- جرير الطبري : تاريخ الأمم و الملوك. بيروت دار القاموس الحديث.

60- جان وليام لا بيار : السلطة السياسية. ترجمة حنا إلياس. بيروت منشورات عويدات 1977.

61- جهاد الحسني : الفكر السياسي العربي الإسلامي. بغداد كلية العلوم السياسية 1993.

62- جان دند يولوقار : الدولة. ترجمة سموحي فوق العادة. لبنان منشورات عويدات 1970.

63- جورج سباين : تطور الفكر السياسي. ترجمة جلال العروسي. مصر 1971.

64- جعفر البياتي: مفهوم الدولة عند الطرطوشي و ابن خلدون. تونس دار المعارف للطباعة و النشر 1999.

65- جيرار كورنو : معجم المصطلحات القانونية. ترجمة منصور القاضي. بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ط 1 1998.

66- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي الشافعي. تنوير الحوالك في شرح موطأ مالك. بيروت دار الكتب العلمية ج 3 (د ت).

- 67- جان جاك شوفاليف: أمهات الكتب السياسية. ترجمة جورج صدقي. منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي. دمشق 1980.
- 68- جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين. تعريب محمد عبده تحقيق محمد أبو ريذة القاهرة (د ت).
- 69- جميل حليبا. المعجم الفلسفي ج1. دار الكتاب اللبناني 1971.
- 70- جميل حليبا. المعجم الفلسفي ج2. دار الكتاب اللبناني 1971
- 71- حنفي عوض : السياسة و المجتمع. الإسكندرية 1999
- 72- حامد عبد الله ربيع : مقدمة تحقيق كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك. القاهرة مطابع دار الشعب 1980.
- 73- حن ميخائيل : السياسة و الوحي. الماوردي و ما بعده. تقديم إدوارد سعد. بيروت دار الطليعة 1995.
- 74- حسن إبراهيم حسن: النظم الإسلامية. القاهرة 1935.
- 75- حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية 1975 ج 4 .
- 76- حسن الأشموني : الدولة بين رأي ابن خلدون و مكي فلي. مصر دار النهضة للطباعة و النشر (د ت).
- 77- حيدر إبراهيم علي : التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية. بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 1999.
- 78- خير الدين الزركلي : الأعلام
- 79- دليلة فركوس : تاريخ النظم الإسلامية. ج 2 الجزائر أطلس النشر 1995
- 80- دستور الولايات المتحدة الأمريكية.
- 81- روبرت. م ماكيفر : تكوين الدولة و المجتمع. ترجمة حسن صعب. بيروت دار العلم للملايين 1966.
- 82- رمزي طه الشاعر: الإيديولوجيات و أثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة. جامعة عين شمس 1979.

- 83- زيغريد هونكه : شمس العرب تسطع على الغرب. ترجمة فاروق بيوض و كمال دسوقي.
بيروت المكتب التجاري 1964.
- 84- الزمخشري: الكشاف تحقيق و تعليق محمد موسى عامر. القاهرة دار المصحف 1977.
- 85- سيمون مارتن لبست : رجل السياسة. ترجمة خيرى حماد. بيروت دار الأفاق 1966.
- 86- سعيد سراج : الرأي العام و أثره في النظم السياسية المعاصرة. الهيئة المصرية العامة
للكتاب 1978.
- 87- سير توماس أرلوند : الدعوة إلى الإسلام. ترجمة حسن إبراهيم حسن و آخر. مصر 1970.
- 88- سعيد بن سعيد : الفقه و السياسة. بيروت دار الحداثة للطباعة و النشر 1982.
- 89- السبكي : طبقات الشافعية الكبرى القاهرة (د ت).
- 90- سموحي فوق العادة : موجز المذاهب السياسية. سوريا دار اليقظة العربية 1972.
- 91- سيد صبري : مبادئ القانون الدستوري. مكتبة عبد الله وهية 1949.
- 92- السيوطي : حسن المحاضرة في أخبار القاهرة طبعة البابي الحلبي 1968.
- 93- شهاب الدين أبو الفضل العسقلاني. فتح الباري في شرح البخاري .
- 94- شتولين أ.ب النظرية العلمية في الطبيعة و المجتمع. ترجمة هيئة التحرير دار الفرابي
بيروت 1981.
- 95- الشيرازي شرح المذهب. القاهرة 1343 هـ .
- 96- شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري نهاية الأرب في فنون الأدب. القاهرة وزارة
الثقافة و الإرشاد القومي (د. ت)
- 97- الشهرستاني. الملل و النحل. مطبعة البابي الحلبي ج 1 1960.
- 98- صلاح الدين دبوس. الخليفة تولينه و عزله. الإسكندرية. مؤسسة الثقافة الجامعية (د ت)
- 99- صبحي الصالح. النظم الإسلامية نشأتها و تطورها. بيروت . دار العلم للملايين 1968.
- 100- الصابي هلال بن المحسن. تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء. تحقيق عبد الستار أحمد فراح
القاهرة. دار إحياء الكتب العربية 1958.
- 101- صبحي محمصاني. إثرات الخلفاء الراشدين في الفقه و القضاء. بيروت
دار العلم للملايين 1984

- 102- صبحي محمصاني. أركان حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية و القوانين الوضعية بيروت 1979.
- 103- صحيح البخاري. ج 8 مطبعة كتاب الشعب
- 104- صلاح الدين بسيوني السلان. الوزارة في الفكر السياسي. القاهرة دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع 2002
- 105- ظافر القاسمي. نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي (السلطة التنفيذية) بيروت دار النفائس 1978.
- 106- ظافر القاسمي. نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي (الحياة الدستورية) بيروت دار النفائس 1977.
- 107- ظافر القاسمي. نظام الحكم و الإدارة في الشريعة الإسلامية و القوانين الوضعية. بيروت دار الفتح للطباعة و النشر 1971.
- 108- عمار بوحوش. تطور النظريات و الأنظمة السياسية. الجزائر. ش. و. ن. ت 1977
- 109- عبد الغني بسيوني. التنظيم السياسي. الإسكندرية منشأة المعارف (د ت)
- 110- على حرب. مقال في مجلة الدراسات العربية بيروت دار الطليعة 1982.
- 111- على بن أبي طالب. نهج البلاغة شرح الإمام محمد عبده. تحقيق و طبع عبد العزيز سيد الأهل. بيروت 1982.
- 112- عزيز العظمة. الماوردي. المنتخب من مدونات التراث. بيروت رياض النصر 2000.
- 113- علي حسن الخربوطي. الإسلام و الخلافة. بيروت. دار بيروت للطباعة و النشر 1969.
- 114- عبد المجيد أبو الفتوح بدوي. التاريخ السياسي و الفكري للمذهب السني. من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد. السعودية. جدة 1983.
- 115- علي خليل مصطفى. قراءة تربوية في فكر الماوردي. من خلال أدب الدنيا و الدين. جدة دار الوفاء 1990.
- 116- عمار طالبي. آداب الخوارج الكلامية. مصر. المكتب المصري الحديث. الإسكندرية 1971
- 117- علي الإدريسي. الإمامة عند ابن تومرت. رسالة ماجستير. جامعة الجزائر 1987

(بحث لم ينشر)

- 118- علي عبد المعطي و آخر. السياسة بين النظرية و التطبيق مصر دار المعارف 1974.
- 119- علي عبد المعطي محمد. الفكر السياسي الغربي. الإسكندرية.
دار الجامعات المصرية 19756.
- 120- عبد الرحمن منيف. الديمقراطية أولا. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات العربية 2001.
- 121- عبد الغني بن عبد الواحد مقدسي. كتاب عمدة الأحكام في معالم الحلال و الحرام عن خير الإمام محمد صلى الله عليه و السلام. بيروت دار ابن حزم 2004.
- 122- عبد الوهاب خلاف. السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية مطبعة التقدم 1977.
- 123- عبد القادر عودة. الإسلام و أوضاع السياسة. بيروت. مؤسسة الرسالة 1997.
- 124- عامر حسن فياض و آخر. مدخل إلى الفكر السياسي القديم و الوسيط. منشورات
خان يونس 2004.
- 125- فاروق سعد. تراث الفكر الإنساني قبل الأمير و بعده. بيروت. دار الأفاق الجديدة 1975.
- 126- فتيحة عبد الفتاح النبراوي. تاريخ النظم و الحضارة الإسلامية. القاهرة.
دار الفكر العربي 1994.
- 127- فاروق عبد العليم مرسي. حرية الرأي في الإسلام و النظم المعاصرة. رسالة دكتوراة
جامعة الأزهر 1977.
- 128- فاروق سعد. نقود ماكيا فللي. بيروت دار الأفاق الجديدة 1975.
- 129- فؤاد عبد الجواد عبد المجيد. البيعة عند مفكري أهل السنة و العقد الاجتماعي في الفكر
السياسي الحديث. القاهرة دار قباء 1998.
- 130- قحطان أحمد سليمان الحمداني. النظرية السياسية المعاصرة. عمان مكتبة الحامد 2003.
- 131- القطب محمد القطب طلبة. الإسلام و حقوق الإنسان دراسة مقارنة. مصر 1984.
- 132- كرين برينتون. تشكيل العقل الحديث. ترجمة شوقي جلال مراجعة صدقي خطاب.
الكويت 1984.
- 133- كلود دالماس. تاريخ الحضارة الأوروبية. ترجمة توفيق وهبة. بيروت. عويدات 1982.
- 134- كريستيان غاوس. في مقدمة كتاب الأمير ترجمة خيرى حماد. بيروت 1970
- 135- لورا فيشياغليري. دفاع عن الإسلام. ترجمة منير البعلبكي. بيروت 1960.

- 136- لوثر وب ستوارد. حاضر العلم الإسلامي. ترجمة عجاج نويهض. تعليق شبيب أرسلان . بيروت (د ت).
- 137- لنين. المختارات. المجلد الأول. موسكو دار التقدم 1976.
- 138- محمد فؤاد شبل. الفكر السياسي ج1 مصر 1974.
- 139- محمد جلال شرف. نشأة الفكر السياسي في الإسلام. بيروت دار النهضة العربية 1982.
- 140- محمد بن علي طباطبا. في الآداب السلطانية و الدول الإسلامية. بيروت دار صادر (د ت)
- 141- محمد فتحي أبو بكر. تحقيق أدب الدنيا و الدين.
- 142- محمد أبو زهرة. أبو الحسن الماوردي. مجلة العربي. الكويت مارس 1965.
- 143- محمد ضياء الدين الرئيس. النظريات السياسية في الإسلام. بيروت 1972.
- 144- محمد عمارة. المعتزلة و أصول الحكم في الإسلام. بيروت (د ت)
- 145- محمود أبو الفيض المنوفي. تطور الديانات منذ أقدم العصور. القاهرة دار الفكر العربي (د ت)
- 146- مصطفى الخشاب. تاريخ الفلسفة و النظريات السياسية الحديثة. القاهرة لجنة البيان العربي 1953.
- 147- محمد سليمان الطماوي. السلطات الثلاث في الدساتير المعاصرة و في الفكر الإسلامي عين شمس 1986.
- 148- محي هلال السرحان. أدب القاضي. بغداد مطبعة الإرشاد 1971.
- 149- المصباح المنير. مادة "جهد"
- 150- محمد أبو زهرة. بحث بعنوان المظالم. القاهرة 1960.
- 151- محمد بن علي الشوكاني. الدراري المضيئة. لبنان دار الكتب العلمية 1982 ج1
- 152- محمود قاسم و أحمد نجيب هاشم. التاريخ الحديث و المعاصر. القاهرة دار المعارف المصرية (د ت).
- 153- مكيا فللي. المصاححات. تعريب خيرى حماد. بيروت المكتب التجاري للطباعة و النشر والتوزيع 1962
- 154- مهدي محفوض: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث. بيروت.

المؤسسة الجامعية 1991.

- 155- محمد عبد العزيز منصور. عالم الحرب دار الاعتصام 1991
- 156- محمد مجدوب. الوحدة و الديمقراطية في الوطن العربي بيروت. عويدات. 1980
- 157- محمد الطاهر النيفر: أهم الفريق الإسلامية الشركة التونسية للنشر و التوزيع 1974.
- 158- محمود طه بدوي: فلسفتنا السياسة الثورية. الإسكندرية منشأة المعارف 1964
- 159- محمد فتحي الشنبيطي: في الفلسفة الحديثة والمعاصرة القاهرة 1968
- 160- محمد كامل ليلة: النظم السياسية. (الحكومة و الدولة) القاهرة دار الفكر العربي 1971
- 161- ميشال ستوارت: نظم الحكم الحديثة. ترجمة احمد كامل. مراجعة سليمان الطماوي القاهرة 1962

- 162- محمد الشافعي ابوراس نظم الحكم المعاصرة. ج 1 القاهرة عالم الكتب. 1983
- 163- محمد عصفور. الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي. القاهرة 1961
- 164- مصطفى أبو زيد فهمي. النظام الدستوري للجمهورية العربية المتحدة.
- 165- محمود حطمي وستورنا الجديد. مجلة قضايا الحكومة السنية. عدد 14
- 166- محمد بن احمد القرشي: القرية في أحكام الحسية الهيئة المصرية العامة للكتاب 1976
- 167- محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام و الأمم المتحدة.
- الجزائر دار المعرفة 2001

- 168- ماجد راغب الحلو: الاستفتاء الشعبي والشرعية الإسلامية. الإسكندرية دار المطبوعات الجامعية 1983.
- 169- ماجد راغب الحلو. الدولة في ميزان الشريعة الإسلامية و النظم السياسية. الإسكندرية دار المطبوعات الجامعية 1996.
- 170- محمد سلام مدكور. مناهج الاجتهاد في الإسلام. 1974.
- 171- مالك بن نبي. القضايا الكبرى. دمشق دار الفكر العربي 1991.
- 172- محمد رشيد رضا. الوحي المحمدي. مكتبة القاهرة.
- 173- محمد فريد وجدي. دائرة معارف القرن العشرين. بيروت دار المعارف 1971
- المجلد السادس.
- 174- مبارك محمد الملي. تاريخ الجزائر الحديث. الجزائر 1963.

- 175- محمد المهدي بن تومرت . أعز ما يطلب تحقيق عمار طلبي. الجزائر 1985.
- 176- المسعودي. التنبيه و الإشراف. القاهرة 1938.
- 177- محمد سفر الزهراني. نظام الوزارة في الدولة العباسية. الرياض مؤسسة الرسالة 1986.
- 178- مسكويه . تجارب الأمم و تعاقب الهمم. القاهرة. مطبعة التمدن 1914.
- 179- محمود فؤاد عبد الباقي. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. بيروت دار الجبل.
- 180- محمود شلتوت. الإسلام عقيدة و شريعة. القاهرة. دار القلم (د ت).
- 181- محمد الجوهري. حامد الجوهري. النظام السياسي و الفكر اللبرالي. القاهرة. دار الفكر العربي.
- 182- مورسي دوفرجي. في الديكتاتورية. ترجمة هشام متولي. بيروت 1972.
- 183- محمد سلام مذكور. مناهج الإجهاد في الإسلام. 1974.
- 184- محمد أبو زهرة محاضرات النصرانية تقديم عمار طلبي الجزائر 1989.
- 185- منتغري وات- الفكر السياسي الإسلامي. ترجمة صبحي حديدي. بيروت دار الحداثة للطباعة و النشر 1981.
- 186- ناجي معروف. أصالة الحضارة العربية. بيروت 1975.
- 187- نديم مزعشلي. الصحاح في اللغة و العلوم، تقديم عبد الله العلايلي. بيروت دار الحضارة العربية (د ت)
- 188- النباهي المالقي. كتاب المراقبة العليا. فيمن يستحق القضاء و الفتيا. بيروت دار المكتب التجاري للطباعة و النشر (د ت).
- 189- أنعيم عطية. في الخريطة العامة للحريات الفردية. القاهرة الدار القومية للطباعة و النشر 1965.
- 190- هاملتون جيب. دراسات في حضارة الإسلام. ترجمة إحسان عياس و أخر. بيروت 1964.
- 191- هربرتماركوز. العقل و الثورة. ترجمة فؤاد زكرياء. القاهرة دار الكتاب العربي 1976.
- 192- هالة أبو بكر سعود. الحرية و تعدد الأحزاب في الفكر الاشتراكي. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1978.
- 193- الواقي. كتاب الطبقات طبع و تصحيح إدوارد شيخو طهران مؤسسة النصر 1322هـ.
- 194- وول ديورانت. قصة الحضارة. ترجمة محمد بدران ج 3 1963.

- 195- وليام لانجر. موسوعة تاريخ العلم. ترجمة مصطفى زيادة .
القاهرة مكتبة النهضة المصرية 1962.
- 196- وكيع القاضي. محمد بن خلف. أخبار القضاة. القاهرة 1947.
- 197- يحي السيد الصباحي. النظام الرئاسي الأمريكي و الخلافة الإسلامية. القاهرة
دار الفكر العربي 1993.
- 198- يس عمر يوسف. إستغلال السلطة القضائية في النظامين الوضعي و الإسلامي. بيروت
دار الهلال 1995.
- 199- يوسف الصديق. المفاهيم و الألفاظ في الفلسفة الحديثة. تونس الدار القومية للكتاب 1980 .

LISTE DES OUVRAGES EN LANGUE FRANÇAISE

- 1- A.ESMEIN et DUEZ : Eléments de droit constitutionnel. Paris 1947.
- 2- A.H HAUPIOU : Droit constitutionnel et institutions politiques. Paris 1966.
- 3- B.JEANNEAU : Droit constitutionnel et institutions politiques. Paris 1967.
- 4- BURDEAUX G : Traité de sciences politiques. Le pouvoir politique. Tome1
Paris 1967.
- 5- DIGUIT : Leçons de droit public. Paris
- 6- DIGUIT : Manuel de droit constitutionnel. Paris 1907.
- 7- G.BURDEAUX : Droit constitutionnel et Institutions politiques. Paris 1905.
- 8- G.BURDEAUX : Leçon de droit public. Paris.
- 9- H. LAOUST : La pensée et l'action politique d'Almawardi. Paris 1968.
- 10- H. LAOUST : Les Schismes dans l'Islam. Paris 1968.
- 11- HOBBS, Leviathan.J.M.Deutd. Sons. LTD. 1957.
- 12- Jean Jacques ROUSSEAU. : Du contrat Social. Discours sur l'origine et le
Fondement de l'inégalité. Paris. Book King International. 1996.
- 13- J. LOCKE : Essai Philosophique concernant l'entendement humain. Amsterdam
Pierre Martie.1984
- 14- JOHN LOCKE : Traité du gouvernement civil. Traduction de Divid Mazel. Paris
Flammarion. 1927.
- 15- LE FUR : La théorie du droit naturel depuis le XVII^{ème} siècle et la doctrine
moderne. Recueil des cours 1927.
- 16- LOUIS GARDET : La cité musulmane. Paris 1976.
- 17- MONTESQUIEU : L'esprit des lois. Flammarion, Paris 1979
- 18- M. PRELOT : Histoire des idées politiques. Dalloz 1994.
- 19- M. PRELOT : Institutions politiques et droit constitutionnel. Dalloz 1972.
- 20- NICOLATS MACHIAVEL : Le Prince. Book King International. Paris 1996.

- 21- OPPENEIMERI : L'Etat ses origines, son évolution et son avenir.
er dd Frani. 1913.
- 22- P. LAFEPIERE : Le Droit Constitutionnel. Paris 1977
- 23- PRELOT. M : Institutions Politiques et Droit Constitutionnel. 3 ed Paris
Dalloz 1963
- 24 – PLAFEPIE : Manuel de Droit constitutionnel. Paris 1947
- 25 – R. CARRE DE MALBERG. Contribution à la théorie générale de l'Etat.
Tome 1 (CRNS) 1962.
- 26- THOMAS HOBBS : De Cive ou les fondements de la politique. Paris 1981.

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	السورة والرقم	بداية الآية
64	المائدة 54	1 - وأن أحكم بينهم بما أنزل الله
64	المائدة 49	2 - ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون
64	النساء 68	3 - فلا وربك فلا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
104	النساء 25، 26	4 - يا داود إن جعلناك خليفة في الأرض
119	النساء 59	5 - أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
124	الإسراء 31	6 - ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك
125	ن 4	7 - وإنك لعلی خلق عظیم
127	النساء 59	8 - يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
163	طه 30 - 33	9 - وأجعل لي وزيراً من أهلي
170	الأنبياء 21	10 - لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا
212	الإسراء 22	11 - وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه
122	النساء 39	12 - الرجال قوامون على النساء
223	البقرة 227	13 - ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف
223	التوبة 70	14 - المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض
226	المحاذة 2	15 - والذين يظهرون من نسائهم
226	البلد 13 - 14	16 - فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسبغة
228	النساء 141	17 - ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
228	البقرة 202	18 - واستشهدوا شهيدين
228	الطلاق 2	19 - وأشهدوا ذوي عدل منكم
232	النساء 62	20 - فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول
238	الأحزاب 71	21 - إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال
338	الأنبياء 28	22 - وداود وسليمان إذا يحكما في الحرث
245	القصص 26	23 - إن خير من استأجرت القوي الأمين
291	الأنفال 62	24 - وعدوا لهم ما استطعتم من قوة
354	الحجرات 49	25 - يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى
358	البقرة 137	26 - وجعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
الصفحة	السورة والرقم	بداية الآية
360	الإسراء 70	27 - ولقد كرما بني آدم
360	الأحزاب 71	28 - إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال
361	الذاريات 56	29 - وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون

363	النساء 93	30 - ومن يقتل مؤمنا متعدا
663	المائدة 32	31 - ومن قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض
363	الإسراء 33	32 - ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق
364	البقرة 178	33 - ولكم في القصاص حياة
364	المائدة 45	34 - وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس
368	النور 27 - 28	35 - يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم
368	البقرة 189	36 - ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب
369	النور 27 - 28	37 - يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت إيمانكم
373	الأنعام 97-98	38 - هو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها
373	الحديد 17	39 - قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون
373	البقرة 164	40 - إن في خلق السموات والأرض
374	الملك 10	41 - وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل
374	البقرة 256	42 - لا إكراه في الدين
374	يونس 99	43 - أفأفة تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين
374	الزمر 40	44 - إنا أنزلنا عليك الكتاب بالحق
374	الزمر 13	45 - قل الله أعبد مخلصا له ديني
374	الكهف 29	46 - وقل الحق من ربكم وفمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
374	الكافرون 6	47 - لكم دينكم ولي ديني
374	الغاشية 21 - 22	48 - فذكر إنما أنت مذكر
375	البقرة 170	49 - وإذا قيل لهم أتبعوا ما أنزل الله
377	آل عمران 72-74	50 - وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل
377	البقرة 217	51 - ومن يرتد منكم عن دينه
377	النساء 137	52 - إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا
الصفحة	السورة والرقم	بداية الآية
392	النور 55	53 - وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات