جامعة الجزائر 2

أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

السياسة بين القوة والأخلاق

الماودي ومكيافيللي نموذجا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

إعداد الطالب:

امحمد طالبي

إشراف الأستاذ الدكتور:

مناد طالب

السنة الجامعية

2017 – 2016

شـكـــــــر

أتقدم بالشكر أولاً إلى اللّه –عز و جل- الذي منحني القوة و العزيمة على إتمام هذا العمل.

كما أشكر الأستاذ الدكتور محمد شلبي أستاذ العلوم السياسية و العلاقات الدولية بجامعة الجزائر 3 الذي أمدني بمصادر البحث التي أفدت منها كثيرا.

و شكري كبير و امتناني عظيم إلى الأستاذ الدكتور مناد طالب الذي اقترح عليّ عنوان هذه الأطروحة و الذي وجدت منه كل التسهيلات و التوجيهات العلمية و المنهجية الدقيقة.

إهـــــــداء

إلى روح

والدي الكريمين... رمز الحنان و الصبر و الأمل.

أخي موسى الذي ضحى بكل ما يملك من أجل التدرج في سلم العلم والمعرفة.

إلى

زوجتي عماد أسرتي

و إلى أبنائي أمل المستقبل:

مريم، جهاد، شهاب الدين، ريان، هند.

و إلى كل صديق و قريب يحب العلم و يقدر أهله.

فهرس الموضوعات

الإهداء

التشكرات

المقدمة 01

الإشكالية 03

الفرضيات 03

أهداف البحث 04

منهجية البحث 05

الفصل التمهيدي:

ـ مفردات الموضوع: السياسة، القوة والأخلاق 09

ـ السياسة والأخلاق في التراث الغربي والعربي 20

ـ الطبيعة البشرية 28

الفصل الأول: الفكر السياسي عند الماوردي

الماوردي وعصره 40

المبحث الأول: الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في عصر الدولة العباسية..... 41

المبحث الثاني: السيرة الذاتية للماوردي 62

المبحث الثالث: مؤرلفات الماوردي 65

الفصل الثاني: الأخلاق والسياسة عند الماوردي

المبحث الأول: الأخلاق الذاتية للملك 69

المبحث الثاني: الأخلاق السياسية في الرعية 79

المبحث الثالث: قواعد الدولة 86

المبحث الرابع: فساد الدولة 92

الفصل الثالث: تنظيم السلطة عند الماوردي

المبحث الأول: الإمامة 98

1ـ وجوب الإمامة 98

2ـ وحدة الإمامة 101

3ـ انتخاب الإمام 102

4ـ أهل الحل والعقد 106

5ـ الشروط الواجب توفرها في أهل الحل والعقد 109

6ـ ولاية العهد أو الاستخلاف 110

7ـ الشروط الواجب توفرها في الإمام 114

8ـ واجبات الإمام نحو الأمة 117

9ـ الشروط الموجبة لعزل الإمام 120

المبحث الثاني: الوزارة 125

1ـ منصب الوزارة في الإسلام 125

2ـ ضرورة الوزير 127

3ـ وزارة التفويض 127

4ـ شروط وزارة التفويض 129

5ـ وحدة الوزارة 130

6ـ وزارة التنفيذ 132

7ـ شروط وزارة التنفيذ 133

8ـ وصايا ومصالح الوزير 134

المبحث الثالث: الإمارة 136

1ـ الإمارة على البلاد 136
2ـ إمارة الاستكفاء 138
3ـ إمارة الاستيلاء 140
4ـ الإمارة الخاصة 145
5ـ الإمارة على الجهاد 147
6ـ الولاية على الحروب والمصالح 154
7ـ ولاية القضاء 158
8ـ ولاية المظالم 163
9ـ ولاية الحسبة 166

الفصل الرابع: معالم الفكر السياسي عند ماكيافيللي

المبحث الأول: الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لدول إيطاليا
في عصر النهضة..... 173
المبحث الثاني: السيرة الذاتية لماكيافيللي 185
المبحث الثالث: الفضائل السياسية والفضائل الأخلاقية 188

الفصل الخامس: منطق الدولة عند ماكيافيللي

المبحث الأول: الوسائل والغايات في منطق الدولة 205
المبحث الثاني: نشاة الدولة 212
1ـ مرحلة التأسيس 212
2ـ مرحلة الإصلاح والتحديث 141
المبحث الثالث: الدين والسياسة 248

نتائج البحث

المتفق والمفترق عليه في فكر الرجلين 256

الخاتمة 261

المصادر والمراجع 264

مقدمة :

إرتبط مفهوم السياسة بظهور المدنيّة لحاجة هذه الأخيرة إلى مؤسسات يُعزى إليها تنظيم العلاقة بين أهم مفصلين في الدولة و هما الحاكم و المحكوم أو السلطة والشعب. ومن ثمّ فالسياسة فن يبحث في الأسس التي تقوم إليها علم السياسة أو فن الحكم هو تنظيم الحكومة و إدارتها . و الغاية التي يسعى إليها علم السياسة أو فن الحكم هو تنظيم المجتمع بما يكفل الإستقرار و الإزدهار و التقدم. غي أنّ الممارسة السياسة والتنظير الفلسفي لها لم يخل ـتاريخياـ من الحديث عن محل القيم الإنسانية في ممارسة الحكم، و طرحت مشكلة العلاقة بين الأخلاق و السياسة أولا مع فجر التفكير الفلسفي و السجال الفكري بين قطبي الفلسفة اليونانية السفسطائيين و سقراط . ثمّ امتد الاهتمام بهذا الموضوع إلى المفكرين المسلمين حيث طالعتنا أدبيات الفكر السياسي عندهم أنّ هذا النموذج من التفكير لانّ موجودا عند معظم من تصدى للتأليف في هذا المجال ، يظهر ذلك من خلال عناوين كتبهم التي كان معظمها يظهر باسم السلطان مما يعني أنّ الكلام السياسي كان موجها إلى الحكام أكثر مما هو موجه للأسس التي تقوم عليها الدولة و الآليات المفضية إلى تأسيس دولة لها مؤسساتها و قواعدها العملية. و من ثم فمضمون هذه الكتب كان عبارة عن الخصال التي يجب أن يتصف بها السلطان و واجباته نحو الجند و الرعية، و يغلب على هذه النصائح الطابع الديني الموسوم بالإرشاد و الوعظ و الحكم و الأمثال المأثورة و هذا هو حال الكتابات في هذه الحقبة الزمنية مثلما هو موجود في كتاب التبر المسبوك في حكايات و نصائح الملوك لأبي حامد الغزالي.

أما الماوردي فقد تميز عن كل هؤلاء ـ سواء من كان قبله أو من جاء بعده – بأن أفرد مؤلفات محددة تخص مؤسسة معينة من مؤسسات الدولة ، لكتاب و تسوس الدنيا، وواجبات الحاكم و الشروط الموجبة لعزله، و نفس الأسلوب نجده في كتاب قوانين

الوزارة و سياسة الملك أو أدب الوزير الذي ضمته نصائح عملية يتعين على الوزير التقيد بها و الشروط التي تؤدي عزله.

و في الفلسفة الغربية الحديثة تجد أحد أساطين الفكر السياسي الذي يمثل منعطفا هاما في النظرية السياسية الغربية الحديثة , حيث يعتبر ماكيافيللي (1469 – 1527) أول من نظر إلى السياسة كموضوع مستقل عن كل الاعترافات الميتافيزيقية و الدينية و ما يلزم عنها من قيم إنسانية هادفا من وراء ذلك إلى إرساء أسس علم السياسة و جعله قائما بذاته.

و قد ألف هو الآخر كتبا سياسية تدور حول الدولة الوطنية أسباب قيامها و شروط استمرارها من خلال توجيه جملة من النصائح و الوصايا للحكام و هي عبارة عن قواعد عملية يتعين على الأمير الحاكم الالتزام بها في ممارسة الحكم. و يعتبر كتاب " الأمير" هو الكتاب المعتمد في فكر ماكيافيللي السياسي حيث طغى على جميع مؤلفاته رغم أهميتها العلمية و خاصة كتاب المطارحات.

و من خلال النظر في المؤلفات السياسية للماوردي و ماكيافيللي , و من خلال النظر إلى السيرة الذاية للمفكرين, و كذا اختلاف الزمان و المكان الذين عاش فيهما الرجلان مع الخلفية الفكرية لكل منهما . يمكن طرح التساؤلات التالية :

نجد أنّ كل منهما نحا منحى يختلف عن الآخر, ففي الوقت الذي يرى فيه الماوردي – من خلال نصائحه للخليفة أو الملك أو الوزير . ضرورة التزام هؤلاء الحكام بالقيم الخلفية و التدين يذهب ماكيافيللي مذهبا آخر على النقيض منه حيث ينصح الأمير الحاكم بضرورة إدارة ظهره لكل ما له علاقة بالقيم الدينية و الخلقية و يدعوه على سبيل الضرورة العملية استعمال الأدوات الواقعية لبناء قواعد دولة قوية فعلية و منها استعمال أساليب سياسية بحتة كالقوة و القسوة و الحيلة و الخداع.

و عليه و ارتباطا بما تقدم و في ظل تحرك السياسة بين الأخلاق و القوة, و في ل النقاش الذي ساد عصر المفكرين (الماوردي و ماكيافيللي) و لا يزال يتعرض لموضوع

القيم الخلقية في الممارسة السياسية, أو الاهتمام بمدى فاعلية الأنظمة بغضّ النظر إلى جانبها الخلقي فإننا نطرح التساؤلات التالية :

الإشكالية:

- هل الممارسة السياسية عند الماوردي و ماكيافيللي تقتضي استعمال القوة أم مراعاة الأخلاق؟
- هل ينبغي أخلقة الممارسة السياسية أم أن الأمر يفرض تسييس الأخلاق؟
- أي هل ينبغي للحاكم أن يطوّع الواقع السياسي و مؤسسات الدولة ليتطابق مع مقتضى القيم الخلقية الإنسانية النبيلة أن أنّ للواقع السياسي متطلباته التي تقتضي عدم التقيد بالأخلاق التي قد تعيق تحقيق أهداف السياسة النبيلة؟
- و إذا عُرف عن الماوردي بأنه عضد للأخلاق من منطلق أ،ه فقيه مسلم شغل منصب أقضى القضاة فما مكانة القوة عنده؟
- و إذا عُرف عن ماكيافيللياً،ه داعية للقوة من منطلق أنه رجل ممارس للسياسية أو مستشار للحاكم, فما مقدار الأخلاق عنده؟

الفرضيات:

و للإجابة عن هذه التساؤلات وضع الباحث هذه الفرضيات:

- إن الفكر السياسي هو نتاج السياق الذي يوجد فيه.
- كلما كان المفكر السياسي مرتبطا بسلطة سياسية كلما كان فكره أميل إلى تبرير السياسة المتبعة.
- إذا كان المفكر ذا شخصية كاريزمية فإنه يدعو إلى تغيير الواقع بشتى الوسائل تحقيقا لحكم الدولة القوية الآمنة و المستقرة.
- كلما ميز الفكر بالفاعلية و القوة و الواقعية كلما كان تأثيره في الواقع و المستقبل أبلغا.

- كلما اتسم الفكر بالعمق و الموضوعية كلما امتلك أسباب الدوام.
- إذا تعامل السلطان مع رعيته حصل على طاعة محبة و تحقق لي معها أشهر الدولة المجتمع.
- كلما كان الحاكم صارما قاسيا مع رعيته حصلت له طاعة كراهية و تحقق للدولة و المجتمع استقرارهما.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث – حسب ما تقدم ذكره- إلى تتبع أفكار و آراء كل من الماوردي و ماكيافيللي السياسية , و تلمس مدى ارتباطها بالقيم الخلقية من عدمها في فترتين زمانيتين من أحرج الفترات في المشرق الإسلامي (العصر العباسي) و الغبي الأوروبي الحديث (دول إيطاليا) , من منطلق أن الرجلين.

- إضافة إلى ما ذكرناه فإنهما شغلا مناصب عليا في دولة كل منهما و كان لهما الدور الأساسي في التأثير على تسيير دوالب الحكم.

كما تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف العلمية و العملية.

أ- **الأهداف العلمية :**

يستهدف هذا البحث إشباع رغبات الباحث العلمية في هذا النوع من الدراسات , و اختبار بعض الفرضيات كمحاولة دراسة مقارنة بين اثنين من أساطين الفكر السياسي في العصر الوسيط الإسلامي و في عصر النهضة الأوروبية, و البحث عن حقيقة العلاقة بين الأطراف و الممارسة السياسية في فكر الرّجلين و الكشف عن النقاط المشتركة رغم اختلاف المرجعية الفكرية لكل منهما و اختلاف البيئة الثقافية , فضلا عن تتبع أوجه الاختلاف الذي بعضها و يقويه الاختلاف الحضاري المتباين إلى حدّ التناقض بين نموذجين متقابلين. كما لا يخفى أنّ الباحث يسعى بهذا الجهد المتواضع إلى إغناء المكتبة

الجامعية بمادة علمية عن الفكر السياسي الإسلامي و مقارنته مع الفكر الغربي فضلا عن السعي للحصول على شهادة الدكتوراه في الفلسفة.

ب – الأهداف العملية :

تساهم نتائج هذه الدراسة في نوير المهتمين بالفكر السياسي الإسلامي الماوردي نموذجا و محاولة الإستفادة من أفكاره السياسية, و تدعونا الحاجة إلى إعادة اكتشاف الماوردي بنظرة تحليلية نقدية معاصرة تسلط الضوء على أفكاره التي باتت تجدد و تكتسب الطابع اللاقومي (كونانية الفكر) من خلال فكره الواقعي الذي يتلمس الواقع و ساهم في إعادة تشكليه وفق الأصول الفكرية للثقافة العربية الإسلامية التي تربط بإحكام الممارسة السياسية بالقيم الخلفية السامية و هو ما يمد الدولة بروح الإستمرارية.

كما تهدف هذه الدراسة إلى المساهمة في إعادة اكتشاف أفكار ماكيافيللي السياسية و ما قيل عنه بشأن فصله للأخلاق عن السياسة و ربط ذلك بالواقع القاسي لدول ايطاليا في ذلك العصر, و تأتي حاجتنا إلى إعادة قراءة فكر ماكيافيللي و كليله في ظل الجدال الذي طفا للوجود من جديد بين من يتهم ماكيافيللي بالدوس على كل ما هو أخلاقي و ديني في الممارسة السياسية و بين من يدافع على أنه من المحافظين على الفضائل و الداعين لها. فضلا على التركيز على ماكيافيللي باعتباره أول من وضع أسس المهج الاستقرائي الذي ما زالت تتأثر به عالم الممارسة السياسية.

ج – منهجية البحث :

بخصوص المنهجية المتبعة فإن طبيعة الدراسة تقتضي اعتماد المقارنة بين الرجلين في المجال السياسي و علاقته بالالتزام بالقيم الخلقية من عدمه في ممارسة الحكم و إدارة الدولة, و من خلالها يركز الباحث على إبراز عناصر التشابه و الاختلاف في الظواهر محل الدراسة و أسبابها و دلالات ذلك الاختلاف و تلك التشابهات.

غير أن الدراسة في مثل هذه الحالة لا ينبغي أن تقتصر على مستوى واحد من المقارنة و لكنها تتطلب مستويات أخرى تستجيب لمتطلبات التحليل العلمي الذي يستغرق

الموضوع محل الدراسة و مكوناته و خصائصه و السياق التاريخي بمختلف مجالاته المؤثرة فيه التي وجد فيه.

و من ثمّ فالمنهج التاريخي له قيمته في إبراز الجوانب التي أثرت في تشكيل فكر الماوردي و ماكيافيللي , إما تقريرا للأوضاع السائدة و المحافظة على استقرارها إذ كانت كذلك و إما تجاوزا لها إلى نموذج مثال يملك مبررات واقعية لذلك. و هو ما يدفع الباحث إلى المزيد من الجهد في التعمق أكثر لفهم الأفكار السياسية لهذين المفكرين المتميزين و المؤثرين في الفكر السياسي العام.

و تحقيقا لهذا الهدف من البحث مع التمسك بالمنهجية السالفة, فإن دراسة موضوع السياسة بين القوة و الأخلاق الماوردي و ماكيافيللي نموذجا تطلبت من الباحث مقدمة و فصلا تمهيديا و خمسة فصول و خاتمة.

تناول **الفصل التمهيدي** مفردات الموضوع التي يتمحور حولها البحث و هي السياسة و القوة و الأخلاق , و كذا الطبيعة الإنسانية عند كل من الماوردي و ماكيافيللي على أساس أن أي تنظير في العلوم الإنسانية لا يستغني عن معرفة حقيقة الإنسان كما تحتم المنهجية البحثية التعرض إلى ما قدمه الإرث اليوناني و الروماني و كذا الإرث العربي الإسلامي و المسيحي في مجال السياسة و الأخلاق كمدخل لموضوع البحث.

و جاء **الفصل الأول** تحت عنوان :**الفكر السياسي عند الماوردي** و يتضمن المباحث التالية:

المبحث الأول :الأوضاع الإجتماعية و الاقتصادية و السياسية في عهد الدولة العباسية.

المبحث الثاني : السيرة الذاتية للماوردي.

المبحث الثالث: مؤلفات الماوردي و منهجه في البحث.

أما **الفصل الثاني** فجاء تحت عنوان **السياسة و الأخلاق عند الماوردي** وقد تضمن المباحث التالية :

المبحث الأول :الأخلاق الذاتية للملك.

المبحث الثاني : الأخلاق السياسية مع الرعية.

المبحث الثالث : الأخلاق و السياسة.

المبحث الرابع: قواعد الدولة.

المبحث الخامس : فساد الدولة.

ثم جاء **الفصل الثالث** ليتناول **تنظيم السلطة عند الماوردي** فقد تضمن المباحث التالية :

المبحث الأول :الإمامة.

المبحث الثاني : الوزارة .

المبحث الثالث:الإمارة .

أما الفصلان الرابع و الخامس فخصصا لماكيافيللي , فتناولت الدراسة في **الفصل الرابع الفكر السياسي عند ماكيافيللي** و قد تضمن المباحث التالية:

المبحث الأول: الأوضاع اجتماعية و الاقتصادية و السياسية لدول ايطاليا في عصر النهضة.

المبحث الثاني : السيرة الذاتية لماكيافيللي.

المبحث الثالث: مؤلفات ماكيافيللي و منهجه في البحث.

المبحث الرابع : الفضائل الأخلاقية و الفضائل السياسية.

و تناول **الفصل الخامس** و المعنون ب **منطق الدولة عند ماكيافيللي** و قد تضمن المباحث التالية:

المبحث الأول :الوسائل والغايات في منطق الدولة عند ماكيافيللي.

المبحث الثاني : نشأة الدولة وتطورها.

المبحث الثالث : الدين والسياسة.

و انسجاما مع طبيعة الدراسة فقد أفرد الباحث مبحثا مستقلا تناول فيه خلاصة البحث وقد عنون ب **المتفق و المفترق عليه في الفكر السياسي عند الماوردي وماكيافيللي** الذي جاء في شكل استنتاج تحليلي نقدي لموقف كل من المفكرين في النقاط المبحوثة في هذه

الدراسة , و الغرض منها هو بيان المتفق عليه بينهما مما يجعل فكر الرجلين فكرا علميا استقرائيا كونيا و أن نظريتهما أسسا لعلم السياسة, وكذا بيان المختلف عليه لبيان قيمة أفكار كل منهما في الممارسة السياسية القابلة للإستمرار.

و أخيرا جاءت الخاتمة لعطي حوصلة على الدراسة و التي بينت أهمية الدراسة المقارنة والتي كشفت بعض النقاط المشتركة بين مفكري السياسة رغم الاختلاف الجوهري في المبدأ أو المبتغى لكل من المفكرين محل الدراسة.

الفصل التمهيدي:

مفردات الموضوع: السياسة و القوة و الأخلاق.

السياسة:

نعني بالسياسة تنظيم أمور الدولة، و تدبير شؤونها و قد تكون شرعية أو تكون مدنية حسب مصدر مشروعيتها و مصدر تشريعها (قوانينها) فإذا كانت شرعية كانت أحكامها مستمدة من الدين . و إذا كانت مدنية كانت قسما من الحكمة العملية، وهي الحكمة السياسية. و موضوع علم السياسة عند قدماء السياسة هو البحث عن أنواع الدول و الحكومات، و علاقاتها بعضها ببعض،و الكلام على المراتب المدنية و أحكامها، و الاجتماعات الإنسانية الفاضلة و الرديئة، و وجوه استبقاء كلٌ منهما، و علة زوالها، وكيفية رعاية مصالح الخلق و عمارة المدن و غيرها[1].

و كان الإغريق أول من استخدم كلمة السياسة Politics، وكانت تطلق في الأصل على اجتماع المواطنين الذين يكوّنون المدينة. و طلمة السياسة مشتقة من كلمة Polis اليونانية التي كانت تعني المدينة. و قد تطور استخدام الإغريق لهذه الكلمة لتصير Politica و هذه الكلمة تتضمّن معاني عدّة هي: الدستور، الدولة، النظام السياسي، حقوق المواطنة[2].

و قد يُطلق لفظ السياسة على سياسة الرجل نفسه، أو على سياسة دَخله و خَرجَه، أو على سياسة أهله و ولده و خدمه، أو على سياسة الوالي رعيته.

و إذا اطلق لفظ السياسي على من يتولى الحكم في الدولة دلَّ على نوعين من الرجال أحدهما رجل الدولة Homme d'Etat و هو الذي يقيم الحكم على سنن الحكم والاستقامة

[1] – المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ص697–680.

[2] – إبراهيم شلبي، علم السياسة – دراسة في قواعد الأصولية، الدار الجامعية، بيروت:1985، ص ص 14–18.

، والثاني رجل الحكم Homme de pouvoir الماهر في الإنتفاع بالظروف المحيطة به لتحقيق مآربه السياسية[1].

و استخدام المعاصر لهذه الكلمة يميز بين كلمتين Politics و تعني عالم السياسة لمايشتمل عليه من سلطة و إدارة و قوة و نفوذ و كل ما يتعلق بمؤسسة الدولة. أم الكلمة الثانية فهي Policy فتعني برنامج عمل سياسي سواء كان في النطاق الداخلي أو الخرجي.

الكلمة؛ هل هي عربية أم أعجمية، و بغضّ النظر عن هذا الجدل الفكري فالثابت أن الكلمة قد استخدمت في العربية منذ فجر الإيلام على الأقل. و جاءت في أمهات المعاجم العربية و منها لسان العرب أن كلمة سياسة هي القيام على الشيء بما يصلحه، والسياسة فعل السائس،و يقال هو« يسوس الدواب،إذا قام عليها، و الوالي يسوس رعيته»[2] و قد استخدم المفكرون العرب الكلمة بمعناها الاصطلاحي، فهي تعني الرياسة كما يقول بذلك الفخر الرازي، و تعني كذلك فن ممارسة الحكم و ما يدخل في هذا النطاق من استخدام أساليب الدهاء و الحيلة[3]

أما الماوردي فيرى« أن علم السياسة على الحقيقة يتل بعلم الدين و أصله، و طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب و بالمتفق عليه على المختلف عليه، و جهة استخراج الرأي و طريق النظر في العواقب، و مناظرة العمال و الكُتاب و الوزراء»[4].

و يرى أن صناعة الملك السياسة، و علمُه حذقه بها، و مادته فيها و آلته جُندُه و أعوانه عمله و خدمُه، و مادتّه رعيته، و ثمرة عمله ما يحصل له من ثواب من اللّه العظيم في دار

---

[1] – المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ص 680.

[2]– ابن منظور، لسان العرب،دارالمعارف،القاهر:،1970،ص 219.

[3]– إبراهيم شلبي، علم السياسة،ص ص 29–31

[4]– الماوردي، نصيحة الملوك، ص198.

النعيم، و حسن الأحدوثة منه في الغائب و الشاهد و الآتي و الحاضر، و زينة عمله و حسنه الدال على حذقِه بصناعته و تقدُمه فيها عمارة مملكته و صلاح حال رعيته[1].

و السياسة عند ماكيافيللي هي الصناعة التي تقاد فيها الرجال للأشياء، و الأشياء للرجال لتحقيق الغايات.[2]

و كان شغل ماكيافيللي الشاغل هو السياسة باعتبارها فن الحصول على النفوذ[3]

موضوع علم السياسة: أو مفهوم الأساس الذي يدور حوله هذا العلم.و قد تعددت آراء الباحثين بصدد موضوع علم السياسة، و قد اتخذت اتجاهات ثلاثة رئيسية:

1ـعلم السياسة هو علم الدولة. وهو الرأي الذي يمثله الإتجاه التقليدي الذي يرجع إلى المنهج الفلسفي، و الذي يعالج به فلسفة السياسة و فقهاء القانون الدستوري موضوعات المعرفة السياسية[4].

و يؤكد أنصار هذا الاتجاه على أنهم امتداد للمدرسة اليونانية و الرومانية في مجال دراسة السياسة، و هما المدرستان اللتان ركزتا على دراسة الدولة بوصفها موضوع علم السياسة الرئيس، و من أهم الموضوعات التي يعالجها هذا الاتجاه أركان الدولة و الجوانب القانونية لتنظيم الدولة و سلطانها[5]

2ـعلم السياسة هو علم الدولة.و قد تعددت آراء الباحثين في صدد دراسة السلطة في نطاق المؤسسات الرسمية، بينما يذهب البعض الآخر إلى توسيع نطاق هذه الدراسة لتشمل معظم جوانب النظم الاجتماعية.[6]

و هناك فريق آخر منهم يهتم بدراسة النشاط المرتبط بالصراع من أجل السلطة، سواء من أجل الوصول إلى السلطة أو الحفاظ عليها. و يشير الفقيه الفرنسي بوردو إلى أن دراسة

---

[1]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2]– نيكولا ماكيافيللي، الأمير، تر: محمد لطفي جمعة، مؤسسة النوري، دمشق:ط2،1990،ص183.

[3]– ول ديورانت، قصة الحضارة تر:محمد بدران، اللجنة الثقافية لجامعة الدول العربية،الجزء 4، المجلد5،ص44.

[4]– محمد طه بدوي،النظرية السياسية، المكتب المصري الحديث، الإسكندرية ،1986،ص 133

[5]– هارولد لاسكي، آراء في السياسة،تر:السيد فرج، الدار القومية للطباعة،القاهرة:1964 ،ص8.

[6]– بطرس غالي و محمود خيري عيسى، المدخل إلى علم الياسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة: 1972،ص9

السلطة تعني دراسة مركبة من عنصرين هما القوة المادية و الفكرة التي تربط القوة المادية بالغاية الاجتماعية، بمعنى أن السلطة هي القة المادية لتحقيق غاية اجتماعية معينة، و هي تحقيق الخير العام و الصالح العام المشترك[1]

3ـ علم السياسة هو علم القوة: مفهوم علم السياسة عند هذا الاتجاه هو القوة،

ومن ثم فموضوع علم السياسة هو العلم الذي يدرس الصراع من أجل الحصول على القوة في المجتمع، استنادا إلى أن القوة الهدف المباشر لهذا الصراع، و يترتب على هذا أن علم السياسة يهتم بدراسة وسائل توزيع القوة في المجتمع و مصادر هذه القوة، و كيفية ممارسة علاقات القوة، و وسائل ضبط هذه الممارسة، كما أنه يهتم بدراسة بناء القوة في المجتمع بوصفه يمثل الأساس الذي تستند إليه العملية السياسية[2].

الأخلاق:

ليس الغرض من هذا المبحث التعرض إلى أصول الفكر الأخلاقي و مبادئه و مذاهب الفلاسفة في ذلك، و إنما الهدف هو تحديد مفهوم الأخلاق و نظرة الفلاسفة للقيم الخلقية، و سنتتبع ذلك من خلال الفلسفة اليونانية و الفكر الإسلامي و كذا الفكر المسيحي وأخيرا الفلسفة الغربية لارتباط موضوع بحثنا بهذه التيارات الفلسفية.

التعريف اللغوي: معظم معجم اللغة عرَّفت الخُلق بأنه حالٌ للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من غير حاجةٍ إلى فكرٍ و رويَّةٍ.[3]

يقول ابن منظور: الخلق بضمِّ اللام و سكونها،هو الدين و الطبع والسجية، و حقيقته أنه لصورة الانسان الباطنة و هي نفسه، و أوصافها و معانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة و أوصافها و معانيها، و لهما أوصاف حسنة و قبيحة، و الثواب و العقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مم يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة. و لهذا

---

[1]– نعيم عطية، في النظرية العامة للحريات،الدر القومية للطباعة و النشر، القاهرة:1965، ص ص48–50.

[2]– هشام الإقداحي ، تاريخ الفكر السياسي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية: 2010،ص183..

[3]– المعجم الوسيط، القاهرة: مجمع اللغة العربية، المجلد الأول، 1960،ص 252.

تكررت الأحاديث في مدح حسن الخلق في غير موضع كقوله: من أكثر ما يدخل الناس الجنة تقوى اللّه و حسن الخلق .و قوله أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقً .

الأخلاق اليونانية:

سقراط: لم يفصل سقراط الأخلاق من الين أو الميتافيزيقا، فالحياة الخالدة عنده تعتمد على أصلين: قوانين الدولة المكتوبة، و القوانين الإلهية غير المكتوبة. و هو يقول بخلود النفس و يعتبرها مسألة ميتافيزيقية أو بالأحرى دينية. وأن الاعتقاد بخلود النفس مسألة ضرورية لإمكان قيام حياة خلقية تقتضي المسؤولية و الحساب. و الإنسان في اعتقاد سقراط لا يمكنه اكتشاف خبايا النفس و يعيش كما ينبغي إلا إذا توصل إلى الحكمة و حقق شعاره «أعرف نفسك بنفسك» ، فذلك هو الموصل إلى السعادة.و إذا أمكن للإنسان أن يتجرد من الأهواء و الآراء المتسلطة أمكن أن يكون موضوعيا و محايدا و عادلا و استطاع أن يحدد سلوكه في مجال أسرته و عمله و وطنه، مما يوصله إلى الحرية و الاستقلال الذاتي (ذاتية الإرادة) و هو في ذلك يخالف السوفسطائيين و منهم بروتلغوراس المعاصر له و الذي جاء بشعاره المشهور أن «الإنسان هو مقياس كل شئ»[1].

أفلاطون:

يرى أفلاطون أن الأخلاق سلوك قبل أن يكون علما، لأن العلم عنده ينتقل من عقل إلى عقل عن طريق الحجج و البراهين، و هو و حده لا يكفي ليصبح المرء فاضلا. ذلك أنه قد يعرف الشر و يأتيه و قد يعرف الخير و لا يفعله. و لو كانت الفضيلة تنتقل بالتعليم كما تنتقل العلوم من عقل إلى عقل بالأدلة و البراهين لاستطاع حكماء أثينا أن يجعلوا تلاميذهم فضلاء مثلهم، و عليه فالأخلاق أو الحاسة الخلقية لا تتحقق إلا عن طريق الإرادة. و السلوك الأخلاقي لا يكفي أن يحدث مرة أو ومرتين حتى يتصف بهذا الوصف، بل يجب أن يتكرر حتى يصبح عادة ثابتة و خلقا راسخا[2]

---

[1]– حسن عبد الحميد أحمد رشوان، الأخلاق، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية:2008،ص 60.

[2]– المرجع نفسه، ص 61.

و يعدد أفلاطون أصول الفضائل و يحصرها في أربعة هي: الحكمة، و هي أسمى الفضائل، ثم الشجاعة، و العفة و العدل، و يضعها أفلاطون فوق الفضائل الثلاثة الأخرى: الحكمة، الشجاعة، العفة.

ذلك أن قوى النفس الثلاث فيما يقول أفلاطون: إذا اعتدلت نشأت عنها الفضائل. و هذه القوى هي القوة العاقلة، و هي إذا اعتدلت نشأت عنها فضيلة الحكمة. و القوة الغاضبة، و إذا اعتدلت نشأت عنها الشجاعة، و القوة الشهوانية أو البهيمية، و هي إذا اعتدلت نشأت عنها العفة.

و أخيرا يعتقد أفلاطون أن العدل ينشأ إذا ترتبت العناصر الثلاثة للنفس الإنسانية وفق ما وضعته الطبيعة، أما الظلم فينشأ إذا أعطي عنصر فيها سيادة ليست له بالطبيعة[1].

أرسطو:

الأخلاق عند أرسطو هي التي تنظم الحياة الفردية و الاجتماعية، و هي التي تحدد ما يجب على الإنسان فعله، و ما يجب اجتنابه. و قد حارب أرسطو مذهب اللّذة و أنكر اللّذات الفردية الأنانية و ذهب إلى أن أساس الفضائل خضوع الشهوات لحكم الفعل و عرض أرسطو عدة تعريفات للفضيلة منها:

- الفضيلة هي استعداد مكتسب يتأصل في طبيعة الإنسان و يدفعه إلى العمل الإرادي المتأني وفقا للوسط العدل.
- الفضيلة هي ملكة اختيار الوسط العدل بين طرفين كلاهما شر، الأول شر بسبب الأفراد و الثاني بسبب الشح أو النقص[2].

و الفضيلة عند أرسطو هي اختيار "الوسط العدل" إنه وسط بين رذيلتين و هو المبدأ الذي سيقول به الكثير من المفكرين المسلمين – ابن مسكويه، الفارابي و حتى الماوردي...ـ

[1]– المرجع نفسه، ص62.

[2]– المرجع نفسه، ص63.

وهاتان الرذيلتان هما: إفراط يجب تجنبه، و تفريط يجب تلافيه. فالشجاعة وسط بين التهور و الجبن، و الكرم وسط بين الترف و البخل، و العفة وسط بين الفجور و الجمود.

و العدل ـ عند أرسطو– هو الفضيلة التامة، و لكنه ليس فضيلة شخصية، لأنه متعدي إلى الغير، بل من أهم الفضائل. فكل فضيلة توجد في طي العدل. إن كثيرا من الناس يستطيعون أن يكونوا فضلاء في حق أنفسهم و لكنهم غير أهل للفضيلة فيما يتعلق بالغير... حينئذ لا يمكن اعتبار العدل مجرد جزء من الفضيلة بل إنه الفضيلة كلها، و إن الظلم الذي هو ضده ليس واحدا من الرذائل، بل هو الرذيلة بتمامها[1].

القوة: لقد كانت القوة ـ تاريخيا – و مازالت تمثل المقولة الرئيسة في العلوم الاجتماعية باعتبارها (القوة) المحرِّك للتاريخ العام كلّه.

و أن تعريف القوة الذي نرغب من ورائه معرفة حقيقتها في مجال الحكم و السلوك العام للإنسان، يضطرنا إلى تتبع الأصول التاريخية و الفكرية التي انبثق عنها هذا المصطلح كي نستبين مضمونه، و ننتهي إلى الاهتمامات التي شغلت المفكرين قديما و حديثا و في الفترة التي بينهما.

تعريفات القوة: يعرف جميل صليبا القوة(forceLa) بأنها: القدرة، و الشدة، و الطاقة، و ضدها الضعف، نقول: قوة الجسم، و قوة الفكر، و قوة الغريزة، كما تعني القوة أيضا القهر المادي و الخارجي، أي الضرورة التي تستطيع الإرادة مقاومتها و منه قولهم: استولى على الشيء بالقوة، و خضع للقوة، و القوة بهذا المعنى مقابلة للحق، لأنها ليست حقا، و إنما هي وسيلة للدفاع عن الحق، أو لمنع صاحب الحق التمتع بحقه. و القوة هي مصدر الحركة و الفعل، و منه نقول قوة التحريك، و قوة الطبيعة. و القوة الميكانيكية هي

[1]– عبد الحليم عطية، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دراسة تحليلية للإتجاهات الأخلاقية الحالية في الوطن العربي، القاهرة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، 1990، ص ص 05–24.

السبب في التغيرات التي تطرأ على الحركة و تطلق على كل ما يفيد الجسم حركة أو سكونا[1].

و إذا ما نظرنا إلى مصطلح القوة و استخداماتها في الفلسفة السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و العلمية نجد أنها مرت بمراحل:

أولا: استخدمت لفظة القوة، كقدرة أو خاصية، و نعني القدرة علىعمل أو إحداث شيء ما أو أي شيء. أو هي القدرة على التأثير في شخص ما أو شيء.

و قد استخدم لوك لفظة القوة power في كتابه مفاهيم إنسانية عام 1690 قائلا: إن القدرة هي واحدة من تلك الأفكار البسيطة التي نتلقاها عن طريق الإحساس و التفكير. لأننا نلاحظ في أنفسنا أننا نتصرف و يمكننا أن نفكر. و أننا نستطيع عند الارادة أن نحرك أجزاء عدة من أجسادنا بعد أن كانت ساكنة و أن نلاحظ أيضا الآثار التي يمكن أن تحدثها الأجسام الطبيعية في بعضها البعض الأمر الذي تدركه حواسنا في كل لحظة. فنحن نصل إلى فكرة القدرة بهذين الطريقين[2].

القدرة عند لوك ذات شقين، فهي قدرة على الفعل و هي قدرة إيجابية و قدرة على التلقي، و هي قدرة سلبية.

ثانيا: استخدمت لفظة القوة power بالمعنى السياسي عند احتدام الصراع السياسي و ظهور الدولة القومية في أوروبا في القرن 18 فضلا عن استخدامها في المجال السياسي في معاني: كالقوة السياسية و القوة القومية و توازن القوة.

ثالثا: و قد استخدمت لفظة القوة power في ما يتعلق بالأشياء الجامدة بمعنى القدرة على إحداث أثر ما. و قد استخدم ويليام شيكسبيرلفظة power في مسرحيته «روميو و جولييت» في البيت الرابع و العشرين، في المشهد الثالث من الفصل الثاني قائلا: «و في داخل القشرة الغضة لهذه الزهرة الضعيفة يسكن السم، و قوة الدواء.»

---

[1]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللُّبناني، بيروت، 1979، ص 202–203.

[2] –J.Lock, Humanunderstanding. London, 1690, vol, II, s8

كمااستخدمت لفظة القوة power بمعنى السيطرة على الآخرين و امتلاك ناصية أمورهم. هذا فضلا عن استخدامها بمعنى الحكم و السيطرة و النفوذ و الضبط و السلطة[1].

و قداستخدمت لفظة القوة من الناحية القانونية بمعاني، القدرة القانونية، و القدرة على العمل أو السلطة اللّازمة لذلك. و خاصة السلطة المخولة، و التخويل أو الترخيص. و السلطة النوعية التي تمنح لشخص أو أشخاص بصفة معينة. و قد استخدمت اللّفظة هذه بمعنى الشخص أو الشيء ذي النفوذ أو الحاكم و كذلك في الاستخدام المتأخر فضلا عن استخدامها بمعنى دولة أو أمة من وجهة نظر سلطتها أو نفوذها الدولي[2].

رابعا: استخدمت لفظة القوة power بمعاني تكتيكية. فمعناها الحديث في الرياضيات هو حاصل ضرب «رقم» معين في «رقم» آخر لمرات معينة، و القوة الأولى لأي رقم أو كمية هي الرقم نفسه. و القوة الثانية هي مكعب الرقم أي حاصل ضرب مرجع الرقم في الرقم نفسه.

و القوة تعني أي شكل من أشكال الطاقة Energy أو القوة المتاحة للاستخدام كالطاقة الميكانيكية المعينة (كقوة الجاذبية و الماء الجاري و الريح و البخار و الكهرباء). و ذلك كأشياء تتميز عن العمل اليدوي أ و كأشياء ينظر إليها كسلعة تباع بكميات محدودة[3].

و القوة عند ديكارت هي مساوية لحاصل ضرب الكتلة x السرعة. (ق = ك . س) في حين تعني القوة عند ليبنتز: نصف الكتلة المضروبة في مربع السرعة. (ق = $\frac{1}{2}$ك . س^2).[4]

و يذهب راسل إلى أن مفهوم القوة هو المفهوم الأساسي في العلوم الاجتماعية شأنها في ذلك شأن الطاقة Energy التي تمثل المفهوم الأساسي في العلوم الفيزيائية و التي لا يمكن

---

[1]- إسماعيل علي سعد، نظرية القوة في علم الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، ص 98-100.

[2]- المرجع نفسه، ص 101.

[3]- المرجع نفسه، ص 101، 102.

[4]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 202.

ملاحظتها إلا بعد استخدامها فقط. إذ أننا لا نعلم أن (أ) قوة على (ب) إلا بعد أن يتغلب على مقاومته، أي يمارس (أ) قوته بالفعل و يقضي على مقاومة (ب). و للقوة أشكال مثل: الثروة، و الأسلحة، و السلطة المدنية، و التأثير على الرأي. و إذا رجعنا قليلا إلى الوراء حيث السيطرة الدينية تلعب دورا لا يمكن إغفال آثاره الجسام على حركة التاريخ. و يمكن أن نستدل من ذلك على أن القوة المؤثرة، هي محصلة الأشكال المختلفة للقوة و يمكن أن نسميها القوة السياسية، إذا كانت القوة تعني إدارة شؤون المجتمع بشتى مناحيها[1].

من خلال هذا العرض المختصر لمفهوم القوة لابد من الاعتراف بالصعوبة البالغة التي تعترض إمكانية إعطاء تعريف دقيق للقوة. حيث نجدها في كل الأنساق التي ترتبط بها حياة الإنسان، كما أن تعريف القوة لم يسلم من الشِراك المنطقية العديدة إذ قد تتداخل معه و فيه مفاهيم عديدة مثل: السلطة و النفوذ و السيطرة و الهيبة و ما إلى ذلك من المصطلحات التي تستدق الفروق بينها بحيث يصبح من العسير التفريق الكامل بين بعضها البعض.

غير أن ما يعنينا في موضوع القوة هو استخدامها كوسيلة من خرف الحاكم أو معاونيه من وزراء و قادة جيوش و قضاة أثناء ممارسة الحكم أو الشأن العام.

الأخلاق عند المسلمين:

الغزالي: يقول الغزالي: « إن الخلق و الخلق عبارتان مستعملتان معا: فلان حسن الخلق و الخلق، أي حسن الباخن و الظاهر، فيراد بالخلق الصورة الظاهرة، و يراد بالخلق الصورة الباخنة. وذلك لأن الإنسان مركب من جسد مدرك بالبصر، و من روح و نفس مدركة بالبصيرة. و المراد بالروح و النفس في هذا المقام واحد، فالخلق عبارة عن هيأة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة و يسر من غير حاجة إلى فكر و روية، فإن كانت

[1]– إسماعيل علي سعد، نظرية القوة في علم الاجتماع السياسي، ص 104،105.

الهيأة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلا، سنيت تلك الهيأة خلقا حسنا، و إن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيأة التي هي المصدر خلقا سيئا.»[1]

الماوردي: يعرف الماوردي الأخلاق بأنها غرائز كامنة، تظهر بالإختيار و تقهر بالإضطرار. وللنفس – حسبه – أخلاق تحدث عنها بالطبع، و لها أفعال تصدر عنها بالإرادة، فهما ضربان لا تنفك النفس عنهما: أخلاق الذات و أخلاق الإرادة[2].

أحمد أمين: علم الأخلاق عنده هو: « علم يوضح معنى الخير و الشر، و يبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضا، و يشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم و ينير السبيل لعمل ما ينبغي.»[3]

الأخلاق عند المسيحيين:

القديس توما الإكويني: يعرف الأخلاق بقوله: « إن الأخلاقيات هي وضائف رئيسية تساعد في إعداد و تجهيز الطبيعة البشرية لتبلغ الكمال، فالأخلاقيات – بهذا المعنى- مقدمة للغبطة و السعادة. و مصدر هذه السعادة هو – الوصول إلى الحقيقة –و الوسيلة لتحقيق هذا الهدف المثالي و الغاية القصوى هي الحياة الأخلاقية التي تقود لهذه الغاية مباشرة.»[4]

---

[1]– أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تح: أبو حفص سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة: ج 3، 1998، ص 80.

[2]– الماوردي، تسهيل النظر و تعجيل الظفر في أخلاق الملك و سياسة الملك، تح: محي هلال السرحان، دار النهضة العربية، بيروت: 1981، ص 5.

[3]– أحمد أمين، كتاب الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة: الطبعة العاشرة، 1985، ص 2.

[4]– ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية: 2000، ص ص 450-451.

الأخلاق في الفلسفة الأوروبية الحديثة:

باسكال: علم الأخلاق – عنده – هو علم دراسة أخلاق الإنسان[1].

فولكييه: علم الأخلاق هو عبارة عن مجموعة قواعد السلوك التي بمراعاتها يمكن للإنسان بلوغ غايته.[2]

و في ضوء ما سبق، يمكن تعريف علم الأخلاق بأنه الدراسة العلمية للقيم الإيجابية و السلبية، و للفضائل السامية، في ضوء مبادئ و معايير أخلاقية تستند إلى العقل، و ذات صفة عامة و ثابتة تحكم كل أفعال الإنسان بغض النظر عن الزمان و المكان.

و الأخلاق هي عبارة عن مجموعة من المبادئ النظرية و القواعد العملية المتمثلة في الأوامر و النواهي هدفها تحقيق الخير و تجنب الشر من أجل سعادة الإنسان.

السياسة والأخلاق في التراث الغربي والعربي.

يعتبر السفسطائيون أول من أثار نقاط الجدل حول علاقة الأخلاق بالسياسة في الممارسة السياسية في اليونان القديمة بعد ما كانت قوانين الدولة تكتسي القدسية والثبات والمطلقية، يدل على ذلك موقف سقراط الذي رفض الخروج عن قوانين بلاده رغم أن تطبيقها عليه كان جائزا، وقد تجلى إسهام السفسطائيين في تحريك إشكالية العلاقة بين السياسة و الأخلاق وبالتالي خلع صفة القداسة عن القوانين بوصفها من وضع البشر الذين تسيطر عليهم المصالح بالدرجة الأولى لقد قدم ثراسيماخوس في محاورته لسقراط تعريفا جديدا للعدالة يختلف عن التعريف الذي كان سائدا في الفكر اليوناني والذي اعتبر رأيه هذا معارضا لما هو متعارف عليه، وبذلك ظهر التناقض بين عالمين السياسة والأخلاق فالعدالة حسب ثراسيماخوس" ليس سوى العمل بمقتضى الأقوى".[3]

ومن الشخص في رأي السفسطائيين أن يعيش الإنسان عبد لغيره، وتطبيقا لقوانين يملك ح وصفها من يمتلك القوة وليس من يمتلك العدالة .

---

[1]– محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفت الأخلاق، ص ص 17–18.

[2]– محمد محمد طاهر، علم الأخلاق، النظرية و التطبيق، دار و مكتبة الهلال، بيروت: 1987، ص ص 7–8.

3– تراث الإنسانية، المؤسسة العامة للتأليف والنشر، م5، ج4، دار الرشاد الحديثة، دت، ص 287.

إن السفسطائيين عدا أن القوانين الوضعية السائدة قد سنت لتحقيق أهداف واضعيها، ومن ثم يجب على الفرد العاقل أن يحاول تجب العمل وفق القوانين الوضعية[1] ولم يفعل تراسيماخوس شيئا سوى وصفه لواقع سياسي وإجتماعي كان موجودا في عصره، حي كانت دولة اليونان تبيح استرقاق غير اليونانيين (البربريين) وتفرق اليوناني والعبد، وأن قوانينها تخدم بالدرجة الأولى الجنس اليوناني وتدير ظهرها لغيره من الأجناس حتى ولو كانوا مواخنين وأن ثورة تراسيماخوس على واقع متناقض كان بمثابة التحول الجوهري في عالم السياسة في المجتمع اليوناني حيث وصف تراسيماخوس في حواره مع سقراط التناقض بين السياسة والأخلاق في دولة الإغريق القديمة المالكة للعبيد

وبين في حواره عقم ما يسميه العامة " العدالة" وغموضه في ظل العلاقات الإجتماعية السائدة[2] ومردً هذا الرأي الثائر على أمر مسكوت عنه على غير وجه حق هو الطبقية اليونانية الظالمة، و العدالة فيها هي عدالة تفرضها جهة متسلطة حامية لمصالحها هي الطبقة القوية الحاكمة وعندئذ تفقد هذه العدالة معناها الأخلاقي، غير أن سقراط الذي ما فتئ يدافع عن قدسية الدولة وقوانينها والذي يرنو إلى المحافظة على كيان الدولة وتماسكها نجده يواجه موقف السفسطائيين ، حيث نبّه إلى خطورة مثل هذا الرأي على إستقرار الدولة لأنه قد يؤدي إلى فردية متطرفة، لا سيما إذا ما خبق في مجال الأخلاق التي ستصبح في نظره متغيرة بتغير الزمان والمكان .

إن الرأي السفسطائي هذا جعل التناقض بين عالمي السياسة والأخلاق واضحا، لأن العدالة في بلاد اليونان حسب السفسطائيين هي عدالة تابعة للسلطة دائما أو القوة هي الأداة الوحيدة الضمانة للفناء، ومن ثمّ فالذي سيحدث هو إختلاف القوانين الوضعية باختلاف واضعيها، وبالتالي اختلاف المنظومة التشريعية المنبثقة عنها بالضرورة.

1-العربي محمد ممدوح علي محمد، الأخلاق والسياسة في الفكر السياسي الإسلامي والليبيرالي والماركسي، الهيئة المصرية العامة للمكاتب، مصر : 1992، ص 57.

2- رنكوتيتا، الأخلاق و السياسة، تر: شوقي جلال، دار الثقافة الجديد. القاهرة، ط1، 1975، ص 43.

وفي مقابل هذه النسبية السفسطائية جاء سقراط وأفلاخون بفلسفة مثالية تؤكد ثبات الأخلاق ومطلقيتها ومنها وعليها تؤسس كافة القوانين الأنظمة، وهنا يظهر واضحا لدى سقراط ربطه القوي بين السياسة والأخلاق، مضيفا فالقداسة على القانون بوصفه هدفا أسمى، ومواجها بذلك الأخلاق النسبية المتغيرة.

وقد ميز سقراط بين القوانين غير المكتوبة الإلهية، وبين القوانين المكتوبة البشرية، وعادا القوانين الإلهية ، بأنها كلية وشاملة ومن صنع الآلهة.

حيث نقشت في قلوب الناس، أما القوانين البشرية فهي صورة أو أنموذج من القوانين الإلهية غير المكتوبة، و هكذا يعيد سقراط للقوانين قدسيتها، تلك القدسية التي نال منها السفسطائيون[1] فمصلحة الفرد حسب سقراط يجب أن تنسجم مع مصلحة العامة لأن غير الفرد ينبغي أن يكون مرتبطا بغير المجتمع الأمر الذي يجعل قيمة الأخلاق والقوانين من أعلى القيم، و بهذا يخالف سقراط رأي السفسطائيين ويهدم مبدأ المنفعة الشخصية والسيادة للأقوى[2].

ولم يكن أفلاخون ليخالف هذا الرأي لكمل ما بدأه أستاذه مؤكدا على الإرتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة وعلى الإنسجام بين الإنسان الأخلاقي والإنسان السياسي، ومعتبرا أن الخير الأسمى مجسد في الدولة التي ترعى المصالح العامة.

والخير الذي يعنيه أفلاخون هو الذي يتمثل في العدالة سواء كانت مدنية أم فردية، لذا يكفي الإنسان معرفته بالقيم الأخلاقية، لكي يسلك سلوكا فاضلا في نظام سياسي معين[3].

والملاحظ هنا أن أفلاخون يجمع بين الأخلاق الفردية والسياسية في كلمة " العدالة" التي إن تحققت لدى الفرد كونت منه فردا صالحا، و إذا ما تحققت في الدولة شكلت دولة

1- محمد علي عبد المعطي، السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية: 1983، ص ص 43-44

2- محمد ممدوح محمد على العربي، الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، ص 58.

3- المرجع نفسه، ص 59.

فاضلة، وبذلك تبدو فكرة العدالة على أنها فضيلة خاصة وعامة في الوقت ذاته هدفها تحقيق الخير الأسمى للدولة ولأعضائها على السواء .

والجدير بالذكر أن العدالة عند أفلاخون ليست العدالة القانونية التي إن خبقت تشمل المجتمع برمته دون مراعاة للفوارق الإجتماعية، وإنما قصد بالعدالة المعنى الإجتماعي الذي كان سائدا في بلاد اليونان، فهو يريد أن يحافظ على الأوضاع كما هي، كل فرد على حسب إنتمائه الطبقي، ووضعه الإجتماعي الذي منحته إياه الطبيعة، دون خغيان على فئة أخرى، وهكذا تصبح العدالة عند أفلاخون فضيلة أكثر منها قانونا، و هكذا يقر أفلاخون بالطبقية الإجتماعية وبنظام الإسترقاق باعتبارها تقسيما خبيعيا وأخلاقيا.

وبهذا يرى أفلاخون أنه على كل فرد أن يكون له عمل على حسب قدرته الطبيعية، فالعدالة تتمثل في انصراف كل إنسان لشأنه، و عدم تدخله فيما لا يعنيه، فالوضع الطبيعي والمنطقي هو أن ينقسم أفراد المجتمع إلى خوائف وخبقات، وكل خائفة تقوم بعملها[1]، وعليه فالمعنى الذي قصده أفلاخون بالعدالة كان معنى اخلاقيا لا سياسيا، أي أنها إلتزام بنظام الجماعة الذي يتوجب فيه على الأفراد المحافظة على استقرار الأوضاع القائمة كما هي باعتباره أمرا خبيعيا، وهو وضع يعني بالضرورة صالح الدولة واستقرارها إذن فالعدالة عند أفلاخون لا تعني سوى تحقيق تجانس الدولة في إخار المحافظة على النظام الطبقي السائد.

ولم يخرج أرسطو عن الفكرة الأفلاخونية عن العدالة وأهدافها الأخلاقية ، فغاية السياسة عند أرسطو هي نفس الغاية عند أفلاخون وهو إيجاد هدف اخلاقي للدولة يكون مرتبطا باستقرار الأوضاع السائدة، ومن هنا عدّ أرسطو الدولة فوق العائلة وفوق الأفراد حين أكد على أهمية سيادة الدولة الدستورية التي تستمد مزاياها من المزايا الأخلاقية .

1- محمود سعيد عمران، أحمد أمين سليم، محمد علي الفوزي، النظم السياسية عبر العصور، الأهلية للنشر و التوزيع، بيروت: ط 1، 1999، ص 115.

فالحكومة الدستورية عند أرسطو- كما يراها جورج سباين- هي التي تعمل على ربط الأخلاق بالسياسة، و يتفق أفلاخون مع أرسطو في تفضيله الدولة التي يسودها القانون[1] والدولة الصالحة عند أرسطو هي التي تحكم وفق القانون غير أن هذا لايعني بالضرورة أن كل دولة تحكم بالقانون هي دولة صالحة، لأن الأمر يتعلق بمن يضع القانون فالحكومات هي التي تسن القوانين والدساتير التي من المفروض أن توافق خبيعتها، و عندئذ فصلاحية القوانين من عدمها متوقفة على خبيعة الحكومات إذا كانت صالحة أو غير صالحة . إذ ما دامت الدولة - في نظر أرسطو – نوعا من الإجتماع، أي إجتماع أناس خاضعة لدستور ما، الدولة لا تبقى على ماهي[2].

تبدو العلاقة بين الأخلاق والسياسة أمرا مبدئيا حفاظا على استقرار الدولة رغم إقرار أرسطو بنسبية هذه العلاقة المرتبطة بتغير الحكومات.

وما يمكن استخلاصه فيشأن العلاقة بين الساسة و الأخلاق هو أنه رغم ارتباط الفكر السياسي اليوناني الوثيق بالأخلاق على الأقل من خلال استعراض مواقف كل من سقراط، أفلاخون وأرسطو، يلاحظ أن هذا الارتباط كان خاصا لصالح الدولة لا الشعب خاصة الأرقاء منهم بسبب تكريس أفلاخون وأرسطو لنظام العبودية باعتبار أن الطبيعة لم تسوّ بين البشر وأن التفاوت الطبيعي خبيعي وعادل، مما يهدم فكرة العدالة الحقيقية التي لا يمكن فصلها عن الحرية والمساواة في الفرص، وعليه فالعدالة اليونانية هي عدالة تابعة للسلطة السياسية.

وهذه النتيجة تنقلنا بالضرورة إلى الوجه الآخر من الفكر اليوناني والذي يقابل الفكر السقراخي ومنه الفكر الأفلاخوني و الأرسطو خاليسي، و نعني به الفكر السفسطائي، الذي عثر عنه ثراسيماخوس في حواره الآنف الذكر، مع سقراط، والذي ذكر أن العدالة هي عدالة الأقوى، والحكومة ما تملكه من حق التشريع ووسائل

1- جور سباين، تطور الفكر السياسي، تر: راشد البراوي، ج1، دار المعارف، مصر: ط1، 1945، ص 12.

2- أرسطو، السياسات ، تر: محمد لطفي السيد، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، 1947، ص 364.

الإكراه تمثل العدالة الزائفة، وبالتالي يظهر الإختلاف بين العدالة كقيمة أخلاقية عن عدالة النظام السياسي، وهنا يظهر بوضوح التناقض بين عالم السياسة وعالم الأخلاق.

وفي الشطر الثاني للفكر السياسي الغربي حاول المفكرون الرومان الذين لم يرتقوا إلى مكانة فلاسفة اليونان، فإنه لم تكن لهم أصالة في هذا المجال حيث بدا التأثر واضحا بالفكر السياسي اليوناني ولكن مع ذلك كانت للرومان خصوصيتهم .

فلقد منح الرومان أولوية كبيرة للعمل السياسي المرتبط بالنجاح و الإيجاز المادي، الذي كان وراء تحقيقي عظمة روما، حيث أقامت روما نفسها وصية بالقوة على الإنسانية مستخدمة الوسائل المستحسنة و المستهجنة لإدراك غايتها، و بذلك نجح الرومان على عكس اليونان، بالرغم من أصالة حضارتهم وعلو شأنهم في مجل الفكر السياسي[1]

لكن إتجاه الرومان للمجال السياسي المادي وتركيزهم على الجانب العسكري لم يمنع من بروز مفكرين سياسيين في روما، ومنهم شيشرون و بوليبيوس، فقد كان هذا الأخير كاتبا سياسيا ورجل ومؤرخا، و من آرائه السياسية أن الأحداث التاريخية هي المعلم الأول للسياسة، و قد أعجب بعظمة الإمبراخورية الرومانية، وعظمة دستورها الذي حقق لها النجاح الساحق معتبرا إياه من أفضل الدساتير على الإخلاق، و أوفاها بالغرض المطلوب، وقد اقتنع بأن نجاح الدولة متربط أساسا بنظامها ويعزي بوليبيوس نجاح الدستور الروماني إلى ميزته التي تجمع بين مزايا أنظمة الحكم المختلفة حيث يقول: " كانت الأشكال الثلاثة للحكم ممزوجة فيه بإنصاف ، حيث كان كل شخص، حتى من بين الرومانيين، لم يكن يستطيع القول هل الدستور أرستقراخي أم ديموقراخي أم ملكي "[2].

وقد اعتمد بوليبيوس على التاريخ مهاجما جمهورية أفلاخون الطوباوية ومؤكدا أن الواقع التاريخي هو المحرك الأساس الذي يجب أن يستلهم منه المفكر السياسي نظريته

1- محمود سعيد عمران، النظم السياسية عبر العصور، ص 137.

2- جون جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، تر : محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1993، ص 127.

ورجل الدولة سياسته، لأن السياسة في نهاية المطاف هي أولا ضرب من التجريب القائم على قاعدة النجاح والظفر[1].

ولما كان تاريخ إيطاليا والدول المحيطة بها يقوم بالأساس على الغلبة التي تمجد القوة والمفاهيم المجاورة لها كان لابد من اختفاء الأخلاق من أي نظرية سياسية. لقد ركز بوليبيوس على النجاح معتبرا إياه القاعدة السياسية الرئيسية دون سواها من القيم الإنسانية وبذلك فهو يقصي إتصال الأخلاق بالسياسة.

هذه الأفكار أثرت كثيرا في مفكر روما الثاني وهو شيشرون حيث أبهرته هو لآخر عظمة روما ودستورها العظيم، و أشاد بالنظام الذي سارت عليه روما لتبليغ به ذروة المجد.

ولم يكن في سوع شيشرون أن يخفي إعجابه الكبير بالنظام الروماني الذي اعتمد على ركنين أساسين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية .

حيث يشير إلى أن مساهمة روما في الحقل السياسي كان منصبا على القانون وعلى الناحية التنفيذية، وقد تكيف القانون الروماني مع المتغيرات والتوسعات التي حدثت في روما تدريجيا حتى أصبحت إمبراخورية مترامية الأخراف[2].

وأن رفض شيشرون مثلما فعل بوليبيوس لم يكن رفضا للعقل بقدر ما كان رفضا للشكل الميتافيزيقي للدولة التي فنادى بها أفلاخون ، حيث يرى أن القانون الصحيح – كأحد أهم أركان السياسة الناجحة- هو القانون الذي يتوافق مع العقل . وما دام أن العقل الإنساني هو مصر القانون فهو لا يمكن أن يحمل أي تناقض وهو قانون يفرض نفسه بصورة دائمة[3].

لقد ساهم الفكر السياسي الروماني من خلال أفكار بوليبيوس و شيشرون وغيرهما في بلورة فكر سياسي واقعي مبنيّ على أسس تجريبية، الأمر الذي يجعله فكرا جديرا

1- أرسطو، السياسات، ص 3.

2- محمد علي عبد المعطي، السياسة أصولها وتطوها في الفكر الغربي، ص 102.

3- جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، ص 13.

بتحقيق النجاح والظفر، هذه الغاية تفسرها خبيعة الفكر السياسي الروماني المرتبط بالناحية التنفيذية المتلمسة للواقع والمتكيفة مع المتغيرات الطارئة.

وبقي أن نشير إلى العلاقة بين السياسة والأخلاق في الفكر المسيحي والإسلامي.

فقد برز من فلاسفة المسيحية نجد توما الإكويني الذي ضمنت فلسفته السياسة لقيام الدولة هي العصبية القبلية، فالبدو هم الأثل في كل أمة، فهم أقرب للخير، والشجاعة والإقدام والبسالة من أهل الحضر.

وغاية العصبية القبلية هي الملك، ومن علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة التي تناسب السياسة والملك، والإنسان من حيث هو أقرب للخير ولذلك استحق الملك و السياسة، لأن الخير هو المناسب للسياسة وغايتها القصوى.

وبما أن أصل المجد ومنبته في العصبية القبلية وفرع يتممه هو الخلال الحميدة، فمن اكتسب خلال الخير المناسبة كالصبر والوفاء بالعهد وتعظيم الشريعة وحسن الظن، وإجلال أهل الدين وإنصاف المستضعفين وإحقاق العدل وحفظ العهد والبعد عن المكر والخديعة...التي تشكل خلق السياسة عند ابن خلدون استحق الملك ولكن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بوجود عقيدة دينية.

ذلك إن خلق التوحش والخشونة و المنافسة والكبر، جعلت منهم اصعب الأمم انقيادا وإتباعا.

فالملك يحصل بالتغلب، والتغلب غنما يكون بالعصبية القلبية، ولكن توحيدهم وتأليف قلوبهم لا يكون إلا بمعونة من اللّه، فكان الدين الوازع لهم من أنفسهم ليسهل انقيادهم ويذهب خلق الكبر والمنافسة.

فالدعوة الدينية إذن، تزيد بدورها من قوة العصبية، ولكن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم كأساس الملك، فالعمران البشري لابد له من سياسة ينتظم بها أمره، و هي على شكلين:

الأول: ما يسير على سياسة عقلية.

والثاني: ما يكون محكوما بسياسة دينية وهي افضل من الأولى.

فالدولة عند إبن خلدون جزء لا يتجزأ من النظام الإلهي، والهدف الجوهري لوجودها حفظ أمن المجتمع ليتمكن الناس من العيش والإنتاج فالسياسة و الملك هي كفالة للخلق وخلافة للّه في العباد لتطبيق أحكامه وشرائعه وإحقاق العدل الذي جعل اللّه له قيّما للملك.

أما علامات عوائق الملك، فهي حصول الترف وإنغماس القبيل في النعم والمذلة والإنقياد، التي يكون بها ذهاب العصبية.

فاتجاه الدولة نحو التحضير والميل إلى الترف والإنكباب على الشهوات وازدياد الجشع والطمع والظلم، كل مؤذن بخراب العمران .

فالحضارة هي نهاية العمران البشري وخروجه إلى الفساد لأن الترف والوداعة مفسدة للخلق وبها ذهاب البداوة التي يكون بها الملك[1].

وهكذا يربط ابن خلدون بين الأخلاق والسياسة. ولما كان وجود الدولة – في نظره – متوقف على وجود العصبية القبلية لأن أهلها أقرب إلى الخلال الكريمة و الملك هو غايتها، وبالملك يكون الخير وهو تحقيق للنظام الإلهي في العالم الذي يكفل للناس سلامة العوائد والخلق والعدل الذي به يقوم العمران البشري.

الطبيعة البشرية:

إن إستقراء التاريخ السياسي وتاريخ الحكومات وأنواعها التي اشتغل فيها ماكيافيللي، وألف لذلك كتبًا، ونصح بها الأمراء وكل من يشتغل بالسياسة، أدرك، بما يشبه القوانين الطبيعية، ضرورة فهم الطبيعة البشرية من قبل الحكام، معتبرًا إياه قاعدة أساسية في تأسيس أي نظام سياسي ناجح قابل للتحقيق وقادر على البقاء والإستمرار.

وعلى هذه القاعدة سعى ماكيافيللي إلى تأسيس نظرية في الحكم ملفتا الإنتباه إلى أن نجاح أو فشل أي مشروع سياسي متوقف أساسا على فهم الطبيعة البشرية.

1- ابن خلدون عبد الرحمن ، المقدمة، مكتبة لبنان، بيرو ت، ط 4، 1990، ص ص 138-143.

ويتميز ماكيافيللي في هذا الموضوع عن بعض مفكري الفكر السياسي في كونه يحاول أن يفهم طبيعة البشر من خلال ما هم عليه في الواقع وليس من خلال تصوره لهم كما ينبغي أن يكونوا عليه.

فالإنسان عند ماكيافيللي شرير بطبعه وهو نفس الموقف تبناه السفسطائيون وأنه يسعى بالفطرة وبالدوام إلى تحقيق مصالحه بالقوة، ما كفته القوة لذلك، وأنه لا يطالب العدل إلا عند عجزه عن ممارسة الظلم. يقول ماكيافيللي: " يقال عن الناس بصورة عامة أنهم ناكرون للجميل، متقلبون، مراؤون مبالون إلى تجنب الأخطار، شديدوا الطمع. وهم إلى جانبك مادمت تفيدهم فيبذلون لك دماءهم، وحياتهم... ومصير الأمير الذي يركن إلى وعودهم مآله إلى الدمار والخراب. لأن الصداقة التي تقوم على أساس الشراء، لا على أساس نبل الروح وعظمتها زافة تشر بالمال وليست أمينة... ولا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوبًا ، بقدر ترددهم إلى الإساءة من يخافونه. فالحب مرتبط بسلسلة من الإلتزام، التي قد تتحطم، بالنظر إلى أنانية الناس عندما يخدم تحطيمها مصالحهم، بينما يرتكز الخوف على الخشية من العقاب، وهي خشية قلّما تمنى بالفشل "[1].

الطبيعة البشرية: الناس في نظر ماكيافيللي أشرار وبالتالي لا ينبغي معاملتهم بالفضائل الأخلاقية لأنهم، هم في تعاملهم مع بعضهم البعض وفي تعاملهم من السلطة، في حلٍّ من كل فضيلة خلقية تتعارض من مصالحهم الشخصية.. وفي معرض كلامه عن ضرورة تحرر الأمير من الإلتزم بالعهود والعقود والوعود يبرر ماكيافيللي وجهة نظره هذه " هو ما عرف به الرجال من الخبث وفساد الطوية" وأن فساد الطبيعة البشرية حقيقة إجتماعية وممارسة سياسية ولا يلجأون إلى الخير إلا ما ندر، وفي هذه الحالة هو وسيلة لجلب خير شخصي وليس مطلبًا لذاته. يقول ماكيافيللي: " إذا كان الناس كلهم أخيارًا، فإن القاعدة التي ذكرناها (وهي على الأمير أن لا يحفظوا العهود إذا كانت ضد

[1]– مكيافللي، " **الأمير ، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده** "، تعريب: خيري حماد، تعقيب: فاروق سعد، ص: 144.

مصلحته) تكون لاشك سيئة، ولكنهم أشرار ولن يحفظوا لك عهدا " [1] فلست مضطرًا لحفظ عهودهم..." فالقناعة التي نجدها عند ماكيافيللي أن الطبيعة البشرية مجبولة على كل نقيصة، فالشر فيها أصيل والخير فيها قليل. وأن الحاكم إذا أراد أن يحمل الناس على الخير، الذي ليس فيهم، فإن عمله هذا مآله الفشل والسبب هو – كما ذكر- أن الطبيعة البشرية لا تتحمل الخير: " لاشك أن أميرًا من الأمراء يكون مشرق الجد، سعيد الطالع، إذ تيسر له أن يجمع شتات الفضائل ولكن لخبيعتنا لا تحتمل مثل هذا الكمال...." [2].

وجدير بالذكر أن ماكيافيللي عندما يتحدث عن فساد الطبيعة البشرية فهو يحصرها في المجال السياسي لا الأخلاقي لأن همه الأول ودينه الأخير هو الصورة المثلى والنموذجية لإصلاح الفساد الذي إنتشر في ربوع إيطاليا ولم يستثنى لا الشعب ولا الحكام ولا حتى رجال الدين، هو واقع عاشه ماكيافيللي وتألم منه كثيرًا. وفي هذه الحال العامة لإيطاليا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر يقول **ول ديورانت**: " فقد إستشرى الفساد ومد جذوره في جميع نواحي الإدارة البابوية ... وخرج عدد الهبات التي تنصُب فيها صبًا، والقروض التي تغتصبها اغتصابا عن كل حدٍ يضاف إلى ذلك أن العقود كانت تتداول وتُزوَر بأيدي الموظفين أنفسهم، فلا عجب والحالة هذه إذا إرتفعت في جميع أنحاء العالم المسيحي أعلى الصيحات بالشكوى من هذا الفساد، وذلك الاغتصاب المالي الذي يقوم بهم وظفوا الإدارة البابوية حتى لقد قيل " أن لكل شيء في رومة ثمنه " [3].

لقد كانت الأخلاق الإجتماعية وقتذاك مزيجًا من العنف والعفة، وإنتشر التراخي في تطبيق القانون، وكان الناس يأخذون حقوقهم بأيديهم دون الرجوع إلى القانون، فأدى ذلك إلى تفشي الفوضى وإنتشار الجريمة والخيانة في كل مكان. ورغم المحاولة التي

---

[1]– البحث عن:

[2]– مكيافللي، " **الأمير** "، تعريب: محمد لطفي جمعة، تعقيب، ط 2، مؤسسة النوري، دمشق، 1990، ص: 187.

[3]– ول دي " **قضية الحضارة** "، ترجمة: محمد بدران، ج 21، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ص: 114.

قامت بها السلطة لإصلاح الوضع المتردي في كل شيء وذلك من خلال ترقية القانون إلا أن ذلك لم يتعد الجانب النظري فقط وبقي الأمر على حاله. وإذا كان هناك أمثلة على الولاء الجميل بين الإنسان والإنسان وبين المواطن والدولة، فإن ذلك كان على سبيل الدهاء والمكر والغش والخداع. فقد كان القواد مثلاً يبيعون أنفسهم لمن يؤدي إليهم أعظم الأثمان، فإذا احتدم القتال أخذوا يفاوضون العدو للحصول على أثمان أكبر من التي إشتروا بها، كذلك كنت الحكومات تبدل موقعها أثناء الحرب بجرة قلم [1].

إذن، فالفساد في إيطاليا فساد عام تجاوز كل القيم الإنسانية النبيلة وحتى الأعراف والعادات استبدلت بوسائل النذالة والخبث والقتل.. وما يعنينا هنا هو فساد الفضائل السياسية للطبيعة الإنسانية، التي أخذت حيزا كبيرًا من إهتمام ماكيافيللي وهو يحاول إرساء نظرية سياسية واقعية قادرة على فهم الواقع من خلال ظواهره السياسية ورسم القواعد العامة لنشأة دولة قوية قابلة للاستمرار.

ينظر ماكيافيللي إلى مسألة فساد الطبيعة الإنسانية على أنه فساد سياسي ولا يناقشه إلا في هذا المجال المحدد، ومن ثمَّ يبحث عن خبيعة هذا الفساد ومن المسؤول عن تفشيه بالصورة التي رأينا في إيطاليا وغيرها. من منظور سياسي بحت مع إسقاط جميع الأحكام الأخلاقية، لأن ماكيافيللي " قرر أن الطبيعة، التي هي في الواقع حسنة وسيئة، يجب أن تعامل لأغراض سياسية على أنها سيئة [2]".

وهذا الموقف من ماكيافيللي مبني على وقائع وأحداث عصره التي خبرها من موقع المنصب السياسي الذي كان يشغله في حكومة **عائلة دي ميديتشي** في فلورانسا وما عانته هذه الأخيرة من فساد الرجال وخبثهم في إدارة حكوماتهم. وهكذا يتعامل ماكيافيللي مع الظواهر السياسية كما لو أنها ظواهر خبيعية. كماس يذكر فيما بعد – **دوركايم** وأن القوانين السياسية إنما تبنى على ما هو جوري وأساسي وليس على

---

[1]– ول دي " **قضية الحضارة** "، ص ص: 116–119.

[2]– حازم صاغية، " **نيكولا ماكيافيللي** "، الرواد للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1990، ص: 37.

ما هو عرضي وشكلي. " إن على السياسة أن تتصرف دوما كما لو أن البشر كانوا على الدوام خبثاء وأشرار "[1].

وإرتباخا بما سبق، يلاحظ أن ماكيافيللي فيكل يقوله في شأن الطبيعة الإنسانية، هي أحكام صادرة عن مفكر سياسي وليس عن عالم أخلاق، ولذلك فهو يتجاهل تمامًا الحكم على الإنسان من منظور أخلاقي. وقد توصل بطول دراسته وعمق تفكيره ونفاذ حكمته ودهائه السياسي أن أصل الفساد هو فساد الحكام بالدرجة الأولى ومنهم إنتقل الفساد إلى العامة حتى أصبح المجمع كله مجتمع فساد.

ويؤكد ماكيافيللي أنه فضلاً عن فساد من يتمتعون بالسلطة إلا أن هناك خطورة أخرى لا تقل أهمية عنها، وهي خطورة تعرض إمارة ما أو جمهورية إلى فساد تنظيماتها وقوانينها التي وضعت في بداية نشأتها.

ومن الطبيعي أن فساد من يملك السلطة سيؤدي لا محالة إلى فساد القوانين والأنظمة التي ينشئها ويسير على هداها.

فالمشرفون على وضع القوانين، فيما يؤكد ماكيافيللي جازمًا، أيًا كانوا في الإمارات

أو الجمهورية، إذا كانت فضائلهم السياسية فاسدة تنتج عنهم لا محالة قوانين فاسدة تعبر عن مصالحهم الشخصية بالضرورة لا المصالح العامة للدولة، وهذا يؤدي إلى إحداث خلل بالغ الخطورة ينبىء بإستمرار الفساد، إلى أن يصل إلى حدٍ يصبح فيه أقرب إلى المعضلة المستعصية[2].

وقد توصل ماكيافيللي من كل هذا التحليل إلى أن هناك علاقة جدلية بين فساد الفضائل السياسية للطبيعة الإنسانية والفساد لإداري والتنظيمي وهو ما يزيد في إستشراء الفساد الإجتماعي وإخالة مدته.

ومن أسباب الفساد نذكر ما يلي:

---

[1]– ريمون بولان " **الأخلاق والسياسة** "، ترجمة:عادل العوان، دار طلابس، دمشق، 2، 1992، ص: 277.

[2]– نيكولا مكيافيللي" **مطارحات ماكيافيللي** "، ص: 329.

أولا: فساد الساسة، أي فقدان الحكام السياسيين لكل فضائلهم السياسية الإيجابية عليهم وعلى مواخنيه.

فقد يقحم الحاكم الفساد نفسه في شؤونه رعيته الخاصة فيتدخل في نسائهم وممتلكاتهم وحتى حياتهم وهذا من الضرر بمكان بحيث يتسبب في الإساءة إليه بصورة مباشرة. ويركز ماكيافيللي على تجنب الحاكم لسلب المواخنين ممتلكاتهم حتى لا يجلب لنفسه الكراهية، إذ أن من السهل على الإنسان،حسبه، أن ينسى وفاة والده، من أن ينسى ضياع إرثه وممتلكاته [1]. وفي الغالب الأعم أن الفساد المستشري في المجتمع سببه الحكام بسلوكهم الشائن والخارج عن القانون بدون وجه حق، يؤكد ذلك ماكيافيللي.

بحقائق تاريخية وأحداث وقعت في عصره: " كانت رومانا قبل أن ينقضها البابا الإسكندر السادس من السادة الذين كانوا يحكمونها، تمثل أسوء أنواع السلوك، فقد كان من الجلي أن يدرك كل إنسان أن كل مناسبة من المناسبات، لابد أن تتلوها أعمال القتل والسلب الجماعي. وكانت شرور الأمراء هي التي أدت إلى مثل هذا الوضع، لا كما يقول الناس من أن خبيعة الإنسان الشريرة هي التي أدت إلى ذلك [2] ".

وينتج عن فساد الحكام السياسيين رذيلتين كبيرتين تفسر الفوضى التي عاشتها إيطاليا وسائر أقطار أوروبا وهما:

- السلوك السيئ للحاكم وفساد فضائله الذي سينعكس بالضرورة سلبا سلوك
- الرعية وفضائلها المدنية، وعندئذ يصبح فساد الحكام ملهما ومشجعا لشرور المحكومين.

أو ما يعرف بالقدوة السيئة.

---

[1]– نيكولا مكيافللي، " **الأمير ، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده** "، تعريب: خيري حماد، تعقيب: فاروق سعد، ص: 44–45.

[2]– نيكولا مكيافللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ص: 706.

*ـ على الحاكم أن يكف عن إيذاء شعبه ووجوب إحترام حقوقه وإلاّ وقع فيما لاينبغي أن يقع فيه الحكام حماة الدولة وهو عدم إحترام القانون والتسبب في عدم ضمان النظام العام.

ثانيا: إهمال القوانين والأنظمة، وإهمال تطبيقها بالصورة المطلوبة.فإصلاح الفساد ينبغي أن يبدأ من وضع قاعدة منظومة قانونية لأن الفساد الذي مس الإدارة هو فساد تسبب فيه المشرفون على وضع القوانين التي لم توضع إلا لخدمة مصالح من وضعوها ليس إلا هاتان الرذيلتان السياسيتان هما اللتان تفسران حالة التفكك التام للنظم والمؤسسات في إيطاليا التي كانت فريسة لأسوء فساد سياسي وأخلاقي، فانحلت المؤسسات المدنية [1].

ويبرر تفسيره ذا بالقول أن أحد الأسباب الرئيسة لعظمة روما يعُود بالدرجة الأولى إلى عظمة أنظمتها التي سارت عليها، وكنت أيضًا أحد أسباب قوتها وتفوقها على الأمم المجاورة لها والبعيدة عنها.

ويمضي رجل القانون الفلورانسي موضحا ذلك بقوله:"لا يمكننا العثور على قوانين وتنظيمات صالحة توقف الفساد البشري في دولة إستشرى فيها الفساد إلى حدٍ بلغ الذروة " [2]..

يستعين ماكيافيللي هنا بآلة التشريع لكبح الطبيعة الإنسانية الفاسدة سواء كانوا محكومين أو حكامًا مستشهدًا بالتشريع الروماني المجيد، ومن ثم فهو يعتبر القانون وحده هو خريق الخلاص للناس سياسيا. وأن القانون الذي يرتكز عليه ماكيافيللي هو قانون دنيوي سياسي بحت لا صلة له البتة بالأخلاق.

ومعروف عن ماكيافيللي أنه لا ينكر الطبيعة الخيرة للإنسان، وفضائلها السامية في كل عصر، غير أنه في المجال السياسي، قد تختفي، وعلى الحاكم الناجح أن

---

[1]– جورج سباين، " **تطور الفكر السياسي** "، ترجمة: راشد البراوي، دار المعارف، مص، ط 3، 1945، ص ص: 482–483.

[2]– نيكولا مكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ص: 287.

يخلق روحًا مدنية، ومن ثمَّ فإنه على الدولة والقوة ن تفرض القانون الذي يحفظ المجتمع [1] وما يهم ماكيافيللي ي همه السياسي وحلمه في إنشاء دولة وخنية جامعة قابلة للعيش والتوسع في آن واحد، هو البحث عن الكيفية الوضعية المادية المدنية الموصلة إلى تعاضد المجتمع بجميع شرائحه وخبقاته. وهذه الغاية لا تتحقق إلاّ إذا إفترض الحكام والمشرعون، وبصورة مسبقة، أن الطبيعة الإنسانية سيئة لكن لأسباب سياسية محضة، لأن ماكيافيللي لا يناقش سلوك الحكام والرعية من زاوية الفضائل الأخلاقية بل فقط من زاوية الفضائل السياسية. لأن القانون والأنظمة هي على الدوام وسائل سياسية بالدرجة الأولى وليست أخلاقية.

يقول ماكيافيللي: " إن الواجب يدعو عند تأليف الدول والتشريع لها على إعتبار الناس جميعًا من الأشرار " [2].

وإرتباخا بما سبق في هذه النقطة أن ماكيافيللي فساد الشعب إلى فساد القوانين التي وضعها الحكام الفاسدون. وأن خلاص كل ذلك هو تأسيس قوانين صارمة – كتلك التي عرفها الرومان والتي بإمكانها منع شرور الطبيعة البشرية في صورتها الكلية.

ثالثا: ويعزي ماكيافيللي فساد الفضائل السياسية للإنسان إلى الجشع وقوة الرغبة والطموح اللامتناهي . هذه الفضائل السيئة هي التي تدفع الحكام إلى السعي بكل الوسائل إلى الحصول على سلطان قاهر يهيئ له الهيمنة على كل شيء، وهي رغبة لا حدود لها. ولا تقتصر هذه الفضائل السيئة حسب ماكيافيللي على الأمراء أو الحكومات الأرستقراخية فقط بل تتعدى ذلك إلى الجمهوريات.

ولما كان الطموح الإنساني بلا حدود فإنه يكون مدعاة لتجاوز القوانين والأنظمة، الأمر الذي حتم على ماكيافيللي إلى ضرورة وضع ضوابط للعلاقة بين ما هو

---

[1]– جورج سباين، " **تطور الفكر السياسي** "، ج 3، ص: 473.

[2]– نيكولا مكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ص: 224.

شخصي

وما هو غير شخصي (عام)، أي أنه يحصر الطموح في المجال السياسي وليس على المستوى الشخصي، الخاص، ولكنه مع ذلك مستمد من الطبيعة الإنسانية لأن:" لأن الناس يستهدفون الاحتفاظ بما لديهم والإستزادة منه. وليس ثمة حد عادي للرغبات البشرية، لا في القوة و لا في الممتلكات " [1].

وتبرز الطبيعة الشريرة في الإنسان في السلطان القاهر الذي يفرضه الطموح على القلب البشري من القوة بحيث لا يستطيع الناس التخلي عنه مهما علت بهم الرتب " [2] لأن الطبيعة البشرية واحدة لا فرق فيها بين من يوجد في المراتب الوضيعة أو المراتب الرفيعة وقد يزداد الطموح كلما علت المراتب.

ولذلك كان من الضروري، في نظر ماكيافيللي، بناء نظام سياسيي سليم يؤسس لدولة ذات منظومة قانونية قوية قادرة على كبح جماح الطموح المتزايد للناس وبذلك يمكن توجه لخدمة غايات مرضية ذا جرى تنظيمها عن خريق مؤسسات مناسبة[3].

وما يتوجب فعله من خرف الحكام والمشرفين على شؤون الدولة القانونية والتنظيمية أن يعملوا بجد وصرامة على المحافظة على فضائلهم الإيجابية وأن يقيدوا خموحاتهم وجشعهم بزمام القانون لتفادي الأخطار التي قد تلحق لا محالة بالدولة والمجتمع على السواء. يقول ماكيافيللي: " تصبح السلطة خطرًا ينتج آثارًا خيبة أو سيئة خبقًا لطبيعة لأشخاص الذين يحملونها، وهل هم من الأخيار أم من الأشرار [4].

و نخلص في هذا العنصر من الفساد إلى أن مسألة السعي إلى الحصول على سلطات لا محدودة بواسطة الطموح اللامحدود هي مسألة متوقفة على خبيعة الفضائل التي

---

[1]– جورح سباين، " **تطور الفكر السياسي** "، ج 3، ص: 478.

[2]– نيكولا مكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ص: 342.

[3]– فرانسيس فوكوياما، " **نهاية التاريخ والإنسان الأخير** "، ترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993، ص: 183.

[4]– نيكولا مكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ص: 337.

يمتلكها الشخص نفسه فإذا كان من الذين فسدت فضائلهم السياسية، وإتسمت بخبيعته الإنسانية بأنواع الشرور، أصبحت سلطته مصدر خطر حقيقي. ولا يمكن صد هذا الخطر إلا إذ كانت هناك قوانين ذات مصداقية تفرض إحترامها على الجميع مع مراعاة عنصر هام هو ضرورة أن كون القوانين والأنظمة قادرة على تحقيق رغبات ومصالح من تطبق عليهم، وقادرة على مسايرة التغيرات الزمنية. لكن دون هذه الغايات عقبات لأنه ليس من السهل أبدأ تحقيق ذلك، إذ المستفيدون من الأوضاع سيبذلون قصارى ما يملكون من قوة وإمكانات للحفاظ على مصالحهم الشخصية [1] الأمر الذي يؤدي إلى فساد الإدارة والحكومة أي فساد الدولة برمتها. وبالتالي ظهور الطغيان والإستبداد. ومعهما تنعدم الحرية والمساواة. ويفهم من هذا أنه إذا ما إنتصرت المصالح الجزئية على أولئك الذين يبحثون على المصالح العامة ينتج عنه رذيلتان هما الفساد العام وضياع الحرية بضياع القدرة المدنية.

ومعروف عن ماكيافيللي أنه من دعاة الحرية والمساواة ولكنه لا يطلق منهما بل يجعلهما نتيجة حتمية لنظام سياسي قوي. ومن هذا المنظور لا يعول على الحرية لتكون حلا لمعالجة مشكلة الفساد و الخلص من الاستبداد والطغيان الذي لحق بالشعب، " نظرًا إلى أن مثل هؤلاء لا يختلفون أساسا عن البهائم المتوحشة التي تكون بطبيعتها معتادة على حياة الغاب، فإنها بعد الأسر والعبودية سيغدو من المحال إخلاق سراحها، وستجد نفسها فريسة لأي قادم يريد تقييدها " [2].

وإذ كان ماكيافيللي لا يثير في قاموسه السياسي إلى الثورة فإنه لا يحبذها كأحد أساليب الممارسة السياسية ولكنه لا يعدمها إذ قد تكون أفضل السبل في الحالات الاستثنائية للقضاء على حكومة فاسدة وتنصيب حاكم مطلق يتمتع

---

[1]– نيكولا مكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: خير حماد، تعقيب: فاروق سعد، ص: 82.

[2]– نيكولا مكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ص ص: 278–279.

بالفضائل السياسية الرائعة [1] غير أنه يضيق هذا السبيل إلى أبعد الحدود ويتمنى أن لا يصل الأمر إلى حد المواجهات العنيفة بين الشعب وحكامه.

ولمنع ذلك يدعو ماكيافيللي إلى إنعاش فضائلهم السياسية الخيِّرة حتى لا يصلوا إلى حد إستعباد شعوبهم وذلك بالبحث عن مصالح رعيتهم ب إدخال القوانين الجديدة التي تحقق الأمن والاستقرار وعندها يضمن الشعب أن الحكام لن يخرقوا القانون أبدًا [2].

من خلال هذا العرض نخلص إلى أن معالجة ماكيافيللي لفسد الحكومة هو فساد قانوني وتنظيمي بالدرجة الأولى فضلا عن فسّاد الفضائل السياسية للحكام ولكن من منظور سياسي بحت هدفها هو جعل الوخن هو غاية كل الغايات. وأن هذه الغاية مهددة بالفساد الذي ينطلق من فساد الرأس وهو الحاكم الذي ينعكس على فساد الجوهر وهو الشعب.

لأن فقدان الفضائل السياسية يعني فساد الجسد السياسي برمته.

وهذا ما لاينبغي أن يكون. لكن هل هذه الأمنية ممكنة ؟ وهل يمكن الفصل بين الحكم والفساد ؟ أي هل يمكن للحاكم أن يجنب نفسه الفساد السياسي ؟ من الصعب على الحكومات تجنب الفساد، وأن الخلاص منه ليس بالأمر الهّين، ومع ذلك يمكن تجاوزه بإدراك الحكام ضرورة إحترام القوانين، والعمل على خلق الحيوية والنشاط في جسم الدولة وإنعكاس ذلك على الشعب، شرط أن يقود كل ذلك أشخاص يتمتعون بالفضائل السياسية المطلوبة وبالنظرة السياسية الثاقبة مع حسن فقه تطور المجتمعات والقدرة على رؤية الشر قبل وقوعه وبالتالي يجنب الحكام اللجوء إضطراريا إلى إستخدام القوة.

---

[1]– سليم بركات، " **في الفكر السياسي المعاصر** "، منشورات جامعة دمشق، دمشق، 1992، ص: 36.

[2]– نيكولا مكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ص : 280–281–238.:

يرى ماكيافيللي أن الفساد جزء من أي نظام سياسي، وهناك مستويات نوعية له حسب تطور النظام نفسه، ولكن دولة القانون وتفعيل المؤسسات هي وحدها تستطيع أن تضع حدًا لتفشيه وتحوله إلى قاعدة "[1].

وإرتباخا بما سبق يتعين على رجال السياسة أن يضع همه في كل ما يقوم به هو خدمة المصلحة العامة لأمته ف ظل دولة تخضع للقانون وللمؤسسات السياسية، وهذا لا يعني بالضرورة التخلي الأخلاق من خرفي جدلية الحكم الحاكم والمحكومين، وفي الوقت ذاته دون إغراق السياسة في علم الأخلاق. والوزان المطلوب هو ضرورة أن تقوم الدولة بدورها في الحفاظ على السلام الداخلي والخارجي والوفاق الداخلي من خلال تحقيق تماسك المجتمع ومن ثم الحد من فساد النظم السياسي لجعله قادرا على قيادة المجتمع وضمان إستمراره.

[1]– عماد شعيبي، " **من دولة الإكراه إلى دولة الديمقراطية** "، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط 1، 2000، ص: 75.

الفصل الأول

الفكر السياسي عند الماوردي

الماوردي و عصره.

العلاقة بين المفكر وبيئته علاقة جدلية، فهو بقدر ما تملك البيئة من تأثير في تشكيل فكر الرجل بقدر ما يؤثر هو الآخر ـ باستعدادته ـ في تشكيل صورة عن واقعه لأن المفكر ليس معزولا عن مجتمعه، فهو جزء منه ولبنة من لبناته التي شاهم في مجرى التطورات السياسية والاجتماعية و الاقتصادية، بل أن معيار الأهمية التي يحظىبها مفكر ما في مجتمعه، إنما يكون بالقدر الذي يجعله موصولا بقضايا مجتمعه، وبإسهامه الحقيقي في حل مشاكله.

وإذا اعبرنا أن المفكر دائما هو إبن عصره ومجتمعه وبيئته وحضارته" فإن عبقريته ونبوغه، إنما تقاسان باكتشافه للجديد الذي يضيفه إلى تراث أمته وحضارتها... ومن ثم إغناء وإثراء هذا الفكر بالمبتكر والجديد[1].

والماوردي هو شخصية من أعمق شخصيات الفكر الإسلامي علما، ومن أقدرها بيانا في مجال التعبير عن حاجة المجتمع الإسلامي دون الدخول في صراع أو معارضة، فقد كشف طريق الإصلاح وأضاء حوله الأضواء ورأى ذلك كافيا نمن يريد أن يتخذه أسلوبا ومنهجا إيمانا منه بأن بيان الحق هو في ذاته دعوة إيه، وقد عنى بأمور ثلاثة هي صلب الإصلاح والتجديد في بناء الفكر الإسلامي وتصحيح مفاهيمه وهي : السياسية، والتربية، والأخلاق[2].

ولكي نستطيع فهم تراث الماوردي العلمي وتراث فكره السياسي خصوصا، وارتباطا بما سبق، فإنه من المفيد استعراض الأوضاع السياسية والاجتماعية التي سادت عصر الماوردي لنرى مدى تأثيرها في فكره ومدى تأثيره فيها.

---

[1]-محمد عمارة، **نظرة جديدة إلى التراث** (ط 2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص

[2]-أنور الجندي، **نوابغ الفكر الإسلامي**، (بيروت: دار الرائد العربي، 1983)، ص 213

المبحث الأول: الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في عهد الدولة العباسية

إنتهت الخلافة الراشدة بمقتل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه عام 41ه ثم جاءت الدولة الأموية التي وأن إنحرفت بالخلافة الإسلامية إلى الملك فإنها حفظت للعالم الإسلامي وحدته وحيوته طيلة قرن قريبا (41-132ه). ثم قامت الدولة العباسية بمساندة الفرس على يد أبي العباس السفاح عام 132ه. وقد إستطاعت الدولة العباسية إبان عصر حيويتها وقوتها الذي أمتد قرنا من الزمان والذي يعرف بالعصر العباسي الأول أن تحفظ وحدة العالم الإسلامى من التفكك والتمزق فيما عدا الأندلسالتي احتفظ بها الأمويون. بل أكش من ذلك فقد استطاع العباسيون في ذلك العصر التوسع ناحية الشرق، حيث انتشر الإسلام في معظم أنحاء الهند- كما تم إعداد حملات في قلب الأناضول حتى لا يترك المجال لهجوم البيزنطيين[1]

وفي العصر العباسي الثاني- الذي ابتدأ عام 232ه والذي عاصره الإمام الماوردي، بدأت الخلافة بالضعف وأخذت الأوضاع السياسية في التقلب وعدم الاستقرار. فقد خشي الخلفاء العباسيون من تزايد نفوذ الفرس فأخذوا يجلبون الأتراك ويستعينون بهم في مختلف النواحي. ولكن ما لبث هؤلاء الأتراك أن أزداد نفوذهم وتدخلهم في شؤون الدولة لدرجة أنهم اصبحوا ينصبون ويعزلون من يشاؤون من الخلفاء.

وقد زاد ضعف الخليفة العباسي منذ أوائل القرن الرابع الهجري، نتيجة لازدياد شوكة القواد الأتراك من جهة، وتفاقم خطر الدول المستقلة من جهة أخرى حيث قد استقل "بنو بويه" بفارس والري وأصبهان وبلاد الجبل، كما استقل "الحمدانيون" بالموصل وديار ربيعه وديار بكر ومضر، واستقل الإخشيديون بمصر والشام، واستقل "السامانيون"بخرسان.

ولم يجد الحنيفة الراضي (322-339ه) بدا من استمالة ابن رائق، وكان يلي واسط والبصرة، ووجد فيه الرجل الذي يستطيع أن يعتمد عليه، فأسند إليه كافة أمور الدولة

[1] عماد الدين خليل، حول القيادة والسلطة **فيالتاريخ الإسلامي**، (ط1؛ القاهرة: مكتبة النور، 1985)، ص ص 43-52

ولقبه "أمير الأمراء"، ولكن هذا لم يؤد إلى أستتاب الأمور، فبعد أن كان الصراع بين الخلفاء العباسيين وكبار القواد والأمراء أصبح بين الخلفاء وأمراء الأمراء، وأدى النزاع على منصب أمير الأمراء والاضطراب الذي أعقب ذلك إلى استنجاد الخليفة المستكفي ببني بويه ودخول معز الدولة بن بويه بغداد عام 344ه[1].

وفي نفس الوقت — أي في أوائل القرن الهجري- كان هناك حدثان هامان في غرب الدولة الإسلامية:أولهما: إعلان عبد الرحمن الثالث (300-350ه) نفسه خليفة بالأندلس وتلقب بلقب أمير المؤمنين الناصر لدين الله. وثانيهما : قيام الدولة الفاطمية بالمغرب حيث كان مقرها القيروان ثم المهدية المنصورية التي أنشأها المنصور على مقربة من القيروان عام 337ه، وغدت منن ذلك الحين حاضرة الفاطميين إلى أن قدم أبنه المعز لدين الله مصر في سنة 362ه واتخذ القاهرة التي بناها جوهر الصقلي (358ه) حاضرة لدولته، واتسعت هذه الدولة إلى أن شملت كل الشمال الإفريقي ومصر والحجاز وفلسطين والشام.[2]

وعلى ذلك، فإن نشأة الإمام الماوردي—في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري- جاءت في عصر كان يحكم العالم الإسلامي فيه ثلاثة خلفاء، أحدهم في بغداد حيث يتحكم فيه وفي السلطة بنو بويه، والثاني في القاهرة، والثالث في قرطبة. وقد تفاعل الإمام الماوردي مع تلك الأوضاع السياسية، وحاول الإسهام في حل المشكلات السياسية القائمة بآرائه السديدة، ومن بين هذه الآراء :

1— أن يكون الخليفة عربيا قريشيا، ويكون له السمع والطاعة والنصرة، وأن يكون وزير التفويض عربيا مسلما، وأراد بذلك أن يحد من سلطة بني بوية الغرس.

2— أنه لا يجوز أن يكون هناك إمامان في الزمن الواحد، وكان يريد بذلك توحيد الأمة الإسلامية ونبن التعدد المتمثل في الخليفة الأموي في الأندلس والخليفة الفاطمي

---

[1] حسنإبراهيم حسن، **تاريخ الإسلامي السياسي**، (ط11ج3؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1984)،ص 279وما بعدها.

[2]- المرجع نفه، ص161 وما بعدها

في القاهرة.

3— أهمية وحدة المسلمين حول الخليفة العباسي، ولذلك فقد اشترط الإمام الماوردي موافقة الخليفة على إمارة الاستلاء حتى نكون مشروعه، محاولا بذلك إسباغ الشرعية على استيلاء بعض الأمراء على بعض المناطق بالقوة واستقلالهم بها حتى لا تزعزع سلطة الخليفة، وحتى لا تتصدع وحدة المسلمين.

4- وبالإضافة إلى هذه الآراء، فقد عمل الإمام الماوردي على إزالة الخصومات بين الخليفة العباسي والملوك والوزراء وخصومهم السياسيين وذلك عن طريق عمله سفيرا بينهم.

1ـ الأوضاع العلمية والفكرية.

الغريب في أمر ذلك العصر الذي ضعفت فيه خلافة بغداد، وتفتت دولة العرب والإسلام في المشرق والمغرب إلى دويلات عديدة أنه لم يكن عصر اضمحلال مطلق من وجهتي النظر العلمية والفكرية، فلقد تولدت عن هذا الوهن حاجة طبيعية إلى عملية إنقاذ أو إحياء أشبه بعمليات تجديد الدم[1].

وكان القرن الرابع الهجري بحق عصر النهضة العلمية في الإسلام وقمة الرقي العقلي رغم كل ما يمكن قوله عن الفساد السياسي وما يرتبط به. بل ويرى البعض بأنه ربما كان الفساد السياسي هذا عاملا غير مباشر لرقي الحياة الثانية ونهضتها[2].

فالعلماء لما رأوا سوء الأحوال السياسية واضطرابها، كرهوها وانصرفوا عنها إلى ميدان العلم وهو الملجأ الآمن المطمئن. بل أن منهم من كان يأنف من الإتصال بأمير أو وزير أو يتعفف من زيارة ذوي السلطان، مفضلا بؤس العيش مع السلامة على رغد العيش مع الخوف.

أي أن الإعراض عن السياسة والحكام أو الإقبال عليهم والعيش في ظل

---

[1]- **سد** زغلول **عبد الحميد**، والماوردي مؤرخا، ص1.

[2]- أحمد أمين، ظهر الاسلام، ج2، ص 259.

رعايتهم،كان من الأسباب المؤدية إلى رقي العلوم[1]

والماوردي هو واحد من أولئك الذين عاصروا الحضارة الإسلامية في أوجها، ورأى بغداد عندما كانت عاصمة الفكر والفن والسياسة والمال في العالم أجمع مشرقه ومغربه- إنه العصر الذي إتبع طريقة التنوين العلمي المنظم للعلوم والدراسات الإسلامية، ومنها الآراء السياسية، بعد أن كانت في العصر الأموي يغلب عليها طريق الرواية الشفوية، دون أن يدون فيها إلا القليل[2]

فعلى الرغم من الإضطرابات والقلاقل التي سادت عصره، وكلها نرسم صورة قاتمة لروح العصر الذي عاش فيه، فإننا نجد في مقابل ذلك صورة مشرقة زاهرة بالعلم والفن والأدب نبجة عناية أمراء بني بويه للعلم والأدب والفن وتشجيعهم للعلماء وللكتاب والمفكرين. ولعل من أبرز ما يميز العصر العباسي، خاصة في مرحلته المتأخرة، هو التنافس الذي كان بين العلماء والأدباء والكتاب. وفي هذا العصر، أيضا، نضجت علوم العرب وتألق المفكرون والمشتغلون بالعلم والأدب من الشعراء والأدباء والمؤرخين والجغرافيين واللغويين والفلاسفة والحكماء. كما نبغ أيضا في هذا العصر الكثير من المحدثين والفقهاء والأئمة. هذا التنوع في الصنائع الفكرية والعلمية هو سمة الإبداع الحضاري كما- تدل عليه الشواهد التاريخية في الحضارات الكبرى. فالحضارة لا تكون كذلك إذا اقصرت على لون أو إثنين من ألوان المعرفة وتجلى هذا التألق في مدائن كثيرة من المملكة الإسلامية[3]وقد تألق في هذا العصر كثير من الفلاسفة والحكماء مش أبن سيناء، والبغدادي، والبيهقي، والقشيري، والصيمري، والإسفرايني. ومن النحويين واللغويين كالقاضي أبي سعيد بن عبد الله السيرافي النحوي، ومن أبرز تلاميذه -أبو حيان التوحيدي[4] وعثمان بن جيني (بتخفيف النون وكسر الجيم لأنه

---

[1] المرجع نفسه الصفحة نفسها.

[2] – سعيد عاشور، **تراث الإنسانية**، (مجلد 5، مقتال عن كتاب الأحكام السلطانية)، ص 18.

[3] – جرجي زيدان، **تاريخ أدب اللغة العربية**، ج2، ص 259وما بعدها

[4] – جمال الدين سرور، **تاريخ الحضارة الإسلامية** في **الشرق**، ص 206وما بعدها

يوناني الأصل)، المشهور خطأ باسم ابن جنّي ومن الشعراء المجيدين الشريف الراضي، وأبو القاسم بن طباطبا، وأبو الحسن الأنباري، ومهيار الديلمي، ومن الأدباء والكتاب أبن العميد الكاتب، والثعالبي([1]) وفي سياق الحديث عن الأوضاع الفكرية يمكن الإشارة إلى مسألة مهمة في حياة الماوردي الفكرية إذ اتهم بالاعتزال نتيجة لاعتماده على سلطان العقل في بحثه مسألة الدين، وكان ناجحا في مسألة التوفيق بين العقل والنقل في الموضوعات التي بحثها.

ومعروف عن المعتزلة أنهم يقدمون العقل على السمع ويقولون بسلطان عقل الإنسان وإرادته وتحررهما من سلطان القدر. واعتمادا على هذا المفهوم وصف الماوردي بالاعتزال لأنه إجتهد مُحكِمًا العقل في القضايا التي تناولها جميعا سواء في المسائل الفقهية باعتباره ففيها مجتهدا أو حتى في تفسيره للقرآن خاصة ما تعلق منه بالجانب العقدي والجانب السياسي.

2ـ الأوضاع الاقتصادية:

كانت الحياة الاقتصادية في القرن الرابع الهجري على قدر كبير من السوء والاضطراب رغم **تعدد** موارد الخلافة العباسية **إلا أن** الثروة عموما لم **تكن** موزعة توزيعا عادلا ولا شبه عادل.

وكانت موارد بيت المال، تعتمد على الخراج والجزية والزكاة والفيء والغنيمة والشعور[(2)] وبالإضافة إلى هذا كان يرد إلى بيت المال أيضا، أخماس المعادن والمال المدفون من دفائن الجاهلية، وما يصادر من أموال وأمتعة سرقها اللصوص ولم يطلبها أصحابها ومنها ما يؤخذ من مواريث الذين يموتون دون ترك وارث لهم.[(3)]

---

[1]– المرجع نفسه، ص 207.

[2]- **المرجع نفسه، الصفحة نفسها**

[3]- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والاجتماعي والثقافي،(ط7؛ بيروت: دار الإحياء التراث العربي، بدون تاريخ) ص 277.

إلا أنسوء توزيع الثروات العامة وهيمنة موظفي الدونة عنى الأموال العامة قد زاد في فساد الوضع الاقتصادي للأمة، حيث أصبح هناك من يعيش في القصور حياة النزف و البذخ و من يعيش في القبور حياة الممات أو العدم .

و لبيان حقيقة الوضع الاقتصادي في هذا العصر نوجز أهم السمات المميزة له فيما يلي:

سوء تصرفات رجال الإدارة:

الإجتراء على أموال الدولة كان السمة التي طبع عليها الموظفون الذين كانوا يأخذون الأموال لأنفسهم و يقيدونها في بند " ما يحمل إلى الخليفة " .

و قد ذكر "ابن قرابة المقدر" وجوه اقتناص أموال الدولة التي كان يلجأ إليها الوزراء والموظفون، ومنها تسجيل أرزاق قوم لا يحضرون الدواوين، ومرتبات بأسماء قوم وهميين وأموال للفقهاء والكتاب وما كان يلحق لهم من الورق، والقراطيس ولا يشترى إلا ببعض ما يحتاج إليه.[1].

إسراف القصر و حاشيته :

كان الخلفاء العباسيون ينثرون الأموال نثرا على حواشيهم وأعوانهم، كما حدث في زواج الخليفة الطائع لابنه باختيار، وكان صداقها مائة ألف دينار في حين كان متوسط المهور في ذلك العصر لا يزيد عن ألف درهم.[2]

ويروى أنه في حين تزوج الخليفة المقتدر بنتا للسلطان " ماكشاه" نقل جهازها على130بعيرا في موكب كبير، كانت تدور فيه الطبول والبوقات وتنثر الأموال على الرعية[3].

وكان المهلبي – وزير البويهيين- يشتهر بمآدبه وكثرة ما كان يقدم فيها من

---

[1]- المرجعالسابق، ص 278

[2]- إبن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (ط 1 ، حيدر أباد : 5359هـ)، جزء التاسع، ص 39

[3]-المرجع نفسه، صفحة نفسها.

أصناف الطعام والحلوى، وكان " إذا أراد أن يأكل شيئا بملعقة زجاجا مجرودا، فيأخذ منه ملعقة يأكل بها من ذلك اللون لقمة واحدة، ثم يدفعها إلي غلام آخر قام إلى الجانب الأيسر ثميأخذ أخرى فيفعل بها فعل الأولى، حتى ينال الكفاية، لئلا يعيد الملعقة إلى فيه دفعة ثانية[1].

تضمين موارد الدولة :

بدأت سياسة التضمين مند خلافة المعتضد الذي وجد أنه بحاجة إلى مبلغ 7 آلاف دينار يوميا لتلبية الحاجات اليومية للخلافة في بغداد، فاقترح ابن الفرات أبو العباس وأبو الحسن تضمين بعض مناطق السواد أن للمتضمن وإرادتها مقابل أن يقوم بتأمين المبلغ إلى الخليفة.[2]

وقد أنزى الضامنون ثراء فاحشا لأن المبالغ التي كانوا يضمنون بها المناطق كانت زهيدة إذ لا يتعدى 10ـ1 عشر دخلها قريبا.

1) وأحيانا أقل من ذلك بكثر، إلا أن العسكريين كانوا يحصلون على أرباح مضاعفة وقد لاحظ "الصابي" دور الضمان في تفسخ الدولة، فقال أن عقود الضمان صارت تعقد لأصحاب الحروب، فيؤدي الأمر في مطالبتهم بالأموال أن يلجئوا إلى "العصيان وخلع الطاعة.[3] وكان الضامنون يدفعون الرشاوى للحصول على عقود الضمان من الخلفاء.

" فقد أتحف حامد بن عباس الوزير المقتدر بهدايا ثمينة لإخلاق يده و إعادة الضمان إليه بعد إلغائهمنه ـ إذ أهداه البستان المعروف بالناعورة بعد أن أنفق على بنائه مائة ألف دينار[4].

---

[1]- المرجع نفسه، ص 48.

[2]- سعد فهمي، العامة في بغداد، (ط1 ، بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، ص 34.

[3]- إبن الأثير؛ الكامل في التاريخ، ج6؛ ص 135.

[4]- إبن الجوزي، المنتظم، ج5، ص 52.

زيادة النفقات العسكرية :

منذ القرن الرابع الهجري ازداد خلب الجند للأموال مما ساهم في دفع الخزينة نحو الإفلاس فلجأ الوزراء إلى تغطية النفقات من بيت مال الخاصة حتى بلغ ما فيه منذ 315 خمسمائة ألف دينار فقط من جملة ما ورثه المقتدر والبالغ 15 مليون دينار.[1]

وكانت نفقات الجند عالية فقد اشتكى على بن عيسى من أنه يحتاج في مطلع كل شهر إلى 30 ألف دينار قيمة أرزاق الجند الرجالة لا يتوفر لديه منها شيء.[2]

وحاول علي بن عيسى في وزارته أن يوازن بين دخل الخلافة و نفقاتها **فعمد** إلى سياسة الاقتصاد في النفقات وزيادة الدخل الزراعي، وضبط الواردات من أرزاق رجال الإدارة والجند وأخذ من ضياع الملك الخاصة ليتم به العجز حتى اعتدلت الحال، إلا أن الجند لجأوا إلى الشغب ليحصلوا على زيادة رواتبهم فكثرت النفقات وتضاعفت الاستحقاقات وأصيبت غلاة السنة، وخاف الوزير فاستقال[3].

وكانت تلبية خلبات الجن في زيادة أرزاقهم من معوقات إصلاح النظام العام والإداري، فقد **تأخر** ابن الفرات سنة 306ه بإخلاقه أرزاق الفرسان وحتى الأموال فأفيل من الوزارة[4].

المصادرات:

وإزاء فساد الأحوال واضطرابها في هذا العصر اتجه إلى سياسة المصادرات وكانت مصادرات الأمراء والوزراء وكبار رجال الدولة في أول أمرها لونا من الضرورة التي يقتضيها حال الدولة في حال الضائقة ١لماليةالقاهرة، ثم أصبحت غرضا في ذاته تلجأ إليه الدولة

---

[1]- المرجع **نفسه، ج6، ص 67.**

[2]-سعد فهمي، **العامة في بغداد، ص 36**

[3]- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج8، ص 165.

[4]- **المرجع نفسه، ص 110**

للتخلص مما تعانيه من ارتباك مالي[1].

وهكذا باتت المصادرات نهجا سياسيا وماليا عاما للسلطة العباسية.

اعتبر ابن الفرات عدم مصادرة الوزير لعماله عيبا إداريا، وخالت المصادرات الأغنياء من غير رجال الإدارة فصودر ابن الجصاص وحده في عهد المقتدر على ما يزيد عن 16مليون دينار.[2]

و بعد مقتل المقتدر سنة 320ه، و تولية أخيه القاهر خيّل إليه أنه سيجد المال لحل الأزمة المالية **الموروثة** عند السيدة "شغب" والدة أخيه، فأمر بتعذيبها ولم يجد لديها سوى جواهر فيمتها 130 ألف دينار، وتماثيل من الكافور قيمتها 300 ألف درهم فأجبرها على حل الوقوف التي وقفتها على الحرمين والثغور والتي بيعت بقيمة 500 ألف دينار.[3]

ونتيجة لكنزة المصادرات فقد الناس الطمأنينة على أموالهم، فشاع في هذا العصر خزن الأموال وإخفاؤها في غير مكانها، كالدفن في الأرض، والظهور بمظهر الفقر والفاقة، مما **أدى** إلى اختلال النظام الاقتصادي لقلة الدخول، واستشرت تبعا لذلك الرشوة والمحسوبية.[4]

ثبات الأجور وغلاء الأسعار:

ظهر تفاوت كبير بين مستوى المعيشة عند الطبقات الدنيا ين العامة ـ والطيعات العليا من الخاصة والمترفين ، فالخاصة قننوا في ضروب العيش ـ كما مر بنا.

أما الطبقات الدنيا فقد عبرت عن مرارتها عن خريق الانتقاضات ومساعدة حركات الخروج على الدولة بالانضمام إلى التنظيمات السرية المعادية للسلطة كما حدث في حركات القرامطة.[5]

وكانت العامة تعاني كثرا من الضنك والضيق لكثرة الضرائب التي كانت

---

[1]- إبن مسكويه، تجارب الأمم،(ج 1 ؛ القاهرة: مطبعة الشدن، 1914)، ص

[2]- سعد فهمي، العامة في **بغداد**، ص 37

[3]- المرجع نفسه، والصفحه نفسها.

[4]- إبن مسكويه، مرجع تقسه، ص 198.

[5]- المرجع نفسه، **ص** 181.

تجيء منها، وقلة ما كان يعود عليها من الكسب" فالطبيب الذي كان يدور من بيت إلى بيت لمعالجة العامة كان يأخذ أجرا له عن مريض ربع درهم.[1]

وأعطى المنصور لرئيس البنائين أجرا عن عمل يوم وبعض يوم أربعة دراهم وكانت أجرة خياطة القميص درهمين، أما أجور العمال العاديين فكانت متدنية جدا، فكان أحد الخدم يعمل في قصر أبي جعفر المنصور مقابل عشرين درهما في الشهر، وتقاضى عبد عن أجره اليومي أرغفة[2].

ونلاحظ أن المعلومات حول الأسعار لم نترك أيشك في ارتفاعها في العهد العباسي ولا سيما القمح، واشتد الغلاء ببغداد في عهد المطيع للّه (334ـ363ه).

حتى مات الناس من الجوع، وأكلت الكلاب جثثهم[3]،وكانت الدولة تعمل على تحديد الأسعار إلا أنها غالبا ما كانت تتحاشى ذلك لسببين:

1- معارضة الفقهاء والذين كانوا يعتقدون أن التسعير مناقض للشريعة الإسلامية ومع أنه وجد من تصدى لتحقيق الأحاديث حول الشعير واعتقاد البعض أنها موضوعة، إلا أن الرأي الذي بقى سائدا هو الذي يقول بعدم الشعير.

2- إن تحديد الأسعار كان يوجد ظروفا سيئة، فيعمد التجار إلى إقفال مخازنهم ويخبئون فيها بضائعهم، فترتفع الأسعار وتجبر السلطات على التراجع عن قرارها[4].

3ـ الأوضاع الاجتماعية:

كان المجتمع الذي عاش فيه الماوردي مجتمعا خبقيا ، يتكون من أربع خبقات:

خبقة الخلفاء والسلاخين والملوك، وخبقة الوزراء وكبار أصحاب المناصب كرؤساء الجن والقضاة وخبقة الأثرياء الذين يتحكمون في اقتصاد الدولة، وخبقة

---

[1]- مسكويه، تجارب الأمم، تحقيق هـ. ف أمدروز (القاهرة; 1333د)، ص 198.

[2]- البغدادي، تاريخ بقداد،(القاهرة: 931أ)، ج 11ص 70.

[3]- السيوطي، تاريخ الخلفاء (ط1؛ القاهرة: 1952)، ص298

[4]- المرجع نفسه، ص 186

العوام وهم سواد المجتمع وهم الطبقة الدنيا[1].

ونستطيع القول بأن "المجتمع في بغداد والعراق كان يتألف من ثلاث خبقات :

خبقة أوستقراخية علىرأسها الخليفة والسلطان الحاكم ويتلوهما حواشيهما من الوزراء والقادة والأمراء والولاة وكبار الموظفين والإقطاعيين ويدخل في هذه الطبقة بعض التجار الرأسماليين.

وخبقة وسطى تتكون من صفار الموظفين والتجار والصناع والقضاة والعلماء ورجال الحُسبة، وخبقة العامة من الزراع والخدم والرقيق وأصحاب الحرف، ويسلك أهل الذمة في الطبقتين الأخيرتين عادة، إلا من ارتفع منهم إلى الوزارة.[2]

وقد تأثرت العلاقة بين الحاكمين والمحكومين باعتبارات عديدة كان أهمها التطورات الاجتماعية والسياسية داخل بغداد فقد كانت العلاقة بين الخاصة والعامة سيئة جدا، وكان أحد مساعدي المأمون يعتقد أن بوسع من يلبس سوادا (شعار السلطة) أن يسوق عشرين ألفا من العامة بعصاه وكان في ذهن أصحاب السلطة أن الجند أنما يعدون لقمع العامة[3].

ولم تكن لهذه الطائفة ـالعامةـ مكانة في المجتمع العرافي فقد وصفهم بعض الكتاب بالجهل في الأمور الدينية و في النواحي الطافية وأخلق عليهم المؤرخون تسميات منها السفلة الغوغاء والجماهير الدهماء والأوباش إلى غير ذلك من النعوت[4].

ولم تكتفي المصادر بتصنيف العامة الطبقي بل ترسم لها إخارا خاصا بين قدراتها العقلية والفكرية وواقعها الأخلاقي، فالعامي يقابله العالم، والعامة متهمة دائما بقدراتها العقلية، فإن قلت لا عقول لهم كنت صادقا وان قلت لهم أشياء شبيهة بالعقول كنت صادقا، ونفوس العامة خبيثة ومعارفها خسيسة لا يجوز لأربابهما أن ينفقوا ريح

---

[1]- محمد سليمان داود،فؤاد عبد المنعم أحمد، أبو الحسن الماوردي ، ص 16:15

[2]- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ص 281.

[3]-المرجع نفه 282.

[4]- المرجع نفعه الصفحة نفسها.

الحكمة ولا أن يتطاولوا إلى غرائب الفلسفة، وهم أقل شكا وأكثر شرعا، ولولا المتكلمين لهلك العوام واسترقوا[1].

وكانت شكل العامة جميع الأجناس في المجتمع البغدادي من بينهم العربي والديلمي والتركي والكردي وغير ذلك من الأجناس، وليس لهم دين خاص فأغلبهم مسلمون وقليل منهم من أهل الذمة[2].

وقد ترك دخول العنصرين التركي والديلمي إلى بغداد آثارا بعيدة في الحياة الإجتماعية داخل المدينة، وأثارت موجة من النقد والسخرية ضدهم وما نريد الإشارة إليه هو الدور الأساسي لأتراك والديلم في إشاعة الانقسام داخل المجتمع البغدادي وفي إذكاء الفتن الطائفية الدموية التي بدأت تعصف ببغداد منن منتصف القرن الرابع للهجرة.[3]

ويمكن الاستدلال على سوء الأوضاع الاجتماعية وندهورها من خلال هذه الظواهر:

الفقر:

شكل الفقر ظاهرة اجتماعية مستمرة ظهرت معالمها على ألسنة رجال الأدب وغيرهم يقول أبو حيان التوحيدي عن نفسه" لقد اضطررت بعد الشهرة والمعرفة في أوقات كثيرة إلى أكل الخضر في الصحراء، وإلى التكفف عند الخاصة و العامة و إلى بيع الدين بالمرؤة، و إلى تعاخي الرياء بالسمعة والنفاق، وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بقلمه ويطرح في قلب صاحبه الألم"[4].

وكانت ظاهرة الفقر هذه مثار اسباء عامة الشعب ومصدر كرههم الشديد للسلطة التي أعقلت حقوق الفقراء ومبعث حقد على الطبقة الأوستقراخية المستغلة لجهود الضعفاء المساكين، لهذا كان التناقض في المجتمع حانا يميزه فقر وبؤس.

---

[1]- مصدر نفسه ص 283.

[2]- المرجع **نفه** 284.

[3]- ياقوت الحموي، معجم الأدباء (ط 2، القاهرة: المطبعة الهندية بالموسكي، 1923)، ص 19 : 20.

[4]-المرجع نفسه ص 22.

ومصدر التناقض الإقتصادي هذا هو فقدان العدالة في توزيع الثروة بين أفراد المجتمع واستفحال الجشع، والتهالك على جمع الأموال دون الإصغاء إلى أنين الجياع والحياة التي يعيشونها[1].

2ـالانفراط القيمي:

ترتب على ذلك مظاهر متعددة " مما ينتج عن الترف والفقر، كالتفنن في اللذائذ والاستهتار، والنعومة ومشاد النفس، وكل المظاهر التي تنشأ عن الفقر والحرمان كالحقد والحسد والكذب والخديعة بل كان الحال يصل بالناس إلى حد الثورات المنادية بالمساواة أو إلى قطع الصلاة وتحطيم منابر المساجد إعلانا عن سوء أحوالهم وفساد أمورهم[2]، ومن مظاهر الانفراط الأخلاقي والقيمي نجد :

أـ المجون والخلاعة:

فقد أتاح هذا المناخ الفاسد لأوساط المترفة شيوع " فنون الخلاعة والمجون" فكان لكل خليفة في قصر مغنون ومغنيات وفيان وراقصات، فكثرت الحانات وأدمنت المعاقرة و شاع اقتناء الجواري و الغلمان واستبيحت اللذات عنى أنواعها مألوفها وغير مألوفها بخبيعتها وشانها'، بخيبها وخبيثها، وتكشفت الوجوه وقل الحياء وانتشر الفساد، بعد أن صار الحكام والولاة هم قدوة الناس في هاتين الآفاتين[3].

بـ مجالس الشراب :

حيث اشتهر الوزير المهلمي بمجالس الشراب و الأنس التي كان يعقدها بقصره ليلتين كل أسبوع، فكان يجتمع عنده ندماء عن الفقهاء والقضاة على أخراحالحشمة والبسيط في القصف الخلاعة وهم القاضي أبو بكر بن قريعة وابن معروف والقاضي التنوخي وغيرهم وما منهم إلا أبيض اللحية بخويلها، فإذا تكامل الأنس وخاب المجلس ولذ سماع الغناء وأخذ الطرب منهم مأخذه وهبوا ثوب الوقار وتقلبوا

---

[1]-المرجع نفسه **صفحة** نفسها.

[2]-البغدادي، تاريخ بغداد، ص 203.

[3]- المرجع نفه ص 205

في أعطاف العيش، بين الخفة والطيش، ووضع في يد كل واحد منهم كأس ذهب بألف مثقال مملوءا شرابا في غمس لحيته، بل ينقعها حتى تنتشر بأكثره، ثم يرش بعضهم على بعضهم على بعض وهم يرقصون، فإذا أصبحوا عادوا لعاداتهم فيالتوفر والتحفظ بأبهة القضاء وحشمة المشايخ الكبراء[1].

ج- الرشوة:

راجت الرشوة وانتشرت حتى أن الوزير بن خاقان وزير المقتدر كان سيئ السيرة والتدبير كبر التولية والعزل، فيل أنه ولى في يوم واحد تسعة عشر ناظرا للكوفة، وأخذ من كل واحد منهم رشوة وعندما اجشعوا قالوا: كيف نصنع؟ فقال أحدهم : إذا أردتم النصفة فينبغي أن ينحدر إلى الكوفة أحدثنا عهدا بالوزير، فهو الذي ولايته صحيحة لأنه لم يأت بعده أحد، فاتفقوا على ذلك وعاد الباقون إلى الوزير فوزعهم على الأمصار[2].

وقد مر بنا كيف كانت تقدم الرشاوى للخلفاء لإعادة الضمان للضامنين.

د -التحلل من الوعود :

حيث كثرت المكائد والتحلل من الوعود والعهود ولم يكن هناك حرص حتى من الخلفاء على الوفاء بالعهود، وساعدهم على ذلك أن الفقهاء ورجال الدين كانوا يعينون الخلفاء على التحلل من تلك العهود بالفتاوى التي تنقض الأيمان في غير ورع أو خشية من اللّه، فكان في ذلك فساد المجتمع العباسي كله[3].

هـ الربا :

حرمت الشريعة الإسلامية التعامل بالربا أشد التحريم، كما حرمت المضاربة في مواد الطعام، وقد أنفق الفقهاء جزءا كبيرا من جهودهم لسد أصغر الأبواب التي يلجأ إليها الناس فرارا من هذا التحريم، ولكن اليهود والنصارى كانوا يدخلون في الفجوة إذا

---

[1]- المرجع نفسه ص.45

[2]- حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام ص 292.

[3]-المرجع نفسه صفحة نفسها

ظهرت،ففي أول القرن الرابع الهجري اقترضن الوزير يوسف وهارون بن عمران عشرة آلاف دينار يربح ثلاثين دينار فيكل مائة.

وكان من صور المراباة المربحة أنيقوم الناس للمصادرين وهم يعانون التعذيب وضروب العسف، مالا وهم في هذا الموقف الحرج، و كانوا ينالون في بعض الأحيان من وراء ذلك عشرة في الواحدة 1000%[1].

الإيمان بالتنجيم والدجل :

كان من نتائج شيوع الفقر وسوء الأحوال الاقتصادية انتشار الدجل والتحريف وتعلق الناس بالأسباب المتوهمة في الحصول على الغني من تحصيله بالوسائل المعقولة، فكان الاتجاه إلى التنجيم والاعتقاد في الطوالع التي تسعد وتشقي والانصراف إلى الكيمياء. التي تقلب النحاس والقصدير نهبا، والاتجاه إلى دعوات الأولياء لعلها نتحقق فينقلب فقرهم إلى غنى، بالإضافة إلى هذا ساد الاعتقاد في السحر والظلمات ونحو ذلك[2].

اللصوصية :

خلق الدباين المادي بين قلة مترفة وكثرة معدمة فجوة عميقة مليئة بالأحقاد والكره المكبوت في صدور الجماهير الفقيرة وهي تنتظر الساعة المواتية لاسترداد حقوقهم، بما يكفل لهم العيش الرغيد .

لذلك كانوا على استعداد لتلبية أي دعوة مضادة تمنيهم بإصلاح أحوالهم الاقتصادية ورفع مستوياتهم المعاشية، ومن هذه الحركات السياسية ذات الواقع الاجتماعي وهي حركات العياويين أو الشطار[3].

فقد شكلوا في العصر العباسي الثاني عصابات تغيرُ على الممتلكات شرق

---

[1]- آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، در: محمد عير الهادي ابو ردة،(ج 1 ؛ ط4، بيروت: بكتبة الخانجي، 1967)، ص 391.

[2]- أحمد أمين، ظهر الإسلام، مرجع سابق، ص 32.

[3]-إبن الأثير، الكامل في التاريخ، ج6، ص 217.

وتنهب وتثقلفي كثير من الأحيان[1] ويبدو أنهم ينتمون إلى أصول اجتماعية ففيرة ومظلومة فيذكر التنوخي أن ابن حمدي أشهر لصوص بغداد ذكر له سبب احترافه السرقة بقوله "اللّه بيننا وبين هذا السلطان الذي أخرجنا إلى هذا، فأنه قد أسقط أرزاقنا وأحوجنا إلى هذا ولسنا فيما نفعله وترتكب أمدا أعظم مما يرتكب السلطان وأنت تعلم أن ابن شيرزاد ببغداد يصادر الناس ويفقرهم، وكذلك يفعل البريدي بواسط والبصرة، والديلم بالأهواز، وقد علمت أنهم يأخذون الضياع والدور والعقار و يتجاوزون ذلك إلى الحرم والأموال، فأحسب أننا مثل هؤلاء وأن واحنا منهم صادرك.[2]

ويبد موقف اللصوص المتعارض مع الأوضاع السائدة، هان نظرتهم الحاقدة إلى رجال السلطة والمال، قال بعض اللصوص:"اللص أحسن حالا من الحاكم المرتشي، والقاضي الذي يأكل أموال اليتامى[3].

ومن ثم كان انتشار ظاهرة السرقة بسبب الأوضاع السياسية والإقتصادية والأوضاع الإجتماعية المرتدية فاحترف الكثين من أبناء الشعب في هذه الوسيلة لتنسب العيش ولو كان ذلك بالسبل غير المشروعة.

انتشار التصوف و كثرة الزهاد :

كثر في عصر الماوردي المتصوفون والزهاد لأسباب سياسية و اجتماعية ـ حيث انصرفت الناس بعيدا عن الحياة المضطربة إلى حياة سليمة غير مشاركة فيصنع حياة أفضل أو حتى محاولة التأقلم مع الأوضاع السائدة.

فكانت ظاهرة التصوف منن القرن الثاني في مضمونها تعد معارضة للأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة، فانكفاء العديد من رجال الدين والعلماء عن ساحة الصراع بمثابة احتجاج علىسيرة الدولة في معالجة الأوضاع السائدة، معلنين

---

[1]- نفس المرجع، ص 334.

[2]- سعد"فهمي، المرجع السابق، ص 212.

[3]- نفس المرجع السابق، ص 212.

تمسكهم بمبادئ الإسلام، زاهدين في الدنيا، وقد استطاع الزهاد بموقفهم هذا من لفت نظر السلطة إليهم[1].

وكان من الطبيعي أن يرتبط موقف الزهاد من المجتمع بالفقر سببا أو نتيجة فكان أن انتشرت فيها بينهم فلسفة الفقر وراحوا يدافعون عنها[2] فالفشل في الحياة قد يسلم صاحبه إلى الزهد، واقتناع الناس بأن نعيم الدنيا زائل وإذا حرم الإنسان الدنيا فعليه بالآخرة[3].

وكان لهذا الاتجاه بالرغم من بعض الصوفية ألف كبا لمحاولة رد الزهد إلى الشريعة تأثير سيئ على عامة الناس خلال العصر العباسي و ما تلاه فقد أدى إلى انصراف الناس عن خلب الأسباب، وانتشار الزهد والانعزال الكلي عن الناس[4].

وهكذا فإن الاضطرابات الأمن بقطع الطريق و يتشبه برجال السلطة الذين يصادرون الناس، ومنهم من راح يقطع الطريق بعد أن فشل في الحصول على وظيفة جندي، ومنهم من احتال على لقمته بالادعاء بأنه تفرر من المحنة، ومنهم من رأى في الصراع المذهبي والسياسي فرصة سائحة للحصول على لقمة العيش.

ولا بد أن بعض الناس عجزوا عن الانخراط في خوائف اللصوص المتطفلين، فقادهم عجزهم إلى الانتحار شنقا أو غرقا[5].

الأوضاع الدينية:

هناك اتصال دائم و قوي بين الحالة الدينية و السياسية في أي مجتمع و في شتى العصور فالحياة الدينية نتأثر بالحكام و أصحاب السلطات في الدولة كما أن الحياة السياسية نتأثر بالمعتقدات السائدة و المذاهب المنتشرة.

وقد كان اهتمام البغداديين بالمذاهب الدينية شديدا، وكان انضواؤهم تحت

---

[1]- نفس المرجع السابق، ص 224.

[2]- المرجع نفسه، ص 225.

[3]- حسن عبد العالي، التربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص 63.

[4]- علي خليل أبوالعينين، قراءة تربوية في فكر الماوردي، ص 21.

[5]- سعد فهمي، العامة في بغداد، ص 228.

ألويتها يسمح لهم بالتعبير عن مواقفهم من الأوضاع العامة، ويبدو أن أكثرية عامة بغداد في القرنين الثالث والرابع كانت تنتمي إلى مذاهب السنة مما جعلها تمارس نوعا من المراقبة لسلوك بعض رجال السلطة تجاه المذاهب[1].

و منذ دخول "البويهيين" بغداد عام 334ه و هم يعلنون تأييدا صريحا للشيعة فيها ،و كان لهم الدور الرئيسي في إذكاء الفتن والصراع المذهبي فيكتب بنو بويه بلعن معاوية في المساجد ويلزم معز الدولة البويهي الناس بإغلاق الأسواق وإقامة المآتم على الحسين في يوم عاشوراء[2].

الخلاف بين السنة والشيعة:

وفي العهد البويهي انقسم عامة بغداد إلى سنة وشيعة تحت تأثير سياسة السلطة، حتى أصبح كل جانب في بغداد يمثل مذهبا، فتجمع السنة في الجانب الشرفي، فيما كان الجانب الغربي ذي أكثرية شيعية، وأدت الضرورة إلى أن ندمج العمل السياسي بالعبادة فأصبح العياريون وأهل العصبية والأحداث في كل جانب حزبا يقف مقابل حزب الجانب الآخر وأصبح بالتالي، الرأي السياسي مختلطا بأعمال انتقامية توجه ضد كل حزب، ومن هناك أصبح العامة وقودا لحرب أهلية مستمرة، يذكيها رجال السلطة بين حين وآخر[3].

ومما قوى من حدة الخلاف أن الشيعة في ثورتهم كانوا يشيعون لفئة من أهل الحكم.

منهم " بختيار" ومعه " الديلم"، أما أهل السنة فكانوا يرفعون شعار "سبكت سكين" والأتراك.[4]

ومن المعروف أن الخلاف بين السنة والشيعة لم يكن على شيء في الدين أصلا بل

---

[1]- **نفس** المرجع، ص 224.

[2]- السيوطي جلال الدين، **تاريخ الخلفاء**،ص 401.

[3]- المرجع السابق، ص 351.

[4]-ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج 1 ، ص 328.

يرجع أساسا إلى **اختلافهم** في النظرة إلى الخلافة، وهي مسألة سياسية.[1]

ومن الطبيعي ألا يقتصر النزاع بين المذاهب السنية والشيعية على النزاع الفقهي النظري، بل يتعداه إلى المقاومة المادية وإلى الحرب، لأنه في أصله نزاع على السلطة، إلا أن ذلك النزاع قد زادت حدته واتخذ طابعا أكثر عنفا، حتى امتلأت حوليات التاريخ بأخبار حوادث التخريب والقتل[2].

وبالفعل انفجر الصراع المذهبي سنة 338ه، حين نشبت الفتنة لتظهر بشكل أفظع.[3]

الخلاف والفتن بين أهل السنة:

ولم يكن الصراع المذهبي بسيطا ولا يمكن تلخيصه في الصراع بين معسكرين لأن كلا المعسكرين لم يكن موحدا متماسكا بل سادت الفرقة والقار بين أبناء المذهب الواحد، وانقسموا على أنفسهم إلى فرق مختلفة، متصارعة، لم يخفف من لدن خصومتها ولا من حدة انتمائها إلى معسكر واحد.[4]

ومن هذا " ما شهده عصر الماوردي من فتن بين السنيين أنفسهم ، فقد أصبح الحنابلة قوة يخشى بأسها، وأدعو أن جملة آرائهم ننتهي إلى الأمام أحمد ابن حنبل الذي أحيى عقيدة السلف وحارب دونها، وأهل السنة من أشاعرة يقولون أنهم لم يأتوا بشيء جديد وإنما أتبعوا مذاهب السلف ومذهب السلف يعني مذهب الصحابة والتابعين ووقعت المعارك العنيفة بين الغريفين.[5]

---

[1]- أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج2، ص 160.

[2]-محمد نبيل نوفل، أبو حامد الغزالي، فلسفة وأراءه في التربية والتعليم، ص 11.

[3]- سعد فهمي، نفس المرجع الساق، ص 338.

[4]- إبن الجوزي، المنتظم، ج7،/ص 214.

[5]- رضوان السيد، قوانين الوزارة، ص 52.

ففي سنة 407هـ— وقعت الفتنة بينهما بسبب إنكار الحنابلة الجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم، ومنهم من الترجيع في الآذان والقنوت في صلاة الفجر وأتى الحنابلة إلى المسجد بباب الشعير فنهوا إمامهم عن الجهر بالبسملة، فأخرج الإمام مصحفا وقال : أزيلوها من المصحف حتى لا أتلوها.[1]

وكانت المنافسة خطيرة بين الشافعية والحنابلة وهما أعضاء في مجتمع أهل السنة،إلا أنها كانت خلافات فقهية حول الفروع والتي يلفت أقصى حدتها، وكانت المناظرات في المساجد وفي التجمعات وكلٌ يتقرب إلى اللّه بالدفاع عن مذهبه و الاحتجاج له بالأدلة التي يراها مقوية له، ويضعف المذهب الآخر بكل ما يراه مضعفا له حتى أن المآتم كانت تجئ بالمنظرات فإذا توفي أحد الفقهاء أو توفي أحد من ذوي الشأن كان مأتمه يحي بمناظرات تقام في مسجد، وقد انعكست هذه الخلافات في كتب الفقه[2].

الدعاوي الدينية المنحرفة :

ويمكن أن نلتمس الكثير من الدعاوي الدينية البعيدة عن روح الإسلام وسماحته ومن هذه المظاهر :

التعصب:

بالإضافة إلى ما سبق "قد ظهر تعصب الحنابلة في بغداد بصورة واضحة، وربما مبعث هذا التشدد ما رأوه من فساد وانحلال فأقاموا من أنفسهم حفظة على الدين، فكانوا يجوبون الأسواق، ويكسرون أواني الخمر التي يجدونها.

بل أنهم كانوا يتدخلون فيأمور لو كان للحكام بعض قوة ما وقعت، مش حادث دفن الطبري310هـ ليلا[3].

كذلك كان رفضن الحنابلة لوصلية رجال الفكر المتأثرين بالاتجاهات الفلسفية

---

[1]- سعد فهمي، المرجع السابق، ص 140.

[2]- محمد أبوزهرة، **تاريخ المناهب الإسلامية**، (دار الفكر العربي)، ج6، ص 254.

[3]- إبن الأثير، المرجع السابق، ص ص 170-171.

خاصة بالأفكار الإيرانية أولاثم باليونانية ثانيا من أسباب تعصبهم الشديد[1].

ونستطيع القول بأن التعصب قد أخل بوجهه البغيض في عصر الماوردي واتخذ شكلا حادا وصل إلى حد العزل، فأدى إلى التفرقة بين أتباع المذاهب والانشقاق بين العلماء، وهكذا خيم داج من التعصب البغيض[2].

تكفير المسلم:

بجانب ظاهرة الانقسام والتفرق، كانت ظاهرة التعصب الشديد واضحة، كل فريق يتعصب لمذهبه، و يرى أنه وحده المذهب الصحيح، والفرقة الناجية، وأن بقية أصحاب المذاهب كفار، بل وأن الا نحراف عن أصل المذهب و لو قليلا كفر، وراجت هذه الدعوة الجديدة، حتى أصبحت مرضا اجتماعيا أصيب به عامة أهل مصر[3].

مدعو الألوهية :

راجت في العصر أيضا من يعلن عن نفسه أنه إله جاء لإنقاذ الناس من حياتهم المتردية "و قد نادى الحلاج بالحلول والاتحاد أي حلول روح الآلهة فيه[4].

كما شاع في بغداد أيضا أمر "الشلغاني" الذي أدعى الألوهية وإحياء الموتى وأضل خائفة. ووجد أيضا من يدعو إلى ربوبيته ويأمر إتباعه بعبادة النار وتعظيمها ولعن من مضى من الأنبياء، ورغم كل ما في دعواه من انحراف إلا أن هناك من نبعه فيها فسلط اللّه عليه من ذبحه[5].

التصفية الجسدية:

وعندما ذاع صيت الحلاج الذي أدعى حلول روح الآلهة فيه واشتهر قوله بهذا، وازداد إعجاب الناس به، ناظره بعض الفقهاء على أمر الخليفة ألمقتدر، فأوجبوا قتله سنة 319ل وضربت عنق الحلاج أمام الناس علانية وكذلك ثلاثة من أصحابه حين رفضوا الرجوع

---

[1]-سعد فهمي، نفس المرجع السابق، ص 349.

[2]- عبد الوهاب السباعي، المضاربة للماوردي، ص 38.

[3]- محمد نبيل نوقل، أبو حامد الغزالي، فلسفته وآراؤه في التربية والتعليم، ص 15.

[4]- البيروني، الآثار الباقية من القرون الخالية، (بغداد: مكتبة المتنبي)، ص 11.

[5]- نادية جمال الدين، فلسفة التربية عبر الإخوان الصفا، ص 46.

عن معتقدهم فيه[1].

فالقتل العلني هو جزاء من يخالف في آرائه، رأي الخليفة والفقهاء والعامة خاصة إذا كان رأيه يمس الدين أو أصلا من أصوله[2].

ـ إحراق كتب الخصوم:

إلى جانب ذلك وجدت ظاهرة أخرى وهي إحراق الكتب التي تحمل أراء الخصوم ففي رمضان سنة 312ه أحرقت بالنار على باب العامة مائتين أعدال من كتب الزنادقة منها ما كان صنفه الحلاج وغيره[3].

المبحث الثاني: السيرة الذاتية.

1) نشأته:

هو الإمام أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي الملقب بأقضى القضاة، وقيل أن الماوردي نسبة إلى عمل ماء الورد وبيعه. ولد بالبصرة عام 364ه = 974م ونشأ في أسرة تحب العلم، وتلقى تعليمه الأول في البصرة على يد أبي القاسم الصيمرى القاضي (المتوفي بعد عام 386ه). وبعد أن أتم تعليمه في البصرة رحل إلى بغداد وانضم إلى حلقات شيوخها. ومنهم الإمام أبو حامد الأسفرايني (المتوفي عام 406ه)، وهو من أعلام الفكر الإسلامي حيث كان يحضر مجلسه ثلاثمئة ففيه و قيل سبعمائة يرتحلون إليه من مشارق الأرض ومغاربها. كما كان شجاعا في إبداء رأيه وما يعتقد أنه الحق، وقد كان لهذا أثه الواضح على شخصية تلميذه الماوردي الذي كره الجمود وأحب الإجتهاد وصدع بالحق وإن لم يوافق ذلك هوى الحاكمين أحيانا. كما تتلمذ الماوردي في الأدب والشعر على عبد اللّه محمد البخاري الملقب بالشيخ الإمام أبي محمد اليافي الخوارزمي (المتوفي عام 398ه) وكان فقيها أديبا شاعرا يرتجل الشعر على

---

[1] - إبن الأثير، المرجع السابق، ص 181.

[2]- المرجع نفسه، ص 160 .

[3]- سعد زغلول، المرجع السابق، ص1.

البديهة[1]

2) حياته العلمية والعملية

عاش الإمام الماوردي في البصرة وبغداد في العصر العباسي الثاني حينما يلفت القافة الإسلامية أزهى عصورها. وبلغت الدولة العباسية درجة عالية من الرقي العلمي، وظهر كثير من العلماء البارعين الذين استفادوا من تراث الأمم السابقة، وأضافوا إليه إضافات كثيرة قيمة وصبغوه بالصبغة الإسلامية، ومن أمثال هؤلاء العلماء ممن عاصروا الإمام الماوردي، الشيخ الرئيس ابن سيناء (380- 433ه) صاحب إنجيل الطب أو القانون في الطب والبيروني (364-440ه) الذي قام بتأصيل المنهج العلمي، والحسن بن الهيثم (354-429ه) منشئعلم الضوء، والشاعر أبو العلاء المعرى (364-450ه) ومنهم من سبقه بزمن قليل. كالفارابي، المعلم الثاني، وأبو بكر الرازي مكتشف خيوط الجراحة وصاحب نظرية البحث العلمي التجريبي... وغيرهم كنير[2].

ويمثل الإمام الماوردي شخصية من أعمق شخصيات الفكر الإسلامي علما، فقد عالج المحورين الأساسيين للفكر والمجتمع الاسلامي: المرتبطين بكل من الفرد والمجتمع، موازيا بين حقوق كل من انفرد والمجتمع من غير تضحية بأحدهما على حساب الآخر. ووصل في علاجهما إلى أصغى مفاهيم الإسلام، متبعا منهجا علميا يخاخب العقل لا العاخفة في صياغة هذه المفاهيم، واستطاع أن يتناول كل معضلات عصره ويضع لها الحلول في إخار عرض شامل متكامل. وكأنما قال للناس هذا هو"المثل الأعلى" الذي يجب أن يتحقق و أن ما تعيشون فيه مليء بالنقص والاضطراب. وبذلك فقد رسم القواعد التي يصلح بها كل من الفرد والمجتمع، بحيث عني بأمور ثلاث هيلب

---

[1]- الماوردي، أدب الوزير، تحقيق د. محمد سليمان داود، د. فؤاد عبد المنعم (الإسكندرية : دار الجامعات المصرية، 1976)،. ص11-15.

[2]- د. محمد سليمان داود، د. فؤاد عبد المنعم، الإمام أبو الحسن الماوردي، (الإسكندرية : مؤنسة شباب الجامعة، 1978) ، ص 220.

الاصلاح و تجديد بناء الفكر الاسلامي وتصحيح مفاهيمه هي: السياسية الشرعية التربية و الأخلاق. التي توسع فيها المفكرون بعده من أمثال الغزالي والجويني وإبن خلدون وابنتيمية[1].

وقد عمل الماوردي بالتدريس في البصرة وبغداد سنين كثيرة، في الفقه والتفسير وأصول الفقه والأدب، ثم عمل بالقضاء في أماكن عديدة إلى أن عينه الخليفة العباسي في بغداد في منصب أقضى القضاة عام 429ه، وظل يشغله حتى عام (450ه 1058م) تاريخ وفاته. ولقد كان الإمام الماوردي شجاعا في الحق، وقد تجلت شجاعته في إعتراضه على تسمية جلال الدولة بملك الملوك. رغم إفتاء فقهاء عصره بجواز ذلك خوفا من استبداد وبطش جلال الدولة. فلما أفتى الماوردي بأنه لا يجوز التلقيب بهذا اللقب قطع ما كان بينه وبين جلال الدولة من علائق المودة والصداقة ولزم داره حتى أرسل إليه جلال الدولة وقال له: "قد علم كل واحد أنك أكثر الفقهاء مالا وجاها وقربا منا، وقد خالفتهم فيما خالف هواي، ولم نقعد ذلك إلا لعدم المحاباة منك واتباع الحق، وقد **بان لي** موضعك من الدين ومكانتك من العلم".[2]

وقد تتلمذ على الإمام الماوردي العديد من الأئمة المشهورين، منهم الخطيب البغدادي صاحب كتاب تاريخ بغداد والمتوفي عام 463ه، وعبد الملك بن إبراهيم بن أحمد المعروف بالمقدسي المتوفي سنة 479ه، وكان من أئمة الدين وأوعية العلم. ومحمد بن أحمد بن عبد الباقي بن محمد بن خوق المكنى بأبي الفضائل المتوفي سنة 494ه، وابن خيرون- أبو الفضل أحمد بن الحسن بن خيرون البغدادي المتوفي عام 488ه[3].

هذا، وقد نوفي الإمام الماوردي ببغداد يوم الثلاثاء 30 ربيع الأول عام 450ه الموافق 27 جوان عام 1058م عن نحو ستة وثمانين عاما مليئة بالعمل والنشاط حتى صار علتا من أعلام الفكر الإسلامي، ورجلا من أبرز رجال السياسة في الدولة العباسية وفقيها حافظا

---

[1]- أنور الجندي، نوابغ الفكر الإسلامي(بيروت : دار الرائد العربي، **1983**) ، ص ص **213- 215**.

[2]- المرجع سابق، ص ص 18 . 19.

[3]- المرجع نفسه، ص ص 23. 24.

من أكبر الفقهاء حتى صارت له زعامة الشافعية في عصره، وكان الفقهاء يقتبسون من آرائه لما عهد فيه من سلامة الإجتهاد وغزارة الحفظ، يقول عنه السبكيانه :"كان إماما جليلا. رفيع الشأن؛ له اليد الباسطة في المذهب الشافعي؛ و التفنن التام في سائر العلوم"[1].

المبحث الثالث: مؤلفات الماوردي.

كان الإمام الماوردي ففيها، مفسرا، أصوليا، أديبا، لغويا، مؤرخا، مربيا، قاضيا، سياسيا، اقتصاديا، صوفيا، فيلسوفا[2]. ولقد كتب في كل هذه النواحي، بل كان مؤلفا مبتكرا فيالعديد منها، فقد ألف الكثير من الكتب فيالنواحي السياسية والإقتصادية، والإدارية، التي لم يسبقه أحد في التأليف فيها كدراسات مستقلة على النهج الذي نهجه الإمام الماوردي. ولم تكن آراؤه في هذه المؤلفات مجرد أفكار نظرية، بل كانت تنبع من الواقع وتحاول الإسهام في حل مشاكله، وقد ساعده على ذلك قربه من الخلفاء والملوك والوزراء وعمله سفير ا بينهم وبين خصومهم السياسيين.

وقد ترك الإمام الماوردي وراءه موسوعة من المؤلفات والتصنيفات في العديد من المجالات، من السياسة والإدارة والاقتصاد والفقه والتفسير وعلم الأصول.... .وغيرها من المجالات التي كان في معظمها مجتهدا لا مقلدا تنم أبحاثه فيها علىعقلية مرنة، ويمكن حصر هذه المؤلفات كما يلى :

أ- في مجال السياسة والإدارة والاقتصاد و الأخلاق :

1- كتاب الأحكام السلطانية: هو أشهر ما خيع من كتب الماوردي وفيه يتحدث عن نظام الحكم من إمامة ووزارة وإمارة وشورى وقضاء. كما توسع في القول عن نظام

---

[1]-السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (ج3؛ القاهرة: طبعة الحسينية)، ص 303.

[2]-الماوردي، تسهيل و تعجيل الظفر في أخلاق الملك و السياسة والملك، تحقيق محي هلال السرحان (بيروت: دجار النهضة العربية، 1981)، مقدمة المحقق، ص 15.

المالي من زكاة وجزية وخراج وغنيمة وفيئ. ويذكر فيه الحدود ونظام الحسبة وغير ذلك. ونظرا لأهمية هذا الكتاب فقد ترجم عدد من اللغات الأجنبية، منها الإنجليزية والفرنسية[1].

2- **كتاب** تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك: وهو كتاب في السياسة أيضا حققه محيي هلال السرحان عام 1981 يربط فيه الماوردي بين الدين والدولة وشروط استقرار الملك.

3- كتاب الوزارة ـ أدب الوزير: وفيه يسير الماوردي على نفس الخطة التي سلكها في الأحكام السلطانية فيتحدث عن آداب الوزارة وأحكامها وواجب الوزير نحو سلطانه وبلده، وقد طبع بمصر سنة 1929.

4- **كتاب** نصيحة الملوك: وهو كتاب في السياسة يتحدث فيه **بشكل** أساسي عن النصائح التي يتوجب على الملوك الإتصاف بها مستغرقا في التفصيلات. وهو كتاب يشبه في نهجه كتب مرايا الأمراء.

[1]- ترجمه إلى الإنجليزية (ك.أ. هو ينتج) وطبع بك ن سنة 9471، كما ترجمه إلى الفرنسية ترجمة متقنة المستشرق (أ.فاجنان) وطبع بالجزائر سنة 1915. من مقدمة النكت والعيون تفسير الماوردي، تح، خضر محمد خضر، راجعه د. عبد الستار أبو غدة، (ط1،الكويت: مطابع مقهوي، 9821)،ص51.

الفصل الثاني

الأخلاق والسياسة عند الماوردي

لم تأخذ الأخلاق في الإسلام حظها من الإهتمام إلا بعد الاتصال بالفكر اليوناني لاستغناء المسلمين بتعاليم القرآن والحديث عن النظر الفلسفي في المسائل الأخلاقية. ويعتبر **مسكويه** الموصوف بأنه إمام الفلاسفة الخلقيين في الإسلام وأشهر من ألف في الفكر الأخلاقي لا من حيث أثره التاريخي وحسب، بل من حيث المحتوى الأصلي لفلسفته الخلقية [1] وذلك على الرغم من أن فلسفته هذه جاءت معبِّرة عن آراء الفلاسفة اليونان أفلاطون وأرسطو و جالينوس فضلاً عن ضعف المسحة الدينية، فلا إشارة إلى العناية الإلهية، ولا إلى الحساب الأخروي في الأخلاق [2].

ويختلف عن هؤلاء الفلاسفة الفقيه الماوردي الذي جاء بفكر أخلاقيّ يُعتبر نموذجًا للتقريب بين ماهو فلسفي وما هو ديني. إذ من خلال الكتب التي ألفها في هذا الخصوص تظهر هيمنة الروح الدينية والأدبية بوضوح، يضاف إليها شذرات من الأثر الثقافي في عصره والحِكم الهندية والفارسية وغيرها، وأقوال الأدباء والشعراء، وكان في كل ذلك يتوخى الأصل الشرعي لتلك المفاهيم.

وقد عبَّر عن نهجه هذا في مقدمة كتابه " أدب الدنيا والدين ": " وقد توخيت بهذا الكتاب الإشارة إلى أدأبها– الدين والدنيا- وتفصيل ما أجهل من أحوالها، على أعدل الأمرين، من بسيط وإيجاز، أجمع فيه بين تحقيق الفقهاء وترقيق الآباء، فلا ينبو عن فهم، ولايدق في وهم، مستشهدًا من كتاب الله جل إسمه بما يقتضيه، ومن سنن رسول الله

---

[1]– ماجد فخري، " **الفكر الأخلاقي العربي** "، الأهلية للنشر، بيروت، 1978، ج 2، ص: 117.

[2]– أحمد محمود صبحي، " **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي** "، دار المعارف، مصر، 1969، ص: 212

صلوات اللّه عليه، بما يضاهيه، ثم متبعا ذلك بأمثال الحكماء، وآداب البلغاء، وأقوال الشعراء"[1].

وما يهمنا في هذا المجال ليس مبحث الأخلاق كفرع مستقل عن فروع الفلسفة وإنما إرتباطها بفرع من مباحث الفلسفة وهو فرع السياسة، ومنه يمكن طرح التساؤلات التالية: هل استقلال المبحثين في الموضوع والمنهج والغاية يمنع من إمكانية الجمع بينهما لتحقيق غاية عامة تعود بالنفع للدولة والمجتمع؟ وإذا أمكن التفاعل بينهما فأيهما ينبغي أن يخضع للآخر: السياسة أم الأخلاق؟وإذا كان لابد من خدمة إحداهما للآخر:فأيهما الوسيلة وأيهما والغاية؟

أي هل يتوجب على الحاكم أن يخضع السياسة لمبادئ الأخلاق أن أم يتعين عليه أن يطوّع الأخلاق لغايات سياسية ؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة لابد من التعرض إلى موقف الماوردي من أخلاق الملك الذاتية أولا ثم أخلاقه بوصفه خليفة ورئيسًا للدولة.

يباشر الماوردي هذا المبحث بالتذكير بالمكانة الرفيعة التي عليها مركز الإمامة حيث يجعلها مباشرة بعد مركز النبوة، فإذا كانت النبوة –حسبه– هي أشرف منازل الخَلق لإشتمالها على مصالح الدين والدينا، فكذلك الحال في الإمامة والإمارة. وإذا كان اللّه قد إصطفى للنبوة من أكمل فضائل الأخلاق وبلغ فيها الشأن والأعلى فكذلك ينبغي أن يكون عليه الأمر بالنسبة للإمام أو الأمير. وفي هذا يقول الماوردي:" فلزم أن ينتب للإمامة من أنهضته الفضائل حتى تهذَّب، واستقل بحقوقها حتى تدرَّب، ليسوس الرعايا بآلته، ويباشر التدبير بصناعته"[2].

---

[1]– الماوردي، " **أدب الدنيا والدين** "، تحقيق: مصطفى السقا، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط 4، 1978، ص: 17.

[2]– الماوردي، " **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**"، تحقيق: محي هلال السرحان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص: 45.

فالسلطان إذا ما قام بالتهذيب الذاتي وألزم ذاته بالفضل الأخلاقية تأهل للقيادة والحكم لأنه: " إن عجز عن سياسة نفسه وتقويم أخلاقها، كان خليقًا أن يكون عن تقويم غيره أعجز".

المبحث الأول: الأخلاق الذاتية للملك.

1ـ إساءة الظن بالنفس: يحذر الماوردي الملك من حسن الظن بنفسه، لأن ذلك مدعاة إلى الرضا عنها، والإنقياد لها، فيفسد ما كان صالحًا، ولم يصلح منها ما كان فاسدًا، لأن الهوى أغلب من الرأي والنفس أجدر من الأعداء، لأنها بالسوء آمرة وإلى الشهوات مائلة [1] ومن أقوى أسبابحسن الظن بالنفس الكِبْر والإعجاب كثرة المتقربين، وإطراء المتملقين الذين قد استبضعوا الكذب والنفاق، واستحبوا والمكر والخداع لدناءة أنفسهم وضِعة أقدراهم [2].

2ـ إعتماد الصدق وإجتناب الكذب: ومما هو ألزم في أخلاق الملك وأليق اعتماد الصدق وإجتناب الكذب، فإنه سهل البادرة، خبيث العاقبة، لأنه يعكس الأمور إلى أضدادها، ويستبدل الحقائق بأغيارها، فيضع الباطل موضع الحق [3] وإلى هذا الأدب ذهب ابن المقفع في (الأدب الكبير ص 113) مبررًا عدم ضرورة لجوء الملك للكذب " ليس للملك أن يكذب لأنه لا يقدر أحد على إستكراهه على غير ما يريد " [4].

وإذا وسم الملك بالصدق، وقصَر كلامَه على المهمّ، وكان تبشير وتحذيره على حسب خطر الأمور التي يجري فيها وعدُه أو وعيدُه كانت ألفاظه ألقابًا، وذمُه عقابا،

---

[1]– الماوردي، " **نصيحة الملوك** "، تحقيق: خضير محمد حضر، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 1، 1983، ص: 56.
أنظر: " **تسهيل النظر** "، ص: 47.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 49 و 52.

[3]– المصدر نفسه، ص : 67.

[4]– المصدر نفسه، ص: 67

فاستغنى عن كثير من الإرغاب والإرهاب [1] ولأن أباح الماوردي للملك الكذب والخداع فقد حصرهما في حالة الحرب فقط، وعلى سبيل التورية لا التصريح ولأهداف محددة ويزول الكذب بإنتفاءِ الحاجة إليهما، حيث يدعو الماوردي الملك: " ليحذرَ الكذب جادًا وهازلاً، ولا يخرصُ لنفسه محقًا ولا مبطلاً، إلاَّ على وجه التورية في خداع الحروب، إنتهازًا للفرصة فيها، وإختداعا

لمكيدها، فما للحروب مهلة، ولا للظفر علة، فأبيح في التوصل إليها رُخصُ الكلام، كما استعمل فيها رخص الأفعال، ولذلك جاءت السنة بإرخاص الكذب فيها على وجه التورية دون التصريح " [2].

3ـ الحذر من الغضب: لأنه يؤدي إلى أضرار الملكُ في غنى عنها، وهو رذيلة تنتج عنها آثار سلبية، ففي حالة اشتطاط حدته يُسلب صواب ذوي الألباب ولا يتهذب لهم خطذاب، ولا يتحصل لهم جوانب، ولا يتقرر لهم عقابٌ، وقل ما يسلمُ من الغضب رأيٌ من زللٍ، وكلام من خطر وفعل من عسف، وحق من حرفٍ، ودين من جرح.. فهو شر باهر.. وما اشتملت عليه هذه الأخطار والمضار كان التحرز من خطره حزمًا والسلامة من ضررهِ غنما، وليس ذلك إلاَّ من كان العقل قائده [3] ولي الغضب في حد ذاته معرَّة وإنما البغي فيه والشطط. والملك لايمكنه التواصل مع الغير من دُ,ن غضب. ولذلك ينصح الماوردي الملك: " ليجعل بدل الغضب تعاضبًا لا غضبًا، لأن التغاضب فعله، يقدر أن يقف منه على الحد المطلوب، ويعرف منه حقائق الذنوب، والغضب إنفعال فيه اضطرَّ إليه، لا يقدر أن يقف منه على قدر حاجته، ولا يقتصر منه على قدر كفايته، من يتجاوز إلى الحد المضر والطيش المعرِّة " [4].

---

[1]– المصدر نفسه، ص: 70.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 67–68.

[3]– المصدر نفسه، ص: 72.

[4]– المصدر نفسه، ص: 72.

4ـ الصبر: وهو ضروري لكل حاكم، وسبب للغلبة ومواجهة الأخطار المحدقة بالدولة، رغم ما يتطلبه من ألم وأناة فإذا: " الحوادث طرقت، والنوازل إذا ألمّت، كانت سهلة الوطأة في جنب صبره، وشهامته، قليلة الأثر؛ لسِعة صدره، وبُعدِ هِمَّته. فإن طرأ عليه منها طارئ بأن فضله على من سواه بالصبر والمسكة عند حزعهم، والأناة والوقار عند خذلهم، فيكون بصبره متمثلا أمر اللّه تعالى فيما أراد، راجيا للظفر فيما يقصده ويتوخاه.. ولأن يرجو السعادة أولى أن يخاف فواتها "[1].

ويقسم الماوردي الصبر إلى ثلاثة أقسام كلها محمودة، وهي القسم الأول: الصبر على ما فات إدراكه من نيل رغائب أو إنقضت أوقاته من حلول مصائب، وبالصبر في هذا يُستفاد راحة القلب، وهدوء الجسد، القسم الثاني: الصبر على مانزل من مكروه أو حل من أمر مخوف. وبالصبر في هذا تتفته وجود الآراء، وتستدفع مكايد الأعداء. القسم الثالث: الصبر في ما يُنتظر وروده، من رغبةٍ يرجوها، أو يخاف حدوثه؛ من رهبة يخشاها. وبالصبر والتلطف يدفع عادية ما يخافه من الشر، وينال نفع ما يرجوه من الخير [2].

5ـ الكتمان والإفشاء: يربط الماوردي الصبر بالكتمانويراهما معًا ضروري، لكل قرار صائب فكتمان السر بالنسبة للحاكم: " هو أقوى أسباب الظفر بالمطالب، وابلغ في كيد العدو والموارب " ويستشهد الماوردي بقول **أنو شروان:** " مَن حصَّن سِرَّهُ فله بتحصينه خصلتان: الظفر بحاجته، والسلامة من السطوات ". وقل ما أنجح مَن أفشى السرَّ فرام، أوْ خلا منه مرام [3] قوله: " أيُّ ملك جاوز سرُه وزيره فهو في حدّ ضعيفي السوقه وقد إستشهد الماوردي برسالة أرسطو طاليس إلى الإسكندر [4].

6ـالمشورة: إذ إن ضرورة كمان السر بالنسبة للملك لا يعني الاستغناء عن الاستشارة ينبغي للملك أن لا يمضي الأمور المستبهمة بهاجس رأيه، ولا ينفذ عزائمه

---

[1]– المصدر نفسه، ص: 81.

[2]– المصدر نفسه، ص: 82–85.

[3]– المصدر نفسه، ص: 89–90.

[4]– الماوردي، " **نصيحة الملوك** "، ص: 140.

المحتملة بيداهة فكر، تحرُزًا من إ فشاء سر، وأنفة من الاستعانة بغيره، حتى يشاور ذوي الأحلام والنهى، ويستطيع برأي ذوي الأمانة والتفرا ممن حنكتهم التجارب.. فإنه ربما كان إستبداده برأيه أضرَّ عليه من إذاعته سره ".

ويستشهد الماوردي هنا بالحديث النبوي:"**ما سعدَ أحد برأيه ولا شقى عن مشورة**" [1].

7ـ الوفاء بالعهد: يركز الماوردي على خلق الوفاء بالعهد ويعتبره أحد قواعد الدولة ويمج نقض العهود ويعتبره من الرزائل التي لا تليق بالحاكم: " وليعلم الملك أن من قواعد دولته الوفاء بعهوده؛ فإن الغدر قبيح، هو في بالملوك أقبح، ومضرُ، وبالملوك أضرُ؛.. لأن من وُسم بنقض العقود ونكث العهود، قلَّ الركون إليه، وكثر النفور منه وعنه " ومن عواقب الوفاء بالعهد أنه إذا عرف الأعداء الوفاء من الملك لانوا، وطال عليهم بالنصرة فهانوا، وقوبل على غدره بمثله، فدان له الناس بمثل ما دان. ويستشهد الماوردي على ذلك بالحديث النبوي: " **كما تدين تدان** ".

وأما الغدر أو نكث العهد فهو من أشد الوسائل المدمرة للمُلك وأشد خطرًا على مملكته من عدوه لأن الملك ربما استسهل غدرهُ، ينتهزها فرصة، فسامح نفسه بها، وجعلها من الذنوب المكفَّرة بالتوبة، ولا يعلم أنها أنكر في مملكته من عدوٍ قاهر، ومتغلب جائرٍ، لأنهم قد وسموه بها، وإن ندرت، واكتفوا بها وإن شذَت، ولا يقبلون توبته.. فلا يكون في وفائه (بعد غدره) مشكورًا ولا في عذره معذورًا [2].

وقد استشهد الماوردي بقول أحد الحكماء: " الوفاء من الملوك يجلبُ إليهم نفوس الرعايا وأموالها، وقلة الوفاء يقبض نفوسَ الرعايا وأموالها " [3].

8ـ الأخلاق المتقابلة في الملوك وإنتهاج الوسطية فيها: يذكر الماوردي في الفصل الثالث عشر من " تسهيل النظر.. أن هناك أربعة أخلاق متقابلة ليس يُعرى منها أو من

---

[1]– الماوردي، " **تسهيل النظر** "، ص: 150.

[2]– المصدر نفسه، ص: 116–118.

[3]– المصدر نفسه، ص: 118.

أبدالها ملك، فإن استعملت فيم واضعها ووقف منها على حدودها خمدت، واستعملت في غير مواضعها، أو خرجت عن حدودها إلى زيادة أو تقصير ذُمَّت وهي:

ـالرأفة والرحمة: وتحمد عند اعتدالها، وفي موضعها، وتذمُ عند غلبتها وميلها؛ لأنها إذا غلبت أفضت إلى ترك الحدود، وإضاعة الحقوق، وذلك داعٍ إلى هياج طباع المفسدين، وتحريك مطامع المتقلبين، فينحل من عرى السياسة ما كان بالرهبة ملتئما، وتخوُف العقوبة منتظمًا "[1].

ويضرب الماوردي مثالاً عن الإفراط وأثرها المفسد لسياسة الملك إذ يصير حال الملك الموصوف بالرأفة والرحمة كحال الطبيب الذي يرحم العليل من مرارة الدواء، وألم الحديد، فتودِّيه رحمته إلى هلكته، وتسوقه الشفقة إلى منيَّته، فتصير رحمته لهأبلى من قسوتِه، ورِفقُه به أضرُ من غلظتِه. والرحمة خُلقٌ مركب من الودِّ والجذع[2].

ـ القسوة والغلظة: وهو الخُلق المقابل لخلق الرقة والرحمة. فإذا غَلبت أفضت إلى مجاوزة الحدود في الحياة، وعقوبة الأخيار المبراة، والمؤاخذة بالتهم والظنون، والتسوية بين الشك واليقين، فلايأمن سليم ولا يتميَّز سقيم، وفي ذلك فساد السياسة بايحاش المؤانسين، وخبث سرائر المناصحين ما يجعل كلَّ وليٍّ خصمًا، وكل معين ألتا. ويضيف الماوردي، وربما ظن بعض الولاة أن القساوة صرامة، فعدَل عن الإقتصاد والسداد إلى ضدِّهما، وتجاوز حكم الدين والسياسة إلى غيرهما، ولا خير في العدول عن واحد منهما. والقساوة تهون في الحدود، وتعدُ في الحقوق، يبعثه عليه إتباع شهوته، ويُحكيم سطواته. وإذا اعتدل في الوالي هذان الخُلقان فرَقَّ لأهل الحقِّ، وعنُف لأهل الباطل، اعتدلت سيرته، وصحَت سياسته. والقسوة خُلق مركبٌ من البغض والجرأة. ويستشهد الماوردي في ذلك بالحديث النبوي: " أشد الناس عذابا يوم القيامة أشدّهم عذابًا للناس في الدنيا "[3].

---

[1]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها..

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– المصدر نفسه، ص: 109–110.

ـ السماحة والعطاء: فإذا وقف هذا الخُلقُ على حدّه وهو بذل ما يحتاج إليه عند الحاجة، وإيصاله إلى مستحقيه بحسب الطاقة، كان محمود البذل، مشكور العطاء. وإذا تجاوز هذا الحد فأعطى في غير حقٍّ، وبذل في غير تقدير، صار منسوبا إلى التبذير والأضاعة، وصار بإزاء تبذيره حقوقٌ مضاعة[1] وقد قيل " ما رأيت تبذيرًا إلاّ وغلى جانبه حق مضيعٌ" وإذا ذاع عند الناس أن الأموال تنال بغير إستحقاق رغب الكثير منهم إليه فإن رام رضى جميعهم لم يُطِقْ، لإتساع آمالهم وقوة أطماعهم، ولو أطاق لأفسد سعي أتباعه، وتخبثت نيّات أشياعه. وقد قيل لا خير في السَّرفِ ولا سَرَف في الخير [2].

ـ البخل والإمساك: وهو خلق مقابل الخُلقُ السماحة والعطاء، والمؤدي إلى تفريق النصحاء، ونكر الألباء، وإستطالة الأعداء، فإن الأموال تصير إلى الملوك لتوضع في حقها، وتفرَّق على مستحقّها، لا ليعدل بها عن العطاء إلى المنع، وعن التفرقة إلى الجمع. وإذا اعتدل الملك في العطاء والمنع، فلم يقبض في حقٍّ، ولم يبسط في باطل و سرفٍ، صلح وإستصلح. وقد استشهد الماوردي على هذا الاعتدال في العطاء والمنع بالخليفة الأموي هشام بن عبد الملك القائل:" إنا لا نعطي تبذيرًا ولا نمنع تقتيرًا، إنما نحن خزّان اللّه عزوجل، فإذا أحبَّ أعطينا، وإذا كره أبينا، ولو كان كلُّ قائلٍ يصدقُ، وكل سائلٍ يستحقُّ ما جبهبا قائلا، ولا رددنا سائلا " والبجل خُلقٌ من القحة والأسف " [3].

وهذه الأخلاق المتقابلة إذا لزم الملك نفسه بتعديلها إتسقت له السياسة العادلة، وإنتظمت له السيرة الفاضلة. أما إن خرج الملك عن القصد والاعتدال المجمود في العطاء والمنع إلى الطرفين المذمومين من زيادة في العطاء بسخائه، أو زيادة في المنع ببخله، فقد تنقسم أحوال الملوك فيها أربعة أقسام:

أحدهما: ملك سخي على نفسه سخي على رعيته. وهو رأي الهند لأنه حسبهم منتفع ونافعٌ،

---

[1]– المصدر نفسه، ص: 111.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– المصدر نفسه، ص: 12–13.

والثاني: ملك بخيل على نفسه بخيل على رعيته، وهو رأي الروم لأنه مستبق وغير مستهلك.

والثالث: ملك سخي على نفسه بخيل على رعيته. وهو رأي الفرس، لأنهم كانوا يرون تنعيم النفوس من الواجبات، فكان حقّ نفسه أحقَ به من حق غيره.

الرابع: ملك بخيل على نفسه سخي على رعيته وهو رأي العرب، لأنه إيثارُ غيره على نفسه.

وهذا الملك هو أقربهم إلى الصواب وأبعدهم عن العيب في رأي الماوردي. ويستدل على ذلك بما جاء في القرآن قول اللّه عزوجل: " **وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** " [1].

و نخلص إلى القول في أخلاق الملك المتقابلة إلى الفضائل السياسية في نظر الماوردي تتخلص في العدل والتوسط في الأمور، ومن هذا الباب يدعو ماكيافيللي الملك إلى العدل في السيرة وسلوك الوسطية وتجنبُ أطراف الفضائل ومحاوزة الحدود، والميل إلى ترك الإفراط والتفريط فإن الطريقة المحمودة هي بينهما. فالشجاعة بين التهور والتحرُز، والعبادة بين التهتكُ والتبتل، والحزم بين الإستقصاء والإهمال، والجود بين التقتير والتبذير، والحِلم بين الطيش والتذلل، والتواضع بين التملُق والتكبر، والغنى بين الإكثار والاقتار.

وفي كتاب أمير نامه: لا تعظّم صغيرًا ولا تصغّرن، ولا تنس القصد والقدر في أمورك كلّها فإن من جاوز القدر مذموم وإن كان أوله محمودًا [2].

ـتصفح الأعمال أو المحاسبة: والحاكم الناجح في نظر الماوردي هو الذي يراقب أعماله اليومية و يحاسب فيها نفسه، لا يتأفف عن الرجوع إلى الحق إذا بان له بطلان ما أبرمه ويعزر الأعمال التي بان له فيها صوابه: " ليكن من دأب الملك التصفح في ليله أعمالَ

---

[1]– المصدر نفسه، ص: 14–15

[2]– الماوردي، " **نصيحة الملوك** "، 150–151.

نهاره... فإن كان صوابًا أبرمهُ وأمضاه، وإقتفى أثر فيما جانسه وضاهاه. وإن كان قد مال فيه عن سُنن الصواب، وزل عن نهج الاقتصاد، بادر إلى إستدراكه فيما أمكن، وأنهى عن مثله في المستقبل؛ ليكون بالماضي معتبرًا وبالمستأنف خبرًا [1] ولا يقتصر عمل الحاكم محاسبة أفعاله وتمحيصها وتصوبها فحسب بل عليه أن تتعدى وظيفته إلى أعمال الغير فيتعامل معها كما يتعامل مع أعماله ومواقفه: " وليكن الملك – مع ذلك – متصفحا لأفعال غيره، فما أعجبه من جميله واستحسنه من فضائلها بادر إلى فعله، وزيَّن نفسه بالعمل به، فإن السعيد من تصفح أفعال غيره فإنتهى عن سيئها، وإقتدىبحَسَنِها، فنال هنيءَ المنافع، وأمِن خطر التجارب، ووصل إلى الصواب بغير تكلُف، وعمل بالحزم من غير تعسُف [2].

ولا يخلو ما صدر عن أفعال الملك من ثلاثة أحوال: إما أن يكون قد إقتصد فيهان ووقف منها على حدّها، وهو العدل المقصود، والغرض المطلوب. وإما أن يكون قد أفرط فيها فزادت؛ وإما يكون قد قصَّر فيها فنقصت، وكلاهما خروج عن العدل، وميل عن القصد.

فليعرف الملك ذلك بسبره، وليمضه بعد العلم بصوابه. وقد استشهد الماوردي بالحديث النبوي: " **إذا تثبتَ أصَبَ أوكدت صيب، وإذا استعجلت أخطأت أوكدت تخطِيءَ**"[3].

وإرتباطا بما سبق من أخلاق الملك الذاتية لايمكن فصلها عن أخلاقه كفرد أو أخلاقه لحاكم في دولة ورئيسًا لها، بل أن مسؤوليته الأخلاقية تزيد إذا كانت مهامه كملك يراعي مصالح رعيته ويسهر على المحافظة عليها . وفوق ذلك كله عليه أن يكون النموذج والمثل الأعلى في الأخلاق سواء بصفته الفردية أو بصفته كحاكم فعليه يكون مثلاً: " أشد الناس ترفعا عن الدناءة، وتنزها عن الخساسة وتعاليا عما

---

[1]– الماوردي، " **تسهيل النظر** "، ص: 124.

[2]– المصدر نفسه، ص: 125.

[3]– المصدر نفسه، ص: 124–152.

يشين العِرض ويفسد المروءة، ويؤذن بخراب لمملكة ويُبقى أقبح الأحدوثة وبخل بجلالة المكانة ورفع المنزلة وأن يختار من السنن أشرفها وأعلاها، ويرتاض من الأفعال بأرفعا وأسناها. ثم يرتكب كثيرًا من المؤلم المكروه، ويجتنب كثيرًا من الملذ المحبوب لينال السيرة التي تشاكل رتبته وتضاهي منزلته " [1].

ولا ينال الملك تقدير الرعية إلا إذا أبان بالفعل جدارته في الإتصاف بالفضائل الخلقية جميعًا لأن الملوك قدوة الناس: " فلا يحسن بالملك أن يأمر بالمعروف إلا بدأ بفعله، ولاينه عن منكر إلا بدأ بتركه، ولا يَلمْ أحدًا فيم يلومُ عليه نفسه، ولا يستقبح منه مالا يستقبحه من نفسه، ولا يأمرهم بالبر بما لا يأمر به نفسه؛ فإن الناس على شاكلة ملوكهم يجرون وبأخلاقهم يستنون؛ لأنهم أعلامٌ متبوعة، ومناهج مشروعة. وقد قيل أصلح نفسك لنفسك يكن الناس تبعا لك " [2].

وهذه المهمة العظيمة تقتضي من الملك محاسبة النفس بصرامة لأن آثارها متعدية إلى أشتات الرعية في سلوكهم وإلى الدولة في إستقرارها حسن حالها ومن هنا تأتي أهمية: " دأب الملك تهذيب نفسه بسبر أخلاقه، وتصفح أحواله وأفعاله، فإنه لا يُحبذ عليها بإنكار، وإن استنكرتْ، ولا يواجه عيها بإكبارٍ وإن كبرتْ، ولا يسمعُ لها بذمٌ ولو ذمتْ، ولا يلقى فيها إلا بما يرضيه من سداد مختلُها وصلاح معتلُها " [3] وإذا ما تهاون الملك في إلزام نفسه بهذه الصفات فإنه سيقع في الرذائل الأخلاقية التي تخلع عنه صفة الحاكم المستحق للطاعة والإحترام مما لا يخفى على أحد المصير الذي يلحق بالملك ومملكته على السواء، ويتعين على الملك بعد رياضة نفسه أن يكون حازما مع مقربه ومواليه بنفس الدرجة التي يكون عليها مع عدوه، لأن البشر بطبيعتهم متقلبون فقد يصير الموالي عدوًا وعندئذ خطرة يكون عظيما لعلمه بأخلاق الملك " فعلى الملك أن يهذب نفسه بنفسه، ويستعين في صلاحها بحزمه، ويراقب وليَّهُ كما يراقب عدوه، ولا تحدث

---

[1]– الماوردي، " **نصحية الملوك** "، ص: 55.

[2]– الماوردي، " **تسهيل النظر** "، ص: 135.

[3]– المصدر نفسه، ص: 141.

له الثقة والأنسة والإنبساط، ترك التحفظ عن وليٍّ أو نسيب، فمَن عرف منهم زلته استقلَّ هيبته. وقد يصير الموالي المؤنسُ عدوًا موحشًا، فينمُ بما علم. وقد قيل: ما احيتَ أن تسمعَه أدناك فأته، وما كرهت أن تسمعهُ أذناك فاجتنبه " [1].

- **الدين والملك:** يخصص الماوردي الفصل التاسع للدين والملك ويعنونه بـ: " أن يكون الملك أفضل الناس دينا " ويلزم الملك بأن يأنف من أن يكون في رعيته مَن هو أفضل دينًا منه، كما يأنف أن يكون في رعيته من هو أنفذُ أمرًا منه [2] وقد استشهد الماوردي على ذلك بوصية الملك الفارسي أردشير بن بابيكَ إلى ملوك فارس: " إن الدِّين والملكَ توأمان لا قوام لأحدهما إلاَّ بصاحبه؛ لأن الدِّين أسٌ والملكَ حارسٌ، ولابد للملك من أسه، ولا بدَّ للأسِّ؛ لأن ما لا حارسَ له ضائعٌ، ومالا أسَّ له منهدمٌ [3].

ولكن أيهما أهم من الآخر: الدين أم الملك ؟ أو أيهما الوسيلة والغاية ؟ أو هل ينبغي تسخير الدين لخدمة أهداف الملك أم لابد من إستعمال الملك لخدمة الدين ؟

يجيب الماوردي عن هذه التساؤلات عندما يقرر أن السعيد مَن وقى الدينَ بمُلكه، ولم يوقِ الملكَ بدينه [4] وتساءل : كيف يرجو من تظاهر بإهمال الدين إستقامة مُلكٍ، وصلاح حالٍ. وقد صار أعوان دولته أضدادها، وسائر رعيَّته أعداءها، مع قبح أثرهِ وشدَّة ضرره ؟ وقد قيل السلطان خليفة اللّه في بلاده، ولن يستقيم أمر خلافته مع مخالفته " واستشهد بالحديث النبوي: " إنكم ستحرصون على الإمارة، ثم تكون حسرةً وندامة يوم القيامة، فنعِمَتِ المرضعة ويئستِ الفاطمة " [5].

---

[1]– المصدر نفسه، ص: 142.

[2]– المصدر نفسه، ص: 148.

[3]– المصدر نفسه، ص: 148، 149..

[4]– المصدر نفسه، ص: 151.

[5]– المصدر نفسه، ص: 150–151.

المبحث الثاني: الأخلاق السياسية في الرعية:

لما كان من الإستحالة بمكان مباشرة الملك سياسة رعيته بمفرده، فإنه مرغم بتعيين من ينوب عنه في إدارة شؤون الدولة، ومادامت الرعية قد إستأمنته على حقوقها فإنه مسؤول أمامها لإختيار أعوانه وحاشيته. ومهمة الملك في سياسة الرعية هي تهذيب أعوانه وحاشية كشرط لإستقامة الدولة والرعية حدٍ سواء. وسياسات الملوك مقصورة في مباشرتهم لها على أمرين: أحدهما، تدبير أمور الجمهور بآرائهم؛ والثاني إستنابةالكفاة في تنفيذها على أوامرة. وقد وضع الماوردي شروطا على الكُفاة يجب على الملك مراعاة توافرها فيهم لأنهم نواب عنه، وهذه الشروط هي:

أن يختبر الملك أهل مملكته، ويسبر جميع حاشيته، يتصفح عقولهم وآرائهم، ومعرفة هممهُم وأخلاقهم حتى يعرف به باطن سرائرهم، وما يلائم كامِن شيمهم؛ فإنه سيجد طبائعهم مختلفة، وهممهم متباينة ومِنَنهم متفاضلة، فيصرِّف كل واحد منهم: فما طبع عليه من خلقٍ، وتكاملتْ فيهم الآلة، وتخصَّصت به من همَّة، فهي أحوال ثلاثٌ يجب اعتبارها في كل مستكفٍ وهي: الخُلق والكفاية والهمة. فلا يُعطي أحدهم منزلة لا يستحقها لنقضٍ أو خللٍ ولا يستكفيه أ'مرَ ولايته، ولا ينهض بها، لعجزٍ أو فشلٍ؛ فإنهم آلاتُ الملكِ، فإذا اختلت كان تأثيرها مختلاً وفعلُها معتلاً "[1].

ويضرب الماوردي مثالا عن إضطراب دوله آل ساسان من الغرس، حيث أوعز ذلك إلى إستعانه ملوكهم بأصاغر العمَّال على أكابر الأعمال، فآل أمرهم إلى ما آل. وقد قيل من استوزر غير كافٍ، خاطر بملكه [2].

كما ينبغي للملك أن لا يُقدم على تولية أحدٍ بشفاعة شفيع أو لرعاية حرمة إذا لم يكن مضطلعًا بثِقل ما وليَ، ولا ناهضًا بعبئ ما استكفيَ، فيختل العمل لعجز عامله، ويُفتضحُ العاملُ بإنتشار عمله، فيصير الحزمُ بهام ضاعًا، والهوى فيها

---

[1]– المصدر نفسه، ص: 194.

[2]– المصدر نفسه، ص: 195.

مُطاعًا،وليقضي حقوق الحرمة بأمواله في معونتهم وتقريبهم ومنزلته، ففيهما حفاظ وأجزاءُ، وقد سَلِمَت أعماله من خلل العجز، وضياع التقصير. وقد قيل: من قلّد لذي الرعاية ندم، ومن قلّد لذي الكفاية سلمَ "[1].

وأن فساد الأخلاق السياسية حسب الماوردي لا تقتصر عند تولي أصحاب العجز والمحاباة بل أيضًا في حرمان أهل الكفاية من المكانة التي يستحقونها كان يولون منازل أقل شأنها من كفايتهم. فلا ينبغي للملك أن ينقص أحدهم عن المنزلة التي يستحقها بكفايته، ويستوجبها بكمال آلته، ويرتقي إليها بهمَّته، لأن ذلك ستكون آثاره سيئة على إدارة شؤون الدولة بالشكل المطلوب والسبب في ذلك في نظر الماوردي أن عدم إنصاف صاحب الكفاءة يؤدي إلى ضياع كفايته وبطلان آلته، فيصير – بالنتيجة ولأنفةٍ من عمله – متهاونا، وبإستقلال هو إحتقارهم توانيا، فيختل العمل بكماله، كما اختلَّ عملُ العاجز بنقصه، فيصيرُ الكمالُ فيه نقصًا في عمله، والكفاية فيه عجزًا في نظره. والصواب الذي ينبغي على الملك الميل إليه هو مراعاة التوافق في الاستحقاقات وذلك بصرف أكابر العمَّال، وأصاغرهم في أصاغره [2].

لكن مَن هم أعوان الملك وحاشيته والملزم بالتعامل معهم وفق أخلاق الملك الموكول له سياسة الدنيا وحراسة الدين ؟

يجيب الماوردي في الفصل الثالث والعشرون أن الملك أشدُ الحاجة إلى أن يتفقدَ أربع طبقاتٍ لا يستغني عن تفقُّدِ أحوالهم بنفسه، لأنهم عماد مملكته، وقواعدُ دولته، ليستكفيهم، وهو على ثقةٍ من سدادهم وأمانتهم، ويستعمله بعد علمِهِ بكفايتهم وشهامتهم [3].

1ـطبقة الوزراء: فهم خلفاؤه في ملكه، وسفراؤه في أعوانه، وشركاؤه في تدبيره، وأمناؤه على أسراه، ومن ثم فتفقده لهم هو تفقدٌ لمفاصل دولته: " فإذا باشروا عنه الأمور

---

[1]– المصدر نفسه، ص: 197.

[2]– المصدر نفسه، ص: 196.

[3]– المصدر نفسه، ص: 202.

عادَ عليه خيرها وشرها، وكان له نفعها وضرها، وبقي عليه صفُوها وكدرُها، فإن أحسنوا نُسِبَ إليه إحسانُهم، وإذْ أساؤوا أضيفت إليه مساوئهم، فيصير بإحسانهم محمودًا، وباساءتهم مذموما. فهو ومُلكُه معهم على إستقامة ما استقاموا، وعلى إختلالٍ إذا فسدوا " وقد إستدل الماوردي على ذلك بالحديث النبوي: " إذا أراد اللّه بالمِلك خيرًا، جعل له وزير صدقٍ، إن نسيَ ذكرَه، وإن ذَكَرَ أعانهُ، وإذا أراد به غير ذلك جعل له وزير سوءٍ، إن نسيَ لم يذكرّه وإن ذكرَ لم يُعنهُ " [1].

2ـ طبقة القضاة والحكّام: لأنهم موازين العدل، وتفويضُ الحكم إليهم، وهم حرَّاس السُنة بإتباعها في أحكامهم، وبهم يُنتصف المظلوم من الظالم في ردّ ظلامته، والضعيفُ من القويّ في إستيفاء حقّه. ولا يتحقق ذلك إلاّ بإستقامة القضاة والحكام. وإذا ما: " قل ورعهم، وكثر طمعهم، فأماتوا السُنة بأحكامٍ مبتدعةٍ، وأضاعوا الحقوق بأهواءٍ متبعة، فكان قدحهم في الدين أعظم من قدحهم في المملكة، وإضرارهم بالمملكة في إبطال العدلِ أعظمَ من إضرارهم بالمتحاكمين إليهم في إبطال الحق " [2].

وقد قيل: ما عَدلَ مَن جارتْ قضاتهُ، ولا صَلُح م، فسَدَت كُفاتهُ. والذي تقتضيه السياسة في إختيار هذه الطبقة من المعاونين بعد الشروط المعتبرة فيهم بالشرع أن يكون القاضي حسن العلانية، مأمون السرية، كثير الجد، قليل

الهزل، شديد الورع، قليل الطمح، قد صرفته القناعة عن الضراعة، ومنعته النزاهة من الشرَّة، وكفَّهُ الصبرُ عن الضجر، وصده العدلُ عن الميل، بعيد عن الرِّيب، يشاورُ فيما أشكل، ويتأن فيما أعضل [3].

3ـ طبقة أمراء الأجناد: والذين يجب على الملك أن يعطيهم رعايته ويتفقد شؤونهم ويراعي مصالحهم بإعتبارهم أركان دولته، وحماة مملكته،والرَّابُون عن حريم رعيَّته، والمالكون أعنّة أجناده، والعاطفون بهم على صدقِ نصرته ومواته. فإن إستقامت له هذه

---

[1]– المصدر نفسه، ص: 202–203.

[2]– المصدر نفسه، ص: 104.

[3]– المصدر نفسه، ص: 105.

الطبقة، إستقام جميعُ أعوانه. وإن إضطربت عليه فسد نظام تدبيره مع سائر أجناده، لأنهم إلى طاعة أمرائهم أسرع ولزعمائهم أطوع [1].وقد إستدل الماوردي بنصيحة أرسطوطاليس للإسكندر بقوله: " تفقّد جندك واعمل على أنهم أعضاؤك والباب الذي تناول منه مذلة عدوك وتحترسُ مِن مضرَّته، وأصلحهم لأنفسهم فإن في صلاحهم صلاحًا للرعية ودركًا للغلبة، قوِّ ضعيفهم يَقْوَ أمرُكَ، وأجبر فقيرهم يشدُ ساعدَك " [2].والمعتبر في أمراء الأجناد: النجدة، والحميَّة، والوفاء، والمودَّة، وظهور الطاعة منهم ولهمْ، ليكونوا بطاعتهم منقادين، وبالطاعة لهم قائدين. وقد قيل: إن الوفاء لك بقدر الجزاء منكَ [3].

4ـ طبقة عمال الخراج: وهم جباة الأموال، وعمَّار الأعمال، والوسائط بين الملك وبين رعيته. فإن نصحوه بأمواله، وعدلوا في أعمالهِ، توفرت خزائنه بسعة الدخل، وعمَّرتْ بلادُه ببسطِ العدلِ. ومن واجب الملك رعاية مصالح هذه الفئة ومراقبة أعمالها تحقيقًا لمصالح الدولة والأمة. وقد قيل: فضيلة السلطان عمارة البلدان.

أما إذا خانوه في ما اجتنبوهُ من أموالهِ وجاروا في ما تقلَّدوه من أعماله، نقُصتْ موادُه، وخربتْ بلادُه، وتغيَّرَ عليه – لقلة دخله – أعوانُه وأجنادُه، وتولدَ منه ما يكون محل فساد. وقد قيل : ظلمُ العمال ظلمةُ الأعمال.

والمعتبر في إختيار جباة الأموال أن يكون فيهم إنصافٌ وإنتصافٌ، وعمارة، وخبرة، ونزاهة، لتدرَّ أموال الرعية، وتتوفر أموال السلطنة [4].

5ـ طبقة من يستخدمهم الملك في شؤونه الخاصة: هذه الطبقة هي الأقرب إلى الملك من الطبقات الأخرى، وعليه فإن الملك مطالب بأن يسوس خاصته هذه على مقدار طاقته ومنتهى قوته،لأن جل أموره مفوضة إليهم ومعصوبة بهم، وهم منسوبون إليه ومشبَّهون به، يستدل بآدابهم على أدبه وبأخلاقهم على خلقه وبدينهم على دينه، ويُحكم له

---

[1]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2]– الماوردي، " **نصيحة الملوك** "، ص: 163.

[3]– الماوردي، " **تسهيل النظر** "، ص: 105.

[4]– المصدر نفسه، ص: 106–107.

أو عليه بما يُشَاهَدُ منهم [1] فالأخلاق السياسية تقتضي من الملك أن يتفقد مصالحهم وأحوالهم بنفسه لمكانتهم الخاصة منه، من حيث أنهم يختصون بحراسة نفسه، لا بسياسة مُلكِه، وهم الذين يستخدمهم في مطعمِهِ ومشربه وملبسه، ومَن يقربُ منه في خلوته؛ فإنهم حِصنهُ من الأعداء، وجُنّته من الأسواء. ومن ثمَ فتأديبه لخاصته هو تأديب لخاصة نفسه " وليس ذلك كذلك في أمر العامَة لأن لكل واحد منهم رابًا ووالدًا ومؤدبا ومعلما ومثقفا يكفي أمره ويخدمه على ما يحتمله حاله وتبلغه طاقته " [2].

ينصح الماوردي الخليفة أو الملك بالإهتمام والكافي بالطبقات الذي تساعده في الحكم وأن يجعل ذلك من أوجب الأخلاق السياسية للملك باعتبارها عماد الدولة، وأركانها الرئيسة تتطلب منه الإهتمام بها ورعايتها بنفسه بالمراقبة المستمرة والحزم، ويجعل من نفسه قدوة لهم لا يخالفهم لما يدعوهم له، بحيث يظهر لأفرادها أنه لا يرضى منهم إلا بما يرضاه من نفسه من الأخذ بالخصال الحميدة كما تبلغه طاقته من كل واحد منهم، وأن لا يسوغ لأحدٍ – من هذه الطبقات – شيئًا من ظلم الرعية قلَّ أو كثرَ [3].

وعلى الملك أن يدرَّ على معاونيه وحاشية أرزقاهم وعطيَاتهم حتى لا تتأخر عن أوقاتها، ويوسعها توسعة تغنيهم عن حيف

الرعية والطمع في أموالها، ويكفيهم من تصريف أمور سلاحهم وخدمه وخيلهم ودوابهم. ويكون تقديرهم في ذلك تقديرا حسنا متوسطًا بين الإسراف والتقتير، فإن في ذلك أبوابًا من الصلاح والخير تعود بإنتظام أحوال المملكة وراحة الراعي والرعية " [4].

وفضلا عما تقدم ذكره يرى الماوردي ضرورة متابعة الملك لأخبار رعيته، بحيث يحرص على متابعة كل صغيرة وكبيرة من أخبار مملكته، لأنه: " إذا لهَا السلطانُ

---

[1]– الماوردي، " **نصيحة الملوك** "، ص: 161.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها..

[3]– المصدر نفسه، ص: 176.

[4]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عن الأخبار، ولم يَلهَ بها، وانصرف عنها، ولم ينصرف إليها، فاسم العجز أولى به من اسم الحزم، والتقصير عليه أغلب من الإستيفاء، وجهل الواجب أبيَنُ فيه من علم الصواب "[1].

ومن الأخلاق السياسية للملك تجاه معاونيه أن تكون عنايته بأخبار مَن بعد عن حضرته أهم مَن قرُب منها لأن بُعْد الدار يبسط أيدي الظلمة. فإذا وافق بُعْ درايتهم قلة الاستخبار عن أحوالهم أمنوا في إتباع أهوائهم، فكنت أيديهم مبسوطة في الرعايا، وربما أفضى ذلك إلى فسادهم في الطاعة لمذموم أفعالهم فكم من عصيان كان هذا بدأه. وعلى الملك أن يعرف بالتثبت وبُعدِه عن التسرع في المؤاخذة والإنكار فلا يُصدِّق كل خبر يصله: " فما كل مُخبرٍ بصدق في خبره وإذا عرف بالأناة للكشف لم يُخبر إلا بالصدق، ولم يعاقب إلى المستحق "[2].

وقد استهشد بقول الشاعر[من الطويل]:

تأنَ ولا تعجلَ بلومك صاحبًا لعلَ له عذرًا وأنت تلومُ[3].

ولا يكتمل حرص الملك وحزمه في إدرة شؤون مملكته بتتبع أخبار معاونيه في الحكم أباعدهم كما أقاربهم إلا بمعرفة م، له تأثير على مملكته من خارج أسوار بلاده إذ: " من حقوق السياسة أن يراعي الملكُ أخبار ما تاخم بلاده مِن بلاد وملوك يتصل به خيرهم وشرهم، ويعود عليه نفعه وضرهم، لأن الصلاح والفساد يسريان فيم جاوراه.. فليست دفع بوادر الغفلة بالاستخبار ..ليحرس ملكه، و يحوط رعيته "[4].

إن الأخلاق السياسية للملك مع الرعية تعرض عليه صبيانه حوزتهم وحماية بيضتهم، ومجاهدة أعدائهم والباغين عليهم، وكفايتهم ذلك، حتى تدر معايشهم ويأمنوا معرَّة أعدائهم، ويشغلوا بمكاسبهم ومساعيهم، ويتهيأ لهم عمارة المملكة. وقد إستدل الماوردي بالخليفة هارون الرشيد الذي كان يسري في بعض أسفاره وغزواته وقد ألحَ عليه

---

[1]– الماوردي، " تسهيل النظر "، ص: 149.

[2]– المصدر نفسه، ص: 149–150.

[3]– المصدر نفسه، ص: 151.

[4]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الثلج فآذاه، فقال له بعض أصحابه: أما ترى يا أمير المؤمنين ما نحن فيه من الجهد والرعيّة وادعة؟ قال: أسكت للرعية المنام وعلينا القيام ولابد للراعي من حراسة رعيته[1].

ومن الأخلاق السياسية ضرورة تسهيل الملك للرعية أمر الإتصال به به فيأمر حُجَّابه: " أن لا منعوا عنه صاحب خبر ولا منتظلم ولا متنصّح يردُ الباب في وقت جلوسه حتى يأذنوا له ويرفعوا خبره من غير تأخير، فإن من الأمور أمورًا يكون في تأخيرها فساد كبير وفتق عظيم " [2]. فعلى الملك أن يقظ عزمه في تصفح المظالم، وإنصاف المظلوم من الظالم؛ ليكون آمرًا بالعدل كما كان به مأمورًا، وزاجرًا عن الظلم كما كان عنه مزجورًا؛ فإن مراعاة المظالم من قواعد السياسة في إنتظام الملك ومصالح الرعايا [3].

ومن المسائل الهامة التي يركز عليها الماوردي هي أخلاق الملك مع رعيته والتي يجب عليه أن يعاملهم على أساس الندبة والمماثلة في الحق وأمام القانون ولا يشعرهم بالتمايز والتعالي رغم المنصب الذي يشغله حتى تزداد محبتهم له وتقديرهم لصنعه فلا يتخلون عنه في حال الأزمات ولا يفكرون في الإنقلاب عليه يقول الماوردي: " وينبغي للملك، وإن كان بالملك مفضلاً معظما، وبالسلطان مطاعًا مقدما، أن يساوي بين نفسه ورعيته في الحق لهم وعليه، ولا يقدم شريفا على مشروف، ولا يمايل فيه قويًا على ضعيف، ويعدل بين جميعهم في القضاء، ويجري الحكم على الخاصة والعامة على السواء، فإن اللّه تعالى قد سوى بين عباده من غير تفضيل، وماثل فيه بين العزيز والذليل [4]. وقد إستدل الماوردي عن ذلك بحكمة ناسك عندما سأله الملك عن الإخلاص فقال له: أعدل في القضية وأقسم بالسوية واعدد نفسك من الرعية [5].

---

[1]– الماوردي، " **نصيحة الملوك** "، ص: 200.

[2]– المصدر نفسه، ص: 215–216.

[3]– الماوردي، " **تسهيل النظر** "، ص: 286:.

[4]– المصدر نفسه، ص: 265.

[5]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن السياسة الفاضلة في الرعية تكون بمجموع أسس لابد من تحقيقها، وهي حفظ وحسن رعاية الرعية، والإنصاف في حقها، فهذه الخصال إن أمذى عليها الملك سيرته وساس بها رعيته كان قد نال السياسة، وأدّى حق المملكة، وإستحق من اللّه المثوبة، ومن العقلاء على مرّ الأيام حسن الثناء والمديح [1].

المبحث الثالث: قواعد الدولة عند الماوردي.

تناولنا بالحديث فيما مضى أهمية دور الخلافة و مؤسساتها الادارية في الحكم ، و اتضح لنا أن الأشاعرة الذين مارسوا الحكم على مدار التاريخ الاسلامي ، باتوا اكثر مرونة في معالجة قضية الحكم، ويكفي للاستدلال على ذلك ، كيفية معالجة قضية الماوردي لمسالة الإمارة .

و كذلك تبين أن الماوردي في معالجته لواقع السياسي، كان يتجه بظره نحو الدولة الإسلامية ، متجاوزا اللحظة الآنية لما ينبغي أن يكون، ولو لم يكن كذلك، لفقد مشروعيه السياسي، و تنظيره الفكري حيويته، واثاره في عملية البناء والاصلاح، وهذه الملاحظة كانت احدى النتائج التي توصل اليها سعيد بنسعيد في معالجته للفكر السياسي عند الماوردي [2] .

و لاستكمال النظرة في الدولة شرع الماوردي في بيان القواعد الاساسية التي يمكن أن تقوم عليها الدولة من خلال حاجة الانسان لها كضرورة غريزية .

يرى الماوردي أن الانسان مدني بطبعه ، و هذا الرأي هو ما انتهى اليه معظم فلاسفة الاسلام ، و هو قديم قرره أفلاخون و أرسطو ، ولكن الجديد هو أن الماوردي أدخله في ظل المعنى الديني [3]، حينما قرر : أن اللّه هو الذي خلقنا عاجزين على هذا النحو ، حتى يشعرنا انه

1– الماوردي، " **نصيحة الملوك** "، ص: 225

2– سعيد بنسعيد : الفقه و السياسة : ص 109 – 131 .

3–انظر محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي ، الفكر السياسي في الاسلام ، شخصيات و مذاهب دار المعرفة الجامعة الاسكندرية : 1982 ص 291

خالقنا و رازقنا ، و اننا مفتقرون اليه ، محتاجون الى رعايته ، يقول الماوردي : " اعلم أن اللّه تعالى لنافذ قدرته ، و بالغ حكمته ، خلق الخلق بتدبيره و فطرهم بتقديره ، فكان لطيف ما دبر ، وبديع ماقدر ، أن خلقهم محتاجين ، وفطرهم عاجزين ، ليكون بالغنى منفردا ، و بالقدرة مختصا ، حتى يشعرنا بقدرته أنه خالق ،و يعلمنا بغناه انه رزاق ، فنذعن بطاعته رغبة و رهبة ، و نقر بنقصنا عجزا و حاجة [1] و الحاجة و العجز في نظر الماوردي يمنعان الانسان من الطفيان حين الغنى ، و البغي حين القدرة .

و يشير الماوردي الى أن سبب التعاون مرجعة الاختلاف بين الناس ، فلو أنهم لم يختلفوا لما كان في الامكان أن يتعاونوا ، يقول الماوردي : " فاذا تساوي حينئذٍ جميعهم ، لم يجد أحدهم الى الاستعانة بغيره سبيلا ، و بهم من الحاجة و العجز ما وصلنا ، فيذهبوا ضيعة ، و يهلكوا عجزًا و أما إذا تباينوا و اختلفوا ، صاروا مؤتلفين بالمعونة ، متواخين بالحاجة لأن ذا الحاجة وصول و المحتاج اليهم موصول [2] " .

فالحاجة و التباين و الاختلاف بين البشر ، تؤدي الى الاجتماع و التعاون ليكونوا ما يسمى بالدولة و الدولة هذه بالمعنى السياسي تحتاج الى قيامهابنظر الماروردي الى ستة قواعد و من الأهمية بما كان أن نشير الى أن غاية الماروردي كانت مكرسة لاجل تحقيقها ، في ظل خلافة قوية ، سلطانها الدين يعضده سلطان قاهر، عماده العدل، فتكون الأمل الفسيحة في ظل الأمن العام و الخصب الدائم ، و هذه القواعد كما ذكرها الماروردي على الترتيب :

1- <u>دين متبع</u> :

و الدين للدولة اثبتها قاعدة ، و أدومها مدة ، و أخلصها خاعة [3] فهو يصرف النفوس على شهواتها و يراقبها في سرائرها و خلوتها من هنا كان الدين أقوى قاعدة في اصلاح الدولة و

---

[1]- الماوردي : ادب الدنيا و الدين : ص 132 .

[2]– الماودي : ادبالدنياوالدين : ص 135 – 170 .

3– الماوردي : تسهيل النظر ص153

استقامتها [1] قال الماروردي " و للدين سلطان قد إنقادت إليه امامته ، واستقرت عليه دعامته " و متى جعل الدين ظهرا و عونا لنا ، فإننا " نجد من القلوب خشوعًا،و من النفوس خضوعًا ، فما اعتزت مملكة إليه إلا صالت و لا تحققت بشعاره الا خالت [2] " .

2- **سلطان قاهر :** تأتلف برهبته الأهواء المختلفة ، و يسوس الدولة نحو تحقيق أهدافها العليا ، و يحفظ الدين و يحرس الناس و يحقق لهم أمنهم و يحفظ عليهم أرزاقهم[3] .

و الملاحظ أن الدين و السلطان عند الماوردي توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه ، لأن الدين أس و الملك حارس ، ولا بد للملك من أسه ، و لا بد للأس من حارسه ، فما الحارس له ضائع، وما لا أس له مُنهدم[4] من هنا تأتي أهمية السلطان للدين،فمتى زال السلطان كان التبديل لأحكام الدين و خمس معالمه[5] .

وينبه الماوردي على خطورة الاعتماد على القوة دون الدين بقوله : " وربما اهمل بعض الملوك الدين ، و عول في اموره على قوته ، و كثيرة أجناده و ليس يعلم أن اجناده اذا لم يعتقدوا وجوب خاعته في الدين ، كانوا عليه من كل ضد مباين ، لاقتراحهم عليه ما لم ينهض به ، و تحكمهم عليه بما لا يثب له ، فان سمعوا بنابغ نبغ عليه قوي خمعهم في اجتياح أمواله ، ولم يقنعهم استيعاب حاله و كار منهم على شفا جرف هار ، لا يأمن سطوتهم به [6]" .

1- الماوردي : ادب الدنيا و الدين ص 136

2- الماوردي : قوانين الوزارة تحقيق رضوان السيد ص122 و انظر الماوردي : نصيحة الملوك ص 84 .

3-الماوردي : أدب الدنيا و الدين ص137 .

انظر الماوردي تسهيل النظر، 147 .

4 -المصدر نفسه : ص149 .

5 -الماوردي : أدب الدنيا و الدين ص138 .

6 -الماوردي : تسهيل النظر ،ص148.

انظر الماوردي : قوانين الوزارة تحقيق رضوان السيد ص145 .

3- **عدل شامل :** مسألة العدل من أخطر القضايا التي تتعلق بالحكم باعتبارها سنام الدولة التي تنظم العلاقات و ترعاها ، لذلك حرص الفقهاء على ابراز اهميته في توجيه الدولة و الجماعة ، فهو الغاية المقصودة من المصالح التي قررتها الشريعة و حددها الشاخبي[1] وغيره [2] بخمس هي : الدين و النفس و العقل و النسل و المال . و حفظ المصالح يعد في نهاية تحقيقا لتوازن المجتمع وهو عين العدل و القسط .

و قد ذهب ابن تيمية الى أبعد من هذا حين ذكر أن أمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الاثم ، اكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق ، و ان لم تشترك في اثم ، و اضاف ان الله يقيم الدولة العادلة و ان كانت كافرة ، ولا يقيم الظالمة و إن كانت مسلمة ، فالدولة تدوم مع العدل و الكفر ، و لا تدوم مع الظلم و الاسلام [3].

وقد اعتبر الماروردي العدل أصل ما تبني عليه السياسة، فهو " يدعو الى الألفة ، و يبعث على الطاعة و تعمر به البلاد ، و تنمو به الأحوال و يكثر معه النسل و يأمن به السلطان " فعليه أن يستعين على العدل بخليتين :قلة الطمع ، و كثرة الورع [4]".

ويرى الماوردي أن العدل عدلان : عدل الانسان في نفسه ، و عدله في غيره .

أما العدل الانسان في نفسه ، فيكون بحملها على المصالح ، و كفها عن القبائح ، ثم بالوقوف في أحوالها على أعدل أمرين ، من تجاوز فيه جور ومن تقصير فيه ظلم ، فمن ظلم نفسه، فهو لغيره أظلم و من جار عليها فهو على غيره أجوَر .

أما العدل الانسان مع غيره فينقسم حاله الى ثلاثة اقسام :

1- عدل الانسان فيمن دونه كالسلطان في رعيته ، فعدله فيهم يكون باتباع الميسور، و حذف المعسور و ترك التسلط بالقوة و ابتغاء الحق في السيرة ، فان اتباع

1–الماوردي : الموافقات ،ج 1 ، ص 38 .

2–الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص 198 – 199 .

3– ابن تيمية السياسة الشرعية ، تحقيق ، محمد البنا و محمد العاشور ، دار الشعب مصر/ 1981 ص27، 185 و انظر الغزالي : التبر المسبوك في نصيحة الملوك تحقيق محمد ابو العلا ، محكمة الجندي ، مصر 1976، ص 54.

4 – الماوردي : ادب الدنيا و الدين ص141 .

الميسور ادوم ، و حذف المعسور اسلم ، و ترك التسلط اعطف على المحبة ، و ابتغاء الحق ابعث على النصرة ، و هذه الامور كما ذكر الماوردي إن لم تسلم للزعيم المدبر كان الفساد بظره أكثر و الاختلاف بتدبيره أظهر .

2- عدل الانسان مع من فوقه ، كالرعية مع سلطانها ، و يكون بثلاثة اشياء : اخلاص الطاعة ، و بذل النصرة ، و صدق الولاء .

3- عدل الانسان مع اكفائه ، و يكون بترك الاستطالة ، و مجانبة الادلال و كف الأذى لان ترك الاستطالة الف ، و مجانبة الادلال أعطف ، و كف الأذى أنصف ، و هذه أمور كما أشار ابو الحسن إن لم تخلص في الاكفاء أسرع فيهم تقاخع الأعداء ففسدوا و أفسدوا [1] .

ويرى الماوردي أن كل فساد في الدنيا إنما يرجع إلى الخروج عن العدل يقول : " ولست تجد فسادا إلا وسبب نتيجته الخروج فيه عن الحال العدل ، إلى ما ليس بعدل من حالتي الزيادةو النقصان ، فإذن لا شيءأنفع من العدل ، كما أنه لا شيءأضر مما ليس بعدل "[2].

وخلاصة القول أنالملكإنأرادأن يختار لنفسه الرعية في أيامه ، و الجهد لسيرته ، فان عليه تسليط العدل فهو يفصل بين الحق و الباخل يستقيم به حال الرعية و تنتظم به أمور المملكة فلا ثبات لدولة لا يتناصف أهلها و يغلب جورها على عدلها : فإن الندرة من الجور تؤثر ، فكيف إذا كثر [3].

4- <u>أمن عام :</u> تطمئن إليه النفوس و تنتشر فيه الهمم ، و يسكن فيه البريء ، و يأنس به الضعيف فليس لخائف راحة ، و لا لحاذر خمأنينة[4].

---

1 – المصدر نفسه ص141 – 144 .

2 – الماوردي ، نصيحة الملوك ، ص 150 .

3 – الماوردي ، تسهيل النظر ، ص 182 .

4 – الماوردي ، أدب الدنيا و الدين ، ص 144 .

و الحقيقة أن ما كان يقلق الماوردي هو كانت بغداد تعاني منه فالإضطراب لمعرفة سياسة السلطان لأن مصالحها متعلقة به و قد المح أبو حيان التوحيدى إلى هذه المسالة حين قال: " و لم لا تتطلع إلى البحث في أمور السلطان ، و قد ملك نواصيها و سكن ديارها ؟ وحال بينها و بين ضياعها و قاسمها مواريتها و أنساهاو خراجها مضاعف و جنديها متغطرس و شرخيها منحرف ،و مساجدها خربة ،ووقوفها منتهية ، و أعداؤها مستكلبة"[1] إن الخوف كما يشير الماوردي يقبض الناس عن مصالحهم و يحجزهم عن تصرفهم ، ويكفهم عن السعي في الحياة و هم في خمأنينة و أمان و بكلمة :" الأمن من نتائج العدل، و الجور من نتائج ليس بعدل "[2].

5- <u>خصب دائم</u> : يكون بوفرة الأرض و الممتلكات و الأموال فيها يقل الحسد و ينتهي التباغض ، و تتمتع النفوس في التوسع ، و تكثر المواساة و التواصل ، و ذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدولةو انتظام أحوالها لأن الخصب يؤول إلى الغنى ، و الغنى يورث الأمانة و السخاء[3].

6- <u>أمل فسيح</u> : الذي يربط الجبل الحالي بجيل المستقبل ، فالجيل الحالي يرث الجيل الماضي ، و يعد لجيل المستقبل أمالا عرضا ، و لو قصرت الآمال كما أشار الماوردي ما تجاوز الواحد حاجة يومه،ولا تعدى ضرورة وقته و لكانت الدنيا تنتقل إلى من بعده خرابا، و لا يجد فيها حاجة ، و لا يدرك منها شيئا ، ثم تنتقل إلى ما بعده بأسوأ من ذلك حالا ، حتى لا ينمو بها نبت، ولا يمكن فيها لبث [4] .

و هذه القواعد الستة إذا تمت إقامة دعائمها و الوصول إلى أهدافها كما شرحها الماوردي، أمكن تفادي إنحلال الدولةو سقوخها ، لأنها تشمل الأعمدة الرئيسية للدولة .

---

1 – أبوحيان التوحيد، الإمتاع و المؤانسة، المجموعة الكاملة ، ضبط أحمد أمين،أحمد زين ،المكتبة العصرية بيروت:(د ت) ص85

2 – الماوردي ، أدب الدنيا و الدين ، ص 144 .

3 – المصدر نفسه ، ص 145 .

4 – المصدر نفسه ، ص146 .

و بعبارة أخرى حين تتوافر العوامل السياسية و الإجتماعية و الإقتصادية المساسة بدين متبوع و سلطان مشروع بعدل شامل ، تكون النتيجة المنطقية كما يراها الماوردي الأمن و الخصبو الأمل ، الذي يكفل للدولة الإستقرار و التواصل .

و لكن إذا كانت هذه القواعد هي التي تكفل للدولة الإستقرار و الإستمرار ، فإنه ينبغي التنبيه أيضا إلى العواملو الأسباب التي تؤدي إلى فساد الدولة .

المبحث الرابع: فساد الدولة :

لقد شكل إلحاح الغزالي على ضرورة الشوكة[1] في إنعقاد الأمانة ، مرحلة جديدة في تطور نظرية أهل السنة في الخلافة ، و كانت المرحلة التالية هي : نظرية إبن خلدون في العصبية ، التي فسر بها نشوء الدولة و تطورها و سقوخها ، و هي كما رأى محمد عابد الجباري إستمرار لما أنتهي إليه الفكر السني في موضوع الخلافة[2] و هذا القول لا يعني فقط أننا نستطيع التأكد بأن لتلك النظرية أصولا إسلامية – هي تلك التي يحددها المفكرون الأشاعرة خاصة ، و يعبر عنها الماوردي و يطورها الغزالي بمعنى من المعاني – فذلك أمر واضح أمكن للدراسات الخلدونية العديدة أن تفسره لنا و لكن المثير حقا أن فكر الماوردي إستطاع أن يحقق إستمرارا في تاريخ ذلك التفكير في الإتجاه السني بعد أن مر بمراحل صيغة جديدة[3]. بمعنى أخر لقد إستطاع الماوردي ان يعبر عن ضرورة مرحلة من مراحل الفكر السني ، إستفاد منها لاحقوه كالغزالي ، وإبن خلدون ،و ان كانت ثمة فورقات فهي منهجية فرضتها خبيعة الأحداث المعاصرة ، فإبن خلدون فسر نشوء الدولة و تطورها و فسادها ، في ظل حديثه عن العصبية ، و الماوردي قبله تصدى للموضوع نفسه و لكن بشكل مباشر إذ يقول : " اشد ما يمنى به الملك في سياسة

---

1 – أنظر الغزالي : الغقتصاد في الإعتقاد ، ص 200 .

2 – أنظر محمد عابد الجابري : العصبية و الدولة ، دار الطليعة ، بيروت ط 1983/3 ، ص 141 .

3 – سعيد بنسعيد : الفقه و السياسة ، ص 141 .

ملكه شيئان : أحدهما : ان يفسد عليه الزمان، والثاني : أن يتغير عليه الأعوان[1] " . "
وفساد الزمان نوعان : نوع ناتج على أسباب إلهية، فعلى الملك أن يواجهها بإصلاح سريرته، وسرائر رعيته، أن يتطامن لها إذا خرقت، ويتلطف في تلاقيها إذا هجمت ، حتى تنجلي منه وهو سليم، فما من أقضية اللّه صاد، ولا من أوامره راد ، فالسلم فيها أسلم ، ودفاع اللّه عنها أقوم، والنوع الأخر: يحدث عن العوارض البشرية من أفعال العباد ، فهي التي يساس فسادها بالحزم حتى تنحسم، وبالاجتهاد حتى تنتظم ، فليس ينشأ الفساد إلا عن أسباب خارجة عن العدل و الإقتصاد، ولا تنحسم إلا بحسم أسبابها[2] " .

أما تغير الأعوان فهو نوعان : " أحدهما : يكون لفساد تعدى إليهم لتقصير بهم ، فيستدرك بالتوفر عليهم ، أو ان يكون لعدوان عليهم فيستدرك بالكف عنهم ، ا واو يكون لمفسد أخمعهم فهيج نفوسهم ، و علاج هذا الفساد يحسم أسبابه[3] ".

والثاني تغير حدث من الأعوان لفساد حدث منهم ، و عدلوا به عن الإستقامة ، بعبارة أخرى قد يكون هذا الفساد لطارئ منفصل أو ناشئ متصل ، و يذكر الماوردي أن " علاج الطارئ سهل لظهوره قبل حلوله فيهم ، إذ يمكن تعجيل إستدراكه ، غير ا ن يرى صعوبة علاج الناشئ لاستحكامه فيهم ، و رغم من ذلك لا بد من حسم دواعيه بالتدبير بموجبها [4] ".

على الماوردي تناول عوامل فساد الدولة في كتابه (نصيحة الملوك) بشكل عملي ، فذكر من أهم العوامل التي تؤدي إلى فساد الدولة ، الحكم الوراثي ، الذي حول الدولة إلى دمية يعبث بها الصغار ، يقول : " ربما جعل الملوك ممالكها وراثة منهم ، يرثها الأخلاف الأسلاف ، و الأبناء الأباء ، و الأصاغر الاكابر ، يعهد بعضهم إلى ولده من غير إمتحان له في

1 – الماوردي : تسهيل النظر ، ص 214 .
2 – المصدر نفسه ، 215 – 217 .
3 – الماوردي : تسهيل النظر ، ص 218 – 220 .
4 – الماوردي : تسهيل النظر ، ص 221

عقله ، و لا معرفة منه بفضله ، ولا وقوف على علمه بأمور الديانة ، التي هي أصل المملكة و أسها ، ولا إستقلال بأسباب الملك التي هي فروعها و حراسها [1] " .

و من الأهمية بمكان الإشارة إلى نقد الماوردي لفكرة توريث السلطة لا يتعارض مع ما سبق بيانه ، فالأصل أن تكون في مكانها الطبيعي لمستحقها ، " أما أن تعهد إلى الغر الممتحن بسكر الشباب و الثروة و سكر و العز و المملكة [2] " فهذا هو المرفوض في نظر الماوردي فقط .

و الأمر البالغ الأهمية الذي تجاهله الماوردي هو : أن معظم الخلفاء العباسيين الذين حكموا بغداد خلال العصر البويهي ، كان يتم إختيارهم حسب رغبة بني بويه ، الذين كانوا يتوخون تنصيب من يرونه خيعا لرغباتهم ، لا بل إنهم لم يتورعوا عن تعيين من هم دون سن الرشد ، و على الرغم من معاصرة الماوردي لهذه الوقائع ، إلا انه لم يشر إليها من حيث تمثل أحد العوامل الرئيسة في إفساد نظام الحكم في الدولة الإسلامية ، إلا تلميحا.

و من العوامل التي يعتبرها الماوردي مفسدة للدولة ، التعصب الطائفي و ما يترتب عليه من تناحر بين الفرق ، وما يعنيه الماوردي في هذا المقام الفتنة التي شهدتها بغداد بين السنة والشيعة ، و التي تزخر كتب التاريخ الإسلامي بذكرها[3].

و من العوامل التي تساعد على إنحلال الدولة ، البطانة الفاسدة من الوزراء و الكتاب التي تحيط بالملك ، و تزين له سيئاته و لا تعيبها عليه ، وذلك رغبة في إرضاء الملك سواء أوافق ذلك الشرع أم خالفه ، إن معايشة السلطان لهذا الوضع سيؤدي به إلى إهمال أوجه الشرع ، و إلى ممارسة ما حرمه الشرع [4] .

1- الماوردي : نصيحة الملوك ، ص68 .

2 - المصدر نفسه ، ص68 .

3 - الماوردي : نصيحة الملوك ، ص68 .

4 - المصدر نفسه ، ص 69 - 71 .

و كذلك ضعف العامل الديني ، وضعف القوة المسلحة، و العيش في بحبوحة زائدة ، كل ذلك من شأنه أن يضعف الدولة و يساعد على سقوخها [1] .

وبمزيد من الإيضاح يشير الماوردي إلى ضعف الدين يأتي من إهمال مبادئ الشريعة ، وعدم إقامة الحدود التي أنزلها الله على نبيه ، وكذلك عدم محاربة المبتدعين الذين يحدثون البدع الزائفة و ينشرون الأراء الفاسدة ، فإن يترتب على عدم إهتمام الملك بعلاج ذلك و إنشغاله بملذات الدنيا عنها ، رفض خاعة الإمام و التباخؤ في مناصرته ضد أعدائه ، وكل ذلك مدعاة لحدوث الهرج و المرج في الدولة [2] .

و من العناصر التي أكدها الماوردي ضعف الجيش الحادث من إهماله او تناميه الى حد البطش و الظلم ، وفي كلتا الحلتين سيكون الملك في حالة عجز و لا يستطيع الدفاع عن منصبه في وجه الطامعين فيه إما إنتهازا لفترة الضعف ، و إما ثورة على الظلم [3] .

و الملاحظ بهذا الصدد أن الماوردي أعطى للجيش أهمية خاصة ، و ذلك بسبب ما قام به القادة العسكريون من دور بارز في تثبيت الأمراء و الوزراء أو في خلعهم من مناصبهم ، ومن هنا كان حرص الحكام على استرضاء القادة منهم ، لأن بقاؤهم أصبح مرتبطا بولاء الجند و حمايتهم لهم ، وعليه فلا عجب أن إهتم الماوردي بهذه المؤسسة العسكرية لما رأي من أن إستقرار المجتمع لا يتحقق إلا بها ، فالملك محتاج إلى إخلاص جنوده لضمان نصرتهم له في مواجه خصومه من أمراء الأقاليم ، و يكون هذا برعايتهم و معاملتهم بالحسنى ، وحثهم على تقديم الولاء و الإخلاص .

وعلى الملك ان لا يغفل عن جنوده في مراقة و متابعة ، حتى يكون على بينة من أمورهم و يتصرف إزاءهم وفقا لأحوالهم ، ليكون حائلا دون إضطراب الدولة و إهتزاز بنيتها[4]

---

1 – الماوردي : تسهيل النظر ،ص 153 .

2 – المصدر نفسه ، ص 154 – 155 .

3 – المصدر نفسه ، ص 155 .

4– أنظر حديث الماوردي عن تدبير الجند : تسهيل النظر : ص 170 .

و خلاصة القول إن الملك إن إستطاع إدارة البلاد و العباد بصورة مستقيمة ، فإنه يكون في مقدوره التخفيف من حدة إنهيار الدولة ، وهذا لا يكون إلا بالأخذ بالأسباب الآتية :

1- عمارة البلاد المؤدية إلى تحسين المطالب الضرورية .

2- العدل بين الرعية و ضمان حقوقها ، وهما مؤديان إلى الطاعة و الرضى ،

3- رعاية الجند و تكوين قوة عسكرية تساند الملك في المهمات الحرجة .

4- تقدير أمور الخراج وفق ما أمر الشرع ، و تجنب الظلم في جباية الخراج أو التعسف في صرف الأموال على مستحقيها .

و البين أن نظرة الماوردي في هذا المقام ، جاءت معتمدة على الواقع الإجتماعي الذي عاشته بغداد، فعدم توافر الأمن،و التمرد العسكري ، و الفتن المستمرة، والنزاع بين الأمراء البويهيين ، كل هذه الوقائع كان من شأنها أن تؤدي في نظر الماوردي إلى إنهيار الدولة ، وعليه يجب على الملك أن يخلق أوضاعا سليمة في شتى المجالات لتحقيق الإستقرار ، وإدارة البلاد بالعدل و العقل بدلا من الظلم و العاخفة ، و يكون هو على رأس الدولة المثال الطيب ليتأس به الآخرون .

الفصل الثالث

تنظيم السلطة عند الماوردي

عاصر كل من الماوردي (364 هـ- 450هـ) والفارابي (258 هـ- 339 هـ)عهد اضمحلال الدولة الإسلامية وتدهورها في العصر العباسي الثاني. وإذا تتبعنا تاريخ الفكر السياسي فإننا نجد من جهة ظهور النظريات المثالية اليوتوبية كان كنتيجة لسيادة الفساد السياسي والاجتماعي، وكرد فعل لهذا الوضع المتأزم تتسامى النظريات، ومن جهة ثانية نجد نظريات أخرى تحاول الارتباط بالواقع، رغم تأزمه، ومحاولة الإسهام في إصلاحه وتقويمه.

وبالفعل فقد نادى الفارابي" بنظرية سياسية يوتوبية حاكى فيها مثالية افلاطون، متساميا بذلك عن الواقع المرير الذي عاش فيه.

أما الماوردي.فإنه يمثل وجهة نظر أخرى تتسم بالواقعية وتحاول إصلاح الدولة وإنقاذها من الاضمحلال، لذلك اشترط أن يكون الخلفية عربيا قرشيا وجوبا، وهذا حتى يقف أمام البويهيين الفارسيين والسلاحقة الأتراك الذين ازداد نفوذهم في تلك الأيام زيادة كبيرة، الأمر الذي جعل زوال الدولة أمرا واقعا أو قريب الحدوث. كما يقرر أيضا ضرورة أن يكون وزير التفويض عربيا وهو عنده أهم بكثير من وزير التنفيذ.

ويمكن القول أن الماوردي قد وضع نظاما سياسيا متكامل البنيان فيما يتصل بعملية تنظيم السلطة يتصدره الإمام أو الخليفة فوزير التفويض أو وزير التنفيذ فأمراء الأقاليم والبلدان فأمير الجيوش فالقاضي فالمحتسب فوالي المظالم، متحدثا عن أصول كل منصب ومهامه وصفاته وأحكامه، الأمر الذي يدعو إلى القول بأن الماوردي كانت له دراية بالأمور السياسية في أيامه، ساعده على ذلك موقعه داخل الدولة العباسية كموظف رسمي في البلاط خاصة في عهد الخليفة القائم بأمر اللّه (422 هـ- 467 هـ). ومعه يدعوا الفضول العلمي إلى الرغبة في تتبع تجربة الماوردي كمنظر للفكر

السياسي الإسلامي السني وواضع مؤسسات الدولة من أعلى هرم في السلطة وهو منصب الإمام أو الخليفة – رمز وحدة الأمة وقائدها الأول- إلا والي المظالم الذي يفصل في النزاعات والخصومات بين الناس وهي أدنى مؤسسة في الدولة.

المبحث الأول: الإمامة.

يقصد الماوردي بالإمامة الخليفة أو الرئيس أو الملك أو السلطان أو قائد الدولة، وقد خلع عليه الماوردي بالإضافة إلى هذه المفاهيم السياسية مفاهيم دينية، يقول في مقدمة كتابه "الأحكام السلطانية" ما نصه : "إن اللّه جلت قدرته ندب للأمة زعيما خلف به النبوة، وحاط به الملة، وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع، فكانت الإمامة أصلا عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة"[1]

ويؤكد الماوردي تداخل المفاهيم الدينية بالمفاهيم السياسية في بداية الباب الأول حيث يقول :"الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[2] وهكذا يكون الإمام زعيما دينيا من جهة وزعيما سياسيا من جهة أخرى.

1- وجوب الإمامة:

يبدأ الماوردي في هذا الباب من كتاب الأحكام السلطانية، في تفصيل مسألة الإمامةوينظر فيها من عدة وجوه، فيتساءل أولا هل تجب الإمامة بالعقل أم بالشرع؟.

وقبل التعرف على موقف الماوردي من هذه المسألة فإن رأي جمهور فقهاء المسلمين مستقر على أن إقامة حاكم أعلى للدولة في الإسلام، أيا كان لقبه، أمر واجب شرعا وعقلا، وفي هذا يقول الفقيه "إبن حزم الأندلسي" "إتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة وأن الأمة واجب عليها الإنقياد لإمام

1 – الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص 5 .
2 – نفس المرجع و الصفحة.

عادل يقيم بين أفرادها أحكام اللّه، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم حاشا النجدات من الخوارج، فإنهم قالوا لا يلزم فرضالإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم، وهذه فرقة ما نرى أنه بقي منهم احد"[1] ولكن فقهاء المسلمين إختلفوا حول وجوب نصب الإمام، فرأى بعضهم أن تولية الإمام واجبة على المسلمين شرعا لا عقلا، بينما ذهب فريق آخر من أن الإمامة غير واجبة شرعا بل عقلا بدليل أنه لم يرد للخلافة ذكر في القرآن، وكذلك لم تذكرها السنة، فبماذا يوجب منصب الإمام هل بالعقل أم بالشرع أم بالعقل والشرع معا، إن التوفيق بينهما أمر ممكن لأنه لامانع أن تكون تولية الخليفة مما يقضي به العقل لحياطة القوانين وحماية الأفراد، ويقرره الشرع تأييدا، لمقتضى العقل فيكون العقل والشرع متوافقين على وجوب تولية الخليفة، غير أن العقل قاضى بوجود الوازع المطلق والشرع راع إلى مثل أعلى ووازع خاص ليستمد سلطانة من بيعة الأمة لا من القهر، فمقتضى الشرع أكمل فرد أفراد ما يقتضيه العقل"[2].

يعتبر الماوردي الخلافة مؤسسة ضرورية لا غنى عنها للدين والدنيا ويدلل على وجهة نظره هذه بنفس الأسلوب الذي انتهجه في كتابه كله، إنه يرى ضرورتها بالعقل وبالشرع " فقالت طائفة وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجا مضاعين... وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع دون العقل لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزا في العقل أن لايرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجبا لها، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع... ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين، قال اللّه عز وجل "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه

1 – إبن حزم، الفصل في الملل والنحل والأهواء والنحل،(القاهرة: 3211 ه)، ج4، ص 87.

2 – عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، (القاهرة، المطبعة السلفية، 3501ه)، ص 59.

وأطيعوا الرسول وأولي الأمر مكم..." [1] وإذا كانت الإمامة أو الخلافة (يستخدم الماوردي هذين المصطلحين بمعنى واحد) فرض عين من هذه الناحية، فهي فرض كفاية من ناحية أخرى بمعنى أنه "إذا قام بها البعض سقط فرضها عن الكافة.." [2] ويضيف الماوردي تأكيدا لما تقدم مقولة هي على الرغم من إيجازها إلا أنها قوية الدلالة إذ يقول:

" الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم [3] ويستفاد من هذه المقولة إلى جانب وجوب وجود سلطة سياسية رفض السلطة المشخصة أيضا، ذلك أن الحاكم في الإسلام هو خليفة لرسول اللّه صلى عليه وسلم وليس خليفة للّه- سبحانه وتعالى - تلك المقولة التي شاعت لقرون طويلة في أوروبا، والتي استنادا إليها تم إضفاء القداسة الدينية على شخص الحاكم، وبالتالي كانت السلطة مشخصة فيه لصيقة بذاته تأسيسا على تلك القداسة الزائفة.

لقد أكد الماوردي على أن القول بأن الحاكم هو خليفة اللّه في أرضه هو قول فاسد لا يصدر إلا عن فاجر، ذلك بأنه كما يقول : "ستخلف من يغيب أو يموت واللّه لا يغيب ولا يموت، وقد قيل لأبي بكر رضي اللّه عنه يا خليفة اللّه، فقال لست بخليفة اللّه، ولكني خليفة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم [4] إذن فلا مجال البتة في الإسلام للقول بتقديس ذات الحاكم باعتباره إمتدادا للذات الإلهية، ذلك بأن محمدا صلى اللّه عليه وسلم وهو من هو - لم يقل عن نفسه أنه خليفة اللّه. هذه الفكرة تؤسس لطبيعة منصب الإمام في تصور الماوردي الذي يخلع عنه القداسة الدينية، فالخليفة أو الإمام هو شخص مدني يحكم الناس في شؤونهم الدنيوية ومسؤول عن حماية دينهم، وليس حاكما مفوضا من اللّه، ومن ثم فللأمة التي اختارته بإمكانها خلفه إذا لم يقم بمهامه المتقدم ذكرها في

---

1 – الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص 3.

2 – رضوان السيد، مقدمة كتاب قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص 12.

3 – أحمد وهبان، الماوردي راند الفكر السياسي الإسلامي،(دار الجامعة الجديدة للنشر، 2001)،

4 – محمد أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، (باريس: مركز الأنماء العربي، اليونسكو)، ص 351.

تعريف منصب الإمام.

2ـ وحدة الإمامة:

يؤكد الماوردي وحدانية الخلافة وطابعه القسري[1] فلا يمكن أن توجد في دار الإسلام إلا خلافة واحدة، فهو يقول: " إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما، لأنهلا يجوز للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذ قوم فجوزوه"2 في موضع آخر يتابع فيقول:"إن الإمامة لا يجوز الاشتراك فيها، والقرعة لا مدخل لها فيها، كما لا يصلح الاشتراك في المناكح"[3] وواضح من هذا الكلام أن الماوردي لا يعترف بإمامة كل من الفاطميين في مصر، والأمويين في الأندرس. والإمام الشرعي الذي تعتد خلافته هو الخليفة العباسي في بغداد. وهذا الموقف من الماوردي جعل كلا من "بروكلمان "و"شوفاجييه" يعدانه مجرد فقيه يقدم عرضا مثاليا دون أي اعتبار للظروف السياسية في عصره[4] في حين نجد معاصره "أبو منصور البغدادي (ت.429 ه) يميل في الواقع إلى جواز وجود أكثر من إمام (رغم حماسته للعباسيين) وإن كان يحد من إمكان تحقق الفكرة بالإصرار على أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل كل واحد منهما إلى الأخرين ناحيته[5] ومن دواعي رفض الماوردي لتعدد الأئمة في وقت واحد، أن هذا الأمر إن تم، فإنه يؤدي إلى إنتفاء الكلمة وفي ذلك يقول "واختلف الفقهاء أن هذا الأمر إن تم فقالت طائفة هو الذي عقدت له الإمامة في البلد الذي مات فيه من تقدمه، لأنهم بعقدها أخص وبالقيام بها أحق، وعلى كافة الأمة في الأمصار كلها أن يفوضوا عقدها إليهم ويسلموها لمن بايعوه لئلا ينتشر الأمر باختلاف الآراء وتباين الأهواء"[6] فاجتماع الكلة لا

---

1 – الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص 15 .

2 – المرجع نفسه، ص 09.

3 – المرجع نفسه، ص 10.

4 – سعيد بن سعيد، الدولة والخلافة، (الدار البيضاء: مطبعة النشر المغربية)، ص 110

5 – رضوان السيد، نفس المرجع السابق، ص 21.

6 – الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 09.

يكون إلا حين تكون السلطة واحدة موحدة.

لم يخصص الماوردي فصلا محددا لمبدأ الوحدة في السلطة واعتبارها شرطا أساسيا لقيام الدولة وإنما نجده مبعثرا في فصول كتابه "الأحكام السلطانية" إذ يقول :"أما بعد، فإن اللّه جلت قدرته ندب للامة زعيما خلف به النبوة، وحاط به الملة، وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع، فكانت الإمامة أصل عليه استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة حتى استثبتت بها الأمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة، فلزم تقديم حكمها على الولايات على نسق متناسب الأقسام، متشابك الأحكام[1] كما يشير النص أيضا إلى سلطة مركزية واحدة لا تقبل التجزئة ولا اشتراكا[2] فالخليفة هو المصدر النظري والمبرر الشرعي لكافة الوظائف التيتهدر الدولة، فهو يقول وإذا تمهد ما وضحناه من أحكام الإمامة وعموم نظرها في مصالح الملة وتدبير الأمة، فإذا استقر عقدها للإمام انقسم ما صدر عنه من ولايات خلفائه أربعة أقسام...[3] فجميع الوظائف في الدولة هي وكالات أو نيابات عن الخلافة، لا تتمتع بالصلاحية القانونية اللازمة لها، ولا يكون إنتقادها صحيحا إلا إذا تم ذلك بإقرار نص الخليفة.

إنتخاب الإمام:

وجوب الإمامة عند الشيعة كما عند الأشاعرة أمرا لا خلاف حوله، فهي مسألة منتهية عند المذهبين، ولكن ما كان موضوع جدال بين المذهبين هو القول بالنص أم بالاختيار.

فإذا كان الشيعة يقولون بالنص فإن الأشاعرة يذهبون إلى القول بالاختيار، حيث يذهب الباقلاني (وهو أحد أقطاب الأشاعرة) إلى إبطال الأخذ بالنص ويقر بالاختيار فيقول

---

1 – المرجع نفسه، ص ص 3-4.

2 – سعيد بن سعيد، المرجع السابق، ص 3 1 1

3 – الماوردي، نفس المرجع السابق، ص 24.

موجها كلامه إلى الشيعة: "إن الذي يدل على إبطال النص أنه لم ينص النبي (ص) على إمام بعينه وفرض طاعته على الأمة دون غيره، وقال لهم: هذا خليفتي والإمام من بعدي؛ فاسمعوا له وأطيعوا، لكان لا يخلو أن يكون قال ذلك وفرضه بمحضر من الصحابة أو لجمهور منهم أو بحضرة الواحد والاثنين...، فإن كان قد أعلن ذلك وأظهره وقال قولا ذائعا فيهم، وجب أن ينقل ذلك نقل مثله مما شاع وذاع: من نحو الصلوات وفرض الحج والصيام وغيرها من العبادات التي لا اختلاف بين الأمة في أنها مشروعة مفروضة في دين النبي (ص)، ولا سيما إن كان فرض الإمامة من الفرائض العامة اللازمة في كل أحد في عينه، وكان النص من النبي (ص) أمرا عظيما وخطرا جسيما لا يتكتم مثله ولا يستتر عن الناس عامة، مع العلم بأن الأمة قد نقلت باسرها تولية النبي (ص) الأمرة ليزيد بن حارثة ولأسامة بن زيد وعبد الله بن رواحة وعمرو بن العاص ولأبي موسى الأشعري وعمر بن حزم وغير هؤلاء من أمرائه وقضاته حتى لم يذهب علمه على أحد من أهل العلم و الأخبار[1]، و ببطلان النص فإنه لم يبق إلا الاختيار و لكن " إن سأل سائل فقال : ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار لأمة و إبطال النص على إمام بعينه ؟ قيل له : الدليل على هذا أنه إذا فسد النص صح الاختيار، لأن الأمة متفقة على أنه ليس طريقا لإثبات الإمامة إلا هذين الطريقين، ومتى فسد أحدهما صح الآخر[2]" فالباقلاني يرجع إذن " مشكل النص أو الاختيار في الخلافة إلى علاقة استلزام منطقي يؤدي معه إظهار خطأ النفي إلى قبول ضروري للإيجاب، وهذا ما يعني عند الباقلاني أن الاختيار والإجماع هما عماد الشرعية، وحيث يثبت لنا شرعا وعقلا أن النص مستحيل ، فإن الشيعة يصبحون خارجين عن مبدأ الإسلام ذاته، ويكون في السير الذي اتخذه التاريخ الإسلامي منذ وفاة النبي (ص) الأمر الطبيعي والعمل الشرعي[3].

1- الباقلاني، التمهيد، ح محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي ابو ريدة، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1974)، ص 165.

2- المرجع نفسه الصفحة نفسها.

3 – سعيد بن سعيد، نفس المرجع السابق، ص 85.

غير أن التاريخ الإسلامي يحوي بعض الحوادث التي سيصعب فيها الإكتفاء بالدفاع عن صحة البداية و بيان شرعيتها ، أي لابد من الدفاع عن صحة خلافة كل من الخلفاء الراشدين ، وتبيين شرعية الترتيب كما حدث و لذلك تكتسب صحة إمامة أبي بكر أهمية خاصة ، لأنها أول خلافة للنبي في الإسلام ، خاصة أنها لم تتم في ظروف هادئة ، فهي لم تحقق الإجماع التام لكل المهاجرين و الأنصار .

وأهمية إثبات صحتها تأتي من الأمر الذي ترتب عليها : حيث عقد أبي بكر لعمر في صورة عهد مكتوب ،و بذلك يواجه مبدأ الاختيار عند الأشاعرة تعقيدا صعبا، ولكن متى صحت إمامة أبي بكر أصبحت إمامة عمر واجبة، لأن أبا بكر عهد إليه بحضور جلسة من الصحابة، أي أنه متى تم القبول بإمامة رجل عن طريق الاختيار، فإنه لا يمكننا رفض ما أعلنه هذا الإمام من اختيار لمن يتولى الأمر بعده وفي ذلك يقول الأشعري "و إذا ثبتت إمامة الفاروق لأن الصديق نص عليه، وعقد له الإمامة واختاره لها وكان أفضلهم بعد أبي بكر رضي اللّه عنهما، وثبتت إمامة عثمان، رضي اللّه عنه ، بعد عمر بعقد من عقد له الإمامة من أصحاب الشورى الذي نص عمر عليهم، فاختاروه ورضوا بإمامته وأجمعته على فضله وعدله، وتثبت إمامة علي بعد عثمان رضي اللّه عنهما بعقد من عقد له الصحابة من أهل الحل و العقد[1] فإثبات الشرعية التاريخية لإمامة كل واحد من الخلفاء الأوائل تصبح ضرورة نظرية وعملية للأشاعرة لأن تلك الإمامة ما هي إلا حلقه من حلقات تاريخ هو مصدر التشريع الدائم لكافة الجماعات اللاحقة وهذا ما سنبينه بشكل أكبر عند الماوردي ، فالتاريخ عنده لا يعني مجرد مجموعة من الأحداث الماضية، بل إنه تاريخ حاضر دائم إنه تاريخ المستقبل .

هنا "يكمن دور الإجماع عند الأشاعرة، فالإجماع هو المبرر العقلي والشرعي

1 – أبو الحسن الأشعري، كتاب الإبانة ضمن كتاب (نصوص الفكر السياسي الإسلامي، الإمامة عند السنة)،(حلا; بيروت: دار الطليعة، 1966)، ص 21.

للماضي وإثرائه بالشرح والتأويل، بالدفاع وبالتبرير[1].

يذكر الماوردي أن " الإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل الحل والعقد، والثاني بعهد الإمام من قبل، فأما انعقادهما باختيار أهل الحل والعقد فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على مذاهب شتى فقالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به عاما والتسليم لإمامته إجماعا، وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر رضي اللهعنه على الخلافة بالاختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها.

وقالت طائفة أخرى : أقل من تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة استدلالا بأمرين : أحدهما أن بيعة أبي بكر، رضي اللّه عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس، والثاني عمر رضي اللّه عنه جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة، وهذا قول أكثر الفقهاء و المتكلمين من أهل البصرة.

و قال آخرون من علماء الكوفة : تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكما و شاهدين (...) و قالت طائفة أخرى : تنعقد بواحد ، لأن العباس قال لعلي رضوان اللّه عليهما: أمدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول اللّه (ص) : بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان: و لأنه حكم و حكم واحد نافذ"[2].

و هذا ما قال به البغدادي[3] و هو رد على الشيعة القائلين بالوصاية ، غير أن فقيها يحذف ماأورده البغدادي من أنه إذا : "عقدها مجتهد فاسق أو عقدها العالم الورع لمن لا يصلح لها لم تنعقد تلك الإمامة" و لكن هذا المعنى يرد عند الماوردي ضمنيا في اشتراطه للعدالة و ربما يعود السبب في ذلك إلى أنه لن يتوفر أحد من أمراء البوهيين يحوز على

1 – سعيد بن سعيد، نفس المرجع السابق، ص 88.

2 – الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 7.

3 البغدادي، نشس المرجع السابق، ص ص279–281.

العدالة على شروطها الجامعة"[1] .هكذا نجد أن التاريخ عند الفقهاء هو "تاريخ مشرع" هو المصدر الأساسي الذي يستمد منه التشريع.

ففي حال كون القرآن لم يبت في بعض الأمور و كذلك السنة ، و في حال كون الوجود المادي للجماعة الإسلامية قد فرض على التاريخ الإسلامي مسيرة معينة.

وفي حال وجوده أمام معطيات مماثلة فإن "الإجماع" يكون المخرج الوحيد عند بقية الأشاعرة ـأي ما قام به الواحد من الخلفاء الراشدين، أو من الخلفاء التابعين من الأمويين والعباسيين و وافقه عليهم علماء ذلك الزمان أو يعترضوا عليه فيه على الاقل[2]

بينما نجد الإمامة عند الشيعة تجب عن طريق النص او هم يورثونها على وجه الإطلاق، أي أنهم ينكرون طريق الاختيار و ذلك لأن الخلافة هي : خلافة اللّه وخلافة الرسول و مقام أمير المؤمنين و ميراث الحسن و الحسين عليهما السلام "[3] و في ذلك يقول " توماس آرنولد " : "إن علماء الشيعة يرفضون، عدا الزيديين، مبدأ الانتخاب، ويتمسكون بأن النبي عيّن عليًا مباشرة خلفا له، وأن صفات علي انتقلت مباشرة إلى أولاده الذين أمر اللّه أن يشغلوا هذا المنصب الرفيع "[4].

و جدير بالذكر أن الفضل يعود إلى الشيعة في وضع علم الإمامة .

وهم الذين اختاروا للإمامة مصطلحاتها الفنية، بل هم الذين سموها بهذا الاسم، وهم الذين قسموا العلم و بوبوا أبوابه، وعينوا له مجاله ورسموا حدوده[5].

أهل الحل والعقد:

يقصد بمصطلح أهل الحل والعقد في أدبيات الفقه السياسي الإسلامي أصحاب الرأي والعلم والمشورة ممن حازوا الثقة من كافة فئات الأمة، وهذا ما يشبه في وقتنا

1هاملتون جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، تر. إحسان عباس، ص 204

2سعد بن سعد، نفس المرجع السابق، ص 204.

3 محمد بن الحسن الحر العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام (ط2، النجف: المطبعة الحيدرية، 1378)، ص 421

4 توماس أرنوند، الخلافة، تر. جميل معلي، (دمشق: دار اليقظة العربية، 1946).

5 محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 85.

الحاضر أعضاء المجالس الغيابية الذين نالوا ثقة الأمة عن طريق الانتخاب العام.

وقد "اتفق أهل السنة على أن منصب الخليفة فرض كفاية، وأن المطالب به أهل الحل والعقد في الأمة، ووافقهم المعتزلة والخوارج على أن الإمامة تنعقد ببيعه أهل الحل والعقد. ولكن اضطراب كلام بعض العلماء في أهل الحل والعقد من هم ؟ و كان ينبغي أن تكون شميتهم بأهل الحل والعقد مانعة من الخلاف فيهم،إذ المتبادر منهم أنهم زعماء الأمة واولوا المكانة و توضع الثقة فيهم من سوادها الأعظم ،بحيث تبعهم في طاعة من يولون عليها ، فينتظم به أمرها ويكون بمأمن من عصيانها و خروجها عليه (...) فإذا لم يكن المبايعون بحيث تبعهم الأمة فلا تنعقد الإمامة بمبايعتهم . وهذا هو المأخوذ من عمل الصحابة رضي اللّه عنهم في تولية الخلفاء الراشدين"[1].

وعقد الإمامة بواسطة أهل الحل والعقد هي إحدى طرق عقد الإمامة عند الماوردي ،و لكن هناك اختلاف في عدد من تنعقد بهم الإمامة: فذهب بعضهم إلى أن هذا العدد هو خمسة، و رأى بعضهم أنه أربعة، وقالت طائفة أخرى إنه يكفي ثلاثة، وطائفة رابعة قالت بواحد[2].

فالإمامة الصحيحة تقتضي حصول الإجماع التام على الإمام ، و يعبر عنه الماوردي بقوله:" لا تنعقد الإمامة إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء تاما والتسليم لإمامته إجماعا " و لكنه لا يحدد العدد اللازم لذلك بشكل صريح ، غير أنه يؤكد أن الإجماع التام ليس ضروريا ، حين يعرض لآراء متعددة كل واحد يتخذ حجته من عمل الخلفاء الراشدين، لأن الصيغة التي وضع فيها هذه المسالة توحي بأنها محض فتوى فقيه[3].

إن استناد الماوردي، وكذلك الأشاعرة عموما، إلى حجة الإجماع ، إجماع الفقهاء ، وإجماع الفضلاء من أهل الحل و العقد على إمامة كل واحد من الخلفاء الأوائل بدءابخلافة أبي

---

1 – محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى،(مصر: مطبعة المنار 1 341 ه)، ص 11.

2 – الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 7.

3 – هاملتون جب، المرجع السابق، ص– 205.

بكر، ومرورا بالأمويين فالعباسيين ، "بهذا المعنى يكون التشكيك في تلكالشرعية تشكيكا في سلطة الفقهاء ، وهذا ما يعني بدوره الالتقاء مع الدعاوى الشيعية حول ثبوت الشرعية في الخلافة القائمة على النص. وتلك دعاوي نشط الأشاعرة في دحضها، وكان الماوردي من جملة العاملين على محاربتها"[1].

يقول الباقلاني: "فإن قال قائل : فبكم يتم عقد الإمامة عندكم ؟ قيل له : تنعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجل على صفة ما يجب أن تكون عليه الأئمة فإن قالوا: وما الدليل على ذلك ؟ قيل لهم: الدليل عليه أنه إذا صح أن فضلاء الأمة هم ولاة عقد الإمامة، ولم يقم دليل على أنه يجب أن يعقدها سائرها ولا عدد منهم مخصوص لا تجوز الزيادة عليه والنقصان منه ، ثبت بفقد الدليل على تعيين العدد، واعلم بأنه ليس بموجود في الشريعة ولا في أدلة العقول أنها تنعقد بالواحد فما فوقه .

فإن قيل : ألا جعلتم العقد إلى كل فضلاء الأمة في كل عصر من أعصار المسلمين ؟

قيل له: أجمع أهل الاختيار على بطلان ذلك، و لعلمنا بأن اللّه قد فرض علينا فعل العقد على الإمام وطاعته إذا عقد له، وإن اجتماع سائر أهل الحل و العقد في سائر أمصار المسلمين في وقت واحد وإطباقهم على البيعة لرجل واحد متعذر ممتنع. وأن اللّه تعالى لا يكلف فعل المحال الممتنع الذي لا يصح فعله و لا تركه، ولعلمنا بأن سلف الأمة لم يراعوا في العقد لأبي بكر وعمر رد الأمر إلى ستة نفر فقط وإن كان في غيرهم من يصلح للعقد، فوجب بهذه الجملة صحة ما قلناه.

ويوضح صحة ذلك أيضا أن أبا بكر عقدها لعمر فتمت إمامته و سلم عهده بعقده له"[2].

والأصل في المبايعة أن تكون بعد استشارة جمهور المسلمين واختيار أهل الحل والعقد، ولا تعتبر مبايعة غيرهم إلا أن تكون تبعا لهم، وفي ذلك يقول المفكر الأشعري:

---

1 – سعيد بز سعيد، الرجع السابق، ص 95.

2 الباقلاني، المرجع السابق نفسه، ص ص 781–179.

" فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته، فإذا تعين لهم بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه ، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت بيعتهم له الإمامة ، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته و إن امتنع من الإمامة و لم يجب إليها لم يجبر عليها .

لأنها عقد مرضاة و اختيار لا يدخله إكراه[1]" فالخلافة عقد يتم عن اختيار و قبول بين الأمة و الخليفة[2].

الشروط الواجب توفرها في أهل الحل و العقد :

"إذا صلحت أحوال أهل الحل و العقد صلح حال الأمة وحال حكامها ، و إذا فسدت فسدا، ذلك أن أهل الحل والعقد هم سراة الأمة و زعماؤها ورؤساؤها الدين تثق بهم في العلوم والأعمال والمصالح التي بها قيام حياتها ـ وتتبعهم فيما يقررونه في الشأن الديني والدنيوي ولذلك كان مقتضى الإصلاح الاجتماعي أن يكون أهل الحل و العقد في الإسلام من أهل العلم الاستقلالي بشرعية الأمة ومصالحها السياسية والاجتماعية والقضائية والإدارية والمالية، ومن أهل العدالة والرأي الحكمة "[3]

وانطلاقا من هذه المهمة الخطيرة الملقة على عاتق جماعة أهل الحل و الحقد ، فإنه يجب أن تتوافر فيهم شروط ثلاثة : أحدها : العدالة الجامعة لشروطها، والثاني العلم الذييتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها. والثالث الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف[4].

و يتضح من هذه الشروط أن مدلول "أهل الحل و العقد" هو أوسع من مدلول "

---

1 الماوردي، نفس المرجع السابق، ص ص 7-8.

2 محمود حلمي، نظام الهكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة في القرن العشرين، ص 11

3محمد رشيد رضا، نفس المرجع السابق، ص 58.

4 – الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 6 .

المجتهدين إذ يتطلب في المجتهدين شروطا أقسى من شروط أهل الحل و العقد ، وذلك بالنظر إلى وظيفة كل من الفئتين، فالمجتهدون يقومون باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، وهي مهمة تشريعية دقيقة، في حين أن أهل الإختيار يقومون بمهمة سياسية هي فحص شروط المرشحين. والترجيح بينهم إذا تعددوا ومن ثم فإن كل مجتهد هو من أهل الحل والعقد،و لكن العكس غير صحيح[1] .

واستخلاصا لما ذكر ننتهي إلى القول بأن الماوردي يرى أن مصدر السيادة في الدولة هو الأمة ممثلة في " أهل الحل و العقد" و ليس الخليفة ، ويجب ألا يصدر عن " أهل الحل والعقد " رأي أو قرار مخالف أو متعارض مع نص من كتاب اللّه أو السنة النبوية .

كذلك يذهب " ابن جماعة " إلى أن "أهل الحل و العقد " هم من الأمراء وأسماء، والرؤساء، و وجوه الناس الذين يتيسر حضورهم ببلد الإمام عند البيعة .

و لايشترط في أهل البيعة عدد مخصوص ، بل من تيسر حضورهم عند عقدها، ولا تتوقف صحتها عند مبايعة أهل الأمصار ، بل متى بلغهم لزمهم الموافقة إذا كان المعقود له أهلا لها"[2].

ولاية العهد أو الاستخلاف:

بينا سابقا أن الماوردي يذهب إلى أن الإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل الحل و العقد، والثاني بعهد الإمام من قبل. فالخلافة تثبت بكلى الوجهين، ودليل ذلك أن الخلافة ثبتت لعمر ابن الخطاب لأن الخليفة أبا بكر عهد بها إليه من بعده[3]، وفي ذلك يقول: " فإذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها، فإذا تعين له الاجتهاد في واحد نظر فيه، وإن لم يستشر فيه أحدا من أهل الاختيار، ولكن اختلفوا هل يكون ظهور الرضا منهم شرطا في انعقاد بيعته أولا ؟.

---

1 – سليمان الطماوي، التطور السياسي في المجتمع العربي، ط2، دار–الفكر العربي، 966 ل ٤ هرا 80.

2 – إبن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تج: فؤاد عبد المنعم آحمد (ط1 ٤ 1985)؛ ص 52

3 – الماوردي، المرجع السابق، ص 1 1.

فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة، لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم.

والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر ، لأن بيعة عمر رضي الله عنه لم تتوقف على رضا الصحابة، ولأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى، وقوله فيها أنفذ[1].

فالخليفة له مطلق الحرية في هذا التعيين، فمن الممكن أن يعينه عن عائلته ومن غيرها بشرط أن تتوفر فيه الشروط المعتبرة في الخليفة[2].

و يتضح من النص أن الماوردي يجعل اختيار الخليفة لولى العهد أمرا يدخل ضمن حقوق الخلافة ذاتها بل إنه لا يجعل "لأهل الحل والعقد " دورا عمليا في الحالة التي يكون فيها ولي العهد لا والدا و لا ولدا ، و هو يحتج في ذلك بأمثلة من تاريط الخلفاء الراشدين. وبذلك يمنح الخلافة سلطة مطلقة تمتن، من الناحية الشرعية، إلى أقصى حد، لتتجاوز الحاضر إلى المستقبل، وتلزم الجيل التالي كما تلزم الجيل الحاضر[3].

إلا أن حسم الأمر بهذه الكيفية يكون متعذرا عند الماوردي ، لأن هناك القاعدة المتبعة التي تجعل ولاية العهد أمرا يتعلق بالأبناء خاصة ، لا بالأعداد كما ورد في الفقرة السابقة، فتلك حالة نادرة في التاريط الإسلامي ، ولكن مانا يكون عليه الأمر عندما يكون ولي العهد من صلب الخليفة أو من قرابته ؟.

وفي ذلك يقول الماوردي : " و إن كان الولي ولدا أو والدا فقد اختلف في جواز انفراده بعقد البيعة له على ثلاثة مذاهب: أحدهما لا يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوك و لا لوالد حتى يشاور فيه أهل الاختيار فيرونه أهلا لها فيصح منه حينئذ عقد البيعة لأن ذلك منه تزكية له تجري مجرى الشهادة، و تقليده على الأمة يجري مجرى الحكم، وهو لا يجوز

---

1 – نفس المرجع ونفس الصفحة.

2 – الماوردي، قوانين الوزارة، ص 26.

3 – سعيد بن سعيد، نفس المرجع السابق، ص 122.

أن يشهد لوالدولالولدولا يحكم لواحد منهما للتهمة العائدة عليه بما جبل من الميل إليه. و المذهب الثاني، يجوز أن ينفرد بعهدها لولد ووالد، لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم. و عليه ، فغلب حكم المنصب على حكم النسب، ولم يجعل للتهمة طريقا على أمانته ولا سبيلا إلى معارضته وصار فيها كعهده بها إلى غير ولده ووالده. والمذهب الثالث انه يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده ولا يجوز أن ينفرد بها لولده. لأن الطبع يبعث على مماثلة الولد أكثر مما يبعث على مماثلة الوالد ولذلك كان كل ما يقتنيه في الأغلب مذخورا لولده دون والده. فأما عقدها لأخيه ومن قاربه من عصبته ومناسبيه، فعقدها للبعداء الأجانب في جواز تفرده بها[1]. يلاحظ أن الماوردي هنا يجنب نفسه من اتخاذ موقف صريح بهذا الشأن، ويكتفي فقط بعرض مختلف المواقف. ولكن لماذا هذا الإحجام عن اتخاذ موقف واضح وهو الذي أرسى قواعد الدولة الإسلامية واستمراريتها واستقرار الخلافة، خاصة أن مثل هذه المسألة تتعلق بتلك الدولة وبتلك الخلافة ؟ للإجابة عن هذا التساؤل لابد من رصد الوضع الذي آلت إليه الخلافة في العصر العباسي فالخليفة العباسي، وتحت وطأة الخوف على حياته أو تحت ضغط الأمراء البويهيين ، كان يعمد إلى تولية طفل صغير على العهد ، إذ تستصدر الأحكام و العقود باسم ذلك الطفل ، الأمر الذي يوفر للأمراء البويهيون و غيرهم الصبغة الشرعية السياسية .

كذلك من الجدير بالذكر أن ولاية العهد ، التي كانت ورقة ضغط يفاوض بها الأمراء البويهيين قد فقدت كل طبيعة قانونية بالتدريج و النتيجة أن قرارات الخليفة فقدت معها أيضا كل طبيعة جدية .

ففي عهد الخلفاء العباسيين نجد أن ولاية العهد كانت تسند إلى أشخاص بطريقة سريةو لم يكن بالأمر الغريب أن نجد الخليفة يعين إبنه أو أحد إخوته وليا للعهد، و لا يلبث أنينزع عنه تلك الصفة بعد فترة قصيرة " وبالجملة فإن الخلافة تفقد بذلك واحدا من الحقوقالأساسية التي يرى الماوردي أنها لها، كما أن وجود الخلافة من حيث هي النظام

1- الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ص11-12 .

الذي تحفظبه الأمة مجتمعة يفقد كل دلالته، وبالتالي فإن الخلافة تصبح مناسبة ، يكونهم أكثر الناس ابتعادا عنها و أبعدهم اكتسابا للشرعية .

وإذن نستطيع القول بأن الماوردي بدفاعه عن "العهد" في تولية العهد و إنما يدافع بذلك عن الخلافة ذاتها التي ما فتئت تتعرض لتهديدات البويهيين الفارسيين والسلاجقة الأتراك.

وهو يجعل من مركز الخلافة نظاما لحفظ الدولة أكثر مما يجعل منها سلطة مطلقة فييد الخليفة[1].

وفي ذلك يقول " وليس للإمام المولىّ عزل من عهد إليه ما لم يتغير حاله، وإن جاز له عزل من استنابه من سائر خلفائه ، لأنه مستخلف لهم في حق نفسه، فجاز لهم عزلهم، ومستخلف لولي عهده في حق المسلمين، فلم يكن له عزله كما لم يكن لأهل الاختيار عزل من بايعوه إذا لم يتغير حاله، فلو عهد الإمام بعد عزل الأول إلى ثان كان عهد الثاني باطلا و الأول على بيعته ، فإن خلع الولي نفسه لم يصح بيعة الثاني حتى يبتدئ "[2].

كما نقرأ له أيضا : " ولو أراد ولي العهد قبل موت الخليفة أن يرد ما ولية من ولاية العهد إلى غيره لم يجز لأن الخلافة لا تستقر له إلا بعد موت المستخف وهكذا لو قال: جعلته ولي عهدي إذا أفضت الخلافة إليّ لم يجز لأنه في الحال ليس خليفة فلم يصح عهده بالخلافة (...)و إذا خلع الخليفة نفسه انتقلت إلى وليّ عهده وقام خلعه مقام موته"[3].

هكذا نجد أنه لم يكن للخليفة أن يعزل من عهد إليه بالعهد، لأن هذا الأمر يتعلق بالمسلمين كافة ، كذلك لم يكن لولي العهد أن يعزل عن الخلافة والخليفة لا يزال حيا. " وإذاكانت الخلافة تفضي إلى ولي العهد إذا عزل الخليفة نفسه بكيفية تلقائية ، فإن المشرع يضع في الواقع حدا قانونيا لحالات العزل والتولية المستمرة التي أشرنا اليها ،

1- سعيد بن سعيد، المرجع السابق، ص 251.

2 - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 12.

3 - المرجع نفسه، ص 13.

والتي كان البويهيون يسخرونها كورقة على الخليفة و بالتالي فإن هذا المشرع يحقق للخلافة ، من حيث هي نظام لضمان وحدة الدولة واستمراريتها . ضمانات فقهية لا يكون في الإمكان ابعادها بدون الإطاحة بالنظام السياسي بكليته"[1]

أما عن تولية العهد للأبناء الصفار فإنه يقول في ذلك : " و يعتبر شروط الإمامة في المولى من وقت العهد إليه ، و إن كان صغيرا أو فاسقا وقت العهد و بالغا عدلا عند موت المولى لم تصح خلافته حتى يستأنف أهل الاختيار بيعته[2]يتضح لنا من هذا النص، أن الفقيه الشافعي يساوي تولية العهد للأبناء الصفار بتولية الفاسقين.

وهو يرى أن التولية تكون صحيحة وشرعية باستئناف البيعة. وبذلك يمنح أهل الاختيار سلطة أكثر امتدادا وذلك عندما يتعلق الأمر بقضية تمس الجماعة الإسلامية في وجودها العباسي[3].

الشروط الواجب توفرها في الإمام :

هناك عدة شروط يجب أن تتوفر في الأئمة ليكون عقد الإمامة صحيحا ، وهذه الشروط كما تعتبر في الابتداء، تعتبر أيضا في الاستدامة ، فإذا لم تكن متوفرة منن البداية لم يصح العقد أصلا و كانت الولاية باطلة ، و إذا اختل شرط منها بعد ذلك صار العقد باطلا ، أو وجب أن يحكم ببطلانه .

و تتلخص الشروط الواجب توفرها في الإمام عند الماوردي في سبعة هي :

1) العدالة على شروطها الجامعة .

2) العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل و الأحكام .

3) سلامة الحواس من السمع و البصر ليصح معها مباشرة ما يدرك بها .

---

1 – سعيد بن سعيد، الرجع السابق، ص 125.

2 – الماوردي، نغص المرجع السابق، 12.

3 سعيد بن سيد، نفس المرجع، ص 126.

4) سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة و سرعة النهوض

5) الرأي المفضي إلى سياسة الرعية و تدبير المصالح .

6) الشجاعة و النجدة المؤدية إلى حماية البيضة و جهاد العدو .

7) النسب، وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه و انعقاد الإجماع عليه[1].

أما شروط الخلافة كما عرف في الشافعية فهي أربعة عشرة شرطا: الذكورة والبلوغ والعقل والبصر والسمع والنطق وسلامة الأعضاء في نقص يمنع استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والحرية والإسلام والعدالة والشجاعة والنجدة والعلم المفضي إلى الاجتهاد في النوازل و الأحكام وصحة الرأي والدين: أما الرابع عشر فهو النسب، فلا نتعقد الإمامة دونه، والمراد أن يكون من قريش[2].

ونحاول الآن توضيح الشروط التي ذكرها الماوردي بشيء من التفصيل.فهو يقصد بالعدالة: الورع والتقوى، وقد فسر الماوردي شروط العدالة الجامعة فقال: والعدالة ان يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة عفيفا عن المحارم، متوقيا المآثم، بعيدا من الريب، مأمونا في الرضا والغضب، مستعملا لمروءة مثله، في دينه. والعدالة بهذا المعنى تقتضي أن لا يرتكب الحاكم أي ظلم سواء أكان متعلقا بالمال، أم بالحرية، أم بالعرض، أمبأي حق من الحقوق ؟.

أما الشرط الثاني وهو العلم فيقصد به هنا علم الشريعة الإسلامية و أحكامها ومصادر تلك الأحكام ، كما يقصد شتى ألوان المعارف الأخرى التي تلزم لإدارة الدولة وتحقيق مصالح العباد ومما يجب على الملك أن يقتنيه من الفضائل، ويحتاج أليها من الديانة والسياسة والعلم، فإن العلم من أجل الفضائل وأعلاه مرتبة، وكيف لا يكون كذلك فقدرضيه اللّه وصفا لنفسه، وجعله في أول ممادحه التي امتدح بها إلى خلقه فقال ((إن اللّه بكل شيء عليم)) وقال ((وكان اللّه عليما حكيما)) وقال رسول اللّه (ص)

---

1 – الماوردي، المرجع السابق، ص 6.

2 – احمد رمضان أحمد، الخلافة في الحضارة الإسلامية، (ط ا، جدة: 1983)، ص 164 .

: " العلماء ورثة الأنبياء وقال الإمام علي رضي اللّه عنه:العلم خير من المال ، العلم يحرسك وأنتتحرس المال " والعلم هو الشيء الذي لا يستغنى عنه في ديانة ولا سياسة لا صناعة، ولا يمكن استفادة العلوم إلا بمعونه أمرين، احدهما مجالسة العلماء والحكماء من كل طبقة، والثانية النظر في كتب الديانة وتعلمها" .

وأول العلوم و أفضلها علم الدين ويتعلق بالدين علوم، وقد بين الشافعي فضيلة كل واحد منها، فقال: من تظلم القرآن عظمت قيمته، ومن تعلم الفقه نبل مقداره، ومن كتب الحديث قويت حجته، ومن تعلم الحساب جزل رأيه ومن تعلم اللغة رق طبعه، ومن لم يصن نفسه لم ينفعه علمه[1] .

وهنا نلاحظ أن الماوردي يريد من الملك أن يقبل على شتى ألوان العلوم والمعرفة،ولكن عندما نفحص تلك الدعوى نجد أنها تخفي وراءها هدفا يسعى بواسطته إلى تأكيد موقفه من ضرورة وجود السلطة القوية الموحدة، ففي السلطة الواحدة تكون وحدة المذهب ووحدة الدين هي العلامة على توفرها.

وإذا كان لنا أن نسأل مثلا: لماذا كانت التقوى تلتزم الملوك ، فإننا نجد الماوردي يقول بأن الملك متى عرف بالتقوى والدين أحبته قلوب الرعية وأنفقت عليه كلمة الخاصة والعامة، رغب أهل الدين والمعنيون به في محاورته وصحته ووثقوا منه العدل ، كذلك يريد الماوردي للملك أن يكون عالما، وأن يكون ذلك العلم متعلقا بأمور العقيدة في الدرجة الأولى وهو يطل ذلك بأن الملك قد يجد من يحسب له ويتطبب له ويكتب، ولا يجد من يعتقد عنه الصواب ويعبد عنه الرب ويرغب عنه في الآخرة ويذب عنه في الديانة[2].

ولكن هذا التعليل لا يبين السبب الحقيقي الذي جعل الماوردي يرى أن العلم ضروري للملك و نجد هذا السبب في رده على الذين يخالفونه الرأي إذ يذهب إلى القول : "قد احتال

1- الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ص 28-29.

2 - الماوردي، نصيحة الملوك، المرجع السابق، ص 166.

قوم من أعداء الدين ومخالفي الملل على ما تقدم من كتابنا .

قالوا في كدب ألفوها، ومخاريق قد صنفوها أن الملك السائس لا ينبغي له أن يشتغل بالنظر في المذاهب ولا ينسب إلى أحدها دون الآخر، ولا ينصر أقواها دلالة وأثبتها شهادة.

واعتلوا بأن ذلك مما يفرق عليه الجماعة و ينقر عنه قلوب أكثر الرعية ويشتت عليه أراء العامة[1].

وبعد ذلك يربط الماوردي هذا القول بالآراء المماثلة لها والتي ترى بأنه ليس مما ينسب لمقام الملك أن يهتم بأمور القتال والجندية وبمسائل الكتابة والحساب وينتهي الماوردي إلى القول بأن تلك الآراء كلها" من وضع الغاشين من الوزراء والأعوان حتى يجرد من كل فضيلة و يعرى من كل منقبة ومعرفة حتى يكون كالأسير المكبول، والذليل المقهور في أيديهم يفعلون بأملاكه وأملاك رعيته ما شاؤوا ويديرون في المملكة ما أرادوا ويبدعون من الأهواز المصلة والحكام الجائرة ما رأوا، ولم يتبعوا سير الملوك الحازمة و الساسة الكلمة (...) ثم نظروا إلى من برز منهم بفضل العقل والتمييز والحكمة والتدبير ثم باليقظة الدائمة و العناية الشديدة[2]. وهذا يعني أن جهل الملك يكون سببا مباشر في زوال الملك لأن الجهل يؤدي إلى تشتت سلطته و تقرق الكلمة من حوله[3].

واجبات الإمام نحو الأمة:

يرى الماوردي أن الأمة ملزمة بمعرفة من أفضت الخلافة إليه بصفاته، ولا يلزم أن يعرفوه بعينه وإسمه إلا أهل الاختيار الذين تقوم بهم الحجة وببيعتهم نتعقد

1- الماوردي، المرجع السابق، ص 167 .

2 - نفس المرجع' ص ص 671 -168 .

3 - سعيد بن سعيد، المرجع السابق، ص 108 .

الخلافة[1] ومعرفة الإمام توجب على الأمة الطاعة وتفويض الأمر إليه في مقابل قيام الخليفة بأمور الدولة. وهو ملزم بعشر واجبات تجاه البلاد والعباد وهي:

1- حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أوزاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروسا من خلل، والأمة ممنوعة من زلل.

2- تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة(العدل)، فلا يتعدى ظالم ولا يضعفا مظلوم.

3- حماية البيضة والذب (الدفاع) عن الحريم ليتصرف الناس في المعايش وينتشروافي الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال.

4- إقامة الحدود لتصان محارم اللّه تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلافواستهلاك.

5- تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بعزة ينتهكونفيها محرما أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما.

6- جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق اللهتعالى في إظهاره على الدين كله.

7- جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا من غير خوف ولا عسف.

8- تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

9- استكفاء الأمناء وتقليد الفصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة.

10- أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة،

1- الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 24.

ولا يعول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويفش الناصح[1].

هذه الواجبات التي على الخليفة آباؤها تجاه الأمة ليست جديدة على الفكر السياسي السني، إنها عرض عام للواجبات الإدارية اللازمة لإرادة الدولة، غير أن اللافت هنا أن الإسهاب في التفاصيل وكأنه يحاول إثبات أن الخلافة ليست مجرد رئاسة دينية أو روحية، بل هي منصب دنيوي لا تقوم الدولة إلا به. حيث يلاحظ مطالبة الماوردي للخليفة مباشرة الأمور بنفسه، والإشراف على أعمال من يفوضهم، وأن يكون متيقظا لما يقومون به من تصريف الأمور المختلفة[2].

كما يفهم من هذا التفصيل الدقيق لمهام من يتولى الإمامة العظمى، أن الماوردي يريد أن يحمى الدولة من سيطرة البوهيين الذين تعاظم شأنهم وزاد خطرهم في الدولة حيث استحوذوا على جميع مقدرات السلطة الفعلية في الدولة العباسية وإبعاد الخليفة عن هذه الإدارة حتى وصل الأمر إلى حد عجز الخليفة عن السيطرة على شؤونه الخاصة[3].

وعلى ما يبدو فإن الماوردي كان يحاول حث الخليفة العباسي على ممارسة شيء من الإشراف المادي على شؤون الدولة، وأن لا يرتكن فقط على البويهيين بصورة كاملة، إذ " قد يخون الأمين ويفش الناصح". وكذلك على الخليفة أن لا يتشاغل باللذات الدنيوية والشرعية والعبادات، معتمدا على التفويض الذي منحه للولاة والأمراء لأن الأمر قد لا يتم بصورة مرضية، ولابد من الإشراف الشخصي. ولكي يعطي الماوردي للأمر الصبغة الشرعية يستشهد بنص قرآني في قوله تعالى: "يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل اللّه" [ص. 26].[4]

وهذا يعني انه لا عذر للخليفة في اتباع الهوى في الحكم، ليس فقط لأنه منهي عنه

---

1 – الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ص 10.19.

2 – هانلتون جب، دراسات في الفكر السياسي الإسلامي، ص .ص. 297.298.

3 – المرجع نفسه، ص 298.

4 –احمد بن مبارك، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، ص، 130.

شرعا، بل لأن الحكم بين الناس بالحق من الأمور التي تستوجبها السياسة، فالحكم العادل حق من حقوق الأفراد على الخليفة.[1]

وما ذكره الماوردي حول واجبات الإمام تجاه البلاد والعباد، قد تم استعراضه في مؤلفاته السياسية التي سبقت كتاب الأحكام السلطانية مثل نصيحة الملوك، وتسهيل النظر وأدب الدنيا والدين ولم يذكر في هذا المؤلف الأخير سوى سبعة من الواجبات فقط، وبذلك يكون كتاب الأحكام السلطانية خاتمة المؤلفات التي كتبها الماوردي المتصلة بالسياسة[2].

حيث أضاف ثلاثة واجبات وهو ما يعبر عن النضج السياسي للماوردي في هذا الكتاب.

الشروط الموجبة لعزل الإمام:

خروج الإمام من الإمامة لا يحصل إلا إذا اختلت المعادلة السياسية التي وضعها الماوردي، وتتمثل في حقوق الأمة في مقابل حقوق الإمامة. وحقوق الأمة تتمثل في أداء حق اللّه تعالى فيما للعباد وفيما عليهم، وهي الواجبات العشرة السالفة الذكر. وحقوق الإمامة تتمثل في الطاعة والنصرة فإذا سقط أحد طرفي المعادلة، فليس هناك مجال لقيام الطرف الثاني بمفرده. وبهذا الطرح لم يعد الإمام ظل اللّه في الأرض كما كان الأمر سابقا. وهذا يعني حق الناس في عدم طاعة ونصرة الإمام إذا عجز هذا الأخير عن القيام بواجباته.[3]

وهذه النظرة مخالفة تماما للفكر السني الذي يسقط الطاعة للإمام في حالتين فقط، الأولى، الأمر بالمعصية، حيث لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. والثانية، إذا ظهر من الإمام كفر بواح. أما إسقاط فرض الطاعة عن الأمة تجاه الإمام بسبب عدم قيامه بواجبات

---

1 – المرجع نفسه الصفحة نفسها.

2 – المرجع نفسه، ص 131.

3 – الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 17

الإمامة على الوجه الأكمل، فهذا أمر لم يقبل به أحد قبل الماوردي من أهل السنة[1].

وعلى أية حال فإن الماوردي قد امتنع عن ذكر الكيفية أو الوسيلة التي يمكن ان تستخدم لإخراج الإمام من الإمامة فيما لو امتنع عن التنازل عن الحكم لمن هو أصلح منه وأولى بها.ويرجع الماوردي مسألة عزل الإمام أو الخليفة إلى أسباب منها ما هو خلقي ومنها ما هوجسدي.

يقول الماوردي: " والذي يخرج به حاله عن الإمامة شيئان:

أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه[2].

فأما السبب الأخلاقي الذي يذكره الماوردي والذي يفقد الخليفة منصبه فهو العدالة بشروطها. حيث يقول: " أما الجرح في عدالته هو الفسق فهو على ضربين" أحدهما ما تابع الشهوة. والثاني ما تعلق فيه بشبهة. فأما الأول منهما فما تعلق بأفعال الجوارح وارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة انقيادا للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإن طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها. فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد...

وأما الثاني منهما فما تعلق بالاعتماد المتأول بشبهة تتعرض في تأويل لها خلاف الحق، فقد اختلف العلماء فيها. فذهب فريق منهم إلى أنها تمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها ويخرج بحدوثه منها لأنه لما استوى حكم الكفر بتأويل وغير تأويل وجب أن يستوى حال الفسق بتأويل وغير تأويل.

وقال كثير من علماء البصرة: إنه لا يمنع من انعقاد الإمامة ولا يخرج به منها، كما لا يمنع من ولاية القضاء وجواز الشهادة.[3]

إن رفض الماوردي لإمامة الفاسق يقوم على الاجتهاد النظري البحت مخالفا بذلك الاتجاه

---

1 – احمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحفن الماوردي، ص 131.

2– الماوردي الأحكام السلطانية، ص 17.

3– المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

العام لدى الفقهاء بقبول إمامة الفاسق[1]، وكذلك رأي الأحنافالذين لا يشترطون العدالة في منصب الإمامة. أما الماوردي فقد اتبع وجهة النظر الشافعية (المذهب الذي ينتمي إليه) التي تمنع عقدالإمامة للفاسق كماتمنع استدامة الإمامة إذا طرأ الفسق بعد الانعقاد.

أما فيما يتعلق المتأول بشبهة فلم يبدأ الماوردي رأيا محددا كما فعل في حالة رفضه لإمامة الفاسق، لأن هذا الأمر متصل بالشيعة من وجهة النظر السنيّة، فليس أمرا سهلا على الماوردي أن يفتي بعدم شرعية الإمام إذا كان متبنيا للمذهب الشيعي خاصة إذا علمنا أمراء "بني بويه" كانوا شيعة وكانت السيطرة الفعلية لهم. ويتضح أيضا من كلام الماوردي أنه يميل إلى قبول خلافة المتأول تأويلا معتدلا. وهذا يدل على أنه يعترفبخلافة خلفاء عباسيين يختلف هو معهم في وجهات نظرهم ومن بينهم المأمون والمعتصم والواثق الذين اضطهدوا أهل الحديث، ويرى أن الاعتراف بخلافتهم قائم على الاعتبار بأنهم متأولين مع أنه يفضل سيرة السلف وعقائدهم ويرى خطأ ما سار عليه العباسيون من المعتزلة في هذا المجال[2].

وأما السبب الجسدي، فينقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدهما نقص الحواس، والثاني نقص الأعضاء، والثالث نقص التصرف.

فأما نقص الحواس فينقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم يمنع من الإمامة، وقسم لا يمنع وقسم مختلف فيه.

فأما القسم المانع منها فشيئان: أحدهما زوال العقل، والثاني زوال البصر، فأما زوال العقل فضربان: أحدهما ما كان عارضا مرجوا الزوال كالإغماء فهذا لا يمنع من انعقاد الإمامة ولا يخرج منها، لأنه مرض قليل اللبس سريع الزوال (..) والضرب الثاني ما كان لازما لا يرجي زواله كالجنون والخبل (...).

1- البغدادي عبد القاهر، أصول الدين، ص 278.

2- رضوان السيد، كتاب قوانين الوزارة للماوردي، ص37.

وأما القسم الثاني من الحواس التي لا يؤثر فقدانها في الإمامة فشيئان: أحدهما الخشم في الأنف الذي يدرك في شم الروائح، والثاني فقد الذوق الذي يفرق بين الطعوم فلا يؤثر هذا في عقد الإمامة لأنهما يؤثران في اللذة ولا يؤثران في الرأي والعمل. وأما القسم الثالث من الحواس المختلف فيها فشيئان الصمم والخرس فيمنعان من ابتداء عقد الإمامة، لأن كمال الأوصاف بوجودهما مفقود، واختلف في الخروج بهما من الإمامة، فقالت طائفة يخرج بهما منها كما يخرج بذهاب البصر لتأثير هما في التدبير والعمل.

وقال أخرون: لا يخرج بهما من الغمامة لقيام الإشارة مقامهما فلم يخرج منها إلا بنفض كامل، وقال آخرون: إذا كان يحسن الكتابة لم يخرج بهما من الإمامة، وإن كان لا يحسنها خروج من الإمامة بهما لأن الكتابة مفهومة والإشارة موهومة، والأول من لمناهب أصح.[1]

من الواضح أن ما ذكره الماوردي هنا مجرد تأمل فكري وافتراض نظري لأمور ليس لها مجال في الواقع العملي فيما يتصل بمنصب الإمامة، خصوصا في ظل العصر الثاني من الخلافة العباسية الذي تميز بالضعف والاستسلام للأمراء البوهيين المستقلين بإماراتهم. ولا يأبه الماوردي كثيرا لأهمية تطابق هذه الأسباب مع الواقع لأن هدفه كما حدده في كتابه "الأحكام السلطانية" إنما هو بيان الحكم الشرعي بالاجتهاد فقط حول هذه القضية. والإبداع الذي أضافه الماوردي إلى حقل الفكر السياسي الإسلامي فيتمثل فيما أسماه "نقص التصرف" كسبب رئيسي لخروج الإمام من الإمامة، فالإمام أو الخليفة إذا أصبح عاجزا عن التصرف الكامل في شؤون الدولة فإن تصرفه في هذه الحالة ليس كاملا، وهذا الوضع لا يكون إلا في حالتي الحجر والقهر.[2]

ويأتي نقص التصرف في ضربين: "حجر وقهر، فأما الحجر فهو أن يستولى عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة، فلا يمنع ذلك من

---

[1]- الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 19.
2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

إمامته ولا يقدح في صحة ولايته، ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها تنفيذا لها و إمضاء لأحكامها لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد الأمة ".[1]

أما إن كانت أفعال المستند خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز إقراره عليها، ولزم الإمام العاجز أن يطلب من الأفراد مساعدته لإزالة تغلب الأمير المستبد.[2]

و هنا يكمن التساؤل عن مدى إمكانية اعتبار هذا الرأي كدعوة غير مباشرة لحث الخليفة على السعي لطلب المساعدة من السلاجقة الذين انتشرت سيطرتهم على المناطق التي كانت تحت حكم أمراء بني بوية لإنقاذ الخلافة العباسية من السيطرة الشعبية.

و الصورة الثانية لنقص التصرف تتمثل في الضرب الثاني: وهو القهر وهو: "أن يصير (الإمام) مأسورا في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه.. .وسواء كان العدو مشركا أو مسلما باغيا... ومن الواضح هنا أيضا أن الماوردي يشير إلى الخلفاء الفاطميين في مصر الذين ادعوا الخلافة لأنفسهم، وكانوا على عداء شديد مع الخلفاء العباسيين، كما يدل على ذلك تأييدهم للحركات الشيعية التي قامت في العراق، والتي كانت تدعو للخليفة الفاطمي من على منابر المساجد أيام الجمع. والماوردي بهذا الكلام يحاول تخيل وضع شاد هو سقوط بغداد في يد الفاطميين، أو بواسطة بعض البغاة من المسلمين الشيعة المؤيدين لهم.[3]

وفي هذه الحالة يكون من الطبيعي أن يقع الإمام في الأسر، وهنا يطرح الماوردي المعالجة النظرية لهذا الوضع المتصل بمنصب الإمامة فيقول: "... وإن أسر عقدت له الإمامة فعلى كافة الأمة استفادة لما أوجبته الإمامة من نصرته وهو على إمامته ما كان مرجو الخلاص، مأمول الفكاك، إما بقتال أو فداء...".

1- المرجع نفسه، ص 20.
2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3- احمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند الماوردي، ص 136.

المبحث الثاني: الوزارة.

منصب الوزارة في الإسلام : معلوم أن منصب الوزارة سابق لمجيءالإسلاموعندما جاء الإسلامأقره ووضع له شروطا خاصة، ورد ذكر الوزير في القرآن على لسان موسى عليه السلام عندما قال : **وَاجْعَل لِي وَزِيرا مِن أَهلِي . هَارُونَ أَخِي .** (طه: 30ـ29).

والوزارة هي من أهم مناصب الدولة بعد الخلافة، وفي هذا المعنى يقول إبن خلدون: "الوزارة أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية، لأن إسمها يدل على مطلق الإعانة، فإن الوزارة مأخوذة من المؤازرة، وهي المعاونة، أو من الوزر، وهو الثقل كأنه (الوزير) يحمل مع مفاعله (من أستوزره أي الخليفة) أوزاره وأثقاله، وهو راجع إلى المعاونة المطلقة"[1].

أما الماوردي فيرى أن: "إسم الوزارة مختلف في اشتقاقه على ثلاث أوجه: أحدها أنه مأخوذ من الوزر وهو الثقل لأنه يحمل عن الملك أثقاله. والثاني أنه مأخوذ من الوزر وهو الملجأ ومنه قوله تعالى: **كَلا لا وَزَرَ** [القيامة: 11] أي لا ملجأ فسمي بذلك لأن الملك يلجأ إلى رأيه ومعونته.

والثالث أنه مأخوذ من الأزر وهو الظهر، لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن للظهر، ولأي هذه المعاني كان مشتقا فليس في واحد منها ما يجب الاستبداد بالأمور"[2].

وكما يظهر أن منصب الوزارة في الإسلام استخدمت نظرا إلى صعوبة قيام الخليفة بشؤون الدولة، ومن هنا كان لابد من شخص أو أشخاص يعينون الخليفة، وفي هذا يقول الماوردي "ولأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا باستنابة، ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تقفين الأمور من تفرده بها ليستظهر به على نفسه، وبما يكون ابعد من الزلل وأمنع من الخلل."[3]

وكان كبار الصحابة يقومون لدى الرسولصمقام الوزراء، وكذلك الشأن في عهد الخلفاء لراشدين الأربعة، ولكن ((لم يكن لفظ الوزير يعرف بين المسلمين لذهاب رتبة

1 - إبن خلدون، المقدمة، نفس المرجع السابق، ص 603.
2- الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 22.
3- الماوردي، الأحكام السلطانية، نفس المرجع السابق، ص 25.

الملك بسذاجة الإسلام))[1] وفي هذا المعنى يقول (حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن): وإذا أريد بالوزارة استعانة الأمير أو السلطان بمن يشد أزره أو يعاونه فيالحكم، فهي تتصل بصدر الإسلام، لأن النبي صكان يشاور أصحابه في الأمور العامة والخاصة، ويخص أبا بكر ببعض الأمور، حتى أن العرب الدين اختلفوا مع الروم والفرس قبل الإسلام، عرفوا هذا الإسم عنهم، كانوا يسمون أبا بكر وزير النبيصكذلك كان حال عمر مع الخليفة الراشد أبي بكر. فقد كان عمر يقوم بالقضاء وتوزيع الزكاة. وكذلك كان شأن عثمان وعلي من الخليفة عمر. فإنه كثيرا ما كان يستعين بهما، ويستنير بآرائهما، ويكلفهما من شؤون الدولة وأعمال الرعية فلقد كان علي يقوم بكتابة الرسائل، والنظر في أمور الأسرى وفداء أسرى المسلمين وكان هؤلاء الأعوان المقربون يعملون عمل الوزير. ولكن لم يطلق عليهم هذا الإسم.

ولما آلت الخلافة إلى بني أمية، استمر الخليفة يستعين ببعض رجالات العرب المشهورين بالدهاء، فكانوا يقومون بعمل الوزراء دون أن يطلق عليهم ذلك اللقب[2].

فلما انتقلت الخلافة إلى العباسيين، وكانت لهم صلات خاصة بفارس، استعاروا من الفرس كثيرا من نظم الحكم، ومنها الوزارة. وفي هذا المعنى يقول إبن طباطبا: ((والوزارة لم تتمهد قواعدها وتتقرر قوانينها إلا في دولة بني العباس، فأما قبل ذلك، فلم تكن مقننة القواعد، ولا مقررة القوانين، بل كان لكل واحد من الملوك أتباع وحاشية، فإذا حدث أمر استشار ذوي الحجا والآراء الصائبة، فكل منهم يجري مجرى وزير. فلما ملك بنو العباس تقررت قوانين الوزارة وسمي الوزير وزيرا وكان قبل ذلك يسمى كاتبا أو مشيرا))[3].

واستمر نظام الوزارة بعد ذلك تقليدا أصيلا من تقاليد الحكم الإسلامي[4] وبناء

1- إبن خلدون، ننس المرجع السابق، ص 604.

2- حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، ص 451.

3- إبن طبطبا، الفخري في الآداب السلطانية. والدولة الإسلامية، (القاهرة1319هـ)، ص ص 36 1 -37 1.

4- حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، مرجع سابق، ص 147 .

على هذه السوابق والتقاليد، وضوء الأحكام الشرعية للخلافة، صاغ فقهاء المسلمين أحكام الوزارة، وكان أبرزهم في هذا المجال، أبو الحسن الماوردي.

ضرورة الوزير :

يؤكد الماوردي استعانة الحاكم بالوزراء ويستند في رأيه هذا إلى دعامتين :

الأولى: ما جاء في القرآن الكريم من أن موسى عليه السلام طلب وزيرا يسانده: **وَاجْعَل لِي وَزِيرا مِن أَهْلِي (29) هَارُونَ أَخِي (30) اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي (31) وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي (32)** [طه: 29-32] فإذا كان ذلك قد جاز بالنسبة للنبوة يكون في الإمامة أجوز[1].

الثانية: أن صالح الأمة يتطلب ضرورة وجود وزير أو وزراء للخليفة، لأن أعباء كثيرة على عاتق الخليفة، وهو لا يستطيع منفردا أن يقوم بكل هذه الأعمال دون إنتداب ومشاركة : ويعبر عن ذلك بقوله : ((وإنابة الوزير المشارك في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها، ليستظهر به على نفسه وبها يكون أبعد من الزلل وأمنع من الخلل))[2].

أنواع الوزارة :

يفرق الماوردي بين نوعين من أنواع الوزارة، وهذا ناتج من تفريقه بين نوعين منأنواع الإنابة، الأولى : إنابة (التفويض)، والثانية : إنابة (التنفيذ)، ونجد في الأحكام السلطانية أن (عمال التنفيذ نياب، وعمال التفويض ولاة)، ذلك أن التفويض ولاية لا تمنح إلا بعقد، أما التنفيذ فمجرد إنتداب، ولا يحتاج إلى تقليد، بل يكفي فيه الإذن، ولهذا كانتمييز الماوردي بين نوعين من الوزارة : وزارة التفويض، ووزارة التنفيذ.

وزارة التفويض:

وزارة التفويض عند الماوردي تجمع بين كفايتي السيف والقلم، وهي أعظم نظرا

1- الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص 25.
2- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

وأنفذ أمرا. وقد روي عن النبي صقال:" خلق اللّه الدنيا للسيف والقلم وجعل السيف تحت القلم".

ووزارة التفويض هيإستلاء على التدبير والعقد وا نحل والتقليد والعزل، وهي وزارة السيف، أي يتولاها رجال الحرب، ومن هنا كانت تسميتها وزارة السيف، ومنغير الممكن يتولاها غير مسلم، وذلك لما لها من سيطرة على شؤون الأمة الإسلامية الإدارية والحربية و الدينية.

وينص الماوردي على تعريفها بأنها : " أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضائها على اجتهاده"[1]. فوزير التفويض هنا يقوم مقام الإمام، وهو ليس واسطة مثل وزير التنفيذ، ذلك لأن وزارة التفويض هي وزارة عامة تامة، فوزارة التفويض بهذا على جانب كبير من الأهمية، لأن الوزير فيها يكون مفوضا في تدبير الأمور برأيه واجتهاده، وولايته عامة في كل الأمور، وللوزير هنا أن ينظر في المظالم ويستنيب فيها، و يجوز أن يتولى الجهاد بنفسه وأن يقلد من يتولاه، كما يجوز أن يباشرتنفيذ الأمور التي دبرها وأن يستنيب في تنفيذها، فالقاعدة عند الماوردي أن : "كل ما صح من الإمام صح من الوزير"[2]. ولا يستثنى الماوردي من تلك الإختصاصات إلا ثلاثةأمور :

الأولى : ولاية العهد ـ فهذا إختصاص شخصي مقصور على الخليفة وحده، وليس للوزير المفوض إختصاص فيه.

الثاني: للإمام أن يستعفي الأمة من الإمامة وليس ذلك الوزير.

الثالث: للإمام أن يعزل من قلده الوزير، وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام[3].

وفي تأمل بسيط لتصور الماوردي عن وزارة التفويض ووزيرها نلمس التشابه الواضح بينه وبين الوزارة في النظام البرلماني الحديث.

يحكم العلاقة بين الخليفة وزير التفويضأصلان : الأول أن ولاية الخليفة هي الولاية

1- نفس المرجع والصفحة.

2- الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 28.

3- نفس المرجع والصفحة..

الأصلية، والمستمدة من عقد الخلافة، أما ولاية الوزير رغم عموميتها فإنها ولاية مشتقة من ولاية الخليفة. والثاني : أن الخليفة ملزم على الرغم من وزارة التفويض بأن يشرف بنفسه على أمور المسلمين، وألا يركن ذلك إلى أحد ولاته. ولهذا فإن الماوردي قد حدد العلاقة بينهما على النحو التالي :

احدهما يختص بوزير التفويض هذا الأخير: ملزم بمطالبة الخليفة لما يمضيه من تدبير وما ينفذه من ولاية وتقليد، لئلا يصير بالاستبداد كالإمام.

وثاني مختص بالإمام وهو: أنه يجب على الخليفة أن يتصفح أفعال الوزير، وتدبيره الأمور ليقر منها ما وافق الصواب، ويستدرك ما خالفه، لأن تدبير الأمة إليه موكول، وعلى اجتهاده محمول" [1]. وهذا يقودنا إلى سؤال فحواه : إلى أي حد يستطيع الخليفة أن يعقب على تصرفات وزير التفويض ؟.

يرى الماوردي أن ما يصل إليه وزير التفويض باجتهاده، يجوز للخليفة نقضه. أما فيما يتعلق بالتصرفات الخاصة بتقليد الولاة، وتجهيز الجيوش، وتدبير الحروب، فيجوز للخليفة فيها المراجعة، فإن عارضه الإمام في رد ما أمضاه فإن كان في حكم نفذ على وجه أو في مال وضع من حقه لم يجز نقض ما نفذ باجتهاده من حكم ولا استرجاع مافرّق برأيه من مال، فإن كان في تقليد وال أن تجهيز جيش وتدبير حربٍ جاز للإمام معارضته بعزل المولى بالعدول للجيش إلى حيث يرى وتدبير الحرب بما هو أولى لأن للإمام أن يستدرك ذلك من أفعال نفسه فكان أولى أن يستدركه من أفعال وزيره" [2].

شروط وزارة التفويض :

نظرا إلى أهمية منصب الوزير في الدولة نجد أن الفقهاء، وفي مقدمتهم الماوردي، تشددوا في إشتراط معينة فيمن ينبغي أن يشغل هذا المنصب، وذلك أنه إذا صلح الوزير صلح السلطان، لأن في يده زمام الحل والعقد والقبول والرد. وفي ذلك يرى ميكا فللي أن

1- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

2 - الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، حن 29.

انتخاب وزراء الأمير أمر ذو صعوبة كبرى، فإما أن يكون الوزراء صالحين لعملهم وإما غير ذلك.

وأول حكم يصدره الناظر على عقل الأمير ينبه على صفات الرجال الذين حوله فإن كانوا أكفاء و أمنا ء ثبت عقل ا لأمير وحكمته، وإن كانوا عكس ذلك كان الضد لأن أول خطأ ارتكبه هو إختيار السيء"[1].

واعتمادًا على أهمية منصب وزير التفويض، وبناءً على خطورته يشترط الماوردي في وزير التفويض كافة الشروط المطلوبة في المرشح إلى منصب الخلافة، ما عدا النسب القرشي. يقول:"ويعتبر في تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة إلا النسب وحده، لأنه ممضي الآراء ومنفذ الاجتهاد، فاقتضى أن يكون على صفات المجتهدين. ويحتاج فيها إلى شرط زائد على شروط الإمامة، وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما وُكّل إليه من أمر الحرب والخراج خبرة بهما ومعرفة بتفصيلهما، فإنه مباشر لهما تارة ومستنيب فيهما أخرى، فلا يصل إلى إستنابة الكفاءة إلا أن يكون منهم، كما لا يقدر على المباشرة إذا قطر عنهم، وعلى هذه الشروط مدار الوزارة وبه تنتظم السياسة [2]. ونلاحظ هنا أن شروط وزارة التفويض تزيد على شروط الإمامة بشرط واحد وهو أن يكون المرشح من أهل الكفاية فيما وُكّلَ إليه من أمر الحرب والخراج.

ونظرا إلى الأهمية التي تتميز بها وزارة التفويض، والشروط الدقيقة التي يشترط لها، فإن ولايتها لا تتم إلا بعقد من الخليفة لمن يستوزره : فيجب أن يستوفي التفويض كافة الشروط اللازمة لإنعقاد العقد وسلامته. وللخليفة أن ينهي هذا العقد في أي وقت يشاء، متى رأى أن المصلحة العامة تستوجب ذلك[3].

- وحدة الوزارة:

رأينا سابقا أنه لا يجوز عند الماوردي التعدد في الإمامة وهذا يستدعي بالضرورة أنه

1- ميكيا فللي، المرجع السابق، ص 181.
2- الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 25.
3 - نفس المرجع، ض 26

لا يجوز التعدد في ولاية وزارة التفويض، حيث يقوم الوزير مقام الإمام.

((ولا يجوز أن يقلد وزيري تفوض على الاجتماع لعموم ولايتهما، كما لا يجوز تقليد إمامين لأنهما ربما تعارضا في العقد والحل والتقليد والعزل وقد قال الله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فإن قلد وزيري تفويض لم يخل حال تقليده لهما من ثلاثة أقسام:

أحدهما: أن يفوض إلى كل واحد منها عموم النظر (...) وينظر في تقليدهما، فإن كان في وقت واحد بطل تقليدهما معا، وإن سبق أحدهما الأخر صح تقليد السابق وبطل تقليد المسبوق (...).

القسم الثاني : أن يشترك بينهما في النظر، على إجتماعهما فيه، ولا يجعل إلى واحد منهما أن ينفرد به، فهذا يصح وتكون الوزارة بينهما لا في واحد منهما، ولها تنفيذ ما اتفق رأيهما ليس تنفيذ ما اختلفا فيه(...).

والقسم الثالث: ألا يشرك بينهما في النظر، ويفرد لكل واحد منهما بما ليس في الآخر نظر. وهذا يكون على أحد وجهين : إما يخص كل واحد منهما بعمل يكون فيه عام النظر خاص العمل، مثل أن يرد إلى إحدهما وزارة بلاد المشرق وإلى الآخر وزارة بلاد المغرب، وإما أن يخص كل واحد منهما ينظر يكون فيه عام العمل خاص النظر مثل أن يستوزر أحدهما على الحرب والآخر على الخراج، فيصبح التقليد على كلا الوجهين، غير أنهما لا يكونان وزيري تفويض، ويكونان وليبين على عملين مختلفين[1].

وإذا كان التعدد غير جائز في وزارة التفويض، فإنه يجوز في وزارة التنفيذ، كما أنه يجوز أن يقلد وزيرين: وزير تفويض ووزير التنفيذ، فيكون : وزير التفويض مطلق التصرف: ووزير التنفيذ مقصورا على ما وردت به أوامر الخليفة[2].

1- الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 32.
2- نفس المرجع،ص31.

وزارة التنفيذ:

تأتي وزارة التنفيذ على المرتبة اللاحقة لوزارة التفويض، لأن دور وزير التنفيذ،كما يدل عليه إسمه، يقتصر على أوامر الخليفة، فهو لا يتصرف برأيه واجتهاده كما هو الشأن مع وزير التفويض. ويتعين على وزير التنفيذألا يغيب عن موضع الإمام، لأنه يحتاج إلى مشورته ومراجعته في أكبر الأمور. فالرأي والاجتهاد يبقى للإمام، ومهمةوزير التنفيذ ان يبلغ، لأنه يعتبر "وسيطا بينه، أي الإمام، وبين الرعايا والولاة"[1]. وهذا المنصب أشبه ما يكون بالسفارة لأن وزير التنفيذ ليس بوال على الأمور أو مقلدا لها، أي أنه ليس له حق الولاية المحضة أي حق التقليد أو أن يعيل أحدا استئنافا، كما أنه ليس لوزير التنفيذ حق النظر المستقل الاجتهادي. يقول الماوردي : " وأما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها أقل لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره.

وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة، يؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر ويمضي ما حكم ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو محين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا متقلدا لها، فإن شورك في الرأي كان باسم الوزارة أخص، وإن لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة أشبه" وليس تفتقر هذه الوزارة إلى تقليد وإنما يراعى فيها مجرد الإذن[2].

ومن إختصاصات وزير التنفيذ أيضا أن يتصفح أحوال العمال لتلاني الأخطاء واستدراك الخلل. وعليه أن يصفي إلى ظلامات الرعية فيمضي ما تيسر له، كما أن عليه أيضا مشارفة الأعمال والتدقيق في إختيار العمال. ومن إختصاصاته أيضا أن يمد الإمام برأيه ومشورته، لأن الإمام مع جزالة رأيه محجوب عن مباشرة الأمور فصار محجوب الرأي عن الخبرة بها. وعلى عاتق وزير التنفيذ تقع مهمة توضيح حقائق الأمور للإمام.

1- نفس المرجع والصفحة.
2 - نفسه، ص ص29-30.

شروط وزارة التنفيذ :

لا يشترطفي وزير التنفيذ شرط العلم بالأحكام الشرعية، أو القدرة على الاجتهاد، ذلك لأن هذا الوزير ليس له أن يحكم أو ينفرد بولاية وتقليد، وكذلك يشترط شرط الحرية، فمن الممكن أن يكون وزير التنفيذ عبدا غير معتق، وهذا تكريم من الإسلام لإنسانية الرقيق.

كما يجوز آن يكون وزير التنفيذ من أهل الذمة، فالماوردي لا يشترط الإسلام في وزير التنفيذ وهذا بخلاف شرائط وزير التفويض. ويفسر الماوردي ذلك بأن وزير التفويض يولي ويعزل ويباشر الحكم وينفرد بتسيير الجيوش ويتصرف في بيت المال بخلاف وزير التنفيذ[1].وهذا يدل على تسامح الإسلام واتساع أفقه. والاستفادة من الكفاءات الموجودة في الدولة حتى تعم الفائدة المجتمع. فالنمي والمعادن يقين بكفاءاته ويستفيد منها بأجر منصبه. وفي هذا يقول الأستاذ عباس الطاد أن "المشهور في نظام الحكومة الإسلامية أن للذميين والمعادين ما للمسلمين وعليهم، وأن الدولة تقاتل عنهم، كما تقاتل عن جميع رعاياها، وأنها لا تستبيح طوبتهم بالحدود فيما لا يحترمونه ولا يعاقبون أنفسهم عليه، وأنهم لا يدعون على القضاء في أيام أعيادهم لقوله عليه السلام : "إنهم يهود عليكم خاصة ألا تعدوا في السبت[2].

ويتعرض لنا الماوردي الشروط السبعة التي توفرها في وزير التنفيذ كما يلي :

1- الأمانة : حتى لا يخون فيما قد أؤتمن عليه ولا يفش فيما استنصح فيه

2- صدق اللهجة : حتى يوثق بخبره فيما يؤديه، ويعمل على قوله فيما ينهيه.

3- قلة الطمع: حنى لا يرتشي فيما يلي ولا ينخدع فيتساهل.

4- أن يسلم فيما بينه وبين الناس من عداوة وشحناء، فإن العداوة تصد عن التناصف وتمنع من التعاطف.

1- الماوردي، **الأحكام السلطانية**، المرجع السابق، ص 31

2- العقاد عباس محمود، **الديمقراطية** في**الإسلام**، ص ص120-121.

5- أن يكون ذكورا لما يؤديه إلى الخليفة وعنه، لأنه شاهد له وعليه.

6- الذكاء والفطنة: حتى لا تدلس طيه الأمور فتشتبه، ولا تموه عليه فتلتبس. فلا يصح مع اشتباهها عزم، ولا يصلح مع التباسها حزم.

7- ألا يكون من أهل الأهواء فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل فإن الهوى خادع الألباب وصارف له عن الصواب[1].

ولقد أضاف الماوردي إلى هذه الشروط السبعة شرطا ثامنا، وذلك إذا كان مما يدخل في اختصاصات وزير التنفيذ المشاركة في الرأي، وهذا الشرط هو (الحنكة والتجربة التي تؤدي إلى صحة الرأي وصواب التدبير فإن في التجارب خبرة لعواقب الأمور[2].

على أن الماوردي يستبعد النساء من الصلاحية لمنصب وزارة التنفيذ، وهن مستبعدات أيضا من منصبي الخلافة ووزارة التفويض. ويبرر الماوردي هذا الخطر بقوله: " ولا يجوز أن تقوم بذلك إمرأةوإن كان خبرها مقبولا لما تضمنه معنى الولايات المصروفة عن النساء لقل النبيص :"ما أفلح قوم أسندوا أمرهم إلى إمرأة"[3].ولأن فيها من طلب الرأي وثبات العزم ما تضعف عنه النساء.

وصايا ونصائح للوزير:

نظرا إلى أهمية الدور الذي يقوم به الوزير في الدولة، فإن الماوردي يقدم له مجموعة من الوصايا والنصائح الش تعينه على حسن تأدية أعماله. والهدف من هذه النصائح منفعة الرعية أولا وأخيرا. على العكس من ميكيافللي الذي يضع الأمير فوق الدين والأخلاق نافيا بذلك كل صلة بين السياسة والأخلاق.

وقد وردت نصائح الماوردي في كتابه قوانين الوزارة ومنها :

أعلم أيها الوزير أنك مباشر لتدبير ملك له رأس. هو الدين المشروع، ونظام هو الحق

1- الماوردي، **الأحكام السلطانية**، المرجع السابق، ص 30.
2 -نفس المرجع، ص 31.
3- نفس المرجع والصفحة.

المتبوع... فاجعل الدين قائدك، والحق رائدك[1]، يذلل كل صعب، ويسهل عليك كل خطب، لأن للدين أنصارا، وللحق أعوانا.

واجعل الله تعالى عليك في خلواتك رقيبًا رغبًا و رهبًا، تقودك الرغبة إلى طاعته، وتصدك الرهبة عن معصيته.

واعلم أنك تستغزر مواردك إلا بالعدل و الإحسان، ولن تستندرها بمثل الجور والإساءة.

وليكن وفاؤك بالوعد حتما، وبالوعيد حزما، لأن الوعد حق عليك والوعيد حق لك على غيرك.

وليكن فعلك أكثر من قولك، فإن زيادة القول على الفعل دناءة وشين، وزيادة الفعل على القول مكرمة وزين.

ولا تجعل لغضبك سلطانا على نفسك، يخرج من الإعتدال إلى الإختلاف.

واعلم أن الجد والهزل ندان متناحران، لأن الجد من قواعد الحق الباعث على العلاج،والهزل من مزج الباطل الداعي إلى الفساد.

وكما تنافر الجد والهزل، كذلك تنافر الصدق والكذب، فهما ضدان متنافران تختلف عللهما، وتفترق نتائجهما.

رُض نفسك بمشارفة الأعمال، يرهبك جميع عمالك، وتنتظم به جميع أعمالك[2].

شاور في أمورك من تثق منه بثلاث خصال: صواب الرأي، وخلوص النية، وكتمان السر. فلا عار عليك أن تستشير من هو دونك، إذا كان بالشورى خبيرا، فإن لكل عقل ذخيرة من الرأي وحظا من الصواب، فتزداد برأي غيرك وإن كان رأيك جزلا، كما يزداد البحر بمواده من الأنهار وإن كان غزيرا[3].

---

1 - الماوردي، قوانين الوزارة و سياسة الملك، تحقيق و دارسة الدكتور رضوان السيد، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، ط1، مارس 1979، ص ص 102-103.

2- الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق ودراسة، رضوان السنيد،(ط1، بيروت، دار الطيعة 9791)، من 812.

3- المرجع نفسه، ص 223.

المبحث الثالث: الإمارة

الإمارة على البلاد

مما يلاحظ في هذا الموضوع أن الماوردي يمكن اعتباره أول فقيه فلم يخصص فصلا مستقلا لدراسة مختلف التفاصيل التي تتعلق بالإمارة، وهذا ما لا نجده فيكتب من سبقوه [1]. وجاءت ضرورة تولي الأمر ا ء حكم الأقاليم والبلدان، من صعوبة مباشرة الحاكم وحده. أمور الحكم وأعماله كافة، فكان لابد من الاستعانة بالولاة إلى جانب استعانته بالوزراء، خاصة في ظل الاتساع رقعة الدولة الإسلامية نتيجة الفتوحات الإسلامية التي امتدت إلى خارج شبه الجزيرة العربية شرقا وغربا. واعتمادا على الرؤية الواقعية التي تميز الماوردي عالج موضوع الإمارة بعد الإنتهاء من معالجة موضوع الخلافة والوزارة. والإمارة عند الماوردي ولاية أو سلطة شرعية تصدر عن الخليفة صاحب السلطة التنفيذية. وعنه تصدر كل السلطات التنفيذية وهذه الولايات متحددة، فإما أن تكون عامة وإما أن تكون خاصة . و هدف جميع هذه الولايات أن تكون كلمة اللّه هي العليا . وفي هذا يقول ابن تيمية: " جميع هذه الولايات هي في الأصل ولاية شرعية ومناصب دينية، فإن من عدل هذه الولايات فساسها بعلم وعدل وأطاع اللّه ورسوله بحسب الإمكان فهو من الأبرار الصالحين . وإن من ظلم وعمل فيها بجهل فهو من الفجار الظالمين وإنما الضابط قوله تعالى: (**إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم**).[2] وقد قسم الماوردي الولايات المتعددة التي تصدر عن الإمام إلى أربعة أقسام : القسم الأول: من تكون ولايته عامة في الأعمال العامة وهم الوزراء، لأنهم يستنابون في جميع الأمور من غير تخصيص.

القسم الثاني: من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة وهم أمراء الأقاليم والبلدان لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام في جميع الأمور.[3]

1- أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، مرجع سابق، ض 138.

2-إبن تيمية احمدتقي الدين، الحسبة في الإسلام" أو وظيفة الحكومة الإسلامية، تر: عليسامي النشار واحمدزكي عطيه، ط2، 1951.

3- الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 24.

والقسم الثالث: من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة وهم كقاضي القضاة ونقيب الجيوش وحامي الثغور ومستوفي الخراج وجابي الصدقات، لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاصفي جميع الأعمال.

أما القسم الرابع فهو: من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة وهم كقاضي بلد إقليم أو مستوفي خراجه أو جابي صدقاته أو حامي ثغره أو نقيب جنده، لأن كل واحد منهم خاص النظر مخصوص العمل، ولكل واحد من هؤلاء الولاة شروط تنعقد بها ولايته ويصح معها نظره[1].

اختيار الولاة والإشراف عليهم:

يتضح في حديث الماوردي عن الواجبين التاسع والعاشر من واجبات الخليفة أن حسن اختيار الخليفة للولاة والإشراف عليهم من أسس واجباته يقول:

" التاسع، استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال للأمناء محفوظة الحاشر، أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويفش الناصح [2] .

وفي مثل هذا الأمر يقول ابن تيمية: (يجب على ولي الأمر أن يوفى على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل) [3]

---

[1] - الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 24

[2]- نفس المرجع، ص 18 .

[3]- ابن تيمية، الحسبة في الإسلام آو الحكومة الإسلامية، (ط2، دار الشعب، 1970) ، ص 4.

أقسام الإمارة على البلاد:

قسم الماوردي الإمارة على البلاد إني قسمين : إمارة عامة و إمارة خاصة ويمكن القول أن الإمارة العامة حسب الاصطلاح الفقهي الحديث هي: القيام بعمل من أعمال إحدى السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية[1].

وكذلك جعل الإمارة العامة قسمين: إمارة استكفاء بعقد عن اختيار، وإمارة استيلاء بعقد عن اضطرار.

أ- إمارة الاستكفاء:

وهي التي تتم بشكل طبيعي بتفويض من الخلافة أو تولية يعقدها الخليفة باختيار الشخص الذي يكون كفؤا لهذه الولاية، والحائز على شروطها.

والشروط المطلوبة في إمارة الاستكفاء هي الشروط نفسها المعتبرة في وزارة التفويض، لأن كلتيهما تفويض من الإمام ونيابة عنه والفرق بينهما خصوص الولاية في الإمارة وعمومها في الوزارة وليس بين عموم الولاية وخصوصها فرق في الشروط المعتبرة فيها [2].

ومعنى ذلك أن ليس هناك فرق في نوع الولاية، بل الفرق في عموم المكان أو خصوصه ، فإمارة الاستكفاء ووزارة التفويض تعقد عن اختيار الإمام وتقليده لمن تتوفر فيه الشروط، وتتشابه الشروط في كلتا الولايتين. ويكفي أن يقول الخليفة، حين يعقد لأحد الولاة لإمارة الاستكفاء قد أقررتك على ولايتك.

و يحتاج في ابتداء العقد أن يقول قد قلدتك ناحية كذا إمارة على أهلها ونظرا على ما يتعلق بها.

فهي: ولاية على جميع أهله ونظرا في المعهود من سائر أعماله، فيصير عام النظر فيما

---

[1]- عبد الحميد متولى، **مبادئ** نظام الحكم في الإسلام، ص ص855-856.

2 - الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 35

كان محدودا من عمل معهودا من نظر[1].

و يجوز لهذا الأمير أن يستوزر لنفسه وزيرا بأمر الخليفة وبغير أمره؛ ولكن لا يجوز له أن يستوزر وزير تفويض إلا بإذن الخليفة و أمره؛ وذلك لأن وزير التنفيذ معين ووزير التفويض مستبد وإذا أراد هذا الأمير إن يزيد في أرزاق جيشه لغير سبب لم يجز لما فيه من استهلاك مال في غير حق، وإن زادهم لحدوث سبب يقتضيه نظر في السبب[2].

وما يمكن أن نستخلصه في النهاية أن الشروط المطلوب توفرها في الإمام و في وزارة التفويض و في الإمارة متشابهة.

عزل أمير الاستكفاء:

إن الطاعة واجبة لمتقلد منصب الإمارة الذي فوض إليه الخليفة مهامه الدينية والشرعية والعسكرية و الإدارية، وهي طاعة واجبة للأمير كما هي واجبة للإمام، لكن الخليفة كان يستطيع أن يعزله إذا تصرف على نحو مخالف للشريعة[3].

وفي الحالة التي يكون فيها تعيين الأمير من الوزير يعزل الأمير بموت الوزير،وإذا كان الخليفة هو الذي عينه، فإنه لا يعزل بموت الخليفة، لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين وتقليد الوزير عن نفسه[4].

في حين أن الوزير ينعزل بموت الخليفة والأمير لا ينعزل لأن الوزارة نيابة عن الخليفة والإمارة نيابة عن المسلمين[5].

مهمات أمير الاستكفاء

لما كان الأمير هو نائب الخليفة في المنطقة الش يتولاها.عنى ذلك أنه ينوب عنه بتفويض منه في الأمور الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. وعنى أيضا أن

---

1 - نفس المرجع والصفحة.

2 - نفسه، ص 36.

3- الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 36

4 - نفس المرجع، ص 37.

5- نفس المرجع والصفحة

على عاتقه تقع المسؤوليات الأتية :

1. النظر في تدبير الجيوش وترتيبها في النواحي وتقدير أرزاق الجند إلا أن يكون الخليفة قدرها فيذرها عليهم.
2. النظر في الأحكام وتقليد القضاة والحكام.
3. جباية الخراج وقبض الصدقات وتقليد الحمال فيهما وتفريق ما استحقمنها.
4. حماية الدين والنفي عن الحريم ومراعاة الدين من تغيير أو تبديل.
5. إقامة الحدود في حق اللّه وحقوق الآدميين.
6. الإمامة في صلاة الجمعةوالجماعات حتى يؤم بها أو يستخلف عليها.
7. تسيير الحجيج من عمله، من سلكه من غير أهله حتى يتوجه معانين عليه أي على أداء فريضة الحج.

ويضاف إلى هذه المهمات مهمة ثامنة تتعلق بالوالي الذي يجاور بلاد الأعداء وهذه المهمة هي جهاد هؤلاء الأعداء والتصرف في الغنائم وفقا لأحكام الشريعة، (وإذا كان هذا الإقليم ثفرا متاخما للعدو اقترن بها (شرط ثامن وهو جهاد من يليه من الأعداء وقسم غنائمهم في المقاتلة وأخذ خمسها لأهل الخمس[1] (يعني الخليفة المركزي).

إمارة الاستيلاء:

وجد الماوردي أن تقسيم الإمارة إلى نوعين عامة وخاصة، هو أمر غير واقعي، ففي تاريط الخلفاء العباسيين وجدت حالات كثيرة يجد فيها الخليفة نفسه مضطرا إلى تقليد هذا الأمير أو ذاك ممن يختاره البويهيون لهذا المنصب. إذ يقوم أحد الأمراء باغتصاب إقليم ما بقوة السلاح، وبذلك يكون الخليفة أمام أحد خيارين: إما المصادقة على ذلك الاغتصاب ويضفي عليه الصفة الشرعية، ويكون بهذا التصرف قد حفظ هيبة الخلافة

[1]– الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 136

مصدر السلطات في الدولة، وأما أن يرفض تلك الإمارة ويعد صاحبها خارجا على الجماعة الإسلامية، وفي هذه الحالة تتحتم عليه مجابهته لاسترداد ما اغتصبه. ولكن الواقع أن الخليفة لا يمتلك القوة والسلطة اللازمة لردع ذلك الغاصب وعندئذ. فلا خيار أمامه إلا اتخاذ موقف الموافقة على تقليد المستولي[1]. وذلك استدعاء لطاعته ودفعا لمشاقته ومخالته[2].

وهذا ما أشرنا إليه عند الحديث عن وحدانية الخلافة ـ وهنا كان لابد للفقيه الشافعي من أن يميز بين الإمارة التي تتم بشكل طبيعي بتفويض من الخليفة والإمارة التي تتم بغير إرادة الخليفة ويوافق عليها اضطرارا وكان لابد أيضا في الحالتين من الخروج بأحكام فقهية عمليه وهذا ما قدمه لنا الفقيه الشافعي أبو الحسن الماوردي الذي يعرف إمارة الاستيلاء على النحو التالي :

الاستيلاء على النحو التالي: "وأما إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبدا بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذا لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الخطر إلى الإباحة، وهذا إن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه، ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلا مذهولا ولا فاسدا معلولا، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز" [3].

عن هذا التقليد الذي هو في الواقع حالة قانونية استثنائية، إنما هو دفاع مستميت عن وحدة السلطة. كأن أمير الاستيلاء الذي يتمتع فعليا بالسلطة الواقعية يكتسب بالتولية الخليفية هذه مشروعية إضافية ومعتبرة عندما يقلد الخليفة رسميا.

---

[1]– سعيد بن سعيد، المرجع السابق، ص 116

[2]– الماوردي، الأحكام **السلطانية**، مرجع **سابق، ص** 40.

[3] الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 39.

كذلك فإن الخليفة بدوره يثبت مركزه زعيما للأمة وحدة السلطة واستمرارها رغم كل المصاعب والاستثناءات وهناك من يذهب إلى أن الأمير بالتماس التولية من الخليفة إنما يعترف بالخلافة باعتبارها نيابة عن الرسول (ص) في حفظ الدين وحراسة الدنيا لا نواجه هنا قضية وحدة السلطة بصراحة. فأمير الاستيلاء هذا يعترف على الأقل بوحدة السلطة الدينية العليا، ويلتمس منها شرعية سياسية تعترف بحفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة، وتدبير أمور الملة).

ويشترك الخليفة والأمير المستولي بذلك في حفظ مقاصد الشرع العليا التي تتضمن حراسة الدين، والمحافظة على وحدة الجماعة، وذلك بتحقيق تنازلات متبادلة، يفهم من (الفتوى السياسية) هذه الذي أطلقها الماوردي الفقيه السياسي بخصوص إمارة الاستيلاء فهو يقرر واقعا فعليا مفروضا ولا يقره تجنبا لفتنة لو حدثت لا يمكن التنبؤ لإخمادها فيظل الاختلاف المذهبي العميق السني (عند الخليفة الضعيف سياسيا وعسكريا)، والشيعي (عند الأمراء البوهيين المتسلطين والأقوياء عسكريا وسياسيا) والفطنة السياسية تقتضي قبول الضرر الأصغر لتجنب ضرر اكبر وهذا ما قام به الماوردي فيما ذهب إليه وهو بذلك يطبق قاعدة تقول: "الضرر الأصغر لا يدفع بضرر اكبر". [1]

شروط أمير الاستيلاء وواجباته:

قيد الماوردي هذا النوع الاستثنائي من الولاية بسبعة شروط يتقيد بها الأمير المستولي على النحو التالي:

1. حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة، وتدبير أمور الملة، لحفظ أحكام الشريعة.
2. ظهور الطاعة الدينية التي يزول معها حكم العناد فيه.
3. اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر، ليكون للمسلمين يد على من سواهم.

---

[1] الماوردي، **قوانين الوزارة**، المرجع السابق، ص 18.

4. أن تكون عقود الولايات الدينية جائزة والأحكام والأقضية فيها نافذة.
5. أن يكون استيفاء الأموال الشرعية بحق تبرأ به ذمة مؤيديها ويستبيحه آخذها.
6. أن تكون الحدود مستوفاة بحق، وقائمة على مستحق.
7. أن يكون الأمير في حفظ الدين ورعا من محارم الله يأمر بحقه إن أطيع ويدعو إلى طاعته من عصى [1]

وما نلاحظه هنا أن هذه الشروط تتلخص في مسألتين أساسيتين، أولهما:

التزام الأمير المستولي حفظ منصب الإمامة وثانيهما اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر ليكون للمسلمين يد على من سواهم أما بقية الشروط فيمكن إرجاعها إلى "العدالة على شروطها الجامعة" كما يحددها الماوردي فيما يتعلق بأهل الاختيار.

وإضافة إلى ذلك فقد ميز الفقيه الشافعي بين الحالة التي يكون فيها الأمير المستولي مستوفيا للشروط التي يجب توفرها في هذه الإمارة، وبين الحالة التي يكون فيها المستولي غير مستوف للشروط:

الحالة الأولى: إن تقليد الأمير المستولي يكون (استدعاء لطاعته ودفعا لمشاقته ومخالفته وصار بالإذن له نافذ التصرف في حقوق الملة وأحكام الأمة) [2]، وله أن يستوزر إن أراد وزير تفويض ووزير تنفيذ، ويكون من استوزره أو استنابه كمثل من عهد إليه الخليفة نفسه بالأمر [3].

الحالة الثانية: يقول الماوردي: "فإن لم يكمل في المستولي شروط الاختيار جاز للخليفة إظهار تقليد استدعاء لطاعته وحسما لمخالفته ومعاندته، أو كان نفوذ تصرفه في الأحكام والحقوق موقوفا على أن يستنيب له الخليفة فيها لمن قد تكاملت فيه شروطها ليكون كمال الشروط فيمن أضيف إلى نيابته جبرا لما أعوز من شروطها في نفسه

---

[1] الماوردين **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 40.

[2] نفس المرجع والصفحة.

[3] نفسه.

فيصير التقليد للمستولي والتنفيذ من المستناب" [1].

ونجد أن الماوردي يعترف بأن هذه الحالة إنما هي شذوذ ومع ذلك فهو يغض الطرف حتى وإن خالف ذلك أصول الشريعة فقال وجاز مثل هذا وإن شذ عن الأصول [2]. ولكنه يعلل ذلك الشذوذ بأمرين: أحدهما: أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة (أي الاستطاعة). والثاني أن ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة [3].

وعن هذا يقول هاملتون جب: إن لم يقوم المستولي بتحقيقها – أي بتحقيق الشروط المطلوبة في المستولي- قام الخليفة أيضا بتقليده ليغريه بالخضوع؛ وإن كان على الخليفة في الحالة الثانية أن يعين مستنابا يمثله بتلك السلطة التنفيذية الصحيحة.

ولكن ما القواعد الشرعية التي يمكن أن تبنى عليها الشرعية القانونية لتلك الامتيازات الهائلة؟ للإجابة عن هذا السؤال، نقول إنه ليس في متناول الماوردي إلا قاعدة واحدة يعلنها بصراحة "إن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة" وهو يضيف إليها قاعدة أخرى لم يستمدها من القواعد الشرعية بقدر ما اعتمد فيها على القواعد السياسية السائدة وهي "إن ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروط المصالح الخاصة..." ويجب أن نفترض أن الماوردي أثناء حماسته ليجد أي حجة يسند بها في أدنى تقدير ظل الشرعية دون حقيقتها لم يدرك انه كان يجتث أصول الشرع كله. أن الضرورة والاضطرار قد يكونان حتما قاعدتين معتبرتين ولكنهما لا يكونان كذلك إلا عندما لا يستند عيان لتسويغ إغفال الشرع.[4].

ومهما يكن من أمر فإننا نعتقد أن الماوردي كان يميز بين الخلافة بكونها مؤسسة شرعية قانونية؛ والخلفاء بكونهم أشخاص يتعاقبون على كرسي الحكم.

---

[1] نفسه.

[2] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 40.

[3] نفس المرجع والصفحة.

[4] هاملتون جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، نفس المرجع السابق، ص ص 214-215.

وبهذا نصل إلى الخاتمة الذهبية وهي أن الهدف الأساسي الذي كان الماوردي يسعى إليه هو أن السلطة الشرعية في الدولة يجب أن تكون واحدة ليست متعددة.

الفرق بين إمارة الاستيلاء وإمارة الاستكفاء:

يبين لنا الماوردي الفرق بين إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار؛ وإمارة الاستكفاء التي تعقد عن اختيار قائلا "فإذا صحت إمارة الاستيلاء كان الفرق بينهما وبين إمارة الاستكفاء من أربعة أوجه[1].

1. غن إمارة الاستيلاء متعينة في المتولي؛ وإمارة الاستكفاء مقصورة على اختيار المستكفي.
2. إن إمارة الاستيلاء مشتملة على البلاد التي غلب عليها المستولي، وإمارة الاستكفاء مقصورة على البلاد التي تضمنها عهد المستكفي.
3. إن إمارة الاستيلاء تشمل على معهود النظر ونادره، وإمارة الاستكفاء مقصورة على معهود النظر دون نادره.
4. إن وزارة التفويض تصح في إمارة الاستيلاء، ولا تصح في وإمارة الاستكفاء، لوقوع الفرق بين المستولي ووزيره في النظر لأن نظر الوزير مقصور على المعهود وللمستولي أن ينظر في النادر والمعهود، وإمارة الاستكفاء مقصورة على النظر المعهود فلم تصح معها وزارة تشتمل على مثلها من النظر المعهود لاشتباه حال الوزير بالمستوزر.

الإمارة الخاصة:

وهي التي تتخصص فيها سلطة الأمير بنوع بعينه من الأمور. ولهذا عرفها الماوردي بقوله: (...أن يكون الأمير مقصور الإمارة على تدبير الجيش وسياسة الرعية وحماية البيضة والذب عن الحريم؛ وليس له أن يتعرض للقضاء والأحكام وجباية الخراج والصدقات) [2].

---

[1] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ص 39-40.

[2] نفس المرجع، ص 37.

وهذا يعني أن الولاية الخاصة بمثابة السلطة التي يملك صاحبها حق التصرف في أمر من الأمور الخاصة بالآخرين. أما إقامة الحدود المختلف عليها بين الفقهاء فليس له التعرض لإقامتها لأنها من الأحكام الخارجة عن خصوص إمارته.

وأما نظره في المظالم فإن كان مما نفذت فيه الأحكام وأمضاه القضاة والحكام جاز له النظر في استيفائه، لأن من مهامه نشر العدل بين الرعية ومنع الظلم. ويضاف إلى واجباته تسيير الحجيج: كما يجب عليه في حال تعرضت ولايته لهجوم من الأعداء، حماية الولاية ودفع الأعداء عنها، لأن دفعهم من حقوق الحماسة، ومقتضى الذب عن الحريم [1].

لقد كانت الإمارة الولاة في بداية الأمر عامة، فكانوا صورا متكررة من الخليفة في أقاليمهم. ولكن عندما استقرت أركان الدولة، وتعقد الجهاز الداري في الدولة الإسلامية، بدأت إمارة الولاة تتخصص. فحين ولي عمرو بن العاص مصر، كانت ولايته عامة، ثم لم يلبث الخليفة عمر أن عين شخصا آخر لجباية الخراج، ثم عين قاضيا في المنازعات (فصارت سلطة الوالي مقصورة على قيادة الجيش وإمامة الصلاة) [2].

شروط الإمارة الخاصة:

إن الشروط التي يشترط توفرها في الإمارة الخاصة هي بعينها الشروط المعتبرة في وزارة التنفيذ، بزيادة شرطين آخرين عليهما هما: الإسلام والحرية. لما تضمنتها من الولاية على أمور دينية لا تصح مع الكفر والرق، ولا يعتبر فيها العلم والفقه وإن كان فزيادة فضل [3] وتقتصر شروط الإمارة العامة بشرط واحد هو العلم، لأن لمن عمت إمارته أن يتحكم، وليس من ذلك لمن خصت إمارته. [4]

---

[1] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 37.

[2] حسب إبراهيم وعلي إبراهيم حسن، مرجع سابق، ص 37.

[3] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 39.

[4] نفس المرجع السابق، ص 43.

الإمارة على الجهاد:

يرى الماوردي أن الإمارة على الجهاد هي التي تختص بقتال المشركين. وهي على ضربين:

الأول: أن تكون مقصورة على سياسة الجيش وتدبير الحرب، فيعتبر فيها شروط الإمارة الخاصة.

الثاني: أن يفوض إلى الأمير فيها جميع أحكامها من قسمة الغنائم وعقد الصلح، فيعتبر فيها شروط الإمارة العامة، وهي اكبر الولايات الخاصة أحكاما، وأوفرها فصولا وأقساما، وحكمها إذا خصت داخل في حكمها إذا عمت [1].

وهنا لا بد من القول بأن الحروب في الفقه الإسلامي تقسم إلى أربعة أقسام:

1) – جهاد المشركين (غير المسلمين)
2) – قتال أهل الردة.
3) – قتال أهل البغي.
4) – قتال قطاع الطريق.

واجبات أمير الجيش:

أولى مهام أمير الجيش –كما يرى الماوردي- تنظيم الجيش في مصاف الحرب؛ والاعتماد في ذلك على القيادات بشؤون الحرب وفنونها، كما يجب على أمير الجيش معالجة كافة أنواع الخلل والنقص في صفوف الجيش. ويدخل في هذا الإعداد ضرورة توفير المؤن والحاجات الضرورية من سلاح وغيره؛ وتفقد أحوال الخيل التي يجاهد عليها الجيش "فلا يدخل في خيل الجهاد ضخما كبيرا ولا ضرعا صغيرا (...) ويتفقد ظهور الامتطاء والركوب؛ فيخرج منها ما لا يقدر على السير ويمنع من حمل زيادة على طاقتها [2].

وينبه الماوردي أمير الجيش إلى ضرورة اتخاذ الاحتياطات اللازمة للمحافظة على سلامة

---

[1] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 43.

[2] نفس المرجع، ص 34 وما بعدها.

الجيش وحمايته عن أي كمين محتمل؛ أو أي مؤامرة يحوكها العدو للجند وذلك (حراستهم من غرة يظفر بها العدو منهم؛ وذلك أن يتابع المكامن و يحوط سوادهم بجرس يأمنون به على نفوسهم ورجالهم؛ ليسكنوا في وقت الدعة ويأمنوا ما وراءهم وقت المحاربة) [1]. لذلك يجب على أمير الجيش:

1. أن يدقق في أفضل الأماكن التي يستطيع منها الجيش محاربة العدو وذلك (أن يكونوا أوطأ لأرض مكانا وأكثر مرعى وماء وأحرسها أكنافا وأطرافا ليكون أعون لهم على المنازلة وأقوى لهم على المرابطة) [2].
2. ويضاف إلى تلك المهام مهمة الاستطلاع؛ إذ من واجب أمير الجيش أن يعمل دائما على الحصول على أخبار العدو؛ لأن ذلك كفيل بترجيح النصر على العدو ويقول: (أن يعرف أخبار عدوه حتى يقف عليها ويتصفح أحواله حتى يخبرها فيسلم من مكره ويلتمس الغرة في الهجوم عليه).
3. ومن مهام أمير الجيش نحو جيشه، سعيه الحثيث إلى رفع الروح المعنوية لدى أفراد الجيش، لأن هذا الأمر بالغ الأهمية والخطورة في المعركة وعليه تتوقف أسباب النصر. وفي ذلك يقول الحسن: (أن يقوي نفوسهم بما يشعرهم من الظفر و يخيل إليهم من أسباب النصر ليقل العدو في أعينهم فيكونوا عليه أجرأ وبالجرأة تسهل الظفر) [3].
4. ويجب على قائد الجيش الابتعاد عن اتخاذ القرارات المنفردة، وخاصة في الأمور المصيرية، وعليه مشاورة أهل الرأي والحزم والخبرة وذلك: (ليأمن الخطأ ويسلم من الزلل فيكون من الظفر اقرب). [4]

---

[1] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 52.

[2] نفس المرجع والصفحة.

[3] نفسه.

[4] نفسه.

5. ومن واجباته أيضا: مراقبة الجند ونهيهم عن الفساد؛ عملا بحديث رسول الله (ص) الذي يستشهد به الفقيه الشافعي: (انهوا جيوشكم عن الفساد فغنه ما فسد جيش قط إلا قذف الله في قلوبهم الرعب؛ وانهوا جيوشكم عن الفلول فإنه ما غل جيش قط إلا سلط الله عليهم الرجلة وانهوا جيوشكم عن الزنا؛ فإنه ما زنا جيش قط إلا سلط الله عليهم الموتان) [1].

6. كما يقع على عاتق أمير الجيش عدم السماح لأي فرد من أفراد الجيش الاشتغال بعمل آخر بعيد عن مهنة القتال؛ كالتجارة والزراعة...الخ وفي ذلك يقول الماوردي: (أن لا يمكن أحدا من جيشه أن يتشاغل بتجارة أو زراعة لصرفه الاهتمام بها عن مصابرة العدو وصدق الجهاد؛ روي عن النبي (ص) أنه قال (بعثت مرغمة ومرحمة ولم أبعث تاجرا ولا زارعا؛ وإن شر هذه الأمة التجار والزراع إلا من شح على دينه).

وغزا نبي من أنبياء الله تعالى فقال: (لا يغزون معي رجل بنى بناء لم يكمله؛ ولا رجل تزوج بامرأة ولم يدخل بها ولا رجل زرع زرعا ولم يحصده) [2].

7) ويوجب الماوردي على أمير الجيش عند ملاقاة العدو المصابرة والثبات وأن لا يتراجع عن المعركة وفيه قوة على الجهاد وخاصة إذا طال زمان المعركة [3].

واجبات الجيش:

إن واجبات الجيش كما يراها الماوردي هي على نوعين:

الأول- واجبات الجيش نحو الله.

الثاني: واجبات الجيش نحو أمير الجيش [4].

---

[1] نفسه، ص 54.

[2] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 54.

[3] نفس المرجع والصفحة.

[4] نفسه.

ويحدد الماوردي واجبات الجيش نحو الله تعالى فيقول: (فأما اللازم لهم في حق الله تعالى فأربعة أشياء) [1].

الأول – مصابرة العدو عند التقاء الجمعين بأن لا ينهزم من مثليه فما دونه؛ قد كان الله تعالى قد فرض في أول الإسلام على كل مسلم: أن يصبر على مصابرة عشرة من المشركين والتغلب عليهم (**يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال أن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين، وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون)** [2].

ثم خفف الله عنهم عند قوة الإسلام وازدياد عدد المسلمين فأوجب على كل مسلم مغالبة رجلين منهم، فقال: (**الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا، فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين، وإن يكون منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين)** [3].

الثاني: أن يقصد بقتاله نصرة دين الله وإبطال ما خالفه من الأديان (**ليظهروا على الدين كله ولو كره المشركون** [4]).

الثالث: أن يؤدي الأمانة فيما كسبه من الغنائم ولا ينقل احد منهم شيئا حتى يقسم بين جميع المقاتلين ممن شهد المعركة.

الرابع: أن لا يمايل من المشركين ذا قربى ولا يحابي في نصرة الدين الإسلامي ذا مودة للأن حق الله أوجب ونصرة دينه ألزم [5].

---

[1] نفسه.

[2] نفسه.

[3] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ص 54-55.

[4] نفس المرجع، ص 56.

[5] نفسه، ص 58.

واجبات الجيش تجاه أمير الجيش:

الأول: طاعة أمير الجيش لأن " ولايته عليهم انعقدت وطاعته بالولاية وجبت، قال تعالى: **(يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** [1]**)**

الثاني: في حال تعددت الآراء واختلفت فإن الواجب الذي يترتب عليهم هو أن "يفوضوا الأمر إلى رأيه ويكلوه إلى تدبيره حتى لا تختلف آراؤهم فتتلف كلمتهم ويفترق جمعهم قال تعالى: **(ولو ردوه إلى الرسول وألى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم** [2]**)**

الثالث، أي يطيعوه في الأمر والنهي، لأنهم إن توقفوا عما أمرهم به وأقدموا على ما نهاهم عنه فله تأديبهم على المخالفة بحسب أحوالهم ولا يغلط، فقد قال الله تعالى: **(فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فضا غليظ القلب لانفضوا من حولك**[3]**)**

الرابع: أن يقبلوا ويوافقوه فيما يراه صوابا في تقسيم الغنائم و (يرضوا منه بتعديل القسمة عليهم فقد سوى الله تعالى فيها بين الشريف والمشروف، وماثل بين القوي والضعيف [4].

قوانين الحرب:

أولا- منع قتل الشيوخ والرهبان:

ينهى الماوردي عن قتل الشيوخ والرهبان من سكان الصوامع والأديرة؛ طالما أنهم لم يشتركوا في القتال؛ لأنهم في هذه الحالة موادعون كالذراري [5]. وهذا الرأي مستمد من الأصول الإسلامية كما هو معلوم.

---

[1] نفسه، ص 59.

[2] نفسه، ص 58.

[3] نفسه، ص ص 60-74.

[4] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ص 59-74.

[5] نفس المرجع، ص 60.

ثانيا- منع قتل النساء والأطفال والعمال:

كذلك ينهي الماوردي عن قتل النساء والأطفال سواء في الحرب أو في غيرها؛ طالما أنهم لا يقاتلون؛ وذلك لأن الرسول (ص) نهى عن قتلهم لأنهم ضعفاء لا يقاتلون ولا رأي لهم في القتال؛ ولكن إذا اشتركت النساء والذراري في القتال مع قومهم سواء بالفعل أو بالرأي جاز قتلهم بعد الأسر وذلك باتفاق الأئمة. كذلك ينهى الماوردي عن قتل العمال الذين لا يساهمون في الحرب بالرأي أو بالفعل؛ لأن الرسول (ص) نهى عن قتل العسفاء (المستخدمون) والوصفاء (المماليك).

ويعبر الماوردي عن ذلك بقوله: " لا يجوز قتل النساء والولدان في حرب ولا في غيرها ما لم يقاتلوا لنهي الرسول (ص) عن قتلهم. ونهى رسول اللّه (ص) عن قتل العسفاء والوصفاء؛ فإن قاتل النساء والولدان قوتلوا وقتلوا مقبلين ولا يقتلوا مدبرين) [6].

ثالثا- منع التخريب:

لا يجيز الماوردي قطع أشجار العدو إذا لم تكن هناك ضرورة تبيح ذلك؛ أما إذا كان هناك ضرر فلا مانع في قطعها وفي ذلك يقول: (فإذا رأى في قطع نخلهم وشجرهم صلاحا يستضعفهم به ليظفر بهم عنوة أو يدخلوا في السلم صلحا فعل؛ ولا يفعل إن لم ير فيه صلاحا. قد قطع رسول اللّه (ص) كروم أهل الطائف فكان سببا في إسلامهم) [7].

رابعا- حسن معاملة الأسرى:

كذلك لا يجيز الفقه الشافعي لأمير الجيش تعذيب أسرى العدو؛ حتى لو كان الأعداء يعذبون أسرى المسلمين؛ أيضا لا يجوز لأمير الجيش أن "يحرق بالنار حيا ولا ميتا.روي عن النبي (ص) انه قال: "لا تعذبوا عباد اللّه بعذاب اللّه."

---

[6] نفسه، ص 51.

[7] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 64.

ولا يجوز في أي حال قتل أسرى؛ فقد "نقضت قريش صلح الحديبية فسار إليهم رسول الله (ص) عام الفتح محاربا حتى فتح مكة صلحا عند الشافعي وعنوة عند أبي حنيفة؛ ولا يجوز إذا نقضوا عهدهم أن يقتل ما أيدينا من رهائنهم. فقد نق الروم عهدهم زمن معاوية وفي يده رهائن فامتنع المسلمون جميعا عن قتلهم؛ وخلوا سبيلهم وقالوا: وفاء بغدر خير من غدر بغدر.

وقال النبي (ص): "أد الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تخن من خانك" [1]

هكذا نجد أن الماوردي انطلق من وحي تعاليم الإسلام الذي أكرم الأسرى، وقد عرف عن النبي (ص) معاملته للأسرى معاملة تفيض بالبر والرحمة والإحسان.

وقد حملت المعاملة الطيبة التي كان يتعامل بها قواد المسلمين مع أسرى الفرنجة (الصليبيين) في العصر الحديث، الكتاب في أوروبا على الاعتراف بان الحروب في الإسلام قانونا شاملا. وقد اعترف جوستاف لوبون بذلك معلنا أن "العالم لم يعرف فاتحا أرحم من المسلمين وفي ذلك يقول لوبون: "كان أول ما بدأ ريكاردوس قلب الأسد الإنجليزي، أنه قتل أمام معسكر المسلمين ثلاثة آلاف أسير سلموا أنفسهم غليه بعد أن قطع على نفسه العهد بحقن دمائهم، ثم أطلق لنفسه العنان باقتراف القتل والسلب مما أثار صلاح الدين الأيوبي النبيل الذي رحم نصارى القدس فلم يمسهم بأذى، والذي أمس فيليب وقلب الأسد بالمرطبات والأدوية والأزواد أثناء مرضهما" [2].

وهناك نقول أيضا إن القواعد التي ذكرها الماوردي قد تطرقت إلى القانون الدولي العام، خاصة إذا علمنا أن اغلب مؤلفات الماوردي السياسية قد ترجمت إلى اللغات الأوروبية منذ مدة، وأن مؤلفاته متوفرة في كثير من الدول الأجنبية.

ومما هو معروف أن القواعد المنظمة للحرب قد بدأت في القانون الدولي الأوروبي منذ ثلاثة قرون أخذا بالشريعة الإسلامية، وظلت لدى أوروبا قواعد عرفية خالصة حتى منتصف

---

[1] نفس المرجع، ص 63.

[2] جوستاف لوبون، **حضارة العرب**، تر. عادل زعيتر، ص 407.

القرن التاسع عشر ميلادي إذ بدأت الدول في تدوينها في معاهدات [1].

الولاية على حروب المصالح:

يقسم الماوردي الولاية على حروب المصالح على ثلاثة أقسام:

1. قتال أهل الردة.
2. قتال أهل البغي.
3. قتال المحاربين وقطاع الطرق.

قتال أهل الردة:

يكون قتال أهل الردة حينما " يرتد قوم حكم بإسلامهم سواء ولدوا على فطرة الإسلام أو اسلموا عن كفر، فكل الفريقين في حكم الردة سواء، فإذا ارتدوا عن الإسلام إلى أي دين انتقلوا إليه مما يجوز أي يقر أهله عليه كاليهودية والنصرانية، أو لا يجوز أن يقر أهله عليه كالزندقة والوثنية للم يجز أن يقر من ارتد إليه، لأن الإقرار بالحق يوجب التزام أحكامه. قال الرسول (ص): " من بدل دينه فاقتلوه" [2].

يرى الماوردي أن المرتد عن دين الإسلام إذا قتل لم يغسل، ولم يصل عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين ولا في مقابر المشركين، ويعتبر ماله فيئا في بيت مال المسلمين[3] وهذا مستقى من حكم الإسلام في المرتد.

أما قتال أهل الردة؛ فيكون بعد إنذارهم وإعذارهم مقبلين ومدبرين وليس على الرجال من أهل الردة، ولا من عبدة الأوثان شيء ولا جزية، بل القتل أو الإسلام.

ويعتبر في حكم أهل الردة الممتنعون عن أداء الزكاة للإمام العادل، وفي هذه الحالة

---

[1] المستشار علي منصور، **الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام**، ص 301.

[2] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ص 70-71.

[3] المرجع نفسه، ص 70.

يجري عليهم حكم أهل الردة [1]

ولدار أهل الردة حكم تفارق به دار الإسلام ودار الحرب.

فأما ما تفارق به دار الحرب فمن أربعة أوجه:

الأول: انه لا يجوز أن يهادنوا على الموادعة في ديارهم، ويجوز أن يهادن أهل الحرب.

الثاني: انه لا يجوز أن يصالحوا على مال يقرون به على ردتهم: ويجوز أن يصالح أهل الحرب.

الثالث: انه لا يجوز استرقاقهم ولا سبي نسائهم، ويجوز أن يسترق أهل الحرب وتسبى نساؤهم.

الرابع: انه لا يملك الغانمون أموالهم، ويملكون ما غنموه من مال أهل الحرب.

وأما ما تفارق به دار الإسلام فمن أربعة أوجه أيضا:

الأول: وجوب قتالهم مقبلين ومدبرين كالمشركين.

الثاني: إباحة أمائهم أسرى وممتنعين.

الثالث: تصير أموالهم فيئا لكافة المسلمين.

الرابع: بطلان مناكحتهم بمضي العدة وإن اتفقوا على الردة. [2]

قتال أهل البغي:

يقصد بأهل البغي من المسلمين الذين "خالفوا رأي الجماعة وانفردوا بمذهب ابتدعوه؛ فإن لم يرجوا به عن المظاهر بطاعة الإمام ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها وكانوا أفرادا متفرقين تنالهم القدرة وتمتد إليهم ليد تركوا ولم يحاربوا وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود" [3]

---

[1] نفس المرجع، ص ص 70-71.

[2] نفسه، ص 72.

[3] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 73.

هذه هي الفئة الباغية أهل العدل واختارت لها مكانا معينا تميزت فيه عن مخالطة الجماعة، فينظر في هذه الحالة في أمر هذه الجماعة الباغية؛ فإن وجد أنها لم تخرج عن طاعة الإمام ولم تعص أمرا وأدت كل ما عليها من التزامات نحو الخليفة والمجتمع؛ عندئذ يجب عدم محاربتها.

وإذا خرجت هذه الفئة الباغية على طاعة الإمام؛ وأعلنت العصيان عليه (ومنعوا ما عليهم من الحقوق وتفردوا باجتباء الأموال وتنفيذ الأحكام، فإن فعلوا ذلك ولم ينصبوا لأنفسهم إماما ولا قدموا عليهم زعيما كان ما اجتبوه من الأموال غصبا لا تبرأ منه ذمة، وما نفذوه من الأحكام مردودا لا يثبت به حق، وإن فعلوا ذلك وقد نصبوا لأنفسهم إماما، اجتبوا بقوله الأموال ونفذوا بأمره الأحكام لم يتعرض لأحكامهم بالرد ولا لما اجتبوه بالمطالبة وحوربوا في الحالتين على سواء لينزعوا عن المباينة ويفيئوا إلى الطاعة) [1].

هكذا يجب على ولي الأمر ألا يستخدم العنف مع الفئة الباغية لردها عن بغيها دفاعا عن كيان الجماعة إلا في حال الضرورة القصوى وذلك حينما يستفحل أمرها وتصبح مصدر تهديد وهدم كيان الجماعة الإسلامية، وحينما يتأكد ولي الأمر من أنهم قد اتخذوا من التدابير المادية ما تتأكد معه نيتهم الأكيدة على تقويض كيان الجماعة وتهديد وحدتها، وقبل هذه المرحلة لا يجوز لولي الأمر أن يقاتل المعارضين له، ومعنى هذا أن (المؤلف يرى أن الإسلام يبيح معارضة الهيئة الحاكمة بل يبيح هذه المعارضة على نطاق واسع، فلها أن تتخذ ما تشاء من الأشكال والوسائل ما دامت لا تصل إلى درجة شق عصا الطاعة على الدولة، والانفصال عنها مهددة كيان الجماعة ووحدتها، لأنها عند ذلك تخرج من نطاق المعارض إلى الحرب الأهلية) [2]

---

[1] نفس المرجع، ص 74.

[2] محمد طه بدوي، **حق مقاومة الحكومة الجائرة في المسيحية والإسلام**، ص 32.

الفرق بين قتل أهل البغي وقتال المشركين والمرتدين

يخالف قتل أهل البغي قتال المشركين والمرتدين من ثمانية أوجه يبينها الماوردي فيما يأتي:

الأول: أن يقصد بالقتال ردعهم ولا يعتمد به قتلهم، ويجوز أن يعتمد قتل المشركين والمرتدين.

الثاني: أن يقاتلهم مقبلين ويكف عنهم مدبرين، ويجوز قتال أهل الردة والحرب مقبلين ومدبرين.

الثالث: أن لا يجهز على جريحهم، وإن جاز الإجهاز على جرحى المشركين والمرتدين.

الرابع: أن لا يقتل أسراهم، وأن قتل أسرى المشركين والمرتدين [1].

الخامس: أن لا يغنم أموالهم ولا يسبي ذراريهم. روى عن النبي (ص) أنه قال: "منعت دار الإسلام ما فيها، وأباحت دار الشرك ما فيها"

السادس: أن لا يستعان لقتالهم بمشرك معاهد ولا ذمّي، وإن جاز أن يستعان بهم على قتال أهل الحرب والردة.

السابع: أن لا يهادنهم إلى مدة ولا يوادعهم على مال، فإن هادنهم إلى مدة لم يلزمه، فإن ضعف عن قتالهم انتظر بهم القوة عليهم. وأن وادعهم على مال بطلت الموادعة ونظر في المال، فإن كان من فيئهم ومن صدقاتهم لم يرده عليهم، وصرف الصدقات في أهلها والفيء في مستحقيهن وإن كان من خالص أموالهم لم يجز أن يملكه عليهم ووجب رده إليهم.

الثامن: أن ينصب عليهم العرادات، ولا يحرق عليهم المساكن، ولا يقطع عليهم النخيل والأشجار ولأنها أسلام تمنع ما فيها وإن بغي أهلها [2].

---

[1] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 75.

[2] نفس المرجع، ص 76.

3ـ قتال من امتنع من المحاربين وقطاع الطريق:

يقول الماوردي في قتال من امتنع من المحاربين وقطاع الطريق: ((وإذا اجتمعت طائفة من أهل الفساد عل شهر السلاح وقطع الطريق وأخذ الأموال وقتل النفوس ومنع السابلة فهم المحاربون الذين قال الله تعالى فيهم ((أنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض))[1].

ـ الفرق بين قتال قطاع الطريق ومخيفي السبيل وقتال أهل البغي:

يبين لنا الماوردي أن هناك خمسة فروق في قتال قطاع الطريق وقتال أهل البغي هي:

الأول: يجوز قتالهم مقبلين ومدبرين لاستيفاء الحقوق منهم، ولا يجوز إتباع من ولي من أهل البغي.

الثاني: انه يجوز أن يعمد في الحرب إلى قتل من قتل منهم، ولا يجوز أن يعمد إلى قتل أهل البغي.

الثالث: أنهم يؤخذون بما استهلكوه من دم ومال في الحرب وغيرها، بخلاف أهل البغي.

الرابع: انه يجوز حبس من أسر منهم لاستبراء حاله، وإن لم يجز حبس احد من أهل البغي.

الخامس: أن اجتنبوه من خراج وأخذوه من صدقات فهو كالمأخوذ غصبا نهبا لا يسقط عن أهل الخراج والصدقات حقا فيكون عزمه عليهم مستحقا.

ـ ولاية القضاء:

يعتبر النبي (ص) أول قاض في الإسلام، وقد تولى القضاء بنفسه، وعندما انتشرت الدعوة الإسلامية، عهد بها إلى غيره من صحابته وذلك ضمن توليتهم الشؤون العامة، وكذلك كان شأن الخلفاء الراشدين من بعد الرسول، فكان الخليفة يتولى سلطة القضاء، لأن الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في الدعوة إلى الدين وسياسة أمور الناس به. ومن

---

[1] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ص 77-78.

مقتضيات أمور الخلافة أن تكون له سلطة القضاء، وفي بعض الأحيان كان الخليفة يعهد بمهمة القضاء إلى غيره، وفي ذلك يقول ابن خلدون: "القضاء من الوظائف الداخلة تحت الخلافة لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسما للتداعي قطعا للتنازع، إلا بالأحكام الشرعية الملتقاة من الكتاب والسنة، فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجا في عمومها. وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم ولا يجعلون القضاء إلى من سواهم" [1].

إلا انه بعد أعمال الدولة الإسلامية، وازدياد اعمل الولاة، أدى الأمر بالخلفاء إلى التنازل عن سلطاتهم القضائية إلى قاض يشرف على تطبيق القوانين التنفيذية عن السلطة القضائية[2].

ـ القضاء جزء من الولاية العامة:

ويعد الماوردي القضاء جزءا من الولاية العامة، لأن الولايات في رأيه أربع: كما تقدم ذكره.

ـ من تكون ولايته عامة في أعمال عامة وهم الوزراء.

ـ من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة وهم أمراء الأقاليم والبلدان.

ـ من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة كقاضي القضاة ونقيب الجيش وجابي الصدقات، لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال.

ـ من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة كقاضي بلد أو إقليم.

---

[1] إبراهيم مذكور، **القضاء في الإسلام**، ص 26.

[2] نفس الرجع والصفحة.

أنواع القضاة واختصاصاتهم:

أولا: القاضي والولاية العامة:

وتمثل هذه الولاية عشرة أمور هي:

1ـ الفصل في المنازعات: إما عن تراض بشرط أن يكون الصلح جائرا، وإما بحكم ملزم.

2ـ استيفاء الحقوق ممن مطل بها وإيصالها بعد ثبوتها إلى مستحقيها بعد ثبوتها بالأدلة الشرعية.

3ـ ثبوت الولاية على كل من كان ممنوع التصرف بجنون أو صغر والحجر على من يرى الحجر عليه لسفه أو فلس حفظا للأموال على مستحقيها وتصحيحا لأحكام العقود فيها.

4ـ النظر في الأوقاف بحفظ أصولها وتنمية فروعها وصرف ريعها في أغراضه.

5ـ تنفيذ الوصايا.

6ـ تزويج الأيامى بالأكفاء إذا عدمن الأولياء إلى النكاح.

7ـ إقامة الحدود على مستحقيها.

8ـ نظر في مصالح عمله من الكف عن التعدي في الطرقات والأقنية وإخراج ما لا يستحق من الأجنحة والأبنية، وله أن ينفرد بالنظر فيها، وإن لم يحصره خصم.

9ـ تصفح شهوده وأمنائه واختيار النائبين عنه من خلفائه في إقرارهم والتعويل عليهم.

10ـ التسوية في الحكم بين القوي والضعيف، والعدل في القضاء بين المشروف والشريف، ولا يتبع هواه في تقصير المحقق أو مماطلة المبطل [1].

---

[1] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ص 89-90.

ثانيا: القاضي عام النظر خاص العمل:

يمارس هذا القاضي جميع الاختصاصات المذكورة آنفا ولكنه يقيد بمنطقة معينة تنفذ أحكامه فيها وحدها [1].

ثالثا: القاضي محدود الولاية:

يتوضح لنا معنى مهمة هذا القاضي من قول الماوردي: ((ويجوز أن تكون ولاية القاضي مقصورة على حكومة معينة بين خصمين فلا يجوز أن ينفذ النظر بينهما إلى غيرها من الخصوم وتكون ولايته على النظر بينهما باقية ما كان التشاجر بينهما باقيا، فإذا بت الحكم بينهما زالت ولايته، وإن تجددت بينهما مشاجرة أخرى لم ينظر بينهما إلا بإذن مستجد)) [2].

ـ الشروط المطلوبة في القاضي:

نظرا إلى الدور الذي يقوم به القاضي، وما له من تأثير مباشر على حرية الرعية وعلى أموالهم، فقد اشترط الماوردي سبعة شروط في شخص القاضي:

1. أن يكون رجلا، وهذا الشرط يجمع بين صفتي البلوغ والذكورة.
2. لا يكتفي بالفعل الذي يتعلق به التكليف من عمله بالمدركات الضرورية حتى يكون صحيح التمييز جيد الفطنة بعيدا عن السهو والغفلة يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل وفصل ما أعضل.
3. الحرية، لأن نقص العبد عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره.
4. الإسلام، لكونه شرطا في جواز الشهادة مع قول اللّه سبحانه: " ولن يجعل اللّه للكافرين على المؤمنين سبيلا". ولا يجوز أن يقلد الكافر القضاء على المسلمين ولا على الكفار.

---

[1] نفس المرجع، ص 92.

[2] نفسه، ص 93.

5. العدالة، وهي معتبرة في كل ولاية، والعدالة أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم، متوقيا المآثم، بعيدا عن الريب، مأمونا في الرضا والغضب، مستعملا لمروءة مثله في دينه ودنياه.
6. السلامة في السمع والبصر.
7. أن يكون عالما بالأحكام الشرعية، وعمله بها يشمل علم أصولها والارتباط بفروعها[1].

وتنعقد ولاية القضاء، عند الماوردي: مشافهة باللفظ، كما تنعقد بالكتابة [2].

عزل القضاة:

لا يجيز الماوردي للخليفة عزل القضاة بغير عذر، ويقول عنه انه احد الطلاقين، فكما أنه لا يحسن الطلاق بغير سبب، كذلك لا يحسن عزل القاضي بغير سبب، وإذا عزل القاضي أو اعتزل وجب إظهار العزل لما يترتب على ذلك من صيانة حقوق الناس [3].

وينص الماوردي على مبدأ هام وهو مبدأ استقلال القضاء، إذ حرم عزل القضاة إذا مات الحاكم الذي عينهم: ((فلو مات الإمام لم تنعزل قضاته)) [4].

ـ اجتهاد القاضي:

أباح الماوردي للقاضي حق الاجتهاد في الأحكام التي لم يرد فيها نص ولا إجماع، وفي هذه الحالة ينفذ حكمه ولا يجوز لأحد نقضه. ويشترط على القاضي المجتهد العلم بأربعة مصادر يستسقي منها أحكامه وهي:

---

[1] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ص 83-84.

[2] نفس المرجع، ص 887

[3] نفسه، ص 89.

[4] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 69.

علمه بكتاب اللّه وسنة رسوله وعمله بتأويل السلف (الإجماع) وعمله بالقياس [1].

وجدير بالذكر أن ظهور المذاهب الأربعة قيد حرية القضاة إلى حد كبير، وإن كان الفقهاء يؤكدون حرية القاضي على ألا يتقيد بأي مذهب من المذاهب. فالماوردي مثلا يقول في هذا الخصوص: ((للقاضي أن يجتهد برأيه في قضائه، ولا يلزمه أن يقلد في النوازل والأحكام من اعترى إلى مذهبه، فإذا كان شافعيا لم يلزمه المصير في أحكامه إلى أقاويل الشافعي حتى يؤديه اجتهاده إليها. فإن أداه اجتهاده إلى الأخذ بقول أبي حنيفة عمل عليه، واخذ به)) [2].

الاختصاصات المتصلة بالقضاء:

مع ارتقاء القضاء وتطوره، نشأت إلى جواره مجموعة من الوظائف وهي ذات طبيعة قضائية، إذ يمكن عدها نوعا مخصصا من أنواع القضاء، وأطلق على هذه الوظائف اسم المظالم والحسبة.

أولا: ولاية المظالم:

تعد ولاية المظالم نوعا من القضاء العالي، وسلطة النظر في المظالم أعلى من سلطة القاضي والمحتسب. ويعرفها الماوردي قائلا: ((نظر المظالم هو قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاهد بالهيبة)) [3].

ـ شروط الناظر في المظالم:

يضع الماوردي عددا من الشروط يجب أن تتوفر في الناظر في المظالم هي: "أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيئة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة، وثبت القضاة، فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفرقين، وأن

---

[1] نفس المرجع، ص ص 84-85.

[2] نفسه، ص 86.

[3] نفسه، ص 97.

يكون بجلالة القدر نافذ الأمر في الجهتين، فإن كان ممن يملك الأمور العامة كالوزراء والأمراء لم يحتج النظر فيها إلى تقليد وكان له بعموم ولايته النظر فيها، وإن كان ممن لم يفوض إليه عموم النظر احتاج إلى تقليد وتولية إذا اجتمعت فيه الشروط المتقدمة"[1].

اختصاصات قاضي المظالم: يمكننا إجمال القضايا التي ينظر فيها قاضي المظالم فيما يلي:

1ـ تعدي الولاة على الأفراد والجماعات مستهدفا في ذلك إنصافهم من ظلم الولاة وتحقيق العدل بين الجميع.

2ـ وكذلك تعدي الولاة على عمال الخراج إذا توسعوا في جباية الضرائب من الناس، فإن، كان ما استزادوه رفعوه إلى بيت المال، أمر برده، وإن أخذوه لأنفسهم استرجعه لأربابه.

3ـ ثم تعديهم على كتاب الدواوين، فيتصفح أحوال ما وكل إليهم، إذا اثبتوا في دفاترهم أموالهم فيما يستوفونه له ويوفونه منهم.

4ـ وينظر في تظلم المرتزقة من نقص أرزاقهم، أو تأخر ميعاد دفعها لهم، فيرجع إلى ديوانه في فرض العطاء العادل، فيجريهم عليه وينظر فيما نقصوه أو منعوه من قبل، فإن أخذه ولاة أمورهم استرجعه منهم، وإن لم يأخذوه قضاه من بيت المال.

5ـ ويضطلع قاضي المظالم بمهمة جليلة في مضمار العدل هي رد الغضوب، والغضوب نوعان **أولا:** غضوب سلطانية: تغلب عليها ولاة الجور وذوو النفوذ والبطش كالأملاك المقبوضة عن أربابها، وإما لرغبة، وإما لتعد على أهلها.

ثانيا: غضوب تغلب عليها ذوو الأيدي القوية، وتصرفوا فيها لصرف الملاك بالقهر والغلبة.

6ـ النظر في الوقوف وكذلك هي نوعان:

أولا: وقوف عامة: فيبدأ بتصفحها ليجريها على سبيلها، ويمضيها على شروط واقفيها إذا عرفها.

---

[1] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 97.

ثانيا: وقوف خاصة، وهذه تتوقف على تظلم أهلها.

7ـ تنفيذ أحكام القضاة التي استحال عليهم تنفيذها لعلو قدر المحكوم عليه وقوة يده وعظم خطره، فيكون ناظر المظالم أقوى يدا وأنفذ أمرا فيوجه الحكم على من توجه إليه بانتزاع ما في يده أو بإلزامه بالخروج مما في ذمته.

8ـ النظر فيما يعجز عن نظره ولاة الحسبة في المصالح العامة، كالمجاهرة بمنكر ضعف عن دفعه، والتعدي في طريق عجز عن منعه، والتحيف في حق لم يقدر على رده، فيأخذهم بحق اللّه في جميعه، ويأمرهم بحملهم على موجبه.

9ـ مراعاة إقامة العبادات الظاهرة كالجُمَع والأعياد والحج والجهاد، وحمايتها من تقصير فيها وإخلال بشروطها، فإن حقوق اللّه أولى أن تستوفى وفروضه أحق أن تؤدى.

10ـ النظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين، فلا يخرج في النظر بينهم عن موجب الحق ومقتضاه، ولا يسوغ أن يحكم بينهم إلا بما يحكم به الحكام والقضاة.

والملاحظة الجلية في هذا السياق أن اغلب هذه الاختصاصات التي يباشرها قاضي المظالم يتعلق بمقاضاة رجال السلطان ونوابهم، وتظلم موظفي الدولة من جور رؤسائهم.

ـ الفرق بين نظر المظالم ونظر القضاة:

يحدد الماوردي عشرة فروق بين المظالم ونظر القضاة، يعرضها فيما يلي:

1ـ لناظر المظالم من فضل الهيبة وقوة اليد ما ليس للقضاة في كف الخصوم عن التجاحد ومنع الظلم.

2ـ الناظر في المظالم أفسح مجالا وأوسع مقالا.

3ـ يستعمل من فضل الإرهاب وكشف الأسباب والإمارات الدالة وشواعد الأحوال اللائحة ما يضيق على الحكام، فيصل به إلى ظهور الحق ومعرفة المبطل من المحق.

4ـ يقابل من ظهر ظلمه بالتأديب ويأخذ من باب عدوانه بالتقويم والتهذيب.

5ـ إذا سأله احد الخصمين فصل الحكم فلا يسوغ أن يؤخره الحاكم، ويسوغ أن يؤخره

والي المظالم عند اشتباه أمرهما ورغبة في التأني.

6ـ له رد الخصوم إذا أعضلوا وساطة الأمناء ليفصلوا التنازع بينهم صلحا عن تراض، وليس للقاضي ذلك إلا عن رضى الخصمين بالرد.

7ـ أن يفسح في ملازمة الخصمين إذا وضحت إمارات التجاحد ويأذن في التزام الكفالة فيما يسوغ فيه التكفل لينقاد الخصوم إلى التناصف ويعدلوا عن التجاحد والتكاذب.

8ـ يسمع من شهادات المستورين ما يخرج عن عرف القضاة في شهادة المعدلين.

9ـ يجوز له إحلاف الشهود عند ارتيابه بهم إذا أبدلوا إيمانهم طوعا ويستكثر من عدوهم ليزول عنه الشك، وينفي عنه الارتياب، وليس ذلك للحاكم.

10ـ يجوز أن يبتدئ باستدعاء الشهود ويسألهم عما عندهم في تنازع الخصوم، وعادة القضاة تكليف المدعي وإحضار بينة ولا يسمعونها إلا بعد مساءلته[1].

ويضيف الماوردي إلى ذلك أن نظر المظالم ونظر القضاء، فيما عدا الأمور العشرة السابقة، متساويان وذلك في الأمور المشتركة بطبيعة الحال، لأن لناظر المظالم من الاختصاصات ما لا يملكه القضاء كما ذكرنا.

ثانيا: ولاية الحسبة:

تعتبر الحسبة احد المظاهر العامة لتدخل الدولة الإسلامية في النشاط الاقتصادي. تاريخيا، بدأ تطبيق هذا النظام منذ نشأة الدولة الإسلامية على يد الرسول (ص) ثم تطور الجهاز ليتلاءم مع اتساع الدولة الإسلامية، شأنه في ذلك شأن باق النظم الإسلامية. ولتطوير نظام الحسبة تم الاستفادة من النظم المطبقة في الدول المفتوحة بما يخدم تحقيق الهدف الأساس للحسبة، وهو إحكام الرقابة والتوجيه للنشاط الاقتصادي. غير أن الاعتماد على تجارب الغير في تطوير نظام الحسبة لا يمنع من كونها مؤسسة إسلامية. فما هي الحسبة

---

[1] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 105.

وما هو المحتسب في الإسلام.

الحسبة، اسم مشتق من الاحتساب، ويقال فلان حَسَنْ الحسبة في الأمر أي حسن التدبير والنظر فيه [1] وعلم الاحتساب علم باحث عن الأمور الجارية بين أهل البلد في معاملتهم التي لا يتم التمدن بدونها [2].

وعلى هذا فإن الحسبة تعني الإشراف على المعاملات الاقتصادية وتوجيهها بما يتلاءم مع التدبير السليم. ويقوم بالحسبة شخص يسمى المحتسب يعاونه جهاز كامل. أما الماوردي فيعرف الحسبة بأنها "أمر بالمعروف إذا ظهر تركه وهي نهي عن المنكر إذا ظهر فعله"[3]. ويقول ابن خلدون إن الحسبة: "هي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" وأساس هذه الوظيفة كما يرى الماوردي قوله تعالى: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر".

شروط والي الحسبة:

يجب أن تتوافر في والي الحسبة شروط أجملها الماوردي فيما يلي: "أن يكون حرا، عدلا ذا رأي وصرامة وخشونة في الدين وعلم بالمنكرات الظاهرة" [4]. واختلف الفقهاء في ضرورة الاجتهاد، فاشترطه بعضهم، وأغفلته الأغلبية، لأن طبيعة عمل المحتسب لا تتطلب منه اجتهادا بالمعنى الفني لهذا المصطلح، إذ أن وظيفته تقوم أساسا، على منع التجاهر بالمنكر، وإهمال الواجبات الظاهرة المقررة.

ـ اختصاصات المحتسب:

إن وظيفة المحتسب فيها من خصائص القضاء، ونظر المظالم، والشرطة، فالمحاسب يفصل في المنازعات الظاهرة التي لا تحتاج إلى أدلة، فهو بهذا قريب من القضاء.

---

[1] سهام أبو زيد، **الحسبة في مصر الإسلامية**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 1986)، ص 42.

[2] المرجع نفسه، ص 43. نقلا عن **كف الظنون عن أسامي الكتب الفنون**، لحاجي خليفة، المجلد الأول، ص 15.

[3] نفس المرجع، ص 299.

[4] ابن خلدون، **المقدمة**، ص 576.

وهو يتولى تأديب من يجاهر بالمعصية أو يخرج على المألوف من آداب المسلمين، ومن ثم فإنه شبيه بناظر المظالم. وأخيرا يرعى النظام العام والأمن في الطرقات والأسواق مما يقربه من وظائف الشرطة.

وعن اختصاصات المحتسب يقول ابن خلدون: إن المحتسب (يبحث عن المنكرات، ويعزر ويؤدب على قدرها، ويحمل الأسس على المصالح العامة في المدينة، مثل المنع عن المضايقات في الطرقات، ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها، وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة، والضرب على أيدي المعلمين في المكاتب وغيرها في الإبلاغ (المبالغة) في ضربهم للصبيان المتعلمين. ولا يتوقف حكمه على تنازع أو استعداء، بل له النظر والحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك ويرفع إليه)) [1].

وقد رد الماوردي الاختصاصات إلى أصلها المقرر في القرآن، وإلى تقسيم الحقوق المقررة في الشريعة الإسلامية، فجاءت دراسته اقرب إلى المنهج الفقهي.

وأقام دراسته على الأساسين التاليين:

أولا: إن وظيفة المحتسب، وفقا للقرآن الكريم، تقوم على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثانيا: يقسم فقهاء الشريعة الإسلامية الحقوق تقسيما ثلاثيا:

1ـ حقوق اللّه: وهي التي تتعلق بالعبادات، وكيان المجتمع الإسلامي.

2ـ حقوق العباد: وهي الحقوق الخاصة للأفراد، كحق الملكية.

3ـ حقوق مشتركة: بين اللّه والعباد: وهي الحقوق التي تحمل خصائص الحقين السابقين معا.

وبناء على ذلك حدد اختصاصات المحتسب بما يلي:

---

[1] ابن خلدون، **المقدمة**، ص 576.

أولا: الأمر بالمعروف:

1ـ فيما يتعلق بحقوق الله الخالصة: ومن ذلك أن المحتسب يشرف على إقامة صلاة الجمعة متى استوفت شروطها الشرعية، وإقامة صلاة الجماعة في المسجد بكافة شرائعها، وزجر من يتركون الصلاة بلا عذر شرعي...الخ.

2ـ فيما يتعلق بحقوق العباد: وبعض هذه الحقوق ذو طابع عام، مثل تعطل مرافق البلدة المتعلقة بالشرب، وتهدم الأسوار، والمساجد، ومختلف المرافق العامة ومراعاة بني السبيل...الخ. وهنا للمحتسب أن يشرف على إشباع هذه الخدمات إما من بيت المال أو من أغنياء المسلمين بحسب الأحوال.

أما حقوق العباد ذات الطابع الخاص، فمثالها الممطالة في الحقوق وفي أداء الديون، وكذلك كفالة من تجب فيه كفالته من الصغار...الخ بشرطين: المقدرة، وظهور الحق أو الدين. وكل ذلك إذا تقدم إليه الدائن أو صاحب الحق.

3ـ فيما يتعلق بالحقوق المشتركة: ومثالها اخذ الأولياء بنكاح الأيامى من أكفائهن إذا طلبن، وإلزام النساء أحكام العدة إذا فورقن، وتكليف البهائم بإطعامها وألا يستعملوها فيما لا تطيق، ولا تكليف من اخذ لقيطا بكفالته وأن يقوم بحقوقه...الخ.

ثانيا: النهي عن المنكر:

1ـ فيما يتعلق بحقوق الله الخالصة: وقد قسمها الماوردي إلى ثلاثة أقسام:

أـ العبادات: مثل عدم أداء الصلاة وفقا لأوضاعها الشرعية، والإفطار في رمضان، والإمتناع عن إخراج الزكاة، والتعرض للناس بالمسألة وفي غير حاجة، وتصدي الجهلاء في شؤون الدين...الخ.

بـ المحظورات: ويقوم واجب المحتسب على أن يمنع الناس من مواقف الريبة، لقوله عليه السلام ((دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)) ومثال ذلك مخالطة النساء في الطرقات. والمجاهرة بإظهار الخمر، أو السكر، أو الملاهي المحرمة...الخ.

جـ المعاملات المنكرة: كالربا والبيوع الفاسدة، وتدليس الأثمان، والبخس في المكيال

والموازين...الخ.

2ـ فيما يتعلق بحقوق الآدميين الخالصة: ومثلها أن يتعدى احد الأفراد على حد لجاره، أو حرمة داره، أو أن يضع أجذاعا على جداره بدون إذنه...الخ. وإعمالا لهذه الحقوق منح المحتسب سلطة الإشراف على الأطباء والمعلمين حتى تتوافر فيهم شروط الأمانة، ولا يهربوا بأموال الناس، وعلى كافة الصناع أن يجيدوا عملهم.

3ـ فيما يتعلق الحقوق المشتركة: ومثال ذلك المنع من الإشراف على منازل الناس، ومن الأئمة في المساجد العامة من الإطالة في الصلاة، وتنبيه القضاة الذين يحجبون المتقاضين بلا عذر شرعي، ومن أرباب المواشي من استعمالها فيما لا تطيق، ومنع أصحاب السفن من الإسراف في تحميلها بما قد يؤدي إلى إغراقها، ومراعاة الآداب الإسلامية في الفصل بين الرجال والنساء فيها.

وإعمالا لهذا النوع من الحقوق منح المحتسب سلطة الإشراف على الأسواق، حتى لا تستعمل إلا فيما أعدت له من أغراض، وعلى الطرق العامة، حتى لا تشتغل ببناء ولو كان مسجدا أو منقولات مما يعوق السير، وعلى الجَبَّانات حتى لا تنتهك حرمة الموتى...الخ[1].

ـ وظيفة الحسبة بين القضاة ونظر المظالم:

ـ الحسبة والقضاة: يرى الماوردي أن الحسبة وسط بين أحكام القضاء وبين أحكام المظالم، وأنها لو قورنت بالقضاء لوجدنا أوجه شبه وأوجه خلاف بينهما.

ـ أما أوجه الشبه: فمردها إلى انه يجوز الاستدعاء إلى كل من المحتسب والقاضي وسماع كل منهما لدعوى المستدعي. ولكن هذا الشبه ليس مطلقا، بل مقصورا على نوع واحد من الدعاوى، وهي المتعلقة بحقوق الآدميين على التفصيل آنف الذكر، ومثال ذلك المنازعات المتعلقة ببخس الثمن، وتطفيف الكيل، وبغش أو تدليس وبمطل في حق أو

[1] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ص 303-321.

تأخير دين مع القدرة على الوفاء، وفي هذه الحالات أجيز للمحتسب أن يتصدى لإلزام الحقوق والمعونة على استيفائها وليس للناظر فيها أن يتجاوز ذلك إلى الحكم الناجز...)).

وللمحتسب، في الدعاوى التي يجوز له سماعها، أن يأمر بإلزام المدعى عليه بالوفاء بما عليه من حقوق متى ثبتت تلك الحقوق باعتراف وإقرار، وكان في وسعه الوفاء بها ((لأن في تأخيره لها منكر هو منصوب لإزالته)) [1].

وأما أوجه الخلاف فهي:

1ـ ليس للمحتسب أن يسمع الدعاوى الخارجة عن ظواهر المنكرات في العقود والمعاملات وسائر الحقوق، فذلك من اختصاص القضاء.

2ـ الدعاوى التي أبيح للمحتسب سماعها، تقتصر على الحقوق المعترف بها (فأما ما يتداخله التجاحد والتناكر، فلا يجوز له النظر فيه) [2].

3ـ للمحتسب أن يتصدى لما يدخل في اختصاصه دون حاجة إلى متظلم في كثير من الأمور. أما القاضي فلا يفصل في نزاع إلا بناء على شكوى.

4ـ يتسم عمل القاضي بالحِلم والأناة، وبإظهار الحق. أما نظر المحتسب فعمله يتسم بالخشونة والقسوة.

ولهذا عبر عنه الماوردي بقوله: للناظر في الحسبة من سلاطنة السلطنة، واستطالة الحماة، فيما يتعلق بالمنكرات ما ليس للقضاة، لأن الحسبة موضوعة للرهبة ـ فلا يكون خروج المحتسب إليها إلا بالسلاطة والغلظة، ولا خرقا. والقضاء موضوع للمناصفة، فهو بالأناة والوقار أحق، وخروجه عنهما إلى سلاطة الحسبة تجوّز وخرق، لان موضوع كل واحد من المنصبين مختلف فيه خروج عن حده) [3].

---

[1] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 301.

[2] نفس المرجع والصفحة.

[3] نفس المرجع، ص 302.

ـ الحسبة ونظر المظالم:

بين المنصبين أيضا أوجه شبه وخلاف:

ـ أما أوجه الشبه فهي:

أولا: موضوع المنصبين: كما يقول الماوردي: مستقر على الرهبة المختصة بسلاطة السلطة وقوة الصرامة [1].

ثانيا: يجوز لكل من ناظر المظالم وناظر الحسبة أن يتعرض لما يدخل في بعض اختصاصه من تلقاء نفسه، وبلا حاجة إلى متظلم.

ـ وأما أوجه الخلاف فهي:

أولا: النظر في المظالم موضوع لما عجز عنه القضاة على النحو السابق، والنظر في الحسبة مقرر لما تدعوا الحاجة إلى عرضه على القضاة.

ثانيا: يجوز لوالي المظالم أن يحكم. أما والي الحسبة فلا يجوز له أن يحكم، بل يقتصر عمله على أن يأمر بأداء الحقوق متى ثبتت بالاعتراف، وكان في وسع المعترف الوفاء بالحق، لأن الامتناع عن أداء الحق يكون بمثابة منكر يجب إزالته [2].

ويمكن ترتيب وظائف القضاء والحسبة وفقا لأهميتها على الشكل التالي: المظالم، ثم ولاية القضاء وتأتي أخيرا الحسبة. ولقد رتب الماوردي على ذلك النتيجة الطبيعية، وهي انه يجوز لوالي المظالم في المسائل المشتركة أن يوقع إلى القاضي وإلى المحتسب، ولا يجوز للقاضي أن يوقع إلى والي المظالم، ولكن له أن يوقع إلى المحتسب، أما المحتسب فلا يجوز له أن يوجه أمرا إلى أي منهما.

وما نلمسه في هذه الوظائف الثلاث أنها متكاملة فيما بينها إذ يكمل بعضها بعضا. وهذا ما يمكننا تسميتها بالسلطة القضائية لأنها في حقيقتها مظاهر متنوعة ومتعاضدة فيما بينها للقضاء.

---

[1] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 202.

[2] نفس المرجع والصفحة، ص 202.

الفصل الرابع:

الفكر السياسي عند ماكيافيللي.

المبحث الأول: الاوضاع الإجتماعية والإقتصادية والسياسية لدول إيطالية في عصر النهضة.

جاء ماكيافيللي – كما لم يأت مفكر سياسي قبله و لا بعده بمفاهيم سياسية شكلت نواة التفكير السياسي عنده . وقبل التطرق الى هذه المفاهيم بشيء من التفصيل ، يحسن بنا العودة إلى الحياة الإجتماعية و الإقتصادية و السياسية في إيطاليا في عصر النهضة لما لها من تأثير قوي في تشكيل الرؤيا السياسية لمفكر كماكيافيللي .

عاش ماكيافيللي (**1469 – 1527**) في عصر النهضة الأوربية التي عرفت تغيرات عنيفة أثرت بشكل كبير في بنية المجتمع الأوروبي عموما و المجتمع الإيطالي على وجه الخصوص، و شملت هذه التحولات كل إيطاليا و مست كل المستويات .

انقسمت إيطاليا إلى خمس دويلات هي : البندقية في الشمال الشرقي ، وفلورانسا و الدول البابوية و مملكة نابولي في الجنوب ، و ميلان في الشمال الغربي ، و قد عاصر ماكيافيللي هذا التشتت السياسي و الفساد الإجتماعي و الفوضى التي عمت إيطاليا ، و لم يكن بوسعه أن يجنب نفسه التأثر بهذه الأوضاع غير المستقرة و حالة التسيب العام .

1ـ الوضع الإجتماعي :

عرفت دول إيطاليا في عصر النهضة فسادا لا نظير له ، و إنحلالا خلقيا صاحب رقيا فكريا عظيما ، و يعزي ول ديورانت ذلك الإنحطاطإلى سببين رئيسيين الأول : هو زيادة الثراء الناتج عن موقع إيطاليا الهام في ملتقى الطرق التجارية بين أوروبا الغربية و بلاد الشرق ، و من تدفق العشور و غيرها من القروض التي كانت ترد إلى روما من ألف مجتمع مسيحيو قد إنعكس هذا الوضع سلبا على أخلاق النساء و الرجال الذين أصبحوا

يشمئزون من المبادئ الأخلاقية التي قامت على الفقر و الخوف ، و التي أصبحت تتعارض مع غرائزهم ووفرة مالهم و أخذوا يستمعون بعطف متزايد إلىأراء ابيقور القائلة أن على الإنسان أن يستمتع بالحياة و أن كل الملذات يجب أن تعد بريئة حتى يثبت جرمها ، و غلبت مفاتن النساء أوامر الدين و نواهيه .

و السبب الثاني هو التقاتل السياسي ذلك أن تطاحن الأحزاب و الشيع المتعادلة ، و كثرة الحروب ، و تدفق مرتزقة الجنود الأجانب ، و ما حدث بعد ذلك من غزو الجيوش الأجنابية أرض إيطاليا و قضاء الحكام المستبدين على الحرية و إستبدالهم القوة الغاشمة مكان السلم و القانون ... كل هذه الظروف أشاعت الإضطراب في حياة إيطاليا و حطمت العادات التي كان الأهلون يعتزون بها و يحافظون عليها ، وهي في العادة الحارس الأمين على الأخلاق [1] و لم يكن رجال الدين ، و لا الكتاب الإنسانيين ، و رجال الجامعات قادرين على إصلاح هذا الفساد الخلقي الذي بلغ مستوى جرف معه كل القيم ، و أصبح الإستهتاربالأخلاق كما بالدين بحيث أصبح الرجل العفيف إن وجد يشعر بالغربة و لا يجرأ على الجهر بالفضيلة ، و Yذا كان بلاتينا Platina قد عزا ليبوس الثاني قوله إنه " حت و إن لم يكن الدين المسيحي مؤيدا بالمعجزات فإن من الواجب مع ذلك يتقبل لما فيه من حث على الأخلاق الكريمة " إلا أن الناس لم يكونوا أن يتبعون هذه الفلسفة في تفكيرهم ، بل كل ما كانوا يقولونه : إذ لم تكن ثمة نار ولا جنة ، فإن من واجبنا أن نمتع أنفسنا على ظهر الأرض ، و نترك العنان لشهواتنا دون أن نخشى عقابا بعد الموت ، و م يكن شيء يستطيع أن يحل محل العقوبات السماوية الضائعة إلا رأي عام قوي مفكر [2] .

ولم يعد الناس يرغبون في أن يكونوا صالحين ، بل كل ما يريدونه أن يكونوا أقوياء ، و مارس كثير من الناس قبل ماكيافيللي بزمن طويل ، إمتيازات القوة و الغش و الخداع

---

1 – ول ديورانت ، قصة الحضارة . ج 21 ، الكتاب 5 ص 77 .

2 – المرجع نفسه ص 81 .

– أي المبدأ القائل بأن الغاية تبرر الوسيلة – التي يجيزها ذلك السياسي لحكام الدول ، و لعلى قانونه الأخلاقي لم يكن إلا صورة تمثلت له بعد ان شهد ما حوله من أخلاق و عادات [1].

و قد تعرضت مدن إيطاليا إلى النهب و السرقة ، و هجرت معابدها و لم يعد الناس يمارسون الطقوس الدينية ، و إرتكبتالفضائع التي لا حد لها ، و كوفئ المجرمون بدلا من عقابهم [2] والحق ان الشعب لم يكن هو المسؤول عن هذا الهرج و الفوضى التي أصبحت تطبع يوميات الفرد الإيطالي و إنما اللوم في ذلك يعود إلىالأمراء و حدهم الذين أبدعوا في خلق المشاحنات و أغرقوا أنفسهم في حياة الشهوات و الكسل ، فضلا عن منحهم المناصب الرفيعة للطفيليين الذين لا يستحقونها ، و سلكوا مع رعياهم سلوكا غاية في السوء ، إذ احتقروا فيهم جميع الفضائل و لم تكن الكنيسة و حدها المسؤولة عن إغراق إيطاليا في هذه الشهوات بل أسهم الجميع في ذلك ، بما في ذلك النهضة الشعبية و الثراء .... [3]

و في فلورانسا التي ينتمي إليها ماكيافيللي كانت الدولة تفتقر إلى الوسائل القانونية التي تحد من طموح الأقوياء ، فضلا عن نقص الذي ميز دستورها ، الأمر الذي دعا مواطنيها إلى اللجوء إلى الأساليب غير القانونية و كان المواطنون أصحاب النفوذ يطبخون الإضطرابات و الفتن ليتمكنوا من فعل ما يريدون و إغتصاب الحرية فأصبحت فلورانسيا دولة يمتزج فيها طموح الأقوياء بالفوضى ، و أصبحت المدينة تسير نحو الخراب.

و لم تكن البندقية لتشذ عن هذه الحالة من اللاأمن و اللاإستقرار و كذا الإستهتار بكل القيم و التعدي على الحقوق ،لأن أهلها عدم الفضيلة ، و كست الغطرسة أبناءها الذين أضاعوا جميع ممتلكاتهم بسبب اليأس الذي سيطر على عقولهم و أضعف عزيمتهم .[4]

ووجد الناس أنفسهم يعشون في جو مشحون بالعنف و الجبروت بدا لهم فيه أن الدولة و

---

[1] – المرجع نفسه ، ص 80 – 81 .

[2] – نيكولا ماكيافيللي ، مطارحات ماكيافيللي ، تر : خيري حمادي ، دار الافاق الجديدة ، بيروت ،ط3 ، 1983 ، ص 285 .

[3] – المرجع نفسه ، ص 285 .

[4] – المرجع نفسه ، ص 716 .

الكنيسة كلتيهما عاجزتان عن حمايتهم فتولوا هم أنفسهم تلك الحماية بأحسن ما يستطيعون بالسلاح و بالخداع ، حتى أصبح الخروج عن القانون هو السنة المتبعة و الشريعة المقررة و أنغمس الحكام الطغاة في الملذات جميعها بعد أن وجدوا أنفسهم فوق القانون يحيون حياة قصيرة و لكنها حياة مثيرة و حذا حذوهم أقلية الأهلين ذات الثراء.[1] و ما يمكن إجماله في هذا الوضع أن إيطاليا عاشت أسوأ فساد خلقي ، حيث أصبح القتل و الخديعة و الكذب أدوات مألوفة لدى الحكام، بينما أعتبر أحسن الخلق و الصدق و الأمانة و رعاية العهود أساليب ساذجة ، و انتشر الفجور و التهتك ، و فقد الدين بعض ما كان عليه من سلطان على الحياة الأخلاقية حتى بين الطبقات الغير المتعلمة .[2] ناهيك على أن شطرا كبيرا من الطبقة المتعلمة في إيطاليا عام 1500 قد فقد إيمانه بالمسيحية الكاثوليكية[3] و بدا وضحا أن أخلاق الناس بدأت تتجه إلى المنافع الدنيوية و لم تعد تعبأ بالحياة الأخروية و بالفضيلة ، وأن الأخلاق المتصلة بالمعاملات التجارية و عند الجماهير بوجه عام كانت أكثر ما ينفر منه الإنسان في حياة عصر النهضة ذلك بأن النجاح لا الفضيلة في ذلك الوقت كان هو الميزان الذي توزن به أقدار الرجال و حتى بندلفينو التقي المستقيم نفسه يدعو اللّه أن يرزقه الثراء لا السمعة الخالدة ، لقد كان الناس في ذللك الوقت كما هم الأن يجرون وراء المال ، ولا يؤنبهم ضميرهم كثيرا بسبب ما يتبعونه من الوسائل لجمعه فكان الملوك و الأمراء يغدرون بحلفائهم و ينكثون أقوى عهودهم إذا لاح لهم بريق الذهب .....ولم يسلم من هذا الفساد الجارف حتى البلاط البابا نفسه و لنستمع الى أعظم مؤرخ للبابوية : " لقد إستشرى الفساد و مد جذوره في جميع مناحي الإدارة البابوية ... وخرج عدد الهبات التي تنصب فيها صبا و القروض التي تغتصبها إغتصابا عن كل حد ..[4]

---

[1] – ول ديورانت ، قصة الحضارة ص 77 – 78 .

[2] – المرجع نفسه ، ص 80.

[3] – المرجع نفسه الصفحة نفسها .

[4] – المرجع نفسه ، ص 114 .

و يمكن إجمال حالة الفساد الخلقي و الديني و المالي في كلمة لوثر إذ يقول : " إن كل من يذهب الى روما يشعر بأن عقيدته الدينية تترنح تحت الضربات التي تصيبه من جراء ما يرى هناك[1] . ولعل كل هذا كان له أثره البالغ في الرؤيا السياسية لدى ماكيافيللي .

2ـ الوضع الإقتصادي :

لم تكن الحياة الإقتصادية في دول الإيطالية خلال القرن الخامس عشر أقل تنوعا من مناخات مدنها ، و لهجاتها وأزيائها ، و تناقض عاداتها و كان لكل هذا أثره في الإقتصاد الذي كاد أن يكون محليا تقتصر التجارة فيه على سلع معينة تنقل لموانئ محددة بسبب العوائق العديدة و منها : وعورة المواصلات و عدم وجود سلطة محلية تحكم هذه التجارة .

و لكن هذه الأوضاع و الظروف الإقتصادية تغيرت بحلول القرن السادس عشر ،وسعت تشجيع التجارة الداخلية .[2]

و قد نشأت قبل ولادة ماكيافيللي ما يسمى بدول المدن حصرا و يعود ذلك إلى قيام طبقة وسطى مارست أعمال التجارة و الصناعة ضمن حدود محلية فقط ، بسبب عجز الحكومات الديمقراطية عن حفظ النظام و الأمن الإجتماعي فالتقاتل و النزاع الطبقات كان لهما تأثير سيئ على الإستقرار السياسي .[3]

ففي مدينة ميلان ، على سبيل المثال كانت هناك حرف يدوية قديمة تكفي الفقراء و تمد الأغنياء بأسباب الترف و الطبقة الوسطى كانت خليطا من صغار البائعين و التجار و المدرسين و المحامين ... فضلا عن الرهبان أما الحكم فكان في يد أقلية من التجار ذوي المال .[4]

---

[1] – تراث الإنسانية ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة دار الرشيد الحديثة ،د.ت ، ص 331 .

[2] – جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، ص 466 – 467 .

[3] – ول ديورانتا ، قصة الحضارة ن ج4 . 154 .

[4] – المرجع نفسه ، ج 2 ، ص 5 – 6 .

أما في البندقية فقد كانت ثروة البندقية مبنية على العديد من الصناعات مثل : بناء السفن و الصناعات الحديدية و الزجاج و دبغ الجلود و النسيج ، و قد نظمت كل منها في نقابات حرفية ، فضلا عما تجنيه من أسطولها التجاري و كانت هذه التجارة هي التي تحدد الإتجاه السياسي لجمهورية البندقية ، فقد إشتبكت في سلسلة من الحروب لفرض سيطرتها على شمال إيطاليا ، لتسحوذ على الأصقاع التي ترى فيها أسواقا لتصريف بضاعتها و هذا ما جعلها دولة إستعمارية فكان محور تاريخ البندقية السياسي يدور في فلك الحاجات الإقتصادية.[1]

أما فلورانسا ، فقد كانت موفورة الثراء ، و تعد مركزا مهما من مراكز التجارة و الصناعة ، و لكنها على رغم من ذلك كانت دولة ضعيفة .[2] و كان مجتمع فلورانسا أيضا يقوم على اقتصار خبقة رجال الأعمال على خبقة الأشراف ، و كان العمال يكافحون من أجل السياسة .[3]

و نختم و نقول إن إيطاليا على العموم كانت وافرة الثراء ، و قد أدت الإقتصاديات المحلية و الجارة دورا مهما في ثرائها ، و في تاريخها السياسي على العموم و لكنها لم تكن قادرة مطلقا على تشكيل قوة سياسية واحدة بسبب صراعات دولها الشديدة لغرض سيطرة كل منها على الأخرى لأهداف جلها إقتصادية ، و منها إيجاد أسواق لتصريف بضاعتها ، و هذا ما أدى الى نشوء صراع حاد و عنيف بين دول إيطاليا مما أضعفها سياسيا و إقتصاديا.

3ـ الوضع السياسي :

كانت إيطاليا تختلف عن باقي الدول الأوروبية بسبب كونها مقسمة إلى خمس دويلات متنافسة هي : فلورنسا ، و ميلان ،و نابولي ، و الدويلات البابوية ، و كان يسود كل منها صراعات و إنقسامات .

---

[1] – المرجع نفسه ، ص 199 – 200 .

[2] – تراث الإنسانية ص 332.

[3] – ول ديورانت ، قصة الحضارة ، ج2 ص 125 .

فقد عانت فلورنسا من صراعات داخلية و إضطرابات و فتن ، و نزاعات صورها ميكافللي قائلا :وجدت أنهم لم يهملوا شيئا فيما يتعلق بالحروب التي خاضها الفلورنسيون ضد الأمراء و الشعوب الأجنبية ، غلا أنهم أسدلوا ستارا من الصمت على بعض ما يتصل بالخلافات الأهلية ، و المشاعر التي تفرعت عنها ، بل إنهم مروا بسرعة فائقة على بعضها الأخر لأن تاريخهم لا يستطيع أن يقدم للقارئ منفعة ولا متعة".[1]

و كان من أهم هذه الإضطرابات في الحياة ميكافيللي : المؤامرة ، التي قامت بها أسرة (بازي) ضد (لورنزوديمديتشي) الذي كانت أسرته من الأسر المصرفية العريقة ، و التي إستولت على السلطة عام (1434) و قد انتهت بالفشل.[2]

و قد أرجع ميكافيللي المؤامرة الى تسبب أل مديتشي بضياع ثروة أل بازي ، ونعت أل مديتشيبالإستبداد وسوء التصرف ، و بأنهم حافظو على سلطانهم بالرشوة و الفساد ، وساهموا في ضياع الحريات.[3]

و من الجدير بالذكر أن فلورنسا قد تمتعت في عهد بييرو دي مديتشي بحكومة اعتمد قيامها على تأييد الجماهير و قد سقطت هذه الحكومة في عام (1494) [4]. و كان ذلك بعد أن قرر معارضوه أن يخلعوه ويعيدوا الجمهورية القديمة ، فخشي بييرو من الإعتداء على حياته ففر من المدينة هو و أسرته و إخوته وشرعت فلورنسا بالقيام بتجربة الديمقراخية.[5]

و يعلق ميكافيللي على ما حدث آنذاك بأن حكومة أل مديتشي قد أساءت إليهم أكثر من أي أحد ، و بأن المواخنين الذين كرهوا بييرو كان عليهم أن يستخدموا أساليبه .

---

[1] – Machiavelli, Niccolo , Oeuvrescompletes , librairie Gallimard , France , 1952,p10.

[2] – نيقولا ميكافيللي ،مطارحات ميكافيللي ، ص 28 .

[3] – المصدر نفسه ، ص 30 – 31 .

[4] – المصدر نفسه ، ص 29 .

[5] – ول ديورانت ، قصة الحضارة ، ج2 ، ص 267 – 268 .

نفسها في تودد ، و على بييرو نفسه أن يستخدم أساليب خصومه نفسها في القمع ، لكنه رفض تلك الأساليب لأنها تختلف عن مقاييس النبل و الشرف التي اتصف بها ، و هذا لم يؤد فقط إلى تحطيمه بل إلى تحطيم الحرية[1]

و بعد سقوط حكومة بييرو ، و هربه من فلورانسا ، قام سافونارولا بوضع دستور جديد للبلاد ، فرحبت به الجماهير ترحيبا عظيما ، و بدئ العمل به في عام 1495 إلاأن أحلام سافونارولا في تحقيق ما كان يصبو إليه باءت بالفشل بسبب الفساد المستشري ، والإضطرابات و الرشوة التي كانت قائمة آنذاك ، وشرع الفلورنسي ونيقارنون بين ما كان من هدوء و أمن وسلام ، وبين ما حدث في الحكم الجمهوري من عنف و تحزب وقسوة[2]

فظهر أنصار للنظام القديم قاموا بمحاولات جادة لإعادة ألمديتشي إلى الحكم ، و هذا ما حدث بالفعل في عام 1512 .[3]

ودخل جوليانو دي مديتشي ابن فلورنسا ، و أنظم إليه أخوه الكردينال جيوفاني " ليو العشر" عام 1513 و ألغى دستور سافونارولا و أعيدت السيادة لآل مديتشي من جديد .[4]

و كانت مدينة فلورنسا منقسمة إلى حزبين حزب الغراتيشي " و حزب الازبياتي " و هما الحزبين المصارعان اللذان كان يخلقان الصراعات الدائمة و يزعزعان الأمن و الاستقرار فيها وقد أبقت الحزبين دون أن تقوم بإجراءات عملية لمنع الصراعات الدائمة بينهما .[5]

و لم يقتصر الأمر على وجود حزبين في فلورنسا فقط ، بل في المناخق التي كانت تحت سيطرتها و سلطانها أيضا مثل : بستونيا التي كانت منقسمة بين حزبين هما البانساتيشي " و الكانسليري " و قد أدت الصرعات بين هذين الحزبين إلى قتل العديد من

---

[1] – نيقولا ميكافيللي ،مطارحات ميكافيللي ، ص 386 – 387.

[2] – ول ديورانت ، قصة الحضارة ، ج1 ، ص 99 – 272 – 275 .

[3] – نيقولا ميكافيللي ،مطارحات ميكافيللي ، ص 42 .

[4] – ول ديورانت ، قصة الحضارة ، ج1 ، ص 293 .

[5] – نيقولا ميكافيللي ،مطارحات ميكافيللي ، ص 394 .

الناس ، و هدر الدماء ، و سرقت الممتلكات ، و هدم المنازل ، و لم تفلح جهود الفلورنسيين في إنهاء حالة الصراع المحتدمة بينهما مما ساعد على تجزئتها ، و إنتشار الرشوة والفساد.[1]

و يتنبه ميكافيللي الى الخطورة مثل هذه الإنقسامات و الأحزاب حين يقول : " فمن بين الإنقسامات العديدة التي تهز الدول ، إنقسمات تضر بها و أخرى تفيدها.

فالأولى : هي التي تخلق زمرا و أحزابا و الثانية : هي التي تمتد و تطول دون أن تأخذ هذا الطابع ، أي الطابع التحزب فمؤسس الجمهورية ليس بإمكانه أن يمنع فيها الخصومات ، عليه على الأقل أن يمنع تحول الخصومات فيها إلى زمر و أحزاب .[2]

إلا أن الصراعات الداخلية لم تكن مقتصرة على فلورانسا و إن كنا قد أخلنا الشرح حولها باعتبارها مسقط رأس ميكافيللي بل تعدى ذلك إلى جميع المدن الإيطالية فقد كانت في البندقية أحزاب قوية كحزبي : " الغوليف " و الفيليبين " غلا أن الخلافات بينها لم تصل قط إلى حد القتل و سفك الدماء .

و كانت نابولي أيضا منقسمة على نفسها بين النبلاء ، فمنهم من كان يشجع أسرة " أرغون " الاسبانية التي حكمت نابولي منذ عام 1442 و منهم من كان يقف إلى جانب أسرة لانجو الفرنسية التي خردها الفونسو الخامس من العرش و كان يمثلها آنذاك الملك شارل الثامن .[3]

و فيما يخص ميلان فقد نشبت خلافات بين عائلة " سفورزا " و أيضا بين (العم) و (إبن أخيه) في فيرمو و عامل سفورزا أهل مدينته بقسوة و عنف مما أسفر عن كراهية الشعب له .[4]

---

[1] – نيقولا ميكافيللي ،مطارحات ميكافيللي ، ص1 ، 7 – 41 .

[2] – Machiavelli, Niccolo , Oeuvrescompletes , librairie Gallimard , France , 1952,p1288.

[3] – نيقولا ميكافيللي ،مطارحات ميكافيللي ، ص 35 – 43 .

[4] – المصدر نفسه ، ص 357 .

و قد استشرى في نابولي و ميلان الفساد حتى وصل أوجه سواء أكان على الصعيد التنظيمي أو الإداري[1].

كما عمت الولايات البابوية مشاحنات بين أسرتي " الاورسيني " و " كولونا " مما هدد المملكة و الباباوات أنفسهم.[2]

و قد لعبت كل من هاتين الأسرتين دورا في منع سيطرة البابا على دول إيطاليا ، إذ كانت تسيطر إحدهما على القوات العسكرية.[3]

و قد كانت كل من هذه الأسر على إستعداد لتقديم خدمتها لمن ، يدفع أكثر ـ و كان تصرف كل من هؤلاء النبلاء كتصرف الحكام الطغاة في معظم المدن الكبرى.[4]

و نستطيع القول : إن كل دويلة إيطالية كانت تعاني من تمزق و تفكك داخليين سببهما صراعات الأحزاب و الأسر ، فضلا عن الضعف الذي لحق بها من جراء ضعف سلطة القوانين.

أما ما يتعلق بالصراعات الخارجية بين دول إيطاليا الخمس ، فكان سببها الأساسي العوامل الجغرافيا التي أدت دورا كبيرا في تحديد مصير فلورنسا.

و على الرغم من أن فلورنسا كانت مدينة وافرة الثراء ، غلا أنها كانت دولة ضعيفة في مواجهة الدول الأخرى و كانت شديدة الخشية من الولايات البابوية في الجنوب التي بدأت تتزايد قوة ، مما هدد سلامة فلورنسا و منعها من توسيع حدودها ن فقط عاصر ميكافيللي الباباوات الذين كانوا من الطراز الطموح.[5]

---

[1] – المصدر نفسه ، ص 385 .

[2] – المصدر نفسه ، ص 42 .

[3] –ميكافيللي ، نيقولا، الأمير تراث الفك السياسي قبل الامير و بعده ، ت : فاروق سعد ، دار النشر الأفاق الجديدة ، بيروت ط 12، 1985 ، ص 88 .

[4] – نيقولا ميكافيللي ،مطارحات ميكافيللي ، ص 35

[5] – تراث الإنسانية ، ص 332 .

فعلى سبيل المثال ، وجدت فلورنسا نفسها في عام 1510 في موقف متأرجح بين البقاء على ولائها لفرنسا وبين الإساءة للبابا الذي قرر التحالف مع البنادقة لدحر الفرنسيين من إيطاليا ، و كان عليها أن تختار الجانب الذي ستقف الى صفه .[1]

و كان عليها أن تواجه جمهورية البندقية في الحدود الشمالية التي كانت أقوى منها .[2]

لا بل كانت اقوى دول إيطاليا ، و أكثرها إتحادا ، و أفضلها حكما ، و كانت تعد مصدر خطر على ميلان والدول البابوية ، و فلورنسا أيضا .[3]

وقد سعت فلورنسا دائما للسيطرة على بيزا و إخضاعها لسيادتها ، ففي عام 1498 حاصرها الجيش الفلورنسي، وشدد الضغط عليها ، فقام البنادقة بمهاجمة ممتلكات الفلورنسيين لتخفيف الضغط عليها .

و ظل الجيشان يواجهان بعضهما بعضا عدة أيام، وإنتهت هذه المعركة بإنتصار الفلورنسيين .[4]

و قد حاولت البندقية أيضا إسقاط ميلان ، مستغلة وضعها المضطرب و ضعف مكانتها بعد سقوط الحكم الجمهوري بقيادة عائلة الفيسكونتي ، و إستلاء أسرة سفورزا على الأمور[5] لكن سفورزا الذي إستأجره أهل ميلان بعد موت الدوق فيليب – قائد القوات العسكرية استطاع الإنتصار على البنادقة معركة سرافاجيو .[6]

---

[1] – نيقولا ميكافيللي ،مطارحات ميكافيللي ، ص 53

[2] – المصدر نفسه ، ص 35 .

[3] – المصدر نفسه ، ص 33 .

[4] – نيقولا ميكافيللي ،مطارحات ميكافيللي ، ص 672 – 673 .

[5] – تراث الإنسانية ، ص 232 .

[6] – نيقولا ميكافيللي ، الأمير ، ت : فاروق السعد ، ص 120 .

لكن ما لبث أن تحالف سفورزا مع البنادقة على أهل ميلان الذين إستأجروه[1]. و قد توجه سفورزا أيضا إلى حكومة ألمديتشي و الأصدقاء المقربين في فلورنسيا– خصوصا كوزيمومديتشي– و أستطاع بفضل مساعدتهم أن يصبح سيد ميلان.[2]

لقد كانت فلورنسا قبل مجيئ سفورزا تقف ضد دوقات ميلان من الفيسكونتي و شينت العديد من الحروب عليها.

و قد أظهر الميلانيون بقيادة الفيسكونت نزعات توسعية تجاه فلورنسا التي دخل معها في منافسة ديبلوماسية ثم ما لبث ذلك إلى صراع مسلح.[3]

و قد لاحظ ميكافيللي حين كان أمين سر جمهورية فلورنسا ، التجاهل المطلق لكل المعاهدات المبرمة سواء أكانت تلك المتعلقة بمدن إيطاليا أم بالدول الأخرى المجاورة.[4]

و لم يتوقف الأمر على ذلك إذ عقدت فلورنسا في عهد لورنزو الباهر تحالفا مع نابولي ، كي تضع الدول البابوية ، التي كانت تشكل خطرا عليها ، بين حجري الرحى ، فإذا ما حاولت الدول البابوية التفكير في مهاجمة دولة فلورنسا من الجنوب هاجمتها دولة تابوليمن الجهة الاخرى.

ثم مالبث أن قام بييرو بنقض تحالفه مع نابولي وعقد مع نابولي وعقد تحالفا أخر مع ميلان لمهاجمة نابولي وهكذا دواليك.

ما حولت الدول البابوية التفكير في مهاجمة دولة فلورنسا من الجنوب هاجمتها دولة نابولي من الجهة الأخرى.

ثم ما لبث أن قام بييرو بنقض تحالفه مع نابولي و عقد تحالفا أخرا مع ميلان لمهاجمة نابولي و هكذا دواليك[5].

---

[1] – المصدر نفسه ، ص 120 .

[2] – Machiavelli, Niccolo , Ouvres completes , libririe Gallimard , France , 1952,p1228.

[3] – نيقولا ميكافيللي ،مطارحات ميكافيللي ، المصد السابق ، ص 752 .

[4] – المصدر نفسه ، ص 384 .

[5] – تراث الانسانية ، ص 332 – 333 .

ويلاحظ هنا سهولة عقد الأحلاف و سهولة إلغائها و المواقف المتناقضة بين دول ايطاليا و الأخماع التي كانت تسيطر على دولها.

إذن عايش ميكيافيلي أحداث عصره بكل ما يحتويه هدا العصر من غرائب وأدرك ما تعانيه من تمزق وتفكك على الصعيدين الداخلي و الخارجي ولعل أحداث مدينته فلورنسا مسقط رأسه كان لها الأثر الأكبر في فكره السياسي فضلا عن خبرته السياسية الناجمة عن عمله الدبلوماسي.

لقد أدرك ميكيافيلي أن إيطاليا من الوجهة السياسية لا وجود لها بل هي دول ممزقة تفتك بها الحروب الأهلية وقد امن ميكيافيلي بان القوة وحدها هي القادرة على تحقيق الوحدة الإيطالية التي أراد تحقيقها ولو على حساب جميع القيم والمبادئ الإنسانية فمصلحة الوخن تعلو جميع الاعتبارات و القيم.

المبحث الثاني:السيرة الذاتية ماكيافيللي.

ولد ماكيافيللي في فلورنسا في الخمس من ماي عام 1469 من أسرة توسكانية عريقة، و كانت تنتمي لحزب جولف، و هو حزب أتباع البابا. و كان برنار ماكيافيللي والد نيكولا مشرّعا و أمينا على أموال أنقونة، و كانت أمه بارتوليمية عريقة في المجد و القدم، من أكرم و أسمى بيوتات سادة فيرنزة، و لكن شرف والدي نيكولا كان أعظم من توفيقهما، و ـن الفقر لم يُعق هذين النبيليْن عن تهذيب نجلهما، فأنبتاه نباتا حَسنا و درّبته أمه في صباه على قرض الشّعر.[1]

و عن شخصيته العلمية و السياسية يمكن اعتباره موسوعة فكرية و كفاءة سياسية نادرة، لذلك صعب على ول ديورانت ضمّه إلى صنف بعينه، فقد كان دبلوماسيا،و مؤرخا، و كاتبا مسرحيا، و فيلسوفا، و أكبر مفكر ساخر في زمانه، و لكنه كان مع ذلك يتحرّق رغبة في تحقيق مثل لأعلى نبيل،أخفق في كل ما أخذ على عاتقه أن يقوم

[1]– نيكولا ماكيافيللي،الأمير،تع: محمد لطفي جمعة،مؤسسة النوري ،دمشق: ط2،1990،ص11.

به من الأعمال، و لكنه خبع التاريخ بطابع يكتد يكون أشدّ عمقا مما خبعه به إنسان آخر في ذلك العصر[1].

و عن تكوينه العلمي ، تلقى ماكيافيللي التعليم الأدبي المعتاد، و تعلم اللغة اللاتينية بسهولة، و لكنه لم يتعلم اللغة اليونانية، و راقه التاريخ الروماني، و أولع بليفي، و يكاد يجد لكل نظام سياسي، و لكل حادثة في أيامه شبيها في تاريخ روما يوضح ذلك النظام أو تلك الحادثة.

بدأ ماكيافيللي يدرس القانون، و لكن يبدو أنه لم يتم هذه الدراسة، و قلّما كان يعني بفن النهضة،و كان شغله الشاغل هو السياسة؛فن الحصول على النفوذ[2].

التحق بديوان مرسيل فيرجيل كاتم أسرار جمهورية فيرنزه و هو ابن الخامسة و العشرين من عمره، ثم وصل بعد ذلك بأربع سنين إلى منصب كاتم ديوان القضاء العسر، و بقي فيها أربعة عشر عاما و خمسة أشهر،قام في أثنائها بثلاث و عشرين مأمورية في الأقطار الخارجية، عدا مأموريات كثيرة أخرى داخل البلاد[3].

و كان ماكيافيللي في هذه المناصب يعمل في أداة الحكم يستطيع مراقبة سياسة أوروبا من نقطة الملاحظة الداخلية، و كان في وسعه أن يتنبأ بالتطورات المقبلة بتطبيق معلوماته التاريخية.2[ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ص45.]

كما كان عهد اشتغاله هذا بشؤون حكومة وخنه عهدًا ذا عظائم فكانت ألمانيا و فرنسا و البابا يتنازعون السلطة في إيطاليا، و يعتركون على مدنها و ولاياتها و يخطفون خطف اللصوص الطامعين، تارة مخاتلة، و تارة بقوة السيف و النار، و كان البابا في خطر دائم من دعاة الإصلاح الذين كانوا يطالبون بتقويم اعوجاج الكنيسة و تغيير نظامها و إحلال الديمقراخية محل الأرستقراخية.

---

[1]– ول ديورانت، قصة الحضارة، تر: محمد بدران، الإدارة الثقافية في الجامعة العربية، الجزء الرابع من المجلد الخامس،ص44.]

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[3]– نيكولا ماكيافيللي، الأمير ،محمد لطفي جمعة، ص12.

و قد كان ماكيافيللي يجمع في ذاته شخصين مستقلين،الأول: شخص العالم الكاتب،المشاهد المختبر. و الثاني: شخص الرجل العادي، فظهر فضل صفته الأولى في أنه وضع علما جديدا بحذافيره، هو « علم السياسة العملية»، و قد ضمّن هذا العلم روح عهد الإحياء، جيل النهضة العلمية في القرون الوسطى[1].

في مؤلفات ماكيافيللي.

ألف ماكيافيللي في التاريخ و السياسة و التمثيل، و نظم شِعرا غنيا بالمعاني، و خليًا بالأسلوب، و دوّن رسائل أدبية، و قصصا وضعية و صنف في فنون الحرب، و حرَّر كتبا سياسية،و غير ذلك،و كان في كل نوع ممتازا، بالغا الغاية القصوى في الإجادة و الإتقان.

ففي التاريخ، يُعد من أكابر مؤرخي إيطاليا، و لم يفُقه أحد في وصف الأماكن،و ذكر الحوادث وترتيبها، بحيث يُشعرالقارئ أنه حاضرٌ وقوعَها،و حتى يُخيَّل له أنه يقرأ صحفا من يراع تاسيت أكبر مؤرخي العالم.

أما عن روايته الهزلية فقد قال عنها فولتير: « إنه يشبه تارة أريستوفان و خورا بوكاتشيو. و إذا سئلنا عن كتبه في فنون الحرب أجبنا بأنها دلت على اقتداره في أمرين: الأول علمه بنظام الجيوش الرومانية. و الثاني وقوفه على الأنظمة الحربية في القرن السادس عشر، أضف إلى ذلك حِذقهُ، و قوة إنتقاده. »

و قد نشرت بقية كتبه بعد وفاته ببضع سنين، و بينها كتاب " الأمير " و هو أكبرها قدرا و أصغرها حجما، و الغريب في أمر خبعها، أنها خبعت في المطبعة البابوية، متوجَّة بتصريح البابا كليمنت السابع. و وجه الغرابة في ذلك من أمرين. الأول أن ماكيافيللي ذاته سخر من الأديان في بعض كتبه. و الأمر الثاني: هو أن البابا بول الرابع حرّم كتب ماكيافيللي بعد موته بنحو ثلاثين سنة[2].

---

[1]– نيكولا ماكيافيللي،الأمير ،محمد لطفي جمعة، ص13.]

[2]– نيكولا ماكيافيللي، الأمير، محمد لطفي جمعة، ص، 28–29.

و لقد خلف ماكيافيللي ثروة أدبية و فكرية هائلة جدا في شتى المجالات يقدر عددها نحو الثلاثين كتابا[1].

المبحث الثالث: الفضائل السياسية والفضائل الأخلاقية:

علم السياسة علم قائمة بذاته كما أن علم الأخلاق هو الآخر علم له موضوعه ومنهجه لكل هل هذا التميز بين العلمي يفرض الاستقلالية بينهما ؟ وإذا كان علم الأخلاق لا يرتبط بعلم السياسة باعتبار موضوعه يخص سلوك الفرد كشخص تجاه قيم عليا مثالية هدفه سعادة الإنسان الشخصية فهل العكس صحيح ؟ أي هل يسمح لرجل السياسة أن لا يتقيد بالقيم الخلقية أثناء ممارسته للحكم ؟ وهل يبرر أمن الدولة وإستقرارها في بعض الظروف تجاوز الأخلاق ؟ وهل وظيفة رجل السياسة وعالم السياسة يسمحان بتجاهل الأخلاق وأحكامها ؟ وهل الفضائل السياسية أشرف من الفضائل الأخلاقية ؟

إن العلاقة بين الفضائل السياسية والفضائل السياسية ليست حديثة الوجود ولاهي مرتبطة بفكر ماكيافيللي كما هو شائع لدى المشتغلين بالحقل السياسي أو الغالبية منهم على الأقل، بل هو متجذر في أصول الفلسفة السياسية. فقد تحدث أفلاخون عن الكذب وهو رذيلة أخلاقية ولكنه قد يكون فضيلة سياسية فقال: " إذا كان من حق أشخاص آخرين (غير الأخباء) أن يكذبوا، فهذا الحق يعود إلى رئيس المدينة كي يخدع أعداءَ أو مواخنين لأجل مصلحة المدينة. والكذب خطر على أي شخص آخر "[(2)].

وهذا على ما يبدو هو مبدأ التعارض بين الفضائل السياسية والفضائل الأخلاقية ويبدو منذ البداية أن الأولوية هي للسياسة على حساب الأخلاق وهو ناقشه ماكيافيللي في نظراته السياسية. فقد ميَّز بين نوعين من الفضائل، كما سلف ذكره، هما الفضائل السياسية والفضائل الأخلاقية، وجعل لكل منهما يناقش مسألة الفضائل الأخلاقية من

[1]– نيكولا ماكيافيللي، الأمير، فروس للنشر و التوزيع، القاهرة: 2012، ص، 13.

[2]– أفلاطون، " الجمهورية "، تعليق: حنا خباز، دار القلم، بيروت، ط 5، 1985، ص: 125.

وجهة نظر ماكيافيللي السياسية الذي فصل بين الممارسة السياسية التواقة إلى تحقيق المصالح العامة للمجتمع برمته، والممارسة الأخلاقية ذات الطابع الشخصي فقط.

إن مرجعية ماكيافيللي الفكرية هي واقعه السياسي والإجتماعي والتاريخ وخاصة التاريخ الروماني، وبالتالي فنظرية السياسية هي إستقراء العصر بكل ملابساته. ولا يخفى على مؤرخي الحضارات والأحداث العامة أن عصر ماكيافيللي كان يعج بالممارسات الأخلاقية سواء من خرف الشعب أو الساسة الذين كانوا مثالا للخداع والكذب وعدم الإعتراف بالثقة أو الصداقة أو الحب في علاقاتهم السياسية، لكن هذا الأمر لم يكن ليزعج ماكيافيللي بل إعتبر شيئا خبيعيا في مجال العمل السياسي لا المجال الأخلاقي. لأنه، كما سبق ذكره في بداية هذا البحث، يميِّز تمييزًا منهجيا بين ما يربط الحاكم بالمحكومين أو بالحاكم الآخر وبين ما يربط شخصا بشخص آخر. وقد إعتبر أخلاق الحاكم الشخصية مسألة شخصية فهو لايدعوه إلى التحلل منها، ولكن هذه الأخلاق الشخصية لا تجعله بالضرورة أهلا لقيادة دولة لعدم تمتعه بالفضائل السياسية المطلوبة في هذه المهمة العامة. ويعضد ماكيافيللي هذا الموقف الواقع العملي الذي عايشه وقرا عنه في تاريخ الحكومات وسير الشخصيات السياسية والحربية وإستشف من ذلك أن الكثيرين الذين جعلوا من فضائلهم الأخلاقية عاملا قويا لسقوط دولهم وخسارة شعوبهم. و" يحسن بنا أن نلاحظ أن ماكيافيللي لم يشغل باله في كتابه بأخلاق الأمير الخاصة وسيرته الشخصية، وإنما تناول الأمير بإعتباره ممثلا للدولة ورأسًا لها "[1].

يطرح ماكيافيللي مجموعة من الفضائل كفضيلة الكرم، الخوف، النفاق، القوة، التظاهر، الصدق، الكراهية، المحبة ...وإذا كان ماكيافيللي قد مدح أمراءه على ما قاموا به من أعمال فاضلة كالدق والرأفة والكرم، إلاّ أنه يؤكد بقوله: " إن الطريقة التي نحيا بها، تختلف كثيرًا عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها، وإن الذي يتنكر لما

[1]– تراث الإنسانية، ج 4، ص: 349.

يقع سعيًا منه وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدي لدماره بدلا مما يؤدي إلى الحفاظ عليه "[1].

على أن هذه الفضائل التي قدمها ماكيافيللي كفضائل سياسية يتعين على الحاكم أن يلزم بها لتحقيق غايات سياسية محضة، تحتاج إلى توضيح من صاحبها. فقد تبدو بعض الفضائل إيجابية من حيث مفهومها وقد تبدو أخرى سلبية أيضا من نفس المنظور لكنها في نظر ماكيافيللي غير ذلك تماما.

وسنشرع في مناقشة هذه الفضائل وما الذي يجب على الحاكم الإلتزام به وما الذي عليه أن يتخلى عنه.

أولا: فضيلة الكرم، يتساءل ماكيافيللي عن إيجابيات هذه الفضيلة في الحقل السياسي وعن سلبياتها ي ذات السياق، وعن الكيفية التي يجب على الحاكم أن يستخدمها بها حتى تؤدي غاياتها السياسية.

بدأ ماكيافيللي الحديث عن فضيلة الكرم فإمتدحها باعتبارها صفة إنسانية تستحق

كل الإحترام، غير أن نظرته إلى هذه الصفة تختف عن نظرة رجل الأخلاق أو الإنسان العادي المتشبع بالقيم الخلقية. فمن الجيد والحسن أن يكون الحاكم كريمًا، ولكن في الوقت ذاته ليس من الضار، حسب ماكيافيللي ، أن يكون الحاكم باخيلا. وهنا يطرح التساؤل هل من الممكن أن يكون الكرم رذيلة خلقية ؟ وفي المقابل، هل يمكن أن يكون البخل فصيلة خلقية ؟ وماهي المبررات في هذا وذاك ؟ يحاول ماكيافيللي أن يجيب عن هذه التساؤلات واضعًا الكرم في سياقه السياسي لا الأخلاقي منطلقا من حصر إهتمامه بالمصلحة العليا للدولة التي تتحقق معها المنفعة العامة للمواخنين على المستوى الداخلي والحرية على المستوى الخارجي.

[1]– نيكولا ماكيافيللي، " الأمير ، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده"، تعريب: خيري حماد، وتعقيب، فاروق سعد، ص: 137.

يؤكد ماكيافيللي أن ممارسة الحاكم لفضيلة الكرم ستؤدي إلى ضرر بالغ الخطورة على الدولة والمجتمع على السواء إذا لم تمارس بالطريقة الصحيحة لأن الأمر يتوقف على الحالة التي يكون فيها الحاكم كريًا أو بخيلا.

وسنناقش هذه الفضيلة السياسية في حالات ثلاث:

الأولى: إذا كان كرم الحاكم منشأه أموال الدولة، فهو يسرق شعبه لا محالة، لأنه إذا رغب في أن يكون كريما بالمعنى الأخلاقي فإنه يضطر إلى فرض ضرائب باهظة على شعبه، وبالتالي فهو يسرق شعبه بسلطته وبالقانون الذي يضعه، ويكون كرمه على حساب خزينة الدولة، التي ستصبح بالنتيجة فقيرة وعاجزة بالتالي على الصمود في حالات الطوارئ والأخطار المحدقة، خاصة وهنا يتحول الكرم إلى إسراف مذموم سياسيا. وهذا ما لا ينبغي أن يصل إليه أي حاكم مهما كانت الأسباب. ولا ينبغي، في مقابل ذلك، أن يعرف الحاكم بين شعبه بالبخل والتقتير بل على العكس من ذلك إذ يؤكد ماكيافيللي على أنه من المفيد أن يُشتهَر الحاكم بصفة الكرم من خلال قيامه بأي عمل بسيط متعلق بالكرم دون أن يكون كريمًا بالفعل [1]. ويحذر ماكيافيللي من الإسراف خاصة إذا في الأمور الكمالية لمجرد رغبة الحاكم في الظهور بمظهر الكرم. فالبخل قد يكون فضيلة عظيمة إذا أحسن الحاكم توظيفه والكرم رذيلة عظيمة إذا أساء إستخدامها بل عليه أن لا يفكر فيها بالفعل أبدًا وذلك لمصلحة شعبه فيقول: " وسيرى الناس مع مضي الزمن أنه أكثر سخاءًا مما كانوا يظنون، وذلك عندما يرون أنه عن طريق تقتيره أصبح يكتفي بدخله، ويُؤمِّن وسائل الدفاع الكافية ضد كل من يفكر بإشهار الحرب عليه، ويقوم بمشاريع كبيرة دون أن يرهق شعبه . ويكون بذلك كريما للغاية " [2].

وكعادته يعزز ماكيافيللي رأيه بأمثلة حية من واقعه أو من التاريخ، فملك فرنسا البابا يوليوس الثاني المعاصر له كان حاكما مقتصدًا يحافظ على أموال شعبه

[1]– نيكولا ماكيافيللي، " الأمير، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده "، ص ص: 138–139.

[2]– المصدر نفسه، ص: 139.

بفضل تقتيره، وقد أعجب به ماكيافيللي وقال فيه: " قد قام ملك فرنسا الحالي بشن عدة حروب دون أن يفرض على شعبه أية ضرائب إستثنائية، لأنه غطى بتقتيره الماضي جميع النفقات الطارئة التي تعرَّض لها" [1].

وعليه يمكن الثناء على صفة البخل اعتبارها فضيلة سياسية حتى وإن بدت رذيلة أخلاقية. وأن الرشاد السياسي يقتضي الحكم على الشيء بنتائجه لا بمبادئه.

الثانية: حصر فضيلة الكرم في حالة واحدة وهي عند زحف الأمير على رأس جيش، فالكرم هنا يصبح ضرورة ملحة، لأن الجنود لن يتبعوا الحاكم ولن يخلصوا له الولاء إلاّ بقدر ما يكون معهم سخيا. يقول ماكيافيللي: " ولا ريب في أن الجو ضروري على الأمير الذي يزحف على رأس جيوشه، ويعيش على ما ينهبه ويسلبه و يحصل عليه من الفديات ويتصرف بأموال الآخرين، إذ لو لم يكن شخصيا لما تبعه جنوده " [2]. وعليه فالكرم ليس رذيلة مطلقة والبخل فضيلة مطلقة من الناحية السياسية وإنما هذه الصفة أو تلك تتحكم فيه الظروف والمصلحة العليا للدولة والمنافع التي تعود على الشعب.

وفي هذا يقول ماكيافيللي: " فعلى الأمير أن يكون كريما وبخيلا تبعا للحاجة، قاسيا وحليما تبعا للظروف " [3].

ثانيا: فضيلة الخوف: يعالج ماكيافيللي هذه الفضيلة في الفصل السابع عشر من " الأمير " ومن خلال الكلام عن القسوة واللين، والمقارنة بين محبة الناس للأمير وخوفهم منه. وإذا كان من المحبب أخلاقيًا أن يكون الأمير معروفا بالرأفة دون القسوة، لكن لا ينبغي أن يسيء إستعمال الرأفة لأنها قد تؤدي إلى نتائج غاية في السوء. ويضرب ماكيافيللي مثالا من عصره على فضيلة القسوة لا الرأفة. " كان قيصر بروجيه معتبرًا قاسيًا، ولكن قسوته سكَّنت رومان، ووحدتها، وجلبت إليها السلام والأمن " [4] ولو كان

---

[1]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 140–141.

[3]– محمد محمد علي ومحمد علي عبد المعطي، " السياسة بين النظرية والتطبيق "، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

[4]– نيكولا ماكيافيللي، " الأمير "، تعليق: محمد لطفي جمعة، مؤسسة النوري، ط 2، دمشق، 1990، ص: 137.

لينا رؤوفا لضيع هذه الغاية التي إستفاد منها كل الشعب كما حدث لأهل فلورنسة الذين أرادوا إتقاء الإتصاف بالقسوة فأمروا بتدمير يستويه. فالأمير لا يخشى أن يتصف بالقسوة في سبيل توحيد شعبه، لأن قسوته تكون أشد رحمة من الأمراء الذين يتمادون في اللين. ويسمحون بالقلاقل التي تجلب القتل والسلب، وهذه تصيب الشعب كله، أما قسوة الأمير فلا تصيب إلا فردا أو أفردًا [1] وعلى الأمير الناجح سياسيًا أن يرعى بنفسه كل الشؤون المتصلة بالدولة خاصة إذا كان حديث العهد بالحكم، بل يجب عليه أن يمارس القسوة لأن الإمارات الجديدة محفوفة بالمخاخر المحدقة. ولكن مع ذلك ينبغي للأمير أن يسير بإعتدال بخصوص الرعية ومعاونيه فلا يفقد الحذر بشدة ثقته في حاشيته ولا يكون من القسوة بحيث لا يحتمل [2] والخوف الذي يتحدث عنه ماكيافيللي هو خوف له أهدافه السياسية، وقد وظفه توظيفًا ماكرًا مبرزًا وإيجابياته في إستتباب الأمن في المجتمع وإستمرار الإستقرار السياسي. وهنا لابد للعود إلى خرح السؤال الذي أشرنا إلى مضمونه آنفا وه : أيهما أنفع للأمير أن يكون محبوبًا أكثر مما يُخشى أم مهابًا أكثر مما يُجب ؟ والجواب يتلخص، في أنه من الواجب يحبك الناس ويهابونك يحبوك، هذا إذا توجب عليك الإختيار بينهما [3].

ويبرر ماكيافيللي رأيه هذا بأن " الناس أسرع إلى الإساءة إلى من يحبون منهم إلى الإساءة إلى مَن، يرهبون، لأن الحب قائم على نفعهم الذاتي، فإذا إنتهى هذا النفع ذهب الحب، أما الخوف فأساسه العقاب، ورهبة العقاب لا تزول مطلقا " [4].

ومع ذلك، على الأمير أن يفرض الخوف منه بطريقة، يتجنب بواسطتها الكراهية إذا لم يضمن الحب، ولكن هل يمكن الجمع بين الخوف من الحاكم وعدم كراهية الشعب له ؟ يمكن الجمع، في نظر ماكيافيللي، في حالة واحدة وهذا ما ينبغي أن

---

[1]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2]– م. ن، ص: 138.

[3]– نيكولا ماكيافيللي، " الأمير، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده "، ص ص: 143–144.

[4]– نيكولا ماكيافيللي، " الأمير "، ترجمة: محمد لطفي جمعة،ص ص:138–139.

يفعله كل حاكم. وهي عدم تدخله في ملك رعيتهن أو في شؤون نستوهم، وإذا إضطر لإعدام واحد منهم لا يفعل ذلك إلا إذا كان هناك سبب كاف ظاهر. كما يجب عليك أن لا يعتدي على ملك الغير. وهذه النقطة قد أخذت إهتمام ماكيافيللي وجعلته يركز عليها حتى تؤدي فضيلة الخوف أهدافها المرجوة، وفي الوقت نفسه تحقيق فضيلة عدم الكراهية لإستتباب الأمن العام. ويقول مبررًا ضرورة عدم إمتداد أخماع الملك الشخصية إلى ما عذر رعيته من ممتلكات: " أن الناس أسرع إلى نسيان مقتل آبائهم منهم إلى نسيان ما لحق بأملاكهم وأمتعتهم من الخراب والإغتصاب، ثم أن أسباب الإغتصاب كثيرة الحدوث بخلاف أسباب الإعدام، فإنها نادرة " [1] أما في حالة الحرب فلا خيار للأمير إلا أن يتصف بالقسوة التي تضمن له المحافظة على جيشه وخاعته، ويضرب ماكيافيللي مثالا على ذلك أن هانيبال كان يقود جيشا عرمرمًا مكونا من خليط من سائر الأمم، وكن هذا الجيش يحارب في أرض غريبة، ومع ذلك كله فلم يحدث أنه وق خلاف أو شقاق في صفوه لدى الفوز أو الهزيمة. ولم يكن لهذا سببًا سوى قسوته التي خرجت عن حدود الطبيعة الإنسانية، مضافة إلى فضائله الأخرى، فكان على الدوام محترمًا مهابا في نظر جنوده. ولا تكتمل البرهنة على قيمة القسوة إلا إذا أمكن إبطال قيمة نقيضها ونعني بها اللين. فلم يغفل ماكيافيللي تكراره الإستهانة برذيلة اللين والرأفة إذا ما اتصف بها الحاكم لأن نتائجها وخيمة على المستوى الداخلي والخارجي على السواء. ويضرب لذلك مثلا **بسيبيو** الذي كان ذا فضائل شتى، ولم يكن قاسيا، فتمرد عليه الجنود في إسبانيا،لأنه كان رحيمًا بهم، يعطيهم من الحرية ما لا يعطيهم إياها غيره مما جلب إليه إنتقادات لاذعة من الكثير " [2].

وتبرز أهمية فضيلة الخوف ترقى بالشعب إلى تحقيق فضائل أخرى كالشجاعة والقوة المفضيتان إلى فضيلة أخرى هامة هي الحرية. ولكن كيف يمكن لفضيلة الخوف أن تحقق في النهاية الحرية ؟

---

[1]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 139–140.

يربط ماكيافيللي فضيلة الحرية بالسياسة الخارجية القائمة على الغلبة والتنافس ونزعة التوسع خلبًا للإمتيازات وتحقيقا لطموح الزعماء اللامحدود. ولابد للقائد، إذ أراد أن يدفع عنه وعن رعيته هذه الأخطار، أن يواجه أعداء بأقصى ما يملك من صفات الشيء وإمكانيات القوة: " فإن الحاكم الشجاع والقوي يتغلب دائما على المصاب، برفع معنويات رعاياه من ناحية، والتأكيد لهم بأن هذه الشرور لن تطول، وتخويفهم من فضاعة العدو و قسوته والإخمئنان دائما إلى أولئك الذين يظهرون منتهى الشجاعة " [1]. وهذه الفضيلة كما ذكرنا تحمل في ثناياها أسس الحرية والقوة، وإرساء فضيلة الشجاعة ومحبة الوخن من خلال إبراز الخوف من العدو الذي يدفعنا إلى الحفاظ على حريتنا. إن الخوف من العدو القوي والقاسي يزيد فينا الرغبة في التسلح بأفضل المهارات السياسية للحفاظ على أنفسنا أحرارًا.

يمجد ماكيافيللي فضيلة القوة ويجعلها أفضل وسيلة سياسية للحكام، وما يزيدها قيمة وسموًا هو ربطها على الدوام بالمصلحة العليا للدولة وبالحرية. ومن ثم يدعو ماكيافيللي الأمير إلى إستخدام القوة والوحشية وأساليب الإكراه، ويعتبره من الضرورة بمكان للحفاظ على الدولة. فشؤون الدولة والحكم لا ترتبط بالأخلاق ولا بالمبادئ الشخصية للحاكم، بل تتعدى إلى هدف أسمى وأنبل من ذلك هو مصلحة الدولة. فالأخلاق قد تكون أداة فشل والقوة أداة نجاح.

ومن أمثلة ذلك أن **بيير** و **سورديني** الذي استخدم الأناة والطيبة عوضًا عن القسوة والقوة فيمن كانوا يعارضون لإعادة **أل مديتشي** للحكم، ظنا منه أن بذلك يطفئ ما لديهم من نوايا شريرة لإسقاط الحكومة بدافع الحرص على بلده وأمنها وتجنب القسوة والقوة، وقد نتج عن ذلك ضياع سمعته ومكانته وأسهم في سقوط حكومته بسبب الفتن والأحزاب والشيع المتناحرة المتنافسة " [2].

---

[1]– نيكولا ماكيافيللي، " الأمير، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده "، تعريب: خيري حماد، تعقيب، فاروق سعد، ص: 111.

[2]– نيكولا ماكيافيللي، " مطارحات ماكيافيللي "، تعريب: خيري حماد، ص: 59.

أما عن القوة فيذكر لنا ماكيافيللي حادثة تاريخية قاسية ولكنها غاية في الأهمية لما تحمله من غاية نبيلة في نظر الرومان، لأن الوضع الذي عاشته المدينة كان سيعرف بداية مأساوية عامة والحل فيها أكثر تعقيدًا. فقد صراعات في مدينة " كابو " بسبب البغضاء القائمة بين الشعب ومجلس الشيوخ، فقد أدرك أحدهم وهو " **باكوفيوس كاليفوس** " خطورة أن تعرض المدينة للفتن، وقد حاول بكل جهده إيجاد تفاهم بين الشعب والنبلاء، إلا أنه لم يفلح، فقام باستدعاء مجلس الشيوخ، وأخبرهم بمدى كره العامة لهم، وخطورة تعرضهم للقتل نتيجة ذلك، فضلاً عن خطورة تسليم المدينة لهانيبال، وأقترح بأن يغلق عليهم أبواب قصر،

ثم دعا الشعب لإجتماع أبلغهم فيه أنه قد حان الوقت لإذلال كبرياء النبلاء لما ألحقوه بالشعب من ضرر، وقرر قتل جميع أعضاء مجلس الشيوخ، وتعيين أعضاء جددًا بدلا منهم، ووضع جميع أسماء أعضاء المجلس على أوراق في كيس، وقد بسحب الأوراق، وكل من سحبه إسمه قام بإعدامه وإيجاد من يخلفه من الشعب [1].

إذا نظرنا إلى هذا العمل لابد أن نصفه بأنه أسلوب مناف للأخلاق وللآداب العامة من منظور أخلاقي لما ينطوي عليه من أساليب دنيئة وفظيعة لكن إذا نظرنا إلى نتائجها فإنها جنبت المدينة فتنة كبرى وأعادت إليها الوحدة والأمن وهذه الغاية النبيلة والسامية ما كانت لتتحقق في نظر ماكيافيللي لولا القوة والقسوة التي حافظت بها المدينة على حرية مواخنيها ومساواتهم، وعليهم فلام جال هنا للتفكير بالعواخف الإنسانية أو إقحام القيم الخلقية للحكم على مثل هذه الأعمال.

لكن مدح ماكيافيللي لفاعلية فضيلة القسوة والقوة لا يعني أنه يجعل منها أداة للحكم بصورة مطلقة، فقد تستعمل في حالات ظرفية كالوصول إلى السلطة أو القضاء على فتنة، وبعد ذلك على الحاكم أن يقوم بإجراءات أخرى لتمتين حكمه وإستمراره يقول ماكيافيللي:" لا يمكننا أن نطلق صفة الفضيلة على كل من يقتل

[1]– نيكولا ماكيافيللي، " مطارحات ماكيافيللي "، ص: 374.

مواخنيه، ويخون أصدقاءه، ويتنكر لوعوده، ويتخلى عن الرحمة والدين، وقد يستطيع المرء بواسطته مثل هذه الوسائل، أن يصل إلى السلطان، ولكنه لن يصل عن خريقها إلى المجد "[1].

وهنا، لابد من الإشارة إلى أن ماكيافيللي لا يعتبر من يقوم بهذه الأعمال فاضلاً وإن كان مع ذلك قد وصل إلى مرتبة الزعماء المشهورين، فقد يشتهر الحاكم ويصبح زعيما لكنه لاينال المجد. و ماكيافيللي إذ يحض على إستعمال القوة ويعتبرها فضيلة سياسية إلاّ أنه يقيد

استخدامها بقيود حتى تؤدي الغاية المقصودة، فهو لا يحبذ القوة المرتبطة بالفضاعة الوحشية الخالية من الشعور الإنساني والمليئة بالمظالم ولا يدعو إليها، وإنما يفضلها كوسيلة ضرورية لتحقيق بعض الأهداف المحدودة. فالمشكلة عند ماكيافيللي ليست في فاقدي الإحساس بالمسؤولية الأخلاقية وإنما في أولئك الذين بحثوا عن الشهرة والمجد وتحويلهم المصلحة العامة إلى مصلحة خاصة، وقد تحولوا إلى خغاة فجلبوا لأنفسهم السمعة السيئة والكراهية والإحتقار بل والغضب والاحتقار، وليس هذا ما يدعو إليه ماكيافيللي على الإخلاق بواسطة إستخدام القوة لأنه هو ذاته يرفض الإستبداد، وغايته هو إستقرار الدولة وإحقاق النظام فيها. وهنا تكون القوة وسيلة فعالة لتحقيق ذلك تضاف إليه الحرية والعدالة والمساواة على الرغم من أنها مرفوضة أخلاقيا.

وعودة إلى السؤال الذي خرحناه من قبل فيما إذا كان من الأفضل أن يكون الحاكم محبوبًا أو مهابًا، نقول أن الناس تجب وتبغض بإرادتهم، ولكنهم يهابون الأمير بإرادته، والأمير الحازم ينبغي له أن يعوّل على ما في قدرته، لا على ما في قدرة الغير، وكل ما يجب عليه هو أن يتقي بعض الناس له [2].

ثالثا: فضيلة النفاق أو التظاهر، ولها علاقة بشكل أو بآخر بفضيلة القوة ويعتبرها ماكيافيللي إحدى أسس النجاح رغم أنها بميزان الأخلاق ممقوتة ومكروهة.

---

[1]– نيكولا ماكيافيللي، " الأمير، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده "، ص: 98.

[2]– نيكولا ماكيافيللي، " الأمير "، محمد لطفي جمعة، ص: 140.

وسنناقش هنا النفاق والتظاهر على أنهما فضيلتان سياسيتان واجبتان لإحراز النجاح السياسي وفق ما يراه ماكيافيللي، وكذا دورهما في الممارسة السياسية وما تحققانه من أهداف لصالح الدولة. ولكن لنتساءل: هل أراد ماكيافيللي أن يجعل من النفاق في السياسة ميزة ذاتية لشخص الحاكم أم ميزة لهدف سياسي أسمى ؟

ويجيب ماكيافيللي عن هذا السؤال في خلاصة الفصل الخامس عشر من " الأمير ": " ويجب عليه أن لا يخشى عار المعايب التي يصعب عليه بدونها الإحتفاظ بالملك، لأن الإنسان إذا أمعن النظر رأى أنّ كثيرًا من الأمور التي تظهر له أنها فضائل قد تؤدي به غلى الخراب إذا اتبعها، وكثيرًا مما يبدو وكأنه من الرذائل قد يؤدي إلى الخير والسلامة "[1].

ولتوضيح أهمية فضيلة النفاق أو التظاهر يحسن بنا مناقشة ذلك من خلال أهدافها الأساسية على المستويين الداخلي والخارجي:

فعلى **المستوى الداخلي**، قد يتراءى العالم الأخلاق كما لعامة الناس أن النفاق والتظاهر أنهما صفتان سيئتان يتصف بهما الحاكم كشخص محاورًا تزييف الأشياء وإستغلالها لمصالحه الخاصة كالبقاء في الحكم وتحصيل المزيد من المكاسب الشخصية التي يرغب فيها كل حاكم متجاهلين أن يكون لهذه الفضيلة أهدافا أخرى خارج هذا الإخار الضيق، ونعني بذلك أهدافا سياسية عليا تتعلق بمصلحة الدولة وكيانها. وعلى الأمير أن يحسن النفاق، أي أن يعرف متى وكيف يتظاهر بشيء ويقوم بنقيضه إذا رأى ذلك يخدم أهدافا سياسية نبيلة تعم منفعتها الشعب بكامله. يقول ماكيافيللي: " فمن الخير أن تتظاهر بالرحمة وحفظ الوعد والشعور الإنساني النبيل والإخلاص والتدين، وأن تكون فعلا متصفًا بها، ولكن عليك أن تعد نفسك، عندما تقتضي الضرورة، لتكون متصفا بعكسه "[2].

ولم يطلب ماكيافيلي من الحاكم أن يتنكر للخصال الحميدة لذاتها أو من تحقيق مآرب شخصية ممقوتة، فهذا لا يخطر على بال عاقل وإن قل زاده المعرفي

---

[1]– المصدر نفسه، ص: 133.

[2]– نيكولا ماكيافيللي، " الأمير ، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده "، ص: 150.

والتعليمي فضلاً عن مفكر بحال ماكيافيللي، وإنما يحصر ذلك في المجال السياسي الذي يضطلع فيه الحاكم بمسؤوليات كبيرة تفرض عليه غايات أخلاقية وهي وجوب حماية الرعية بتوفير الجو السياسي والإجتماعي المناسبيْن لممارسة حقوقهم ومنها الحرية والعدل والمساواة، والتي لا يكتب لها الوجود إلاّ في ظل دولة قوية مستقرة والتي يعد النفاق والتظاهر إحدى الوسائل الهامة لتحقيقها. وعلى الأمير أن يتظاهر بالتحلي بالصفات الخمس الذي ذكرها آنفا.

فلا يرى فيه الرائي ولا يسمع منه السامع إلا الأمانة والعفة والتقوى وحب الإنسانية، وأهم تلك الصفات صفة التقوى أو التدين، لأن الرجال يحكمون عادة بالنظر لا بالخبرة، وكل الناس ترى فيك مظاهرك، وقليلون يلمسون حقيقتك، وهؤلاء القليلون لا يستطيعون أن يقاوموا الكثيرين المحتمين بسلطة الأمير. ويستشهد ماكيافيللي بمثال وقع في عصر قائلا: " إن أحد الأمراء المعاصرين نفضل أن لا نذكره، لا همَّ له إلاّ الثناء على السلم والأمانة، ولكنه في الواقع عدوٌ شديد لهما، ولو أنه راعى أحدهما لفقد ملكه "[1] ويقصد **فردناند دي كاستيل ملك إسبانيا .**

ومن الأهمية بمكان أن نناقش الفضيلة الأخلاقية وهي التدين والنبالة وكيف ربطها بالنفاق أو التظاهر، لقد كان ماكيافيللي من ألد أعداء الكنيسة المسيحية ولكنه عداء سياسي وليس عداءً دينيًا، وذلك للدور السلبي الذي ساهمت فيه الكنائس للإبقاء على الولايات الإيطالية بكل تناقضاتها وأعراقها. وأن تركيزه على التظاهر بالتدين هو وسيلة لتحقيق غايات سياسية بحته، مع ملاحظة أن ماكيافيللي مع التدين الحقيقي لكن لا يتردد في الذهاب إلى نقيضه إذا فرضت الظروف ذلك لصالح الدولة. فيقول: " حيث يوجد دين يصبح من السهل تعليم الناس إستخدام السلاح، أما حيث توحد الأسلحة، ولا يوجد ثمة وجود للدين يضحى من الصعب إدخاله ونشره"[2]

---

[1]– نيكولا ماكيافيللي، " الأمير "، تعقيب : محمد لطفي جمعة، ص: 143–144.

[2]– نيكولا ماكيافيللي، " مطارحات ماكيافيللي "، ص: 262.

لقد تعامل ماكيافيللي مع الدين بإعتبار أداة فعالة في إرساء فضائل سياسية كالشجاعة الحربية وهي فضيلة تمكن الناس من الدفاع عن أوخانهم. وللدين فضائل أخرى ذات أهمية بالغة في تأسيس أفضل التنظيمات التي أسست لعظمة روما وقوتها إذ: " كان الدين الذي أوجد " نوما " من الأسباب الأولية في إسعاد روما، فقد عني هذا الدين بإقامة عدد من التنظيمات الطيبة التي أدت بدورها إلى الكثير من حسن الطالع "[1].

أما على **المستوى الخارجي**، فإن النفاق يلعب دورًا أساسيًا في إقامة سياسة أمنية محصنة ولا يمكن، حسب ماكيافيللي – تصور كيان مستقل للدولة قابل للإستمرار ومحققا للأمن والحرية ما لم يقم على فضيلة النفاق أو التظاهر. وهنا نطرح التساؤل عن العلاقة التي تربط بين النفاق والتظاهر وبين نقض العقود والتنكر للعهود ؟ بمعنى هل يتعين على الحاكم أن يلتزم إحترام العهود التي يبررها مع الحكام الآخرين أم أنه في حِلٍّ منها متى تعارضت مع مصالحه الوخمنية ؟

يجيب ماكيافيللي بكل وضوح عن هذا التساؤل في الفصل الثامن عشر" الأمير" قائلا: " لا يخفى على أحد ما يلحق بالأمراء من الثناء إذا إشتهروا بحفظ العهود ولكن تجارب زماننا دلت على أن الأمراء الذين لم يراعوا العهود قاموا بأعمال كبيرة، وتمكنوا من تحيي أوهام الناس بمكرهم ، وتغلبوا في نهاية الأمر.. على الأمراء الذين اتخذوا الأمانة عادة والوفاء أساسًا لحياتهم "[2].

ويتناول ماكيافيللي النفاق السياسي وكأنه تولد من هيكل السياسة، ويربطه في مجال السياسة الخارجية بمسألتين أساسيين هما:

ـمسألة نقض المعاهدات ومسألة إدارة شؤون الحرب. وهما دعامتان لا تقوم العلاقات الخارجية بدونهما في نظر ماكيافيللي.

---

[1]– المصدر نفسه، ص: 263.

[2]– نيكولا ماكيافيللي، " الأمير "، تعقيب : محمد لطفي جمعة، ص: 141.

أما المسألة الأولى، فيرى ماكيافيللي قضية نقض العهود والمواثيق تتعدى العلاقة الشخصية للحاكم لتصبح علاقة حاكم عليه مسؤولية وخن ودولة وحاكم آخر له نفس المسؤولية. ويبدو موقف ماكيافيللي واضحا وصريحًا بهذا الخصوص مؤكدا على عدم وجدود ضرورة تلزم الحاكم بالوفاء بعهود قد قطعها على نفسه لحاكم آخر تحت ظروف معينة إذ كان مضطرًا لإلغائها مادام يعلم أنه يتعامل مع حكام هم بدورهم يفهمون السياسة على أنها دفاع عن المصالح العليا لدولهم وبالتالي فإن النكر للمواثيق والعهود لا يشكل عائقا على الإخلاق. " لأجل هذا لا ينبغي للأمير الحذر أن يحفظ العهود إذ كانت ضد مصلحته، ومادامت الأسباب التي دعت للوعد قد إنقضى عهدها.. والناس أشرار لن يحفظوا لك عهدًا، فلست مضطرا لحفظ عهودهم " والسيد العاقل لا يستطيع ولا يجب عليه أن يحافظ على العهد إذا كان في وسع أعدائه أن يتخطوا محافظته هذه سلاحًا لإيذائه [1] وعلى الأمير الذي يرغب في التنكر لعهوده أن يجتهد في البحث عن الطرق الملتوية والتظاهر بوجود أسباب شرعية لذلك مستعينا بالحيلة لتحقيق هذه الغاية . ويوجد – حسب ماكيافيللي: " عدد لا يحصى من الأمثلة العصرية على هذه الحقيقة، وأن يظهر، كم من المرات تنكر الأمراء لمواثيق السلام، فنقضوا معاهداتهم ، وكم من المرات أضحت عهودهم لا قيمة لها من جراء تنكرهم لها " [2].

و المسألة الثانية هي ما تعلق بتسيير شؤون الحرب والتخطيط لها والإشراف عليها.

فالنفاق في ظروف الحرب أمر يستحق الثناء والتمجيد فمن السخافة أن لا يتصف القائد الحربي بغير فضيلة التظاهر والنفاق. ويوضح ماكيافيللي ذلك بقوله: " قد يكون الخداع في أي عمل من الأعمال كريها ممقوتا، إلا أنه في إدارة الحروب وسيرها

[1]– ول ديورانت، " قصة الحضارة "، ترجمة: محمد بدران، ج 4، ص:67.

[2]– نيكولا ماكيافيللي، " الأمير، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده "، ص ص: 148–149.

أمر جدير بالثناء التمجيد، والرجل الذي يقهر خصمه عن خريق الخداع، يستحق الثناء تماما كالمرء الذي يقهر خصمه عن خريق القوة [1].

والنفاق الذي يدعو ماكيافيللي إلى إستخدامه على المستوى الداخلي مع رعيته وعلى المستوى الخارجي مع الحكام الآخرين في حال السلم والحرب إنما يفعل ذلك من أجل فضيلة سياسية متعلقة بأهداف سامية حتى وإن بدت من الناحية الأخلاقية رذيلة ممقوتة وتكمن قيمة فضيلة النفاق في قيمة فضيلة الحفاظ على الدولة في أوقات الضرورة الملحة.

ومن شأن هذه الفضيلة تضاف إليها الفضائل السياسية الأخرى المذكورة آنفا أن تضمن مصلحة الوخن في الحرية والمساواة. والمواخن الذي يرى في النهاية أن مدينته تنعم بهاتين الفضيلتين الخلقيتين لا تهمة الوسيلة المستخدمة في ذلك، بل يستثنى عليها ويمجدها.

وإرتباخا بما سبق، يمكن القول أن هذه الفضائل هي التي القوة والديناميكية السياسية والتي إستقاها ماكيافيللي من واقع إيطاليا وتاريخ الحكومات والحضارة الرومانية.

ورأى أن غياب هذه الفضائل بغض النظر عما يقال عنها بالمنظور الأخلاقي تجعل الدول ضعيفة وممزقة. إنها – حسبه تخلق الصحة للدولة وتعطيها قوة القوانين وأن فقدانها يعني الكسل والضعف وتنمية خبائع حيوانية متوحشة. ولذلك فإن إمتلاك الفضائل السياسية هم الجديرون بخلق الدول والقيام بأعمال عظيمة تغير مجرى التاريخ، وهي التي كانت سببا في إنتصار روما في حروبهم المتعددة.

وقد قسم ماكيافيللي الأخلاق إلى أخلاق الأمير الحاكم وأخلاق الأمير الشخص. فمهمة الأول هي ممارسة السلطة بنجاح بهدف الحفاظ على سلطة الدولة وتقويتها، وحفظ الأمن والسلام والحرية والعدل والمساواة وتحقيق الرفاهية ومهمة الثاني هي إظهار

[1]– المصدر نفسه، ص: 150.

أفضل الخصال كالنقاء والأمانة والصدق والولاء ويتصف بها على المستوى الشخصي لأنها تتعلق بالفضائل الأخلاقية.

غير أن مناقشة ماكيافيللي لم تتناول المسألة من الناحية الأخلاقية بل من المنظور السياسي وبالتالي فإن همه قد إنصب على صفات الحاكم بإعتباره رجل دولة.

ومن هنا لابد من الإعتراف بوجود فصل بين ما هو سياسي وما هو أخلاقي ولكن لابد أيضا من خرح السؤال التالي: هل ينبغي على الحاكم أن يقدم أخلاقه الإجتماعية الخاصة على الأخلاق السياسية أم عليه أن يفرض الأخلاق السياسية على الأخلاق الإجتماعية ؟

إذا ما قدم الحاكم أخلاقه الإجتماعية بإعتباره رئيسًا للدولة فإنه عندئذ فإنه لن يتقدم خطوة في سبيل تحقيق هدفه من ممارسته للسياسة. وإذا ما قدم الأخلاق السياسية على الأخلاق الإجتماعية فإنه سيخرب النظام الإجتماعي، وهذا يفرض علينا الإعتراف بوجود إختلاف بائن بين الأخلاق الإجتماعية والأخلاق السياسية مع الإشارة إلى أن المضمون الأخلاقي لا ينفك ينفصل عن السياسة ويتمثل في تحقيق أهداف نبيلة وعندئذ لا تهم الوسائل المفضية إلى تلك الغاية سواء كانت أخلاقية أو غير أخلاقية.

وأما إذا ما قدم أخلاقه السياسية على أخلاقه الإجتماعية فسوف يؤدي ذلك إلى فقدان الثقة فيه من خرف المجتمع، وهنا تحدث القطيعة بين السلطة السياسية والمجتمع ومن ثم ستفقد السلطة شرعيتها [1].

وهذا يفرض على الحاكم أن يفصل بين أخلاقه الخاصة التي تفرض عليه التقيد بالفضائل الأخلاقية، وأخلاقه كممثل للدولة ورئيسًا لها، والتي تفرض عليه أن يتمتع بالفضائل السياسية. وعليه أن ينطلق من واقع العصر المعيش بكل تناقضاته وتعقيداته ليقوم بعد ذلك بما يجب أن يكون بنظرة واقعية قادرة بالفعل على تحقيق المصالح العليا للدولة والوخن. وهذا الهدف الأساسي لا يتحقق في نظر ماكيافيللي إلا إذا

[1]– عماد شعيبي، " السياسة وفن الحكم "، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط 1، 19991، ص ص: 50–51..

إقتنع الحاكم بضرورة التمييز بين نوعين من الفضائل هما الفضائل السياسية والفضائل الأخلاقية ولا يمكن الربط بينهما لأنهما مختلفان في المبدأ والغايات، الأولى تركز على المصالح ولها وسائلها الخاصة بها من مناورات و حيل. والثانية تتقيد بالقيم في ذاتها والمؤدية إلى السعادة، وعليه فإنه: " من واجب الأمير أن يفرق بقوة وحزم بين المبادئ الأخلاقية ومطالب الحكم،أي بين ضميره والصالح العام، وأن يكون مستعدا لأن يعمل من أجدل الدولة، كما يسمى شرًا في علاقة الأفراد بعضهم بعضًا [1]...وعليه في نفس الوقت أن يدرس فنون الدبلوماسية،لأنه لا يستطيع أن يحصل بالمكر والخداع في بعض الأحيان أكثر مما يستطيع أن يحصل عليه بالقوة.

ونصل في نهاية على المبحث إلى أن النظام الأخلاقي نظام شخصي له فضائله الخاصة بالشخص ذاته، ومن ثم لا يجب إقحامه في مجال السياسة التي لها فضائلها الخاصة التي ترتبط بظروف متميزة عن ظروف الأشخاص، وهي ظروف تفرض على الحكم ممارسة فضائل سياسية كالخداع والقوة، ونكث العهود، والتي لا يمكن وصفها بالرذائل لا تحققه من أهداف نبيلة للمجتمع والوخن.

[1]– ول ديورانت، " قضية الحضارة "، ترجمة: محمد بدران، ج 4، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1976، ص: 67..

الفصل الخامس

منطق الدولة عند ماكيافيللي:

المبحث الأول: الوسائل والغايات في نطق الدولة عند ماكيافيللي:

اختلفت وجهات النظر لدى المهتمين بالشأن السياسي وبمؤسساته في طبيعة العلاقة بين الأخلاق والسياسة، وذهب تيار منهم إلى ربط الممارسة السياسية بالأخلاق. ويذهب الاتجاه الثاني إلى عدم مراعاة هذا التناغم التنظيمي من منطلق الإختلاف في المبدأ والغاية، في الموضوعين. فالأخلاق كمجموعة قيَّم عليا مثالية قبلية، هي قضية إلزام و واجب شخصي بحت ينتج عنه رضى النفس بذاتها تحقيقاً لغاية هي السعادة.أما السياسة فهي مجموع الوسائل المادية وغير المادية التي يتعين على الحاكم استخدامها بالتحقيق المصلحة العامة للدولة وهي الأمن والاستقرار، ومادامت الأخلاق والسياسية – على الأقل من وجهة النظر المفهوماتية والموضوعاتية لكل منهما – مختلفين فإن ربط أحدهما بالآخر ليس ضرورة، ولا رأيا صائبًا دائمًا . بمعنى آخر أنه إذا اعتقدنا أن إستخدام الفضائل الأخلاقية وحدها- على سبيل الوجود- في العمل السياسي هي التي تولد الفضائل السياسية، وأن الرزائل الأخلاقية تؤدي بالضرورة إلى الرزائل السياسية فإننا نحكم على أنفسها بالعجز عن فهم سيرورة التاريخ، ونقص في فهم التجربة السياسية للدولة. لأن الوسائل السياسية المستخدمة في أي ممارسة سياسية تقتضي أن تستخلص من جوهر العمل السياسي على سبيل إستقرار الواقع الديناميكي للمجتمع وليس إنطلاقا من قيم مثالية مهيئة بصورة قبلية. وقد تبنّى ماكيافيللي هذا الراي وكان من أشد المعجبين به، ولذلك نجده – في كل كتبه – يفصل السياسة عن الأخلاق فصلا تمامًا، وكأن الظاهرة السياسية عند شبيهة بالظاهرة الطبيعية لها قواعد الوضعية وقوانينها الموضوعية ولا أكثر للأخلاق فيها.

ويبرر ماكيافيللي موقفه هذا بأن الأساس في الحكم على الوسائل المستخدمة في الممارسة السياسية هو نجاعتها سياسيا إلا. وأن مراعاة الدلالة الأخلاقية لذات الوسائل هو ضرب من الخرافة الميتافيزقية. والواضح أن ماكيافيللي في كتابه " الأمير " لم يعن بالأهداف التي يتوخاها سواء أكانت خيرة أم سيئة، وإنما ركز إهتمامه على الوسائل إذا كانت صالحة للوصول لأهداف معينة، أو أنها غير صالحة لذلك، دون النظر إلى شرعيتها الأخلاقية [1].

ويؤكد " ريمون بولان " رأي ماكيافيللي هذا بقوله: " إن الخطأ إذن، يرجع إلى الاعتقاد بأن من الممكن تقييم الوسائل المرتبطة بالغايات بصورة منفصلة، بإعتبار نجاعتها من جهة، وبإعتبار دلالتها الأخلاقية من جهة أخرى [2].

وهذا ما قد يؤدي إلى التعارض الأخلاقي بين الوسائل المستخدمة في العمل السياسي والغايات السياسية المرجوة في فكر ماكيافيللي السياسي. وهذا التعارض لا يؤدي إلى نتيجة تذكر ومن ثم كان ماكيافيللي واضحًا وجريئا في إعلانه وجوب الفصل التام بين عالم الأخلاق وعالم السياسة. بل أنه دعا إلى ضرورة تسخير الأخلاق لتخدم الغايات السياسية.

رأينا سابقا أن ماكيافيللي قد ميَّز بين أخلاق الأمير الخاصة وأخلاقه بوصفه رجل دولة، يعمل لصالح الجسد السياسي ومن أجله فقط. ولكن مهما كانت هذه الوسائل كفيلة بتحقيق الغايات النبيلة التي يسعى إليها السياسي إلا أنها وحدها– على أهميتها- لا تلغي إلا إذا توفرت في رجل السياسة خصال ذاتية لا تتوفر في غيره من الناس، وهي الجدارة والأهلية،فالمسألة هنا لا تقاس بالغايات فحسب،بل تقاس أيضًا بالجدارة التي تعقبها البصيرة، والحذق في حسن إدارة الوسائل والتحكم في كيفية استخدامها ومن ثمَّ حسن تقدير نتائجها.

---

[1]– نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي**"، ص ص: 142–143.

[2]– ريمون بولان، " **الأخلاق والسياسة** "، ترجمة: عادل العوا، دار طلاس، دمشق، ط 2، 1992، ص: 124.

وهذا ما يفسر إعجاب ماكيافيللي بالعمل الجبار الذي قام به من أليكساندر السادس، والبابايوليوس. الأول الذي تمكّن خلافا لجميع البابابوات الذين إرتقوا السدة البابوية، من إظهار الطريقة التي يستطيع البابا أن ينتفع بها بواسطة المال والقوة. وأن ما قام به أدى إلى تعظيم الكنيسة. والثاني الذي وجد الكنيسة قوية تحتل جميع رومانا، ويبعض لها جميع نبلاء روما، بعد أن قضى على الحزبين المتنافسين بفضل قسوة أليكساندر وشدته. ووجد يوليوس الطريق ممهدًا أمامه لجمع الثورة، بأساليب لم تكن تستخدم قبل عهد أليكساندر. والذي استحق جزيل ال شكر، لأنه عمل كل ما يستطيع لزيادة قوة الكنيسة [1].

وسبب إعجاب ماكيافيللي لهاتين الشخصيتين البابويتيْن هو اسخدامهما لفضيلة سياسية هي القوة، وهذا ما يفسر إرتباخه بالواقع وبعده عن التنظير المثالي لوقع معيش. وكانت شغله الشاغل في ذلك الوقت هو تحقيق غاية واحدة هي القوة السياسية للدولة، وهذا ما يفسر عدم إعتراض ماكيافيللي على إستخدام الوسائل غير الأخلاقية لتحقيق أعراض سياسية بل أنه وضع نصب عينيه فقط تقدير مدى نجاعة هذه الوسائل من الناحية العملية . وهو في ذلك يربط بين الوسائل والغايات ربطا براغماتيا صرفا، مستخدمًا العقل وقدرته على تصورا لنتائج الموجودة وليس شيئا غير ذلك، وهذا ما ذهب إليه ريمون بولان عندما قال: " إن إحدى الإدانات التقليدية الموجهة إلى الماكيافيللية، وذلك ليس بإعتبار أن أهدافها قد تكون غير أخلاقية، بل لأنها أظهرت أنه، بالرغم من تخلّق غاياتها، كان من الواجب ألا تأخذ بعين الاعتبار في العمل القيمة الأخلاقية للوسائل، بل الحساب العقلي ونجوعها فحسب[2] ولعل وخنية ماكيافيللي ونزعته القومية ورغبته الجامحة لتوحيد إيطاليا تحت إمرة قائد واحد فذّ هي التي قد تبرر ولو بقدر ما استخفافه بكل القيم الخلقية، وفي هذا الاتجاه يقول جورح سباين: " وقفت العاخفة القومية ورغبته في توحيد إيطاليا وحفظها من الاضطرابات الداخلية والغزاة الأجانب.

[1]– نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي**"، ص ص: 142–143.

[2]– ريمون بولان، " **الأخلاق والسياسة** "، ص: 219.

وكان صريحًا تماما في إثبات أن واجب المرء نحو بلاده بلغي الإجابات الأخرى وجميع الوساوس " [1] ومنه يمكن استخلاص فكرة واضحة عن فن السياسة عند ماكيافيللي ونظرته إلى الدولة القومية، ذلك أن تأكيد ماكيافيللي على أنجع الوسائل العملية وأفضلها (بالمفهوم السياسي لا الأخلاقي) لتحقيق النجاح يقود إلى تأكيد النفعية العقلانية البراغماتية الخالصة في إرتباخها بالسياسة، وهذه العقلانية ترتبط أساسا وغاية بمصلحة الدولة، وهذا ما يجعل ماكيافيللي يتمتع عند البعض من المهتمين بالشأن السياسي تنظيرًا وممارسة بالقدير والإحترام. وما يتميز به ماكيافيللي في نظر هؤلاء في هذا المجال أن هناك قيا سياسية عنده تتفوق على الاعتبارات الأخلاقية، إذ لا أحد يجادل في أن السلامة العامة للجماعة تتقدم على كل الاعتبارات، وأن كل ما هو جوهري وأساسي لتحقيق أسمى الأهداف وأنبلها للجماعة في نهاية المطاف هو أمر عادل بالتأكيد.

ويؤكد " إمام عبد الفتاح إمام " هذه الأفكار الماكيافيللية الفاصلة بين ماهو أخلاقي وماهو سياسي بقوله: " تقوم السياسة عند ماكيافيللي على أساس مبدأ شهيرهو أن الغاية تبرر الوسيلة، وهذه الغاية هي أساسا، مصلحة الوخن، ذلك لأن الوخن هو المركز الذي تدوره حوله الأخلاق الماكيافيللية، وهي الحدود التي يضعها ماكيافيللي لهذه الأخلاق " [2] ولعل الصيغة المقتضبة والطابع المشولي والعام للشعار المشهور الذي رفعه ماكيافيللي وهو: " الغاية تبرر الوسيلة " هو الطي جعل الشعار يستخدم في كل المجالات وعلى كل المستويات مما جعله عُرضة للنقد على نطاق واسع، كما سنرى في الحكم على ماكيافيللي في آخر هذه الدراسة ولكن ماكيافيللي يكتب عن هذا الشعار مطارحاته بشكل أكثر تفصيلا ووضوحًا فهو يقول عنه " وعلى هذا، فإن المنظم العام للدولة، الذي يستهدف الحكم لا لمصلحته الشخصية بل لتحقيق الخير العام، ولا لمصلحة ذريته بل لمصلحة الوخن الذي هو مشترك الجميع، أن يحزم أمره على أن يكون

[1]– جورج سباين، " **تطور الفكر السياسي** "، ترجمة: راشد البراوي، دار المعارف، مصر، ط 1، 1945، ج 3، ص: 487.

[2]– إمام عبد الفتاح إمام، " **الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)** "، المجلس الأعلى الثقافي، القاهرة، 2001، ص: 258.

صاحب السلطان الوحيد، ولن يوجه أي إنسان عاقل له اللوم، إذا ما قام بأي عمل مهما كان شاذًا، إذا كان في هذا العمل ما يخدم تنظيم المملكة أو إنشاء جمهورية. فمن القواعد الصحيحة والسليمة أن النتائج قد تبرر الأعمال التي ستحق اللوم في ظاهرها "[1].

ويندرج تحت سياق مصلحة الدولة أو دواعي المصلحة العامة كما قد يظهر مع ما يعرف بالضرورة، التي أشرنا إليها في الصفحات الأولى من هذه الأخروحة، فالضرورة في موضوع الدفاع عن الوطن، لا تعرف قانونا من عهد الرومان حتى زمن ماكيافيللي، فتبدو الضرورة عندئذ على علاقة لا تنفصل عن تبرير الوسائل المستخدمة في سبيل إحراز أهداف أعلى، وهي عند ماكيافيللي تمثل حالة الطوارئ التي تستدعي اتخاذ إجراءات إستثنائية. تزول هذه الوسائل التي تبدو غير أخلاقية، بزوال مبرراتها. وفي هذه النقطة الجوهرية من فكر ماكيافيللي السياسي قد تدفع بعض النقاط إلى الاعتقاد أن الضرورة تعكس للوهلة الأولى حالة من المطلقية واللاتعديد وبالتالي إمكانية استعمال السلطة بصورة تعسفية بلا ضوابط. الأمر الذي يؤدي الدولة إلى مرحلة الفساد والإستبداد نتيجة سوء استعمال السلطة المبني على سوء فهم مبدأ الضرورة عند ماكيافيللي، وقد تم تناول هذا الموضوع بشيء من التفصيل عند التعرض إلى الفضائل السياسية والفصائل الأخلاقية في الفصل.

وعلى الرغم من ماكيافيللي لم يحدد في "الأمير " الضوابط الواجب إتباعها من خرف الحاكم إلا أن السياق الذي تكلم فيه عن هذا المبدأ والغاية من تأليف الكتاب نفسه، تدل على ذلك. وهذا ما أشار إليه ريمون بولان بقوله: "لقد قدم ماكيافيللي قواعد السلوك السياسي في ظروف محددة تماما، بل أنه قدم الوصفات الضرورية لهذا السلوك إن جاز القول "[2].

ومعلوم كما سبقت الإشارة إليه في الفصل الرابع أن الظروف السائدة وقتذاك لم تكن مستقرة، في ظل تشتت الإمارات الإيطالية والقلاقل السياسية الحزبية والإجتماعية الطبقية، الأمر الذي يشرع للحاكم فيه عدم الإلتزام بالروابط الأخلاقية

[1]– نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ترجمة: خيري حماد، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 3، 1983، ص: 250.

[2]– ريمون بولان، " **الأخلاق والسياسة** "، ص: 227.

والقانونية، سواء أكان ذلك في حالة الحرب خاصة الحرب الدفاعية وعندئذ يسوغ للحاكم أن يتحلل من كل ما من شأنه إن يحول دون الحفاظ على أمن وإستقرار الدولة وحماية المجتمع، ومن ثم يصبح التعارض نسبيا ومؤقتا بين القيم الخلقية والرزائل السياسية. وما يمكن تفهمه في هذه الإجراءات الاستثنائية وتجاوزها للقيم السائدة هو الخير المشترك للجميع. هذه الكيفية وإن بدت للعيان على أنها إستيلاء على حقوق الإنسان الفردية والإنقضاض على أهم القيم والفضائل الأخلاقية إلا أن الغاية المرجوة والمحددة ضمن إخار واضح هي التي تبررها بل وتجعلها ضرورة لا مندوحة عنها. لكن إذا تحولت هذه الوسائل ولكيفيات من إجراء مؤقت أملته ظروف إستثنائية إلى سلوك سياسي خويل الأمد هو الذي يؤدي حلول نظام إستبدادي خاغي وهو ما يشكل خطرًا حقيقيا.

و ماكيافيللي وإن لم يتطرق لهذا الموضوع في الأمير فإنه في " المطارحات " قد تناوله بشكل واضح، فالحاكم عنده – أثناء الحالات الطارئة له حق استخدام السلطات المطلقة شرط أن لا تتجاوز هذه السلطات والصلاحيات الممنوحة لمواجهة خطر سريع ومحدد، مدة محسوبة ومحددة بدقة [1].

ولما كان ماكيافيللي معجبًا بالدستور الروماني وبالمجد الروماني إلى درجة أنه اعتبر الحضارة الرومانية هي المثال والنموذج الذي تبلغه حضارة قبلها ولا يمكن تصور حضارة بعدها، فإنه كان يؤمن بمبدئها القائل: " إن سلامة الشعب هي القانون الأسمى ".

وعليه فإن قيمة الوسائل تكمن في العبرة النهائية، وعليه يمكن القول أن مشكلة تبرير الوسائل لا تبرز إلا حينما نقوم بالمقارنة بين التصور العقلاني في المرتبط بالضرورات الطارئة والتي يفرضها الوقع فرضًا لا سبيل إلى تفاديه، وبين اللزوميات الأخلاقية والدينية أو الانتقادات المثالية التي لا تمت إلى الواقع بصلة.

[1] – نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ص: 324.

إن مهمة رجل الحكم أو الأمير على حد تعبير ماكيافيللي جليلة ومسؤولية عظيمة تتمثل في الأساس ضمان إستقرار الوضع الداخلي للمجتمع وحمايته من الخطر الخارجي وهي أمور حيوية لأي وحدة سياسية. ومن ثمَّ يتعين على الحاكم أن يدرك تمام الإدراك أن عليه إنجاز المهمة التي جاء من أجلها وهي تكوين دولة آمنة مستقرة وقوية داخليا وقادرة على التوسع خارجيا، وهذا الهدف النبيل يسوغ للحاكم إستعمال كل الوسائل دون التساؤل حتى عن مشروعيتها أو عدم مشروعيتها من الناحية الأخلاقية لأننا لا نستطيع الإختيار بين الأمن واللاأمن أو السلامة والخطر.

هذه النظرة الواقعية لماكيافيللي يؤيدها عماد شعيبي بقوله: " لعل المحتوى الأخلاقي للسياسة في عمقه يكمن أصلا في ثباتية الهدف الإستراتيجي النسبية، وفي تسخير كل التحولات والتكتيكات والممارسات اليومية مهما كانت لصالح هذا الهدف، وهذا هو جوهر أخلاق السياسة "[1].

وبغض النظر عن الجدل الذي أثاره كتاب "الأمير " لماكيافيللي والذي من خلال النصائح التي وجهها للأمير ودعوته إياه إلى ضرورة إدارة ظهره إلى كل فضيلة أخلاقية لم يكن غرضه التقليل من شأن الأخلاق لأنه هو نفسه يدعو كل إنسان إلى التمسك بها لكن بوصفه شخصًا أو فردًا في الجماعة والذي له واجباته تجاهها وله حقوق عليها، لكن الأمر يختلف عندما يتعلق بمهمة إدارة الدولة لأن الأمر يختلف إختلافا جذريًا وهو ما يحتم عليه أخلاق أخرى تسمى الأخلاق السياسية. وهنا يمكن القول أن ماكيافيللي قد أسقط مشكلة التناقض بين الوسيلة والغاية حين فصل بين المذهب الأخلاقي والمذهب السياسي، واعتبر الدولة مؤسسة قائمة بذاتها وهي أعلى قيمة ولا وجود لقيمة تعلوها ومن ثمَّ تعتبر كل القيم أدوات يستخدمها الحاكم حسب الظروف دون أن يكلف نفسه التساؤل عن خيرها أو شرها لأن الخير الأسمى هو إستقرار الدولة وتطورها والشر الأكبر هو

[1]– عماد شعيبي، " **السياسة وفن الحكم** "، ط 1، دمشق، 1991، ص: 5.

إضمحلال الدولة وتخلفها. بعبارة أخرى أن قيمة ما جاء في كتاب الأمير والمطارحات هو أن سلامة الدولة هو غاية الغايات، وأنها تتفوق على كل مصلحة أو قانون.

فإذا وجبت حمايتها من أي مكروه يمس كرامتها، التي هي كل كرامة الشعب وأمنه فلا خائل للبحث عن الأصول والقواعد والفتاوى، ولا حرج من إستخدام كل الوسائل لمنع الضرر الأكبر بقبول ضرر أصغر إن بدا ذلك ضررًا.

المبحث الثاني : نشأة الدولة:

أولا: مرحلة التأسيس:

إن الدارس لكتاب " **الأمير** " ، الذي يمثل مرحلة النضج في السياسة فكرا وممارسة، يدرك أن كل ما تضمنه فصوله كان عبارة عن الكيفية التي يتم بها تحقيق الظام المفقود في فلورانسا وباقي الإمارات الايطالية، وليس التركيز على أفضل حكومة. وهو وإن كان قد عبَّر في كثر من مناسبة بإعجابه بالنظام الجمهوري إلاَ أنه الواقع الذي كان سائدًا في عصره والقلاقل السياسية والاضطرابات الاجتماعية والتحلل القيمي جعل التفكير في النظام الجمهورية مسألة بعيدة التحقيق، ورأى بذكائه الثاقب وحنكته السياسية أن توحيد إيطاليا على غرار توحيد فرنسا وإسبانيا لايكون بالوسائل الديمقراخية وإنما بواسطة فرض هذه الوحدة فرضا بكل الوسائل المتاحة سياسيًا وحربيا.

ولعل نزوع ماكيافيللي إلى الحكم الفردي المطلق ممثلا في شخص ا لأمير وإعفائه من كل الالتزامات هو إقتناعه بإن الممارسة السياسية الراهنة تقتضي أولا القضاء على مختلف ضروب الفساد والعنف والتنازع، ومختلف صنوف الغدر والخيانة واللصوصية.. فمشكلة إيطاليا إذن هي محاولة إقامة دولة في وضع إجتماعي فاسد، الأمر الذي جعل ماكيافيللي مقتنعا بأن الحكم الفردي المطلق هو وحده القادر على تحقيق الاستقرار والأمن والازدهار وهي الغاية التي نشأت من أجلها الدولة.

وماعدا ذلك يعرض الدولة إلى الضعف والتلاشي وعندئذ تفقد الدولة مبررات وجودها. " وهذا ما يفسر السبب الذي من أجله كان معجبا ومتحمسا بالجمهورية الرومانية ومدافعًا عن الحكم المطلق في آن واحد [1].

وحسب **ووكر** فإن كتاب " **المطارحات** " و " **الأمير** " يؤلفان أخروحة واحدة هي الحكم، حيث إهتم ماكيافيللي في كتاب " المطارحات " بشؤون الجمهوريات وما يتعلق بها، والأهداف السياسية بشكل أكثر شمولية وأكثر تفصيلا وإن كان قد ناول نفس المواضيع في كتاب " الأمير ". أما كتاب " الأمير" فقد إهتم فيه ماكيافيللي بالإمارات بشكل خاص، وهي الدول التي يحكمها شخص واحد فقط تتجمع بيده كل السلطات[2].

ومعلوم أن كتاب " الأمير " ألفه صاحبه كان موجها إلى **ألونزو ميدتشي** كما صرح ماكيافيللي هو نفسه في مستهل الكتاب، وكان لغرض خاص ولذلك جاء مختصرًا وبأسلوب مباشر فيه الكثير من الجرأة غير المعهودة. وأن معظم الأفكار الواردة في " المطارحات " موجودة نصًا أحيانًا وروحًا في أحيان أخرى، يقول **جورج سباين** : " كان " الأمير " أفكار للمؤلف إنتقاها لغرض خاص، هو رغبته في الحصول على عمل في خدمة أل دي ميديتشي، ولكن هذه الأخيرة لم تنتج الآراء التي عبر عنها في الكتاب، وكما يقول " فيلاري " كان بإمكان أي شخص إخلع على المطاراحات وعرف غرض المؤلف الخاص، أن ينبدأ بكل شيء تقريبا في " الأمير " [3].

وعن تأسيس الدولة أو صلاح الموجود منها، ينطلق ماكيافيللي من واقع مرير لم يترك له الإختيار بين أنواع الحكم المختلفة، ولكنه وجد نفسه مضطرًا لأن يتخذ الحكم الفردي نموذجًا له بإعتباره الأقدر على تحقيق حلمه في وحدة إيطاليا في وقته.

---

[1] – جورج سباين، " **تطور الفكر السياسي** "، ترجمة: راشد البراوي، دار المعارف، مصر، ج 3، ط 1، 1945، ص: 480.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ص ص: 78–79.

[3] – جورج سباين، "**تطور الفكر السياسي** "،

فالقائد الفذ الذي يتصوره ماكيافيللي هو مؤسس الدولة وه شخص موهوب يملك من الفضائل السياسية المتفردة التي تمكنه من بناء أو إصلاح الدولة .../....

وفي الوقت ذاته يملك من المواصفات التي تمكنه من غرس كل الفضائل التي تصنع مواخنين صالحين للدفاع عن وخنهم والمحافظة عليه. وتوجد أوضاع وفترات محددة يرى فيها ماكيافيللي إستحالة القيام بعملية بناء دولة أو إصلاحها ما لم يوجد شخص متمتع بسلطات مطلقة ويضع نصب عينيه تحقيق وحدة إيطاليا وتطهيرا من الغزاة والأعداء [1].

وقد ميز ماكيافيللي بين الإمارات فمنها ماهو وراثي ومنها ما هو جديد. ولم يهتم بالإمارات الوراثية لأن مهمة الأمير فيها تكون سهلة لإنحسارها في الإستقرار. إذ يكفي الأمير في هذه الحالة أن يحافظ على ما وضعه أجداده من أسس وفاء لجهدهم وإحترام لإجتهادهم.

يقول ماكيافيللي: " تكون مهمة الاحتفاظ بالملكيات الوراثية، حيث تعود الناس على أسرة حاكمة، أقل صعوبة من الاحتفاظ بالملكيات الجديدة إذ يكفي في هذه، أن لا يضطر المرء إلا الاعتداء على المألوفات الوراثية، وأن يكيف نفسه لظروف لم يكن يتوقعها " [2].

وبهذه الكيفية يستطيع المحافظة على العرش، وحتى وإن ضيَّع هذا العرش في حالات إستثنائية وبالغة الشدة فإن الأمل في إسترجاعه مكانته و مركزه موجود. ويضرب ماكيافيللي مثالا على ذلك في إيطاليا أن الدوق فيزار الذي مكن من الصمود أمام هجمات البنادقة عام 1484 وهجمات البابا يوليوس عام 1510 بفضل شيء واحد هو عراقة أسرته في حكم المدنية [3].

---

[1] – نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ترجمة: خير حماد، ص: 322.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده** "، ص: 56.

[3] – المصدر نفسه، ص ص: 56-57.

ويرى ماكيافيللي أن الصعوبات الحقيقية تكمن عند نشأ الإمارات الحديثة العهد وهي على نوعين: منها ما هو جديد في كل شيء ومنها ماهو ضممون إلى الدولة الوراثية ملحقات وراثية [1] وهي صعوبات تنشأ على صعيد السياسة الداخلية والسياسة الخارجية. فعلى الصعيد الأول تتعلق الصعوبة بعلاقة الحاكم برعيته وتتعلق الصعوبة الثانية بعلاقة الدولة فيما بينها، يقول ماكيافيللي: " على الأمير أن يخاف من ناحيتين الأولى وتتعلق برعيته، والثانية تتعلق بالدول الأجنبية " [2].

فمن غير المستبعد تماما أن يواجه مؤسس الدولة الحديث على المستوى الداخلي صعوبات عديدة تجعله أمام حتمية القيام بإجراءات غاية في الصعوبة والدقة، الأمر الذي يستوجب إستخدام كل الوسائل والطرق المشروعة وغير المشروعة.

ولضمان نجاح عملية تأسيس الدولة يشترط ماكيافيللي وجود شخص واحد فقد تعزى إليه السلطة المطلقة ويهيمن على كل شؤون الدولة: " على المرء أن يضع نصب عينيه كقاعدة عامة، أنه من النادر إن لم يكن من المستحيل أن تقوم حكومة، سواء أكانت جمهورية أم مملكة، على شكل منظم منذ مستهل عهدها، أو أن تتحول تحولا جذريا عن تنظيماتها القديمة، إلا إذا كان المشرف على عملية القيام أو التحول شخص واحد ليس إلا [3].

ويفاضل ماكيافيللي بين نظام الإمارات ونظام الجمهورية. وبنظرة واقعية يفضل نظام الإمارات الفردي المطلق ويعزو له القدرة على مسايرة أحداث الزمن وتطوراته، بمعنى آخر يمتلك القدرة على إتخاذ الإجراءات الجزيئية واللازمة في الحالات الخطيرة والطارئة، وهذا ما لا تستطيعه الجمهوريات. فالأمراء أفضل لإنشاء المماليك والجمهورية أفضل لحفظها وإرساء قواعدها [4].

---

[1] – المصدر نفسه، ص: 54.

[2] – المصدر نفسه، ص: 153.

[3] – نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 250.

[4] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: علي الجوهري، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1990، ص ص: 95-96.

ويقدم ماكيافيللي نصائحه للحاكم المطلق السلطة في حال إنشاء الدولة الجديدة أو إصلاح ما فسد من أمرها، وفي الحالتين لابد من سلطة صارمة تتمتع بكل الصلاحيات لمواجهة الصعوبات المحدقة بالدولة.

وكما أسلفنا الذكر فإن نظام الحكم الملكي الوراثي لا يلقى صعوبات مثل التي تجدها الملكيات الناشئة حديثا، إذ مهمته تكمن في المحافظة عما وده له أجداده. ويضرب لنا ماكيافيللي مثالا عن **ماركوس الفيلسوف** الذي إرتقى إلى سدة الإمبراخورية الرومانية عن خريق حقه الوراثي، وهذا يعني أنه لم يواجه صعوبات التأسيس، ولم يُكن مدانا إلى أحد بشيء لا إلى جنوده ، ولا إلى شعبه، أي لم يضطر إلى إرضاء أحد على حساب آخر... ولم يتعرض لأية كراهية أو زراية [1].

والواقع أن ماكيافيللي الذي صنف ماركوس ضمن الأمراء الصالحين والذي كان يتمتع بفضائل عدة جعلت منه إمبراخورًا محترمًا ولم يتعرض إلى أي كراهية [2] لأنه سلك حياته وفقاً للقوانين حتى أنه لم يكن بحاجة لإنشاءحرس خاص به، لأنه عرف كيف يستميل الشعب إليه وكذلك مجلس الشيوخ الذين كنوا يمثلون خبقة النبلاء. وقد عرف أيضا كيف يختار السبيل المؤدية للأمن والإستقرار [3].

ولكن ماكيافيللي يرى أن حالة ماركوس إستثناء ينبغي التعامل معها وفق الظروف المحيطة بالحاكم والتي قد تكون مواتية، وليست قاعدة. لأن الطبيعة الشريرة للشعب والأنانية المفرخة للنبلاء وحب المالح والإمتيازات الشخصية للجنود تتطلب الحزم اللازم للحكم للقضاء على الفتن والفوضى. يقول ماكيافيللي: "إن ماركوس وبيرتينكس، وأليكسندر، بالنظر إلى حياتهم المتواضعة، وحبهم للعدالة، وعدائهم

---

[1] _

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده** "، ص ص: 158–159.

[3] – نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 256.

للقسوة والغلظة، وإنسانيتهم، وميلهم إلى الخير، كلهم إنتهوا إلى نهاية محزنة بإستثناء ماركوس الذي عاش ومات محتفظا بشرفه "[1].

لم يعان ماركوس من صعوبات التأسيس التي واجهت غيره، كما سنشرح ذلك لاحقا، وإنما أحسن التعامل مع خبيعة الظروف الراهنة التي وضعها القدر فيه، ولم يتطلب منه الأمر سوى الحفاظ على ميراث السابقين.

وبخصوص تأسيس الدولة الناشئة حديثا والتي تكون جديدة في كل شيءن كما هي الحالة في ميلان التي نصبت **فرانسيسكو سفورز** ملكا عليها [2] فإن دونها صعوبات الأمر الذي قد ينذر بفشل المغامرة وحصول نهايات مفجعة للحكام ما لم يحسنوا التعامل مع قوى معادلة الحكم الشعب، النبلاء والجيش إضافة إلى حسن الطالع.

ويضرب ماكيافيللي لذلك أمثلة عن أباخرة رومان وصلوا إلى سدة الحكم دون حق وراثي، وجميعهم إنتهوا نهايات مفجعة، ومن بينهم **كومودوس** و **أنطونيوس** و غيرهما لما عرف عنهم من الغلظة، والجشع والظلم وإضطهاد شعبهم، وإرضاء جنودهم على حساب شعبهم. إذا كان عليهم، على إعتبار أنهم حديثوا العهد، أن يرضوا جنودهم، والا يفكرون إلا قليلا في إرضاء شعبهم، وأن يعملوا ما أمكنهم ذلك على تجنب كراهيتهم. وإذا ما عجزوا عن تحقيق ذلك، فعليهم في أحسن الأحوال إرضاء الطرف الأقوى.

لذلك فقد مكن **سيفيروس** من الوصول إلى الحكم وإستمتاعه به، على الرغم من إضطهاده لشعبه، وذلك بفضل حسن حظه أولا، وكفاءته العالية ثانيا التي إستطاع من خلالها السيطرة على جيشه والحصول على صداقته وإحترامه، وينسب ماكيافيللي هذا النجاح إلى قدرته على الجمع بين صفات الثعلب والأسد أي بين الحيلة والقوة [3].

لكن هذا التوفيق من سيفيروس قد يُعزى إلى فضيلة الحكم الوراثي وليس للدهاء والقوة المعتمدين في الحكم الحديث العهد. وهو ما ذهب إليه **فريدريك الثاني** في رده

---

[1] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير ، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده** "، ص: 158.

[2] – المصدر نفسه، ص: 54.

[3] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير ، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده** "، 160.

على والذي فسر تربع سيفيروس على العرش بأنه كان بمساعدة **الإمبراخور أدريان** (رجل دين توفي 303 ق م) الذي فرض النظام في الجيش وبذلك فقد ورث النظام عنه [1].

ولكن إنتقاد فريدريك لرأي ماكيافيللي وإن كان فيه شيء من الحق إلا قيادة الجيش واسيطرة عليه تحتاج إلى كفاءة عالية فضلا على أنه وصل إلى سدة الحكم دون حق وراثي والأمر الذي يسبب صعوبات أكبر في السيطرة على الأوضاع القائمة وهذا ما يفسر سمعة سيفيروس وشهرته . وهذه الكفاءة التي تجمع بين الحكمة الدبلوماسية والقوة في معادلة لا تقل الإنفصال لم يرثها إبنه أنطونيوس الذي ورث عنه الحكم والذي كان هو أيضا ذا كفاءة عالية عنه أنه جنح إلى إستخدام وسائل غاية في الوحشية والفضاعة من خرف العالم كله، بدلا من السعي إلى توخيد حكمه بالأعمال الصالحة، وإنته به الأمر قتيلا [2] وكان بإمكانه تجنب ذلك.

سيفيروس وشهرته، وهذه الكفاءة العالية قد ورّثها لإبنه أنطونيوس غير أنه أخذ منه القوة المتغطرسة ولم يثر منه الحيلة والدهاء السياسي، حيث جنح إلى وسائل غاية في الفضاعة والوحشية، لم يعرف لها مثيل ن قبل، فبعد أن قتل الكثير من الأفراد العاديين، أمر بقتل عدد كبير من سكان روما، وجميع سكان الإسكندرية، حتى كرهه العالم بأسره، وبدأ المقربون منه يخشونه، وإنتهى أخيرا قتيلا على يد أحد قواده وسط الجيش [3].

ولكن ما هو الأسلوب الأمثل للحاكم الجديد الذي يؤسس دولة جديدة لكي يتجنب هذين النموذجين ؟ أي عليه أن يأخذ بأسلوب ماركوس أم بأسلوب سيفيروس ؟

لم يرَ ماكيافيللي في حالتيْ ماركوس وسيفيروس النموذج الجاهز والأمثل لأن الظروف تختلف والأحداث تتعدد وتتغير وعلى الحاكم أن يستفيد من التاريخ ومن أحداث العصر. ولذلك يرى ماكيافيللي أنه من الضار للحاكم الجديد الذي هو بصدد

---

[1] – فريدريك الثني، " **الرد على ماكيافيللي** "، ترجمة: الحسن اللحية، إفريقيا للنشر، المغرب، 1979، ص:117

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 162.

[3] – المصدر نفسه، ص: 162.

تأسيس دولة جديدة ، أو يعيد إصلاحها أن يقلد أميرا وراثيا مثل ماركوس، لأن مهمته كانت سهلة جدًا في أن يستميل ويحبب إليه شعبه، ويستميل إليه مجلس الشيوخ ويرضي جنوده، أو أن يقلد سيفيروس الذي وصل إلى الحكم بكفاءته العالية وقوته الضاربة دون حق وراثي، بل عليه أن يأخذ منه الإجراءات اللازمة لتأسيس دولته وأن يتفادى الأخطاء التي وقع فيها أنطونيوس وريث سيفيروس والتي كلفته نهاية مخزية .

ويجيبنا ماكيافيللي عن السؤال المطروح آنفا بقوله: " وهكذا يصب على الأمير الجديد، تقليد أعمال ماركوس في إمارتته، كما لا يتوجب عليه أن يقلد أعمال سيفيروس، وكل ما يجب أن يعمله، أن يأخذ عن سيفيروس تلك الأمور اللازمة لتأسيس دولته، وعن ماركوس تلك التي تفيد، وتمجده في الحفاظ على دولة قائمة ووخيدة الأركان "[1].

هذه النظرة التأليفية إستقرأها من ملاحظاته للأخطاء التي وقع فيها الحكام الذين يملكون فضيلة سياسية معينة مع إفتقارهم لفضائل أخرى. كما أن نجاح الحاكم بوسائل معينة لا يعني نجاحها عن حاكم آخر فقط تختلف الكفاءات عند الرجلين. وعليه وعلى كل حاكم أن يختار ما يناسبه لعملية التأسيس ويدرك أهمية عملية الحفاظ على الدولة وتمتين أسسها. ويضرب لنا ماكيافيللي مثالا عن سوء عاقبة تقليد حاكم دون إمتلاك قدراته بقوله: " وينطبق هذا أيضا على اكلا وكومودوس ومكيسيميوس، فقد كان من الويل لهم أن يقلدوا سيفيروس، مع إفتقارهم إلى الكفاءات اللازمة للاحتذاء حذوه "[2].

يركز ماكيافيللي على نقطة أساسية هي عدم الفصل بين عملية تأسيس الدولة وعملية المحافظ عليها. فالخطوة الأولى لها دون أن تستكمل الخطوة الثانية إذ يؤلفان كلاً واحدًا لا ينفصم. وعلى الحاكم الذي يملك من القدرات الكفاءات وحتى حسن الطالع في تأسيس دولة جديدة أو إصلاح دولة سرى إليها الفساد لابد أن يحوز من

[1] – المصدر نفسه، ص: 166.

[2] – المصدر نفسه، ص ص: 165-166.

الفضائل السياسية التي تمكنه من تدعيمه والمحافظة عليها بوسائل تتناسب مع الظروف والأحداث.

وعليه، يرى ماكيافيللي أن الأباخرة الذين ذكرهم وقعوا في أخطاء كلفتهم ضياع ملكهم وحتى حياتهم لأنهم اعتقدوا أن مرحلة تأسيس الدولة هي نهاية المطاف فكانت النتيجة هي السقوط المحتوم. وهناك شرط آخر يركز عليه ماكيافيللي في عملية تأسيس الدولة أو إصلاحها هو أن تكون في شكلها الأول مايعرف بدولة القوة أو دولة السلطان، وهي القوة الفعالة التي تنتج إما عن خريق الحيلة وإما عن خريق القوة العسكرية [1].

لا توجد قواعد معينة يلزم بها الحاكم الجديد في سبيل إرساء أسس دولة جديدة أو إصلاح فساد تفشى في المدينة أو البلاد، وإنما يتوقف الأمر كله حسب شخصية الحاكم ومؤهلاته من جهة وحسب الظروف وخبيعة البشر الذين يحكمهم، وحسب نظام الحكم أيضًا كما ذكرنا آنفا يقول ماكيافيللي في هذا الموضوع:" ولهذا فإني أقول أنه بالنسبة للممالك الجديدة، حيث يوجد أمير جديد، تتوقف سهولة السيطرة عليها أو صعوبتها على ما يتمتع به المسيطر من مقدرة فائقة أو ضئيلة. ولما كان إرتفاع أي شخص عادي إلى مرتبة الإمارة يفترض وجود الكفاءة البالغة أو الطالع الحسن، فقد تبيَّن أن أيًا من هذين الأمرين سيخفف جزئيا من المشكلات العديدة " [2].

يضع ماكيافيللي مبدأ القوة أولى أهداف العمل السياسي وغايته هو الحفاظ على قوة الدولة، أما القيم الأخلاقية والنظم الدينية فيضعها في المقام الثاني متجاهلا المثل السامية. فالنجاح وإخالة أمد حياته متوقفان على أساليب واقعية وقادرة على التفاعل

[1] – المصدر نفسه، ص ص: 64–70.

[2] – المصدر نفسه، ص: 80.

معه بنجاعة أكيدة وليس بواسطة اليوتوبيا الفكرية. لأن القوة هي سيطرة الإنسان على نفسه وعلى الطبيعة وعلى الآخرين، وهي التي تؤسس وتحفظ الحكم [1].

لا ينفك ماكيافيللي يركز على القوة ويجعلها أساس الحكم الجديد وحتى أساسه بعد التأسيس إذا دعت الضرورة لذلك. وبإستقراء التاريخ توصل إلى أن العظماء من الناس الذين أسسوا ملكاً كبيرًا وصنعوا لأنفسهم مجدًا عظيما إنما كان ذلك بإعتمادهم على القوة.

ويخلص بعد عرض عدة نماذج في هذا المجال – إلى القول: " وهكذا أثبتت الأيام أن الأنبياء المسلحين قد حتلوا و إنتصروا بينما فشَل الأنبياء غير المسلحين " [2].

وقد يكون من السهل إقناع الشعوب بأمر من الأمور، ولكن من العسير جدًا، إبقاءها على هذا الإقناع، ولهذا أصبح من الضروري فرض الأمور عليها، حتى إذا توقفت عن الإقناع أرغمت عليه بالقوة، ويضرب لنا مثالا على ذلك أنه لو كان موسى وقروش و ثيزيوس وروموولوس، غير مسلحين لما إ تطاعوا إرغام الناس على إحترام الشرائع التي سنوها، أمدًا خويلا " [3]. وإذا سلمنا من ماكيافيللي أن القوة والحيلة أصبحتا تلعب الدور التأسيسي والإصلاحي للدولة، فما هو الدور الذي تؤدياته في مجابهة صعوبات التأسيس خاصة في حالة الدول الحديثة النشأة من غير الحق الوراثي ؟ وإذا كان من المتوقع أن يواجه اعتراضات متعددة الأوجه والأخراف أو أن يرث أوضاعا معقدة للغاية فماي هي الإجراءات اللازمة والضرورية لمواجهة كل ذلك والتغلب عليه ؟

قد تعترض الحاكم في بداية تأسيسه صعوبات عديدة تتمثل بداية بإنهاء حالة الصراع والقلاقل التي ورثها عن الحكام الضعفاء الذين ينهبوا رعاياهم لا أن

---

[1] – عبد الرحمان خليفة، " **إيديولوجيا الصراع السياسي، دراسة في نظرية القوة** "، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1991، ص ص: 55-56-57.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 82.

[3] – المصدر نفسه، ص: 83.

يحكموهم، وأن يخلقوا أسباب الفرقة بينهم بدلا من توحيدهم وهكذا أصبحت المدينة عرضة لأعمال النهب والغزو. وكل شكل من أشكال الفوضى [1].

وهذا حال إيطاليا، مدن غارقة في كل أشكال الفساد التنظيمي والخلقي والسياسي. فكانت أولى الصعوبات التي يجب على رجل التأسيس أن يعالجها هي إلغاء حالة الصراع والفوضى واللاستقرار وكذا النزاعات التي لا تنتهي بين مختلف الأحزاب المشكلة للمنظومة السياسية الداخلية، ولو تطلب الأمر إستخدام كل الوسائل المباحة منها وغير المباحة.

وبهذا الجهد تبرز أهمية القوة على المستوى السياسي كوسيلة رئيسة لإنجاح السلطة الحاكمة الجديدة في تأمين سلامة الوخن بإشاعة الوفاق بين مكونات القوى المتصارعة.

غير أن ماكيافيللي بهذا المنظور السياسي الواقع لا يقر إسخدام القوة بطريقة شاذة وفظيعة للإبقاء على حكوماتهم، وقد تنبأ بتعاسة كل أمير يلجأ إلى هذا الأسلوب من الحكم الذي يعد من الناحية القيمية لا أخلاقيا. لأن التنكر للقيم الأخلاقية بهذا الشكل الشاذ قد يجعل من شعبه ألدَّ أعدائه ليجني، فيما بعد، ثمار أفعاله لأن الشعب لا يطيق تحُمل الظلم مدة خويلة. وكلما ازدادت قسوة الحكم وشراسته كان ذلك دليلا على ضعف حكمه، وينصح ماكيافيللي الحاكم بأن يجعل من الشعب صديقًا له لا عدوًا [2] هذه الإلتفاتة من ماكيافيللي التي تضع القوة كأساس مُهمٍّ وحاسمٍ في الفاعلية السياسية يريد فيها من مؤسس الدولة أن لايُفرط في إستخدامها لأن ذلك من شأنه أن يُعدم الأسباب المؤدية إلى الغاية ولذلك ينصحه بأن يكون صديقًا للشعب بعد جاوز القيم الخلقية بغير ضرورة ملحة.

إن موقف ماكيافيللي من الشعب لم يسلم من رد فريدريك والذي جاء ساخرًا.

---

[1] – المصدر نفسه، ص: 90.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ترجمة: خيري حماد، ص ص: 280–281.

وقد رأى أن ماكيافيللي قد أجبر على قول الحق من حين لآخر حين أراد من الحاكم أن يظفر بقلوب الناس، وهو قصد بذلك أمن الحكم وسلامته [1].

لكن هذا الرأي لايستقيم، لأن الأمن الذي كان ينشده ماكيافيللي من الدولة وسلامتها لا أمن وسلامة شخص الحاكم، لأن الحاكم المؤسس جاء ليقضي على حالة الصراع الحادة والفوضى القائمة، ولم تأت إليه هذه الأوضاع وهو في الحكم.

وغير بعيد عن حالة التأسيس يرى ماكيافيللي أنه على الحاكم في حال إحتلاله لدولة من الدول أن يتخذ التدابير اللازمة لإرتكابه فضائعه، فوراً ومرة واحدة، وأن لايعود إليها من يوم لآخر. وهكذا يتمكن، عن طريق عدم القيام بتبدلات جديدة، من خلق الطمأنينة عند شعبه، وإكتسابه إلى جانبه، بواسطة المشاريع النافعة [2].

ولا نغادر الحديث عن القوة والأخلاق ونشأة الدولة إلا بعد تحديد العلاقة بينهما و الظرف الذي يقضي مراعاة الأخلاق والظرف الذي ينبغي فيه صرف النظر عنها، وهنا ينبغي التنبيه مع فاروق سعد إلى أن ماكيافيللي عندما حبذ استخدام الحكم للوسائل المنافية للأخلاق لتحقيق أغراضه فإنه من جهة ثانية أكد أن الدولة القوية لا يمكن أن تقوم وتحفظ على كيانها إلا على أساس أخلاقي. وربط ماكيافيللي أخلاقية المواطن بأخلاقية الدولة فأكد وجوب تمسك المواطن بالأخلاق معتبرا معيار مواطنيته مقدار خدماته للمجتمع. ومن هنا كان إستشهاد ماكيافيللي بالفضائل الخلقية الشعبية الرومانية القديمة والسويسرية الحديثة والتي ردها إلى صفاء الحياة العائلية وإخلاص الأفراد في القيام بواجبهم [3].

هذه النظرة المعتدلة لـ ماكيافيللي بخصوص أخلاق الشعب و دورها في المحافظة على وجود الدولة وإستقرارها لم تثن ماكيافيللي عن إصراره على الاعتقاد بفساد الطبيعة الإنسانية . ولا فرق في ذلك بين الإنسان – كفرد من عامة الناس أو حاكما.

---

[1] – فريدريك الثاني، " **الرد على ماكيافيللي** "، ص: 71.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير**"، ترجمة: خيري حماد، ص: 101.

[3] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده** "، تعقيب: فاروق سعد، ص: 248.

فالبشر – حسبه – كلهم أنانيون محبون للذات، وما رغبة المواطن في تأمين حياته والمحافظة على ممتلكاته، وسعى الحاكم إلى تقوية وتوسيع سلطته إلا نتيجة لتلك الأنانية، ولم تقم الحكومات إلا لتحقيق تلك الرغبات المتولدة أصلا عن الأنانية. وإنطلاقا من الاعتقاد ذاته

– سوء طبيعة البشر- اعتبر ماكيافيللي أن نشأة القوانين كان غرضها الحد من ميل وسعي الإنسان للنزاع والتملك والسلطة. ولكن ماكيافيللي يعود من جهة أخرى، ليؤكد أن القوانين هي التي تحفظ أخلاق الشعب وتنمي فضائله. ومن هنا تكيده على ضرورة وجود مشترعين بصورة مستمرة. ولكن وجود المشترع يفقد مبررة عندما يتخلى الشعب عن الأخلاق الفاضلة، وبذلك لابد في هذه الحال من الحكم الإستبدادي لتحقيق الأخلاق الشعبية[1].

يركز ماكيافيللي في الفصل التاسع من " الأمير " على الحكومة الإستبدادية وهي إحدى الحكومات الثلاثة المتولدة عن التضارب في المصالح المدنية والتي يرتقي فيها المواطن إلى مرتبة الإمارة فيما يسمى با " **الإمارات المدنية** " فبالإضافة إلى الحكومة المطلقة هذه توجد الحكومة الحرة والحكومة التي تفرض القيود والإجازات. ففي حال الحكومة المطلقة أو الاستبدادية فإنها تتألف من أحد أمرين: إما من الشعب وإما من الأشراف، إذ ينتهز كل فريق منهما الفرص التي تسنح له ضد الآخر، لأنه عندما يرى الأشراف أنهم عاجزون عن مقاومة الشعب يتحدون في رفع واحد منهم إلى مرتبة الإمارة، ليسهل لهم تنفيذ مآربهم في كل سلطة. وكذلك الشعب إذا رأى أنه عاجز عن مقاومة الأشراف، رفع واحدًا من أبنائه إلى الإمارة ليحتمي به [2].

[1] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: محمد لطفي جمعة، مؤسسة النوري، ط 2، دمشق، 1990، ص: 106.

لكن في أي حالة من الحالتين هاتيْن يجد الحاكم صعوبات أكبر، وفي أي الحالتيْن تكون الدولة أدعى إلى الإستقرار ؟ أو هل من الأفضل أن يحتمي الحكم بالشعب أم عليه أن يميل إلى النبلاء لتوخيد دولة وحماية ملكه ؟

للإجابة عن هذه الأسئلة يجري ماكيافيللي موازنة بين الأمير الذي يصل إلى الحكم عن خريق تأييد الأشراف، وبين الأمير الذي يرفعه الشعب إلى السلطة.

فالأمير الذي يرفعه النبلاء إلى خبقة الإمارة، يجد صعوبات أشد من التي يلقاها من يرفعه الشعب، والسبب في ذلك هو أن الأمير يكون محاطًا برجال يعدون أنفسهم قرناءه وأمثاله، فيجد نفسه نتيجة ذلك عاجزًا عن إدارة الشؤون وتولي الأمر كما يريد [1] وبالشكل المطلوب، فضلا عن أن إرضاء نزواتهم وأهدافهم أمر صعب المنال في أغلب الأحيان خاصة في حال الرغبة الدائمة في إلحاق الأذى بالآخرين، وإرضاء نزوة السيطرة التي يوحي بها مركزهم الإجتماعي الإستعلائي. أما الأمير الذي يصل إلى الحكم بفضل تأييد الشعب فهو لا الصعوبات التي يواجهها الأمير الأول، والسبب هو أن هذا الأخير يجد نفسه فريدًا في مكانته دون منازع ويحد الجميع، سوى نفر، راغبًا في خاعته، وعدا عن ذلك فإنه يستحيل إرضاء النبلاء بإقامة العدل، والكف عن إ لحاق الأذى بالغير، لكن هاتان الوسيلتان ترضيان عمة الشعب لا محالة، ولأن غرض عامة الشعب أشرف من غرض الأشراف الذين غايتهم الإستبداد بالغير، وغاية العامة إتقاء الظلم. لذلك كان الأمير لايمكنه أن يحفظ نفسه من غضب الشعب لوفرة عدد العامة، ولكنه يستطيع حماية ذاته ضد الأشراف لقلتهم [2]. وهكذا يدعو ماكيافيللي الأمر إلى الإحتماء بالشعب بإعتباره السند الأساسي، وهو أفضل القواعد وأسلمها. وعلى الأمير الذي ي صل إلى منصبه بإختيار الشعب أن يحافظ على صداقته كما سبقت الإشارة إليه في هذا المبحث وهي في متناول يديه، إذ أن كل ما يطلبه الشعب لا يعدو الخلاص من الطغيان، عكس الأمير الذي يصل إلى سدة الحكم بتأييد النبلاء. وفي وسع الأمير أن يكسب

[1] – المصدر نفسه، ص: 107.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عطف الشعب بطرق شتى تختلف بإختلاف الظروف، ولا توجد أي قواعد أو قوانين محددة تنطبق عليها. ويختم ماكيافيللي قوله في هذا الموضوع بقوله: " أريد أن أقول في الختام، أن من الضروري لكل أمير أن يكسب صداقة شعبه وإلا فإنه لا يجد أي ملجأ له في أوقات الشدة والضائقة"[1]. وعليه فإن ماكيافيللي يلحق على الأمير الذي يصل إلى الحكم بواسطة الأشراف أن يسارع على الفور إلى كسب ود الشعب الذي يجده عند الحاجة أيضًا، ويقطع الطريق أمام الأشراف الطامعين لتحقيق مآربهم مع مساوئهم الأخرى تجاه الشعب.

لكن، ما أنواع الحكومات في نظر ماكيافيللي وما شكل الحكومة التي يفضلها ؟ وهل لكل ظرف سياسي وإجتماعي ما ينسبه من أنواع الحكومات أم هناك نظام حكم ثابت وعام ؟

صنف ماكيافيللي الحكومات إلى ثلاثة أشكال هي: الإمارة، وحكم النبلاء، وحكم الشعب وحاول أن يحكم على كل نوع منها حسب قدرته على التحكم في زمام الأمور وإشاعة المساواة والعدل والحرية بين الناس في دولة قوية آمنة ومستقرة ومزدهرة.

ولكن ماكيافيللي لا يحبذ واحدة بالذات على حساب الباقي منها لأن لكل منها عيوب. فالحكم المطلق الممثل في الإمارة قد يؤدي إلى الإستبراء، وحكم النبلاء لا يقل فضاعة نظام الطغيان لما فيه من إزدراء للعشب وإستئثار بالمصالح الشخصية والذي يولد الشحناء والبغضاء للطبقة الأرسطوقراخية أمام الحكم الديمقراخي فيولد الفوضى نتيجة فساد الطبيعة الإجتماعية.

وعليه فإن ماكيافيللي يقدم – إجابة للتساؤلات المطروحة – النموذج الذي يراه مناسبًا للدولة، وهو النظام المتمثل في حكمة تضم أشكال الحكم الثلاثة وهي حكم الأمراء والأشراف والشعب معًا في إخار الدول الواحدة القوية والتي تتمتع بالإستقرار

[1] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 106.

السياسي. هذا النموذج المركب لأنواع الحكم يبرره ماكيافيللي بإمكانية كل فئة من الفئات الثلاثة من مراقبة الفئتين الأخريين، وهذا الإمتزاج التفاعلي من شنه أن يلغي المشاحنات القائمة بين هذه الفئات المتصارعة، ويمكن كل فئة من القيام بدورها من أجل الحفاظ على حقوقها. وهذا – حسبه- يمثل أفضل أنواع الحكم ويؤدي إلى قيام دولة مثالية [1].

ويعود ماكيافيللي إلى الحديث عن الضامن لهذا الإئتلاف، وبعد تفكير عميق في واقع عصره وفي تاريخ الحكومات والشعوب لم يجد نموذجًا يضاهي نموذج الدولة الرومانية المجيدة، ونظام التشريع فيها الذي كان عنوان قوتها ووحدتها. ولذلك فهو يركز على الدور الذي يقوم به دستور مختلط يضم كلاً من: الإمارة والأشراف والشعب كأحد الدعائم الأساسية للحفاظ على ما أسسه الحاكم، لأنه دون إشراك الجميع في عملية بناء الدولة، والحفاظ على جميع الحقوق سيُبقى الصراع قائما الأمر الذي ينذر بسعي الدولة إلى حتفها. يقول ماكيافيللي: " فقد جرت عادة الدول المنظمة والأمراء العقلاء أن يدفعوا بالنبلاء إلى درجة اليأس، وأن يرضوا الشعب، غذ أن هذا الموضوع من أهم الموضوعات التي تحتم على الأمير العناية به " [2].

إن ماكيافيللي الذي دافع عن الحرية بطريقته الخالصة لم يدعو إلى ضرورة التمتع بها أو التشريع لها كما تفعلا لدساتير وإنما يراها نتيجة إتخاذ إجراءات معينة في شكل الحكومة المرغوبة. فالحرية حسبه – تتحقق بتحقيق المساواة، غير أن الأشراف هم ألد أعداء المساواة وهم يعيشون دون أن يعملوا شيئا وهم الخطر الأساس في الدولة [3].

وما يمكن إستنتاجه من نظرة ماكيافيللي هذه هو أنه إذا إلتزم الطرفان: الأشراف والشعب في تأدية ما عليهم من واجبات بشكل متلاحم سيؤدي ذلك إلى تكامل الوظائف الأمر الذي سيجعل دولة الأمير من الدول الأكثر تنظيما وحكمه. وذا ما سعى

---

[1] – نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ترجمة: خيري حماد، ص ص: 217-218-221-223.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 155.

[3] – سليم بركات، " **في الفكر السياسي المعاصر** "، منشورات جامعة دمشق، دمشق، 1992، ص: 36..

ماكيافيللي إلى تحقيقه من خلال دعوته إلى تبني الأمير لدستور مختلط. ومعلوم أن الدولة التي تنطوي على فئتيْ النبلاء والشعب لا يمكن للحكم العاقل الحكيم أن يهمل دور كل منهما، وهذا ما أشار إليه ماكيافيللي في المطارحات، وذلك عندما عرض البابا ليو العاشر على ماكيافيللي عام (1519) أن يضع أفضل أفكاره وأحسنها لإصلاح الحكم في فلورنسا التي لحقها الفساد التنظيمي والقيمي وبلغ مداه، فإستجاب ماكيافيللي لطلب الباب ليو العاشر، وقد أرجع سوء الأحوال في فلورانسا، وعدم إستقرار الأوضاع فيها، إلى إهمال المصلحة العامة من الجميع والاهتمام بالمصالح والمنافع الشخصية، وأن فلورانسا في عهد آل ميدتشي لم تكن إمارة ولا جمهورية . لذلك نصح ماكيافيللي البابا أن يعبد لفلورانسا حكمها الجمهوري مع الإحتفاظ لنفسه وللكاردينال بحق تعيين القضاة. وإقترح عليه دستورًا يشبه الدستور الذي وضعه **سافونا رولا** بتفاصيل موضحة وفيه أن تحكم الطبقات الثلاثة المدينة[1].

ورغم أن هذا الدستور لم يكتب له التوفيق إذا لم تعمل به فلورانسا و لا أي مدينة من المدن الإيطالية الأخرى، إلاّ أن أبان ما كان يطمح ماكيافيللي إلى تحقيقه فهو لم يكن أقل إخلاصًا في أفكاره الجمهورية من سافونا رولا.

وتجدر الإشارة إلى أن أهم الكتب السياسية على الإخلاق هما: كتاب " **المطارحات** " وكتاب " الأمير " ويمثلان فلا عن ذلك مرحلة النضج في تطور التفكير لدى ماكيافيللي. فقد كتب " المطارحات " بين عامي (1513ـ1518) كما بدأ كتابة é الأمير " في العام ذاته وأنهاه في عام (1516) أي قبل أن يفرغ من كتابه " المطارحات " بعاميْن.

والدافع إلى تأليفهما كان لغرض واضح هو وصف إيطاليا وحكوماتها وعظمائها الذي يتوافق مع واقع إيطاليا وقت ذاك، وبيان الأسس التي يقوم عليها الحكم الراشد الذي يوحد إيطاليا المشتتة الأخراف. ومعلوم أن الإقتراح الذي قدمه ماكيافيللي بشأن إصلاح

[1] – نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ترجمة: خيري حماد، ص ص: 67–68.

فلورانسا بطلب من **البابا ليو العاشر** والمتمثل في وضع دستور مناسب لها كان بعد إنهاء كتاب " الطارحات " بعام واحد أي عام (1519). وقد تحدث في مطارحاته عن الدستور المختلط الذي تضمن ضرورة مشاركة الطبقات الثلاث في الحكم، وقد أكد هذه المشاركة في " الأمير " ولكن في شكل إشارات مبهمة دون أن يوضح كيفيً تأدية كل منها لدوره في حياة الدولة.

وما يمكن إستنتاجه من هذا أن غرض ماكيافيللي إيجاد شخص موهوب له من المؤهلات العالية تعزى له مهمة تأسيس نظام جديد في فلورانسا وتحقيق وحده إيطاليا، وإنهاء الصراعات القائمة التي أضعفت الدويلة وعرضتها للتحرش من الدويلات الأخرى والغزو الأجنبي لاسيما من مملكة فرنسا و إسبانيا. لكنه أدرك أن إعادة التأسيس أو الإصلاح، ليست بالعملية التي تدوم من تلقاء نفسها ما لم تدعم بنظام دستور كالذي عرفته روما والذي بإمكانه تحقيق الحرية والمساواة، وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه **قيصر بورجيا** برأي ماكيافيللي الذي وبعد تأسيسه للدولة بإقتدار قام بتدمير حرية روما ودستورها الموقر عوضًا عن إعادة تجديده أو إصلاحه وهذه النقطة هي التي جعلت ماكيافيللي يصف القيصر كأحد أسوأ الرجال ي تاريخ روما. وهذا يبرهن على أن عملية تأسيس الدولة لا تنفصل عن عملية المحافظة عليها.

وهذا المشروع المختلط لا يعني ذوبان التيارات الفكرية ولا إلغاء الطبقات ولا توحيد المصالح، فهذا لا يقبل الوجود. والصراع بين الفئات موجود وخبيعي لإستمرار الدولة وتوازنها. يرى **جورج سباين** أن النضال والمنافسة في نظر ماكيافيللي مظهران عاديان من مظاهر ماكيافيللي يلح على ضرورة تحقيق الإستقرار، وأنه على كل مجتمع سليم أن يبقي على توازن المصالح المتعارضة المتصارعة الموجودة في كل مجتمع [1].

ويرافق عملية تطبيق هذا النوع من الدساتير استخدام القوة في إدخال الشرائع والأنظمة، إذ لا يكفي الوقوف عند الخطوة الأولى بل لابد نم غلحاقها بالخطوات الأخرى

[1] – جورج سباين، " **تكطور الفكر السياسي** "، ج 3، ص: 481.

إلى غاية إرساء القوانين والأنظمة الجديدة التي تلعب دورًا أساسيًا في التقليل من التدخل المباشر للقوة، والحفاظ على تماسك الدولة وقوتها وتوازنها، وتعد هذه الخطوة الهامة من أصعب خطوات التأسيس. والسبب في ذلك حسب ماكيافيللي هو أن الإنسان لا يؤمن بالشيء الجديد غلا بعد أن يختبره، وأن أنصار النظام القديم المنتفعين من الأنظمة القديمة هم من ألدّ أعداد النظام الجديد " فالمصلح يجد أعداءه دائمًا بين جميع أولئك الذين يفيدون من النظام القديم... لذا يتحتم عليه لتنفيذ خطه أن يكون قادرًا على فرض إرادته بالقوة"[1].

ولا يعني ذلك أن القوة هي غاية بذاتها بل هي وسيلة هامة لا غنى عنها لنصع النظام وضمان إستمراره ومراعاة بقاء العادات والتقاليد. وهنا يعتبر ماكيافيللي أن لدولة أداة لإعلان القوانين وتطبيقها، غير أن ذلك لايتم دون وظيفة القوة.

وعطفًا على ما سبق وإرتباطًا به فإنه يمكن القول أن الحكم الذي يريد تأسيس دولة أو إصلاحها لن ينجو من سمعة القسوة والصرامة، ولابد أن ندرك مع ماكيافيللي ما يصب في إخار المصلحة العامة يجب ألا يُنظر إليه من منظور أخلاقي قيمي ضيق، لأن الأخلاقية قد تظهر في المبدأ والمنتهى لا في الوسيلة التي قد تستعمل حسب الحاجة فقط.

فالقوة التي يحتاج إلهيا الحاكم المؤسّس للدولة هي بالنهاية القوانين والأنظمة، أما القوة المباشرة فتصبح في مرحلة من المراحل وسيلة غير قابلة للإستخدام. وهذا يعني عند ماكيافيللي أن القوة ليست هدفا للسياسة وإنما أداة ضرورية تفرضها المرحلة لإحقاق السلم والأمن. ومن هنا نحد أن القوانين تؤدي دورًا كبيرًا عند ماكيافيللي لما تعود به بالنفع العام على الحريات العامة من جهة، ولأنها متنفس للمشاعر السيئة عند الجماهير للتعبير عما ترغب به من جهة أخرى [2].

والقوانين التي ترسخها التشريع وتحفظها القوة تصبح قوة رادعة إزاء حالات الصراع والتنافس المهددة بالفوضى المحدقة. ولابد للحاكم أن يضع في الحسبان أن حكمه قائم

[1] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 82.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 257.

على الدوام، على إعتبار الفوضى وشيكة الوقوع، وأنه لا سبيل إلى تحقيق الأمن دون القوة الكامنة وراء القانون، وهذه مُسلمة سياسة في نظر ماكيافيللي [1]. والقوة التي عليها مدار الفكر السياسي عند ماكيافيللي لها عدة وظائف حسب الظروف والعصر، ففي مرحلة ما بعد التأسيس، وبعد توخيد أركان الدولة بالمنظومة القانونية وبالمؤسسة التشريعية، ولذلك يؤكد ماكيافيللي على أهمية وإلزامية وجود علاجات قانونية في مواجهة القوة التي تصبح غير مشروعة في مرحلة من المراحل [2].

ولكن كيف يمكن التوفيق بين القوة والقانون ؟ أو كيف يمكن التصدي للقوة بالقانون الذي كنت نتيجة لها وبها ؟

إذا كانت القوة أداة فعالة في مرحلة من مراحل تأسيس دولة فإن القانون هو الآخر له دوره الأساس عند إستقامة الدولة وتوخيد أركانها. وإذا إستقلت القوة عن القانون فإنها تصبح غاية بذاتها، وهي بذلك سوف تتعارض مع غائية العمل السياسي، فلكل منهما دوره الخاص وليس بديلاً للآخر. وعليه لا يوجد تعارض بين القوة والقانون، بل يعتبر كل منهما مجرد أداة غايتها تحقيق الأمن والنظام، وما القوة في نظر ماكيافيللي سوى مجرد آداة خالصة لجعل القانون نافذًا في حال تعذر تطبيقه بالإقناع والرضا. وهنا لا يكفي إذ لابد من إقامة مؤسسات يعمل في إخارها المشرعون الذين تحتاج إليهم الدولة بشكل مستمر.

ويستشهد ماكيافيللي بنموذج فرنسا التي يعتبرها " من خيرة الدول تنظيمًا وحكما في عصرنا، وإننا لنجد فيها عددًا كبيرًا من المؤسسات التي تعتمد عليها حرية الملك وسلامته، وفي مقدمة هذه المؤسسات بالطبع، البرلمان وسلطته. إذ أن الذي أقام تلك المملكة، كان يعرف مطامع النبلاء العظام وحماقتهم، فرأى من الضروري تلهيتهم بشيء يضعونه في فهمهم لكبح جماحهم " [3].

---

[1] – جورج سباين، " **تطور الفكر السياسي** "، ج 3، ص: 479.

[2] – المرجع نفسه، ص: 485.

[3] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 156.

فضبط المجتمع وتنظيمه يحتاج إلى المؤسسات والقوانين الصحيحة،لأن الدولة الأكثر تنظيما والأفضل هي التي تقوم على المؤسسات التي من خلالها تتجسد عقلانية الدولة وكل خطوة في سبيل إرساء دولة قوية آمنة وإلا دونها صعوبات تواجه الحاكم. فالمؤسسات التي يشترط ماكيافيللي إقامتها ضمن كيان الدولة هي مشروع إجباري من أجل إستكمال تأسيس الدولة التي لا يمكن أن تكون غاية في ذاتها، إلا لا مجتمع دون قوانين تعقبها المؤسسات. وهذا بالطبع يتطلب إستخدام القوة لإرساء هذه القواعد وجعلها نافذة [1].

وعطفًا على ما سبق في هذا المجال يبدو أن الحياة السياسية من منظور ماكيافيللي لا تقوم إلا بتظافر هذه الأسس،المؤسسات، العادات، والبُنى القانونية التي تكون كلها محمية بالقوة. وهذه الإجراءات الثلاثة لا يمكن فصلها عن بعضها البعض في تشكل، في نظر ماكيافيللي، نسقا متكاملا. ولكن هذا لا يقلل البته من أهمية القوة المباشرة التي تبقى إحدى إمتيازات السلطة ووسائلها الأساسية، وهي في خدمة النظام والمؤسسات والمنظومة القانونية.

ولكن هل وجود القوة ضروري في كل أحوال الحكومات أم هو مرتبط بالحكومات التي توجد بها صراعات وقلاقل ؟

القوة ملازمة لكل نظام سياسي وكل سلطة سياسية مهما كان نوعها وأن حجم وحالات تدخلها متوقف على الوضعية التي تكون عليها الدولة. وحتى الحكومات التي تحكم وفق القانون فقط هي الأخرى لا تستغني عن القوة، ومادامت دولة القانون تسعى بإستمرار لغرض إحترام القوانين، فإنه لا مندوحة لها من اللجوء إلى القوة لمعاقبة من ينتهكون حرمتها. وفي هذه الحالة يمكن تفسير القوة على أنها تعطيل للحقوق بل أداة ضمان ممارستها بالفعل.

---

[1] – جون جاك شوفالي، " **أمهات الكتب السياسية** "، ترجمة: جروح صدقّني، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ط 1، 1993، ص: 35.

يرى **جورج سباين** أن ماكيافيللي قد وضع في فكره أهمية التكوين الأخلاقي والإجتماعي، وهذا التكوين في تصوره ناشئ عن القانون، فمهندس الدولة ومؤسسها هو أيضًا مهندس المجتمع بقل قيمه وفضائله الإجتماعية [1]. وما يمكن قوله من ما سبق في هذا الموضوع أن القانون أداة تقف حافتي القوة والأخلاق، فهو الذي يؤمن التلاحم المستمر بين رجل السياسة ورجل الأخلاق، على أن تبقى القوة وسيلة رجل السياسة الخاصة، وفي غياب القانون والمؤسسات عن الدولة يصبح العمل السياسي غاية في ذاته وليس أداة لتنظيم المجتمع وضبطه. وعليه فالدولة لا تتوقف في مرحلتها التأسيسية وإنما تحتاج إلى العمل الدائم لتدعيمها تدعيمًا كافيًا يضمن لها البقاء ويزيد في قوتها وإزدهارها وتحقيقا للمساواة والحرية والعدل.

وقد حاول ماكيافيللي بدعوته إلى نظام سياسي مشترك أو مختلط ليخفف من دور القوة المباشرة المطلقة التي كون بيد الحاكم ليجعل منها قوة متمثلة في قوة القوانين والنظام والمؤسسات، وهي قوة تمثلها وتعبر عنها خبقات المجتمع الثلاث: وهذا في مصلحة الدولة وذلك بتشابك هذى القوى جميعا في تشكيل قوة متداخلة تؤمن نوعًا من التوازن بين جميع الأخراف في نطاق الوسائل المستخدمة والمتمثلة في القوانين والأنظمة ومؤسسات الدولة، الأمر الذي يضمّن الإستقرار السياسي والإجتماعي.

وعلى المستوى الخارجي، توجه مؤسس الدولة تتمثل في حماية الدولة التي أسسها من التهديدات الخارجية الصادرة عن دول أخرى تعتزم غزوها أو إحتلالها. ويترتب عن ذلك إما إتخاذ أسلوب المواجهة العسكرية المباشرة وإما الأسلوب الدبلوماسي أي التفاوض. وأن ماكيافيللي بوصفه رجل دبلوماسي مارس هذه المهنة عدة سنوات يعرف متى يستعمل الطريقتين حتى الظروف لحماية دولته أو كسب إمتيازات أخرى. ولما كانت إيطاليا المشتتة في حالة ضعف في عصره، وكانت محل أخماع وغزو مستمر من جيرانها خاصة مملكة فرنسا ومملكة إسبانيا فإنه قد وقف عند ضرورة إعداد العدة الكاملة لمواجهة

[1] – جورج سباين، " **تطور الفكر السياسي** "، ج 1، ص: 482.

هذه التهديدات المحدقة. وأدرك أن الإعتماد على أسلحة الغير في الدفاع عن بلده، كان من أكبر المصائب التي جرَّت الكوارث على بلاده [1].

لذلك ركز ماكيافيللي على أهمية القوات المسلحة التي يعتمد عليها الأمير في الدفاع عن ممتلكاته. وقد تكون هذه القوات إما عامة إما خاصة به أو مرتزقة أو رديفا أو مزيجًا، والمرتزقة أو الرديف قوات غير مدية وفيها من الخطورة ما قد يلحق ضررًا كبيرًا على الدولة وممتلكات الأمير. لذلك يولي ماكيافيللي أهمية كبيرة لتأسيس جيش وخني وتزويده بقوة كافية توقعا لحدوث مواجهات وحروب مع الدول الأخرى. وقد تبدو نزعة ماكيافيللي هنا غير أخلاقية في نظر رجال الأخلاق حين يجعل أولى مهمات الحاكم هو إعداد الجيوش للقتال. إضافة إلى أن ماكيافيللي لا ينظر إلى الحرب على أنه من الشرور بل يرى فيها الخير وهي في الوقت ذاته ضرورية، وضراوتها تحمل أهدافا وخنية إما دفاعًا عن الدولة والممتلكات وإما حمايتها من الغزو الأجنبي. وكلما كانت الدولة قوية عسكريًا حققت الحرية وصانتها. وقد تمتعت روما وإسبرخة قرونا عديدة بالحرية. وكانت لهما جيوشها القوية. وتتمتع المدن السويسرية الحسنة التسلح بالكثير من الحرية أيضا [2].

لكن هذه النتائج لا تتحقق إلاّ بالجيش الوخني، إذ يحمل ماكيافيللي عداءًا شديدًا للمرتزقة، ويبرر كرهه لهؤلاء إلى كونهم يشكلون عصابات مأجورة تساند دائما من يدفع لهم أكثر فضلا عن مجزأة وتفتقد إلى النظام، خموحة، لا تحفظ العهود أو المواثيق، وعديمة الولاء، إذ برهنت على دم جدواها حين لحق الدمار بإيطاليا من جراء جيوشها[3].

ويضرب ماكيافيللي على خطر عصابات المرتزقة أمثلة تكفي لتجعل الأمير يصرف نظرته عنها وغلا تجرع وهو ورعيته نتائجها الفظيعة المحتومة.

---

[1] – تراث الإنسانية، ص: 337.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 120.

[3] – المصدر نفسه، ص: 118.

يقول ماكيافيللي " ولعل خير ما نضرب به من مثل على قوات المرتزقة، ما حدث في قرخاجة، حيث إضطهد جنود المرتزقة أهلها، بعد إنهاء الحرب الأولى مع الرومان، وعلى الرغم من وجود " قرخاجي في قيادتها. وفي اليونان إختار أهل خيبة فيليب المقدوني قائدًا لقواتهم العسكرية بعد موت إيبا مينونداس. وبعد أن حقق إنتصاره الأول، حرمهم من حريتهم [1] والأمثلة في هذا كثيرة إلى درجة أن ماكيافيللي بهذا الإسترسال ليجعل منها إستقراءً يؤدي إلى إستخلاص عادة عامة يجب على الحاكم أن يراعيها ويأخذ بها.

ويحذر ماكيافيللي من صنف آخر من الجيوش وهو القوات الإضافية ، وهي التي يرسلها حكمن دولة ما إلى حكم دولة أخرى. إذ تتلقى هذه القوات أوامرها من القائد الأصلي الذي أوفرها [2] ومكمن خطر هذه القوات فيما بعد إنهاء المهمة نصرًا أو إنهزامًا. يقول ماكيافيللي: " قد تكون هذه الجيوش جيدة، في حد ذاتها، ولكنها دائمًا شديدة الخطورة على من يستعين بها، لأنها إذا خسرت فأنت المهزوم، وإذا إنتصرت فقد غدوت أسيرها وهذه القوات تشبه في عدم جدواها، قوات المرتزقة [3]. بل هل أخطر من قوات المرتزقة، لأنها أكثر تنظيما وإتحادا، وأكثر ولاءًا لقائدها، لذلك على الحكم أن يُعد قواته الخاصة إعدادا سليمًا وأن يكوّن أفراد هذه القوات من مواخنيه تحديدًا [4].

لكن، لماذا هذا الإهتمام البالغ من ماكيافيللي للجيش الوخني ؟ وما هي الأهداف العليا التي يمكنان يحققها الجيش القومي القوي ؟

إن الحسن الوخني العالي لـ ماكيافيللي ورغبته الشديدة لرؤية إيطاليا موحدة قوية هو الذي يفسر كل هذه التركيز على الجيش. ويهدف ماكيافيللي من وراء ذلك تحقيق غايته، **الأولى**: الدفاع عن المدن الإيطالية الممزقة والضعيفة بذاتها من الغزوات الأجنبية خاصة من المملكة الإسبانية والمملكة الفرنسة والتي مزقت جسدها لسنوات

---

[1] – المصدر نفسه، ص: 120.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ترجمة: خيري حماد، ص ص: 518–519.

[3] – المصدر نفسه، ص: 125.

[4] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

خويلة. **والثانية:** إيجاد الشخص القوي الذي يملك القدر اللازم من القوات الضرورية حتى يستطيع أن يوجد إيطاليا بهذه القوة العسكرية الضارية.

يرى ماكيافيللي حسب **شوفاليه** : " أن الحرب تندرج، مثل أكثر الأمور خبيعية، ضمن معطيات حياة الغاية السياسية نفسها. إنه يَعرف، أو يشعر، بأن إنقسام العالم إلى دول متميزة يخفي الحرب في أحضانه، كما تخفي السحابة العاصفة " [1].

وإذا كان الأمر كذلك، فمن الإجحاف إصدار أحكام قيمة على من يريد أن يحصن بلاده في مواجهة الأخطار الخارجية الأكيدة خاصة وأن جزءًا من إيطاليا محتل بالفعل من تلك القوى الغازية.

فالمسألة تتعلق بوجود كل الجماعة السياسية المهددة بإستمرار. وأمام هذا الوضع البالغ الخطورة لا يمكن للحاكم الذي يحمل على عاتقه مسؤولية الدفاع عن الدولة والمجتمع أن يفكر في شرعية الحرب من عدم شرعيتها. والأمر هنا لا يختلف عما هو معروف بالحالات الإستثنائية حين يُلغى الحكم بالدستور ليُعوَّض بأحكام حالات الطوارئ حتى في المجتمعات التي تطبق الديمقراخية في أفضل صورها.

لذلك، ينظر ماكيافيللي إلى الحرب على أنها الفن الوحيد الذي يحتاج إلى كل من يتولى القيادة. وهي فضيلة ينبغي أن يسعى إليها الأمراء بالوراثة ومن أبناء الشعب للوصول إلى هذه المرتبة. وأن إزدراء الحرب هو السبب الرئيس في ضياع الكثير من الدول، وأن الإهتمام بالترف والرخاء أكثر من التفكير في السلاح، كثيرًا ما يكون مآله فقدان الإمارة، وأن التمرس فيه وإتقانه هو السبيل إلى الحصول على الدول والإمارات. وأن موضوع التسليح الجيد لا يقتصر على زمن الحرب فقط بل في أيام السلم أيضًا. فالأمير ينبغي أن يكون دائما في وضعيْن إما في حالة حرب أو في حالة إستعداد لها وفي هذه الأخيرة يُلون أكثر إهتماما بالحرب من أيام الحرب ذاتها [2].

---

[1] – جون جاك شوفالييه، " **تاريخ الفكر السياسي من الدولة القومية إلى الدولة الأممية** "، ترجمة: محمد عرب صاصلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1993، ص: 242.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: خيري حماد، ص ص: 131–132.

وهنك وسيلة أخرى لا تقل أهمية الحرب بل هي أكثر نجاعة من الحرب أحيانا لا توفره لإمكانيات الدولة ومقدراتها الحربية والإقتصادية والبشرية وهي الوسيلة الدبلوماسية وبها يتم عقد المعاهدات والأحلاف والمفاوضات لحل النزاعات بين الدول أو عقد الإتفاقيات فيما بينها. وأهمية هذه الوسيلة السياسية فوق ماذكنا فهي تهدف إلى إحلال الأمن ولوفاق بين الدول نشر السلام.

ولكن هذه الوسيلة لا يلجأ إليها في نظر ماكيافيللي على أساس أخلاقي بل على أساس علاقة من القوى والمصالح، أي لأغراض سياسية محضة لأنه عند إنتفاء هذه المصالح السياسية لا تصبح ضرورية. وقد تعوض بالحرب.

ويظهر ذلك بصورة واضحة فيما يقدمه ماكيافيللي شرحًا تفصيليًا يبيِّن فيه خطورة البقاء على الحياد في موضوع الحرب خاصة إذا كانت هذه الحرب بين دولتيْن مجاورتين لدولة ثالثة. إذ على أمير هذه الدولة الثالثة أن يعلن عن موقفه بصراحة وأن يخوض الحرب لأن عدم الخوض في الحرب ستجعل الأمير إما فريسة للمنتصر مما يبعث الرضى والبهجة في نفس المنهزم ولن يجد سببًا أو مبررًا للدفاع عن موقفه.

كما أنه لن يلقى أحدًا يرحب به، إذ أن المنتصر، أيا كان، لايرغب في إتخاذ أصدقاء لا يطمئن إليهم، ولا يسارعون إلى مساعدته في وقت شدته. أما المنهزم فلن يرحب به بدوره، لأنه لم يخض المعركة إلى جانبه دفاعًا عن قضيته [1] والأسس التي تقوم عليها عقد الأحلاف هي أسس قائمة على علاقات من القوى. فحين يعقد الحاكم حلفا مع حاكم يكافئه في القوة ويقدر لهذا الجانب أن ينتصر، فإنه يشعر، بالرغم من قوته، بنوع من الإلتزام تجاهه إذ أن صداقة متينة قد أقيمت، وليس من شيمة الناس عادة، أن ينكروا للشرف وأن يضطهدوا من ساعدهم، متنكرين لجميله على هذا الشكل، خاصة إذا كانت القضية عادلة.

[1] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 176.

أما إذا خسر الحاكم الحليف المعركة فإن الحاكم المحالف يجد دائما عنده المأوى حين يشرق بخالعه مرة أخرى ويرفع. وأما في حالة ضعف المتحاربين فليس هناك ما يجبرك على الإنضمام إلى أحدهما، إذ الحياد أسلم وأفيد لك، وذلك لسببين:

الأول، أنه ذا وقفت إلى جانب أحدهما فإنك تمضي إلى دمار الآخر في الوقت الذي يجب أن تنقذه لو حكمت عقلك. **والثاني**، فإن تحالفك مع أحدهما وإنتصر حليفك فإنه سيظل تحت رحمتك لأنه يستحيل عليه أن لا يُحتل بمساعدتك دعوتك [1].

ومن هنا يتضح أن عقد الأحلاف مع الدول الأخرى، لا تحكمه علاقات أخلاقية أو أي علاقات إلزامية، لأن الأمر مبني أساسا في المبدأ أو المنتهى على علاقات قوى ومصالح. والأحلاف والمعاهدات من وجهة نظر ماكيافيللي تكتيك وليس قناعة في ذاتها. وتستخدم كأداة تخدم إرادة الأمير في التسلط المموه بإرادة سلمية زائفة وتسعى لتحقيق أغراض خفية. ويستشهد ماكيافيللي بأهمية هذا الأسلوب في العلاقات بين الدول بالرومان الذين اعمدوا خلال حكمهم الطويل على الأحلاف، وعقد المعاهدات مع الدول الأخرى. وتحت هذا الإسم الزائف حوّلوا الشعوب الأخرى إلى أتباع. فقد أفادوا من أسلحهم وعتادهم في البداية لمساعدتهم، وتقديم العون لإخضاع الشعوب الأخرى التي ما لبثت تحت ستار هذه المعاهدات، أن أصبح أفرادها عبيدًا لروما [2].

لكن هل أهمية الوسيلة الدبلوماسية أن تعوض القوة العسكرية أم هي رديفة لها ؟ أو عبارة أخرى هل يمكن للحكم أن يستغني عن القوة أو التقليل من أهميتها على الأقل لصالح الدبلوماسية ؟ وهل التحالفات إستراتيجية في العلاقات الدولية أم هي مجرّد وسائل لتعويض الضعف أو الزيادة في القوة لتحقيق مكاسب سياسية ؟

ينظر ماكيافيللي إلى التحالفات والمعاهدات في إخار المصالح فقط. فتكون أداة لتعويض الضعف تارة وزيادة القوة تارة أخرى. لتبقى علاقات القوة هي الأساس التي تضبط العلاقات بن الدول لضمان حماية المصالح المتبادلة. وهنا تبدأ النظريات الأخلاقية

---

[1] – المصدر نفسه، ص ص: 177–178.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ترجمة: خيري حماد، ص ص: 454–473.

بإخلاق أحكامها القيمية في هذا المجال، لأن ماكيافيللي قد قلل من أهمية الدبلوماسية في الحقل السياسي عندما أفرغها من كل محتوى أخلاقي إذ لا وجود في نظره إلى مبادئ إلزامية ولا قواعد ثابتة إلا المصلحة العليا للدولة التي تتحكم فيها موازين القوى.

غير أن ما قرره ماكيافيللي في هذا الشأن هو مجرد وصف موضوعي لما هو قائم في العلاقات بين الدول وأن الأمثلة التي ما فتيء يستشهد بها دليل يعضد نظرته وهذا الأسلوب لم يتوقف العمل به خيلة فترات التاريخ من عهد ماكيافيللي وقبله وبعده إلى اليوم.

وتبقى القوة العسكرية من أنجع الوسائل وآخرها في الحالات التي يتعذر فيها ممارسة العمل الدبلوماسي، خاصة لما تكون الدولة مهددة في وجودها. إذ لا مندوحة من إعتبار القوة هي الوسيلة الوحيدة لضمان الإستقرار والأمن والسلام والمحافظة عليه داخليا وخارجيًا.

وعليه، فإن الدبلوماسية لايمكنها أن كون بديلا عن الحرب، وبالتالي فالمعاهدات والأحلاف مرهونة بتقدير مصالح الدول الأخرى، وبالتالي فهي لا تتحدد من خرف واحد فقط وأخير، وإرتباط بكل ما سبق، نستنتج مع ماكيافيللي أن الطابع الغالب على المستويين الداخلي والخارجي في كل مراحل الدولة هو القوة ولا يمكنها أن تؤدي دورها السياسي التائق إلى تحقيق الآم والاستقرار والقادر على حمايتهما داخليا وخارجيا بفرض الأحكام القيمة، بل أن السبيل الوحيد الذي بإمكانه التقليل من مظاهر استخدامها إنما يكون بالقوانين والمؤسسات وبالسلطة المختلطة بإعتبارها جميعًا أدوات للضبط الإجتماعي داخليا، وعبر الدبلوماسية خارجيا.

لكن إستقرار الدولة وقوة الحكم يقتضي من الحاكم أن يهتم بالشأن الداخلي ويوليه الأهمية القصوى أم عليه أن يركز على الشأن الخارجي ويعدله بكل الوسائل؟ أو هل تأسيس دولة وتوخيد الحكم يتطلب من الحاكم الحفاظ عليه بتنظيم الدولة من

الداخل من خلال نظام السلطة ودور القوة فيه لتماسك مكونات المجتمع وقوة الدولة أم الدولة وحمايتها يتطلب حمايتها من الخارج بواسطة الأحلاف والمعاهدات ؟

أو بصيغة أخرى: هل أولويات الحاكم تفرض عليه تفضيل السياسة الداخلية على السياسة الخارجية أم العكس ؟

الأمر مع ماكيافيللي لا يقبل التجزئة، إذ أن بناء الدولة داخليا هو نفسه تحصينها خارجيا. فكلما إستطاع أن يحقق الأمير المصلحة العامة للشعب عن طريق. تكوين دولة قوية يكسب فيها رضا الشعب كلما كان ذلك بمثابة الحصن المنيع الذي يحمي به ممتلكات الشعب ويحمي دولته من أي محاولة اعتداء من دول أخرى. والأمير الذي يفعل ذلك يقابل بالثناء والمرح لا باللوم والنقد يقول ماكيافيللي " فالأمير الذي يحصن مدينته، وينال رضا الشعب، لا يمكن أن يهاجم، فإذا هوجم، فإن المهاجم يضطر للتقهقر فخذولا " [1].

وهذا الإنجاز الوخمي إذا ما تم للأمير فإنه يمنع مدينته من الأخطار الخارجية التي قد تأتي من ممالك أخرى " ولا ريب بأن الآخرين سيترددون دائمًا في مهاجمة الأمير الذي يجيد تحصين مدينته ويحسن إدارة حكومة رعاياه لأنهم يرون في مهاجمته " أخطارًا وعقبات يصعب الخلاص منها: " ولا يبدو قط من السهل الهجوم على رجل أجاد الدفاع عن مدينته، وقابله رعاياه بالحب " [2] ويضرب لنا مثلا عن مدن ألمانيا التي تتمتع بالحرية.. ولا تخشى من الملوك، لأن تلك المدن محصنة تحصينًا يرهب الأعداء المهاجمين [3].

وبهذه المعالجة المتكاملة لموضوع الدولة يربط ماكيافيللي بين الإدارة السياسية الداخلية والإدارة السياسية الخارجية اللتان تشكلان نسجيًا متماسكًا يعضد بعضها البعض الآخر، والفصل الذي قد يحدث بينهما لا يكون إلا في حالات الضرورة، أو الحالات الإستثنائية حين تتعرض المصلحة العالية للدولة، عندها سينظر إلى المصدر المتسبب في

---

[1] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: محمد لطفي جمعة، ص: 112.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 110.

[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هذه الحالة الطارئة وتعطى لها الأولوية. ففي زمن الحرب نعطى الأولوية إلى قضايا الدفاع والسياسة الخارجية على حساب الداخل، ولكن الأمن ومصلحة الدولة تتعرض لخطر كبير إذا لم يسد السلام والوفاق الداخليين، أما إذا كان مصدر الإضطرابات داخليا، فالأمر يستدعي حل هذه الأزمات أولا لأنها أداة مانعة لخطر الخارج. فالأمر هنا لا يعدو أن يكون تقديم أجد الصعيدين على الآخر ولا يعني أبدًا الفصل الحقيقي بينهما.

وعطفًا على ما سبق، وإرتباطًا به يمكن القول أن ماكيافيللي لا يمجد القوة السياسية لذاتها، بل أن الغاية السياسية تصبح غاية أخلاقية لما تحققه من مصلحة عامة وتحقيقًا للحرية والمساواة والعدل، وهذا الغايات النبيلة حسب ماكيافيللي لا تكتمل إلا بالوسائل التي تقيمها الدولة من قوة وقوانين ومؤسسات يقول ماكيافيللي في ذلك: " وهكذا فإن الأمير المحدث يحرز مجدًا مزدوجا من إقامة دولة جديدة ويبعث الإزدهار فيها، وتحصينها بالقوانين الصالحة، والأسلحة القوية والأصدقاء الطيبين والمثل الخيِّرة "[1].

ثانيا: مرحلة الإصلاح والتحديث:

لا تفتأ الصعوبات تواجه رجل الدولة التواق إلى تأسيس دولة تضطلع بمهامها الوخمنية تجاه الشعب تحقيقا للمصلحة العليا وضمان إستمرار الدولة قوية وآمنة ومستقرة تنعم بالإزدهار وذات منعة. وأن الأمر لا ينتهي بمجرد تأسيس الدولة وتوخيد أركانها. فالصعوبات والإشكاليات تبقى تلازم الدولة في جميع مراحل تطورها، وعلى الحاكم أن يحسن التعامل مع هذه العوائق والتعقيدات بحسب مستجدات كل مرة بكل واقعية وذكاء.

يدعو ماكيافيللي إلى إصلاح الدولة لمواجهة المشكلات التي تطرأ على الدولة.

فكلما مالت الدولة إلى الفساد وجب على الحاكم القيام بالإصلاح فورًا قبل تفشيه تجنبا لتعرض الدولة للأخطار المحدقة ولتفادي السقوط المحتوم.

[1] – المصدر نفسه، ص ص: 187–188.

وقد مير ماكيافيللي في هذا الإخار بين حالتيْن إثنتيْن يتوجب فيهما الإصلاح هما:

الحالة الأولى: وفيها تقتضي إجراءات التحديث والتطور أن تكون متوافقة مع الحالات الطارئة لجميع الأنظمة والقوانين حتى تبعث على الطمأنينة في الرعايا وكسب المزيد من ثقة هؤلاء في حكامهم.

وفي **الحالة الثانية:** والتي تبلغ فيها أوضاع الدولة من الفساد حدً لإشباغ بحيث لا ينفع معها أي علاج أو إصلاح،وعندئذ لا يمكن أن تطلق عليها عمليتي التحديث والتطوير، وإنما هما عمليتا إعادة تأسيس ينتج عنهما إلغاء كل الأنظمة والقوانين السابقة، لتحل مكانها قوانين وأنظمة جديدة تبعث الأمل في نفوس الناس وقادرة على علاج كل ما فسد. وقد ناقشت ماكيافيللي هذه المسألة بشيء من التفصيل عند الحديث عن الفضائل السياسية والفضائل الأخلاقية في هذا البحث.

فالحالة الثانية هذه تنطبق تمامًا على الأوضاع التي كانت سائدة آنذاك في إيطاليا، كما هو مبيّن في الفصل المتعلق بالأوضاع السياسية والإجتماعية والإقتصادية. والقارئ لمقدمة كتاب الأمير والدافع من وراء تأليف الكاتب، وإهدائه إلى لورنزو ودي ميديتشي يدرك جيدا حجم الفساد الذي بلغته مدن إيطاليا وخاصة مدينة فلورانسا، والضرورة الملحة لتغيير ذلك الواقع.

ومادامت التاريخ في حركة نمو وتطور فإن الدولة كذلك تحتاج إلى هذه الديناميكية حتى لا تفقد جدارتها في الوجود، والذي يحقق لها ذلك إستعدادها الدائم للتأقلم ومواكبة التطور بتحديث أنظمتها وقوانينها. ويضرب ماكيافيللي لذلك نماذج من القادة الرومان، إذ على الرغم من العدد الهائل للقوانين؛ والتي صنعت مجد الإمبراخورية التي وضعت أيام رمولوس ونوما وغيرهما، بقيت الدولة بحاجة ملحة إلى التجديد في إدارتها، وإدخال أنظمة جديدة مترافقة مع عملية تطور الجمهورية الرومانية آنذاك [1].

[1] – نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ص ص: 678.

إن على السياسة أن تعنى بتسيير كل الأمور والتدابير التي تشكل عمل الدولة المستمر في مختلف إدارتها. وهي من صميم العمل السياسي اليومي، إذ أن الدولة تصطدم بجميع أنواع المتاعب والصعوبات، ولا تكلف أي جماعة عن إثارة المشكلات والعقبات، ولا تلبث أن تبرز نزاعات وإضطرابات دائمة تستدعي في كل مرة تسوية هذه القضايا والمشكلات المطروحة، وإتخاذ الإجراءات المطلوبة. مما يقتضي من السلطة عملاً دائمًا ومتواصلا، وهذا ما أراده ماكيافيللي.

لذلك كان لابد لنا من مناقشة مسألة تحديث الدولة كآلية لتطويرها من خلال علاقتها الوثيقة بالكيفية التي يتم بها تعيين المناصب كما يراها ماكيافيللي – لمنع إستشراء الفساد في أجهزة الدولة.

وتنصب خطورة فساد التنظيمات عند ماكيافيللي – على حالتيْن في منتهى الأهمية وهما: سن القوانين أولا، وتعيين القضاة ثانيًا [1].

وكان ماكيافيللي قد أدرك دور القوانين والتنظيمات، وأثرها في الطبيعة البشرية بوصفها أداة ردع وضبط تكبح إنحراف الطبيعة الإنسانية، إذ يُعد الطبيعة الإنسانية أحد أهم الدعائم والأسس التي تؤدي دورًا أساسيا في دعم القوانين والجهاز القضائي للقيام بدورهما الأساسي والصحيح. ولهذا السبب بالذات ركز ماكيافيللي إهتمامه على تعيين أصحاب الكفاءات في المناصب الملائمة، وهي أحد العوامل التي تتعلق بالمجتمع الإنساني بعيدًا عن مسائل الحرب و السياسة.

وقد أوصى ماكيافيللي الحاكم: " بأن يظهر دائما ميلا، إلى ذوي الكفاءات والجدارة، وأن يفضل المقتدرين، ويكرم النابغين في كل فن. وعليه أن يشجع، فضلا عن ذلك، مواخنيه على المضي في أعمالهم، سواء أكان ذلك في حقول التجارة، والزراعة، أم في أية مهنة أخرى متهنها الناس " [2].

---

[1] – المصدر نفسه، ص: 298.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 179.

ونستطيع القول: إن ماكيافيللي كان يدرك الأهمية الكبيرة لموضوع أصحاب الكفاءات الذين يتمتعون بقدرات عالية من التفوق والإبداع، وضرورة العناية بهم، وذلك للقيام بدورهم الأساسي في إعلاء شأن المجتمع، وهذا من شأنه الحيلولة دون وصول أشخاص غير أكفاء إلى مناصب لا يستحقونها.

ويوضح ماكيافيللي في مكان آخر، علاقة تعيين المناصب والكفاءات بفساد الأنظمة، حيث يبرز من خلال ذلك ضرورة عملية التطوير والتحديث ومواكبة التطورات الطارئة.

فهو يتحدث عن الطريقة التي كانت يتم بها تعيين المناصب في عهد الإمبراخورية الرومانية، وخاصة فيما يتعلق بموضوع تعيين القضاة في وظيفة القنصلية آنذاك، موازنا بين خريقتين مختلفين للتقدم للوظيفة وكيفية قبول المناصب وفق تدرك الفساد.

فيظهر في **الحالة الأولى** أنه كان يتقدم للعمل في هذه الوظائف الأشخاص الذين يجدون في أنفسهم الكفاءة لهذا المنصب، وكان من العار والخزي أن ترفض خلباتهم، غير أن هذا الإجراء أصبح أمرًا غاية في السوء حين اتجهت المدينة نحو الفساد، إذ لم يعد للفضيلة والكفاءة والمهارة أي دور أساسي، بل أصبح كل قادر على الوصول بسلطانه وشعبيته للمنصب هو الأفضل. وأما الذين لا سلطان لهم فقط أصبحوا يترددون بدافع الخوف في التقدم لهذه الوظائف رغم تمتعهم بالكفاءة والمهارة.

يترتب على ذلك أن وصول أصحاب النفوذ والسلطة الشعبية إلى المناصب وحدهم يشكل خطرًا لا مفر منه على الدولة والشعب، لأن المشرفين على وضع القوانين وإقتراحها هم أصحاب النفوذ والسلطان، لا أصحاب المهارات والكفاءات، وينتج عن ذلك أن القوانين لا توضع للحفاظ على الحريات بل لزيادة السلطان والنفوذ [1].

[1] – نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات الأمير** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 289-290.

وهنا لابد من مواكبة التطورات الزمانية، وإدراك الدور الأساسي لعملية تطوير الأنظمة والقوانين وتحديثها لتفادي الأخطار التي قد تواجه الدولة من جهة والمواخنين من جهة أخرى، في عملية تعيين المناصب، وهو ما يعتقد بأن الفساد يمنع وصول أمثالهم إلى المناصب التي كون جديرة بهم، والتي يجب أن يحظى بها هؤلاء، دون غيرهم، من أجل المساهمة في بناء الدولة وتقديمها.

إن ماكيافيللي من خلال الإشارة في كتابه " الأمير " إلى دور المواهب والكفاءات قد أدرك وضع إيطاليا الفاسد ووضع مدينة فلورانسا على وجه التحديد. لذلك أوجب على الأمير أن ينتبه إلى هذه النقطة بالذات، لأن الوضع الفاسد يتطلب إعادة النظر في تعيين أشخاص أكفاء، أي يتمتعون بفضائل جيدة، وإبعاد الفاسدين منهم رغم أنه لم يتحدث بالتفصيل عن ذلك. وقد كانت فلورانسا بحاجة إلى إصلاح جذري، وإلى إستبدال التنظيمات والقوانين بتنظيمات وقوانين جديدة، أي إعادة التأسيس منذ البداية.

لابد أيضا من أن تذكر أن ماكيافيللي قد تحدث عن موضوع آخر متعلق بمسألة تعيين الوزراء، وضّح فيه الكيفية التي يتم بها تعيينهم، فقد فضل ماكيافيللي أولئك الذين يتمتعون بالكفاءة والإخلاص قائلا: " فعندما يكونون من الأكفاء و المخلصين، يتأكد الإنسان من حكمة الأمير، لأنه إستطاع تمييز هذه الكفاءة، والإحتفاظ بهذا الإخلاص. أما إذا كانوا على النقيض من ذلك، ففي وسع الإنسان دائمًا، أن يأخذ فكرة سيئة عن الأمير نفسه، لأن الخطيئة الأولى التي يقترفها هي سوء إختياره "[1].

أما عن الكيفية التي يتم بها إختيار الوزراء، فإن ماكيافيللي يذكر أن هناك بعضًا من الناس يستطيعون فهم الأشياء بذكائهم الصرف، وهم لا يحتاجون إلى من يبصرهم بالحقائق، وبعضهم الآخر لا يستطيعون فهم الأشياء لا بأنفسهم، ولا بمساعدة الآخرين. ويضم الفريق الأخير الذين لا يستطيعون فهم الأشياء بأنفسهم ولكنهم

[1] – نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات ماكيافيللي** "، ترجمة: خيري حماد، ص ص : 181.

يستطيعون أن يقدّروا ما في أفكار الغير. لذلك فإن ماكيافيللي يفضل النوع الأول ويعتبرهم أفضل الأنواع وأكفأها [1].

غير أن ماكيافيللي يلحُ على نقطة يجب على الحكم أن لايتجاهلها، وهي حسن الإختيار. فالمسألة لا تتوقف على الإختيار كيفما إتفق، فقد أدرك ماكيافيللي خطورة إقتران الحاكم بأصحاب السوء من المتملقين الذين يكون جل إهتمامهم منصبا على مصالحهم الخاصة، متجاهلين المصلحة العامة للدولة بالدرجة الأولى. يقول ماكيافيللي: " لن أتجاهل موضوعًا مهما، وذكر خطيئة لا يستطيع الأمراء تجنبها إلا ببالغ الصعوبة، إذا لم يكون من العقلاء والحكماء، أو إذا لم يحسنوا الإختيار وهذا الموضوع الذي أعنيه، يتعلق بالمنافقين المداهنين الذين تغصُ بهم بلاخات الملوك والأمراء"[2].

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى نقطة أخرى تتعلق بالكيفية التي يتم فيها قبول المرشحين للمناصب المختلفة وهي – على حسب ما يوضح ماكيافيللي – تكون بإعتماد واحدٍ من ثلاث:

أولها: الإعتماد على شهوة المرشحين، **ثانيا:** الإعتماد على آباء هؤلاء المرشحين ذوي المكنة، على إعتبار أن الأبناء لابد من أن يكونوا كآبائهم، **وثالثه:** إرتباط المرشحين بأشخاص ذوي أفكار جيدة يتمتعون بالخصال الطيبة. ويعدُ ماكيافيللي هذه الطريقة من أفضل الطرائق. ذلك أن الطريقتين الأولى والثانية غير كافيتين لحسن الإختيار ودقته، فلا الإشاعة ولا الإعتماد على سمعة الآباء تدل على الكفاءة.

لذلك من الواجب في حال تمَ إختيار الشخص الخاخئ أن يصرح عن عيوبه بصورة واضحة ومباشرة [3].

---

[1] – المصدر نفسه، ص: 181.

[2] – المصدر نفسه، ص: 183.

[3] – نيكولا ماكيافيللي، " **مطارحات مكيافيللي** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 728.

إن موضوع الأهلية أو الكفاءة يبرُز بروزًا واضحًا في قضية تعيين المناصب دون أي إعتبار لشيء آخر. ويتضح ذلك في جميع أقوال ماكيافيللي إذ يقول: " لم تكن مدينة روما في الحقيقة تلقى أيَّ إهتمام إلى مسألة السن، وكان كل ما تشده هو الفضيلة، سواء أوُجدت عند الشباب أم عند الكهول "[1].

إنه يرى أن حياة المجتمع السياسي بمختلف إتجاهاتها مليئة بالمتأرجحات، ودائمة التغيرات والتبدلات. ولابد للوحدة السياسية من أن يكون لها الدور الفاعل في التصدي لهذه التغيرات الدائمة، إذ أنه ما من مؤسسة كاملة أو قوانين أبدية أزلية، حتى وإن كانت تسير في خريق الكمال، فأفضل المؤسسات والقوانين، سيعتريها التلف والخراب، والرجل السياسي حين يعتزم مقاومة فسادِ هؤلاء المؤسسات وفساد قوانينها عليه أن يعمل بإتجاه التقدم حتى ولو لم ينجح كليًا .

وإن الدولة، بجميع مراحلها وبناها المؤسساتية والقانونية، تخلق لتتفادى جميع الصدمات والعقبات التي تظهر عبر مراحل التاريخ، ولمواجهة التبدلات والأزمات الطارئة والإضطرات والصراعات الإجتماعية. وأن قدرة الدولة على تأمين التوازن هي مهمتها الأساسية، وإذا ما كف نظام سياسي عن أن يكون على مستوى هذه المهمة، فمن الطبيعي أن تسعى الجماعة للبحث عن سلطة بديلة. وهنا تنشأ الحاجة إلى القيام بعمل تأسيسي آخر أو إعادة تأسيس ما تهدَّم.

إن هذه العملية التحديثية لا تقتصر على جانب واحد فقط من جوانب الحياة السياسية، بل تشمل جميع مناحي الحياة السياسية دون إستثناء.

ولعل ما يختم به ماكيافيللي الفصل الأخير في " الأمير " لأفضل دليل على ذلك إذ يقول: " ليس ثمَّة أكرم على الإنسان البارز حديثا من إدخال قوانين وإجراءات حديثة. وعندما تقوم مثل هذه الأمور على أسس سليمة، وتنطوي على العظمة، فإن مبتدعها، يُقابل بالإحترام والإعجاب.

[1] – المصدر نفسه، ص: 417.

والمجال متسع في إيطاليا لإدخال أي نوع من التنظيمات الجديدة والفضيلة متوفرة إلى حدٍّ عظيم في الأعضاء، إذا لم يكن الرؤوس والقادة مفتقرين إليها. وأنظر المبارزات وأعمال الصراع التي تقصر على القلة من المتبارزين والمتصارعين، تجد أن الإيطاليين يتفوقون في القوة والمهارة والذكاء "[1].

المبحث الثالث: الدين والسياسة:

إستهل ماكيافيللي الفصل الحادي عشر بالكلام عن الإمارات الدينية فقال: إن الصعوبات المحيطة بهذه الإمارات موجودة قبل تكوينها، ويمكن الحصول عليها إما بالإقتدار، وإما بالحظ، ولكن يمكن الإحتفاظ بها دون أحدهما، لأن حفظها يكون بفضل العادات والرسوم الدينية القديمة التي لها من القوة والمزايا ما يسهل البقاء لأمرائها مهما

كانت حالهم، ولأمراء تلك الإمارات مُلكٌ دون أن يدافعوا عنه، وشعب دون أن يحكموه، وإذا كان الملك بغير دفاع فلا يهاجمه أحد، كذلك إذا كان الشعب بلا حكم فلا يحاول إقلاق راحة الأمير، ف يظهر من ذلك أن هذه الإمارات وحدها هي الآمنة الهانئة [2] وعليه فإن الأمير لا يجد صعوبات تذكر،ويتحاشى ماكيافيللي الحديث عن هذا النوع من الإمارات لأن لا مجال للعقل الإنساني البت في أمرها ما دامت محفوظة من اللّه بوسائل عليا متسامية عن الإدراك العقلي.

ولكن، ماكيافيللي لا يخرج، كعادته، عن واقع الإمارات الايطالية ليبني أفكاره السياسية، ليتساءل عن الكيفية التي إكتسبت بها الكنيسة تلك القوة الدنيوية مع أنها قبل البابا **الإسكندر السادس** كانت غير محترمة في نظر أمراء إيطاليا كبيرهم وصغيرهم. وأنها في زمان ماكيافيللي قد بلغت قوتها الزمانية درجة إستطاعت بها إرهاب ملك فرنسا وحتى خرده من إيطاليا والفضل في ذلك يعود إلى الإسكندر

[1] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: خيري حماد، ص ص: 198–199.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: محمد لطفي جمعة، ص: 114.

السادس الذي أظهر للعالم أكثر من غيره من الباباوات كيف يمكن للبابا ن يتغلب بالمال والقوة وقد إنتهى الأمر بتنظيم الكنيسة وتفويتها[1].

ومن هنا كما يقول **ول ديورانت** تبدو فكرة جديدة هي أن ماكيافيللي لا يهاجم الكنيسة لأنها تدافع عن سلطتها الزمنية، بل يهاجمها لأنها لم تستخدم جميع مواردها لإخضاع إيطاليا كلها لحكمها السياسي [2].

وكان قضى على إيطاليا قرنان من الزمان وهي مقسمة مشتتة، سبَّبا لها الكثير الضعف والإنحلال الإجتماعي، وهي نتيجة حتمية لضعف الكنيسة إذ لم يكن الدين منفصلاً عن القيم الخلقية. لذلك حينما هُزمت الكنية ولم تعد تقم بدورها، لم يبق وقتئذ غير القوة السياسية لتكوين بديلاً شرعيًا للمحافظة على الدولة.

ولم يكن ماكيافيللي أول من أسقط الأخلاق من المدن والإمارات الإيطالية لأنها كانت قبل ذلك مسقطه مع سقوط الكنيسة. فهو لم يدع إلى التحليل الخلقي ولا إلى عزل القيم الخلقية عن إسقاط كل ما هو خلقي أو ديني من الممارسة السياسية، بل قام فقط بوصف التحليل والسقوط وإزدراء الناس لكل ماهو خلقي وديني.

ومادام ماكيافيللي رجل سياسة وليس رجل دين آمن بالواقعية الإجتماعية والسياسية، حاول، وفق هذا المبدأ، إصلاح الأوضاع في إيطاليا من منظور سياسي بحت لا أخلاقي معتمدًا في ذلك المرجعية التاريخية خاصة تاريخ الرومان وكذا واقع دويلات ومدن إيطاليا في عصره. لأنه إذا ما عدنا لواقع إيطاليا والحضارة الرومانية التي اعتنقت المسيحية كدين لها فإننا نجد الدين في العصر الوسيط لا ينفصل عن الأخلاق، والسلطة الدينية يومذاك تطلب السيادة بإسم الأخلاق، فلما غُلبت في النضال، جرَّت وراءها الأخلاق، وبقيت السياسة وحدها منقادة إلى أضعف مبادئها، وليس فيها إلا علم التغلب بالحيلة والتسلط بالقوة، من غير أن تذعن لزاخر أو تخضع لوازع، والدين الذي كان كل شيء في القرون الوسطى وغايات الغايات للدولة، لم يكن عند ماكيافيللي إلا وسيلة

---

[1] – المصدر نفسه، ص ص: 114–115–116.

[2] – ول ديورانت، "**قصة الحضارة**"، المجلد 5، ج 4، ص: 64..

سياسية تستخدم للمحافظة على الدولة وتوسيعها وأداة تستعين بها الحكومة لتحقيق غاياتها[1].

أما وقد فقدت هذه الوسيلة الآن فإن الوسيلة البديلة عنها هي السياسة وأدواتها، وهذا ما أصبح الأمراء يعتمدون وقد حصروا هَمَّهم السياسي في أمرين: **الأول**، أن لايدخل إيطاليا أجنبي بقوة السلاح. **والثاني**، أن لا يستطيع أحد من السائدين أن يمد سلطة "[2].

وترتب نتيجة ذلك بقاء الجسم السياسي الإيطالي مجزأ ضعيفًا ومشلولا، الأمر الذي عرَّضه للفتن المتلاحقة والإضطرابات التي لا تكاد تنتهي، فرغَّب ذلك الدول المجاورة في التحرش بها ومن ثم بعْد أصل تحقيق الوحدة الإيطالية.

وأمام عجز الكنيسة القيام بعمل الوحدة الإيطالية على أساس الدين وأخلاق الدين المسيحي كان لابد في نظر ماكيافيللي أن تؤدي السياسة هذا الدور الوخمي السامي، ولايمكن لهذه الوسيلة البديلة لتقوم بدورها في عملية إعادة البناء والتأسيس لدولة جديدة إلا بالفصل القاخع بين السياسة والأخلاق المتمثلة بالدين.

لكن إذا كان الدين ومنه الأخلاق تتعارض مع الأهداف العليا للسياسة فإن إستبعاده من الحياة الفردية يؤدي إلى خلل كبير في النسيج الإجتماعي، ولذلك جعل ماكيافيللي مراعاة القيم الخلقية والدينية أولى مهام رجل السياسة في هذا المجال.

والحاكم بإعتباره مؤسس الدولة ليس خارج القانون الذي يسنه بنفسه فحسب بل هو أيضا خارج الأخلاق والدين. وليس هناك مقياس يُحكم به على أفعاله إلا نتاج وسائله السياسية لتوسيع نطاق قوة دولته وإستمرارها. فالدولة القوية هي السلطة الوحيدة التي تحفظ تماسك المجتمع وتحميه من أنانية البشر الذين ينزعون بطبيعتهم إلى العدوان ولا يستطيع أحد أن يفعل هذا غير الطاغية القاسي الذي خلال قلبه من الرحمة؛

---

[1] – نجيب الأرمنازي، " **السياسة الدولية وأشهر رجالها** "، ج 2، دمشق، 1950، ص: 05.

[2] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: محمد لطفي جمعة، ص: 115

والذي لا يسمح لضميره بأن يجعل منه إنسانا جبانا، بل يضرب بيد من حديد، ويجعل هدفه العظيم يبرر كل ما يلجأ إليه من وسائل [1].

وإذا كان الدين قد فشل في أداء دوره السياسي فدوره مهم في تماسك المجتمع وترابطه، لذلك يرى ماكيافيللي أن الدور الذي يؤديه الدين هو رفع الدول أو سقوخها، وهنا يبدو الدين ضامنا للقوة، ومصدرًا للطاعة المدنية الجامعة للأخلاق والفضيلة أيضا. وهذا يعود لقوة الدين المتماسكة، إذ أنه يمتلك قوة عظيمة. وعلى الرغم من أن الكثير ممن درسوا ماكيافيللي اعتبروا أفكاره من منافية للين وللقيم الخلقية والإنسانية، إلا أن هذا الحكم ليس دقيقا إذ أنه كان يؤمن بأن إهمال الدين، وما ينطوي عليه من مضمون أخلاقي سليم وصحيح، يعد من أهم عوامل إنحلال الدولة وأن دعوة ماكيافيللي إلى عدم التقيد بالفضائل الأخلاقية في الممارسة السياسية لا يعني رفض الدين في كل الحالات وإنما فقط عندما يكن عائقًا أمام تحقيق مهمات سياسية عليا، إذ قد يكون الدين في حالات أخرى مصدرًا أو عاملا مهما حتى في تكوين فضائل سياسية وأخلاقية بالدرجة نفسها، فلا يخفى على ماكيافيللي الدور الديني في الإمبراخورية الرومانية التي اعتمدت المسيحية دينًا دينًا رسمية للدولة.

وليس بعيدًا عن الإذهان الحروب التي قادتها بإسم الدين حتى تزيد في قوة جيوشها دفاعًا أو عن الحق المقدس، ومن ثم فالإنصياع للأحداث الدينية والإنصياع للحكم يحقق الخير العام ولهما الأهمية نفسها. لأن الخوف من اللّه هو الذي يجعل الدولة قادرة على إيجاد مواخنين خائفين وخائعين لقادتهم، وبهذا الربط المتين بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية يؤسس بلا ريب دولة قوية. إن حكم ماكيافيللي على الدين يخرج عن نطاق السياسة، فهو، حسبه، ظاهرة إجتماعية، وقد لحق الدين المسيحي تغيرات كان من ورائها رجال الدين الذين زهَدُوا الناس في الدنيا، وأصبح الدين عامل سلبي يبعد الإنسان عن الحياة التي يواجهها يوميًا، ومن ثم نجد ماكيافيللي يدعو إلى العمل بكل تفانٍ

[1] – ول ديورانت، " قصة الحضارة "، المجلد 4، الجزء 5.

وحزم ويحمل الأمير مهمة تشجيع الأفراد على البذل المتواصل في كل فنون العمل لا يستثنى مجالا نافعًا للدولة: " فعلى الأمير أن يظهر نفسه دائمًا ميالا إلى ذوي الكفاءة والجدارة وإن يفضل المقتدرين، ويكرم النابغين في كل فن، في حقول الزراعة أو التجارة أو أية مهنة أخرى يمتهنها الناس. وبهذه الطريقة لا يتوانى الفرد عن تحسين ما يملك مخافة أن يفقده. وعليه أن يقدم المكافأة لكل من يعمل في هذه الحقول، ولكل من يسعى بمختلف السبل لتحسين مدينته أو دولته.. محتفظا دائما بجلال منصبه ووقار مكانته "[1].

وإذ كان ماكيافيللي في تنظيره للدولة قد أقام فصلاً واضحًا بين الأخلاق والسياسة، إلا أنه لا ينفي وجود أمور مشتركة بين الفضائل السياسية والفضائل الأخلاقية كحب الوطن، والشجاعة، ورفض العبودية، والإقدام الحربي، وحب الحرية، وخاعة المدنية وحب المصلحة العامة والتضحية من أجل أهداف سامية للمجتمع، ولاشك أن مصدر هذه الفضائل هو الدين وهذا لايعني، في نظر ماكيافيللي، أن الدين مرتبط بالسياسة، لأن السياسة هي التي تقوم بالدور الفعّال لتأسيس فضائل دينية قائمة على القوة ومسبباتها وعلى التكريم الدنيوي، فالدين، في نظر ماكيافيللي وسيلة لغايات سياسية محضة.

وينتقل ماكيافيللي من بيان أهمية الدين المولد للأخلاق السياسية إلى الإستثمار فيه من خلال تمثل الحاكم بتلك القيم النبيلة ليس كإعتقاد كما يراه رجال الدين وإنما كأداة سياسية، فهو يطلب من الحاكم أن يكون حسن السمعة ومعروفا لدى الرعية بالفضائل الخلقية وبالتدّين حتى وإن لم يتصف بها بالفعل:وبدون هذه الشهوة لا يمكن للحاكم أن يحافظ على دولته. وجدير بالذكر هنا التوضيح بأن ماكيافيللي لا يدعو الحاكم إلى القيام بدور رجل الدين أو رجل الأخلاق في نشر الفضائل الخلقية والدينية لذاتها لأن مهمته بالأساس هي الحكم، ولكن تمتين الحكم وتوخيده يفرض

[1] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: خيري حماد، ص: 179.

عليه مراعاة هذا الجانب وإعطائه الأهمية اللازمة ذلك أن أثره كبير في تماسك المجتمع، كما لا ينبغي للحاكم أن يسوس الرعية بالأخلاق السياسية التي لها مجالها الخاص والمخالف للمجال الإجتماعي وهنا يبرز الخطأ الكبير في خلط السياسة والأخلاق. فالأخلاق التي يريدها ماكيافيللي من أفراد المجتمع صافية خالية من أي غرضٍ سوى الفضائل في ذاتها أما أخلاقه التي يتظاهر بها فلها غايات سياسية وشتان بين الإثنين، وفي هذا يقول إمام عبد الفتاح " إن ماكيافيللي لا يدعو الفرد إلى التحلل من القيم والمبادئ الأخلاقية، أو الخروج عن مبادئ الفضيلة، أو شق عصا الطاعة على الضمير، بل على العكس لقد كان مهتمًا بغرس المبادئ الأخلاقية عند الفرد بحيث لا كذب ولا خداع ولا رياء ولا دس ولا غيبته..إلخ. إن كل ما يدعو إليه هذا الفيلسوف هو فصل الأخلاق التي هي مبادئ لسلوك الفرد عن السياسة التي هي البحث عن صالح الجماعة، والمحافظة على الدولة وحمايتها، وتدعيم وجودها وبقائها "[1].

فالأخلاق والدين من منظور ماكيافيللي هي أخلاق الرعية ودين الرعية، وأن إتصاف الحاكم بها إذا كان ممكنا ودون أن يؤثر على المهمة الأساسية وهي الساسة فإن ذلك عنصر مهم في تماسك المجتمع الذي يصبح قوة هامة للدولة.

وهنا على الحاكم أن يبذل الجهد الكافي ليكون قدوة حسنة للرعية رغم أن الواقع السياسي يفرض على الحاكم عدم التقيد بما يعيق عمله في إخار إدارة الحكم، وعليه فإن المطلوب من الحاكم أن يتظاهر بما هو أخلاقي وبما يقدس الدين في جميع سلوكياته وتصرفاته. وهذا التظاهر هو بمثابة الدعاية السياسية التي تستعمل كل الوسائل التي تؤثر في المجتمع وتحمل أفراده على بناء الدولة والمحافظة عليها بعد ذلك، والناس بطبيعتهم يتأثرون بالمظاهر أكثر خاصة التي لها علاقة بالجوانب الروحية. يقول **أنطون سعد:**

[1] – إمام عبد الفتاح إمام، " **الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم** "، المجلس الأعلى الثقافي، القاهرة، 2001، ص: 262.

" أما في إيطاليا، فقد جعل ماكيافيللي من الدعاية سلاحًا يمكّن الأمير من الاعتماد عليه، وليس على الأمير غلا أن يتظاهر بالقيم دون أن يملكها بالضرورة ...والشعب بدوره يقيّم الأمور من خلال تلك المظاهر " [1].

على أن ندرك مع ماكيافيللي ضرورة التمييز المنهجي وكذا العملي تمييزًا نوعيا بين أخلاق المجتمع التي تقوم على صدق الممارسة إستجابة لصفاء الضمير وبين أخلاق السياسة التي هي أداة محضة أغراض سياسية وتكون متضاربة ومتناقضة والتي في الغالب الأعم. وأن ممارسة أحد الأخلاقيين في مجال الآخر يؤدي إفساده. يقول **عماد شعيبي:**" إن سحب أخلاق المجتمع إلى أخلاق السياسة لن يقيم سياسة، وكذلك فقد إستدركت أن سحب أخلاق السياسة إلى المجتمع سوف يدمر المجتمع، وهذا ما اعتبره مبدأ الاستقلال السياسي، وخالبت وفقًا له ممارسة أخلاق السياسية الميكافيللية على الأكثر في دولة الإكراه، ولكن مع التمييز بينها وبين أخلاق المجتمع، وعليه فإن الكاذب في السياسة يجب أن يكون صادقا في المجتمع [2].

وفي الأخير، وإرتبط بما سبق، يمكن القول أن موقف ماكيافيللي من الدين والأخلاق كان موقف رجل السياسة الذي أنذر نفسه وجهده وعلمه وخبرته في سبيل إخراج مدينته فلورانسا ومن ورائها مدن وإمارات إيطاليا مما هي فيه من وهن وقلاقل ومحاولات الغزو الأجنبي، وإرساء دولة قوية قابلة للحياة وممارسة سياسة واقعية بإمكانها تحقيق الوحدة لإيطاليا، ومن ثم فإنه اعمد على عنصر الدين المنتج للأخلاق في ذات الوقت ليحقق به أهدافا سياسية عليا أسمى وأعلمها يُحققه من رضا لضمير الفرد، ولذلك فإن ماكيافيللي يرفض كل الديانات التي تغرس القيم السلبية وتحصر اهتماماتها في التكريم الأخروي وغرس الأخلاق الضعيفة ويمجد الأخلاق التي تعزز قوة الدولة وتماسك المجتمع وهي أدوات سياسية في نظره، ويحرص على أن تكون الأخلاق هذه قادرة على خلق قيم مبدعة تملك القدرة على العطاء وخلق الكفاءات والمهارات ذات

[1] – سعد بسام أنون، " **في الرياعة السياسية** "، شركة فوراس، ش م ل، ط 1، 1992، ص: 143.

[2] – عمارشعيبي، " **من دولة الإكراه إلى دولة الديمقراطية** "، دار كنعان للدراسات النشر، دمشق، ط 1، 2000، ص: 17.

الأبعاد السياسية المحققة للقوة الداخلية والخارجية والوحدة السياسية. وإذ يعتمد ماكيافيللي على الدين وقيمه الخلقية لا يريد منه أن يكون أداة لعمل سلبي بل ليكون أداة لدولة تكون معيارًا للتقدم والنمو وفق معطيات الواقع و ماكيافيللي لا يقلل من أهمية الدين في خلق مجتمع متماسك موحد يؤدي دورًا سياسيًا فاعلاً على الرغم من موقفه من العلاقة بين الدين و الأخلاق بين السياسية بإعتبار لكل منهما مجاله الخاص به. فهو يدرك أنه لابد للسياسة أن تضطلع بالدور المنوط بها في خلق مجتمع متكامل ومترابط أخلاقيا، خاصة إذ كانت هذه الأخلاق منبثقة عن الدين لأن الطاعة هنا تكون ملزمة.ولا شك في أن الدين لايظهر مفعوله السياسي إلا إذا تجسدت مبادئه ولو بالتظاهر في شخص الحكم وإبتعاده عن القسوة المخالفة للقيم الخلقية والدينية قد الإمكان ولا يستعملها:" لأنه ليس من الفضيلة في شيء أن يذبح الرجل أبناء وخنه، وأن يخون أصدقائه، وأن يكون بلا ذمة ولا رحمة ولا دين، وإن سهلت تلك الآثام في نيل الملك، فإنها لا تنيل صاحبها مجدًا [1].

[1] – نيكولا ماكيافيللي، " **الأمير** "، ترجمة: محمد لطفي جمعة، ص: 102.

نتائج البحث

المتفق و المفترق عليه في فكر الرجلين:

بعد أن تناولت هذه الدراسة السياسية بين القوة و الأخلاق من خلال إثنين من المفكرين السياسيين و اللذان لم يكونا في الأصل منظرين سياسيين بقدر ما كانا مشتركين في الحكم، ثم أصبحا – بفضل الممارسة اليومية للحكم فضلا عن الكفاءة الفكرية و قوة الملاحظة و القدرة على الإستنباط – أحدي أساطين الفكر السياسي في عصرهما و ما بعده إلى اليوم، و ذلك من خلال أصالة فكريهما و قابليته للتطبيق، و على الرغم من الإختلاف الزماني و المكاني لكلا المفكرين، و الأكثر منه الإختلاف في المعتقد بين الماوردي المسلم و ماكيافيللي المسيحي، و بين قاضي القضاة الذي يلتزم بالمقام الأول بالأحكام الدينية و لا يخرج عن النصوص الشرعية إلا على سبيل الإجتهاد ليس إلا، و بين رجل لائيكي عدو الكنيسة، إلا أن هناك نقاط كثيرة و جوهرية في عالم السياسة التطبيقية تجمع بين هذين القطبين السياسيين مما يجعل الفكر السياسي علما سياسيا يخضع إلا قواعد عملية تتجاوز الإعتبارات الدينية و التاريخية و الجغرافية. و منه نحاول رصد أوجه الخلاف و الإتفاق بين الفكر السياسي و الأخلاقي في الإسلام من خلال فكر الماوردي و الفكر السياسي الأخلاقي عند الغرب من خلال فكره الماكيافيللي.

الوفاء بالعهود.

يعرض ماكيافيللي للوفاء مبينا أن تمسك الأمراء بعهودهم قد يدفع بهم إلى غير ما يحبون، و قد دلت التجربة على أن من لا يتمسك بعهوده و مواثيقه يستطيع أن يحقق لأمته الكثير، و لا يخفى على أحد ما يلحق بالأمراء الثناء إذا اشتهروا بحفظ العهود و

مراعاة الوعود، و لكن تجارب زماننا هذا دلت على أن الأمراء اللذين لم يراعوا العهود قاموا بأعمال كبيرة و تمكنوا من تحيير أوهام الناس بمكرهم.

فالأمير لا يفقد حيلة شرعية يركن إليها إذا لم يفِ بوعده. و اللذين استطاعوا من الأمراء نكث العهود قد فازوا و انتصروا، و لكن من الضروري أن يخفي الرجل هذه الخليقة و أن يكون ماهرا في فن التظاهر بغير شعوره ثم أن الناس من البساطة بمكان و هم أصحاب حاجات و صاحبها أرْعَنْ مطيع فلا يعدم الخادع فريسته. و إذا أفلح الأمير في تحقيق الغاية مهما كانت الوسيلة و احتفظ بدولته فإن الناس جميعا سرعان ما يؤدون هذه الوسائل و يرونها شريفة مشرفة، و لو كانت غير مشروعة استندتكلها إلى الرذائل و الوسائل غير الأخلاقية و غير المشروعة، و الحاكم الذي لا يريد أن يسير هذه السيرة و يتصف بالمكر و الخداع و الإخلال بالعهود و الغدر عليه أن يبتعد عن الحكم و مظاهره و يحيا حياة متفردة خاصة. هذه الأفكار الماكيافيللية اللاأخلاقية قد تأثر بها بعض الساسة في القرن العشرين ممن عرفوا بالديكتاتورية و منهم هتلر و موسوليني. حيث يقول الأول في معرض الحديث عن الوفاء بالوعد في السياسة: « إنني مستعد لأن أضمن جميع الحدود، و لأن أعقد إتفاقات عدم اعتداء، و أبرم محالفات ودية مع أي إنسان، و الإمتناع عن الإنتفاع بمثل هذه الإجراءات، لا لشيء سوى أنه قد يساق الإنسان إلى موقف يضطر فيه لأن ينكث بعهد مقدس، مجرد سخافة. لم توجد قط معاهدة أقسم عاقدوها على احترامها و لم تنكث يوما أو قريبا أو بعيدا... إنه لا يوجد شيء إسمه محالفة أبدية، فالرجل الذي يبلغ به إحساس الضمير إلى حد أن يمتنع عن توقيع معاهدة رجل أبه... لماذا لا أعقد اليوم إتفاقا بنية حسنة ثم أنكثه في الغد دون تردد.»

لكن الماوردي يقف على النقيض من هذه النصيحة الماكيافيللية التي تبيح نكث العهود و تراه فضيلة سياسية يجب على الحاكم الماهر المحب لوطنه أن يمارسها دون خجل، و قد وجدت هذه النصائح صداها سيرة حكام حكموا دولهم و كانت لهم آثار سلبية علة السياسة عموما.

يشترطعلى الملك أن يكون حافظا لعهوده منفذا لوعوده، و يجعل ذلك من قواعد الدولة و استمرار وجودها. لأن الغدر- حسبه – قبيح و هو بالملوك أقبح ،و مضر، و هو بالملوك أضرُ. لأنه من لم يوثق منه بالوفاء على بذله و وُسِمَ بنقض العقود و نكث العهود، قل الركون إليه، و كثر النفور منه و عنه. و إذا ما عرف الأعداء الوفاء منه لانوا، و طال عليهم بالنصرة فهانوا، و قوبل على غدره بمثله، فدان له الناس بمثل ما دان. فإذن لا شيء أضر بالملك من الغدر، و لا أنفع له من الوفاء. و لا تخفى مزايا الوفاء بالعهد حسب الماوردي لأنه يجلب للحكام نفوس الرعايا و أموالها، و أن قلة الوفاء يقيض نفوس الرعايا و أموالها.

الصدق و الكذب.

يدعو ماكيافيللي الحاكم إلى استعمال كل وسيلة تمكنه من جلب مصلحة للدولة و لو كانت منافية للأخلاق و المروءة و منها الكذب و إن كان يقصر هذه الصفة على السياسة دون الأخلاق، فالكذب رذيلة أخلاقية لكنها- في نظره- فضيلة سياسية، فإذا استطاع الحاكم أن يكون صادقا فله ذلك بل تعد فضيلة سامية تحسب له و تجعله محبوبا من رعيته، لكنه يجب أن يكون على استعداد تام و دون تردد أن يلجأ إلى الكذب و يعتبره فضيلة إذا احتاجت إليه دولته.

أما الماوردي فلا يميز بين فضائل أخلاقية و فضائل سياسية و من ثم فالصدق خير و الكذب شر. و يشترط على الحاكم أن يعلي دائما من شأن الصدق على الكذب، بل يجعل الصدق ألزم في أخلاق الملك و أليق اعتماد الصدق و اجتناب الكذب، لأن هذا الأخير هو سهل البادرة لكنه خبيث العاقبة، لأنه يعكس الأمور إلى أضدادها.

ولم يرخص الماوردي في الكذب إلا على سبيل التورية في خداع الحروب، انتهازا للفرصة فيها فما للحروب مهلة. و لا للظفر علّة. « فالحرب خُدعة » و مع ذلك فإن الماورديو نظرا لمكانة الملك في نفوس الرعية و مقامه أمام أعداءه من الحكام يفضل أن يقوم غيره بهذه التورية و في هذا المجال المحدد. حتى لا يعرف بالكذب.

الأخلاق المتقابلة.

يقول الماوردي في كتابه " نصيحة الملوك " : « فلا أحد أحق باختيار المحامد و تعودها من الملوك (الحكام)، و من الفضائل التي يجب عليه حيازتها فيختار الشكر على الكفر، و التدين على التهتك، و العلم على الجهل، و العقل على الحمق، و الشجاعة على الجبن، و الكرم على البخل، و الصبر على الجزع، و الحمد على الذم، و الحلم على الطيش، و الرزانة على الخفة، و الصدق على الكذب، و التواضع علة التكبر، و العدل على الجور، و الصواب على الخطأ، و الحزم على التهور و أمثالها، فإن لكل شيء من المذام ثمرة مذمومة، و لكل شيء من المحامد عاقبة محمودة. »

و لا شك أن النظرية السياسية المثالية تستند بالأصالة إلى دعامات أخلاقية، و لذلك يحرص أصحابها دائما على تعزيز معاني العدالة المثلى و الفضيلة العليا و الخير الأسمى، و ليس من المستطاع إلى حد بعيد أن نعزل الفكرة السياسية عن المعنى الحقيقي للأخلاق؛ و لذلك فحتى عند أولئك الذين توهموا أنهم فصلوا بين الأخلاق و السياسة، نلاحظ أن بعض العناصر الأخلاقية قائمة في صميم نظرياتهم. و لعل السبب العميق في هذا هو أن المجتمع الإنساني، مهما تكن طبيعته و أيا كانت مقوماته، مجتمع ينهض على بعض القيم الأساسية المرتبطة بالخير و الفضيلة و المساواة و العدالة و الحق و الواجب. فإغفال القيم الأخلاقية في نظرية من النظريات هو إغفال متعمد من صاحبها و اتجاه منه إلى الإشادة بالغرائز الأنانية التدميرية الكائنة في الإنسان. و السياسة عند أفلاطون علم أخلاقي غايته تحقيق العدالة في المدنية، كما أن الفضيلة هي تحقيق العدالة في النفس؛ و نظرية أفلاطون السياسية، تبعا لذلك، نظرية مؤسسة أصلا على فلسفته الأخلاقية، و هو يحرص في فلسفته الأخلاقية على أن يستقيم في الفرد توازن بين فضائل ثلاث هي العفة و الشجاعة و الحكمة. و استقامة هذا التوازن تفضي إلى توافر العدالة داخل الأفراد فتنعكس على المجتمع، و هذا هو الخير الأسمى. و من جهة أخرى نجد أن السوفسطائييينيبنون فلسفتهم السياسية على القوة و العنف و السيطرة، و

الحرية هي حرية القوي و الحق حقه هو وحده، و الخير و العدالة و الحق و سائر القيم لا تعدو كونها مقاييس اعتبارية يصطلح عليها الناس و تتفاوت بتفاوت ظروفهم. و قد تأثر ماكيافيللي بهذه النزعة السوفسطائية و أصبح أساس نظريته القوة و الحيلة و التضليل و الخديعة كوسائل سياسية فعالة، و من هنا جرى مذهب ماكيافيللي مثلا على كل سياسة تظهر غير ما تبطن و تقول غير ما تفعل، و تسعى إلى غاية لا تتورع في سبيل تحقيقها عن التوسل بكل وسيلة ممكنة، مسقطة كل اعتبار أخلاقي.

و الحق أن هناك صلة وثيقة بين الأخلاق و السياسة، و قد حرص الماوردي علة إبراز هذه الصلة و خاصة عند حديثه عن الخليفة أو الحاكم كما يجب أن يكون و عن خلاله المثلى؛ و ينكر " هيجل " أيضا تجزئة السياسة عن الأخلاق، حيث أن الدولة عنده كما ورد في " فلسفة القانون "هي الفكرة الأخلاقية الملموسة.

و يؤكد الدرس الذي يلقيه سقراط على تلميذه السيبياد ما زال أولى بالساسة أن يتلقوه و أن ينتفعوا به: « يجب قبل كل شيء يا صديقي أن تفكر في اكتساب الفضيلة أنت و كل رجل يريد ألا يعنى بنفسه و بماله من الأشياء فحسب، بل أيضا بالدولة و بالشؤون التي هي للدولة.»

خاتمة:

من خلال ما تقدم من دراسة موضوع السياسة بين القوة و الأخلاق عند كل من الماوردي العربي العباسي و ماكيافيللي الغربي الإيطالي اللّذان ساهما بشكل واضح في إثراء الفكر السياسي، و أثرا في عالم السياسة تنظيرا و ممارسة. و تأتي أهمية دراسة أفكار هذين المفكرين ـ اللّذين ينتميان إلى مدرستين فكريتين مختلفتين تماما – هو موقف كل منهما من الأخلاق في الممارسة السياسية من عدمه. و قد أفضت الدراسة إلى ما يلي:

لقد فصل ماكيافيللي عالم السياسة عن الأخلاق فصلاً تامًّامعتبرا نفسه عالم سياسة و ليس عالم أخلاق مؤكدا أن لكل من السياسة و الأخلاق علمه الخاص به و مجالاته الخاصة به، و من ثم و انسجاما مع هذا التصور فإن ماكيافيللي يحترم الأخلاق الفردية أو الذاتية و يدعو الناس إلى التمسك بها، دون أن تتجاوز الحدود الموضوعة لها و هي الفرد. و هو موقفه ذاته من الدّين الذي يراه مبدأ شخصيا و مكان ممارسته هو ذات الفرد و الكنيسة و البيت و هو عقيدة قبل كل شيء مبتدأ و منتهىً. غير أنه يرفض تدخل الأخلاق و الدين في السياسة لأن ذلك يعيق هذا المجال، و مع ذلك فهو لا يرفض تدخل الدين و الأخلاق في السياسة مطلقا؛ و إنما يرفضهما حين يكون هذا التدخل مضرا بالسياسة. لذلك يرى ماكيافيللي أن الأخلاق و الدين يجب أن يُنظر إليهما على أنهما وسيلتين في يد الحاكم يستخدمهما لأغراض سياسية بحتة. بل، وللأغراض ذاتها يطلب ماكيافيللي من الحاكم أن يتظاهر بالتدين و الأخلاق الفاضلة حتى و إن لم يكن بالفعل كذلك. داعيا كل من يشتغل بالحكم أن يجعل القوة و الحيلة أساسا لدولته و أن يبعد من قاموسه السياسي المعايير الأخلاقية لأنها قد تعمل على إضعاف دور السياسة في تحقيق الأمن و الإستقرار. و لذلك نجده قد ميّز بين الفضائل السياسة و الفضائل الأخلاقية مؤكدا عل الأخطار الناتجة عن الخلط بينهما.

أما الماوردي ـشأنه شأن باقي الفلاسفة المسلمين و علمائهم – يربط بين السياسة و الأخلاق و السياسة و الدين. فالمجتمعات البشرية في نظر الماوردي تتأسس على الدين.

فالسياسة لا يمكن فصلها عن الدين فهما توأمان لا قوام لأحدهما إلاّ بصاحبه، لأن الدين هو الأساس و الملك هو حارسه، و لابد للمُلك من أساس و لابد للأساس من حارس له، لأن من لا حارس له ضائع، و ما لا أساس له منهدم. و الماوردي لا يخص دينا معيَّنا و إنما إجماع الناس على عقيدة معينة واحدة. و يفضل الماوردي دولة الدين على دولة القوة و دولة المال و الثروة، لأنها تملك مقومات الإستمرار عكس دولة القوة و دولة المال اللّذان مآلهما الزوال لأنهما منذرتان بذلك إما بفرط قوة و إما بطغيان المال. على أن الماوردي لا يستبعد القوة في الممارسة السياسية و لكنه يجعلها حامية للدولة الدين. و قد جعلها القاعدة الثانية في قواعد الدولة بعد الدين. فالسلطان القاهر تتآلف برهبته الأهواء المختلفة، و يسوس الدولة نحو تحقيق أهدافها العليا، و يحفظ الدين، و يحرس الناس و يحقق لهم أمنهم و يحفظ عليهم أرزاقهم، و أن الدين كأساس أول للدول و القوة كأساس ثاني لها في الترتيب ينظر إليهما الماوردي على أنهما توأمان لا قوام لأحدهما إلاّ بصاحبه. كما حذّر الماوردي من خطورة الإعتماد على القوة دون الدين.

لأن ذلك يؤدي إلى الطغيان و التمرد من المعاونين للملك و الفوضى في الرعية.

كما أن الماوردي لم يميز بين أخلاق الحاكم و أخلاقه السياسية. بل بيَّن أن فضيلة الرجل و فضيلة المواطن هما فضيلة واحدة في الدولة الفضلى، لأن المبادئ التي يضحي بها الرجل الفاضل قد يُنشِئ بها المرء أيضا الدولة و الأخلاق التي المرء فاضلا هي نفسها تقريبا أهلا للسياسة و الملك.

و منه نخلص إلى القول بأن ماكيافيللي الذي فصل بين الأخلاق و الدين جعل القوة و المفردات القريبة منها أسلس الدول و استمرار وجودها و أن الأخلاق و الدين وسيلتان في يد السياسة فقط، نجد الماوردي يعضّد السياسة بالأخلاق و الدين و يجعلهما أساس الدولة و استمراره و أن القوة (السلطان) هو أداة واقعية لحماية الدين و ضمان استمرار الدولة.

لكن رغم الاختلاف الجوهري بين الفقيه الشافعي قاضي القضاة في زمانه، و بين الفقيه القانوني رجل السياسة بامتياز و رغم التباين فيما يتعلق بالخلفية الفكرية لكلٌ من

الماوردي المسلم الذي عاش في ظل الخلافة العباسية و ماكيافيللي الذي عاش في عصر النهضة الأوروبية المتنكرة للدين و المعادية للكنيسة إلا أن ذلك لم يمنع كما رأينا للفصل المخصص للمقارنة بين فكر الرجلين من استخلاص نقاط جوهرية يمكن اعتمادها كأسس لعلم السياسة. و يمكن القول أن الماوردي و ماكيافيللي شغلا أذهان المفكرين و الساسة على حدٍ سواء بعد زمن طويل ليُعاد اكتشاف أفكارهما.فقد أبان الجلان عن عبقرية فذة في المجال السياسي و التنظير للدولة القوية الموحدة المالكة لأسباب الاستقرار و الاستمرار. فقد اعتبر الماوردي ممثلا للفكر السياسي الإسلامي و رائدا له، و قد نال هذه المكانة التي يكاد يجمع عليها دارسوا تاريخ الأفكار و المؤسسات مع اختلاف مشاربهم الفكرية. و لعل فاعليته السياسية العملية و قوة شخصيته كعالم خبَرَ خبايا الممارسة السياسية و منصبه في القضاء هو الذي رفع الماوردي إلى هذا المقام.

كما اعتبر ماكيافيللي أيضا رائد علم السياسة في العصر الحديث و أن التأليف – كما الممارسة- لم يتوقف من الاستفادة مما كتب ماكيافيللي.

كما يعتبر كلٌ من الماوردي و ماكيافيللي من مؤسسي المنهج الاستقرائي من خلال بناء نظرتهما السياسية القائمة على استقراء الواقع و تاريخ الدول و الحكومات، و من منطلق اعتقادهما أن الإنسان في المجتمع السياسي واحد تحكمه قواعد سياسية واحدة.

المصادر:

أولا : الماوردي:

1ـ الماوردي ، أبو الحسن، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت: 1978.

2ـ الموردي، أبو الحسن، قوانين الوزارة و سياسة الملك، تح/ رضوان اليسر، دار الطليعة للطبيعة و النشر، بيروت: ط1، مارس، 1979.

3ـ الماوردي، أبو الحسن، تسهيل النظر و تعجيل الظفر في أخلاق الملك و سياسة الملك، دار النهضة العبية للطباعة و النشر، بيروت: 1981.

4ـ الماوردي، أبو الحسن، نصيحة الملوك، تح: خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح، الكويت: ط1، 1983.

5ـ الماوردي، أو الحسن، أدب الدنيا و الدين، تح: مصطفى السقا، دار الكتب العلمية، بيروت: ط 4، 1978.

6ـ الماوردي، أبو الحسن، أدب القاضي ، تح: محي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد: 1981.

7ـ الماوردي، أبو الحسن، الأمثال و الحِكَم، تح: فؤاد عبد المنعم، دار الحرمين، قطر، ط 1، 1983.

8ـ الماوردي،, أبو الحسن، أعدام النبوة، تقديم، طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1971.

ثانيا: ماكيا فيللي :

1ـ ماكيا فيللي نيكولا ، الأمير ، تر: محمد لطفي جمعة، مؤسسة النوري، دمشق : ط 2،1990.

2. ماكيا فيللي نيكولا ، الأمير، تراث الفكر السياسي قبل الأمير و بعده مقدمة : كريسيان غاوس.تعريب : خيري حماد. تعقيب : فاروق سعد. منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت: ط 22، 1999.
3. ماكيا فيللي نيكولا : الأمير، تع: علي الجوهري، مكتبة مدبولي، القاهرة: 1990.
4. ماكيا فيللي نيكولا : مطارحات ماكيا فيللي ،تع: فيرسي حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت ، ط 3، 1983.
5. ماكيا فيللي نيكولا : الأمير ، فروس للنشر و التوزيع، القاهرة.

مراجع البحث:

1. ريمون بولان، الأخلاق و السياسة، تر: عادل العوا، دار طلاس، دمشق ، ط2، 1992.
2. جون لوك، في الحكم المدني، تر: ماجد فخري، بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959.
3. جون جاك روسو، أصول التفاوت بين الناس ، تر: بولس غانم، تقديم: بديع عبد الكريم الشيخ، الجزائر : موفم للنشر، 1991.
4. إمام عبد الفتاح إمام ، الأخلاق و السياسة (دار في فلسفة الحكم)، المجلس الأعلى الثقافي، القاهرة: 2001.
5. ول ديورانت، قصة الحضارة، تر: محمد بدران، م 5، ج 3، منشورات جامعة الدول العربية، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، ط 2، القاهرة: 1976.
6. سعد بسام أنون، في الأخلاق السياسية، شركة فوراس، س م ل، ط 1،1992.
7. عماد شعيبي، من دولة الإكراه إلى دولة الديمقراخية، دار كنعان للدراسات و النشر ، دمشق: ط1، 2000.

   عماد شعيبي ، السياسة و فن الحكم، دار كنعان للدراسات و النشر، دمشق: ط1، 1999.
8. نجيب الأرمنازي ، السياسة و أشهر رجالها، ج 2، دمشق 1950.
9. جورج سباين، تطور الفكر السياسي، تر: راشد البراوي، دار المعارف، مصر: ج 3، ط 1، 1954.
10. فريدريك الثاني، الرد على ماكيافيللي ، تر: الحسن اللحية، إفريقيا للنشر، المغرب: 1979.
11. عبد الرحمن خليفة، إيديولوجيا الصراع السياسي، دراسة في نظرية القوة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة: 1991.

12- سليم بركات، في الفكر السياسي المعاصر، منشورات جامعة دمشق، دمشق: 1992.

13-جون جاك شوفالي، أمهات الكتب السياسية، تر: جورج صدقني، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق : ط1، 1993.

14-تراث الإنسانية، المجلد الأول، الأمير لماكيافيللي ، تر: علي أدهم ، المؤسسة العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر.

15- جون جاك شوفالي، تاريخ الفكر السياسي من الدولة القومية إلى الدولة الأممية، تر: محمد عرب صاصلا، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت: ط2،1993.

16- أفلاخون، الجمهورية، تعليق: حنا خباز، دار القلم، بيروت: ط5، 1985.

17- محمد محمد علي، و محمد علي عبد المعطي، السياسة بين النظرية و التطبيق، دار النهضة العربية، بيروت 1985.

18- حازم صاغية، نيكولا خاكيا فيللي ، الرواد للنشر و التوزيع، بيروت: ط1، 1990.

19- فرنسيس فوكو ياما، نهاية التاريخ و الإنسان الأخير، تر: فؤاد شاهين، جميل قاسم، مركز الإنماء القومي، بيروت: 1993.

20- محمد ممدوح علي محمد العربي، الأخلاق و السياسة في الفكر الإسلامي المعاصر و الليبرالية و الماركسية الهيئة المصرية العامة للكتب، 1992.

21- أرسطو، الأخلاق ، تر: إسحاق بن حنين، تح: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ، الكويت: ط 2، 1980.

22-البغدادي، أحمد مبارك، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، مؤسسة الشراع للنشر، الكويت: ط 1، 1984.

23ـ التوحيدي، أبو حيان التوحيدي، الامتاع و المؤانسة، المجموعة الكاملة، ضبط أحمد أمين، أحمد الزين، المكتبة العصرية ، بيروت: ب ت.

24ـ ابن تيمية، أحمد تقي الدين، السياسة الشرعية، تح: محمد البنا، محمد عاشور، دار الشعب، مصر:1970.

25ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون ، العصبية و الدولة، دار الطليعة ، بيروت: ط3، 1983.

26ـ الثعالبي عبد المالك بن إسماعيل، تحفة الوزراء ، تح: حبيب علي الراوي، ابتسام الصفار، بغداد:1977.

27ـ جب هاملتون، دراسات في التاريخ الإسلامي و النظم الإسلامية، تر: إحسان عباس ، محمد نجم، محمود زايد، دار العلم للملايين ، بيروت: ط2، 1974.

28ـ جدعان فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت: ط1، 1979.

29ـ جب هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام تر: إحسان عباس و محمد يوسف نجم و محمود زايد، دار العلم ، بيروت: ط3، 1979.

30ـ حلمي محمود، نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، دار الفكر العربي، ط 1، 1970.

31ـ ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار القلم، بيروت: ط5، 1984.

32ـ ابن خلكان، شمس الدين، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، 1948.

33ـ ابن الراية، أحمد بن يوسف ، الفلسفة السياسية، تح: عمر المالكي، الشركة الوخنية للنشر و التوزيع، الجزائر، ط2، 1980.

34ـ الدوري عبد العزيز، تاريخ العراق الإقتصادي في القرن الرابع الهجري، دار المشرق، بيروت: ط2، 1974.

35ـ زادة، حان، منهاج اليقين: شرح كتاب أدب الدنيا و الدين، المكتبة العلمية، بيروت: 1980.

36ـ السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تح: عبد الفتاح الحلو، و محمود الطناجي، مطبعة الحلبي، مصر: 1387 هـ.

37ـ سعد، فهمي عبد الرزاق ، العامة في بغداد في القرنين الثالث و الرابع الهجريين، الأهلية للنشر، بيروت: 1983.

38ـ سرور، محمد جمال ، تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك حتى منتصف القرن الهجري الخامس، دار الفكر العربي ، د.ت.

39ـ الشاخبي، إبراهيم بن موسى الغرناخي، الموافقات في أصول السريعة، تقديم، عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت: د ت .

40ـ الشاخبي، إبراهيم بن موسى الغرناخي، تقديم، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت: 1982.

41ـ الشافعي، محمد بن إدريس ،الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، د ت.

42ـ شرف ، محمد جلال، و علي عبد المعطي، الفكر السياسي في الإسلام شخصيات و مذاهب، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1984.

43ـ داود، محمد سليمان، و أحمد، فؤاد عبد المنعم، الإمام أو الحسن الماوردي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية: 1978.

44ـ عثمان محمد فتحي، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت: ط2 ، 1984.

45. عزت، عبد العزيز، مسكويه ، فلسفته الأخلاقية و مصادرها، مكتبة الحلبي، القاهرة: ط 1، 1946.

46. الغزالي أبو حامد، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تح: محمد أبو العلا، مكتبة الجندي، مصر: 1967.

47. فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المتحدة للنشر، بيروت: 1979.

48. فخري ، ماجد، الفكر الأخلاقي العربي، الأخلية للنشر، بيروت: 1978.

49. الفرّاء، أبو يعلى ، الأحكام السلطانية، تح: محمد أبو فارس، مؤسسة الرسالة، بيروت: ط 2، 1983.

50. ابن الكثير, أبو الفدا عماد الدين, البداية و النهاية في التاريخ, مكتبة المعارف, بيروت: ط 2، 1977.

51. متولي، عبد الحميد، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، دار المعارف، مصر: ط4، 1978.

52. مدكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيق، دار إحياء الكتب العربية: مصر: 1947.

53. ابن المقفع، عبد اللّه، الأدب الكبير و الأدب الصغير، دار الجيل، بيروت: 1981.

54. موسى ، محمد يوسف ، نظام الحكم في الإسلام، دار المعرفة، مصر: ط2، 1964.

55. موسى، محمد يوسف، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، مصر: 1969.

56. موسى محمد يوسف، تاريخ الأخلاق، دار الفكر العربي، مصر: ط 3، 1953.

57. وات، منتغمري، الفكر السياسي الإسلامي ، تر: صبحي الحديدي، دار الحداثة، بيروت: 1981.

58ـ اليوزبكي، توفيق، الوزارة، نشأتها و تطورها في الدولة العباسية، دار الكتب للنشر، العراق: ط2، 1976.

59ـ أفلاخون ، الجمهورية، تر: حنا خباز، ط3، القاهرة: 1929.

60ـ الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة.

61ـ إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق ، دار الثقافة، القاهرة: 1991.

62ـ بدوي، محمد خه، أصول علوم السياسة، المكتب المصري للطباعة و النشر، الإسكندرية: ط2، 1965.

63ـ بنسعيد، سعيد، دولة الخلافة، مطبعة البشر المغربية، الدار البيضاء.

64ـ أركون محمد ، الإسلام، الأخلاق و السياسة، مركز الإنماء القومي، اليونسكو، باريس.

65ـ أباظة، إبراهيم دسوقي و عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت: 1973.

66ـ ابن تيمية تقي الدين أحمد، الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، مطبعة المؤيد, القاهرة: 1318 هـ.

67ـ ابن الجوزي, المنتظم في تاريخ الملوك و الأمم ، مطبعة دار المعارف العثمانية، ط2، 1356 هـ.

68ـ ابن قتيبة الدينوري، الإمامة و السياسة الشرعية، مطبعة الآداب القاهرة: د ت.

69ـ البراوي، راشد، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، 1969.

70ـ الجابري، محمد عابد، نحن و التراث، دار الطليعة، بيروت: 1980.

71ـ جمعة، محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق و المغرب، القاهرة: 1927.

72ـ الحسب، فاضل عباس، الماوردي في نظرية الإدارة الإسلامية، منشورات المنظمة العربية للعلوم الإدارية،1984.

73ـحسن، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ط 7.

74ـالخطيب ، عبد الكريم، الخلافة و الإمامة، دار الفكر العربي، القاهرة: 1963.

75ـدي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: عبد الهادي أبو زيدة، لجنة التأليف و الترجمة، 1938.

76ـرضا، محمد رشيد، الخلافة أو الإمامة العظمى، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة: 1988.

77ـ سالم، محمد عزيز نظمي، الفكر السياسي و الحكم في الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية: 1990.

78ـحسين ، زخه، فلسفة ابن خلدون، لجنة التأليف و النشر، القاهرة: 1925.

79ـغالي، بطرس بطرس و محمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة ، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة: 1959.

80ـلاسكي ، هارولد، أصول علم السياسة ، تر: محمود فتحي عمر و إبراهيم لطفي عمر، مراجعة، بطرس بطرس غالي، دار المعارف ، القاهرة.

81ـ متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تر: عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة: ط 2، 1947.

الفارابي ، أبو نصر

82ـآراء أهل المدينة الفاضلة، تعليق: إلبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت: 1959.

83ـ فروند، جوليان، ما هي السياسة، تر: يحي علي ديب، وزارة الثقافة، دمشق، 1980.

84ـ فينيال ، لويس غرتييه، ماكيافيللي ، تر: صلاح الدين برمدا، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1 ، 1989.

85ـ هيديل، أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي، القاهرة: 1997.

86ـ كرانستون،موريس، إعلام الفكر السياسي، دار النهار، بيروت: ط 2، 1981.

87ـ صاغية حازم، نيكولا ماكيا فيللي، الرواد للنشر و التوزيع، بيروت، ط 1 ، 1980.

88ـ اسماعيل ، علي سعد، نظرية القوة ، مبحث في علم الإتباع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية :1990.

89ـ سينلار، ميشيل، الماكيا فيللي و دواعي المصلحة العليا، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت: ط 1، 1993.

90ـ بن عدي ، يحي ، تهذيب الأخلاق تح و تر: ناجي التكريتي، منشورات عويدات ، بيروت: 1968.

91ـ حاتم لطفي , موضوعات في الفكر السياسي المعاصر, ط 1, 2010

92ـ رشوان ، محمد مهران، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة: 1998.

93ـ السيف، توفيق، رجل السياسة، دليل في الحكم الراشد، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت: ط 1، 2011.

94ـ الطويل، توفيق، الفلسفة الخلقية، نشأتها و تطورها ، دار النهضة العربية، ط 2.

95ـ وهبان أحمد، الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي ، دار الامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية: 2001.

مناف : علاء هاشم.

96ـ نظرية القوة النظرية الإبستومولوجية للقوة، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت: 2011.

97ـ العظمة ، عزيز ، الماوردي، رياض الريس للكتب و النشر . د ت .

98ـ ميخائيل حنا، السياسة و الوحي، الماوردي و ما بعده، تقديم: إدوارد سعيد، دار الطليعة ، بيروت: 1995.

99ـ رشوان ، حسين عبد الحميد أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية: 2008.

100ـ محمد، محمد علي، أصول الإجتماع السياسي، السياسة و المجتمع في العالم الثالث، الجزء الثاني، القوة و الدولة، دار المعرفة الجامعية، 2009.

101ـ هيكل ، محمد حسنين، كلام في السياسة، المصرية للنشر العربي و الدولي.

102ـ فرج اللّه ، سمعان بطرس، جدلية القوة و القانون في العلاقات الدولية المعاصرة، مكتبة الشروق الدولة ، ط1، القاهرة: ط 1، 2008.

103ـ منصف، عبد الحق، الأخلاق و السياسة – كانط في مواجهة الحداثة – بين الشرعية الأخلاقية و الشرعية السياسية، افريقيا الشرق، المغرب: 2010.

104ـ الغزالي، أبو حامد، الإقتصاد في الإعنقاد ، دار الكتب العلمية، بيروت: ط 1، 1983.

105ـ خليفة، عبد الرحمن، إيديولوجيا الصراع السياسي في نظرية القوة ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية: 1991.

106- الشنيطي، محمد فتحي، نماذج من الفلسفة السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة: 1961.

107-تراث الإنسانية، المؤسسة العامة للتأليف و النشر ، م5، ج 4، دار الرشاد الحديثة، د ت .

108- بنسعيد ، سعيد، الفقه و السياسة.

109- بنسعيد ، سعيد، دولة الخلافة، مطبعة النشر المغربية، الدار البيضاء.

110- عمران ، محمود سعيد، أحمد أمين سليم و محمد علي القوزي، النظم السياسية عبر العصور ، الأهلية للنشر و التوزيع ، بيروت: ط 1، 1999.

111- أرسطو، السياسات، تر: محمد لطفي جمعة، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة: 1947.

112- سينلار ميشال، الماكيافيللية و دواعي المصلحة العليا، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت: ط1، 1993.

113- راغب نبيل، أسرار المطبخ السياسي رد الإعتبار إلى ماكيافيللي، دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة:

114- فهمي سعد، العامة في بغداد في القرنين الثالث و الرابع للهجرة دراسة في التاريخ الإجتماعي، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت: ط1، 1993.

115- العدوي عبد الفتاح حسنين، الحكم بين السياسة و الأخلاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1992.

116- أحمد فؤاد عبد المنعم، أبو الحسن الماوردي و كتاب (نصيحة الملوك)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، دت.

117ـ بنسعيد سعيد، خطاب الشرعية السياسية في الإسلام السني، رؤية للنشر و التوزيع، 2009.

المعاجم:

1ـ الحموي، ياقوت بن عبد اللّه الرومي، معجم الأدباء، تحقيق، أحمد خريد الرفاعي، مكتبة عيسى الحلبي، مصر: 1936.

2ـ صليبا، جميل ، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978.

3ـ معجم العلوم الإجتماعية، ابراهيم بيومي مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.

4ـ المعجم الوسيط، ابراهيم مدكور ، أنيس و آخرون، دار الفكر، ط2.

ابن منظور ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1968.

المجلات :

1ـ الفكر العربي ، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، العددان 33 و 34 ، مايو، أغسطس، 1983، السنة 5 . المجتمع و السلطة. دراسات في انتروبولوجيا السياسة و المجتمع.

2ـ المجلة الجزائرية للعلوم السياسية و الإعلامية، العدد. 1، شتاء، 2001ـ 2002.

3ـ تراث الإنسانية،المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر، المجلد الأول.

4ـ المجلة المغربية للإقتصاد و القانون، دورية مغربية نصف سنوية، العدد الأول، يونيو 2000.

المراجع باللغة الأجنبية:

1- LAOUST. Henri, La pensé et l'action politiques d'Al-Mawardi, Librairie Geuther, 1968, Paris.

2- T، Hobbs , léviathan , Traité de la manière de la forme et du pouvoir de la république ecclisiastique et civile , paris Dalloz , 1999.

3- Machiavelli , Nicolo, oevres comlètes , libraire Gallinard , France 1952.

4- Machiavelli, Nicolo, le Prince.