

Al-Mawardi's Concept of Justice

Dr. Ghassan Aladdin*

(Received 18 / 8 / 2019. Accepted 9 / 9 / 2019)

□ ABSTRACT □

A return to heritage and its evocation is not just an attempt to assess its elements, question its soul, and judge it positively or negatively. It is above all for the production of components and events of that heritage in the context of a new understanding, established on the belief that the Islamic heritage is only a practice of political experiences controlled by the priorities of interest and benefits among parties each of which claims to defend the legitimacy of what is adopted and believed in through depending mainly on the religious text.

In other words, this research aims to read the experience of (Al-Mawardi) in politics via new concepts and entries which were absent for a long time as a result of its disappearance behind a sacred religious text, which favors every reading that inspires its spirit.

In brief, the research attempts to observe the concept of justice as viewed by Al-Mawardi in his discussion of the duties of the ruler and his ministers towards citizens from one side, and the duties of citizens towards them from the other side, hoping to seek the most important articulations of that concept as Al-Mawardi tried to establish.

Key Words: heritage, questioning, inspiration, justice

* Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, Tishreen University, Lattakia, Syria

مفهوم العدل عند الماوردي

د. غسان علاء الدين *

(تاريخ الإيداع 18 / 8 / 2019 . قبل للنشر في 9 / 9 / 2019)

□ ملخص □

إن العودة إلى التراث واستحضاره ليس مجرد محاولة لتقييم عناصره واستنطاق روحه، والحكم عليه سلباً أو إيجاباً فقط، وإنما هي قبل كل شيء من أجل إنتاج مكونات ذلك التراث وحوادثه في سياق فهم جديد يتأسس انطلاقاً من الاعتقاد بأن التراث الإسلامي إن هو إلا ممارسة لتجارب سياسية حكمتها أولويات المصالح والمنافع بين فرقاء يدعي كل طرف منهم بأنه يدافع عن شرعية ما يتبناه ويؤمن به من خلال الاتكاء على النص الديني بقدره أساسية. بمعنى آخر يهدف هذا البحث لقراءة تجرية - الماوردي - في السياسة باعتماد مفاهيم ومداخل كانت مغيبة أو غائبة لزمّن طويل نتيجة لتوازيها خلف نص ديني مقدس يُحبّ كل قراءة تستلهم روحه. مختصر القول: يحاول البحث أن يتعرف على مفهوم العدل كما عرض له الماوردي في سياق حديثه عن واجبات كل من الحاكم ووزرائه نحو الرعية من ناحية ، وواجبات الرعية نحوها من جهة أخرى علنا نتلمس أهم مفاصل تعينات ذلك المفهوم كما حاول الماوردي تأصيله والتأسيس له .

الكلمات المفتاحية: التراث، الاستنطاق، استلهم. العدالة .

* أستاذ مساعد - قسم الفلسفة - جامعة تشرين - اللاذقية . سوريا

مقدمة:

لما العودة إلى التراث، وهو جزء من ماضي تراثنا وانقضى ولم يعد فيه ما يدهش، لما العودة لدراسة ما أُشيع درساً وتمحيصاً وتفنيداً وأضحى حالة معرفية سكونية يصعب توظيفها في إنتاج واقع جديد ينعكس خيراً ومنفعة على مواطننا اليوم؟ أم أن هذه الأسئلة التي نسوقها زائفة لا معنى لها إذا أعيد صياغتها في ضوء الإطروحة القائلة: إن الماضي هو روح الحاضر وترسيمة المستقبل، بل لنقل بمعنى آخر إن الماضي بعجزه وبحره ما هو إلا مرحلة تأسيسية للحاضر الذي نعيش ونعاني فيه ما نعاني، ولذلك لا محيص لنا من العودة إليه واستنطاقه ومحاكمته لا من أجل التشفي منه وازدراؤه، ولكن من أجل الوقوف على تلك التجارب التراثية واستخدام معول النقد وأدواته المعرفية في إطار الظروف الاجتماعية والاقتصادية المنتجة له من غير إملاءات أو اشتراطات أو تأويلات راهنية ومعاصرة تسهم في حال تم الانطلاق منها في مسخ التراث وقراءته بطريقة مشوهة وغير واقعية.

وعليه فما لم تدرس المفاهيم السياسية التي أنتجت في الماضي - كالعدل والمساواة والحق - بعين ناقدة، متعقلة ومتفحصة، وتقرأ قراءة جدية تجبّ العواطف وتستبعد الإيديولوجيا - أو تعمل على تحييدها في إطار ما هو ممكن - لن يقيض لنا أن نستفيد تجارب المفكرين الماضوية التي وإن تلبّست لبوس الدين في مظهرها غير أنها كانت تخفي أبعاداً سياسية تعبّر بصراحة عن مصالح جماعات وفئات بعينها وتنتطق باسمها. ومن هنا نجد ان السؤال حول الماضي الذي يمثل التراث أحد أبعاده قد تغيّر كلياً بحيث لم يعد يُحوم حول شرعية الخوض - أو عدم الخوض - فيه، وإنما أضحى السؤال: هل يمثل الماضي موضوع معرفة تفيدنا في إعادة إنتاج واقع جديد يليق بنا كأفراد وجماعات قادرة على الحضور في التاريخ والمساهمة في صنعه كغيرنا من الأفراد والجماعات التي تحيا في مكان غير بعيد من هذه الأرض فترسم خطاها بتؤدة وتأن بشخصها نحو تحقيق العدالة والحرية والمساواة بين البشر. واقعنا بشكل جديد بحيث تمثل دراسته إضافة جوهرية لنا اليوم؟

أهمية البحث وأهدافه:

تكم أهمية البحث في أنه يسعى للتفكير في اللامفكر به، في المتواري والمخبوء من تراثنا الإسلامي الذي غُيب نتيجة لجملة القراءات التي كانت تبدأ دوماً من المستوى الديني وتنتهي به، الأمر الذي جعل الحقل الديني يبرز على حساب بقية الحقول المعرفية الأخرى الاجتماعية منها والسياسية، وهو ما جعل العودة إلى التراث والتفكير به، وإعادة إنتاجه انطلاقاً من مداخل تعتمد القراءة السياسية والاجتماعية ضرورة لا غنى عنها لفهم ذلك التراث، وإظهار المتواري منه، واستحضار المغيب باستخدام أدوات ومفاهيم من طبيعة نسق القراءة السياسية ذاتها.

من هنا كان على البحث أن يعيد النظر بدراسة وتحليل ونقد مفهوم سياسي هام للغاية كان (الماوردي)* اهتم به وأولاه عنايته، ونقصد به مفهوم الحقوق والواجبات وعلاقة الواحد منها بالآخر، حقوق تتوجّب على الحاكم كما على الرعية،

* هو علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن الماوردي نسبة إلى ماء الورد، ولد في مدينة البصرة بالعراق سنة 364 هـ، ثم انتقل إلى بغداد، تولى القضاء في كثير من المدن، ثم صارت له رئاسة القضاء، "أقضى القضاء" في عهد الخليفة القائم بأمر الله العباسي، وكان له منزلة عالية عند الخلفاء العباسيين، ألف كتباً كثيرة في الفقه "الشافعي"، وفي التفسير، وفي الأخلاق والسياسة، منها: "أدب الدنيا والدين" و"الأحكام السلطانية" و"تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك"، وكتاب "الحاوي الكبير" في فقه الشافعية في أكثر من عشرين جزءاً، و"تصيحة الملوك"، و"الأمثال والحكم"، وغيرها... وقد توفي الماوردي كما تذكر بعض المصادر في شهر ربيع الأول من سنة خمسين وأربع مائة للهجرة "450" هـ، ودفن في مقبرة باب حرب وكان بلغ ستاً وثمانين سنة.

وواجبات لا ينفع أن يؤدبها طرف ويتغاضى عنها الطرف الآخر، وفي حال الإخلال بطرفي تلك العلاقة كان يترتب نتائج خطيرة في إطار علاقة الحاكم بالمحكوم، والراعي برعيته؛ لأن واجبات الأفراد نحو حاكمهم – كائناً ما كان – يجب أن تتوقف حالما يكف الحاكم ذاته عن أن يعدل ويتسامح ويقبل حرصه على مصالح رعيته ومواطنيه. إضافة لذلك يناقش البحث مفهوم العدل الذي يُنظر إليه على أنه أسس السياسة وجوهرها، كما هو أسس الدين وغايتها، فما أن يغيب العدل ويخفُت صوت الحق حتى تتحوّل الشعوب الحرة الكريمة إلى رعايا ليس إلا، ويصبح القوى المتسلط – فرداً كان أم دولة – هو الناطق الرسمي باسم الحق والعدالة.

من هنا كان لا بد من الوقوف على الدلالات والمعاني التي جسدها (الماوردي) إذ تحدثت عن جملة من المفاهيم السياسية والاجتماعية في سياقها الديني، وذلك بغية الإضاءة على تلك التجارب الماضية التي أنتجت في زمن تفصلنا عنه عقود طويلة، لكنها كانت بالواقع تجارب ناضجة ومتقدمة ليس بالنسبة لعصرها فقط وإنما بالنسبة للعصر الذي نعيشه الآن ونفكر فيه.

في ضوء ذلك الفهم لدور التراث في صياغة الحاضر وإعادة بنائه وإنتاجه من جديد، نحاول فهم تجربة الماوردي الذي سعى على حسب تبصره بالظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية لعصره أن يصوغ مفاهيمه وينتج مصطلحاته، ويتحدث عن السياسية فضلاً عن آليات عملها ووظائفها وذلك في سياق التركيز على مفهومي العدل والحق الذي لن يتاح للحاكم تعيينهما في الواقع ما لم يعرف حدود الله وحقوق الرعية حق المعرفة .

منهجية البحث :

إن المنهج المستخدم في البحث هو المنهج النقدي التاريخي الذي يهدف لدراسة المفاهيم والمصطلحات التي أنتجت في زمن (الماوردي) وارتبطت بالتالي بظروف العصر السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وذلك بهدف الوقوف على الطريقة التي كان يفكر بها والأساليب الفلسفية والسياسية التي ينتج كتبه ومؤلفاته في أهابها .

1- العلاقة بين التراث والسياسة

إن محاولة الوقوف على بعض المفاهيم في تاريخنا العربي الإسلامي بغية فحصها وتحليلها واستكناه مضامينها لا بد من أن يصطدم بجملة من العوائق والصعوبات البنيوية والابستمولوجية في ذات الوقت.

يتجسد أولها: في أن التراث الإسلامي يتصل بمجمل حدوده، وعلاقاته، وآليات عمله والتعبير عنه، بالمقدس والمتعالي والثابت الذي لا يتغير بتغير أحوال الزمان والمكان، في حين تقف السياسة بتطبيقاتها وتعييناتها وسلوكيات القائمين عليها وعلى تخوم المدن والأرضي والمتغير .

وثانيهما: إن ثمة حضور قوي لعنصري التراث والسياسة في إطار سياقات اجتماعية واقتصادية وثقافية يُختزن في البنية النفسية والفكرية للمجتمع الغربي الذي تشكّله هويات قطرية متنافرة ومتغايرة، هذا المجتمع الذي يجد نفسه مدفوعاً بالضرورة للموائمة ما بين الثابت والمتغير من جهة، وما بين السماوي والأرض من جهة أخرى، وما بين المقدس والمدن من جهة ثالثة في واقع لا يتحمل ذلك البتة.

وعليه فما قد يظهر لنا – في بعض الأوقات – بأنه طغيان للتراث الإسلامي، بجلّ تنوعاته وتجلياته وبناءه، على حساب السياسي وما يتصل به لا ينهض دليلاً على أن الواقع الفعلي الممارس هو كذلك حقاً؛ لأن مكونات السياسي وعناصره

هي في حقيقة الأمر أشد فعالية وأكثر حضوراً من مكونات التراث بما لا يقاس على اعتبار أن الأخير، حتى وهو أكثر التصاقاً بالمصدر الإلهي واعتماداً عليه سيؤول ويفكك وتعاد قراءته بما يتفق مع ميول البشر وقناعاتهم وتصوراتهم. أي أن التراث - وفي كل الأحوال - يُوظف، مع كل ما ينطوي عليه من مفارقات ومتناقضات، في إطار بنى السياسي الذي يكشف عن ذاته عبر أنماط من الممارسات والتعيينات التي ينظر إليها بعض المفكرين وعلماء السياسة خطأ على إنها ممثلة للسياسة أو الفكر السياسي ومعبّرة عنهما، من غير أن يكون الأمر على هذا النحو البتة، فالفعل السياسي بكل مستوياته ومدلولاته وفق هذا الفهم، يتطوّر ويتحدّد، ويخلق آليات عمله ومنطق تعبيره في سياق شروط خاصة به شريطة ألا يفضي ذلك ظاهرياً على الأقل، لمعارضة روح التراث وجوهره.

فالسياسي هنا سيعمل عن قصد ودراية - وهو ما فعله الماوردي - على نحت مفاهيمه وخلق وجوده، وتأسيس مقولاته بما يتوافق ووجهة نظره ورؤاه وتطلعاته على أن يأخذ بعين النظر موقفاً متعاطفاً مع التراث الديني، لأنه ما لم يفعل ذلك سيجد نفسه في مواجهة علنية مع ممثلي التراث والقائمين عليه . ومن أجل ذلك ربما نجد في أغلب الأحيان تعبيراً عن هذا التعاطف أو التلاقي بين السياسي والتراثي في علاقة يعبر عنها بجدلية السياسة والتراث، من غير أن تكون تلك الجدلية مجرد علاقة تبعية يخضع الواحد فيها للآخر خضوعاً ميكانيكياً، وإنما هي علاقة تأثر وتأثير، فعل وانفعال، تتغير حدودها ويتوسع مداها بما يتوافق مع قوة حضور الفعل السياسي أو ضعفه.

ولكن وعلى الرغم مما يبدو من متانة العلاقة ما بين التراث والسياسية وتوطّد العلاقة بينهما والتي قد تكون ظاهرة للعيان للوهلة الأولى - فإن التراث بكل حملاته النفسية والفكرية والماورائية ظلّ وسيبقى معنّداً في وجه كل المحاولات التي عمّلت على تربيته وإعادة إنتاجه بما يتفق والشروط السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يفترض أنه يتعيّن في أهابها، وعلّة ذلك إن النص القرآني لم يأت لترتيب أوضاع السماء والعالم العلوي من جهة أو ليتوقف عند حدود الدعوة إلى الأخلاق والهداية من جهة ثانية، وإنما تعدّى ذلك - حسب قرائه ومفسريه- إلى تنظيم أمور البشر الدنيوية والمحافظة على مصالحهم وحاجاتهم، الأمر الذي لم يسمح لهم بأن يعيدوا صياغة تاريخهم، وإعادة إنتاجه بما يشدّ ويخرج عن ما لا يمكن لنص أن ينطق به.

وعليه نجد أن التراث الإسلامي بجملته لا ينفك يعقد بين ثنائيات السماء والأرض، والدين والدنيا، المقدس والمدنس، الحق والباطل، ويُعمل على التوحيد بينهما بسبب ما يرى فيه وحدة العلة والأصل. وهو يدّعي وبوثوقيه كاملة أنه يمتلك المشروعية لفعل ذلك بداعي خلق الانسجام والتوازن بين تلك الثنائيات وعدم رجحان واحدة على الأخرى، ولكن حين فعل ذلك أولئك القيمين على التراث - تأويلاً وتفسيراً وتفهماً - غاب عن أذهانهم أن تطور مجتمعاتهم وتقدّمها ولحاقها بركب الحضارة مرهون بشكل رئيسي؛ ليس بذلك التوحيد بين هذه الثنائيات أصلاً، وإنما وعلى الضبط بالفصل بينها معرفياً، على الأقل، إذا كان الفصل الواقعي غير متاح، من دون أن يعني ذلك وكما يخوّف بعضهم ويتوهم أن ذلك سيقود إلى الإخلال ببنية الدين وتجاوز الوظيفة الأساسية له.

وعليه إذا كان لا بد من أن نغادر التراث فما من أجل نهجره إلى غير رجعة ، وإنما لكي نفكر فيه ونعيد إنتاجه من جديد، فلسنا نملك إزاء ذلك إلا البدء من دراسة محاولات التفكير في السياسة، التي خاض غمارها بعض المفكرين الإسلاميين الشجعان، لنرى ما إذا كانت تلك المحاولات والاجتهادات تتدرج في إطار التفكير بالسياسة ووضع ضوابط ومعايير لممارستها؟ أم هي مجرد تأملات لما يجب أن تكون عليه السياسة في عصرهم؟ أم أنهم كانوا يأملون من وراء ذلك الوقوف على دراسة التجارب السياسية الممارسة في زمنهم ليس إلا، وذلك بغية نقدها وتقييمها؟ أم أن الأمر برمته لم يكن ليتجاوز ما يميل الكثير من الدارسين اليوم لتسميته بأدب السياسة أو مرايا الأمراء.

2- شروط ممارسة السياسة عند الماوردي

من بين أهم المحاولات التي تستحق القراءة في تاريخنا الإسلامي بغية استتطاق المفاهيم واستكناه حملاتها السياسية تلك التي أسس لها (الماوردي) في القرن الرابع الهجري حين وضع كتابيه الشهيرين (الأحكام السلطانية والولايات الدينية)، و(أدب الوزير؛ المعروف بقوانين الوزارة سياسة الملك) وقد عرض فيهما آرائه في السياسة مع حفاظه على التخوم التي رسمها التراث الإسلامي حتى لو بدت تلك الآراء والمفاهيم أنها مزقت الحُجُب الدينية وسعت لتشكيل سياق جديد تعيد إنتاج ذاتها في آهابه . تلك المحاولة التي ربما يمكن القول أنها بدت معظم الآراء والمحاولات التي أسس لها رهط من مفكرينا المعاصرين، والتي قد تبدو نسخة باهتة فيما لو قورنت بما قدّمه (الماوردي) وفكر به ونظر له، بل إنه لمن الإنصاف القول: إن أصحابها يبدون أقل جرأة وشجاعة قياساً بما قاله (الماوردي) في مؤلفاته وكتبه .

يفرد (الماوردي) في الأحكام السلطانية الباب الأول للبحوث عن الإمامة ومتعلقاتها باعتبارها الفكرة المحورية التي تنظم العلاقة ما بين الدين والدنيا من جهة وما بين التراث والسياسة من جهة أخرى، والتي يعرفها على النحو الآتي: "إنها موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. كما يحدّد لإقامة سبعة شروط والعلم، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية، وتدبير المصالح والشجاعة ومجابهة العدو"¹.

فلو تأملنا في هذه الشروط لوجدنا أن ستة منها تتحدّث عن السياسة وممارستها وما يتصل بآلية الحكم، بينما يختص السابع فقط بالجانب الديني، وهو ما يعبر عنه (الماوردي) بالقول: " إن الإمام يجب أن يكون من قريش لورود النص فيه، وانعقاد الإجماع عليه"². أما وقد تحقق هذا الشرط - وقد كان (الماوردي) يذهب بذلك مذهب أهل عصره وزمانه - فلم يعد يجد حرجاً من تأسيس الإمامة السياسية على شروط ومعايير مستمدة من الواقع المُمارس بعيداً عن علاقتها بالنص الديني، فما لم تتحقّق تلك الشروط في الحاكم لن يكون بمستطاعه تحقيق العدل والمساواة بين الرعية.

وقد كان الماوردي يبتغي من وضع هذه الشروط - التي يتوجّب على الحاكم أن يلتزم بها ويراقب تنفيذها - تحقيق العدالة والمساواة بين البشر بما لا يخرج عن حدود الشرع، بل إن هذه الشروط حين تتحقّق هي التي تحفظ في نظر الماوردي حق الأمة وتصون عدلها، وإذ ذاك يكون الحاكم قد أدى حق الله كاملاً؛ لأنه لا يقام حق الله من قبل الحاكم في الوقت الذي تهدر فيه حقوق الرعية وتعرّض كرامتها للمهانة .

و من هنا يشدّد الماوردي على ضرورة أن يحوز الحاكم على عشرة شروط* أساسية كي يباشر الحكم، لكنه يلحف على الشرط الأخير كثيراً على خلاف الشروط الأخرى نظراً لما ينطوي عليه من أهمية يلخصه الماوردي بنصيحة الحاكم " بأن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذّة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح"³ فهذا الشرط حين تنفيذه يمكن الحاكم من أن يختبر أحوال الرعية عن قرب ، ويقف على شؤون مملكته من غير أن يستمع لقول وزير أو والي قد يكذبان عليه ويدّلسان له فيمتنع عليه إذ ذاك أن يحكم بالعدل والانصاف بين رعاياه، وهو إذ يعدل يكون على الرعية أن تحفظ له حقان؛ الطاعة والنصرة، ما دامت حاله لم تتغير، أي أن على الرعية أن تراقب على الدوام سلوك الحاكم وتصرفاته لئلا يخرج عن العدل الذي يشكل عند الماوردي أس السياسة.

¹ - الماوردي . الأحكام السلطانية. تصحيح محمد بدر الدين الغساني الحلبي ، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1 ، 1909 ، ص.3.

² - المصدر السابق ذاته ، ص.5.

³ - الأحكام السلطانية . ص15

إما تغيير حال الحاكم، الذي يتوجب عليه أن يوازن بين واجبات الشرع وحقوق الرعية فيكون بشيئين فقط: "جرح في عدالته، ونقص في بدنه ، أما الجرح في العدالة فهو العسف وارتكاب المحظورات والانقياد للهوى"¹ أما النقص في البدن فيتبدى عند (الماوردي) " في زوال العقل وذهاب البصر فهو يعلم علم اليقين إن الحاكم الذي لا يستخدم عقله ويُعملُ تفكيره لن يتسنى له أن يحكم بالعدل والمساواة بين الناس، إنه أعمى البصر والبصيرة معاً"² فلا سلطة لحاكم غير مؤهل نفسياً وجسدياً وعقلياً لأحقاق الحق وإقامة العدل الذي يحدد الماوردي مقوماته اطار أربعة مفاهيم أساسية هي : الرغبة، والرغبة، والانصاف، والانتصاف " أما الرغبة فتدعو إلى التآلف، وحسن الطاعة، وتبعث على الإشفاق، وبذل النصيحة، وذلك من أقوى الأسباب في حراسة المملكة، وأما الرغبة فتمنع خلاف ذوي العناد وتحسم سعي أهل الفساد حذرًا من السطوة وإشفاقًا من المؤاخذة، وذلك أقوى الأسباب في تهذيب المملكة، وأما الإنصاف فهو عدل يفصل بين الحق والباطل يستقيم به حال الرعية وتنتظم به أمور المملكة، فلا ثبات لدولة لا يتناصف أهلها، ويغلب جورها على عدلها.. وأما الانتصاف فهو استيفاء الحقوق الواجبة، واستخراجها بالأيدي العادلة، فإن فيه قوام الملك، وتوفير أمواله، وظهور عزه، وتشديد قواعده وليس في العدل ترك ما من وجهه، ولا أخذه من غير وجهة، بل كلا الأمرين عدل، لا استقامة للملك إلا بهما"³. فحين يزامن الحاكم بين قطبي المعرفة والعمل؛ معرفته لربه من جهة ، والعمل على كسب رضاه - حين يعمل على نشر العدل والمساواة بين رعاياه - من جهة أخرى، يصبح لزاماً وواجباً على الرعية أن تحفظ لذلك الحاكم حقوقه، أما وقد عصى ربه واستبد برعيته فيتوجب عند ذلك على الرعية أن تخرج عليه وتطعن بشرعية حكمه .

3- العدل بوصفه أس السياسة عند الماوردي

يعد مفهوم العدل بالنسبة (للماوردي) النقطة المركزية التي يتأسس عليها البنيان السياسي لأي دولة مهما اختلف نظام الحكم فيها وتعددت أنماط ممارسته ، وما العدل غير أداء الحاكم حقوق الرعية من ناحية وأداء الرعية حقوق الحاكم من ناحية أخرى ، على أن لا يعني ذلك أن الحاكم هو الدولة عينا وإنما هو القائم بأمرها والمفوض بأمر الرعية . من هنا نجد أن الماوردي قد أفاض في الحديث عن حقوق الحاكم نحو رعيته لأنه اعتبر ذلك الركن الاساسي في تحقق العدالة على اعتبار أنه لا يستقيم مُلكٌ فسدت منه أحوال الرعية، ومن هنا فإن على الحاكم في رأي الماوردي تجاه رعيته ثلاثة حقوق لا بد أن يؤديها بالتمام والكمال أولها: " أن يعينهم على صلاح معاشهم، ووفور مكاسبهم، لتتوفر بهم المواد وتعمُر بهم البلاد. وثانيها: أن يقصُرَ منهم على حقوقه، ويحمل فيها على إنصافه ليكونوا على الاستكثار أحرص وفي الطاعة أخلص. وثالثها: أن يحوِّطهم يكفّ الأذى، ومنع الأسس الغالبة منهم، ليكون كالأب الرؤوف ويكونوا له كالأولاد البررة، لأن الحاكم كامل مسترعٍ ومسؤول مؤاخذ"⁴

ولو تفكرنا قليلاً في تلك الحقوق الثلاثة التي يفترض أن يؤديها الحاكم لوجدنا أن الماوردي قد استطاع أن ينفذ عبرها إلى لب السياسة وجوهرها، فالحاكم الذي يحكم بدأماً عليه أن يعمل على إصلاح أحوال الناس، وإعانتهم على تأمين معاشهم، وزيادة مكاسبهم لتحقيق الوفرة والرخاء لكي تعمر البلاد وتزدهر التجارات وتصبح الأشياء متوافرة بين أيديهم .

¹ - الأحكام السلطانية للماوردي ، ص 14 . راجع أيضاً أدب الدنيا والدين للماوردي ، ص 123 .

² - المصدر السابق ذاته . ص 14

³ - عن مجلة المسلم المعاصر

⁴ - الماوردي . نصيحة الملوك . مخطوطة بمكتبة جامعة القاهرة رقم (26425) ص 113 .

كما يتوجب عليه (أي الحاكم) أن لا يطالبهم إلا بما يخص واجبه نحو، وبالتحديد نحو دولته، وإذا فعل ذلك فهو يدفعهم لإنصافه في تلك الحقوق فتتحقق بذلك العلاقة بين احترامه لهم وعمله من أجلهم وبين طاعتهم له وواجبه نحوه . فإن سياسة الملوك أصلاً كما يراها الماوردي تقتصر على أمرين هما "تدبير أمور الجمهور بأرائهم ، والثاني استنابة الكفاة تنفيذها على أوامره"¹

بيد أن تدبير أمور الناس والوقوف على حاجاتهم لن يكون إذا كان ثمة حواجز تفصل الحاكم عنهم ، وتمنعهم من مقابلته حين يحتاجون إليه كي يخبروه بأمر ما يتعلق بمصالح المملكة . يقول الماوردي في ذلك " عليه - أي الحاكم - أن يوصي حُجابه ويوابيه أن لا يمنعوا عنه صاحب خبر ولا متظلم، ولا متصح ، حتى لو كان ذلك وقت استراحته ، لأن من الأمور أموراً يكون في تأخيرها فساد كبير وضرر عظيم"²

غير أن النقطة التي تستحق التأمل فيما يخص ما قدمه (الماوردي) حول واجبات الحاكم وحاشيته وأعوانه تجاه الرعية هي تلك التي ستقود في حال حصولها - وهي حاصلة منذ أيام (الماوردي) حتى يومنا هذا في كل الأماكن والأزمن وفي كل بلداننا العربية والإسلامية على حد سواء - ويقصد بها الماوردي مشاركة الحاكم وأعوانه للعامة في صناعاتهم وتجاراتهم وسبل عيشهم .

فعليهم - أي الملك وأعوانه - نحو الرعية حقين لا يجوز المس بهم: أولهما: أن لا يعارضاً صنفاً من العامة في مطلبه ، أي يتركها لهم حرية التصرف والحركة لتأمين مصدر عيشهم بالطرق المشروعة التي يجدونها مناسبة . وثانيهما: أن لا يشاركها في مكاسبها، فما تكسبه الرعية هو حق مشروع لها لا يجوز لأحد مهما كان موقعه وصنفه أن يستفيد منه ، لأن الملك حين يتجر مع التجار، ويزرع مع الزراع يكون قد أوهن في حق من حقوقه السياسية، وقدح في شرط من شروط الرياسة، وذلك عن جهين إنه إذا تعرض لأمر قصر في يد غيره، فإن ترك له لم ينهض به، وإن شورك فيه ضاق على أهله"³

ألم يكن (الماوردي) بهذا التحليل العميق لواقع الحكم مستشرفاً لما هو عليه واقع الحال في بلداننا العربية والإسلامية اليوم، أم إنه كان فقط يوصف أحوال عصره ليس إلا؟ ألم يقدم لنا فلسفة سياسية تؤسس لمفهوم العدل في أكمل صورته حين قال : بأن الحاكم حين يشارك التجار تجارتهم، والصناع صناعتهم، والزراع زراعتهم يكون قد تجاوز أهم شروط الحق والسياسة ألا وهو العدل، الذي اعتبره ابن (طباطبا) " هو الذي تستغزر به الأموال ، وتعمر به الأعمال ، وتستصلح به الرجال"⁴

والتبرير الذي قدمه الماوردي لضرورة الامتناع عن مشاركة العامة صنائعهم وتجاراتهم تأتي من اعتقاده أن الحاكم حتى في حال فعل ذلك فإن فعله ومشاركته للعامة في تحصيل أقواتهم سيفضي إلى أن أولئك العامة ستقصر أيديهم عن أداء أعمالهم على أكمل وجه؛ لأن الحاكم حين يفعل فهو يشاركهم الريح دون الخسارة . والطريف في الأمر أن العامة في حال قررت أن تهجر التجارة والصناعة وتترك للحاكم وأعوانه أن يقوموا بهما، لن يكون بمقدورهم أن ينهضوا بأعبائهما نتيجة لانشغالهم في الرئاسة والسياسة أولاً ، ولافتقادهم إلى المهارة الضرورية لفعل ذلك ثانياً، وإذا ما قرروا أو قبلوا مشاركة الحاكم - وهم لا يستطيعون أصلاً إلا أن يشاركوه - فإن نتائج الأعمال والمنافع التي تعود من وراء

¹ - الماوردي . نصيحة الملوك . إعداد ، عبد المنعم أحمد ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، ص 31

² المصدر السابق ذاته ، ص 12

³ - الماوردي . الأحكام السلطانية . ص 33 .

⁴ - اراجع الفخري في الآداب السلطانية لابن طباطبا . مطبعة الموسوعات بمصر ، ص 14 .

المشاركة لا تكفي - الحاكم والعامه - في الوقت نفسه؛ لأن الأول حين لا يرضى إلا بالكثير من المنافع والأرباح لا يترك للثاني إلا القليل الذي لا يكفي.

ولعل تلك المسألة التي أثارها (الماوردي) هي السبب الجوهرية في ازدياد الاستبداد والتعدّي على حقوق المواطن في عالمنا العربي؛ لأن الدولة أصبحت تنافسه في كل شيء، فهي توظّف في قطاعات الزراعة والتجارة والصناعة ووسائل النقل.... إلى ما هنالك من قضايا معاشية يفترض أن دور الدولة فيها لا يتعدّى مجرد الإشراف والتنظيم والمراقبة. لأن الدولة - حسب (الماوردي) - إذا سعت للقيام بأمر هو من حق الرعية، فإنها وبسبب امتلاكها أدوات الضغط والإكراه والإمكانات المادية الضخمة تُزيح الأفراد والجماعات من ساحة المنافسة وترمي بهم في وهاد الحاجة والفقر لأنه لا حيلة لهم بمنافستها، فهي إذ تفعل ذلك تمارس نقيض الوظيفة الأساسية المناطة بها ألا وهي الإشراف والمراقبة وتوزيع القوة بالتساوي بغية تحقيق العدل والمساواة، وقد نقل - الماوردي - عن الرسول محمد (ص) قوله في هذا الصدد: "ما عدل وال أتجر في رعيته". وقوله كذلك: "إذا اتجر الراعي أهملت رعيته".¹

4- علاقة الملك بوزرائه

لم يقف (الماوردي) على تخوم التفكير بما يتوجب وبما لا يتوجب على الملك فعله نحو رعيته فحسب بل تعدّى ذلك إلى البحث في العلاقة التي تربط الملك بوزرائه؛ لأنه هنا وبالذات تتجسد العدالة على أكمل وجه، من أجل ذلك نرى الماوردي يستقيض في الحديث عن واجب كل طرف نحو الطرف الآخر لاعتقاده أن الوزير فرع من أصل الملك لا يصلح حاله بفساد حال الملك، بمعنى آخر يعدلُ الملك الحاكم حين يعدلُ وزرائه، ويظلم حين يظلموا، فهم مرآة حاله، بأمره يتحركون وعلى وفق مشيئته يتصرفون.

ولأن الوزراء سر ملكهم في السراء والضراء فقد رأى (الماوردي) أن عليهم أن يراعوا حرمة ويصونوا دولته ويأمنونه شر رعيته مقابل واجبات يترتب على الملك أن يؤديها لهم وتتخلص في حدود أشياء أربعة " تقوية أيديهم، وتنفيذ أمرهم، وأن لا يجعل لغيرهم عليهم أمراً. كما أن عليه أن لا يؤاخذهم من غير ذنب، ولا يطمع في مالهم من غير خيانة".² فعلى الملك أن يترك لوزرائه حرية الحركة والتصرف فيما هم مكلفون به لكي يكون استحقاقهم وجزائهم على قدر حريتهم في الفعل والتصرف. كما أن عليه أن ينفذ ما يطلبونه فيما يخص عملهم الذي يقومون به كي يتسنى لهم إتيان أفضل النتائج، وأن لا يولي أحداً عليهم ويجعل أمرهم لأشخاص غيرهم؛ لأن ذلك سيضعف فاعليتهم في تنفيذ الأوامر الموكلة إليهم، والأمر الأكثر أهمية عند (الماوردي) بالنسبة لواجب الملك نحو وزرائه - والذي يتعلق هنا بالعدل وليس بغيره - هو أن لا يؤاخذهم أو يحاسبهم أو يلومهم من غير ذنب ارتكبه، ولا يطمع في مالهم، أو يصادره ويحجر عليه.

ويظهر أن (الماوردي) كان يشكك بالأصل بنوايا الحكام والملوك وأخلاقهم، لأن كان يعرف أن طباعهم متقلبة ومتغيرة على الدوام، حتى وهم يدعون الحكم بموجبات الشرع وحدوده، لذلك نجده ينبه الوزراء من طباع الحكام و يهيب بهم أن لا يُغضبوا الحاكم أو يثيروا حنقه لأن ذلك قد سيقودهم إلى التهلكة فيقول مخاطباً الوزير: "فإن ملكك؛ وثاب بقدرته، متحكم بسطوته، يميل به الهوى فيقطع بالظن، ويؤاخذ بالارتباب، فالثقة به عجز، والاسترسال معه خطر... والحذر

¹ - الماوردي. الأحكام السلطانية . ص 23 .

² - الماوردي. نصيحة الملوك . ص 21 .

منه في حالتي السخط والرضا أسلم، لأنه يستندب إذا ملّ، حتى يصير المحسن عنده كالمسيء. فاستخلص رأيه بالنصح واستدفع تنكره بالحذر"¹.

فهل ثمة ما هو أكمل من هذا النص الذي يقدّمه (الماوردي) للوزير كي يعرف كيف يتعامل مع ملك طباعه متقلبة، ومزاجه غريب، يسخط من غير أن يكون ثمة مبرر للسخط، ويغضب من غير وجود مبررات للغضب، فيعاقب من لا يستحق ويثيب من يستأهل العقاب.

ولا يكتفي (الماوردي) بعمومية القول ولكنه يفصّل ويبين من أين ينبغي للوزير أن يحذر من الملك والحاكم فيقول "وَحَذْرُكَ مِنْهُ يَكْمُنُ بِثَلَاثَةِ أُمُورٍ: أَحَدُهَا أَنْ لَا تَعْوَلْ عَلَى الثِّقَةِ فِي إِدْلَالِ وَاسْتِرْسَالِ مَا جَزَتْ الثِّقَةُ إِلَّا نَدْمًا، فَاقْبِضْ إِذَا قَدَّمَكَ وَتَوَاضَعْ لَهُ إِذَا عَظَّمَكَ، وَاحْتَشِمْهُ إِذَا أَسْكَ، وَلَنْ لَهُ إِذَا خَاشَنَكَ، وَاصْبِرْ عَلَى تَجْنِيهِ إِذَا غَالَطَكَ، فَهُوَ عَلَى التَّجْنِي أَقْدَرُ، فَكُنْ عَلَى احْتِمَالِهِ أَصْبِرْ، فَرَبِّمَا كَانَتْ مَجَامِلَتُهُ لَكَ مَكْرًا وَتَجْنِيهِ عَلَيْكَ عَذْرًا... فَلَا تَلْجئه أَنْ يَبِاشِرَ دَفْعَ الْخَوْفِ وَالْحَذْرَ فَيَلْجِئَكَ إِلَى مَا هُوَ أَخْوَفُ وَأَحْزَنُ، لِأَنَّكَ تَخَافُهُ وَتَخَافُ مَا يَخَافُهُ، فَيَتَوَالَى عَلَيْكَ خَوْفَانِ، وَيَتِمَالَى عَلَيْكَ خَطْرَانِ، فَادْفَعْ خَوْفَكَ مِنْهُ بِدِفَاعِكَ عَنْهُ، تَكُنْ مِنَ الْخَوْفِيْنَ آمِنًا، وَمِنَ الْخَطْرِيْنَ سَالِمًا"².

لقد عبر (الماوردي) باقتدار واضح يدل على سعة معرفته، وطول باعه في متابعة أحوال الحكام والملوك ما مكنه أن يحلل طباعهم ويعرف ما يدور في خلداهم حين يتربعون على كرسي السلطة والحكم إنه يتعاطى معهم، حين يكتب عنهم ولهم كعالم نفس خبير أعماق الذات الإنسانية، وعلم كيف تتقلب بصاحبه من حال إلى حال من غير أن يكون هناك ثمة مبررات منطقية ومعقولة لذلك إلا مبررات الحكم وما يتعلق به فقط.

5- واجب الوزير تجاه الملك

في سياق التأسيس لمفهوم العدالة التي يفترض أن يضطلع بها الملك قبل وزرائه لا يكتفي (الماوردي) برسم صورة لما يتوجب على الوزير تجاه ملكه كي لا يغضب الأخير على وزيره فيرتد ذلك وبالأعلى عليه وبالتالي يرتد ظلما على الرعية، بل يملئ عليه بأن يدافع عن الملك في وجه حساده ومنافسيه في كل المناسبات والظروف، ويكون ذلك بأسباب ثلاثة: أحدهما " أن يقودهم إلى طاعته - الحساد والمنافسين - بالرغبة ويكفهم عن معصيته بالرهبة. والثاني: أن يقوم بكفائتهم حتى لا ينفروا بالقوة، أو يتفرقوا بالضعف، وكلاهما قدح في الملك لأنهم بالقوة أعداء مسلطون، وبالضعف عجزة مستبدلون، وثبات الملك يكون بان تكون القوة للسلطان ليصير قاهراً لهم، ولا تكون القوة لهم فيصير مقهوراً بهم. والثالث: أن يحفظهم من الإغواء، ويحرسهم من الإغراء، وذلك بأمرين: إبعاد المفسدين عنهم حتى لا يتعدى إليهم فسادهم؛ لأن من علامة بقاء الدولة قلة الغفلة"³.

فهل كان (الماوردي) حين كتب ما كتب فيما يخص واجبات الملك نحو وزرائه وواجبهم - أي الوزراء - تجاه ملكهم يوصف واقعاً خبره، ونفساً إنسانية عرف كيف يستنتق باطنها وهي تتقلب من حال إلى حال بحيث أن هدفه إنما كان يتوقف عند ذلك الفعل الوصفي ليس إلا؟ أم إنه كان يريد من وراء ذلك أن يؤسس لهم لإدامة عمر الدولة - التي تُحكم بهؤلاء الملوك والوزراء - وحفظ هيبتها وقوتها؟ وهل كان ليميز أصلاً ما بين الدولة كدولة وبين الحاكم، ما دام الحاكم هو الدولة، والدولة هي الحاكم لا ينفصلان عن بعضهما بعض؟ ثم ألم يكن بتلك النصائح والتوصيات التي يقدّمها

¹ - الماوردي، أدب الوزير الماوردي، ص 23.

² - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 22-23.

³ - الماوردي. الأحكام السلطانية. ص 36.

للقائمين على الدولة كي يعلمهم فن الحكم، يعرف أن ذلك سينعكس ظلماً واستبداداً على أفراد الرعية التي يحكمونها؟ أم أن كتاباته تلك كانت تشبه إلى حد ما كتاب الأمير الذي خطّه (نيقولا ماكيافيلي) في إيطاليا حين أهداه لأمير البلاد لا لشيء إلا لكي يعلمه كيف يحكم ويتسلط ويحافظ على وحدة إيطاليا حتى ذلك باستخدام القوة السافرة التي تقتضي في غالب الأحيان إلى التسلط والتعدي على الأفراد.¹

في هذا السياق يتبادر إلى الأذهان سؤال مهم للغاية يتأسس على ما إذا كان الفيلسوف أو المفكر أو المنظر السياسي، أكان ذلك في تراثنا العربي الإسلامي، أم في التراث الغربي، وهو يكتب ملاحظاته وتوجيهاته للحاكم يمارس الاستبداد ويشارك فيه، حتى لو لم يكن مشاركاً فعلياً في السلطة أو الحكم؟ بمعنى آخر ألا يتجلى الاستبداد إلا وفق صورة واحدة لا يتعداها هي تلك التي نجدها عند من يمارسون الحكم فعلاً؟ أم إن ثمة بعض المفكرين والكتّاب والمنظرين إذا يعلمون الحكام كيف يحكمون هم أكثر استبداداً من الحكام أنفسهم؟ ألا يدخل (الماوردي) في خانة أولئك الذين يشاركون عن قصد أو عن غير قصد في تخليد الاستبداد وتعميق المظالم وهو يقدم تلك الترسيم لما يفترض أن يكون عليه الإمام، الحاكم ووزيره، وعلاقة الواحد منهما بالآخر من جهة، وعلاقتها بالعامّة من جهة أخرى؟ أم أن المفكر لا يتحمّل وزر ما يكتب مادام ليس طرفاً مباشراً في الحكم ؟

خاتمة:

في ضوء تلك الملاحظات التي تحتل الكثير من النقاش والحوار والنقد، نتساءل لماذا العودة إلى الماوردي وتفكيره في السياسة وحديثه عن العدل والمساواة، وتأملّه للسياسيات القائمة في زمانه، وقد فصلتنا عنه سنوات طوال وعقود خلت؟ لماذا العودة إليه ومحاكاة فكره واستعادة مفاهيمه وتناول أدواته؟ هل القصد من ذلك هو المقارنة بين زمن (الماوردي) والزمن الذي نحيا فيه؟ أم بين الحكم والسياسة في عصره والحكم والسياسة في عصرنا؟ أم لدواعٍ نفسية ومعنوية تؤسس للقول: إن ماضينا أفضل من حاضرنا وما قاله مفكرينا وعلمائنا وتناولوه في مجمل قضايا الواقع بيداً ما نقوله وما نفكر فيه .

في الحقيقة حتى لو بدا هذا القول صادمًا لنا بعض الشيء لا بد من الاعتراف بأننا لم نستطع حتى اليوم أن نقارب تجارب سياسية كتلك التي خاضها الماوردي أو علي عبد الرزاق لتحديد الدين عن الدولة على قدر ما هو متاح وممكن، وبناء الدولة في سياق شروط تاريخية تبرز فاعلية الإنسان وقدرته على إعادة إنتاج الواقع الذي يعيش فيه. بل إننا ما زلنا نأمل في استحضار تجارب كتلك حتى لو كان مجرد استحضار الأنموذج الذي نفتقد وجوده ونعرف أننا في ظروف لا تسمح حتى باستعادته.

وعليه فإن العودة إلى (الماوردي) و (الرزاق) وغيرهم ليس في واقع الحال دفاعاً عنهم وانتصاراً لهم، وإنما هو في واقع الحال دفاع عن أنفسنا ونحن نشعر أنهم تفوّقوا علينا وصرعونا في عقر دارنا، وما هذا الذي نشعر به نحو أسلافنا إلا نتيجة قناعة مفادها بأننا نتعاطى مع قضايانا ومشكلاتنا اليوم بأدوات ووسائل لم يكونوا ليرضوا باستخدامها في زمنهم على ما يفصلنا عنهم من عصور، مع علمنا أنّ لكل عصر رجاله، ولكل معركة أدواتها التي ينبغي نحتها في إطار علاقتها بالعصر الذي تقع فيه.

¹ - انظر فيما يتعلق بهذا الأمر كتاب الفكر السياسي عند الماوردي . صلاح الدين بسبوني . مكتبة نهضة الشرق ، جامعة القاهرة ،

لقد كان (الماوردي) وغيره من مفكري السياسة في عصره ينطلقون في كتاباتهم من التأكيد على أهمية إعمال العقل جيداً في كل ما يخص العلاقة ما بين الدنيا والدين، ما بين الأحكام الدنيوية والأحكام الشرعية، وتغليب مصلحة البشر فوق كل المصالح، لأنه مادام الإنسان هو الذي يقرأ النص ويؤوله ويفسره فهو يفعل ذلك بما يتوافق ومنطق المصالح التي يدافع عنها وروح الأرض التي يسكن فوقها.

ولذلك نراهم يعملون على عقلنة السياسة على وفق قواعد أخلاقية صارمة وهو ما يعني الإهابة بالحاكم أن لا يظلم ولا يستبد، لأن ذلك مناف لقواعد الدين والأخلاق على السواء، ولأنهم لا يملكون أكثر من التمني على الحاكم أن لا يخرج عن حدود الشرع، في ذات الوقت الذي يعرفون أنه لن يفعل إلا ما يراه مناسباً لحكمه وسلطته، اكتفوا بمجرد القول إن خروج الحاكم عن الشرع يشترع حق الرعية في الخروج عليه وخلعه، ولكن من أين لتلك المنية أن تتحقق وقد تركت القوة في يد الحاكم وأعوانه الأمر الذي يحرم الرعية حتى من مجرد التفكير بالخروج عليه.

ويبدو أن المسألة برمتها كانت في زمن هؤلاء المفكرين والعلماء تتصل بالإعلاء من شأن العقل والوقوف على تخوم الوظائف التي يضطلع لها، والتي لا تتجاوز في كثير من الأحيان وصف الواقع الذي يجري؛ أو على أقل تقدير الانحراف بوظيفة العقل تلك نحو النصح وتقديم المشورة والتمني دون تقييم الواقع ونقده. وهو ما يعني ربط السياسة بالدين من جهة وربطها بالأخلاق من جهة أخرى، أي بمعنى آخر تأسيس السياسة والفعل السياسي على وفق علاقته بالخير والشر، والحرام والحلال والعقاب والثواب. فإذا كان تفكيرهم في السياسة وربطها بالأخلاق مشروعاً لارتباطه بطبيعة العصر الذي كانوا يعيشون فيه وبالمفاهيم الأساسية التي كانت سائدة آنذاك، فلا يوجد مبرر لنا على الإطلاق في أن نعيد إنتاج ما يفكرون به ونستحضره تحت أية مبررات كائنة ما كانت.

فالساسة وكما تفهم اليوم وتمارس، خاصة من قبل الدول القوية القادرة التي تشغل مكانة متقدمة من الناحية العلمية والاقتصادية والثقافية والعسكرية لم تعد لازمة من لوازم الأخلاق، بحيث تشتق الأولى من الثانية بشكل آلي، وإنما العكس هو الصحيح؛ لأن طريقة الحكم والآلية التي تمارس فيها السياسة في الواقع بصرف النظر عن طريقة التفكير فيها نظرياً، لابد - وبحكم الضرورة - من أن تنتج أخلاقاً متساوقة معها تأتي كمحصلة منطقية وطبيعية لتلك الممارسات السياسية.

فلم تعد المعركة اليوم هي بين الحق والباطل، أو بين الخير والشر، وإنما بين من يمتلك القوة ومن لا يمتلكها أو يمتلك القليل منها، إنها معركة صراع الإرادات وكسر العظم، فالحق والعدل بهذا المعنى ليسا قادرين على الفعل في الواقع ما لم يمتلك المؤمنون به أدوات القوة ومتطلباتها .

أي أن التفكير في السياسة لم يعد يندرج ضمن ما يسمى منطق العقل ووظائفه - التي قد تنحرف نحو الأخلاق والتخلق - وإنما تحولت إلى فعل إرادة، بل قل هي فعل إرادة قوة قبل كل شيء يسعى لإعادة إنتاج الواقع وخلقه بما يتفق ومقدار القوة التي يمتلكها أصحاب الإرادة من جهة، وبما يعتقدون أنه الأفضل والأكثر منفعة لهم ولشعوبهم من جهة أخرى، والأفضل ها هنا لا علاقة له بالأخلاق لا من قريب ولا من بعيد، حتى لو كان يسوق على هذا النحو أو يظهر للأمم الضعيفة وفق ذلك.

ولأن الحديث عن إرادة القوة قد يثير الكثير من المشكلات والحساسيات بالنسبة لأولئك الذين تستهويهم قضايا الأخلاق، فإننا نلاحظ أن هناك ميلاً عند المفكرين والفلاسفة والسياسيين لاستبدالها بإرادة السلطة وإرادة المعرفة وإرادة الحقيقة ، وكأن العقل قد غُيب لصالح تلك الإرادات وكسرت مجاديفه في بحر الهائج، فمن يتأمل ملياً في الواقع السياسي لدول العالم القوية اليوم لابد أن يرى أن إرادة القوة هي المفهوم الأساسي الذي تشتق منه جميع المفاهيم الأخرى شرعية

وجوها، فليس ثمة من يبتغي السلطة إلا من أجل الحصول على المزيد من القوة، وكذلك هو حال إرادة المعرفة لا تكون إلا من أجل القوة، فالإنسان يريد أن يعرف لا لأنَّ للمعرفة قيمة جمالية أو أخلاقية أو وجدانية فقط، بل لأن المعرفة تساوي القوة وتعادلها، وبالتالي بمقدار ما نمتلك من المعرفة بقدر ما نحوز ضمن هذا الحدِّ أو ذاك قدرًا مكافئًا من القوة. فما لم نرتق إلى مستوى هذا الفهم ونعيد ترتيب الأشياء والأفكار ونصوغ أولوياتنا صياغة جديدة على كل الصعد والمستويات لن نسهم في إنتاج ولو قدرٍ يسير من إرادة القوة التي لا جدال في أنها هي التي تحكم العالم اليوم، وما دمنا نعتقد أنَّ بمقدور الأخلاق وبكل ما تنطوي عليه من أوامٍ لذيذة بناء العالم الذي نريد بما يترك لنا موطئ قدم بين الأمم القوية الفاعلة، لن نسعى لامتلاك القوة التي تؤهلنا في حال امتلاكنا لها فقط أن نرسم حاضرنا ومستقبلنا بما يتطابق وروح هذا العالم المسكون بإرادة بالقوة حتى العظم.

فالحقيقة على وفق ذلك الفهم ليست ما نفكر به ونتأملُه ونود لو أنَّه يتحقق، لكنها هي ما يتحقق بالفعل فيؤثر فينا، ويعيد تشكيلنا من جديد بما يتفق وما نملكه من أدوات ووسائل مناسبة للعصر الذي نريد أن نحيا فيه ونشارك في صنعه.

المصادر والمراجع:

- 1- الماوردي (علي بن محمد حبيب) . الأحكام السلطانية ، تصحيح محمد بدر الدين الغساني الحلبي ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، ط1 ، 1909-1327 .
- أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفى السقا ، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة 1959 .
- قوانين الوزارة وسياسة الملك ن مخطوط بدار الكتب المصرية في مجلد باسم الخصائص رقم (5 نحوش ج2) .
- مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة رقم (26425)
- 2- ابن أبي شريف . المسامرة بشرح المسامرة ، مخطوط بدار الكتب المصرية .
- 3- ابن طباطبا (محمد بن علي) . كتاب الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ، مطبعة الموسوعات، مصر، 1317 .
- 4- أبو يعلي (محمد بن الحسين الفراء) . الأحكام السلطانية ، تحقيق محمد حامد الفقي ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1938-1356 .
- 5- الجويني (أبو المعالي عبد الملك عبد الله). غياث الأمم في التياث الظلم ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (23551 ب) .
- 6- السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن) . تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد . المكتبة التجارية، د.ت
- 7- الشيرازي (علي بن أحمد بن محمد بن أبي بكر) . تحفة الملوك والسلاطين في الخلافة والسلطنة والوزارة . مخطوط بدار الكتب المصرية (72 اجتماع تيمور) .
- 8- صلاح الدين بيسيوني رسلان. الفكر السياسي عند الماوردي. مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة ، 1985.
- 9- ماكيافيلي (نيقولا) ، الأمير، ترجمة وتعليق محمد مختار الزقزوقي، مكتبة الأنجلو القاهرة، 1958.
- 10- عبد الماجد (حامد). تنظير السلطة السياسية : دراسة تحليلية في كتاب أبي الحسن الماوردي (تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك)، ضمن مجلة المسلم المعاصر، مكان النشر، العدد 97، 2000م