

في
الوعظ السياسي
العدل والدولة

في الوَعظ السِّيَاسِي العدل والدولة

أحمد السَّري

الطبعة الأولى/ ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م
حقوق الطبع محفوظة



دار العين للنشر

٤ ممر بهار - قصر النيل - القاهرة

تليفون: ٢٣٩٦٢٤٧٥، فاكس: ٢٣٩٦٢٤٧٦

E-mail: elainpublishing@gmail.com

الهيئة الاستشارية للدار

أ.د. أحمد شوقي

أ.د. خالد فهمي

أ.د. فتح الله الشيخ

أ.د. فيصل يونس

أ.د. مصطفى إبراهيم فهمي

المدير العام

د. فاطمة البودي

لوحة الغلاف للفنان التماسوي لودفيج دويتشه

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٩/٤٥٤٥

I.S.B.N : 978 - 977 - 490 - 556 - 8

في
الوعظ السياسي
العدل والدولة

أحمد السري

أستاذ التاريخ الإسلامي والحضارة
جامعة صنعاء



بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشؤون الفنية

السري، أحمد

في الوعظ السياسي: العدل والدولة/ أحمد السري.

الإسكندرية: دار العين للنشر، ٢٠١٩

ص؛ سم.

تدمك: ٨ ٥٥٦ ٤٩٠ ٩٧٧ ٩٧٨

١- السياسة - مقالات

أ- العنوان

٣٢٠,٤

رقم الإيداع / ١٤٥٤٥ / ٢٠١٩

الإهداء

إلى والدي مدّ الله في عمره صحيحًا معافي

لأنه _دون أن يعلم_ كان أنقى مصادر الوعي السياسي وأكثرها بساطة وعمقًا لديّ. ذلك الفلاح البسيط الذي اعتاد أن يخط أوراقًا ثم يطويها ويحشرها بين أخشاب السقف وعيدانه أو يضعها في كوة صغيرة في ديوان دار جدي أحمد حيدر، رحمه الله! وقد دفعني الفضول يومًا لقراءة ما كان يخط أبي، فتناولت مجموعة من تلك الأوراق وقرأت، وإذا هي شكاوى ومعاتبات موجهة لعامل الحجرية في مدينة التربة، (الحاكم)، وفيها يشكو ظلم العمال، (المحدين مقدار ما على الفلاح دفعه مما تخرج الأرض) والعسكر الذين يأتون للقرى لأغراض شتى، ويطالبه التدخل للتخفيف عن الناس لأن أحوالهم لا تحتمل ما يفرض عليهم من زكاة الأرض ومن الواجبات الأخرى. وكان أبي يبرر عجز الناس عن الدفع بأسباب متنوعة، مرة لأن المطر منقطع، ومرة لأن أجرة العسكر لا تطاق، ومرة لأن فلانًا حبس مظلومًا، ومرة لأن الأعمال منعدمة وأحوال الناس المادية لا تقوى على دفع مطالب موظفي الوقف. وكلها شكاوى مليئة بالزفرات كان أبي ينفثها فوق الورق ليخفف بها عن نفسه وما يحسه من ظلم يقع عليه وعلى الناس من حوله. وقد كان يختم كل كتاباته في النهاية بالشكوى إلى الله فهو المغيث الحامي والنصير المطلع على سرائر المظلومين، والمنتقم الجبار. ومع ذلك فما كان يرسلها لأحد قط، وكأنه يعلم أن لا فائدة تُرجى من ذلك، بل يضعها في تلك الكوة أو بين أخشاب السقف. ولم يعلم أنني سأطلع عليها وسأرتشف منها أولى جرعات الوعي بأهمية العدل وكرهية الظلم. فإليه أهدي هذا الكتاب، لأنه _دون أن يعلم_ كان أنقى مصادر الوعي السياسي وأكثرها بساطة وعمقًا.

المحتويات

المقدمة.....11

1. الوعظ والسياسة في صدر الإسلام والعصر الأموي

- 1 - مدخل21
- 2 - تعريف الوعظ ولمحة عن بداياته في صدر الإسلام24
- 3 - بين الوعظ والزهد28
- 4 - الوعظ في عهد الراشدين30
- 5 - الوعظ في العهد الأموي33
- 6 - الوعظ الموجه للخليفة معاوية بن أبي سفيان (41 - 60)34
- 7 - الوعظ الموجه للخليفة عبد الملك بن مروان (65 - 86هـ)39
- 8 - المواعظ الموجهة للخليفة سليمان بن عبد الملك (96 - 99هـ)40
- 9 - الوعظ المقدم للخليفة عمر بن عبد العزيز (99 - 101هـ)45
- 10 - المواعظ الموجهة للخليفة هشام بن عبد الملك (105 - 125هـ)52
- 11 - خلاصة58

2. الوعظ السياسي في العصر العباسي الأول

- 1 - تمهيد67
- 2 - الوعظ السياسي في العصر العباسي الأول68
- 3 - الوعظ بين الظهور والكمون في العصر العباسي الأول70

- 4 - أبو جعفر المنصور والوعظ السياسي 72.
- 5 - الخليفة المهدي والوعظ السياسي 85.
- 6 - الخليفة هارون الرشيد والوعظ السياسي 90.
- 7 - خلاصة 104.

3. ابن الجوزي والوعظ السياسي

- 1 - مدخل 111.
- 2 - الخلافة العباسية في القرن السادس الهجري 115.
- 3 - صلة ابن الجوزي بالخليفة المستضيء 118.
- 4 - الوعظ المقدم للخليفة المستضيء 120.
- 5 - المطالب الأساسية الموجهة للخليفة 123.
- 6 - تقييم وعظ ابن الجوزي في ضوء سيرة الخليفة المستضيء وزمنه 132.
- 7 - تقييم ختامي 143.

4. الفكر السياسي الإسلامي بين قيمة العدل وبنية الدولة

- 1 - مدخل 155.
- 2 - الإسلام والدولة 156.
- 3 - بنية الدولة في الإسلام 158.
- 4 - بين الدولة التراثية والدولة الحديثة وبنائها 158.
- 5 - العلاقة بين العدل وبنية الدولة في الدولة الإسلامية 162.
- 6 - ثلاثية الملك والعدل والطاعة 169.
- 7 - الوعظ السياسي والمناصحة 170.
- 8 - خلاصة 172.

5. جدل الديمقراطية و تراث الفكر السياسي الإسلامي

(الحالة اليمنية نموذجاً)

- 1 - ملخص 179
- 2 - مدخل 179
- 3 - الشباب ومطالب التغيير وتصورات دولة المستقبل 180
- 4 - الفكر السياسي الإسلامي بين فقه الطاعة وفقه التغيير 185
- 5 - فقه الطاعة المطلقة 186
- 6 - فقه التغيير 189
- 7 - أصل الداء وكل الدواء في البيانات الشرعية 191
- 8 - تدين السياسة لا تسييس الدين 193
- 9 - المنهجية التراثية وفكرها في مواجهة العصر - تحليل ونقد 196
- 10 - خلاصة وتقييم 199

6. الأنا والآخر في كتابات عربية معاصرة

- 1 - تمهيد 211
- 2 - مرجعيات التحديد للأنا والآخر 215
- 3 - محددات عامة جامعة وتفسيرية 220
- 4 - غصة الشرق والغرب 222
- 5 - جدل الأنا والآخر في البحث الأكاديمي 226
- 6 - الأديان بين الانفتاح الخطابي ونفي الآخر: تقييم عام لما مر من كتابات 238
- 7 - خلاصة وتقييم 241

مقدمة

هذه مجموعة أبحاث تخصصية أعدت في سنوات متباعدة ونشرت في مجالات علمية مختلفة، وقد تم تنقيحها ومراجعتها وضمها في هذا الكتاب. وهي تخوض في الوعظ السياسي وفي بنية الدولة والعدل، وفي علاقة تراث الفكر السياسي في الإسلام بالطموحات المعاصرة لبناء دولة حديثة خادمة للناس بوصفها دولتهم لا دولة الحاكم.

وهي أبحاث تهتم المؤرخ المحترف والمثقف العام، ويُرجى أن تسهم في إثراء النقاشات المعاصرة حول الدولة وطبيعتها، بحكم ما توفره من تفاصيل تاريخية كاشفة لزاوية من زوايا النقد السياسي يومئذ، تعمل على جلاء التصورات عن "طبيعة الدولة" أو "الخلافة" في تاريخ المسلمين، وكيف نظر إليها كل من الحكام والمحكومين، وما هي بواعث النقد السياسي السلمي وسبله ومتى ظهر وكيف تطور في مجرى تجربة المسلمين السياسية ذات الصلة ببناء الدولة وكيفيات الممارسة السياسية.

والجدل حول الدولة وعلاقة الدين بالدولة، طويل في ديار العرب والإسلام، تناولته أقلام مختلفة وتوصلت من خلال أبحاثها إلى رؤى ونتائج أسهمت كلها في الخلاصة في كشف طبيعة العلاقة بين الدين والدولة، أكان ذلك في الكتاب والسنة أو في التجربة السياسية للمسلمين في التاريخ. ومن بين خلاصاتها المهمة تلك الأفكار المتناثرة هنا وهناك مما سيرد لاحقاً في أبحاث الكتاب، ومنها أن الرسول محمد ﷺ عاش نبياً ومات نبياً وكان همه الأول نشر دين لا بناء دولة، وأن هذه الدولة لم تهتم قط، ولا استجاب لإغراءاتها. ومع ذلك فإن بذورها الأولى المتواضعة تشكلت بالتدريج في حضن الدعوة الإسلامية وفي سياق المواجهة مع قریش، ثم تطورت تجربة المسلمين السياسية تبعاً في مجرى التاريخ، ولم يكتمل لها تمام إلا في الزمن العباسي.

ورغم تلازم مسار الدين والدولة تاريخياً في الفترة المدنية فقط فإن هذا التلازم وإن لم

يطمس الحدود بين الدين والدولة يومئذ، فقد كان هو المدخل التاريخي لصراع طويل الأمد بين الفقهاء وأهل السلطة، مداره وأسسه: لمن القول الفصل في الدولة للسلطان أم للفقهاء؟ وما تزال تجليات الصراع القديم تظهر في الزمن المعاصر، رغم أن طبيعة الدولة الحديثة ومهامها لا علاقة لها ألّبتة بالتجربة السياسية للمسلمين. أما من حيث الواجب الأول للدولة والمسوغ لوجودها وهو العدل، فقد أخفقت إجمالاً كل دول الإسلام في إقامة العدل المؤمل، وتمتلئ كتب الفكر السياسي بالمرارات المختلفة لغياب العدل وشيوع الظلم، وستظهر أبحاث الكتاب المختلفة مصداقية ذلك، وما شهرة أمثلة العدل المشار إليها في التاريخ، سواء في عصر الراشدين أو سواه، إلا لأنها استثنائية وتخالف السائد. أما الدولة الحديثة بنائها الحديث فإنها أكثر ضماناً لإقامة العدل وتطبيق الشريعة، مع التشديد على أن تطبيق الشرع الذي يُشهر في هذا الزمان سلاحاً للاستيلاء على الدولة، لا يمكن أن يستغرق الدولة الحديثة ولم يستغرق يوماً أيّاً من دول الإسلام المختلفة في التاريخ. تطبيق الشرع بمذاهبه المختلفة يمكن أن تقوم به اليوم وزارة العدل، وهي في هذا الزمان أعقد تركيياً وأكثر واجبات من دولة الراشدين وبني أمية مجتمعتين. فإذا تم استيعاب أن هيئة واحدة من هيئات الدولة تكفي للوفاء بمتطلبات تطبيق الشرع، لتوقف كثير من الجدل وظهر أن الإصرار على تلازم الدين والدولة إنما يراد به السيطرة على الحكم وفرض اجتهاد معين للإسلام، وفرض الوصاية على كل مجالات الحياة، وهكذا لن يكون الإسلام حلاً بل مشكلة، كما ظهر في تجارب بعض الدول الإسلامية المعاصرة.

وفي سياق الجدل المجتمعي حول الدولة وهويتها وواجباتها تزداد أهمية هذه الأبحاث للزمن المعاصر، لتكون جزءاً من جدل طويل ونقاشات متنوعة أنتجها التدافع الفكري وقاد إلى إثراء المكتبة العربية بدراسات ثرة حول علاقة الدين بالدولة، وحول تراث الفكر السياسي الإسلامي الذي نشأ في ظل الخلافة الإسلامية، وفي ظل الدول السلطانية المتعددة التي ظهرت مستقلة في إطار الخلافة العباسية.

ويتمحور التدافع السياسي المعاصر في الأصل والجوهر حول "هوية الدولة ومن هو المؤهل للحكم فيها"، وفي إطار هذا التدافع خاض الإسلاميون مثل خصومهم الليبراليين، في معاني المدنية والليبرالية والديمقراطية، فقبلوا ما قبلوا واشترطوا ما اشترطوا، كما خاض

الليبراليون مثل خصومهم الإسلاميين، في طبيعة الدولة في الإسلام وفي تراث الفكر السياسي فأدت أبحاثهم وإسهاماتهم الفكرية إلى إبراز جملة أفكار تصب كلها في سياق نقد الدولة الإسلامية التراثية وطبيعة الممارسة السياسية فيها، وعدم صلاحيتها للاستدعاء في الزمن المعاصر، حيث تنوعت مفاهيم الدولة وهوياتها، ثم استقرت في الخلاصة عند معنى "الدولة الحديثة" دولة الناس التي ينتجوها هم وبرضاهم ويشاركون في الرقابة عليها، ويحددون صلاحياتها ومُدَدَ الحاكمين فيها.

وهذا المعنى الأخير يعد معنى جامعاً، لكنه معنى نظري للأسف في بطون الكتب، بينما الواقع السياسي القائم لا يليب طموحات الإسلاميين ولا الليبراليين. ولعل الموضوعات المتنوعة التي ضمها كتاب "مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين" الصادر 2016، وهي تبين مقدار التلاقي والافتراق في المفاهيم والأفكار، تشهد على استمرار حدة الجدل من ناحية، وعلى الحاجة لحسم الموقف من التجربة السياسية للمسلمين. والكتاب يحتوي على موضوعات وأفكار قيمة يمكن أن تسهم في تصويب العلاقة بالتراث وبالماضي وتدفع إلى استيعابه على نحو يتم فيه الانعتاق من أسر النموذج السياسي التاريخي وفكره، وهما مما لم يعد صالحاً اليوم لتلبية الطموحات السياسية المعاصرة.

ولأن موضوع الوعظ السياسي لا يزال مطروحاً هنا وهناك كأحد أساليب تقويم أداء الحكام السياسي، بل ولا أسلوب غيره اتقاء للفتنة والتشردم، كما يرى فريق من أهل الرأي والفقه، فإن أبحاث هذا الكتاب تلقي أضواء كاشفة على طبيعة الوعظ السياسي في تاريخ المسلمين وكيفيات تشكله وما هي مادته وأثره على الحاكم.

وبالاطلاع على أبحاث هذا الكتاب يكون أحد محاور الفكر السياسي في الإسلام قد تم استيفاءه وعرضه عرضاً تاريخياً مع التنفيذ والتقييم والخلاصات الضرورية النافعة.

يتناول البحث الأول بعنوان: "الوعظ والسياسة في صدر الإسلام والعصر الأموي"، بدايات الوعظ وعلاقته بالقص والتذكير، ونستعرض ما توفر من وعظ سياسي ونحدد هويته وبيئته التاريخية وأثره. أما البحث الثاني بعنوان: "الوعظ السياسي في العصر العباسي الأول"، فنعرض فيه لتطور الوعظ السياسي ومتى يظهر، وكيف ولماذا ومن هم أشهر الوعظاء ولن

من الخلفاء تم تقديم الوعظ؟ وما هي موضوعاته، وما أثر ذلك الوعظ على الموعوظ؟ أما البحث الثالث بعنوان: "ابن الجوزي والوعظ السياسي"، فهو بحث يتأسس على ما كتبه ابن الجوزي في الوعظ السياسي، ويعد عينة لما تم تقديمه من وعظ في العصر العباسي الثاني، لأن كتب الوعظ أو كتب الفكر السياسي تكاثرت في العصر العباسي الثاني وناقشت موضوعات متنوعة، لكنها تشابه مع ذلك فيما يتعلق بالوعظ. ويعد ابن الجوزي وكتبه في الوعظ السياسي ممثلاً جيداً لمعرفة علاقة الواعظ بوعظه وبالموعوظ. ويتناول البحث الرابع بعنوان: "الفكر السياسي الإسلامي بين قيمة العدل وبنية الدولة" إشكالية العلاقة بين بنية الدولة وتحقيق العدل، وهل ثمة ارتباط شرطي بين الاثنين. ويحدد البحث بنيت الدولة التي وجدت في تاريخ المسلمين، وأقوال مفكري الإسلام في ثلاثية الملك والعدل والطاعة، وينتهي بخلاصات حول صلاحية بنية الدولة الحديثة لتحقيق العدل. أما العلاقة بين الديمقراطية وتراث الفكر السياسي في الإسلام، فيتولى التفصيل فيها البحث الخامس بعنوان: "جدل الديمقراطية وتراث الفكر السياسي في الإسلام"، وفيه يتم استعراض الجدل الدائر بين اتجاhein للتغيير في إطار ما عرف بـ "الربيع العربي"، وما هي مادة الجدل عند الفريقين، وقد تم التركيز أكثر على مادة الجدل عند التيار الإسلامي لأنه يقع في تناقض ظاهر حين يستعمل تراث فكر سياسي عتيق للتبشير بدولة مدنية حديثة.

أما البحث الأخير بعنوان: "الأنا والآخر في كتابات عربية معاصرة"، فلا يتصل مباشرة بمعاني الوعظ السياسي والدولة لكنه يعد استكمالاً للأصول الفكرية التي تدخلت في توجيه الحوارات السياسية في العالم العربي. ولأن الآخر هو الآخر الأوروبي وهو السابق إلى تقديم نموذج جذاب للدولة الحديثة، المتطورة والخدمة لمواطنيها، فقد رأينا أن نكمل به صورة العلاقات الفكرية بين الشرق والغرب، وكيف يتم النظر عربياً للثقافة الأوروبية وللفكر السياسي الأوروبي وما أنتجه من اصطلاحات شاعت وأثرت ومنها الليبرالية والعلمانية والدولة المدنية والديمقراطية، وتداخل ذلك كله في التأثير على المواقف العربية المعاصرة.

ولأن أبحاث الكتاب تم إنجازها في فترات زمنية متفاوتة وموضوعاتها متداخلة، فإن بعض التكرار قد يظهر هنا أو هناك، وهو تكرار غير نخل ومفيد كما رأيت، لأنه يرسخ أفكاراً في ذهن القارئ، أرى أنها تستحق الترسخ لتكون مرتكز الفهم التجربة السياسية للمسلمين،

ثم إن التكرار ينحصر أصلاً في فكرة واحدة فقط هي العلاقة بين السياسي والشرعي في تاريخ المسلمين وكيف تناولتها الدراسات المختلفة لبيان أوجه تنازع القوة بين الفقيه والسلطان، وبيان افتراق مساري السياسة والشرع في ظل مرجعية عامة للإسلام.

ولأن أبحاث الكتاب، وإن كانت تاريخية أكاديمية، تبقى ذات صبغة سياسية في الخلاصة، فيرجى أن تسهم في تعميق الوعي السياسي المعاصر من خلال ما فيه من إضاءات عن تراث الفكر السياسي في الإسلام، والباب مفتوح لمن أراد استكمال فكرة أو معارضة أخرى، فالأعمال العلمية صفتها النقص، والقبول التام لما يعرض من اجتهادات متعذر على العقول، وهو أمر مألوف في عالمي الفكر والسياسة، وبمناقشة ما لا يروق يتم إثراء الموضوع وزيادة الاستفادة منه شرط أن تكون المناقشات مؤسسة على منهج علمي وهم فكري طامح للإسهام في تحرير الوعي المعاصر من أسر التاريخ وإعاقته للطموحات المعاصرة في دولة حديثة خادمة للناس.

أحمد السري

مايو 2017

الوعظ والسياسة في صدر الإسلام والعصر الأموي

يدور هذا البحث حول العناصر التالية:

1. مدخل
2. تعريف الوعظ ولمحة عن بداياته في صدر الإسلام
3. بين الوعظ والزهد
4. الوعظ في عهد الراشدين
5. الوعظ في العهد الأموي
6. الوعظ الموجه للخليفة معاوية بن أبي سفيان (41 - 60هـ)
7. الوعظ الموجه للخليفة عبد الملك بن مروان (65 - 86هـ)
8. المواعظ الموجهة للخليفة سليمان بن عبد الملك (96 - 99هـ)
9. الوعظ المقدم للخليفة عمر بن عبد العزيز (99 - 101هـ)
10. المواعظ الموجهة للخليفة هشام بن عبد الملك (105 - 125هـ)
11. خلاصة

1. مدخل

الغاية الأساسية لهذا البحث، هي دراسة العلاقة بين الوعظ والسياسة في صدر الإسلام والعصر الأموي، ولذلك سنترك جانباً الوعظ العام المرسل بخطاب كلي لكافة المؤمنين، وسنقتصر على دراسة الوعظ المتصل بالخلفاء في عهدي الراشدين وبنو أمية، للخروج بصورة تاريخية عن علاقة الوعظ بالسياسة في هذه الحقبة.

ولبيان أهمية دراسة الوعظ وعلاقته بالسياسة، يحسن أن نمهد لذلك بمدخل عام حول علاقة السياسي بالشرعي في تاريخ المسلمين، وتحديد موقع الوعظ في تلك العلاقة.

والكتابات جمّة، قديماً وحديثاً، تلك التي انشغلت بإشكالية العلاقة بين السياسة والدين، أو السياسة والشرع، في تاريخ المسلمين، وبحدود كل منهما تجاه الآخر⁽¹⁾. ولا بد من التنويه إلى أن الحديث الفاصل هنا بين السياسة والدين يعكس فقط تقسيماً وظيفياً داخل المجال الإسلامي الواحد، حيث أخذت سلطة أهل العلم الشرعي، أو السلطة المعرفية تستقل عن السلطة السياسية في الإسلام لتتجاوز في حياة المسلمين وتحت السقف الإسلامي الواحد سلطتان إحداهما سياسية والأخرى معرفية أو علمية أو شرعية، مع التأكيد على المرجعية العامة للإسلام في النص والتاريخ معاً، وهو ما يجعل كل قول ديني أياً كان مصدره رأياً في السياسة.⁽²⁾ تطورت إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي بتطور تاريخ المسلمين الوقائعي وظهرت جلّية بعد زمن الراشدين وترسخ خلافة بني أمية الوراثية.

سهل الإسلام نشوء سلطتين متجاورتين، لأن تعاليمه، مجسدة في القرآن الكريم وصحيح السنة، ملزمة لجميع المسلمين، كمرجعية مطلقة، ولأنهم "سواسية كأسنان المشط"، انفتح

(1) انظر على سبيل المثال: الصغير، عبد المجيد: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية والسلطة العملية في الإسلام، ط1، دار المنتخب العربي، بيروت، 1994. السيد، رضوان: الأمة والجماعة والسلطة، ط1، دار اقرأ، بيروت، 1984. عجارة، محمد: الإسلام وفلسفة الحكم، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1977. ياسين، عبد الجواد: السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1998. وانظر كذلك طائفة من العناوين القديمة في مقدمة تحقيق كتاب: التحفة الملوكية في الآداب السياسية، المنسوب لأبي الحسن الماوردي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1993م. ص 8 - 27.

(2) السلطة في الإسلام، ص 8.

الباب واسعاً أمام كل من يقدر من المسلمين على التعامل مع أصلي الإسلام والخروج برؤية خاصة للدين والدنيا ما تلبث أن تتحول إلى سلطة معرفية مهابة.⁽¹⁾ وابتداء من لحظة وفاة الرسول ﷺ قام التدافع بين المسلمين لفهم تلك المرجعية واتسع باتساع السلطة السياسية، فظهرت الاجتهادات البشرية المختلفة، ثم تداخلت وتشابكت مع الأصل الأول أو المرجعية المطلقة، القرآن وصحيح السنة.

وأحسب أن إشكالية العلاقة بين العلمي والسياسي، أو بين الفقيه والسلطان في تاريخ المسلمين درست على نحو عميق في جملة من كتب الدكتور رضوان السيد وفي مقدمات التحقيق لبعض كتب الفكر السياسي وتعد دراساته ذات عمق وشمول واستقصاء، وخلاصة ذلك أن الفقيه والسلطان يتناوبان الغلبة في حال أحس طرف ما بضعف الطرف الآخر. وقد سار على نهجه كتاب "الفكر الأصولي: إشكالية العلاقة بين السلطة العلمية والسلطة العملية في الإسلام"⁽²⁾ وذلك من خلال قراءة متفحصة لكتب الأصوليين، حيث استعرض المؤلف نمو العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة العلمية في مواجهة بعضهما، كما استعرض جهود العلماء لضبط سلطة السياسي من داخل النص الديني، وهو ما يقنع بأن موضوع حدود العلاقة بين السلطتين المشار إليهما شغل حيزاً من تفكير الأصوليين القدامى⁽³⁾، مثلما شغل المسلمين في الزمن المعاصر ابتداءً من الثلث الأول من القرن العشرين بصدد كتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"، ولا يزال يشغل اليوم وبكثافة لافتة فكر النخبة. وهناك دراسات أخرى تحصر اهتمامها في مواقف العلماء والفقهاء من التطورات السياسية الحادثة في أزمنة الراشدين وخلافتي الأمويين والعباسيين، ولعل آخر تلك الدراسات ما عرضه كتاب

(1) كانت البدايات كما هو معلوم مفتوحة لكل من أراد التفقه في الدين، وقد جرى إنتاج أفكار ورؤى كثيرة أثرت في الحياة العامة للمسلمين في صدر الإسلام، ثم أخذت دراسات العلماء تنضبط بأطر وشروط لمن أراد التفقه في العصور اللاحقة خوفاً من اختلاط الغث بالسمين، ومع ذلك فقد ظل مبدأ المساواة العام ملهماً لفئات كثيرة من المسلمين من مشارب وألوان شتى، فخرجت برؤى شرعية لتقييد السلطة التي حُصرت في قريش حتى سقوط الخلافة العباسية (656 هـ).

(2) انظر تفاصيل الكتاب في الهامش 1.

(3) الفكر الأصولي، ص 81 - 151.

"الفقهاء والخلفاء، مواقف من السلطة السياسية في العهدين الأموي والعباسي الأول"⁽¹⁾.

هذه الدراسات التي تبحث في مواقف الفقهاء والعلماء من التطورات السياسية تجعل تركيزها منصباً على مواقف الفقهاء والعلماء بوصفهم قوة معارضة - عسكرية جزئياً - للسلطة السياسية في أزماتهم، لأنهم يرون أنفسهم مراجع شرعية في مسائل الخلاف ومنها مسألة شرعية أو حق هذه الفئة أو تلك من المسلمين، في السلطة، وهو ما خلق توتراً حول حدود العلاقة بين سلطتي السيف والقلم⁽²⁾، أفضى بعد جدل طويل الأمد إلى كونه تاريخاً لنشأة السلطتين معاً، وانتهى إلى ترسيخ قناعة، هي قبول الفقيه والسياسي بأن كل منهما لا يستطيع ادعاء سلطة مطلقة، فمثلاً نجح السياسي في الاستئثار بسلطة السيف كان عليه - أقر بذلك أم لا - قبول أن تقيد سلطته بشروط أداء فقهية، كما قنع الفقيه بسلطة التنظير والتشريع للمثال السياسي بعد يقينه بعدم إمكانية الممارسة السياسية المباشرة.⁽³⁾

أين يقع الوعظ إذاً من هذا الجدل وما هي السلطة التي مثلها أو أرادها لنفسه في وجه السياسي؟ هذا هو السؤال الذي تنعقد له الصدارة في هذا البحث الذي سيقصر على الوعظ المتصل بالخلفاء لصلته ذلك بنمو السلطة في الإسلام، وبجسامة الأحداث والتطورات المستجدة في حياة المسلمين، وأثر ذلك على طبيعة الوعظ، وكيف بدت في أعين الوعّاظ كل من السلطة والثروة غير المعهودتين، وتركزهما في أيدي ولاة الأمر من خلفاء وأمرأ، وأثر ذلك على الحياة الاجتماعية، وما هي صور الوعظ وصيغته لعهدي الراشدين والأمويين.

وقد جابهتنا مشكلة ضبط مصطلح الوعظ، والعلاقة بينه وبين مصطلحي الوصية أو النصيحة، ورأينا أن هناك وشائج متينة بين الوصية والوعظ والنصيحة، ولذلك أدخلنا ميدان البحث كل كلام فيه وعظ، لكنه ورد في المصادر تحت مسميات النصيحة والوصية، مع التنويه هنا إلى الفرق بين هذه الوصايا الوعظية، وبين تلك الوصايا ذات الطابع السياسي، أي تلك التي نسبت للحكام أو لطالبي سلطة وارتبطت إجمالاً بكيفية تسيير أمور دعوة ما

(1) بن حثلين، سلطان بن خالد: الفقهاء والخلفاء، مواقف من السلطة السياسية في العهدين الأموي والعباسي الأول، دار عمار، الأردن، 2000.

(2) الخلفاء والفقهاء، ص 10 وما بعدها.

(3) الفكر الأصولي، ص 181 - 186، 192 - 193، 204 - 207. الخلفاء والفقهاء، ص 181.

أو نظام حكم، وقد كانت بعض تلك الوصايا السياسية موضع دراسة متكاملة بالتحليل والتقصي⁽¹⁾ ولم تدخل فيها ما أسمىناه الوصايا الوعظية.

وللإحاطة بالموضوع رأينا جعل النقاط التالية محاور للبحث وهي: تقديم تعريف للوعظ واستعراض بداياته وفلسفته وبيان العلاقة بينه وبين الزهد، ثم استعراض مقولاته متصلة بالخلفاء، والخروج بخلاصة عامة للبحث.

2. تعريف الوعظ ولمحة عن بداياته في صدر الإسلام

الوعظ ضرب من القول للتذكير بواجبات المسلمين تجاه دنياهم وآخرتهم، يجتمع فيه التزهيد في الدنيا والتشويق للجنة والتخويف من عذاب جهنم في الآخرة، وفق رؤية الواعظ وتصوره للدين والدنيا والآخرة. وهو "تخويف يرق له القلب"⁽²⁾، أو "سياط تضرب بها القلوب فتؤثر في القلوب كتأثير السياط في البدن"⁽³⁾.

وتاريخ الوعظ في الإسلام يبدأ مع نزول الوحي الرباني، ودعوة الرسول ﷺ إلى الإسلام، ولذلك يكثر السلف من الإشارة إلى الرسول ﷺ باعتباره إمام الواعظين، كما يروون عنه قوله: "تركتم فيكم واعظين، صامت وناطق، وهما الموت والقرآن"⁽⁴⁾. كما ترد مفردة الوعظ في القرآن الكريم في سياقات تاريخية متنوعة خمساً وعشرين مرة بثلاثة عشر اشتقاقاً⁽⁵⁾، ويكاد المعنى، رغم تنوع السياقات ينحصر في ارتباط الوعظ بالتذكير بمعاني الحق والصراط المستقيم، وإدراك الحكمة من خلق العالم، والإيمان بالآخرة.

وبعد القرآن والسنة جاء دور طائفة من الصحابة والتابعين، فقهوا الدين واهتموا بتعاليمه، فمارسوا الوعظ والنصح للأمة بأشكال مختلفة وكل حسب علمه ومقدرته.

(1) إبراهيم، حقي: الوصايا السياسية في العصر العباسي الأول، دار الفكر، عمان، 2002. ص 19 وما بعدها.

(2) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: القصاص والمذكرين، دار أمية، الرياض 1983. ص 67.

(3) ابن رجب الحنبلي: لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، دار الجيل بيروت، د. ت. ص 13.

(4) الغزالي، أبو حامد: رسائل الغزالي، رسالة الطير، الرسالة الوعظية، (بلا تاريخ ولا دار نشر). ص 41.

(5) عبد الباقي، محمد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة (وعظ) ط3، دار الحديث القاهرة، 1991.

لم تكن مفردة الوعظ في مرحلة صدر الإسلام قد استقلت وحدها مصطلحًا لهذا اللون من الكلام، بل نجد القصص والقصاص يارسون الوعظ أيضًا، لدرجة أن معنى القصص والوعظ والتذكير كان في مرحلة صدر الإسلام واحدًا، وهو الزمن الذي أخذت فيه كثير من الاتجاهات والمواقف والمذاهب تتشكل لتظهر فيما بعد مستقلة ومكتملة الوجه، والرابط بين القصص والوعظ لم يحمه القصاص على أية حال، بل القرآن الكريم: "نحن نقص عليك أحسن القصص" (12/3). والقرآن الكريم لا يقصص للإمتاع كما نعلم، بل للموعظة، ومن هنا ندرك أن مفردتي القصص والوعظ في هذه الفترة من صدر الإسلام لهما معنى واحد مع اختلاف الأساليب والأشخاص. ويستشهد بعض العلماء بآيات القرآن الكريم لإيضاح أن المقصود من الوعظ والقصص والتذكير في القرآن الكريم واحد⁽¹⁾.

وبينما لا يوجد نقاش أصلاً حول بدايات الوعظ، بحكم بدهة أن يكون نزول الوحي ومجالس وعظ النبي ﷺ وتذكيره مع أصحابه هي البداية، يدور خلاف حول تاريخ القصص، بمعنى سرد أخبار عن الماضين أو المعاصرين بقصد العظة والتذكير بضرورات الإيمان بالموت وبالبعث، وما رافق ذلك من شطط وتدليس. البعض يرجع بدايات القصص إلى زمن الخليفة عمر بن الخطاب، وينسبه إلى تميم الداري (ت 40هـ) في رواية⁽²⁾، وأن الخليفة كان يجلس في مجالس قصص تميم الداري لتهذيب قلبه بالموعظة، وأنه استقدم يومًا إلى مجلسه كعب بن قرظ، أحد القصاص والمذكرين، وطلب إليه أن يخوفه، أي طلب منه وعظًا يخوفه من الآخرة وعذابات جهنم⁽³⁾. وتنسب رواية أخرى بداية القصص إلى عبيد بن عمير⁽⁴⁾ في زمن الخليفة عمر أيضًا، وهناك رأي ثالث يرى أن القصص بدأ بعد أحداث الفتنة بين علي ومعاوية، وأن أول من بدأ القصص هم الخوارج⁽⁵⁾. وفي الإشارة إلى الخوارج ما يعزز علاقة الوعظ بالسياسة

(1) القصاص والمذكرين، ص 69، ويتم الاستشهاد هناك بالآية 17 من سورة النور "يعظكم الله..". وبالآية 63، من سورة النساء، "فأعرض عنهم وعظهم" وبالآية 176 من سورة الأعراف، "فأقصص القصص"، وبالآية 20 من سورة الغاشية "إنما أنت مذكر"، وبالآية 55 من سورة الذاريات "وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين".

(2) كتاب القصاص والمذكرين، ط 1، ص 77.

(3) الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد: سراج الملوك، ج 1، ط 1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1994. ص 144 - 145 كتاب القصاص والمذكرين، ص 88.

(4) القصاص والمذكرين، ص 77.

(5) القصاص والمذكرين، ص 78.

لا سيما وقد وجد بعدئذ لكل فريق قُصَّاصُه من خوارج وأموية وشيعية، واستعانوا بهذا الفن لعرض الحجج وتأييد المواقف⁽¹⁾.

وهناك رأي توفيقى بين هذه الآراء مفاده أن القص بدأ زمن الخليفة عمر، لكنه كثر وانتشر بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وما تلاه من أحداث الفتنة، لأن الأمة أخذت تروي قصصًا ومواعظ هول ما رأت من دماء تسفك بين المسلمين⁽²⁾. وهناك رواية يمكن على أساسها إرجاع بدايات القص إلى زمن الرسول الكريم لأنها تذكر أن الرسول ﷺ حضر مجلسًا للقص، فأراد القاص التوقف إثر رؤيته للرسول ﷺ قادمًا إليه، لكن الرسول أومأ له بأن يستمر، وجلس في آخر الصفوف يستمع إلى القص وحمد الله في النهاية أن جعل "من أمتي من يذكرهم بأيام الله"⁽³⁾.

ومع ذلك فإن المقام يقتضي التفريق بين الوعظ والقصص كما عرف ذلك صدر الإسلام، رغم أن الموضوع واحد والهدف واحد. فالوعظ يقوم به رجال تفقهوا في الدين، وأخذوا ينذرون ويعظون قومهم الخاص منهم والعام، وتتلقى مواعظهم بالقبول لانسجامها مع مقاصد الشرع أيًا كانت مبالغات التصوير للدنيا والآخرة. أما القُصَّاص فكانوا وعاظًا قبل أن تحس صناعتهم، ويتعرض لها الجهال كما يقول ابن الجوزي⁽⁴⁾، ويبدو أن أغلبهم كان من العامة، وعوا بعض القصص، وبعض الأحكام وغمرتهم رغبة في القص والتذكير بالموت، فطفقوا يقصون على الناس ما استوعبته عقولهم من أخبار وروايات.

وبسبب جهل بعض القصاص وعجبهم بأنفسهم والخشية من الوقوع في الزلل، شاب القص والقصاص قدر من النفور، وبرز تساؤل حول مشروعيته منذ البداية، ويبدو أن المشهور بأول القصاص تميم الداري، لم يتمكن من إقناع الخليفة عمر بجدوى القص إلا بعد لأي،

(1) أمين، أحمد: فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1996م. ص 254.

(2) القصاص والمذكرين، ص 78.

(3) القصاص والمذكرين، ص 72.

(4) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: تلبس إبليس، أو نقد العلم والعلماء، (ت 597 هـ)، نشر محمد مهدي إستانبولي، 1976م. ص 123.

وقد ذكر بعدئذ أن الخليفة عثمان ضربه لأنه وجده في المسجد يقص بعد صلاة المغرب⁽¹⁾. وعن علي بن أبي طالب روي موقفان، سأل في أحدهما قاصًّا إن كان يعرف الناسخ والمنسوخ في القرآن، فلما أجاب القاص بالنفي كان جواب علي: "هلكت وأهلك"⁽²⁾، وفي الموقف الثاني سأل قاصًّا: "ما ثبات الدين وزواله؟" فأجاب القاص بأن ثبات الدين الورع وزواله الطمع، فاستحسن علي جواب القاص، وقال له مثلك فليقص⁽³⁾.

وتفيد هذه الروايات أن القص كان يتصدى لبعض الأمور الشرعية، وأن دراية القصاص بأمور الكتاب والسنة وما يحتاج إليه المسلمون من وعظ لم تكن على قدر دراية الوعَّاظ، كما أن قرب العهد بالنبي كان حجة عند بعض الصحابة لرفض القص، يؤيد ذلك ما روي عن علي بن أبي طالب حين وجد قاصًّا في السوق فسأله مستنكرًا: "انقص ونحن قريبو عهد برسول الله؟ لأسألنك، فإن أجبتني وإلا خفقتك بهذه الدرة"⁽⁴⁾. والرواية لا تشير إلى تاريخ محدد، ولا تلحق لقب الإمارة بعلي ليعلم إن كان الحوار تم زمن إمارته أم قبل ذلك. ومع هذا، فإن الرواية تكشف جزءًا من الواقع فقط، إذ نجد القص، كما مر بنا، يزدهر أيام الخليفة عمر، محدثًا نقاشات حول ضرورته وجدواه. وبينما رأى البعض في القص بدعة سيئة بسبب كثرة التدليس، رأى فيه آخرون بدعة حسنة، إن ربط القص بالموعة⁽⁵⁾.

ويبدو أن تنامي الوعظ والقص، وتحول القص إلى مظهر اجتماعي لافت له مجالسه وآدابه، وانشغال كثير من المسلمين به، ثم حصول الخوف مما يخرج من فم القصاص من شطط، بقصد إغراء السامعين وجذب انتباههم وإرضاء العجب بالذات من قبل القصاص، هو الذي أخرج أصواتًا تحذر من القيام بالوعظ والقص إلا بتوفر شروط الاستقامة والقدوة الحسنة.

وقد تطور الوعظ بعد ذلك وانفصل عن القص في الزمن العباسي وصار لكل فن شروطه

(1) التميمي، أبو العرب محمد بن أحمد: كتاب المحن، (ت 333)، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983. ص 293.

(2) القصاص والمذكرين، ص 79.

(3) القصاص والمذكرين، ص 80.

(4) القصاص والمذكرين، ص 80.

(5) القصاص والمذكرين، ص 72 - 73.

وملاحظه وعيوبه أيضًا.⁽¹⁾ وكتاب القصاص والمذكرين لابن الجوزي يمتلئ بأسماء الصحابة والتابعين الذين تمكنوا من تحصيل علم، وفهم للكتاب تميزوا به عن غيرهم، وبدأوا بنشر ثقافة الوعظ والتذكير والتخويف والتشويق بين العامة والخاصة.

3. بين الوعظ والزهد

الوعظ كما مر، تذكير بواجبات المؤمن تجاه دينه وآخرته، لكنه يُغلب التشويق إلى دار الآخرة، ويُزهد في الدنيا لأنها: "كقطع الثلج، رخيصة الثمن، سريعة الذوبان"⁽²⁾ وعلى المرء الاستعداد بصالح الأعمال لدار الخلود. وأقوال الوعظ هذه تجعل الوعظ متلازمًا مع الزهد. ومن بين الأبواب الكثيرة التي اشتمل عليها كتاب الزهد للإمام هناد بن السري الكوفي المتوفى (243 هـ)، ورد بابان، الأول بعنوان: "باب الموعظة وقصر الأمل"، والثاني بعنوان: "باب كتاب الموعظة". وفي الباب الأول أورد المؤلف أحاديث نبوية وآثار أخرى تذكر بتفاهة الدنيا ونعيم الآخرة، كما عد طول الأمل في الدنيا واتباع الهوى من المهلكات، وأورد آية: "وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور" (3/ 185)، وأقوال من مثل: "إن الدنيا جعلت قليلًا، وما بقي منها إلا قليل من قليل"، إلى ما هنالك من أخبار وروايات تشدد على ضرورة الزهد في الدنيا⁽³⁾، الزهد الذي يعرف بأنه: "خلو القلب من الدنيا وانصرافه عن محبتها إلى محبة الآخرة"، وهو: "تفريغ القلب من الاشتغال بالدنيا والتفرغ لمعرفة الله والقرب منه، والأنس به والشوق إلى لقائه"⁽⁴⁾. وتمتلئ كتب الزهد بصور وعبارات، تُرغّب عن الدنيا وتعظ بناء على ذلك للاستعداد لدار الخلود بعد الموت. وهو ما يحملنا على استخلاص أن الزهد هو الموضوع الأعظم للوعظ، وهو كما يعتقد الوعّاظ، السبيل الأفضل لصلاح الدنيا والآخرة.

(1) انظر مقدمة كتاب القصاص والمذكرين، للمحقق قاسم السامرائي، ص 52 - 56، وتلبس إبليس، ص 123 - 125. ويحسن أن نذكر أن شروط الوعظ قد تطورت في العصر العباسي الثاني لدرجة أن يرى الإمام الغزالي نفسه ليس أهلاً للوعظ. انظر، الرسالة الوعظية، ص 41.

(2) ابن المبارك، عبد الله المروزي: الزهد والرفائق، (ت 181 هـ) مج 1، ط 1، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض، 1995م. ص 11.

(3) ابن السري، هناد الكوفي: كتاب الزهد، دار الخلفاء، ط 1، الكويت، 1985. ص 288 - 297.

(4) كتاب الزهد، ابن المبارك، ص 11، ص 19.

أما في الباب الثاني "كتاب الموعظة" فعرضت فيه جملة من المواعظ المتصلة ببعض ولاة أمور المسلمين سنستعرضها في موقعها، وفيها أيضاً تذكير بالآخرة وتنفية للدنيا⁽¹⁾. ولذلك نخلص إلى أن الوعظ العام الموجه لكافة المسلمين بأشكال شتى، جعل موضوعه الزهد في الدنيا والتذكير بنعيم الآخرة الخالد. أما الوعظ الموجه للخلفاء فهو أيضاً لا يتنازل عن الدعوة إلى الزهد، لكنه يركز على السلطة وإغراءاتها، وعلى الارتباط الشرطي بين صلاح أمور الرعية وصلاح حاكمها، كما سنرى.

اهتمت المؤلفات المتأخرة بموضوع الوعظ والنصح للسلطان، وبسطة أقوالاً لتعليل الحاجة إلى الوعظ، وخاصة لأهل السلطة والقائمين على أمور المسلمين، الذين سرى عليهم إجمالاً "لقب الملوك"، وهي أقوال في فلسفة السلطة والنفس الإنسانية، تصلح للاستشهاد بها لزمن صدر الإسلام أيضاً، من ذلك ما كتبه الماوردي في كتابه: "نصيحة الملوك"، إذ شدّد على حاجة الملوك للنصح والوعظ، ورأى أنهم أحق الناس بالموعظة ليرفعوا بها عن مشاكلة أهل الغباوة والجهالة، ولأن النصيحة تهدي إلى سبيل الرشاد، ولأنهم أكثر الناس انشغالاً وأبعدهم عن ممارسة أمورهم بأنفسهم، كما أنهم أبعد الناس عن مجالسة العلماء وحضور مجالس الزهاد والواعظين والفقهاء. وفوق ذلك رأى النصيحة واجبة لأن الملوك أبعد الناس عن الاعتاظ والقبول للنصيحة، إذا خالف الوعظ والنصح أهواءهم، بسبب ما هم فيه من عز وثراء ومقدرة وأمن وجبروت. وكلها خلال يرى الماوردي أنها تقود إلى قساوة القلب والأنفة من تعلم العلوم والاستنكاف من قبول الوعظ، وإن كان في الأمرين صلاح ومنفعة. ثم إن حاجتهم للموعظة تبرز أكثر، لأن بطانتهم من وزراء وكبراء لا تحذتهم إلا بما يوافق أهواءهم حفظاً لمصالحها عندهم⁽²⁾. وتبرز فلسفة الوعظ أيضاً فيما كتبه سبط بن الجوزي (ت 654 هـ): "لما خلقت النفوس مائلة إلى شهواتها، محبة للبطالة يثقل عليها العمل ولا تصبر على الحصر، فهي تميل إلى ما تحبه، وإن أذاها في عاجلها وآجلها، فافتقرت حينئذ إلى مقوم يقومها وراد يصدّها، فهي بمثابة الصبي الصغير يميل إلى ما يحبه وإن أذاه، فجاء الشرع متفقاً

(1) كتاب الزهد، لهناد بن السري، ص 299 - 302.

(2) قارن، الماوردي، أبو الحسن علي محمد بن حبيب: نصيحة الملوك، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1986 م. ص

وصدقه العقل، فردها بعض الرد، ثم تغلب الطبع، ودعا إلى مشتهاه، فافتقرت حينئذ إلى مداومة الموعظة (..) وأحوج الناس إلى دوام الموعظة السلطان، لأن الملك يحصل أعراض النفس مع العز والتمكن والفرح والمال ونفاذ الأمر والنهي، يتحصل للنفس من ذلك حالة شبيهة بالسَّكْر فيحتاج حينئذ إلى ما يقاومها من التحذير والتخويف ليتم العلاج⁽¹⁾.

4. الوعظ في عهد الراشدين

لعل من غير المستغرب أن لا نجد كثيرًا من الوعظ يوجه للخلفاء الراشدين، والقليل منه كان موجهاً فقط للخليفة عمر بن الخطاب (13 - 23هـ)، وأحد أهم أسباب خلو المصادر من مواعظ موجهة لباقي الخلفاء الراشدين هو أنهم أنفسهم كانوا زهاد ووعاظ الأمة أصلاً⁽²⁾. كانوا رجال علم وسياسة في آن، ولم يكن ممكناً في هذا الوقت المبكر التفريق بوضوح بين مجالي العلم والسياسة، كما أنه من غير المتوقع أن تنشأ ثقافة الوعظ خارج مدرسة الصحابة المقربين إلى الرسول ﷺ بعد وفاته مباشرة، إذ كان الوقت ما يزال غصّاً وزمن تأسيس، ولم تبلغ فيه بعد ثقافة الوعظ رُشدًا. لذلك نرى قرب العهد بالرسول ﷺ، بالإضافة إلى انشغال الصحابة وغيرهم بحروب الردة، وبالفتوح بعدئذ، مانعاً من ظهور مواعظ للخليفة الراشد الأول، أبي بكر الصديق (11 - 13هـ).

ويبدو أن طول زمن خلافة عمر بن الخطاب، واتساع رقعة الفتوح ونمو السلطة أتاح فرصة لظهور بعض المواعظ التي صدرت عن صحابة وأعيان مشهورين، مثل علي بن أبي طالب، أبو عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل، وعن خولة بنت حكيم⁽³⁾، وعن زاهد مشهور،

- (1) ابن الجوزي السبط: المجلس الصالح والأنيس الناصح، ط1، دار رياض الريس، لندن، 1989م. ص 39.
- (2) انظر، ابن حنبل، أحمد: كتاب الزهد، ج2، دار النهضة العربية، بيروت، 1981. ص 13 - 52.
- (3) هناك خلاف في المصادر حول المرأة التي عرفت بالمجادلة وفيها نزلت الآية الكريمة: "قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله".... إلخ. وفيها يرى البعض أنها خولة بنت حكيم، امرأة عثمان بن مظعون، وهي التي قدمت موعظة للخليفة عمر، يرى البعض أن التي نزل فيها القرآن هي جميلة، امرأة أوس بن الصامت، وقيل خولة بنت دلج. انظر، القرطبي، ابن عبد البر النمري: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (بهاشم)، الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني (ج4، مكتبة المثنى بغداد. د.ت. ص 290 - 291. انظر كذلك، ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج4، مكتبة المثنى بغداد. د.ت. ص 290 - 291.

وأحد أمرائه هو سعيد بن عامر⁽¹⁾، (ت 20هـ)، وعن أحد كبار التابعين ربيع بن زياد⁽²⁾. عكست مواعظ هؤلاء الأعيان رؤيتهم الدينية للتطورات الحاصلة في زمن الخليفة عمر، وهي اتساع رقعة الخلافة الإسلامية، وما ارتبط بذلك من نمو وتعاضم لسلطة الخلافة، وما أحدثته الفتوح جملة من انقلاب في مفاهيم السلطة والثروة في حياة المسلمين الخاصة والعامة. أظهرت المواعظ المقدمة للخليفة عمر وعياً بهذا الانقلاب، ثم خشية من إغراء السلطة والمال وتأثيرهما على طرق التعاطي مع الاثنين.

في هذا الإطار يظهر تلازم الموعظة مع الزهد للحد من الإقبال على الدنيا التي رأى الوعّاظ أنها تفسد الدين، وهو ما انعكسه موعظة نسبت لعلي بن أبي طالب وجهها للخليفة عمر: "أقصر الأمل، وكل دون الشيع وانكس الإزار واخصف النعل"⁽³⁾. ولا تبتعد موعظة منسوبة لأم حكيم كثيراً عن هذا، فهي تذكره بالموت وتطلب منه الرفق في الرعية، وتحثه على التواضع حين تذكره بعهدهما به صبيّاً يسمى عُمرًا يصارع الصبيان، وأن عليه أن لا ينسى ذلك وقد صار الآن عُمرًا وأميرًا للمؤمنين⁽⁴⁾. أما موعظة أبي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل والموجهة إلى الخليفة عمر في كتاب مشترك للتدليل على الأهمية، فتذكر بها صار إليه عمر بن الخطاب من إمرة المسلمين، ويحثانه على العدل بين الناس بغض النظر عن أسودهم وأحمرهم وشريفهم ووضيعهم، كما يحذرانه: "يوماً تعنو فيه الوجوه وتحف فيه القلوب،

(1) ابن سعد: الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، د. ت، ج 2، ص 320. ابن منظور، محمد بن مكرم، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، ج 25، ط 1، دار الفكر، دمشق، 1989. ص 17 - 20.

(2) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني: أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج 2، دار إحياء التراث العربي، د. ت. ص 164.

(3) ابن الجوزي، عبد الرحمن: الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، ط، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1978. ص 97. ولعلي بن أبي طالب مواعظ كثيرة أخرى في الزهد ماثلة هنا وهناك، لكنها ترد كمواعظ عامة وليست موجهة مباشرة للخليفة، انظر بعض مواعظه عن الزهد والدنيا في، الكاندهلوي، محمد يوسف: حياة الصحابة، مج 3، ط 1، دار صادر، بيروت، 1998. ص 331 - 332. وانظر، الدينوري، أبو بكر أحمد بن مروان بن محمد بن مالك: المجالسة وجواهر العلم، (ت 333)، مج 1، ط 1، مؤسسة الريان، مكة المكرمة، 1997. ص 272 - 273.

(4) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج 4، ص 291. الإصابة في تمييز الصحابة، ج 4، ص 290. الشفاء في مواعظ الخلفاء، ص 97. المجلس الصالح، ص 221.

وتنقطع فيه الحجاج" (*)، ثم ينبهانه إلى الاحتراس من: "إخوان العلانية، أعداء السريرة"، ويطلبان منه في ختام الموعظة عدم إساءة فهم مقصدهما من النصح⁽¹⁾.

وفي وصية منسوبة لسعيد بن عامر يمكن أن نلمح بدايات التطور في الخطاب الوعظي، وكيف يؤسس قواعد عامة للاتباع، لا نزال نسمعها إلى اليوم، إذ يوصي سعيد بن عامر الخليفة: "أن تحشى الله في الناس، ولا تحشى الناس في الله"، ثم تستمر الوصية في إعطاء الخليفة عمر دروسًا في كفيات القضاء، وأن عليه النظر إلى الناس جميعًا كأنهم أهل بيته وعليه أن: "يخض الغمرات إلى الحق ولا يخف في الله لومة لائم"⁽²⁾، وتكرر وصية منسوبة لربيع بن زياد التذكير بالتقوى في رعاية أمور المسلمين، وبالحساب في الآخرة، وتزيد على ذلك فكرة جد مهمة وذات بعد سياسي عميق، وسترسخ هي الأخرى بعدئذ في أدب الوعظ، وهي محاولة إبعاد الخلافة عن فكرة التملك والتبعية لأحد الناس، وتقييدها بفكرة الائتمان التي تعني أن كل شيء في الوجود بما في ذلك السلطة هي ملك لله، وأن البشر إنما يقومون بدور الحافظ للأمانة. تقول الموعظة: "وإنما أنت أمين، وعليك أن تؤدي ما عليك من الأمانة، فتعطي أجرك على قدر عملك"⁽³⁾. وهذه الفكرة المبكرة هنا والمتوافقة مع ما ورد عن الرسول الكريم من قول موجه لأبي ذر الغفاري عن الإمارة وأنها أمانة، وأنها يوم القيامة خزي وندامة⁽⁴⁾، إنما تعكس الحوارات الخافتة نسبيًا حول السلطة زمن الخليفة عمر ابن الخطاب في صورة وعظ تقوي.

أما في زمن الخليفة عثمان (24 - 35 هـ)، فقد خلت المصادر كما ذكرنا من مواعظ موجهة إليه، كما خلت أيضًا من ذكر أية موعظة موجهة للخليفة علي بن أبي طالب (35 - 40 هـ)،

(*) نود الإشارة هنا إلى أننا سنكتفي بهامش واحد فقط عند نهاية الموعظة التي تتعدد اقتباساتها وتنسب لواعظ واحد، وذلك بعدًا عن إثقال النص بهوامش قريبة متشابهة.

- (1) كتاب الزهد، لهناد بن السري ج2، ص 302 - 303.
- (2) انظر الوصية كاملة بالاقتباسات أعلاه في: السجستاني، الحافظ أبي داود سليمان: كتاب الزهد، (ت 275 هـ)، دار المشكاة، القاهرة، 1993. ص 308. المجلسي الصالح، ص 220.
- (3) حياة الصحابة، مج1، ص 555.
- (4) هناك قول منسوب للرسول ﷺ يوجهه لأبي ذر الغفاري حين طلب الولاية فقال له: "يا أبا ذر إنك ضعيف وأنها أمانة وأنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليها". انظر، المنذري، زكي الدين عبد العظيم: مختصر صحيح مسلم، (ت 656 هـ)، ط5، المكتب الإسلامي، بيروت، 1985. ص 328.

يمكن على أساسها فهم انعكاسات تطور العلاقة بالسلطة على الوعظ.

ومرد ذلك، كما نعتقد، بالإضافة إلى قرب العهد بالرسول، هو أن الخلافات التي حصلت في النصف الثاني من عهد عثمان بن عفان حتى مقتله ثم ما تلا ذلك من أحداث عرفت بأحداث الفتنة لم تفسح الطريق أمام الوعظ، إذ طغى الجدل السياسي والديني المفتوح بين الفرقاء وتحللت حروب ودماء لم يكن معه للوعظ موطئ قدم.

وبالجملة فإنه يمكن إعادة صياغة الموضوعات التي احتوتها المواعظ والوصايا الموجهة للخليفة عمر، وهي الحث على التقوى، والنظر إلى الناس كأنهم أهل بيته، والحث على إقامة العدل والمساواة، وأن إرضاء الله مقدم على إرضاء الناس، إلى جانب التخويف من الموت وعذاب الآخرة. وكانت أهم فكرة سياسية، هي اعتبار ولاية أمر المسلمين أمانة في عنق ولي الأمر.

5. الوعظ في العهد الأموي

الوقائع التاريخية التي جرت بين علي ومعاوية إثر مقتل الخليفة عثمان بن عفان عام 35 هجرية، وقد أفضت إلى تحول الخلافة إلى بني أمية وتصييرها وراثية في أعقابهم، ثم ما جرى من جدل فكري وسياسي متنوع أساسه الموقف من السلطة، ومن يستحقها، وما هي حدود صلاحيات الخلفاء، تاريخ معروف على العموم، عند المختصين، وطائفة كبيرة من المثقفين. وفي إطار هذا التاريخ المعروف نريد أن نطل على طبيعة الوعظ في العصر الأموي، وهل اختلف عن نموذج الوعظ المرصود زمن الخليفة عمر، مع معرفتنا بكل ألوان المعارضات السياسية والحرية التي لم تهدأ طوال العصر الأموي. وقد استنفرت طبيعة ممارسة السلطة في العصر الأموي، نفوساً تقية كثيرة لتسدي نصحاً أو موعظة على نحو ما.

لكن لا بد من التنويه هنا أيضاً إلى أننا لم نجد وعظاً موجهاً لكافة خلفاء بني أمية، بل خمسة منهم هم: معاوية بن أبي سفيان، عبد الملك بن مروان، سليمان بن عبد الملك، عمر بن عبد العزيز، هشام بن عبد الملك.

وبالنظر إلى الصورة كلها في العصر الأموي، تعززت لدينا فكرة أن الوعظ إنما يزدهر في أزمنة الاستقرار التي تعقب الفتن والحروب، ويبدأ الخلفاء ممارسة سلطانهم في ظروف أهدأ، فيمكن معه مراقبة الأعمال والتصرفات، ومن ثم استعداد الأنفس لتقديم وتلقي المواعظ.

فقد كانت الفترة التي أعقبت موت الخليفة معاوية فترة صراع على السلطة بين يزيد بن معاوية من جهة ومنافسيه، الحسن بن علي، وعبد الله بن الزبير في كل من العراق والحجاز، ثم تلتها نزاعات البيت الأموي التي انتهت بحسم الموقف لصالح البيت مرواني بعد موقعة مرج راهط، (64هـ). وبعدها تمكن عبد الملك بن مروان من إعادة لحمة الخلافة الإسلامية بتصفية خلافة ابن الزبير ومركزها الحجاز، هذه المدة، ثم المدة الأخرى التي أعقبت موت الخليفة هشام بن عبد الملك وما أخذ يعصف بالخلافة الأموية من صراعات على السلطة وخاصة بعد مقتل يزيد بن الوليد (126هـ)، لم تكن لتتيح فرصة للوعظ التقني كي يظهر وسط صليل السيوف وصهيل الخيول، وتعالى حجج الفرقاء حول السلطة وقد امتلأت بها المصادر، ودرست بما يكفي.

ولذلك فإن الوعظ المقدم لمن أشرنا من الخلفاء إنما يعكس حالات استقرار في الخلافة الأموية أمكن معها تقديم تلك المواعظ، وسنستعرضها الآن لتتعرف على طبيعتها وفحواها. وقد رأينا استعراض الوعظ متصلاً بالخلفاء كل على حدة أفيد لنتمكن من متابعة تطور الوعظ على نحو أفضل.

6. الوعظ الموجه للخليفة معاوية بن أبي سفيان (41 - 60)

نبدأ بالوعظ الموجه للخليفة معاوية بن أبي سفيان، وقد توقعنا كثيرًا من الوعظ الموجه إليه، بسبب الظروف التاريخية التي أوصلت معاوية بن أبي سفيان إلى سدة الخلافة، لكن الوعظ المرصود في المصادر قليل، وربما عاد ذلك إلى شيوع الفتنة، وسيادة جدل ديني سياسي مفتوح، وحاجة الأنفس إلى زمن تستعيد فيه هدوءها وتوازنها. ومع ذلك فإن المتوفر من المواعظ يكفي لمعرفة طبيعة الوعظ وموضوعاته.

أما الأسماء التي ارتبطت بها مواعظ ونصائح وأفكار مقدمة لمعاوية، ذات صلة متعلقة بممارسة السلطة، فهي من تابعين زاهدين هما أبو مسلم الخولاني، رأس مدرسة القرآن في الشام، وأحد كبار المجاهدين، بل ومن الذين أرادوا إنهاء الحرب بين علي ومعاوية في صفين، وقد نسبت له كرامات وخوارق مذهلة، بالإضافة إلى كونه أحد جلساء معاوية المقربين⁽¹⁾، والثاني هو عامر بن عبد القيس، المعداد في النُّسَّاك والزُّهَّاد⁽²⁾، المنسوبة إليه روايات في شدة الزهد والتبتل⁽³⁾. لكنه على عكس أبي مسلم الخولاني لم يكن من رواد مجلس معاوية، ولا يبدو أنه كان يحسن الرأي فيه⁽⁴⁾، ثم هناك الأحنف بن قيس (ت 72 هـ)⁽⁵⁾، أحد حكماء العرب المشهورين في الجاهلية والإسلام، بالإضافة إلى موعظة قدمتها عائشة أم المؤمنين حين وفدت إلى معاوية.

وقد روي عن أبي مسلم الخولاني، أنه كان يطوف الشام، ينعي الإسلام، أي أنه كان يرى أن الإسلام، وفي هذا الوقت المبكر من تاريخ المسلمين قد هُجر، ويستحق النعي، فلما بلغ معاوية ذلك استقدمه وسأله عن نعيه الإسلام، فوعظه بالتالي: "يا معاوية إن عدلت على أهل الأرض كلهم، ثم جُرْتُ على رجل واحد، لِمَالِ جَوْرُكَ على عدلك"⁽⁶⁾. وهذه الموعظة، كما نرى، تشدد على أهمية العدل بين الناس، وأنه هو الذي يحمي الإسلام، بينما الظلم يميته، ويجعله مستحقاً للنعي، ولأن التخويف من الآخرة أحد أركان الوعظ فإن الخولاني جعل ظلم مسلم واحد، ماحياً لحسنات العدل كلها مع آخرين.

وتنسجم هذه الموعظة مع أخرى قدمها الخولاني لمعاوية حين كان جالساً على منبر دمشق فناده: "يا معاوية! إنما أنت قبر من القبور، إن جئت بشيء كان لك شيء، وإن لم تجيء بشيء فلا شيء لك. يا معاوية! لا تحسبن الخلافة جمع المال وتفرقة، ولكن الخلافة العمل بالحق، والقول

(1) كتاب الزهد، لأحمد بن حنبل، ج2، دار النهضة العربية، بيروت، د.ت. ص 291 - 295. صفة الصفوة، ج4، ص 176 - 180.

(2) الجاحظ، أبو عثان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، ج1، دار صعب بيروت، د.ت. ص 191.

(3) كتاب الزهد، لأحمد بن حنبل، ص 169 - 179. صفة الصفوة، ج3، ص 133 - 140.

(4) كتاب الزهد، لأحمد بن حنبل، ص 169 - 179.

(5) أخبار ابن الأحنف مبثوثة في معظم كتب الأدب وكلها تحتفي بحكمته وبلاغته وتوقره غاية التوقير.

(6) كتاب الزهد، لأحمد بن حنبل، ص 291 - 295.

بالمعدلة، وأخذ الناس في ذات الله عز وجل. يا معاوية إنا لا نبالي بكدر الأنهار ما صفت لنا رأس عيننا، وإنك رأس عيننا. يا معاوية! إياك أن تحيف على قبيلة من قبائل العرب، فيذهب حيفك بعدلك" (1). والموعظة واضحة المعاني والدلالات، وتشير إلى ما اشتهر عن معاوية، من كرم في توزيع العطايا والهبات ليتألف بها قلوب معارضيه بعد وصوله إلى الخلافة، وفي حثه على العدل بين جميع قبائل العرب، إشارة إلى الانقسام الذي حصل بعد موت الخليفة عثمان، ومعارك الجمل وصفين، كما ينبهه إلى أهمية عدله هو بالذات لأنه الرأس في القوم، فإن صَلَحَ صَلَحَ باقي الجسد.

ويزداد فهم أبي مسلم للخلافة وشأنها وضوحاً حين يدخل ذات يوم مجلس معاوية ويسلم عليه متجاوزاً لقب الخليفة أو الأمير إلى لقب الأجير قائلاً: "السلام عليك أيها الأجير، اعلم أنه ليس من أجير استُرْعِيَ رعية إلا وهو مسؤول عنها، فإن داوى مرضاها، وهنأ جرحاها، ووضعها في أنف الكلاء وصفو الماء، وفأه أجره" (2).

هذه الموعظة مثل التي قبلها تكشف وعياً دينياً تجاه سلطة الخلافة التي يراها الخولاني وظيفة بمضامين أخلاقية، وأن الله رقيب على من تولى هذه الوظيفة، ولذلك فهو أجير أو مستخدم عنده، وأن شرط الوفاء بأجر الأجير هو حسن الأداء، أي العدل المؤدي إلى سواء السبيل.

وتتكرر في حكمة الأحنف بن قيس فكرة الترابط بين صلاح الأمة وصلاح رأسها، فحين سأل معاوية عن الزمان أجابه: "الزمان أنت، إن صلحت صلح الزمان، وإن فسدت فسد الزمان" (3).

(1) كتاب الزهد، لأحمد بن حنبل، ص 291.

(2) الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، ص 98. وفي رواية سبط بن الجوزي، الجليس الصالح، ص 221. ترد مفردة "الأمير" مكان "الأجير"، لكن المحقق أشار في الهامش إلى أن كلمة الأجير ترد في نسخة أخرى من المخطوط وهو الصحيح، وما يتفق مع باقي الموعظة. وللکلمة دلالتها فكان لا بد من التحقق منها لإمكانية التصحيف بسبب تقارب اللفظتين.

(3) الغزالي، أبو حامد: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987. ص 248.

ويبدو أن العلاقة الشرطية بين صلاح الحاكم وصلاح الأحوال والعكس، أخذت تنمو وتترسخ في وجدان الناس حتى صارت جزءاً أصيلاً من ثقافتهم، فأكثرُوا في الأزمنة التالية من أوصاف محاسن أزمنة العدل، كما أكثرُوا من عرض مساوئ أزمنة الجور⁽¹⁾. ويظهر الأحنف بن قيس ثانياً مشيراً على معاوية بشأن ولاية عهد ابنه يزيد، ولا تخلو مشورته من ربط بالمصير الأخروي وهو ما يجعل المشورة موعظة جليلة في الشأن السياسي والديني، بقول الأحنف: "إن كنت تعلم أن فيه لله رضا، وهذه الأمة صلاحاً، فلا تشاور الناس، وإن كنت تعلم منه غير ذلك، فلا تزوده الدنيا وأنت عائد إلى الآخرة وإنما علينا السمع والطاعة"⁽²⁾. وهناك موعظة أخرى يطلبها الخليفة معاوية من عائشة زوج الرسول ﷺ، ويشترط أن تكون موعظة مختصرة، فتجيبه عائشة بحديث سمعته من الرسول ﷺ فيه: "من التمس رضا الناس بسخط الله، وكله الله إلى الناس"⁽³⁾ أما الموعظة المنسوبة للتابعي عامر بن عبد القيس فلا ترد بكاملها، بل يشار إلى أن عامر بن عبد القيس وعظ معاوية وأسرف، وهو ما يعني كثرة تعداد

(1) أورد الطرطوشي (ت 520 هـ) الملقب بالإمام الزاهد، أورد في "سراج الملوك" وفي الباب الخامس، بعنوان "من فضل الولاية والقضاة إذا عدلوا"، أحاديث وأثار تصور الوعي المتنامي لدى النخبة حتى زمنه، عن أزمنة العدل، وأزمنة الجور. من ذلك قول منسوب للرسول ﷺ فيه: "السلطان ظل الله في أرضه، يأوي إليه كل مظلوم من عباده، فإذا عدل كان له الأجر، وعلى الرعية الشكر، وإذا جار كان عليه الإصر وعلى الرعية الصبر" وأيضاً "لعمل الإمام العادل في رعيته يوماً أفضل من عبادة العابد في أهله مئة سنة"، وعن قيس بن سعد أنه قال: "ليوم من إمام عادل خير من عبادة رجل في بيته ستين سنة" ثم يشدد على: "أن الإنسان أعز جواهر الدنيا وأعلىها قدراً وأشرفها منزلة وبالسلطان صلاح الإنسان".

أما إن جار السلطان فإنه بذلك يفسد البلاد والعباد، وتقترف المعاصي والآثام، تضمحل المروءات، وتذهب الأمانات وتقنط القلوب، وتمسك الساء غيبتها، وترفع البركة، وتورث دار البوار. أما إن عدل السلطان، انتشر العدل وأقيم الوزن بالقسط، ومات الباطل، فأرسلت الساء غيبتها، وأخرجت الأرض بركاتها، ونمت الزراعة، وزكت الزروع، وتناسلت الأنعام، ورخصت الأسعار، وقضيت الحقوق، وأعيرت المواعين، وتهادى الناس فضول الأطعمة والتحف، فهان الحطام لكثرت، وتماسكت على الناس مروءاتهم.... إلخ. سراج الملوك، ج1، ص 182 - 192.

(2) القلعي، أبو عبد الله محمد بن علي: تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، (ت 630 هـ)، ط1، مكتبة المنار، الأردن، 1985، ص 266.

(3) سراج الملوك ج1، ص 107. وفي التبر المسبوك للغزالي، ص 140، يرد الجواب دون الإشارة إلى كونه حديثاً كالتالي: "من أرضى الله في سخط الناس رضي الله عنه الله، وأرضى عنه الناس، ومن طلب رضا الناس بسخط الله عليه سخط الله عليه، وأسخط الله عليه سخط الناس".

مثالب الإمارة والأمير. ثم إن المثبت في المصادر فقط هو المحاوراة الأخيرة التي جرت بين الرجلين، ويستبان منها أن أصل الموعظة يدور حول الزهد عما في هذه الدنيا، والشخص بالقلب والبصر نحو الآخرة، ففيها الكثير الباقي، أما هذه الدنيا فكثيرها قليل فإن، وهو ما رضىه معاوية لنفسه.

ويظهر في المحاوراة تقابل شكلين من أشكال الوعي المتعلق بالسلطة العملية والعلمية، ففيما يرى معاوية ضرورة التأدب في الخطاب معه، وعدم الإسراف في تقديم النصيح على نحو يجرح هيبة الخلافة، يرى عامر بن عبد القيس حق معاوية في أن ينهاء عن الخطأ، ويأمره بالصواب⁽¹⁾.

و مجمل مقولات المواعظ الموجهة لمعاوية تؤكد على مبدأ العدل والحرص على إرضاء الله، كما أنها أبرزت ثانية فكرة أن الخلافة أمانة وأن القائم بها أجير عند الله عز وجل، صاحب الأمانة وواهبا.

يتوقف الوعظ بعد معاوية، فلا نجد في المصادر المتاحة وعظاً موجهاً للخلفاء، في الفترة بين معاوية وعبد الملك بن مروان، وهي فترة كل من الخلفاء: يزيد بن معاوية (60 - 64 هـ) ومعاوية بن يزيد (64 - 64 هـ) ومروان بن الحكم (64 - 65 هـ). كما تخلو المصادر من أية مواعظ موجهة للخليفة الوليد بن عبد الملك (86 - 96 هـ)، رغم أن زمنه عرف استقراراً وعماراً وخدمات اجتماعية وفتوحات عظيمة، ورغم صلاته الجيدة بعلماء عصره وتوقيره لهم⁽²⁾. وينطبق على أزمنة من ذكرنا من خلفاء، باستثناء زمن الوليد بن عبد الملك، ما أسلفنا

(1) الحميدي، أبو عبد الله محمد بن أبي نصر: الذهب المسبوك في وعظ الملوك، (ت 488 هـ)، ط1، عالم الكتب، السعودية، 1982م. ص 163.

(2) في كتاب تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، ص 289 - 293، وصف سريع لرخاء عصر الوليد، وهناك ترد روايات عن لقاء بينه والتابعي العالم الزاهد ابن المسيب، كما ترد بعض أحاديث مع العلماء ومنهم ابن شهاب الزهري الذي كان أحد جلسائه، لكن لا يؤثر عن ابن شهاب وعظ لأي من الخلفاء الذين عاصروهم، بل فضل صحبتهم، وانتفع بعلمه عندهم، كما انتفعوا هم بعلمه، وسيأتي خبره مع الخليفة سليمان والواعظ أبي حازم الأعرج. انظر كذلك: المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي: الذهب المسبوك في ذكر من حجج من الخلفاء والملوك، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1955م. ص 30 - 31. وفيه وصف للمقابلة بينه وبين ابن المسيب في مسجد الرسول بمكة. فقد رفض ابن المسيب أن يقوم من مكانه أو أن يذهب للسلام عليه، فرآه الخليفة وذهب إليه بنفسه، ولم يتحرك ابن المسيب من مكانه وهو تصرف من الخليفة فيه توقيير للعلم وأهله. وقد كان اللقاء قصيراً ولم تخرج عنه موعظة.

من قول، وهو أن أزمئتهم كانت مليئة بالإحن والحروب، ويصدق هذا أيضًا على شطر من زمن الخليفة عبد الملك بن مروان، (65 - 86 هـ) الذي خاض غمار حروب كثيرة دفاعًا عن سلطة بني أمية ووحدة الخلافة، وتمكن من إعادة لحمة الخلافة ووحدها بقضائه على خلافة ابن الزبير في الحجاز. ونعتقد أن الوعظ الموجه إليه جرى بعد تمكنه من توحيد الخلافة وإشاعة الاستقرار، وهي الأزمنة التي يخفت فيها صوت الجدل السياسي ويهدأ قراع السيوف ويظهر فيها صوت الوعظ.

7. الوعظ الموجه للخليفة عبد الملك بن مروان (65 - 86 هـ)

ارتبطت المواعظ الموجهة للخليفة عبد الملك بأسماء عبّاد وزهّاد وعلماء من جيل التابعين، هم عطاء بن رباح (ت 115 هـ)، مفتي مكة وأحد علمائها المعدودين⁽¹⁾، والإمام القدوة مقرئ الكوفة زُر بن حبّيش (ت 82 هـ)⁽²⁾، ثم شخص مجهول روي أنه رث الهيئة.

أما موعظة عطاء بن رباح للخليفة عبد الملك بن مروان فقد حثت الخليفة على إصلاح أمور الدنيا، وعلى ضرورة أن يتقي الله بتعهد المساجد في مكة والمدينة بالعمارة، وأن يرفق بأولاد المهاجرين والأنصار، وأن يتعهد أهل الثغور، وأن يتفقد أمور المسلمين⁽³⁾. وكلها مواعظ تذكير بواجبات الخليفة تجاه من يعتقد الواعظ أنهم أولى بعنايته.

أما الموعظة المنسوبة لزر بن حبّيش، فقد ذكّرت الخليفة بالموت، ونصحته أن لا ينخدع بصحة بدنه، ويتوهم طول البقاء، ثم أتبعها بشعر مؤثر أبكى الخليفة⁽⁴⁾.

وتلفت الانتباه، الطريقة التي قدمت بها الموعظة الثالثة، إذ تتحدث المصادر عن شيخ رث

(1) طبقات ابن سعد، ج5، ص 267 - 270. صفة الصفوة، ج2، ص 142 - 144. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، (ت 748 هـ)، ج5، ط1، دار الفكر، بيروت، 1997. ص 525 - 556.

(2) الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت 430 هـ): حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج2، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988. ص 181 - 191. سير أعلام النبلاء، ج5، ص 179.

(3) المجالسة وجواهر العلم، ص 290 - 291. الذهب المسبوك، ص 164.

(4) حلية الأولياء، ص 184. البداية والنهاية، أبو الفداء الحافظ بن كثير، ج9، دار الفكر، بيروت، 1978 م. ص 66.

الهيئة، يدخل إلى مجلس عبد الملك بن مروان مع الداخلين، دون أن ينتبه إليه أحد، ثم يلقي بين يديه صحيفة ويخرج. يفتح عبد الملك الصحيفة فيجد فيها ما إجماله: أن الله سبحانه وتعالى جعله بينه وبين عباده، وأن عليه والحال هذه أن يحكم بالحق. ويدعم الواعظ المجهول أقواله بآيات قرآنية، فيها حض على تجنب الهوى وتذكير بيوم الحساب. لكن الأهم في الموعظة هو التذكير بالزمان وصيرورته وطبي الأجيال: "إن اليوم الذي أنت فيه لو بقي لغيرك ما وصل إليك"⁽¹⁾، وستكون هذه الفكرة أساسية في أدب الوعظ كما سنرى، وأن على صاحب الأمر تذكُّر الزمان وصيرورته، والاتعاظ من ذلك بفعل الخيرات قبل زوال النعم.

ويبدو أن هذه الرواية (الموعظة) المتصلة بشيخ رث الهيئة، أرادت جعل قول الحق يأتي من مغمورين، شُعْتُ غُبْرٌ، لا هيئات لهم، وهي بهذا تريد تحرير قول الحق من المظاهر والادعاءات، فتحيل إلى رجل "رث الهيئة" يحمل هموم الناس، ويرى من واجبه الوعظ والتذكير، ومن حقه أن يسمع، وأن يجد لموعظته صدًى في نفس الخليفة. وتكشف هذه الرواية فوق ذلك قدرًا من أدب الوعظ في هذا الوقت المبكر، وأن القصد ليس أن يرتفع للواعظ ذكر، أو يحظى بصحبة الخليفة، بل إسماع موعظة يراها الواعظ المجهول ضرورية، واحتساب أجرها. صورت الرواية تأثر الخليفة بالموعظة وذكرت أنه تكدر بعد قراءة الموعظة، وأن الكتابة لم تفارق وجهه أيامًا.

8. المواعظ الموجهة للخليفة سليمان بن عبد الملك (96 - 99 هـ)

أما الخليفة سليمان بن عبد الملك، فكان حظه من الوعظ على يد الفقيه التابعي طاووس بن كيسان الهمداني (ت 106 هـ)⁽²⁾، والتابعي الزاهد أبي حازم الأعرج (ت بعد سنة 140 هـ)⁽³⁾، والتابعي المحدث حميد الطويل (ت 142 هـ)⁽⁴⁾، وأعرابي مجهول.

-
- (1) صفة الصفوة، ج3، ص 19 - 20. البداية والنهاية ج9، ص 66. أما الآيات القرآنية التي احتوتها صحيفة الوعظ فهي (الآية 26 من سورة ص، 4 - 6 من سورة المطففين، 103 - 104 من سورة هود).
- (2) طبقات ابن سعد، ج5، ص 527 - 542.
- (3) صفة الصفوة، ج2، ص 107 - 113.
- (4) سير أعلام النبلاء، ج6، 375 - 378.

ويعد طاووس بن كيسان من كبار التابعين المتفقيين ورواة الحديث، ولعل أبرز ما روي عنه أنه كان معتدًا بعلمه ويأبى القرب من الملوك والأمراء⁽¹⁾، لقناعته بأن ذلك يفسد الدين ويخدش النزاهة، لا سيما وقد جرب العمل مع السلطان، وعمل جامعًا للصدقات، فلم يطقهم ولا طاقوه⁽²⁾.

وتصور الرواية أن الخليفة سليمان رأى طاووسًا يطوف بالكعبة، فسأل عنه واستقدمه إليه، وطلب إليه أن يعظه، فأسمعه طاووس ما رأى أنه يستحق أن يسمع من أي الذكر الحكيم، ومن أحاديث رسول الله ﷺ، أما الآية القرآنية التي اختارها ليختصر بها جوهر كلامه، فهي تلك التي تخوف من الرجعة إلى الله حيث يتم الحساب ولا يظلم أحد: "واتقوا يومًا ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون" (2/ 281). وزاد على ذلك فذكر بالآخرة، وخوف من عذابها لمن جار وظلم في حكمه، مستخدمًا التصوير الحسي المؤثر، إذ تحدث عن صخرة تهوي في جهنم سبعين خريفًا، حتى استقرت، وأن الله سبحانه وتعالى أعد هذه الصخرة: "لمن أشركه في حكمه فجار"، ثم عرض حديثًا عن رسول الله ﷺ فيه: "إن أهون الخلق على الله عز وجل من ولي من أمور المسلمين شيئًا فلم يعدل فيهم"⁽³⁾، ثم أسمعه حديثًا آخر، نسبته لعلي بن أبي طالب فيه: "إن لكم على قريش حقًا، ولهم على الناس حق، فإذا استرحموا رحموا، وإذا حكموا عدلوا، وإذا ائتمنوا أدوا، فمن لم يفعل فعله لعنة الله والملائكة والناس أجمعين"⁽⁴⁾، ومقصود الآية والحديث بين وهو ضرورات العدل بين الناس. وقد صورت الرواية أن الخليفة سليمان كان يطرق طويلاً، ولم يفته أنه المقصود وأنه المطلوب منه العدل.

أما مواعظ أبي حازم، وهو من علماء التابعين الأجلاء، وقاضي مكة، ومن متجنيبي السلطان أيضًا، فتأتي عبر حوارات في مجلسين للخليفة سليمان أثناء زيارتين له في المدينة. وتكشف طبيعة المجلس وما دار فيه نفور أبي حازم من صحبة السلطان، ورأيه في العلماء الذين يقتربون منه.

(1) حلية الأولياء، ج4، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980، ص 15 وما بعدها. صفة الصفوة ج3، ص 189.

(2) كتاب المحن، ص 351 - 352.

(3) حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، ج4، ص 15. الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، ص 99. المجلس الصالح، ص 221.

(4) البداية والنهاية ج9، ص 238.

أما خلاصة المواعظ المقدمة في تلك الحوارات فهي ضرورة الاستعداد للموت، لأن الذي يكره الموت _ كما هو حال بني أمية برأي الواعظ _ فإن مرد ذلك إلى أنهم خربوا آخرتهم، وعمروا دنياهم، وهم لذلك يكرهون الانتقال من العمران إلى الخراب⁽¹⁾، ورأى أن الخليفة سليمان غير محتاج ليعرف رأي أحد فيه، وعليه فقط أن يعرض نفسه على كتاب الله ليعلم ما له وما عليه عند الله، وإن أراد معرفة حاجة فليصحبها في كتاب الله عز وجل، ثم غمزه بالآية الكريمة: "إن الفجار لفي جحيم وإن الأبرار لفي نعيم"، وأن أعقل الناس من تعلم الحكمة وعلمها، وأحقهم هو بائع الآخرة بالدنيا، عبر الظلم واتباع الهوى، وإن أسمع الدعاء هو دعاء المختبين إليه. وبعد كل هذا سئل عن رأيه في خلافة بني أمية، لكن أبا حازم يستعفي من ذكر رأيه في خلافة بني أمية، وعند الإصرار على ذلك بالإشارة إلى أن رأيه نصيحة يجب تبليغها، يقول أبو حازم دون ذكر صريح للجيل الأول من خلفاء بني أمية: "إن ناسًا أخذوا هذا الأمر من غير مشاورة من المؤمنين ولا إجماع رأيهم فسفكوا فيها الدماء على طلب الدنيا ثم ارتحلوا عنها فليت شعري ما قالوا وما قيل لهم"⁽²⁾. استشار هذا الرأي بعض الحضور، لكن أبا حازم تجاهل ذلك بالتأكيد على أن الله سبحانه وتعالى أخذ عهدًا على العلماء ببيان العلم للناس وعدم كتمانهم، واستشهدا بالآية الكريمة: "لتبينه للناس ولا تكتُمونه"⁽³⁾ / (187). ثم حث أبو حازم الخليفة على ترك التكلف والتمسك بالمروءة، وعلى الحرص على تقوى الله، بحيث لا يضع نفسه حيث لا يريد الله أن يراه فيه، وأن عليه أن يزهد في الدنيا: "فإن حلالها حساب وحرامها عذاب"⁽⁴⁾ وأن عليه، وقد قلده الله أمر هذه الأمة، أن لا يأخذ الأموال إلا بحلّها، ولا يضعها إلا في أهلها، وعليه أن يحسن انتقاء البطانة ومواقع الخير، لأن الخليفة: "سوق"، يحمل إليه الخير والشر وعليه أن يختار أيها شاء، كما تصر الموعظة على محو وهم الخلود من الذهن عبر التذكير بحتمية زوال الأشياء والأنفس و: "إن هذا الأمر لم

(1) المجالسة وجواهر العلم، مج 1، ص 269.

(2) انظر الحوار كاملاً بمواعظه مع الاقتباسات في الذهب المسبوك، ص 165 - 173. وانظر كذلك، الجليس الصالح، ص 137 - 139.

(3) يورد الطرطوشي، سراج الملوك، ج 1، ص 26. خطاباً وعظيماً عامّاً موجّهاً للإنسان، بيدوه بـ"يا أيها الرجل"، وفي أحد المقاطع، ترد هذه الفكرة باستثناء كلمة العذاب في نص الطرطوشي، فالمفردة هناك "عقاب"، والمعنى واحد. وهو ما يعني أن رؤية المواعظ للدنيا، وهي رؤية ترى أنها نشأت في وقت مبكر من تاريخ المسلمين، لا يتجاوز القرن الأول، قد أخذت تنتقل من جيل إلى جيل.

يصل إليك إلا بموت من كان قبلك وهو خارج عن يدك مثلما صار إليك".⁽¹⁾

هذه المواعظ تشكل في مجموعها نقدًا مباشرًا لأحوال الخلافة، كما تبدت لأبي حازم الأعرج، وهي تنطوي على موقف سياسي من الخلافة نفسها، وتظهر وعي الزاهد العالم تجاه ولي الأمر، وتوضح بجلاء إشكالية تقابل سلطتين في واقع المسلمين، إحداهما شرعية والأخرى سياسية.

وقد أبانت هذه الحوارات التي جرت في مناسبات مختلفة قدرًا من آداب الوعظ الناشئة، مثلما أبانت مواقف واعظ كأبي حازم من موضوع العلاقة بالسلطان، ورأيه في العلماء الذين نالوا بعلمهم حُظوة عند الخلفاء، ورغبوا في صحبة السلطان، ومن بينهم أعلم الحفاظ وأعلم أهل زمانه، نادر النظير الراوية المشهور، ابن شهاب الزهري، (ت 120 هـ)⁽²⁾. فقد كان الزهري حاضرًا في المجلس، وجرت بينه وبين أبي حازم مُشادة كلامية، كشفت ما بين الرجلين من نفور بسبب الموقف من السلطان قريبًا وبعدًا، وقد اتضح من كلام أبي حازم أن الزهري كان جاهلاً بمقامه العلمي أو مستكبرًا عليه رغم الجوار. وقد أرجع أبو حازم هذا الجهل إلى غرور الزهري بمسيرة السلطان وأهل اليسار، وأنه لو كان غنيًا لالتفت إليه واستمع إلى علمه.⁽³⁾ وتحظى هذه العلاقة المنكسرة بين أبي حازم والزهري بأهمية خاصة بحكم علم الرجلين الشرعي يومئذ، وموقعهما من ثم من جماهير الناس.

وهناك رسالة منسوبة لأبي حازم موجهة للزهري حين غدا شيخًا كبيرًا. والرسالة طويلة نسبيًا، وشديدة اللهجة على نحو غير متوقع، وهي تصلح نموذجًا لعرض روح العصر المتصل بعلاقة العلماء بأولي الأمر. وفيما يلي نجمل أهم ما جاء فيها لتكشف صورة الموقف من السلطة عند هؤلاء وهؤلاء.

(1) هذه الفكرة أكثر أفكار الوعظ شيوعًا ونجدها مكررة عند وعاظ صدر الإسلام أمام أكثر من خليفة، كما نجدها في الكتب المتأخرة ضمن خطابات وعظي عام، سراج الملوك، ج 1، ص 27، وهي لا تزال إلى اليوم مثلًا سائرًا بين الناس.

(2) انظر سيرة مجملة عن ابن شهاب الزهري في "تذكرة الحفاظ" للذهبي، مج 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1956 م. ص 108 - 111.

(3) المجلس الصالح، ص 237.

يقر أبو حازم في هذه الرسالة بعلم ابن شهاب الزهري كنعمة من نعم الله عليه، لكنه لا يرى الزهري قدّر هذه النعمة وعمل بمضمون الآية الكريمة التي تحت العلماء على بيان العلم للناس وعدم كتمانها: "لتبينته للناس ولا تكتُمونه فنبذوه وراء ظهورهم" (3/ 187)، بل اتهمه بالغرور بعلمه وإعجابه باتباع العامة له فيما يحل ويحرم. وأقصى ما يوجه إليه أنه بقربه من السلطان أنس الظالم، وسهّل له طريق الغي، وأنه قبل البقاء بقرب من لا يرد على أحد حقاً ولا ترك باطلاً، كما قبل أن يجعلوه قطباً تدور رحى باطلهم عليه واستخدموه لإدخال الشك على العلماء واقتياد قلوب الجاهل، أي أنه قبل على نفسه ودينه - كما يرى أبو حازم - أن يكون مطية للحكام حسب أهوائهم مقابل متاع زائل، وهو يحثه على التجهز للموت وعلى مراجعة جهله وغروره، ومداواة دينه الذي أصابه القرب من السلطان بسقم شديد، ثم يبين له أن غاية مراده هو التذكير والنصح، كي يراجع الزهري نفسه ويستعيد ما عزّب من حلمه، لأن ما هو فيه - كما يرى أبو حازم - مصيبة للمسلمين، لأنه بعلمه وسنّه وإقباله على الدنيا قدوة لغيره، ثم إن ما هو فيه ابتلاء له، وأن عليه وقد دنا الأجل الكف عما هو فيه، ليلتقي بالماضين الذين لم تفتنهم الدنيا ولم يفتنوا بها⁽¹⁾. وهكذا تنتهي هذه الرسالة التي عرضت مواقف عالمين في النصف الثاني من القرن الأول الهجري.

وتتطرق موعظة أخرى يقدمها أعرابي للخليفة سليمان بن عبد الملك تتعلق بالبطانة التي تحيط بالخليفة، والأعرابي يقدم بلا تعريف إضافي ولا توضيح لصلته بالفقه أو الحديث وهو ما يظهر أيضاً على موعظته التي خلت من الاستشهاد بالحديث الشريف أو القرآن الكريم، لكنها ركزت على بطانة الخليفة لتشير إلى طبيعة علاقة السلطان بمن حوله والعكس. والأعرابي يدخل على الخليفة سليمان عنوة ويطالبه بالإصغاء لكلامه، وأن عليه أن يحتمله ولو كرهه، وهي إشارة إلى ثقافة أخذت تنمو وترسخ حول السلطة وتدرّك من محيطها، فيها أن النصح وقول الحق لم يعد بديهيًا ومطابقًا. وتحدث الموعظة عن: "رجال أسأؤوا الاختيار لأنفسهم فابتاعوا دنياك بدينهم، ورضاك بسخط ربهم، خافوك في الله، ولم يخافوا الله فيك، فهم حرب الآخرة سلم الدنيا، فلا تأمنهم على ما أئتمنك الله عليه، فإنهم لا يألون الأمانة تضييعاً والأمة عسفاً وأنت مسؤول عما اجترحوا وليسوا المسؤولين عما اجترحت،

(1) صفة الصفوة، ج2، ص 108 - 111.

ولا تصالح دنياهم بفساد آخرتك" (1). رأى سليمان في هذا القول سُلَّ للسان، وأن لسان الأعرابي أقطع من سيفه. وتظهر هذه الموعظة وعيًا متصلًا بتحديد المسؤولية الأصلية عن اجتراح الأفعال القبيحة، وأنها تقع على الخليفة وإن اقترفها واحد من البطانة غير الصالحة "حرب الآخرة، سلم الدنيا"، ثم تحتّم الموعظة بأصل الوعظ وفحواه وهو التذكير بالآخرة، الدار الأبقى والأخلد: "لا تصالح دنياهم بآخرتك".

وتركز موعظة أخرى على كشف أعماق الإنسان أمام نفسه، وتوجهه ليسلك صوابًا في سره وعلنه. وصاحب الموعظة تابعي من أهل الحديث هو حُميد الطويل، الذي زار الخليفة سليمان فسأله الموعظة فقال: "إن كنت إذا عصيت الله، ظننت أنه يراك فلقد اجترأت على رب عظيم، وإن كنت ظننت أنه لا يراك فلقد كفرت برب رحيم" (2).

وهناك موعظة منسوبة لعمر بن عبد العزيز يقدمها للخليفة سليمان بن عبد الملك، وفيها فكرة جديدة، وهي أن جميع المسلمين سيكونون خصوصًا لولي الأمر يوم القيامة، لتحضن على العدل وحسن السيرة فيهم. كان مسرح الموعظة موسم الحج حين حجًا معًا، فعجب الخليفة سليمان من كثرة الخلق، وحمد الله سبحانه مُطعم الخلائق أجمعين، عندها قال له عمر بن عبد العزيز: "يا أمير المؤمنين، هؤلاء اليوم رعيّتك، وهم في غد خصماؤك، فبكى بكاء شديدًا، وقال بالله أستعين" (3).

9. الوعظ المقدم للخليفة عمر بن عبد العزيز (99 - 101 هـ)

ويعد الخليفة عمر بن عبد العزيز، بتقواه الذائعة وشدة محاسبته لنفسه وعَمَّاله وحسن اختياره لهم، تجسيدًا لما يجب الواعظ أن يراه في أولياء أمور المسلمين، بل إن الخليفة نفسه يعد

(1) الذهب المسبوك، ص 174. سراج الملوك، ج 1، ص 142. تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، ص 294.

(2) سراج الملوك، ج 1، ص 29.

(3) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: تحفة ذوي الألباب فيمن حكم بدمشق من الخلفاء والملوك والنواب، (ت 764 هـ) القسم الأول، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1991م، ص 142.

أحد الوعّاظ البارزين⁽¹⁾. وقد جعل شرط صحبته توفر خصال أربع في صاحب، وهي أن يدلّه على عيوبه، ويرفع إليه حوائج الناس، ويكتم السر، ولا يغتابن عنده أحدًا⁽²⁾. ومع ذلك فإن المواعظ المقدمة له تفوق في عددها ما قدم من مواعظ لباقي خلفاء بني أمية، وآية ذلك، استعداد الخليفة لتلقي الوعظ، وحرص الوعّاظ على تعزيز نهج الخليفة وتثبيتته.

أتت المواعظ من أعيان مشهورين بالورع والعلم والصلاح، فهذا الحسن البصري (ت 110 هـ)، يكتب إليه بوصايا يذكره فيها بأن أمامه هَوْلٌ عظيم: "ومن وراء ذلك داران، إن أخطأتك هذه، صرت إلى هذه... فكأنك بالدنيا لم تكن وبالآخرة لم تزل"⁽³⁾. في هذه الموعظة يقدم الحسن البصري فكرة مثيرة عن علاقة الدنيا بالآخرة، وهي أن على الخليفة أن يدير الأمور وكأنه صار في نعيم الآخرة، وأن عليه أن يحرص على هذا النعيم الخالد بسياسة تقيّة، عادلة، حتى تنقضي دنياه الفانية، وكأنه لم يكن فيها. ولا تقتصر موعظة الحسن البصري على هذا التواشج المتين بين الدنيا والآخرة، بل نجده في رسالة أخرى ييسط للخليفة صفات الإمام العادل، الذي يتصرف مع رعيته كأمر حنون وكوصي مؤتمن ليطمئن، لأنه كالقلب بين الجوارح وهو القائم بين الله وعباده. ثم يُذكّره بضرورات إقامة الحدود ويحثه على تجنب حكم الجاهلين وأن لا يسلط المستكبرين على المستضعفين حتى لا ييؤء بوزرهم. ويضيف الحسن البصري مذكراً للخليفة بالموت ووحشته، وبمنزل الآخرة الذي يفارق فيه أجباءه، ويكون وحيداً، وأن على الخليفة التزود لمنزل الآخرة بالعدل والزهد في الدنيا. ويختتم كلامه بطلب احتمال مواعظه، وإن كانت مرّةً لأنه، أي الحسن البصري: "كمداوي حبيب، يسقيه الأدوية الكريمة لما يرجو له في ذلك من العافية والصحة"⁽⁴⁾.

ولا ينتظر الخليفة عمر بن عبد العزيز ورود المواعظ إليه، بل نراه يطلبها بنفسه ممن يأنس

(1) طبقات ابن سعد، ج 5، ص 330 - 408.

(2) تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، ص 136.

(3) الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، ص 101. الجليس الصالح، ص 222. وللحسن البصري رأي في الموقف من السلطان وهو عدم الخروج عليه، بعدما رأى ما أريق من دماء حتى زمنه، ورأى الاعتزال خيراً من المشاركة في سفك الدم، لكنه أوجب الإنكار على الظلمة والمستأثرين بأموال المسلمين، انظر الفقهاء والخلفاء، ص 74 - 77.

(4) انظر الموعظة كاملة في: ابن عبد ربه الأندلسي، أبو عمر أحمد بن محمد: العقد الفريد، ج 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982 م. ص 34 - 36.

فيهم قول الحق، وخبر فيهم النسك والصلاح، فيختارهم ويقربهم منه لتقديم المواعظ له. ومن هؤلاء ثلاثة من مشاهير عصره بالتقوى والصلاح، أولهم رجاء بن حيوة الكندي (ت 112 هـ)، شيخ أهل الشام، وأبرز فضلاء عصره، وهو واعظ فصيح وبلغ، لازم عمر ابن عبد العزيز في عهدي الإمارة والخلافة، وهو المشير على الخليفة سليمان بن عبد الملك باستخلاف عمر بن عبد العزيز.

وثاني الثلاثة هو محمد بن كعب بن أسد القرظي، المكنى بأبي حمزة (ت. حوالي 118 هـ)، من سكان الكوفة ثم المدينة، وهو من أئمة التفسير، المشهود له بالثقة والورع والعلم وكثرة الحديث⁽¹⁾.

أما الثالث فهو سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، (ت 106 هـ)، الإمام الزاهد، الحافظ، مفتي المدينة، المشتهر بكثرة الحديث، وبأنه كان عاليًا في الرجال⁽²⁾.

إلى هؤلاء الثلاثة فزع عمر بن عبد العزيز بعد أن حُمل أمانة الخلافة، وطلب منهم الموعظة في رواية الحميدي، والمشورة في رواية الطرطوشي⁽³⁾. أما رجاء بن حيوة، الذي لازم الخليفة طوال مدة حكمه وكان له الناصح الأمين، والواعظ الصادق، فقد نقل عنه في واحدة من مواعظه، قوله للخليفة: "اترك كبير الناس أبا، وصغيرهم ولدًا، وكهلهم أخًا يصلحوا لك"⁽⁴⁾.

(1) حلية الأولياء، ج3، ص 212 - 212. سير أعلام النبلاء، ج5، ص 543 - 545.

(2) سير أعلام النبلاء، ج5، ص 382 - 388. تهذيب التهذيب، شهاب الدين أحمد بن علي الشهير بابن حجر العسقلاني، ج2 دار المعرفة، بيروت 1996م. ص 260.

(3) الذهب المسبوك، ص 175. سراج الملوك ج1، ص 124. وترد الرواية عند الحميدي، ص 213. بصيغة أخرى، فترد كلمة المشورة بدلًا عن الموعظة.

(4) الذهب المسبوك، ص 175. هذه الرواية ترد عند الطرطوشي، سراج الملوك، ج1، ص 125، مع اختلاف في نسبة الأقوال لأصحابها، فبينما تنسبها رواية الحميدي لرجاء بن حيوة، تنسب عند الطرطوشي لمحمد بن كعب، وما ينسب عند الطرطوشي، لمحمد بن كعب ينسب عند الحميدي لسالم بن عبد الله. وفي الأمالي، لأبي علي القالي، ج2، دار الجليل بيروت، 1987، ص 308، نجد مضمون هذه الموعظة منسوبة لمحمد الباقر حين قدم على الخليفة عمر بن عبد العزيز، فقال له أوصني، فقال: "أوصيك أن تتخذ صغير المسلمين ولدًا، وأوسطهم أخًا، وكبيرهم أبا، فارحم ولدك، وصل أخاك، وبر أباك". ومع ذلك فليس المهم التحقق من قائل الموعظة، بل التركيز على الموعظة ذاتها، ولمن قبلت، وهي عند الحميدي والطرطوشي والقالي متصلة بالخليفة عمر بن عبد العزيز. ويبدو أن المواعظ التي نشأت في عهد الدولة الأموية قد شاعت ونسبت لغير واحد من المسلمين مما يعني أن هذه الأفكار مثلت فيما يبدو قناعة القرن الهجري الأول في النظر إلى واجبات الخلافة تجاه المسلمين. وقد أخذ=

وأما محمد بن كعب القرظي، فقد حذر الخليفة من مجالسة المنافقين الذين يظهرون ودًا بقدر حاجتهم إليه، وبين له أن الصفات الحسنة والسيئة تتجاور في الإنسان وقال له: "إن فيك جرأة وجبنًا، وإن فيك غفلة وكيسًا، فداو ما فيك بعضه ببعض"⁽¹⁾. وفي موعظة أخرى بسط ابن كعب للخليفة الشروط الواجب توافرها فيمن يريد الخليفة استخدامه في عمل ما، فقال: "لا تتخذن وزيرًا إلا عالمًا، ولا أمينًا إلا بالجميل معروفًا، وبالمعروف موصوفًا، فإنهم شركاؤك في أمانتك، وأعوانك على أمورك، فإن صلحوا أصلحوا، وإن فسدوا أفسدوا"⁽²⁾.

وأما سالم بن عبد الله فوعظه بقوله: "إرض للناس ما ترضى لنفسك، واكره ما تكره لها، تسلم منهم ويسلموا منك"⁽³⁾.

وكان الخليفة عمر بن عبد العزيز كتب لسالم بن عبد الله في الحجاز، يعلمه بما ابتلي به من أمر الخلافة التي _على عكس غيره_ لم يطلبها، ولا سعى لها، ولا سُور فيها، وأنه حريص كل الحرص على الوفاء بما ابتلاه الله به بالطاعة والعمل الصالح، أملًا أن يرزق الله له العباد بالسمع والطاعة وحسن المؤازرة. وطلب في كتابه هذا من سالم بن عبد الله، أن يبعث إليه بسيرة الخليفة عمر بن الخطاب، لأنه يريد اقتفاء أثره في الحكم والسيرة الحسنة⁽⁴⁾.

وتبين موعظة سالم بن عبد الله التالية روح العصر، والقناعات التي رسخت عند نهاية القرن الأول الهجري، بعد التجارب السياسية والأحداث الدامية التي حاقت بالمسلمين، كما تكشف أيضًا مستوى الورع والتدين الذي تطور لدى الوعَّاظ والأتقياء.

استهل سالم بن عبد الله كتابه للخليفة بتذكير عام بضرورة الطاعة لله ولرسوله، وبضرورة اتباع ما في القرآن من وعظ وقصص. ويوافق سالم بن عبد الله الخليفة عمر في أن الخلافة ابتلاء عظيم، وأنه، مع ذلك، يستطيع تجاوز الابتلاء بعدله، وعدل عماله في الأقاليم، ولذلك

=الناس بتداولها، وتواترت إلى الأزمنة اللاحقة، ووجدت مكررة في مجلس وعظ عند هارون الرشيد، في الخلافة العباسية، يقدمها الواعظ شقيق البلخي. انظر، المجلس الصالح، ص 218.

(1) الذهب المسبوك، ص 175.

(2) الأمالي، ج2، ص29. الذهب المسبوك، ص 179.

(3) الذهب المسبوك، ص 175.

(4) الذهب المسبوك، ص 181.

نرى الموعظة تحت الخليفة على أن يزجر عماله زجرًا شبيها بالعقوبة، كي لا يأخذوا الأموال ويسفكوا الدماء إلا بحقها، ثم يشدد على ضرورة حفظ الأموال والدماء: "المال المال يا عمر، الدم الدم يا عمر". ولأن هذه الموعظة تأتي بعد تجارب سنين من الحكم في مركز الخلافة وولايتها، نجدها تحت الخليفة على الابتعاد عما كان قائمًا قبله من الأخذ بالظنة، والعمل بالعصية، واحتجان الأموال، أو الإثقال على المسلمين، أو الاستهانة بدمائهم.

ولعل أصرح الكلام، وأعمقه، ذلك الذي يرد في هذه الموعظة، ويدين بوضوح الأداء السياسي لزمن ما قبل الخليفة عمر بن عبد العزيز، ولما أحدثه ذلك الزمن من إشاعة للسيئات، فبدت وكأنها هي السنة وهي الحق، تقول الموعظة: "فإنه قد كان قبلك فيما مضى رجال عملوا ما عملوا، وأماتوا ما أماتوا، وأحيوا ما أحيوا، حتى ولد في ذلك رجال ونشؤوا وظنوا أنها السنة، فلم يَسُدُّوا على العباد باب رخاء إلا فتح الله باب بلاء". وهذا معناه بكلمات أخرى، أن إماتة الحق وإحياء الباطل قد طال به العهد، وصار مألوفًا، لدرجة أن ينشأ في ظله جيل كامل يعتقد الحق باطلاً، والباطل حقًا. ولعلنا عند هذه النقطة نستطيع فهم هم الخليفة وبلواه، وطلبه النصيح والموعظة لإصلاح ما أفسد الأولون.

ولا تقف مشورة سالم بن عبد الله عند هذا الحد، بل تحت الخليفة على أن لا يبطئ في عزل عمال الجور، بل تذهب المشورة إلى حد رؤية علاقة شرطية بين النية وتوفيق الله، تقول الموعظة: "إن قدر العون، بقدر النية، فمتى تمت نيته، تم عون الله إياه".

وبشأن إرسال سيرة ابن الخطاب إلى الخليفة كي يقتفي أثره، جاء جواب سالم بن عبد الله، وفيه بيان عن عمق إدراك علماء العصر لطبيعة واختلاف الأزمنة، وأن ما صَلَحَ به زمن ابن الخطاب ليس بالضرورة صالحًا لزمن عمر بن عبد العزيز: "وإن عمر رضي الله عنه عمل في غير زمانك وعمل بغير رجالك ووليت في زمن من تعلم بعدما عُمِلَ وأظهر ما تعلم"⁽¹⁾. وفي رواية أخرى: "وإن عمر عمل في غير زمانك وبغير رجالك"⁽²⁾. ثم تأتي نتيجة الوعي بتغير الزمان والرجال على هيئة رجاء، فيه أن الخليفة عمر بن عبد العزيز، إن عمل:

(1) انظر الموعظة كاملة مع الاقتباسات أعلاه في: حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، ج 5، 284 - 286. الذهب المسبوك، ص 181 - 182.

(2) الطبقات الكبرى، ج 5، ص 396.

"على النحو الذي عمل به عمر، بعد الذي رأيت وبلوت من الظلم، أن تكون أفضل عند الله من منزلة عمر". وهذا، لعمرى، فهم عميق لمعنى الأجر المرتبط بطبيعة الإصلاح، فالأجر الزائد المرجو للخليفة عمر بن عبد العزيز، ناشئ عن مستوى الظلم القائم، المتطلب جهداً إضافياً لإقامة العدل، وإحلال ثقافة العدل وسط جيل نشأ على ثقافة الباطل واعتقد أنه الحق.

وهناك إدانة أخرى لزم من ما قبل الخليفة عمر بن عبد العزيز، نجدها في الموعظة التي يقدمها زاهد مشهور هو إبراهيم بن أدهم التميمي⁽¹⁾. وقد ورد هذا الواعظ الزاهد على الخليفة، وطلب منه أن يدخل الناس إلى المجلس ليعظه بحضرتهم. وقد كانت موعظة ذات بعد تاريخي، إذ سرد منازل الناس وأحوالهم في مقدمة عامة منذ الجاهلية، أظهرت شمول الرؤية عند هذا الواعظ، ثم استعرض بإيجاز دال دعوة الرسول ﷺ، وخلافة أبي بكر وعمر، ومدح حرصهما على أموال المسلمين، وعدم إدخالهما شيئاً منها في مآكلهم ومشربهم، وقرّر أن آخر عهد عمر، كان آخر عهد التقوى والصلاح، وأن المسلمين ما اجتمعوا: "من بعدهما إلّا على ضلّع"⁽²⁾، حتى جاء عمر بن عبد العزيز، وقد أتمته الخلافة من غير طلب ولا محاباة. وهو لذلك يراه أكبر من الخلافة لعدم حرصه عليها، ثم يشيد هذا الواعظ بنهج عمر بن عبد العزيز، ويحمد الله الذي فرج به كُرب المسلمين، ونفّس به غمّهم، ويختتم موعظته بطلب المضي في هذا الطريق⁽³⁾.

ولا يغيب التابعي الزاهد طاووس عن ذهن الخليفة عمر بن عبد العزيز، فيكتب إليه سائلاً الموعظة، وكيف تبدو له الأمور، ويحييه طاووس بالقليل الدال من الكلام، وهو جواب يشهد على تطور في أساليب الوعظ المعتمد على الإيجاز: "استعن بأهل الخير، يكن عملك خيراً كله، ولا تستعن بأهل الشر، فيكن عملك شراً كله"⁽⁴⁾. وقد رأى الخليفة هذه الموعظة، على قصرها، كأحسن ما وعظ به طراً.

(1) انظر طرقاتاً من أخباره في صفة الصفوة، ج4، ص 134 - 138.

(2) يقصد الاعوجاج والانحراف عن الحق. انظر، ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري: جهرية

اللغة، ج3، ط1، دار صادر بيروت، 1926م. ص 93.

(3) الذهب المسبوك، ص 176 - 177.

(4) المجالسة وجواهر العلم، مج1، ص 377 - 378.

ورغم حرص الخليفة عمر بن عبد العزيز على هذه المواعظ، والوفاء بالأمانة واتباع الشرع في الحكم والعدل بين الناس، والبدء بنفسه قدوة لغيره، فقد كثرت الروايات التي تصوره باكيًا، مغشيًا عليه لأقل موعظة تصور يوم الحساب، وتذكر بالموت، الموت الذي لا يأمنه الصحيح المعافي، ولا يترك الغني لماله ولا المعدم لحاجته، وهو حق لا فرار منه بأية حيلة، وهو الموت الذي يقضي بالوحدة والوحشة في القبر وفراق المال والخلان.

كانت هذه كلها معاني وردت في شعر لأحد الزهاد، هو سابق البربري⁽¹⁾ وكان يفد على عمر بن عبد العزيز بين الفينة والأخرى ويسمعه مواعظه. ويصور الخليفة عمر باكيًا، بل مغشيًا عليه، كما تقول الرواية، عندما دخل عليه يزيد الرقاشي⁽²⁾، أحد عباد وزهاد البصرة، فسأله الخليفة الموعظة، فذكره بالموت وبالجنة والنار⁽³⁾. ويغشى عليه من البكاء أيضًا، وهو يسمع موعظة فيها أنه في بلاء عظيم، بهذه الخلافة لأن كل فرد في أمة محمد ﷺ خصمه يوم القيامة⁽⁴⁾. وفكرة الخصومة العامة هذه كانت موضوع موعظة قُدِّمت من عمر بن عبد العزيز للخليفة سليمان، ونذكرها هنا للتتويه بسيادة بعض أفكار الوعظ، وتكرر ورودها هنا وهناك.

ونختتم المواعظ الموجهة للخليفة عمر بن عبد العزيز بموعظة يظهر فيها الربط بين الموعظة والزهد صريحًا على جسد شاب دخل يعود الخليفة في مرضه، فرأى الخليفة جسمه ذابلًا ناحلاً، فلما سأله عن ذلك أجاب الشاب بأنه ذاق الدنيا فوجد حلاوتها مرة، واستوى لذلك عنده الذهب والحجر، فرغب في معاناة السهر والظمأ حتى وصل جسمه إلى حاله تلك، وأن كل ذلك قليل فيه ويهون من أجل ثواب الله، وقد وردت هذه الرواية هكذا بلا تعليق إضافي ولا نشيخ، تحت عنوان، شاب مؤمن يعظ عمر بن عبد العزيز⁽⁵⁾.

(1) انظر الأشعار في حلية الأولياء، ج5، 318، وعن الشاعر سابق البربري وزهده، انظر مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، ج9، ص 180 - 182. وانظر عن أدبه وشعره في الزهد، البغدادي، عبد القادر بن عمر: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ج9، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1989م. ص 532.

(2) صفة الصفوة، ج3، 194 - 195.

(3) سراج الملوك، ج1، ص 26.

(4) سراج الملوك، ج1، ص 131.

(5) المجالسة وجواهر العلم، مج1، ص 335.

10. المواعظ الموجهة للخليفة هشام بن عبد الملك (105 - 125 هـ)

وآخر من وجهت إليه مواعظ من خلفاء بني أمية، هو الخليفة هشام بن عبد الملك، أبرز خلفاء بني أمية وأكثرهم حزمًا، إذ دخلت الخلافة بعده وبالتحديد ابتداء من عام (126هـ)، العام الذي قُتل فيه الخليفة الوليد بن يزيد، على يد يزيد بن الوليد، وإلى سقوط الخلافة عام (132هـ)، دخلت في إحن وانقسامات، وتغلب على الخلافة بين الأقوياء من البيت المرواني، وهي أوقات جدل سياسي وتدافع دموي على السلطة لا تسمح لصوت الوعظ بالظهور كما أشرنا.

وتظهر المواعظ المرتبطة بالخليفة هشام بن عبد الملك تطورًا في أدب الوعظ، وتطورًا في العلاقة بالحاكم من قبل المحيطين به. وأول من نريد استعراض وعظه هو طاووس الذي مر بنا واعظًا لسليمان بن عبد الملك وللخليفة عمر بن عبد العزيز.

وينبغي الالتفات إلى المشهد الجديد الذي تصوره الرواية، وفيه تم الوعظ، فالمشهد والموعظة متلازمان، لأن كل واحد منهما يبدو مسوغًا وسندًا للآخر. فالواعظ هنا لا يقدم جوامع كلم، كما فعل مع عمر بن عبد العزيز، ولا يكون مقام وعظه هادئًا مُهَابًا كما وقع مع سليمان، بل يأتي الوعظ كله عبر التصوير المسرحي للمشهد الذي وقع فيه الوعظ. في هذه الرواية تم تصوير الخليفة هشام بن عبد الملك أثناء حجه في مكة، باحثًا عن رجل من الصحابة ليحدثه، ويبدو أن هذا كان تقليدًا لبعض خلفاء بني أمية عند حجهم، إذ يرد الأمر نفسه في حج الخليفة سليمان وموعظة أبي حازم له. ولم يجد أصحاب الخليفة هشام صحابيًا كما أراد هشام، وبدلاً من ذلك جيء بالتابعي طاووس اليماني الذي تقدم ذكره، وهو ثالث ثلاثة ذكرهم (ابن حجر) في كتابه "التهذيب"، تجنبوا السلطان في أزمتهم، كي لا يفسد عليهم دينهم⁽¹⁾.

تصور الرواية طاووسًا يدخل على الخليفة هشام ويطأ بنعله⁽²⁾ بساط الخليفة، ويلقي السلام على الخليفة مجردًا من لقب الإمارة ومن الكنية هكذا: "السلام عليك يا هشام"، وزاد على

(1) تهذيب التهذيب، ج3، ص9.

(2) هناك رواية أخرى أكثر شهرة وتداولًا في المصادر (انظر مثلاً: سير أعلام النبلاء، ج5، ص540) تتحدث عن خلعه النعل إزاء بساط الخليفة، لكن يبدو أن رواية وطء بساط الخليفة أرجح، لأن خلع النعل هو الأدب المعتاد وعدم الخلع هو ما يسبب رد الفعل.

ذلك بجلوسه إزاء الخليفة دون إذن، وهو ما أثار غضب الخليفة هشام، لدرجة أن يُروى أنه هم بقتله لولا أن قيل له إن طاووسًا زاهد زمانه، وهو في حرم الله وحرم رسوله، ولا يمكن ارتكاب فعل القتل هنا، ثم التفت مستفسرًا من طاووس عن سبب ما فعل، ويزداد الخليفة غضبًا وهو يسمع جواب طاووس وقد تجاهل الأمر كله وسأل: "وماذا صنعت؟"، فيذكر له الخليفة هشام تجاوزاته كلها، وهي وطء بساطه بالنعل، وعدم تقبيل يده، ولم يسلم عليه بإمرة المؤمنين ولم يكنه، وجلس بإزائه بغير إذن، وسأل عن حاله دون كنية.⁽¹⁾

ولا بد من التوقف هنا، للقول بأن هذه الأمور التي يصور أنها أغضبت الخليفة، هي آداب جديدة لا يعرفها العرب، لكن يبدو أنها تخلقت في سياق تثبيت هيبة السلطان، ولم تكن معهودة في خلافة الراشدين ولا في عهد معاوية، ولكنها أخذت بعد ذلك تنمو لتستقر على هذه الهيئة زمن الخليفة هشام. وتصوير هذا الغضب الشديد إنما يعكس إدعاءً عامًا لهذه الآداب، وممارسة فعلية يؤديها الداخل إلى مجلس الخليفة، وسنرى أن هذه الآداب هي التي ستكون موضع النقد وموضوع الوعظ.

أجاب طاووس الخليفة على سؤاله، وفند ما تقدم به الخليفة من المَغضبات، وبدأ بوطء البساط، فقال له إنه يطأ بساط الله خمس مرات في اليوم، فلا يعاقبه ولا يغضب عليه، ويدفع عدم تقبيله يد الخليفة بقول نسبه لأُمير المؤمنين علي بن أبي طالب فيه أنه: "لا يحل لرجل أن يقبل يد أحد إلا امرأة من شهوة أو ولده من رحمة". وفيما يتعلق بالسلام عليه مجردًا من لقب الإمارة، أشار طاووس بجرأة عكست واقع حال قائم، رافق حياة الخلافة الأموية، فذكر له أن ليس كل الناس راضين بإمارته، فكره أن يكذب. أما ما يخص إسقاط الكنية فقد احتج طاووس بأسلوب الخطاب القرآني، فذكر أن الله سمى أنبياءه وأوليائه بأسمائهم، فقال: يا داود، يا يحيى، يا عيسى، وكنت أعداءه فقال: تبت يدا أبي لهب. أما الجلوس بإزائه دون إذن، فسوغه طاووس ثانية بقول سمعه من أمير المؤمنين علي فيه: "شر الناس من يجلس تكبرًا". وختم كلامه، مخوفًا من الآخرة، بحديث عن الرسول ﷺ فيه: "إن في جهنم رحاتين، إحدهما تطحن رؤوس الأمراء، والأخرى تطحن رؤوس القراء المرائين والعلماء المداهنين"⁽²⁾.

(1) المجلس الصالح، ص 219.

(2) المجلس الصالح، ص 220.

وباستحضار هذا الحديث الذي يتوعد العلماء المداهنين يعيد طاووس إلى الأذهان موقف أبي حازم من الزهري في مجلس الخليفة سليمان.

وتصور إحدى الروايات خاتمة المشهد، بأن طاووسًا قام وهرب بعد قوله الأخير، لكن تصوير الهروب هذا لا يبدو منسجمًا، لا مع مقام طاووس ولا مع وقار مجلس الخليفة، لا سيما وهناك رواية أخرى تنسب إلى "وزير"⁽¹⁾ هشام قوله لطاووس، أن اخرج فقد أغلظت على الخليفة، فخرج وهو يقول، ينبغي أن يكون أغلظ من ذلك⁽²⁾.

وقد ذكر أنه اختفى من هشام بعد ذلك، ورفض الدخول عليه حتى للموعظة، لأنه، كسلفه أبي حازم، يرى في الدخول على الأمير فسادًا للدين أكثر من الصلاح، كما أنه يخشى أن يعظم ويرتفع في أعين الناس، ويصيبه الكبر، عندما يقولون: "عالم أمير المؤمنين"⁽³⁾.

وفي الفكرة الأخيرة إيماءة إلى مزاج العامة من المسلمين، الذين يبدو أنهم أظهروا انبهارًا بالعلماء الذين يقرّبهم السلطان، وهو ما لا يريده طاووس لنفسه لأنه، بلغة أهل الوعظ، زخرف لدنيا فانية.

ومع أن جوهر الوعظ الذي نسب هنا لطاووس يتفق إجمالاً مع ثقافة الوعظ السياسي، فإننا نميل إلى ترجيح أن هذا التصوير المسرحي لهذا اللقاء بين الواعظ طاووس والخليفة هشام، قد أصابته بعض مبالغة، وبخاصة الحديث عن الاختفاء عن الخليفة هشام ومجلسه، وإن صح هذا فلوقت قصير جدًا، ذلك لأن طاووس مات عام (106 هـ)، وصلى عليه الخليفة هشام، وقد تصادف أن قام بحجته الوحيدة في تلك السنة⁽⁴⁾، وهي السنة التالية من بدء خلافة هشام، ومعنى هذا أن اللقاء بين الاثنين تم قبل أيام الحج، إذ توفي طاووس قبل يوم التروية بيوم واحد. ولم تورد الروايات هذه الأخبار متصلة ببعضها، إذ تتحدث رواية منفصلة عن

(1) هكذا وردت عند سبط ابن الجوزي في الجليس الصالح، مع علمنا بأن منصب الوزارة لم ينشأ رسميًا إلا في الخلافة العباسية، وهو ما يعنى أن ابن الجوزي قد استخدم المفردة الشائعة في زمانه للتعبير عن الكاتب أو أحد الجلساء الكبار.

(2) الجليس الصالح، ص 220.

(3) الجليس الصالح، ص 220.

(4) الذهب المسبوك، في ذكر من حج من الخلفاء والملوك، ص 35، صفة الصفوة، ج 4، ص 191.

اللقاء، وأخرى عن صلاة هشام عليه دون ربط بين الموقفين في كل رواية. والراجح أن ثمة توترًا في اللقاء بين الاثنين وقع لاعتداد طاووس بعلمه أمام أولي الأمر، كما تظهر سيرته، ثم كان لا بد للخليفة هشام، وقد وجد في الحجاز أن يتقدم للصلاة عليه، لا سيما وقد أدرك شهرة علمه وعلو مقامه عند أهل الحجاز بخاصة.

وترينا المقابلة بين الخليفة هشام والواعظ طاووس وما جرى فيها، ترينا طبيعة التقابل بين آداب سياسية نامية، ومواعظ دينية معارضة لآداب الدخول على أولي الأمر، وهي الآداب التي أخذت تباعد عن التصور التقني المستند إلى بساطة أزمنة الراشدين، وبدايات الدولة الأموية، كما أن عدم التسليم بالإمارة لهشام وإقرار طاووس بأنه غير راضٍ عن هشام توقفنا على الرأي السياسي للواعظ، وهو أمر طبيعي أن نجد بين الوعّاظ من يرى غير ما يرى بنو أمية في أنفسهم، رغم أن الغالب على الوعظ كما ذكرنا هو تغليب المرتكز الديني في الخطاب على الموقف السياسي. ومع ذلك ينتهي الوعظ في آخر المطاف إلى كونه نقدًا سياسيًا رقيقًا ونصحاء تقيًا هدفه تصويب مسار السياسة الشرعية، وفيه تذكير أولي الأمر بواجب العدل، وبالأخوة كي يقوموا بواجباتهم الشرعية خير قيام.

إن موعظة طاووس هذه ذات الصلة بما وصف بعدئذ، بآداب الملوك، أو الآداب السياسية تدل على أن الواعظ رأى لنفسه دورًا في التذكير بواجبات الخليفة إزاء المسلمين، وفي نقد المعوج من الآداب التي تُنشئ هيئة للسلطة لا تستند إلى خلق ديني، وهو أعمق وخير من آداب السلطة الدنيوية وهيبتها، ثم إنها هيئة تورث الرّهبة، ولا تعين على إقامة حوار مفتوح وطبيعي معها⁽¹⁾.

(1) كثرت الكتابات الخاصة بآداب التعامل مع الملوك، ورسمت الآداب على نحو دقيق في كينيات المخاطبة والدخول والخروج وآداب الأكل والمسامرة والمنادمة وغير ذلك وكلها تركز على ضرورة استيعاب استثنائية التعامل مع الخليفة والسلطان، ومنها استنكار مخاطبة الملك باسمه دون كنية، وهو ما تطور بالتدريج في خلافة بني أمية ورسخ نهائيًا في خلافة العباسيين، ولم يعد هذا الموقف المعلن هنا لطاووس نموذجًا لأحد. وفي كتاب "التاج في أخلاق الملوك" المشكوك في نسبته للجاحظ، (ت 255 هـ) - ولعله من أقدم الكتب في هذا الباب - نجد بواكير التأسيس لأخلاق ملكية، حيث يشار إلى أخلاق ملوك الفرس بكثافة وأنها أخلاق ملكية خاصة وأنها كانت جزءًا "في أخلاق الملوك من الأعاجم والعرب" وهو ما يعني الزعم بوجودها في الخلافة الراشدة وشطر من خلافة الأمويين، حتى ملك يزيد بن عبد الملك والذي كما يذكر كتاب التاج "سَوَّى بين الطبقة العليا والسفلى وأفسد أقسام المراتب"، التاج في أخلاق الملوك، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الشركة اللبنانية =

وهناك موعظة أخرى قدمت للخليفة هشام، وصور باكيًا على إثرها، وثانية نجد مشهد هذه الموعظة يتحول ثانية إلى موضوع للوعظ. قدمت الموعظة هذه المرة من خالد بن صفوان بن الأهم⁽¹⁾، أحد فصحاء العرب المشهورين وأحد جلساء عمر بن عبد العزيز، وهشام بن عبد الملك. يصور الخليفة مقيمًا مع حاشيته وقرابته في منتجع خلاب في البادية، وقد أُقيم له فيه سُرادق اجتهد صنّاعه أن يكون في الغاية من الجمال والإيناس، وفرش بأجمل الثياب والمفارش.

في هذا المنتجع الخلابّ يقدم خالد بن صفوان موعظة تذكّر الخليفة بنعمة الله عليه، وتنبهه إلى ضرورة الشكر عليها، فيروي له قصة من الماضي عن ملك خرج ذات مرة إلى بعض قصوره، وكان في وضع يشبه وضع الخليفة هشام في الملك والأبهة، وحياسة كل شيء، وأنه تساءل مباهيًا إن كان أحد قبله أوتي مثل ما أوتي من نعيم وسلطان، ويأتيه الجواب: "من رجل من بقايا حملة الحجة على أدب الله تعالى ومنهاجه"⁽²⁾، ومن المؤدبين: "على أدب الحق

= للكتاب، بيروت، د. ت. ص 38 - 39. والواقع أنه لا يمكن البناء على ما يريد كتاب التاج أن يُرّسخه حول أخلاق الملوك في خلافة المسلمين، وأن بداية تلك الآداب الخاصة بالدخول على الملوك وكيفيات مخاطبتهم قد حدثت في هذا الوقت المبكر، لأن الروايات والأخبار حول بساطة المجالس الخلافية زمن الراشدين بل وحرصهم على أن تكون بساطة المجلس ودوام انفتاحه أمام ذوي الحاجة من شروط تولية الإمارات خاصة أيام العمرين، أوضح من أن يحتاج للإشارة إليها، وكذلك الحال في مجالس معاوية والتي لم تختلف عن المجالس العربية الأولى، لكنها أخذت بالتغير التدريجي بسبب الإحن والخوف على حياة الخلفاء من جهة وبسبب تأثير التراث الرومي والفارسي في هذا المجال عبر كتاب الدواوين المنحدرين من أصول غير عربية والمتشربين لثقافة في الملك غير ما ألفه العرب، بدليل أن الأمثلة المعززة للآداب المطلوبة تنحدر كلها من الثقافة الفارسية واليونانية والهندية ولا تأتي من الثقافة العربية خلُوهَا منه أصلًا. انظر على سبيل المثال، "آداب الملوك" للثعالبي، (ت 429)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990م، والذي يمتلأ بأمثلة حول آداب الملك متواترة وحادثة في العصر العباسي. الغزالي، (ت 505) التبر المسبوك في نصيحة الملوك، والطراطشي، سراج الملوك، والماوردي، نصيحة الملوك، وكتاب "التحفة الملوكية في الآداب السياسية"، المنسوب لأبي الحسن الماوردي.

(1) مختصر تاريخ دمشق، ج 7، ص 353 - 365.

(2) الجليس الصالح، ص 256. سير أعلام النبلاء، ج 7، ص 354 - 357. وترد هذه الحكاية مع موعظتها في الذهب المسبوك، ص 183 - 186. وهناك يرد أن الذي أجاب الملك كان أحد حجته، والظاهر أنه تصحيف لكلمة الحجة، يؤيد ذلك ما ورد في سراج الملوك، ج 1، ص 33، حيث ترد الحكاية كموعظة عامة، لكن الملك المقصود يذكر وهو النعمان بن امرئ القيس وأن الذي نصحه هو أحد الحكماء، وبين الحكيم وحامل الحجة وشائج وقربى، وليس بينها وأحد حجته كما في الذهب المسبوك. والقصد في النهاية هو ارتباط الحكمة بمعرفة الله والتفرغ لعبادته.

ومنهاجه"، فيذكره بأن الذي هو فيه إنما صار إليه ممن كان قبله ميراثاً، وهو زائل عنه إلى غيره، وما ينبغي لذلك العجب من شيء يسير: "تكون فيه قليلاً، وتغيب عنه طويلاً وتكون غداً بحسابه مرتهاً".

وتنتهي قصة هذا الملك بأن خلع تاجه وأطماره واعتزل الدنيا، هو وحاجبه للعبادة، حتى وافهما الأجل. وتصور الرواية الخليفة هشام بالغ التأثير إلى حد أنه يبكي حتى تخضل لحيته، ويبل عمامته ويأمر بنزع ما كان أقام في البادية من أبهة البناء ويلزم قصره⁽¹⁾.

وبغض النظر عن مستوى تاريخية هذه الرواية، فإن ما فيها من تصوير يجعل معنى الموعظة عميقاً وحاداً ويتمشى مع ثقافة الزهد التي تتفه الدنيا وتشوق لنعيم الآخرة. صحيح أن العمل وعمار الدنيا واجب على المسلم، لكن مهمة الموعظة في هذا المقام، هي تهذيب الملوك وتطهير أنفسهم من رجس التعلق بزخرف الدنيا ووهم الخلود، كي لا يطغوا، لأن طغيان الملك يعني هلاك الأمة، وليس أردع للنفس المتباهية بالملك من تذكيرها بالفناء ومجاهة يوم الحساب، كما يشدد على ذلك أدب الوعظ كله.

وكان الزهد في الدنيا والحذر منها موضوع موعظة أخرى لرجل مجهول، صُور صاعداً الدرج إلى مجلس هشام، ثم مثل بين يديه غير قادر على الكلام من هيبة الملك وفخامة المقام، وبعد أن سكن روعه واسترد أنفاسه، تحدث عن الدنيا وكيف تغر الأدميين بزيبتها، ثم تفارق من صاحبها غير عابئة به، ولكنها تبقى لمن: "زهد فيها وأعرض عنها وآثر الحق عليها"⁽²⁾، وهو بيت القصيد من الموعظة.

ومثلها موعظة عميقة عن مُلك الدنيا، يتلقاها الخليفة هشام من سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب الذي مر بنا واعظاً لعمر بن عبد العزيز. وتصور الرواية أن اللقاء بين الخليفة وحفيد ابن الخطاب، وقع مصادفة، وأنه وقع في الكعبة، حين دخل إليها الخليفة فوجد سالماً، فطلب منه أن يرفع إليه حوائجه، فأجابه سالم بأنه يستحي أن يسأل غير الله شيئاً، وهو في بيته. فلما خرج كرر الخليفة عرضه ثانية، فقال له سالم: "من حوائج الدنيا أم من حوائج الآخرة؟

(1) الذهب المسبوك، ص 183 - 186. المجلس الصالح، ص 256.

(2) الذهب المسبوك، ص 188.

فقال: من حوائج الدنيا، فقال له سالم: أما والله ما سألت الدنيا من يملكها، فكيف أسأل من لا يملكها⁽¹⁾. وهي موعظة تبرز معنى الزهد، وتذكّر من يظن نفسه قد ملك الدنيا، بصاحب الملك الأصلي. ولا نظن مغزاها فات الخليفة هشام.

11. خلاصة

نستهل هذه الخلاصة بالإجابة على السؤال الأساس في هذا البحث وهو تحديد موقع الوعظ من إشكالية العلاقة بين السياسي والشرعي وهي الإشكالية التي عقدنا لها الصادرة في هذا البحث. وقد مر بنا أن الواعظ شخص لازم الكتاب والسنة وتفقه في الدين واستشعر واجباً تجاه الناس وأولي الأمر، لكنه وهو يدرك أن القول الديني رأي في السياسة أيضاً، فقد نأى بنفسه عن شؤون السلطة، ولم يقيم لنفسه حقاً دائماً لتوجيه سلوك الحاكم، بل قنع بالاهتمام بكتاب الله ومعالجة أمور الناس وفق ما وهب من علم، وهو ما منحه سلطة معرفية أهلتة لمقام رفيع بين الناس جعل السياسي يطلبه إليه للموعظة.

ولم يظهر الوعظ المتصل بالسياسة واضحاً إلا بعد أحداث الفتنة بين علي ومعاوية، وبعد أن مرت بالمسلمين خطوب جسام دارت حول منصب الخلافة ومستحقها، وقد رنا أن خلو زمن الراشدين، باستثناء الخليفة عمر، راجع إلى كون الراشدين رجال علم وسياسة معاً، وأن الافتراق الواضح بين الدين والسياسة إنما بدأ بعد ذلك، بالإضافة إلى ما رافق عهدي الخليفين من أحداث جعلت المحاجاة والجدل، وبعد ذلك القتال، يطغيان على صوت وعظ محتمل. وقد رأينا أن طبيعة الوعظ بوصفه تذكيراً وتخويفاً لا تقبل الانحياز إلى الفرقاء، وإلا سقط معنى الوعظ، وهو مليء بقيم مطلقة لكافة المسلمين.

أما ما وجد من مواعظ موجهة للخليفة عمر بن الخطاب، فأرجعناها إلى طول مدة خلافة عمر، وما شهدته من فتوح ونمو للسلطة والمال، أفرزت وعظاً تقدم به بعض الصحابة للخليفة عمر.

(1) المجالسة وجواهر العلم، ص 151.

ويمكننا أن نقرر، بعد مراقبة خفوت صوت الوعظ في أزمنة المنازعات والحروب، أن الواعظ يظهر في أوقات السلم، وهو يتمثل الآية الكريمة اللصيقة بالوعظ بوصفه تذكيرًا. "إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر" (88/ 22.21). كما رأينا تطورًا لمفاهيم الوعظ في الخلافة الأموية، وبروز جيل من التابعين الزهاد المتفقيين في الدين انتهت صورة الدنيا والسياسة عندهم إلى تلك الأفكار التي صاغوها في مواعظهم، وقدموها لحمسة من خلفاء بني أمية.

أما أفكار الوعظ التي قدمت خلال العهدين الراشدي والأموي فهي مستمدة من قيم الإسلام الخفيف، ممزوجة بتصورات الوعظ، وطبيعة فهمهم لتلك القيم المتصلة بالدنيا والآخرة والتخويف من النار.

ثم رأينا تلازمًا بين الوعظ والزهد، ووقفنا على عمق فلسفة الوعظ المتصلة بطبيعة السلطة والنفس الإنسانية. وكان الزهد هو الموضوع الأعظم للوعظ، مضافًا إليه الحث على العدل بين الناس بغض النظر عن ألوانهم ومقاماتهم، وتقديم إرضاء الله على العباد، وفوق ذلك صادفتنا آراء سياسية لبعض الوعظ في الخلافة والخلفاء، لكنهم تعاملوا مع الواقع السياسي القائم ولم يتحولوا إلى معارضة من أي نوع. كما رأينا أن الآداب التي رضيها الوعظ لأنفسهم قضت بالابتعاد عن السلطان، لصون هيبة العلم، وحفظ الدين من الفساد، وترفعوا لأجل ذلك عن عطايا الخلفاء، محتسبين أجر ما يقومون به عند الله سبحانه.

وقد استنكف الوعظ صحبة السلطان، وذموا العلماء الذين فضلوا القرب منه خوفًا من المداينة بالدين. ومع ذلك فضل بعض الوعظ، ممن هم أقل شهرة، صحبة السلطان، مع الاحتفاظ بعلم نزيه، مثل خالد بن صفوان بن الأهم مع الخليفة هشام، أو بعض الوعظ مع الخليفة عمر بن عبد العزيز، وهو ما يعني أن تسفيه القرب من السلطان ليس مطلقًا، بل مشروطًا بالتمكن من الاحتفاظ بنزاهة العلم وكرامة العالم إن قدر على ذلك.

ومن أفكار الوعظ المتكررة، إبرازه لفكرة الصيرورة في الزمان وتقلب الأحوال، وكشفه للخلفاء أضرار وهم الخلود للأنفس والملوك، وبيان أن ما يظنه المرء خاصًا به من ملك وقوة، إنما انتهى إليه ممن فني قبله، وأن الخليفة سيفنى وسيصير الملك إلى غيره.

ومن الآراء السياسية المميزة لذلك الوقت، فكرة كون منصب الخلافة أمانة وأن الخليفة

فيه مستأجر من قبل الله، فالملك لله أولاً وأخيراً. إن تشديد الوعظ على هذه الفكرة، كان حاسماً في جعل شأن الخلافة عصية على التملك البشري المطلق، رغم طغيان مظاهر التملك في كل شيء، وهو ما أفسح المجال لأهل العلم لقول كلمتهم في وجه السلطان بأشكال شتى ومنه الوعظ المذكور بأمانة السلطة.

ومن جهة أخرى رأينا الخلفاء الذين اتصلت بهم المواعظ، يستمعون إلى المواعظ باحترام وتقدير، بل ويتأثرون بها، ويصلون من ذلك إلى حد البكاء والنشيج. كما مربنا حرص الخلفاء على الاستماع للوعظ مع إبداء تقدير كبير للوعاظ، وإعجاب عميق بزهدهم وترفعهم عن عطايهم، حتى مجالس الوعظ تلك التي ظهر فيها قدرًا من التوتر بين الواعظ والخليفة، انتهت إلى تقدير الخليفة للوعاظ واستماع نصحه.

ومن خلال جملة مشاهد الوعظ المختلفة، يمكن التأكيد على علو مقامات الوعظ بين الناس، وعند الخلفاء، حتى مع وجود آراء سياسية تنتقد نهج بعض الخلفاء وأزمتهم.

وفيما يخص مجالس الوعظ رأينا أنها تنوعت بين الحوار والموعظة المباشرة في مجالس الخلفاء، أو في مقراتهم، أو في مكة والمدينة أثناء حجهم، وكانت طبيعة بعض هذه المجالس وأهبتها موضوعاً للوعظ.

ومن النتائج المباشرة للوعظ في المجلس كان البكاء، ولقد كان ملمحاً بارزاً في معظم مجالس الوعظ، بسبب تعظيم واجبات العدل، ومبالغات التصوير الحسي لنار جهنم.

وتميزت معظم المجالس بالهدوء والروحانية، بينما شاب قليلها توتر في عرض الموعظة، مثلما حدث مع طاووس في مجلس الخليفة هشام، أو مع أبي حازم وبعض جلساء الخليفة سليمان بن عبد الملك.

ومع كل ما تقدم، ورغم كل أفكار الوعظ المخوفة والمذكرة، بل والمثيرة للبكاء، إلا أن الوعظ بقي بلا أثر حقيقي في تعديل المعوج من السلوك السياسي. لقد بقي وعظاً ونصيحة ولم يجاوز ذلك إلى تصويب السلوك السياسي، موضع الوعظ والنصح. ولا يمكن اعتبار زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز زمناً تقيّاً بسبب الوعظ، بل لأن الخليفة نفسه لم يتبوأ سُدّة

الخلافة إلا وقد زكّت نفسه وتهذّبت أخلاقه، وطلب المزيد من النُصح والوعظ لتثبيت تقواه فظهرت في سياساته.

ومع ذلك فلا ينبغي لخلاصة الوعظ هذه أن تطغى على عصر بني أمية كله، فهم أهل الفتوحات الإسلامية شرقاً وغرباً، وهم أهل التعريب وبناء المساجد والمدن، ولم يدانيهم أحد فيما أنجزوه من فتوحات، وترك المجال الاجتماعي والفقهى حراً تنمو فيه الأفكار وتتطور وفق رؤية الفقهاء الذين برزوا في زمنهم.

ونختم هذه الخلاصة بالتأكيد على أن كثيراً من أفكار الوعظ المنتجة في صدر الإسلام تواترت في الخلافة العباسية، وفي الأزمنة اللاحقة، بل ولا تزال تتردد في مواقف الوعظ إلى اليوم.

الوعظ السياسي في العصر العباسي الأول

يشتمل هذا البحث على العناصر التالية:

1. تمهيد
2. الوعظ السياسي في العصر العباسي الأول
3. الوعظ بين الظهور والكمون في العصر العباسي الأول
4. أبو جعفر المنصور والوعظ السياسي
5. الخليفة المهدي والوعظ السياسي
6. الخليفة هارون الرشيد والوعظ السياسي
7. خلاصة

1. تمهيد

في البحث السابق حول الوعظ والسياسة في صدر الإسلام والعصر الأموي⁽¹⁾، تتبعنا بدايات الوعظ، معانيه وعلاقته بالقص والتذكير، وحددنا موقع الوعظ من إشكالية العلاقة بين السياسي والديني، أو بين العلمي والعملي في تاريخ المسلمين. وفي المقارنة بين طموح الواعظ من جهة وطموح الفقيه والعالم الأصولي من جهة أخرى، وخلص البحث إلى أن الواعظ لم يقيم لنفسه سلطة لمنافسة الحاكم أو ضبطه في إطار الشرع كما يفعل عالم الأصول بإلحاح، كما لم يشترك الواعظ في أية أحداث عملية مُعارضة، بل قنع بالاهتمام بكتاب الله، وجمع ما استطاع من علم، كما قنع بواجب تقديم المواعظ والنصح والإرشاد في مناسبات مختلفة.

وقد تم أيضًا رصد التلازم بين الوعظ والزهد (بمعنى تنفيه الدنيا والتبشير بالآخرة) والوقوف على عمق فلسفة الوعظ المتصلة بطبيعة السلطة والنفس الإنسانية.

ثم اقتصر البحث بعدئذ على المواعظ المتصلة بالخلفاء في العصرين الراشدي والأموي، وخلص إلى أن الوعظ المتصل بالسياسة لم يظهر إلا بعد أحداث الفتنة بين علي ومعاوية. كما أبرز البحث أيضًا قدرًا من الجدل الدائر بين علماء وزهاد ذلك العصر حول الموقف من السلطان قريبًا وبعدًا.

شدد وعاظ صدر الإسلام والعصر الأموي على إقامة العدل والمساواة وعدم العبث بأموال المسلمين، وأرسوا فكرة أن الخلافة أمانة، وأن المرء فيها مستأجر من قبل الله على ملكه، هذه الفكرة كانت أساسية وحاسمة لإفهام الخليفة الموعوظ أنه لا يتصرف في ملك له، بل في أمانة إلهية عنده. وقد أسهمت هذه الفكرة إلى حد ما في جعل شأن الخلافة عصية على التملك البشري المطلق، رغم طغيان مظاهر التملك في كل شيء.

ومن جهة أخرى رأينا الخلفاء الذين اتصلت بهم المواعظ يستمعون إلى الوعظ باحترام وتقدير، ويظهرون تأثرًا يصل بهم حد البكاء والنشيج، ويُعربون عن عميق إعجابهم بزهد

(1) السري، أحمد: الوعظ والسياسة في صدر الإسلام، مجلة التاريخ والمستقبل، عدد يوليو 2003، ص 35 - 76.

الوعاظ، وترفعهم عن عطاياهم. كما أظهرت بعض مجالس الوعظ قدرًا من التوتر بين الواعظ والخليفة انتهت إلى تقدير الخليفة للواعظ واستماع نصحه.

وباستثناء الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي ظهر أثر الوعظ على سياسته، وأثر الزهد على جسمه، لم يجاوز الوعظ أسماع الموعوظين إلى سلوك في الواقع اليومي، بل استقر في مجتمع صدر الإسلام بوصفه ظاهرة اجتماعية مرافقة للحياة السياسية فقط، وكانت قاسية على النفس البشرية، فقلَّ لذلك مطيعوها، لأن منطق الوعظ، لم يتوسط بين الدنيا والآخرة، بل تَفَّه الدنيا جملة، ودعا إلى نبذ التمتع بطيباتها، وأكثر نفوس البشر لا تقدر على ذلك بحكم ميلها الفطري للتمتع بطيبات الحياة الدنيا.⁽¹⁾ بعد هذه المقدمة الضرورية التي توجز حالة الوعظ في عصري الراشدين والخلافة الأموية، نتوجه إلى الزمن العباسي لنرى حالة الوعظ السياسي فيه.

2. الوعظ السياسي في العصر العباسي الأول

ليس ثمة فرق جوهري بين العصر العباسي والعصر الأموي في الموقف من سلطة الخلافة ومن عامة المسلمين، فمثلما عدَّ الأمويون أنفسهم أصحاب حق في خلافة المسلمين استنادًا إلى النسب القرشي، رأى العباسيون أنفسهم أصحاب حق في خلافة المسلمين استنادًا إلى النسب الهاشمي داخل قريش، وتواصلت النظرة إلى باقي المسلمين بوصفهم رعايا خاضعين لتلك السلطة.

ويشهد تاريخ الخلافتين الأموية والعباسية على أن المسوغات المقدمة حول الأحقية في الخلافة، ظلت مثار جدل دائم داخل قريش نفسها، وعند عامة المسلمين، وقد توزعتهم الأهواء والاتجاهات والقناعات التي ظهرت في مراحل مختلفة من تاريخ المسلمين، وقادت إلى حروب دامية في بقاع كثيرة من المسطح الجغرافي للخلافتين العباسية والأموية.

أما مواقف مشاهير العلماء والفقهاء من دولة بني العباس وسياسات خلفائها، فقد عرضت

(1) انظر خلاصة بحثنا حول الوعظ والسياسة في صدر الإسلام، ص 58 - 61.

لها دراسات كثيرة آخرها، حسب علمي، تلك الموسومة بـ "الفقهاء والخلفاء..⁽¹⁾". وطبقاً لهذه الدراسة فإن الفرق الجوهري بين مواقف العلماء في العصرين الأموي والعباسي، هو أن علماء العصر العباسي تَحَلَّوْا عن مقاومة الظلم بالطرق المسلحة، كما ابتعدوا عن أي نشاط يدعو إلى الخروج على العباسيين، وركنوا في البدء إلى مقاومة بالكلمة الشرعية أو برفض تسنم مناصب لبني العباس أو بكليةها معاً. لكن فئة الفقهاء (والمقصود بهم هنا هم فقط فقهاء المذاهب الأربعة الذين تحيل الدراسة عليهم⁽²⁾) أخذت بعد ذلك، كما يرى صاحب الدراسة، توازن بين وحدة الجماعة وتغيير المنكر بالتي هي أحسن، من خلال العمل مع السلطة وفق قناة مؤداها أن الإصلاح لا يتحقق إلا من داخل المؤسسة السياسية⁽³⁾.

لكن دراسات أخرى أقدم زمنًا وأعمق نظرًا، أشرنا إليها في البحث السابق تولاها كل من رضوان السيد وعبد المجيد الصغير، تتبعت طبيعة العلاقة، بل الصراع بين الفقيه والسلطان، وخلص رضوان السيد إلى أن التوتر بين الفريقين ظل بلا حسم حقيقي، ويتناوبان المد والجزر حسب الأحوال، وإن بقيت الغلبة راجحة لأهل السلطة، بينما تفحص الصغير كتب الأصوليين، واستعرض موجات المد والجزر بين السلطة العلمية والسلطة العملية في الإسلام، وخلص إلى أن علم الأصول، الذي أنتجه فقهاء العصر العباسي، ينطوي في جوهره على موقف سياسي عملي، طامح إلى تقييد سلطة الخلافة في أطر شرعية محددة، وأن الجهد النظري الكبير لعلماء الأصول، خلق في نهاية الأمر سلطة علمية، وقفت موازية للسلطة السياسية وتحدثتها⁽⁴⁾.

ونكرر هنا ثانية ما أورده سبط بن الجوزي في "الجلس الصالح والأنيس الصالح" كفاية هنا لعرض طبيعة المد والجزر بين العالم والسياسي كما تواتر إلى زمنه، يقول السبط: "ينبغي للسلطان أن يعلم أن الأصل إنما هو الدين ومعرفته إلى أصحابه وهم العلماء، والسلطان حارس لذلك الدين"⁽⁵⁾.

(1) بن حثلين، سلطان بن خالد: الفقهاء والخلفاء، مواقف من السلطة السياسية في العهدين الأموي والعباسي الأول، عمان، دار عمار، 2000م.

(2) الفقهاء والخلفاء، ص 94.

(3) الفقهاء والخلفاء، ص 93 - 94.

(4) الصغير، عبد المجيد: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية والسلطة العملية في الإسلام، ط 1، بيروت، دار المنتخب العربي، 1994. ص 181، 192، 186 - 193، 204 - 207.

(5) سبط بن الجوزي: المجلس الصالح والأنيس الناصح، ط 1، لندن، دار رياض الريس، 1989. ص 205.

أما الوعظ ومقولاته فلم يُقَمِّ لنفسه إلا سلطة أدبية، أرق كثيرًا وأهدأ من تلك التي يراها الأصولي لنفسه، ولذلك فإن الوعظ السياسي يقع خارج مجال المد والجزر بين الفقيه والسياسي. فكرة نحرص على التشديد عليها لإبراز مسوغ تقديم دراسة مستقلة عن علاقة الوعظ بالسياسة بوصفها لونًا من ألوان النقد السياسي السلمي غير الطامح إلى منافسة السلطان في مجاله العملي، وهو ما بيناه بتفصيل أكثر في البحث الخاص بالوعظ في صدر الإسلام وعصر بني أمية.⁽¹⁾

ومن المعلوم أن مجتمع المسلمين في العصر العباسي، شهد تطورات هائلة في جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية والعلمية، وتنوعت الحياة وتلونت، وحلّت قيم وعادات جديدة محل تلك المعهودة في زمن الراشدين وبني أمية، ولم يكن الوعظ بمنأى عن هذه التطورات، فتطور هو الآخر ووجد له مكانا في ذلك الخضم الاجتماعي السياسي، وصارت له مجالسه وآدابه وموضوعاته⁽²⁾. ومع ذلك فإن التركيز في هذا البحث، سيقع على الوعظ السياسي، أي على ما اتصل بالخلفاء من وعظ، لمعرفة مقولاته وعلاقتها بالتطورات السياسية والاجتماعية في الخلافة العباسية وكيف تعامل الخلفاء مع الوعظ والوعاظ.

3. الوعظ بين الظهور والكمون في العصر العباسي الأول

قبل الدخول إلى فضاء الوعظ ومقولاته نشير إلى أن الوعظ الذي رصدناه في المصادر متصلًا بالخلفاء انحصر في ثلاثة منهم فقط، هم أبو جعفر المنصور (136 - 158 هـ / 754 - 775 م)، والمهدي (158 - 169 هـ / 775 - 785 م)، ثم الرشيد (170 - 193 هـ / 786 - 809 م). أما باقي خلفاء العصر العباسي الأول، وهم أبو العباس أول الخلفاء (132 - 136 هـ / 749 - 754 م)، الهادي (169 - 170 هـ / 785 - 786 م)، المأمون (198 - 248 هـ / 813 - 833 م)، المعتصم (218 - 227 هـ / 833 - 842 م) ثم الواثق (227 - 232 هـ / 842 - 847 م) آخر خلفاء العصر العباسي الأول، فلم نقف على أي وعظ قدم لهم.

(1) الوعظ والسياسة في صدر الإسلام، ص 64 - 65.

(2) انظر على سبيل المثال، ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: القصاص والمذكرين، الرياض، دار أمية للنشر والتوزيع، 1983. ص 123 وما بعدها.

أما سبب انحباس الوعظ عمن سميناً من الخلفاء، فهو نفس السبب الذي أثبتناه لنفس السؤال في العصر الأموي، ونكره هنا، وهو أن الوعظ إنما يشهد تطوراً وازدهاراً في سنوات الاستقرار والرخاء، ويتراجع في سنوات الحروب والأزمات. وعليه فإن اختفاء الوعظ عن أبي العباس عبد الله، أول الخلفاء العباسيين نراه يرجع إلى كون تلك السنوات، سنوات تحول في السلطة من أسرة لأخرى، وترسيخ سلطة بني العباس بها رافقها من حروب وتوتر. مثل هذه السنوات تملأ أذان الخلفاء وقرأ، لأن منتهى الوعظ هو النقد السياسي، بلغة هذا الزمان، وإن رقت الكلمات وتواضع أهلها. وما دام الواعظ لا سيف له إلا اللسان، ويعتمد على رغبة الموعوظ في سماع الوعظ، فأى خليفة سيمنح وقتاً لسماع وعظ تقي في سنوات الحروب والأزمات. والظاهر أن الوعظ تنازلوا طواعية عن تقديم وعظهم في تلك الأثناء، لإدراكهم بأن وعظهم سيتصل بأحداث السياسة الراهنة، وهو ما لا تطيقه أسماع الحُكَّام، كما سنرى ذلك في اللقاء الذي سعى إليه عبد الله بن علي العباسي مع إمام أهل الشام ومحدثها عبد الرحمن الأوزاعي (ت: 151 هـ / 668 م) بعد دحر القوات الأموية في موقعة "الزاب" عام (132 هـ / 749 م) ودخول دمشق.

أما من وردت أسماؤهم متصلة بوعظ، ففي هذا شهادة على أن أزمنة الموعوظين، وهم أبو جعفر المنصور، والمهدي، والرشيد، كانت هادئة ومستقرة نسبياً، ونشدد على كلمة: نسبياً، إذ لا يمكن الحديث على أزمنة هادئة بالمطلق. وقد طالت فترات حكم أولئك الخلفاء، فأتاح هذا وقتاً للوعظ، أما بين ذلك وبعده فسنوات مليئة بالأزمات السياسية، بل والحروب. فالهادي حكم أقل من عام، وكان مشغولاً بتحويل ولاية العهد عن أخيه هارون إلى ابنه، وهي الأزمة السياسية التي بدأت في حياة أبيهم المهدي، وعكرت صفو المجتمع السياسي العباسي كله، وتابعها عامة المسلمين بقلق وخوف من نتائجها، بالإضافة إلى ما روي عن شراسة خلق الهادي واستنكافه من التدخل في شؤون خلافة.

وازدحم زمن ما بعد الرشيد وحتى انتهاء العصر العباسي الأول بالمشاحنات والحروب الدامية (حرب الأمين والمأمون)، محنة خلق القرآن التي أثارها المأمون عام (212 هـ / 827 م) وصرف جل وقته وفكره لعقد مناظرات علمية مشهودة، يدور معظمها حول فكرة خلق

القرآن⁽¹⁾. بالإضافة إلى أن الشخصية العلمية والعملية للخليفة المأمون أورثته نفوراً من الوعظ كما تفيد إحدى الروايات التي ذهبت إلى أن رجلاً وعظ المأمون، ولم تذكر فحوى الموعظة، فرد عليه المأمون "قد سمعت موعظتك، فاسأل الله أن ينفعنا بها وبما علمنا، غير أننا أحوج إلى المعاونة بالفعال منا إلى المعاونة بالمقال، فقد كثر القائلون وقل الفاعلون"⁽²⁾.

وقد تواصلت محنة خلق القرآن في عصري المعتصم والواثق. أما المعتصم فلم يكن صاحب حظ من علم أو ثقافة، بل غلبت عليه الشخصية العسكرية، التي أخلص لها، مثلما أخلص لوصية أخيه المأمون في الاستمرار بامتحان العلماء حول الموقف من خلق القرآن. والقول ذاته ينطبق على زمن الواثق، إذ تميز باستمرار محنة القول بخلق القرآن، وبأزمة الكتاب والمصادر التي اشتهرت في زمانه. لكن الواثق اشتهر أيضاً بأفعال اجتماعية حميدة، ومنها صرفه الأموال بسخاء على تعليم الصبيان، ولم المتسولين من الشوارع في بيوت عامة، وتصديه للكوارث والغلاء في زمنه⁽³⁾. ولعل هذه الأفعال الكريمة حبست عنه الوعظ، ما دام يقوم بواجب الخليفة تجاه رعيته خير قيام.

ومع ذلك فإن المتوفر من المواعظ لمن ذكرنا من الخلفاء يكفي لتقديم صورة وافية عن طبيعة الوعظ في العصر العباسي الأول.

4. أبو جعفر المنصور والوعظ السياسي

شهد زمن أبي جعفر المنصور أحداثاً جساماً، كانت دموية في معظمها، أشهرها حربه مع عمه عبد الله من أجل الخلافة، ثم مقتل أبي مسلم الخراساني، لكن قدرته على حسم الأمور، وحزمه في مواجهتها أشاعت قدراً من الاستقرار أتاح للوعظ فرصة للظهور. ولعله قدم في السنوات الأخيرة من حكم المنصور، إذ لا تاريخ دقيق لمعظم المواعظ باستثناء واحدة سنشير إليها.

(1) القلعي، أبو عبد الله محمد بن علي: تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، الأردن، مكتبة المنار، 1985. ص 361 - 362.

(2) ابن عبد ربه: أبو عمر أحمد بن محمد: العقد الفريد، ج3، بيروت، دار الكتاب العربي 1982. ص 166.

(3) تهذيب الرياسة، ص 348 - 385.

سنبداً بموعظة مطولة قدمت إليه من رجل مجهول نعتته معظم المصادر بالعباد. أما مسرح الموعظة فكان مكة المكرمة أثناء حج أبي جعفر المنصور. وترسم الرواية صورة للمشاهد الذي قدمت فيه الموعظة للمنصور، وأنه كان يطوف ليلاً، فسمع صوتاً يقول: "اللهم إني أشكو إليك ظهور البغي والفساد في الأرض وما يحول بين الحق وأهله من الطمع" (1). (*) يقف الرجل بعد ذلك بين يدي المنصور ويسأل الأمان لنفسه، إن كان المنصور يريد إيضاحاً لما سمع وسيخبره "بالأمور من أصولها"، ثم يبدأ بعرض نقده السياسي لطبيعة السلطة التي يقف على رأسها الخليفة أبي جعفر المنصور. ولطول الموعظة المروية عن هذا الواعظ المجهول نجمل ما تضمنته في الأمور التالية:

يذكر الواعظ أن الخليفة سجن نفسه وراء أسوار وأبواب وحُجَّاب، وأنه أطلق يد عمال الخراج لجمع أموال المسلمين لصالح الخليفة، وعدم قسمتها بين الناس، وأنه اتخذ بطانة خاصة لا ترى فيه قدوة، فثقله على أفعاله وتشاركه السلطة وظلم العباد، وأن مواقف الخليفة وأمرجته إزاء الناس وذوي الحاجات تشكل وفق أهواء البطانة، لأنها الصلة الوحيدة بينه وبين الآخرين. ولفت الواعظ انتباه الخليفة إلى ارتفاع شأن البطانة في أعين الناس، مما قاد إلى تملقها من العمال وأصحاب الجاه والنفوذ، توسلاً بها لظلم الأدنى منهم، وأوضح أن البطانة تمنع العمال وذوي الحاجات وأهل الشكوى من الوصول إلى الخليفة. ومن جرؤ على الصراخ أمام الخليفة عند خروجه، لإسراع مظلمته ضُرب بشدة، ليكون نكالاً وعبرة لغيره. ثم ضرب مثلاً بملك في الصين، وهو مشرك، كما قال، وأن هذا الملك بكى على فَقْدِ سَمْعِهِ، لأنه لن يتمكن من سماع شكاوى المظلومين، فاحتال لذلك بأن أمر المظلوم بلبس الثوب الأحمر ليعرفه ويتصرف له، فكيف بمسلم وسليل بيت النبوة.

(1) الحميدي، أبو عبد الله محمد بن أبي نصر: الذهب المسبوك في وعظ الملوك، ط 1، الرياض، عالم الكتب، 1982. ص 193-200. العقد الفريد 3/ 159 - 161. تهذيب الرياسة 318 - 320، الجليس الصالح والأنيس الناصح، 227 - 229. والموعظة مروية في المصادر المذكورة بنص واحد، أما عند البيهقي فترد الموعظة مختلفة اللفظ والتصوير قليلاً، لكنها تبقى موحدة الدلالة رغم ذلك. البيهقي، إبراهيم: المحاسن والمساوئ، بيروت، دار بيروت، 1997. ص 338 - 340.

(*) ننبه هنا إلى طريقة إثبات الاقتباسات والإحالات على الهوامش، فقد فضلنا الاكتفاء بإحالة واحدة عامة للصفحات المعنية في المصدر المعني، كلما كان الحديث منحصراً حول مصدر واحد وحول رواية واحدة تجزأت اقتباساتها في البحث، وذلك بعداً عن إثقال النص بهوامش متعددة لنفس الرواية والمصدر، وسيميز هذا الهامش بوضعه بين هلالين، هكذا ()، وقد لزم التنبيه. أما عند تعدد الروايات والمصادر فستتم الإحالة كما هو مألوف.

أبان الواعظ أيضًا عبث جمع الأموال وخزنها من خلال أمثلة منتقاة، لأنها، كما يفند الواعظ، إن كانت للولد فما أكثر الأمثلة التي ولد فيها الأطفال فقراء فأغناهم الله من فضله، وإن كانت للحفاظ على السلطة فما أغنت أموال بني أمية في هذا الباب شيئاً، وإن كانت لغاية أرفع مما فيه الخليفة، فهذه منزلة "لا تدرك إلا بخلاف ما أنت عليه يا أمير المؤمنين".

وقد قصد الواعظ بهذا منزلة إرضاء الله سبحانه وتعالى، وهي منزلة لا تُبْلَغ إلا بترك ما عَدَدَ الواعظ من مأخذ. ولم يغب عن الواعظ التذكير بعذاب الله الدائم لمن أهملوا الأمانة الربانية في رعاية المسلمين وأموالهم. (انتهى عرض الموعظة)

صُور المنصور متأثراً بهذا النقد السياسي، أو الموعظة البليغة، فسأل الواعظ عن كيفية الخلاص من كل هذا، فأشار عليه باتخاذ بطاقة صالحة للنصح والإرشاد والمشاورة، على أن لا يحملهم على طريقته وإلا نفروا منه، وأوضح له أن تحججه بنفور ذوي الصلاح عنه غير مقبول، لأن ذلك يحدث فقط عندما يحاول الخليفة حملهم على ما يريد. وانتهى الواعظ إلى القول: "افتح بابك، وسهّل حجابك، وانصر المظلوم، واقمع الظالم، وخذ الفيء والصدقات مما حل وطاب، واقسمه بالحق والعدل على أهله"⁽¹⁾.

إن تأمل هذه الموعظة، يقنع بوجود قدر عالٍ من الوعي السياسي عند هذا الواعظ المجهول، وأغلب الظن أن ما روي على لسانه، ليس سوى لسان حال الواقع، أو هي خلاصة الصورة العامة التي كانت عليها طبيعة السلطة التي مارسها الخليفة، بغض النظر عن صحة نسبة هذه الأقوال لهذا الزاهد المجهول، الذي جمع مثالب ممارسة السلطة كلها، وألقاها على مسامع الخليفة لدرجة أن يقال عنه إنه الخضر عليه السلام⁽²⁾.

ترددت أصداء هذه الموعظة في مواعظ ومواقف نقدية أخرى، نسبت لأشخاص بعينهم. إحدى هذه المواعظ نسبت لعمر بن عبيد (ت: 142هـ/ 759م)، الزاهد المشهور، وشيخ القدرية والمعتزلة في وقته، وهو أحد أصدقاء المنصور قبل وبعد أن يصير خليفة⁽³⁾. وفي

(1) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: عيون الأخبار، ج 1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980. ص 332 - 336.

(2) المحاسن والمساوي، ص 341.

(3) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج 1، بيروت، دار الكتب العلمية بيروت 1980. ص

موعظة عمرو بن عبيد يظهر مفهوم لمعنى السلطة سيتكرر التعبير عنه، وهي أنها عطية من الله للخليفة وأن الخليفة مطالب بالتزكية عنها. يقول عمرو بن عبيد: "إن الله أعطاك الدنيا بأسرها، فاشتر نفسك ببعضها"⁽¹⁾. تشدد الموعظة هنا على أن السلطة عطية من الله، لكن التعبير عنها بأنها "الدنيا بأسرها"، يفيد التلازم بين السلطة والنعيم المطلق، وهي فكرة تبرز في غير مناسبة وتنسب لغير واحد. والراجح أنها صارت جزءاً من أدب الوعظ العام، وشاهد حال على طبيعة الثقافة السياسية السائدة⁽²⁾.

ينتقد عمرو بن عبيد بعد ذلك في شخص الوزير الربيع بن يونس (ت: 170هـ/ 787م) البطانة السيئة، القائمة على النفاق وتزيين الباطل، ويرى أن الربيع رغم طول صحبته، لم يقدم للخليفة نصحاً لوجه الله، ولا عمل يوماً بكتاب ولا سنة⁽³⁾.

صُور المنصور باكيًا من سماع هذا الوعظ، وهو بكاء صادفناه عند خلفاء بني أمية حين وعظهم، وسيصادفنا عند الرشيد أيضًا. وبينما اكتفت جملة الروايات بتأكيد البكاء وإدراج الدمع من قبل الموعوظ لإبراز أثر المواعظ فيه، انفردت رواية واحدة في كتاب "الجلس الصالح الكافي.."، بتعليق نسب لعمر بن عبيد، وهو يرى بكاء المنصور، فيه: "انبد عنك البكاء واترك ما تنكر إلى ما تعرف، وأعلم أن ربك لبالمرصاد"⁽⁴⁾.

ومن غير المحتمل أن يكون عمرو بن عبيد أصدر مثل هذا التعليق في وجه المنصور، لما عرف عن المنصور من ضيق بالنقد، وبطش بالخصوم، وللقرب المشهور بينه وبين الخليفة.

(1) عيون الأخبار، 1/ 337. الوعظ المسبوك، ص 191. تهذيب الرياسة، ص 317.

(2) يورد ابن مالك الدينوري هذه الرواية دون نسبتها لأحد، ويقول: "قام بعض الزهاد بين يدي المنصور"، وهو ما يؤيد أن هذه الفكرة صارت من أدب الوعظ، ويمكن أن يتفوه بها أي واعظ، الدينوري، ابن ملك: المجالسة وجواهر العلم، ج2، بيروت، مؤسسة الريان، 1997. ص 465. وعند ابن كثير: البداية والنهاية، ج 10، بيروت، دار الفكر، 1978. ص 124 - 125، نجد أنها منسوبة لجملة من الزهاد دخلوا على المنصور ووعظوه بها.

(3) عيون الأخبار، 1/ 337. تهذيب الرياسة، ص 317. وفي المحاسن والمساوئ، ص 338، يرد اسم سليمان بن مجالد فيوجه إليه عمرو بن عبيد نفس اللوم. ولا يهم الاسم من يكون، إذ الأمر مرتبط ببطانة تبدي حرصاً على مشاعر أمير المؤمنين، بينما يرى الواعظ هذا زيفاً وبعداً عن الجادة بعدم نصح الخليفة وعدم العمل بما يطلبه كتاب الله وسنة رسوله.

(4) النهرواني، أبو الفرج المعافى بن زكريا الجريري: المجلس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، ج3، بيروت، عالم الكتب، 1981. ص 111.

والراجح أنه لسان حال عام، اختلط بالروايات المتصلة بأعيان العصر، لينقد ما اشتهر عن الخلفاء من بكاء عند سماع المواعظ، وأنه ليس دليلاً على التقوى، وأن المطلوب هو العمل بفحوى الوعظ، لا التأثير به وحسب.

يصور المنصور في هذا المشهد مدافعاً عن نفسه، كما فعل مع الواعظ المجهول في مكة، ويعلن عن رغبته في استقدام أتقياء إلى جانبه، أمثال عمرو بن عبيد، وأنه مستعد أن يهبهم خاتم الخلافة، ليمضوا الأمور كما يرونها. فيشترط عليه عمرو بن عبيد للحصول على الأتقياء إلى جانبه عين ما اشترط عليه الزاهد المجهول، وهو أن تتم الدعوة بالعمل الصالح أولاً: "ادعنا بعدلك، تسخ أنفسنا بعونك. بيا بك ألف مظلمة، اردد منها شيئاً، نعلم أنك صادق"⁽¹⁾. وهذا شرط عملي فعال، أي أنهم يرغبون في اختبار صدق صلاحه، فإن وقع آتاه الصالحون وأعانوه.

وفي لقاء آخر مع عمرو بن عبيد، طلب الخليفة الوعظ، فذكره الواعظ بالموت وزوال الملك، بحكم الصيرورة والتداول، وحثه على اتباع العدل والرفقة بالناس، وروي أن المنصور أراد مكافأة عمرو بن عبيد، بعشرة آلاف درهم، لكنه رفضها. وهناك رواية أخرى تصور لقاء جمع عمرو بن عبيد بالخليفة في حضرة أبي حنيفة وأبي بكر الهذلي، أحد مشاهير العصر والمقربين من الخلافة، فقام عمرو بن عبيد واعظاً، بينما بقي الهذلي وأبو حنيفة صامتين. في هذا اللقاء ذكر عمرو بن عبيد الخليفة بنيران جهنم الموقدة للظلمة، وطلب إليه مراقبة عماله كي لا يجوروا على الناس، كما طلب منه الحرص على تقريب أهل العدل بدلاً عن هؤلاء الذين يحيطون به متخذين منه "سليماً لشهواتهم"، ثم ذكره بأنه سيموت وسيبعث وسيحاسب وحيداً دون بطانته التي لن تغني عنه شيئاً. وفي ختام اللقاء دعا الخليفة بعشرة آلاف درهم، وطلب من عمرو بن عبيد تسلمها، ليس مكافأة على الوعظ كما يرد في اللقاء الأول، بل لتوزيعها على الناس الذين بلغ أمير المؤمنين عنهم أنهم في شدة من العيش. لكن عمرو بن عبيد، يرفض المهمة ويخرج بلا مال⁽²⁾. هكذا صورت الرواية المشهد.

(1) عيون الأخبار 1/ 337. تهذيب الرياسة، ص 317.

(2) اليافعي، غيف الدين، عبد الله بن أسعد: مرآة الجنان وعبرة اليقضان في معرفة حوادث الزمان، ج 1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1984. ص. 354 - 355.

هذه المواعظ متأزرة مع أحداث التاريخ الدامية المشهورة تخرج صورةً للخليفة المنصور قوامها الجور وإمساك الأموال والاستعانة بغير الصالحين.

وتتعرّض هذه الصورة باستعراض المواعظ المروية عن أحد العلماء الشجعان في مواجهة السلطان، هو محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن الحارث المشهور بابن أبي ذئب⁽¹⁾ (ت: 159هـ / 775م)، وهو الذي قال عنه ابن حنبل إنه: "أقوم بالحق.. عند السلاطين"⁽²⁾، ووصفه ابن العماد بأنه: "من رجال العلم صرامة وقولاً بالحق"⁽³⁾، وهو أحد الأئمة المشهورين والعُباد المجتهدين، ومن فقهاء المدينة المعدودين، صاحب مالك بن أنس.

رُوي أن المنصور سأله رأيَه فيه، وألح، فأقسم ابن أبي ذئب أمام المنصور أنه جائر⁽⁴⁾. وفي رواية أخرى: "اللهم لا أعلمك إلا ظالماً جائراً"⁽⁵⁾ وفي ثالثة: "الظلم فاشٍ ببابك"⁽⁶⁾، وفي رابعة: "أنت والله عندي شر الرجال، استأثرت بهال الله ورسوله، وسهم ذوي القربى واليتامى والمساكين، وأهلك الضعيف، وأتعبت القوي، وأمسكت أموالهم"⁽⁷⁾. وتضيف رواية أخرى أن ابن أبي ذئب كان بهذه الجرأة، وأبو جعفر أبو جعفر. عبارة تدل على السلطة والمنعة، كما تدل أيضاً على الجبروت والبطش، وهو مما اشتهر به المنصور، وهي هنا في هذا السياق تشهد على شجاعة ابن أبي ذئب في قول ما قال أمام سلطان جائر.

وفي موقف آخر يواجه ابن أبي ذئب الخليفة بالقول: "قد هلك الناس، فلو أعتنهم بما في يدك من الفيء"، لكن المنصور لا يكتثر، بل يعتذر عن ذلك بحاجته للمال لسد الثغور وتجييش الجيوش. وهي حجة يرُدُّها ابن أبي ذئب بالإشارة إلى الخليفة عمر بن الخطاب الذي:

(1) ابن خلّكان، شمس الدين أحمد بن محمد: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج4، بيروت، دار الكتب العلمية، 1978. ص 183.

(2) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد: تاريخ بغداد، ج3، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2001. ص 523.

(3) شذرات الذهب، ص 245 - 246.

(4) تاريخ بغداد، 3 / 519.

(5) تاريخ بغداد، 3 / 521.

(6) الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، ج3، بيروت، دار المعرفة، 1982. ص 248.

(7) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: الإمامة والسياسة، (منسوب)، ج2، بيروت، دار الأضواء، 1990. ص 196.

"سد الثغور، وجيش الجيوش، وفتح الفتوح، وأعطى الناس أعطياتهم"⁽¹⁾.

ويزداد موقف النخبة من الخلافة العباسية وضوحاً باستعراض ما أورده صاحب تهذيب الرئاسة، وأن الخليفة المنصور طرح سؤالاً في مجلس له بالحجاز ضم فيمن ضم عالم الحجاز المشهور مالك بن أنس (ت: 179هـ/ 795م)، والإمام الأكبر أبا حنيفة (ت: 150هـ/ 767م)، وابن أبي ذئب.

وكان السؤال يستقصي رأي هؤلاء العلماء حول الخلافة التي وهبها الله تعالى للمنصور كما قال. فاجتمع رأي ابن أبي ذئب ورأي أبي حنيفة في خلافة المنصور وأنها، كما نسب لابن أبي ذئب، لم تقم بإجماع أهل التقوى، وأن المنصور وأصحابه خارجون من التقوى، عالون على الخلق، وأن المنصور، كما نسب لأبي حنيفة، لم يرد وجه الله بهذا المجلس، بل عقده لسمع ما يهوى منهم، مخافة سيفه وحبسه، وأن المنصور ولي الخلافة بلا إجماع من أهل التقوى. أما مالك فقد أثر السلامة، ورأي المنصور أهلاً للخلافة ودعاه بالتوفيق⁽²⁾. كانت تلك مواقف نقد سياسي واضح، وهي أيضاً وعظ غير مباشر للمنصور ليصلح صورته عند المسلمين.

وللفقيه عبد الرحمن الأوزاعي، إمام أهل الشام، لتضلعه في العلم ومهارته في صنعة الكتابة⁽³⁾، مواقف مع أبي جعفر المنصور. وقد استدعي من الشام بعد مراسلات كان يبعث بها للخليفة. ولما مثل بين يدي أمير المؤمنين لبسط مواعظه، أعطى الأوزاعي وعظاً متعدد الوجوه، ذكر فيه معاني الحق والعدل والآخرة، وآفات الإمارة وعزز وعظه بآيات قرآنية وأحاديث ومواقف للنبي ﷺ، والخليفة عمر بن الخطاب، أظهرت حرصهما على التقوى واتقاء عذاب الله⁽⁴⁾.

ومن السهل تبين أن الأوزاعي استخدم كل تلك الأمثلة والاستشهادات لإشعار المنصور

(1) تاريخ بغداد، 3/ 519.

(2) تهذيب الرئاسة، ص 323.

(3) ابن منظور، محمد بن مكرم: مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، ج 14، دمشق، دار الفكر، 1989، ص 313 - 340.

(4) انظر موعظة الأوزاعي للخليفة أبي جعفر في: عيون الأخبار، 339 - 341. وفي الذهب المسبوك، ص 201 - 208. وفي المجلس الصالح، ص 230 - 233. وفي مختصر تاريخ دمشق، 14/ 334 - 338.

بعضهم المسؤولية التي يتحملها، ولشحن همته كي يتحرى العدل، ويستر عورات المسلمين ويفتح الأبواب أمام ذوي الحاجات. كما حذر الأوزاعي من تحول عامة الناس إلى خصوم للمنصور، وشهود على ظلمه وجوره. ثم ذكره بضرورة أخذ الأمان لنفسه من ربه ورغبه في الجنة، من خلال صالح الأعمال، كما ذكره بأن الملك سيزول عنه كما زال عمن سبقه ووصل إليه.

ثم عرض له مواقف للخليفة عمر بن الخطاب تبرز إحساسه العالي بالمسؤولية حتى تجاه سخلة.. لو ماتت على شاطئ الفرات، فإن عمر يخشى أن يُسأل عنها، وبين له أن الإمارة أمانة ومسؤولية وابتلاء، وأنه ابتلي بأمر تأباه السموات والأرض والجال إن عرض عليها. ثم ذكر له في إشارة لخطر المسؤولية لا تخفى مقاصدها، أن جده الرسول ﷺ رفض أن يعطي جده العباس ما طلب من إمارة مكة أو الطائف أو اليمن مبيّنًا له: "يا عم نفس تحييها خير من إمارة لا تحييها"، لأن كل نفس بما كسبت رهينة ولا يغني النسب عنهم شيئًا. ثم تصل الموعدة إلى ذروتها بالتخويف من نار جهنم، وهو أصل الوعظ وأسه، وحثه على التقوى وطلب العز عبر الطاعة لله.

وتختتم الرواية بذكر أن الأوزاعي رفض أخذ المال من الخليفة أجرًا على نصحه وعاد إلى الشام.

لم يقتصر الوعظ المتصل بالأموال على تلك التي يجمعها بنو العباس عبر عمالهم، بل امتد إلى تلك التي اصطفاها بنو العباس لأنفسهم من أموال بني أمية، بعد إزالتهم عن الخلافة. وهذا واعظ جديد هو عبّاد بن كثير (ت: 160هـ/ 776م)، وهو من الرواة والعباد⁽¹⁾، عاصر سفيان الثوري وعبد الرحمن الأوزاعي. والرواية تصور الواعظ عباد بن كثير يروي للعالم

(1) يرد اسم عباد بن كثير في المصادر راويًا وصاحب أخبار وله صحة واضحة مع الثوري والأوزاعي، وكان من بين الذين أمر المنصور بسجنهم في الحجاز مع سفيان الثوري. أفرد له الصفدي بضعة أسطر في وفياته، وقال إنه نزّل مكة وإنه شيخ بصري. انظر: الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: كتاب الوافي بالوفيات، مج 16، ألمانيا، دار فرانز شتاين، 1991، ص 613.

العابد الزاهد سفيان الثوري⁽¹⁾، أنه دخل على أبي جعفر المنصور بعد ست عشرة سنة من خلافته وسأله عن مصير أموال بني أمية التي اصطفاهما بنو العباس لأنفسهم، وبين له أنها إن كانت أخذت من أهلها ظلمًا فعلى المنصور ردها لأهلها، وإن كانت لبني أمية فهي كذلك لا تحل لبني العباس.⁽²⁾

هذا يفيد أن أموال بني أمية شكلت منذ بداية الحكم العباسي محك اختبار لنيات الحكام الجدد، واستمرت بعد ذلك تتواتر إلى زمن هذا الواعظ وربما بعده. أورد ابن عساكر رواية تصور لقاءً بدمشق، بعد هزيمة مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، جمع بين عبد الله بن علي قائد القوات العباسية المظفرة، وكان هو المتصرف بشؤون الشام في سنوات الثورة العباسية الأولى تلك، وبين عبد الرحمن الأوزاعي المار ذكره، وتظهر الرواية عبد الله بن علي مستدعيًا الأوزاعي، راغبًا في معرفة موقفه مما حل ببني أمية على يد بني العباس. وفي اللقاء سأل عبد الله بن علي الأوزاعي عن رأيه في مسائل ثلاث، أولاها هذا الذي حدث لبني أمية على يد بني العباس، أيراه الأوزاعي جهادًا ورباطًا؟⁽³⁾ فلا يجيب الأوزاعي صراحة على هذا، بل يحيل على النيات ويقرأ الحديث المتصل بذلك "إنما الأعمال بالنيات.. إلخ". ولم يرضِ الجواب السائل، وفي الثانية سأل عبد الله بن علي عن حل أو حرمة دماء بني أمية، فلا يجيب الأوزاعي صراحة، بل يحيل على الحالات الشرعية المحددة التي يجوز فيها فقط استحلال دم امرئ مسلم، وليس فيها واحدة تبرر القتل الجماعي لبني أمية. ولم تكن الإجابة مرضية أيضًا. وفي المسألة الثالثة سأله عن أموال بني أمية وإن كان يحل أخذها؟ وعلى هذه المسألة بالذات ينقل عن الأوزاعي جواب واضح وصريح: "إن كانت في أيديهم حرامًا، فهي حرام عليك أيضًا، وإن كانت حلالًا، فلا تحل لك إلا بطريق شرعي".

والبين الجلي أن هذا الموقف الشرعي تجاه أموال بني أمية شاع بين الناس، وصار حجة بيد العامة والخاصة، وهم يشهدون دأب العباسيين في تتبع أموال بني أمية حتى عند آحاد الناس

(1) انظر أخبار زهد وعلم سفيان الثوري في تاريخ بغداد، 10 / 219 - 244. وعند ابن الجوزي: صفة الصفوة، مج2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1999، ص. 97 - 100. وقد اقتصر ابن الجوزي على ذكر بعض أخباره فقط، لأنه كما قال جمع أخباره في ثلاثين جزءًا (مفقود).

(2) الوعظ المسبوك، ص 188.

(3) مختصر تاريخ دمشق، 14 / 332. انظر الرواية أيضًا في البداية والنهاية، 10 / 118.

العادين، كما تبين رواية منسوبة للربيع بن يونس، أوردتها صاحب "تهذيب الرياسة"، وفيها أن المنصور استدعى رجلاً زُعم أن عنده ودائع وأموالاً لبني أمية، ثم مثل الرجل بين يدي المنصور، ودارت محاوره بينهما. ولأنها ذات دلالات على الثقافة السياسية السائدة وذات صلة بموضوعات الوعظ نرى أن إيرادها يفيد في تكثيف صورة بدايات الحكم العباسي وعلاقته بأموال بني أمية التي استحققت أن تكون موضوعاً بارزاً من موضوعات الوعظ.

قال المنصور للرجل الذي مثل بين يديه: "قد رفع إلينا خبر الودائع، والأموال التي لبني أمية عندك، فأخرج إلينا منها. فقال: يا أمير المؤمنين أوارث أنت لبني أمية؟ فقال لا. فقال: فوصي لهم في أموالهم وربايحهم؟ فقال لا. قال: فما مسألتك عما في يدي من ذلك؟ قال، فأطرق المنصور ساعة ثم رفع رأسه فقال: إن بني أمية ظلموا المسلمين فيها، وأنا وكيل المسلمين في حقهم وأريد أن أخذ ما ظلموا المسلمين فأجعله في بيت ما لهم. فقال: يا أمير المؤمنين تحتاج إلى إقامة البيئة العادلة على أن ما في يدي لبني أمية مما خانوه وظلموا دون غيره، فقد كان لبني أمية أموال غير أموال المسلمين. قال، فأطرق المنصور ساعة ثم رفع رأسه وقال: صدق يا ربيع، ما يجب على الشيخ شيء"⁽¹⁾.

اتضح بعد ذلك أن الرجل لم تكن لديه أية ودائع أو أموال لبني أمية، لكنه رأى في الإقرار والحجج الشرعي خلاصاً من المنصور، ثم شجعه تفهم المنصور لموقفه على السؤال عن الواشي الكاذب، فأدرك أنه وقع ضحية وشاية من عبد آبق له⁽²⁾، عبد يعلم همة المنصور في تتبع أموال بني أمية، وأن وشاية كهذه كفيلة بإهلاك سيده.

ليس غريباً والحال هذا أن يظل موضوع أموال بني أمية حاضراً، ويكون موضوعاً لموعظة بعد عشرين عاماً من زوال حكم بني أمية، وبعد ست عشرة سنة من خلافة أبي جعفر المنصور، أي في عام (152هـ/769م)، ما يعزز فكرة أن مصير الأموال العامة والخاصة، شكلت إحدى التساؤلات المهمة في الثقافة السياسية السائدة لذلك العصر، وهو الذي جعلها أبرز موضوعات الوعظ.

(1) تهذيب الرياسة، ص 323 - 324.

(2) تهذيب الرياسة، ص 324.

هذا التلازم بين الأموال المُحصَّلة في الزمن العباسي وتلك التي أخذت من بني أمية، ينطوي على نقد سياسي يضمّر قناعة عامة، فحواها جرأة بني العباس على الأموال العامة واستثارتهم بها، فإن كانت أموال بني أمية لم ترد لأصحابها بعد عشرين عامًا، فالأولى أن لا تصدق أقوال المنصور عن الحرص على أموال المسلمين، ومن ثم صعوبة، إن لم يكن استحالة الوقوف على مصير الأموال العامة في الزمن العباسي كله. ولا يبقى إلا الوعظ والتذكير بالموت والتخويف من نار جهنم طريقًا تستنهض به نفس الخليفة لحثه على فعل الخيرات، وهو ما يقوم به الواعظ عباد بن كثير، فيذكره بالموت وبدنو الأجل، وبأن عليه أن يستعين بأهل الصلاح لتدبير أموره، بل إنه يذهب أبعد من ذلك فيقترح عليه الأسماء المشتهرة بالصلاح والعفة عن الأموال الحرام ليعينه في عمله، كما يقترح عليه المناصب التي تليق بهم، ويشرك نفسه في ذلك: "أنا آتيك بالأوزاعي فقلده كذا، وبسفيان الثوري فقلده كذا، وأكون أنا بينك وبين الناس على مظالم أبلغهم عنك وأبلغك عنهم بلا دينار ولا درهم"⁽¹⁾.

أفاد تحديد زمن هذه الموعظة في تفهم رد الخليفة على اقتراحات الواعظ، إذ رد الخليفة أنه سينظر في هذا الأمر بعد الانتهاء من بناء مدينة السلام (بغداد).

ومعلوم أن بناء بغداد بدأ العام (145هـ/762م)، وهذه الموعظة قدمت له بعد سبع سنوات من البدء ببناء بغداد الذي لم يكتمل بعد. وكأن الخليفة بإرجاء رده إلى ما بعد بناء بغداد أراد أن يخبر واعظه إنه بحاجة إلى هذا المال لبناء بغداد، غير مكترث بما يومئ إليه الواعظ من حل أو حرمة الأموال المصروفة على البناء، هذا إن بقي من أموال بني أمية شيء بعد عشرين عامًا من زوال ملكهم، وبعد الأحداث الجسام التي مرت بالخلافة زمن أبي جعفر المنصور. ولعل بخل المنصور المشهور هو الذي أفضى إلى تقدير وجود أموال بني أمية في خزائنه بعد كل هذا التاريخ. ولم لا وقد ترك المنصور بعد موته (614) ألف ألف درهم⁽²⁾، أي ستة ملايين ومئة وأربعين ألفًا.

وقبل أن يقترح الواعظ عباد على الخليفة أسماء أعوان حُلِّص، أسمع الخليفة الجواب التقليدي الذي صادفناه أيضًا في موعظة الزاهد المجهول في مكة، وموعظة عمرو بن عبيد،

(1) الذهب المسبوك، ص 188 - 189.

(2) مروج الذهب، 3/ 317.

وهو نفور أعوان الخير عن الخليفة رغم رغبته بتقريبهم منه لإصلاح أمره وأمر الرعية، وأنه لذلك لا يجد غير هذه البطانة المحيطة به، فإن كانت ردود الوعّاظ في الموعظتين السابقتين اشترطت لحصول أعوان الخير أن يبرهن الخليفة أولاً على رغبته في الإصلاح برد المظالم وفتح الأبواب أمام أهل الحاجات والشكاوى، فإن الواعظ عباد بن كثير اقترح عليه نفسه ورجلين من أجل علماء العصر لإصلاح أمور الخلافة.

تُعزّز هذه الاقتراحات العملية صورة بطانة الخليفة السيئة، وصورة عمال السوء وتفشي المظالم، كما تعزز عدم رغبة الخليفة في استبدال أعوان خير بهم حتى مع وجودهم، إذ أن استمهال الخليفة للنظر في الأمر بعد الفراغ من بناء بغداد، معناه أنه ليس في عجلة من أمره كما هو الحال عند هذا الواعظ وغيره.

أما علاقة العالم، المتبتل الزاهد سفيان الثوري بالمنصور فمشهورة، فقد كان نافرًا من حكم بني العباس، لا يرى القرب منهم، ولا الموافقة على تولي مناصب لهم. وقد رويت حكايات كثيرة في علاقته بالمنصور ثم بابنه المهدي. وقد كان المنصور مدرّكًا لأقدار العلماء وأهميتهم وقربهم من الناس، وقد أراد التقرب من الناس من خلال إقامة علاقة وطيدة مع العلماء واستعمالهم في مناصبه، فمنهم من وافق ومنهم من أبى. وكان سفيان الثوري ممن أبى. ثم رويت مشاهد لقاء وعظ بين الاثنين كشفت رأي عالم بحجم سفيان الثوري بطبيعة ممارسة السلطة والخلافة العباسية في وقته. تصور إحدى الروايات الخليفة المنصور يُلقي الثوري في الحج فيطلب منه وعظًا، فيجيبه سفيان: "وما عَمِلْتُ فيما عِلِمْتُ، فأعظك فيما جَهِلْتُ، قال، فما يمنعك أن تأتينا؟ قال، إن الله نهى عنكم، فقال تعالى: ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار"⁽¹⁾. جواب لا يعجب المنصور الذي اجتهد قبل ذلك في استئناس الثوري، ثم أقر بعجزه عن ذلك قائلاً: إن سفيان أعياء فراءًا رغم الإغراءات المقدمة له⁽²⁾.

وروى الطبري في "تاريخه.." أن الثوري تعرض للحبس من والي مكة، وقد حبس مع آخرين فيهم عبّاد بن كثير، السابق ذكره، بأمر من المنصور⁽³⁾. ومن المرجح أن يكون نفور

(1) العقد الفريد، 3/ 150، 165.

(2) العقد الفريد، 3/ 165.

(3) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ج 8، (دون دار نشر) بيروت (د. ت) ص. 58.

الثوري من المنصور ووصفه له بالظلم، هو وراء ما حل به وبعباد بن كثير، السابق ذكره، فكلاهما قدم نقدًا قاسيًا، ووعظًا حادًا للمنصور. وقد بالغ المبالغون بعدئذ فرووا أن المنصور أمر بإعداد خشب لصلبه إن وجد بمكة، لكن المنصور مات قبل أن يتم الصلب⁽¹⁾. والخلاصة أن علاقة المنصور بمعظم مشاهير زمانه من العلماء كانت منكسرة، أما علاقة الثوري ببني العباس فستبقى منكسرة حتى بعد موت المنصور كما سنرى.

بينت المواعظ السالفة وجود شخصيات علمية تقية شغلتها هموم الناس وأحوالهم، فقدموا الوعظ اللازم واقتروا حلولًا للخليفة، لكن هذه المواعظ بقيت كسيحة، ولم تفلح في تقويم سلوك الخليفة المنصور، كما شهد بذلك أحد مستشاريه العسكريين، المشهود له بالعقل والصلاح، جعفر بن حنظلة البهراني⁽²⁾ (ت: مجهول)، وقد كان يومًا عند الخليفة، فطلب منه وعظًا، فأراد البهراني رده عن أموال المسلمين، بذكر تعفف الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز وتعفف أبنائه عن أموال المسلمين. ثم ذكّر بطمع الخليفة هشام بن عبد الملك، وطمع أبنائه في أموال المسلمين، ثم بين له عاقبة ذلك، وهي غنى أبناء وأحفاد عمر بن عبد العزيز من مال حلال، وفقر أبناء وأحفاد هشام بن عبد الملك، لأكلهم أموال المسلمين باطلاً.

آنس الواعظ بعد ذلك راحة نفسية، وهو يسمع استحسانًا من الخليفة لموعظته، لكن الخيبة أدركته سريعًا، وهو يسمع الخليفة يستدعي خازن بيت المال ويأمره بتعليق "أصحاب قيليا بأرجلهم، حتى يؤدوا ما عليهم"⁽³⁾. وكان خراج هذه المنطقة، كما تضيف الرواية، جُعِلَ كله لصالح أحد أبناء الخليفة، ثم علق الواعظ البهراني على هذا بعد ذلك بين محدثيه قائلاً: "فعلمت أن عظتي لم تنفع قليلًا ولا كثيرًا"⁽⁴⁾.

(1) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 8، ط 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992. ص 204.

(2) أخباره مبثوثة في المصادر في ثنايا الأخبار، وحول صفته مستشارًا للخليفة المنصور، انظر الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير، ج 5، دار الكتاب العربي، بيروت 1985م. ص 5.

(3) المحاسن والمساوي، ص 339.

(4) المحاسن والمساوي، ص 339.

5. الخليفة المهدي والوعظ السياسي

تميز عهد الخليفة المهدي بالرخاء والهدوء السياسي. فقد أصلح المهدي أحواله مع العلويين، وتألفهم وأعطاهم الأموال، ورد إليهم حقوقهم، كما قام بمصالحات كثيرة مع من كان يرى أنهم مغبونون من أهل المدينة وغيرهم. وكان سخيًّا على عكس أبيه المنصور، كما أن الحرب ضد الزنادقة أكسبته شهرة بالصلاح والتقوى. وللمهدي إنجازات اجتماعية كثيرة وخدمات أداها للكعبة ولطرق الحج من العراق إلى مكة⁽¹⁾. وسنرى من خلال المتوفر من المواعظ صورة عصره وطبيعة ممارسته السياسية كما رصدتها أعين الوعَّاظ.

سنبداً بموعظة صالح بن عبد الجليل (ت: مجهول)⁽²⁾ لأهميتها. استهل صالح موعظته بالإشارة إلى أثر الحجابة في تعسير اللقاء بأمير المؤمنين لمن أراد، وهو ما يعني أن الوعظ المتصل بترك الحجابة، وفتح الأبواب كما جاء في المواعظ الموجهة لأبي جعفر المنصور، لم يستجب لها، فظلت الحجابة قائمة بمساوئها. ولأن دخول الواعظ صالح بن عبد الجليل كان سهلاً، فقد رأى أن هذه الميزة تُحمِّله مسؤولية النصح لأمير المؤمنين، نيابة عن الآخرين. ثم إن الواعظ يرى في تأدية النصح أمانة لا بد له من الوفاء بها، لأنه لا يرى عذراً للكتمان طالما تيسر له الوقوف بين يدي الخليفة، وكان رأي الواعظ بالخليفة في هذه الأثناء أنه متمسم "بميسم التواضع"⁽³⁾.

وبالإضافة إلى القناعات المألوفة لدى الوعَّاظ، وهي أنهم متحملون مسؤولية تأدية الأمانة، وواجب النصح، فإننا هنا مع موعظة صالح بن عبد الجليل، نقف على بعد جديد، وهو إحساس الواعظ بأنه منتدب من قبل الله، ليقدم لأمير المؤمنين بلاغاً إلهياً "فاقبل يا أمير المؤمنين ما أدى الله إليك من ألسنتنا، فتعمل بتحقيق وعمل لا قبول سمعة ورياء". ثم أبرز

(1) انظر مثلاً: المنتظم ج8، ص 238 - 239

(2) ترد أخبار صالح بن عبد الجليل ضمن أخبار الأحداث والشخصيات لزمته، والوحيد، فيما يبدو، الذي أفرد له ترجمة قصيرة هو أبو نعيم الأصفهاني في "حلية الأولياء"، وذكر أنه "المستلذ بالطاعة، والمجتزى بالبلغة والقناعة".

الأصفهاني، أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج8، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980. ص 317.

(3) ورد بعض هذه الموعظة في عيون الأخبار، ج1/ 333. لكنها وردت كاملة في الذهب المسبوك، 209 - 211. وفي غيره من المصادر وستعامل معها لذلك كموعظة واحدة.

الواعظ للخليفة المهدي فكرة التمكين الإلهي فيما يعيه ويفعله: "فأطلع (الله) على قلبك ما ينور به القلوب من إثارة الحق، ومناظرة الهوى، فإنك إن لم تفعل، لم ترَ الله أثره عليك".

نلمح في هذه الموعظة درسًا مستفادًا من طبيعة العلاقة القائمة بين الواعظ والموعوظ كما جرت حتى الآن، وهو الاكتفاء بالسماع والتأثر، وربما البكاء، ثم لا يحدث شيء بعد ذلك، لذلك نرى الواعظ هنا يطالب الخليفة بأن يكون صادقًا مع نفسه، وأن لا يكتفي بسماع المواعظ فقط، بل يتحقق من الأمر ويتفحصه ولا يراي في.

بعد تلك المقدمات الكاشفة لثقافة النقد السياسي وسبله، يدخل الواعظ إلى موعظته فيحُثُّ الخليفة على اتباع الحق ومناظرة الهوى، ويحذره من غياب رحمة الله عليه إن لم يفعل، ويحذره على جعل أعماله خالصة لله، لا من أجل السمعة والرياء.

صوّر المهدي متأثرًا بآكيًا بهذه الموعظة، وليس في هذا التصوير جديد، فهو تكرر لما شهدناه في مجالس الوعظ عند خلفاء بني أمية. لكن الجديد حقًا في مجلس الوعظ هذا هو الواقعية والإدراك للذاتان ظهر بهما الخليفة المهدي. ففي رده على الواعظ فند المهدي شروط زمانه، وأثر تحولات الأيام على قناعات الناس وطبائعهم، كما أظهر إدراكًا حادًا لحدود الممكن السياسي في زمنه.

قرر المهدي أولاً أنه يصعب عليه أن يجد رجالًا يعملون بما يأمرهم به ويهابوه في رعيته. ثم استحضر ثانية ذلك النموذج الذي أرساه الخليفة عمر بن الخطاب في الحكم والعلاقة بالرعية ومصالح المسلمين. هذا النموذج العمري، وقد صار قدوة سياسية غالبة، أخذ يحضر باستمرار في حياة الخلفاء، وابتداء من زمن بني أمية، ويشكل عبئًا على الخلفاء في كل مرة يتم فيها الاستشهاد بسيرة عمر بن الخطاب، وبسخلته التي لو ضاعت على شاطئ الفرات لخشي عمر أن يسأل عنها.

لكن المهدي وهو يقرر مثالية النموذج العمري، بل وإمكانية أن يسير بسيرة عمر، وجد نفسه مضطرًا للإقرار بأنها سيرة لا تصلح لزمانه، ولن يقبلها أحد، ثم برّر ذلك بتقديم استقراء واقعي للتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي حدثت منذ عهد عمر بن الخطاب، وأشار إلى أن الناس في الماضي كان يكفي أحدهم "الطمر البالي وتقنعه الكسرة اليابسة والماء

القراح"، أما ناس زمانه فأحوالهم متغيرة، إذ صاروا في "مضاعف الخبز والوشي ومائدة أحدهم في اليوم بمثل غنى ذي العيال في زمن عمر".

ثم تساءل المهدي عن المخرج من كل هذا، هل يترك منصب الخلافة؟ ويسيح في الأرض ليلقى الله بلا ذنوب؟ أم يبحث بحكم مسؤوليته عن الأقدر منه على تحقيق النموذج العمري؟ هذا التساؤل أسلم المهدي إلى ذكر العلويين، القوة المنافسة، وإن كانوا الأصلح للحكم كما يدعون أم لا؟

هذا الذكر للعلويين هنا في هذا السياق، وفي معرض البحث عن طرائق حكم أنفع للمسلمين، إنما يعزز صورة الصراع الذي احتدم بين العباسيين والعلويين، ضمن معايير الأحقية في الخلافة وارتباط ذلك بالقدرة وصلاح أمر المسلمين.

ورغم أن سياسات المهدي تجاه الطالبين كانت لينة، إذ أطلق أسراهم وأعطاهم الأموال وقربهم منه، فهدأت ثوراتهم في زمانه، إلا أنه يرى "أن ليس للمسلمين حاجة بهم، ولا حافز عندهم لديهم". ثم يتحدث عن قدرته هو على حمل الناس على سيرة العمرين (عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز)، لكنه يدرك نتائج مثل تلك السياسات وهي القتل، يقول: "ولو أني حملت الناس على سيرة العمرين في هذا العصر كنت أول مقتول". ثم قدم المهدي تفسيراً واقعياً لذلك، وهو: "إن الفطام عن هذا الحطام (شهوات الدنيا) شديد لا يصبر عليه إلا المُبرِّز السابق". وعزز رأيه هذا بأحوال البعض من ميسوري عصره ومقربيه، فذكر أن أحدهم يملك ألف سروال وألف جبة، ويملك آخر ألف دَوَّاج، (ضرب من الثياب)، وهي أقل ملكهم. وتظهر واقعية المهدي أكثر حين يذكر أن هؤلاء وأمثالهم هم عدته وسهام كنانته⁽¹⁾، وقد استمرؤوا نعمة الرخاء وفخامة السلطة وهيبتها، ويصعب لذلك على المهدي وعليهم إدارة وجه زمانه الرخو الرغيد، إلى زمن آخر صار ذكرى.

والمهدي لم يحتاج بغياب الأعوان الخالص لتصفو الأمور على هوى الوعظ والوعاظ كما مر بنا مع أبيه المنصور، بل قرر بصراحة وعقلانية حادة، صعوبة الاستجابة لمنطق الوعظ أصلاً.

(1) الذهب المسبوك، ص 210.

إن إدراك الخليفة المهدي لتحولات الزمان وطبائع الناس تعد شهادة ذات وزن، لأنها صادرة عن رأس الهرم السياسي والاجتماعي الممسك بمقود السفينة، المستشعر ديبب الأنفس. ما قاله الخليفة المهدي يلقي ضوءاً على اتجاهين لا توسط بينهما، أولهما: حصول التحولات الاقتصادية والاجتماعية على طبائع الناس وقناعاتهم، وثانيهما: ثبات التصورات الدينية عن الحياة التقنية كما يفهمها الوعَّاظ، ويعبرون عنها في مواعظهم.

والوعظ كما رأينا وسنرى لا يحفل بفعل الزمان في الإنسان، بل بالتذكير بالمثل. وبعد هذه المحاورة مع المهدي، لم يجد الواعظ، بعد أن أطرق ملياً يفكر بما سمعه من الخليفة، غير الشناء على صراحة الخليفة وأنها صراحة ناشئة عن قبوله الوعظ "قبول تحقيق لا قبول رياء".

وفي زمن المهدي يظهر ثانية سفيان الثوري، وتكون له مواقف وعظ مع الخليفة، فرغم ما عرف عن المهدي من تقوى وتواضع ومحاربة لتيارات الزندقة والإلحاد بوائه مكاناً مرموقاً بين خلفاء بني العباس، فإنه وإن في موقف واحد بدأ متكبراً متجبراً في عيني العالم الزاهد الواعظ سفيان الثوري، كما تفيد رواية مرفوعة للثوري نفسه (قال الإمام الثوري). كان موسم الحج مسرح الموعظة التي قدمها الثوري للخليفة. أعطيت هذه الموعظة تاريخاً محدداً وهو العام (166هـ/782م)، ففيه حج المهدي وشاهده الثوري يرمي الجمرات وسط حاشيته التي كانت تدفع الناس عنه بالسياط، فتقدم منه ولم يسلم عليه بإمرة المؤمنين، بل خاطبه بـ: "يا حسن الوجه"⁽¹⁾، ثم روى له عن ثقات، روى أن الرسول ﷺ كان: "يرمي الجمرة يوم النحر على جمل، لا ضرب ولا طرد ولا جلد، ولا إليك إليك" (أي لم ينهر الناس بالصوت للإفساح). وهذا معناه أن المهدي وحاشيته يتصرف في الحج بخلاف ما كان عليه الرسول ﷺ.

التفت إليه المهدي بالقول: "يا سفيان لو كان المنصور لما احتملك على هذا"، فيرد سفيان: "لو أخبرك المنصور بما لقي لأقصررت عما أنت فيه". ويلفت الانتباه فيما تُسبب هنا لسفيان الثوري من تأكيد للمصير الذي لقيه الخليفة المنصور وهو جهنم، رغم أن مسألة مصير المسلم بعد موته، أفي جنة هو أم في نار، لم تكن مما يتجرأ عليه العلماء، لأنها في علم الله.

(1) الذهب المسبوك، ص 211.

ولم يكن هيئاً أن يقرر آحاد المسلمين هذا المصير أو ذاك، ويشهد تاريخ الفرق الإسلامية والجدل الكلامي حول مصير مرتكب الكبيرة بالذات على ذلك بوضوح. لكن الوعظ لا سبيل له سوى الإعلان عن مصائر محددة لتبلغ الموعظة أثرها، ولتكن كما يصفها ابن رجب الحنبلي "سياط تضرب بها القلوب فتؤثر في القلوب كتأثير السياط في البدن"⁽¹⁾. ولو سار الواعظ سيرة الشك والجدل في المصير لما بقي لمنطق الوعظ عُدَّةً يخوف بها الموعوظ.

صُور المهدي غاضباً بعد انصراف الثوري، لأنه نُبِّه من حاشيته بأن الثوري لم يسلم عليه بإمرة المؤمنين، بل قال يا حسن الوجه، فلما أمر المهدي بإحضاره كان الثوري قد اختفى، فبحثت عنه الحاشية بإلحاح وعثرت عليه، فلما مثل بين يدي المهدي، لأمه على جفوة مجلسه، وأبدى رغبته في استشارته والسماع منه، لكن الثوري أسمع المهدي في هذا المجلس لوماً على تبذيره أموال المسلمين في حجه، وذكر له أن عمر بن الخطاب في حجه أنفق (16 ديناراً) بينما "أنفقت أنت بيوت الأموال"⁽²⁾.

ويظهر موضوع هذه الرواية بإخراج مختلف، فيصور سفيان الثوري محاوراً الخليفة المهدي في بغداد عما أنفق من أموال مبيهاً له حرص عمر بن الخطاب على أموال المسلمين حين سأل غلامه عن مقدار ما أنفق، فأجاب بأنه أنفق (18 ديناراً)، فقال عمر: "ويحك أجحفت بيت مال المسلمين"، ثم زاده على ذلك حديثاً فيه: "إن التخوض في مال الله، ومال رسوله فيما شاءت نفسه يسلم إلى النار"⁽³⁾.

وفي الإمامة والسياسة، ومصادر أخرى، ترد هذه الحادثة وهذا القول متصلة بالخليفة المنصور وليس بالمهدي⁽⁴⁾، ونحن نراها ألصق بالمهدي لشهرة إمساك الأول وإسراف الثاني،

(1) الحنبلي، ابن رجب: لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، بيروت، دار الجيل، د. ت. ص 13.
(2) تاريخ بغداد، 10 / 288. المنتظم في تواريخ الملوك والأمم، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، بيروت، دار الفكر، 1995. 5 / 297.

(3) الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد: سراج الملوك، ج1، بيروت، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1994. ص 119. ومعنى "التخوض" هو التلبس في الأمر والتصرف فيه. انظر: ابن منظور: لسان العرب، ج7، بيروت، دار صادر، 1970. ص. 147. والحديث المشار إليه مشهور ومثبت في كتب الحديث، ولا يحتاج إلى إحالة خاصة، لكنه يروى كالتالي: "رب متخوض في مال الله ومال رسوله فيما شاءت نفسه، له النار غداً".

(4) الإمامة والسياسة، 2 / 194.

وفي الحاليين نقف أمام وعظ له صلة بالتصرف في أموال المسلمين على نحو يثير النقد والعظة.

وليس غريباً أن تكون أموال المسلمين وأوجه صرفها هي المدار الأساس للوعظ كله، ولموعظة الثوري هذه المرة أيضاً. والفرق واضح بين الخليفة المهدي وأبيه المنصور فيما يتعلق بالسياسات المالية، فالمنصور بخيل ممسك، وملام على ذلك، والمهدي كريم معطاء، وملام على ذلك أيضاً. والسبب هو أن المال في الحاليين بعيد عن مستحقه ويصرف في غير أوجه الحق كما يراه الوعّاظ والنقد السياسي عامة.

لا يصور المهدي هنا مناقشاً الأمر لبيان أثر التطورات على ما يفعل، بل يتدخل أحد كتابه ويستنكر أقوال الثوري وعدم تقديم التوقير اللائق للخليفة، فيجيبه الثوري: "إنما أهلك فرعون هامان وهامان فرعون"، وفي هذا الجواب المروي نقد لبطانة أمير المؤمنين التي تزين له صواب ما يفعل دائماً، فلا يكون أحدهما ناصح خير للآخر.

حاول المهدي كما فعل أبوه من قبل استمالة الثوري وطلب منه أن يلي له قضاء الكوفة، مؤكداً له أن أحداً لن يتدخل في أحكامه، لكن الثوري رفض العرض وأصر الخليفة على رأيه، وكتب بذلك كتاباً سلمه للثوري، لكن الثوري مزق الكتاب بعد ذلك ورماه في ماء دجلة، كما تصور الرواية⁽¹⁾، ثم "أقام بمكة هارباً شبيه التواري"⁽²⁾. وقصة تواري الثوري عن خلفاء بني العباس مشهور، لأنه لا يريد الدخول في خدمتهم، أو خوفاً من عقابهم على نقده لهم.

6. الخليفة هارون الرشيد والوعظ السياسي

روايات الوعظ التي ارتبطت بالخليفة هارون الرشيد كثيرة ومتنوعة، لطول فترة حكمه أولاً، وثانياً لأن عصره شهد استقراراً وازدهاراً وترقياً، وكثرت فيه الأموال التي كانت تفد

(1) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج3، بيروت، دار المعرفة، 1982. ص 323.

(2) الفسوي، أبو يوسف يعقوب: كتاب المعرفة والتاريخ، ج1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981. ص 718.

على دار الخلافة من كل جهاتها، وليس غريباً لذلك أن تكون الأموال أبرز موضوعات الوعظ. تلقى الرشيد في مفتتح خلافته نقداً حاداً ووعظاً بليغاً من صديق الأُمس سفيان الثوري، الذي، كما تروي المصادر، كانت له صحبة مع الرشيد. وطبقاً للرواية فقد كتب الرشيد للثوري، الذي كان وقتها مستقراً في الكوفة يعاتبه، على عدم قدومه للتهنئة بالخلافة مثل باقي المهنيين الذين توافدوا عليه، وذكر أنه: "فتح بيوت الأموال وأعطاهم من الموابب السنية ما فرحت به نفسه وقرت به عينه"⁽¹⁾. لكن الثوري ما إن رأى رسول الخليفة عن بعد، حتى قام من مكانه واستعاذ بالله، وقام يصلي في غير وقت صلاة، ولم يلقَ الرسول من الجمع أهلاً ولا سهلاً. ومع افتراض المبالغة في هذا التصوير، إلا أنه يكشف مستوى النفور الحاصل عند الثوري من أهل السلطة بشكل عام.

رفض الثوري أن يمسك خطاب الخليفة بيديه، ثم تنقل الخطاب من يد لأخرى في المسجد، إلى أن طلب سفيان من بعضهم قراءة الخطاب لأنه، كما روي، لا يريد أن "يمس شيئاً مسه ظالم"⁽²⁾.

نعت الثوري الرشيد بالظلم، كما نعت قبلاً جده المنصور بالصفة ذاتها، وهو ما يشير إلى قناعة الثوري حول سلطة الخلفاء دون رجاء حصول صلاح وإصلاح، وعلى هذا الأساس تشكلت مواقف الثوري النافرة من السلطان، فرفض عطايا ومناصب كل من المنصور والمهدي، وتوارى عنهما خوفاً من إجباره على قبول مناصب تضطره للمداهنة في الدين، وتشكل تحسناً لصورة بني العباس، وقد استمر الموقف ذاته من الرشيد.

والثوري بتجاربه السيئة مع خلفاء بني العباس، وما شاهد من صراعات داخلية حول ولاية العهد ونقض الأمانات المدبجة بالأيمان والشهود، وعبث بأموال المسلمين، لم يعد ينتظر صلاحاً، بل يرى طبيعة سلطة غير سوية تجعل كل من عليها ظالماً، ويبدو أنه كان مطمئناً لرأيه هذا، ولا يجد فيه حرج الرجم بالغيب لخليفة في أول أيام حكمه.

تفيد الرواية أن الثوري بعد سماعه ما في رسالة الرشيد، أصر على كتابة جوابه على ظهر

(1) إحياء علوم الدين، 2 / 353.

(2) إحياء علوم الدين، 2 / 353 - 354. وفيها ينظر لكافة الاقتباسات المتعلقة بهذه الرواية.

خطاب الخليفة تحرراً واحتياطاً: "اكتبوا للظالم في ظهر كتابه، فإن اكتسبه من حلال، فسوف يجزى به، وإن كان اكتسبه من حرام، لسوف يصل به، ولا يبقى شيء مسه ظالم عندنا".

ربما يرى البعض هنا مبالغة ما أيضاً، لكنها نافعة، كما ذكرنا، لإبراز قدر النفور والتشاؤم السائدين عند الثوري وأضرابه من الأتقياء الزهاد. أما الرد الذي أملاه سفيان الثوري، كما جاء في الرواية، فاتسم بالحدة الشديدة وكانت أموال المسلمين موضوع النقد والموعظة معاً.

رأى الثوري أن الرشيد أشهده على عبثه بأموال المسلمين: "قد جعلتني شاهداً بإقرارك على نفسك في كتابك، بما هجمت على أموال المسلمين فأنفقته في غير حقه، وأنفذته بغير حكمه، ولم ترضَ بما فعلت وأنت ناءٍ عني، حتى كتبت إلي تشهدني على نفسك". ثم تمضي الموعظة المكتوبة في إبراز حرمة السطو على أموال المسلمين عبر تساؤلات تعدد أصحاب الحق في هذه الأموال الذي ينفقها الرشيد في غير أوجه الحق: "هجمت على بيت مال المسلمين بغير رضاهم. هل رضي بفعلك المؤلفة قلوبهم والعاملون عليها في أرض الله والمجاهدون في سبيل الله وابن السبيل؟ أم رضي بذلك حملة القرآن وأهل العلم؟ يعني العاملين، أم رضي بفعلك الأيتام والأرامل؟.. فشديا هارون مئزرك، وأعد للمسألة جواباً وللبلاء جلباباً". ثم يخوفه بالآخرة وأنه سيقف بين يدي الله للمحاسبة، ويتطرق الجواب للبطانة السيئة المحيطة بالرشيد، وأنه ترك مجالسة الأخيار واستعان بالحجة والأعوان الظلمة، ورضي لنفسه أن يكون "ظالماً وللظالمين إماماً".

ثم شخص الثوري بعد ذلك النفاق القائم في بلاط الخلافة، وتحدث عن الأعوان الظلمة الذين: "يشربون الخمر ويحدون الشارب، ويزنون ويحدون الزاني، ويسرقون ويقطعون يد السارق ويقتلون ويقتلون القاتل"، ورأى الأحكام هذه خليقة بالخليفة ورهطه قبل غيرهم. ثم تصل الموعظة إلى ذروتها فتذكر بالآخرة وبالحساب والعقاب بين يدي الله، وبضرورة تقوى الله في الرعية، وأن يحفظ محمداً ﷺ في أمته، خاصة وأن ما هو فيه من حال زائل عنه لا محالة، لأنه صار إليه من غيره. وطلب من الرشيد أن لا يكتب إليه ثانية لأنه لن يجيبه.

فزع الرشيد من هذا الرد الحاد المباشر، كما تصور الرواية، ونقل عنه تعليق فيه "إن سفيان أمة وحده"، وتضيف الرواية إن هذا الكتاب ظل ملازماً للرشيد يقرؤه دبر كل صلاة ويبكي.

ولعل هذا التصوير يريد بيان موقف الرشيد من الوعظ وأنه يستمع إليه ويؤثره، وهو أمر يدخل في حيز المعقول والمألوف معاً، لكن الفعل الحقيقي بمضمون الموعظة ظل غائباً، ولم يتغير شيء في طبيعة الممارسة السياسية. وتبقى الإشارة إلى مداومة قراءة الرشيد موعظة الثوري مَعْلَمَةً بارزة لظاهرة من ظواهر المجتمع السياسي متصلة بالوعظ، الوعظ الذي يُستمع إليه ويُحتفى بأهله ومقولاته، لكنه يقف هناك، ولا يجاوز ذلك إلى أثر حقيقي في تهذيب السلطة السياسية في علاقتها بموضوعات الوعظ، وهو ما يعزز رأي الخليفة المهدي، الذي فيه، أنه ليس من الممكن تغيير الأحوال بمقتضى الوعظ، لمشقته على الأنفس من جهة، ولأن إصلاح الأعوان المعتمد عليهم في تسيير الأمور ومحاسبتهم يعني هدم أركان السلطة الخلافية.

وهكذا يبقى الإصلاح متعذراً وسوء الأحوال حتمياً، طالما لا يرغب أحد في تقديم تضحية ما، كما يفعل العباد الوعاظ بزهدهم عن الدنيا طمعاً بالآخرة.

وللزاهد العابد العالم الفضيل بن عياض (ت: 187هـ / 803م) من علماء الكوفة ومكة⁽¹⁾، مواقف وعظ مع الخليفة الرشيد، ترد مروية عن سفيان بن عيينة، (ت: 197هـ / 812م)، أحد أئمة العلم في الحجاز، غير المستنكف من العلاقة بالسلطان⁽²⁾.

يكشف مسرح الوعظ ومقدماته الأولى طبيعة العلاقة التي تكونت بين العلماء الزهاد الوعاظ وبين سلطة الخلافة، التي أقرت بما بناه الزهاد والعلماء لأنفسهم من سلطة أدبية، تجعل الرشيد يسعى إلى هذه الموعظة سعياً⁽³⁾. طلب الرشيد من سفيان بن عيينة أن يستأذن له من الفضيل لزيارته في بيته، لعلمه بانقطاع الرجل إلى صلواته، وخوفاً من أن يؤذيه بالمفاجأة، وفي هذا أدب من الرشيد يحمد عليه.

وطَّن الرشيد نفسه لرؤية الواعظ الفضيل على أي حال وجده فيها، إذ كان يخلو إلى نفسه وينصرف إلى عبادته ويخيل للدخول إليه أنه غير آبه به، حالاً للفضيل قد يؤذي الرشيد، كما

(1) صفة الصفوة. ص 159 - 164.

(2) تاريخ بغداد، 10 / 244 - 257. صفة الصفوة مج 1 / 154 - 158.

(3) الذهب المسبوك، ص 223 - 224. وفي الإمامة والسياسة، 2 / 210، يرد أن الرشيد سمع بعلم الفضيل وهو ببغداد فذهب إلى الحجاز وزاره بمعية عبد الله بن المبارك، ثم لا تحتلف بعدئذ فحوى الموعظة التي تلقاها الرشيد من الفضيل كما ترد في الذهب المسبوك. وفي كلتا الحالتين يكون الرشيد قد توسل بعلماء للوصول إلى الفضيل.

قدر مرافقه سفيان بن عيينة، حين لا يجد عنده حفاوة الاستقبال المألوفة لمثله. أظهر الرشيد تفهمًا لأحوال الفضيل بل أفصح عن رأي جليل يظهر الفرق بين مرتبتي التقوى والإمارة "إن شرف التقوى لا يزاحم عليه بأمرة ولا خلافة". إنها لحظة كشف لطبيعة الوعي السائد في العلاقة بين العلمي والسياسي في حياة المسلمين. لم يكن الفضيل مرحبًا بزيارة الرشيد له، ولم يرَ في لقاء "من كان لله عاصيًا" حاجة، وتظهر المحاوراة التي جرت بين وسيط الخليفة سفيان بن عيينة والفضيل رأي الأخير في الرشيد. فمع أنه يراه عاصيًا لله، فإنه ذو عقل حسن، لولا أنه يحب العاجل (الدنيا).

قبل الفضيل الزيارة تحت إلحاح سفيان بن عيينة، ثم وصف مشاعره تجاه هذه الزيارة وذكر أنها تسره وتسوؤه في آن، تسره لرجائه في أن يكون في اللقاء مع الرشيد "بعض الكباحات عن غيه"، وتسوؤه لأنه لم ير مثله "يرفل في سوابغ النعم عريانًا من الشكر".

هذه هي صورة الرشيد كما انتهت إلى عقل هذا العالم الزاهد العابد قبل أن يلتقيا. خليفة بعقل حسن، يحب الدنيا، ويسرف في الغي، ويرفل في سوابغ النعم بلا شكر.

لم يدم لقاء الرشيد بالواعظ طويلاً، رغم كل الاستعداد لهذه الزيارة لطلب موعظة، فما أن دلف الرشيد إلى بيت الفضيل وانتشرت رائحة مسكه حتى ابتدره الفضيل بالقول "اللهم إني أسألك رائحة الجنة التي أعدتها لأوليائك المتقين في جنات النعيم". وفي هذه المقارنة غير المباشرة وعظ يذكر بأن رائحة الجنة أذكى من هذه الصادرة عن الخليفة، وأنها مقصورة على الأولياء المتقين، وفي هذا القول غمز وتذكير بمن يستحق رائحة الجنة، وليفهم كل فرد موقعه ومرتبته. أما أصل الموعظة ففيها "اعلم أن الحكام قد سلبت فضيلة العقل، وظهر في الملة والذمة عدوان الأمرين، وهو في صحيفة تدرج معك في كفك يوم التشور"، ثم قام الفضيل إلى صلاته.

أما الرشيد فنسب إليه البكاء، متأثراً مما سمع، وبخاصة عندما خاطبه بـ "يا حسن الوجه"، وهي صيغة مخاطبة تتردد عند وعاظ آخرين وفي وجه غير خليفة، مما يرشحها أن تكون جزءاً أساساً من أدب الوعظ. ويقصد بها التذكير بأن هذا الوجه الحسن لن يبقى على حسنه يوم الحساب، بل سيُصلّى في نار الجحيم. والفحوى الأساس لموعظة الفضيل هي، كما نرى، دعوة

للتعقل في التعامل مع السلطة، ومراعاة الآخرة في دنيا العباد.

وفي لقاء آخر جمع بين الرشيد والفضيل نقف على معنى للزهد مغاير للمألوف والمتداول، وهو أن الزاهد الحقيقي هو المستغني عن نعيم الآخرة بإيثاره نعيم الدنيا الفانية، وأن الرشيد ضمن هذا التعريف أكثر زهدًا من الفضيل⁽¹⁾. وفي مثل هذا القول حثٌّ على التفكير بأي النعيمين أبقى.

أما النقد السياسي الكامن في هذه الموعظة ففي إيماءة الفضيل بأن الرشيد يقبل على الدنيا بلا حساب لعقاب الآخرة، ولو أقام للآخرة وزنًا، لتصاغرت الدنيا في عينيه، وأدار الأمور بطريقة تضمن للرعية صلاحًا وفلاحًا. وفي مجلس آخر ضم مجموعة من العلماء يذكّر الفضيل هارون الرشيد بأن أمر هذه الأمة في يديه وعنقه وأنه تقلد أمرًا عظيمًا. وليس في هذه الموعظة إلا إثباتًا لعظم المسؤولية وضرورة الخشية من يوم الحساب بإحقاق العدل بين المسلمين.

وكان الفضيل، في لقاء سابق مع الرشيد في مجلسه، قد رفض تسلم نصيبًا من المال الذي وزعه الرشيد على جمع العلماء بحضرته، وهو ما يشهد ثانية على انقسام المواقف تجاه السلطة وتجاه أموال المسلمين التي تقع تحت تصرف الحكام. ففي حين قبل كل عالم عطية الرشيد رأى الفضيل أن هذا المال لا يحل له، وأنها أموال المسلمين يصرفها الخليفة في غير وجهها. حاول سفيان بن عيينة إقناع الفضيل بأخذ المال وصرفه في أوجه البر التي يراها هو، لكن الفضيل يلتفت إلى العالم سفيان معاتبًا: "أنت فقيه البلد، والمنظور إليه، وتغلط مثل هذا الغلط، لو طابت لأولئك لطابت لي"⁽²⁾.

هذا المجلس يشهدنا على مواقف علماء زهاد من سلطة الخلافة وأموالها، ففيما تحضر أغلبية العلماء مجالس الرشيد وتستحل هباته المالية، نرى القلة من العلماء الزهاد تنزل التقرب من السلطان منزلة المداينة بالدين، وتشجيع السلطان على الغي والفساد، ويشكل رفض الفضيل للمال في هذا المجلس وعلى هذا النحو إدانة لمواقف العلماء المستحلين لأموال يراها الفضيل غير طيبة المصدر، كما يوضح ذلك نص يورده ابن الجوزي، وفيه حديث للفضيل موجه لسفيان بن عيينة عن العلاقة بالمال والسلطان وما يورثه من نفاق، يقول الفضيل: "كنتم معشر العلماء سُرج البلاد يستضاء بكم، فصرتم ظلمة، وكنتم نجومًا يهتدى بكم

(1) مرآة الجنان، 1/ 423.

(2) مرآة الجنان، 1/ 424.

فصرتم حيرة، ثم لا يستحي أحدكم أن يأخذ مال هؤلاء الظلمة، ثم يسند ظهره يقول: حدثنا فلان عن فلان⁽¹⁾.

ومن جهة أخرى، وما دمنا في حضرة علماء مشهود لهم بعلمهم، فإننا يمكن أن نستنتج من قبولهم للمال، أنهم يسقطون شبهة الحرام عنه، ويعد قبولهم للمال نقدًا، بل رفضًا لسلوك الوعّاظ الذين ربما ظهروا في أعين هؤلاء العلماء مفرطين في الزهد، مبالغين في تقوى لا تستقيم ووقائع الحياة.

لكن الالتزام الصارم بتقوى نقية، والتعفف الحق أمام السلطان، أضفى شرفًا ومقامًا على هؤلاء القلة من الوعّاظ ومنح مواعظهم سلطة روحية وأدبية لم ينلها غيرهم حتى في أعين أولي الأمر الذين حاولوا استمالتهم وتلين ألسنتهم بالعطايا دون جدوى.

الرواية التالية تؤيد هذا القول، وتحلي موقف السلطة من علمائها المقربين وأولئك الوعّاظ الزهّاد، وتزيد طبيعة العلاقة بين العلمي والسياسي وضوحًا.

مسرح الرواية التي بين أيدينا هو الحج كما في معظم لحظات الوعظ، وتنسب الرواية هذه المرة للفضل بن الربيع (ت: 208هـ/ 824م)، وزير الرشيد، ما يعني أن وقائع هذه الرواية جرت بعد سنة (187هـ/ 803م)، السنة التي نكل فيها الرشيد بالبرامكة واستوزر الفضل بن الربيع.

تصور الرواية هارون الرشيد يقوم ليلاً ويستدعي الفضل بن الربيع ويخبره بأنه راغب في اختبار أمر جالٍ بخاطره، وأنه يريد عالمًا يسأله. كانت محطته الأولى عند عالم الحجاز سفيان بن عيينة الذي سبق التعرف إليه، يطرق الباب ليلاً على سفيان ويعلم أن بالباب أمير المؤمنين فينهض مسرعًا ملبياً محتفياً. يحادثه الرشيد قليلاً ثم يسأله إن كان عليه دين، فيأمر الرشيد بقضاء دينه، ويصور الرشيد معلقاً على هذا الاختبار، أنه لم يجد حاجته عنده، أي أن سفيان لم ينجح في الاختبار⁽²⁾. المحطة الثانية منزل العالم والمحدث عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت: 221هـ/ 836م) صاحب المصنف، بالإضافة إلى تأليف في الحديث والتفسير⁽³⁾.

(1) صفة الصفوة، ج 1/ 161.

(2) الوعظ المسبوك، ص 211 - 215. صفة الصفوة، 1/ 161 - 164. سراج الملوك، 1/ 122 - 126.

(3) الوافي بالوفيات، 18/ 402.

ويتكرر المشهد نفسه مع عبد الرزاق بن همام، ويأمر الرشيد بقضاء دينه ويسقط في الاختبار أيضًا، ثم يذهبون إلى دار الفضيل بن عياض ويتغير المشهد كلية، إذ يجذوه قائمًا الليل يصلي، تاليًا لآيات القرآن الحكيم. يتلأأ الفضيل في إجابة الخليفة مسببًا ذلك بانعدام الحاجة للقاء الخليفة، لكنه ينزل عند إلحاح سفيان بن عيينة ويقوم لاستقبال الرشيد. طلب منه الرشيد الموعظة، فابتدرة الفضيل بعرض النموذج العمري الثاني (عمر بن عبد العزيز) وأخبره عن بطافته الصالحة وعن الذين استوعظهم فوعظوه ومحضوه النصيحة فاستمع واتبع، وظهرت آثار الوعظ على إهاب دولته وجسمه، وذكر له الفرق بينه وبين عمر بن عبد العزيز الذي عدَّ الخلافة بلاءً، بينما الرشيد يعدها نعمة، وأن ليس للرشيد بطانة صالحة كتلك التي كانت لعمر بن عبد العزيز، ومن بينهم وزيره الفضل بن الربيع، الذي تدخل لوقف حدة الموعظة، وطلب من الفضيل أن يرفق بالرشيد، بعد أن رأى شدة أثر الموعظة على الرشيد حتى غشي عليه، بعد بكاء محرق كما تصف الرواية، لكن الفضيل ينهر الفضل متهمًا إياه وأصحابه بأنهم يقتلون الرشيد قتلاً. يواصل الفضيل عرض سيرة عمر بن عبد العزيز، وكيف ربى عماله على التقوى وخوفهم عقاب الآخرة، لدرجة أن بعضهم زهد في الإمارة بعدًا بنفسه عن مواطن الشبهات، كما ذكره بموقف الرسول ﷺ من طلب العباس للإمارة فأخبره "إن الإمارة حسرة وندامة يوم القيامة، وإن استطعت أن لا تكون أميرًا فافعل"، وحذره من غش الرعية وأيد ذلك بحديث معناه أن من يغش الرعية لا يشم رائحة الجنة، وذكره بأنه المسؤول عن المسلمين يوم القيامة، وعليه أن يقي وجهه الجميل من النار إن استطاع.

ثم تحين لحظة الاختبار التي أرادها الرشيد من هذا التجوال الليلي على العلماء، فيسأل الواعظ إن كان عليه دين ليقضيه عنه، فتكون الإجابة موعظة أخرى وذكرى للذاكرين، إذ الدين الذي يقره الفضيل على نفسه هو دين الحياة التي وهبها وسيسأل عنها يوم القيامة، ويرجو أن يُلهم الحجة والجواب يوم الحساب، كما رفض الألف دينار التي كان الرشيد مدها إليه، رغم ما هو فيه من عوز وحاجة.

هذا الرفض بالإضافة إلى صدق النصيحة هو محك النجاح للاختبار الذي أجراه الرشيد، ولم يجد الخليفة تعليقًا على ما شاهد وسمع سوى القول إن الفضيل سيد المسلمين اليوم.

هذه الرواية بهذا التصوير لا تخلو من مبالغة وصنع وتزويق، وخصوصًا في بيان حرص

الرشيد على اختبار شيء ما، ثم السير ليلاً من عالم لآخر، لكن فحوى هذا التصوير واقعي جداً، لأن الرواية أرادت إظهار علو مقام الزهاد عند سلطة الخلافة والإقرار لهم بما بنوه لأنفسهم من سلطة أدبية وروحية، وهذا بالضبط عين ما نسب إلى الرشيد من قول "إن شرف التقوى لا يزاحم عليه بإمرة ولا خلافة".

مثل هؤلاء العلماء الزهاد كما تبين الوقائع ليسوا المقربين حقاً، بل كان بعضهم علماء "إدانة وإفساد" كما يرى الرشيد. روى الطبري أن عبد الله بن عبد العزيز العمري (ت: 184هـ / 800م) وهو من العباد الزهاد⁽¹⁾، وعظ الرشيد بالحجاز، ولم تذكر فحوى الموعدة، فأجزل الرشيد عطاءه فلم يقبل، ثم ذهب الواعظ بعد ذلك إلى بغداد، وهو ما لم يسر الرشيد، فجمع عشيرة الرجل واشتكاها إليهم قائلاً "ما لي ولابن عمكم احتملته بالحجاز، فشخص إلى دار مملكتي، يريد أن يفسد علي أوليائي! ردوه عني"⁽²⁾.

وفي تصوير آخر لخطر العمري يذكر ابن الجوزي في صفة الصفوة، أن عبد الله بن عبد العزيز العمري لم يتمكن من الوصول إلى بغداد لوعظ الرشيد، إذ ما إن نزل بالكوفة حتى "زحف العسكر، حتى لو كان نزل بهم مئة ألف من العدو ما زادوا على هيئته، ثم رجع ولم يصل إليه"⁽³⁾.

وبغض النظر عن تفاصيل الروايتين وأيهما أصدق إلا أنها جميعاً تشترك في تصوير حدة النقد الذي كان يمارسه الواعظ عبد الله بن عبد العزيز العمري ضد سياسات الرشيد، وأنه كان يواجهه بما يراه أفعالاً غير سوية في كل مرة يرد فيها إلى الحج. من ذلك ما تذكره بعض المصادر أن عبد الله بن عبد العزيز العمري، لقي الرشيد في موسم الحج بمكة، بينما كان يقف في الصف، فتقدم منه قائلاً: "إن الرجل ليسرف في ماله، فيستحق الحجر عليه، فكيف بمن يسرف في أموال المسلمين كلهم"⁽⁴⁾. ثم يطلب من هارون الرشيد النظر إلى كثرة الخلق حول الكعبة ويقول له: "كل منهم يسأل يوم القيامة عن خاصة نفسه، وأنت تسأل عنهم كلهم"،

(1) صفة الصفوة، ج 1 / 122 - 124.

(2) تاريخ الرسل والملوك، 8 / 358.

(3) صفة الصفوة، ج 1 / 123.

(4) سراج الملوك، 1 / 138. صفة الصفوة، 1 / 123. البداية والنهاية، 10 / 185.

ولم يجد الرشيد إلا البكاء، لكنه يصور هذه المرة يبكي كثيراً لدرجة أن "جعلوا يأتونه بمنديل بعد منديل ينشف به دموعه"⁽¹⁾.

مثل هذه الموعظة صادفناها توجه لبعض خلفاء بني أمية، وهو ما يجعلنا نميل إلى اعتبارها جزءاً أساساً من أدب الوعظ العام، بغض النظر عن تاريخيتها وصدق تفاصيلها مع هذا الخليفة أو ذاك، فهي لا شك طرقت أسماع الخلفاء جميعاً، لأنها تجسد عظم المسؤولية الملقاة على الخليفة وتحاول أن تجعله أكثر احتياطاً لآخرفته بإصلاح دنيا المسلمين، وهم هؤلاء الذين لا تُحصى كثرتهم أمام عينيه في موسم الحج، لكننا نرى خلاصتها الحقيقية في التعبير عن أشواق المسلمين إلى العدل، ورفع المظالم ورد الحقوق، وتوزيع الأموال على مستحقيها الأصليين، وهي بهذا تعد نقداً سياسياً كاشفاً لطبيعة الممارسة السياسية البعيدة عن المثال الذي يصوره الوعظ والوعاظ.

وتبقى مكة وموسم الحج المكان والزمان اللذين وردت إلينا منهما معظم المواعظ، وها نحن نقرب من واعظ آخر يعظ الرشيد، هو محمد بن أوس الهلالي (ت: مجهول)، أحد متصوفة الحجاز وصاحب مكانة بين علمائها، ومنهم سفيان بن عيينة⁽²⁾. تصور الرواية محمد بن أوس الهلالي معترضاً طريق الرشيد في طوافه حول الكعبة، طالباً منه أن يستمع إليه، يقف الرشيد ويسمع تذكيراً بأنه يعيش في نعيم دنيا، وحوله بطانة سيئة لن تدفع عنه غداً ولن تمنع، وذكره بأنه الآن في الطواف بين يدي الله، وبحضرة بيته. طلب الرشيد إزاحة الرجل عن طريقه ليكمل طوافه، ثم مثل بين يديه بعد ذلك وأخبره أنه يشفق عليه من أموال تنفق في غير وجهها، ومن اعتماده على ظالمين طاغين.⁽³⁾ اعتقد الرشيد أن الرجل يتوسل بهذا الوعظ لنيل حاجة من الرشيد، فسأله إن كانت له حاجة، فكانت الإجابة موعظة أخرى عميقة جسدت له عجزه البشري وحدود قدرته، إذ ذكر الواعظ أن حاجاته هي التأمين من الموت، والإجارة من النار، وضمان الجنة وإحياء موته. أدرك الرشيد قصد الرجل وهو إظهار عجزه عن الوفاء بالحاجات الأساسية الأصلية، وما عداها زائل وحطام، وأنه بعجزه

(1) سراج الملوك، 1/ 138. صفة الصفوة، 1/ 123.

(2) لم أجد ترجمة، مستقلة، وما أثبتناه عنه في المتن ورد في مقدمة الرواية في الذهب المسبوك.

(3) الذهب المسبوك، ص 170 - 171.

عن إجابة حاجات واعظه لا يختلف عن سائر رعيته. الفرق يكمن فقط في أن الله سبحانه وتعالى فضله عليهم بالابتلاء في رعيته، وبما وهبه من حطام زائل. حمد الخليفة ربه في الختام على وجود أمثال هذا الواعظ في أمة هو منها.

هذه الموعظة مثل شبيهاتها حرصت على تشخيص تفاهة السلطة للحد من الاغترار بها، كي تقل سطوتها على الناس، ويظهر خيرها، وفي هذا يكمن نقد سياسي لا يخفى على ذي بصيرة.

وللواعظ المشهور، عالم الحديث الزاهد، ابن السماك⁽¹⁾، (ت: 183هـ / 799م) مواقف وعظ متعددة مع الخليفة هارون الرشيد، تركزت حول غلبة حب الدنيا على الناس، والغفلة عن الآخرة، والتذكير بالويل الذي يحيق بمن يطفف في الكيل، فكيف بمن يأخذه كله، وفي هذا غمز واضح على مصير أموال المسلمين. ذكّرت موعظه أيضًا بمقام الآخرة وانصراف الخلق إلى الجنة أو النار، ولا ينسى ابن السماك تذكير الرشيد برفق بحسن وجهه طالبًا منه أن لا يفعل ما يوجب حرق وجهه بالنار⁽²⁾، ثم تأتي الموعظة العميقة التي تصور تفاهة الملك. وهي الموعظة المتعلقة بشربة الماء وإخراجها، ولشهرة الرواية وشيوعها واستحسانها رويت بطرق مختلفة، لكنها احتفظت بجوهرها في كل مرة.

تدور الموعظة، كما في رواية البغدادي، حول كأس ماء طلبه الرشيد، فلما أدناه من فيه ليشرب استوقفه ابن السماك وسأله: "لو منعت هذه الشربة إلا بالدنيا وما فيها، أكنت تفتديها بالدنيا وما فيها حتى تصل إليك، قال نعم، قال فاشرب ربيًا بارك الله لك، فلما فرغ من شربه قال يا أمير المؤمنين، أرايت لو منعت إخراج هذه الشربة عنك إلا بالدنيا وما فيها، أكنت تفتدي ذلك بالدنيا وما فيها، قال نعم. قال يا أمير المؤمنين، فما تصنع بشيء وشربة ماء خير منه".⁽³⁾ وعند الطبري تصور المساومة تجري على نصف الملك فنجد الرشيد مشتريًا شربة الماء بنصف ملكه ودافعًا نصفه الآخر ثمنًا لإخراجها، فيكون تعليق ابن السماك: "إن ملكًا

(1) تاريخ بغداد، 3/ 347 وما بعدها. صفة الصفوة، 2/ 115 - 116.

(2) تاريخ بغداد، 3/ 353.

(3) تاريخ بغداد، 3/ 353.

قيمة نصفه شربة ماء، وقيمة نصفه الآخر بولة، لجدير أن لا يتنافس فيه"⁽¹⁾. ويورد الغزالي في إحيائه أن ابن السماك دخل على بعض الخلفاء وبه كوز ماء يشربه ثم تستمر الرواية إلى أن يختمها ابن السماك بالقول: "فلا تفرح بملك لا يساوي شربة ماء"⁽²⁾.

هذا التصوير لتفاهة الملك، تُسلم الرشيد، كما يروى، إلى بكاء حار لإدراكه أن ما هو فيه تافه وحقير، وأن هذا الملك ربما أورده المهالك لأنه مؤتمن على الرعية ومبتلى بهم. إن مثال شربة الماء، رغم بعد إمكان تحققه في الواقع، تحاول عرض تفاهة الملك كأساس ترجو من ورائه تهذيب علاقة الحاكم بالرعية، لأن غرور السلطة والحرص عليها يقود إلى ظلم العباد. إنها موعظة تقية تقوم على افتراض غير واقعي، وهي وإن أدت واجب التذكير بتفاهة الملك، لم تقدر كغيرها من المواعظ إلى تحريك سلوك يتطابق ومقتضى التأثير الذي ينسب للخلفاء إزاء ما يسمعون من مواعظ. كما أن تنفيهِ الملك بمثال شربة الماء، ليست أكثر من محاولة يائسة جداً، لأن عظمة الملك وأهسته ونعيمه وما فيه من سلطة وعز لا يمكن تصغيره إلى مجرد شربة ماء، لكنه الوعظ، إذ لا سلاح له إلا سلاح تنفيه الدنيا كلها لصالح الآخرة.

ورغم البكاء الكثير المروي عن هارون الرشيد عند سماعه المواعظ، فإنه ظل الملك والخليفة والسلطان، المتمتع بشربات ماء هنية وبإمكان إخراجها متى دعت الحاجة. وتظهر الروايات أن وعظ ابن السماك كان يتم بحضور الوزير يحيى بن خالد البرمكي (ت: 190هـ/ 805م)، وكان يتدخل لوقف كلام المواعظ حين يرى الرشيد يبدأ بالبكاء تحت تأثير الموعظة، ناهيك عن أن كثيراً من فحوى المواعظ كان يعني الوزير أيضاً، لأنه ألصق الناس بالرشيد والمتصرف في شؤون الخلافة طوال ثمانية عشر عاماً. وبعد الإطاحة بالبرامكة كان الوعظ يتم بحضرة الفضل بن الربيع وزير الرشيد بعد نكبة البرامكة (ت: 187هـ/ 803م). وفي واحدة من تلك المواعظ يذكر ابن السماك الرشيد أن أمامه بعد الموت طريقين لا غيرهما الجنة أو النار، وأن عليه أن يستعد لما بعد الموت فيتدخل الفضل بن الربيع مؤكداً: "إن أمير المؤمنين مصروف إلى الجنة إن شاء الله، لقيامه بحق الله وعدله في عباده"⁽³⁾ فلم يعره ابن السماك انتباهاً،

(1) تاريخ الرسل والملوك، 8/ 357.

(2) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج4، دار القلم بيروت، 1993م. ص 118.

(3) تاريخ الرسل والملوك، 8/ 357.

بل توجه إلى الرشيد بالقول إن الفضل لن يكون معه يوم الحساب، وعليه بالتقوى. وزيادة في بيان تفاهة السلطة والتبشير بالآخرة نبه ابن السماك الرشيد بأنه أحب داراً أبغضها الله (الدنيا)، وأبغض داراً أحبها الله (الآخرة). ثم ذكره بزوال الملك لغيره عاجلاً أو آجلاً. والخلاصة تذكيره بضرورة التقوى وحفظ وصية محمد في أمته⁽¹⁾ وتنسب لأبي نصر الجهنني (ت: مجهول)، من المتعبدين الملازمين لصفة المسجد، والمشتهرين بحسن القول والأجوبة السديدة⁽²⁾، موعظة تكون المدينة مسرحها هذه المرة. تصور الرواية هارون الرشيد راغباً في زيارة أبي نصر في المسجد حيث يقيم، فأخلي المسجد كي يدخله الخليفة آمناً، وعندما حاذاه الرشيد، قيل له: هذا أمير المؤمنين واقف بين يديك، فالتفت إليه بالقول: "أيها الرجل إنه ليس بين الله وبين أمة نبيه ورعيتك خلق غيرك، وإن الله سائلك فأعد للمسألة جواباً"⁽³⁾. ثم يذكره بسخلة عمر بن الخطاب الشهيرة التي لو ضاعت على شاطئ الفرات لخاف عمر أن يسأل عنها، فبكى هارون وقال: "إن رعيتي ودهري غير رعية عمر ودهره"، وهو قول جادل به المهدي والد الرشيد أحد وعاظه في زمنه، لكن أبا نصر لم يقبله، فقال: "هذا والله غير مغنٍ عنك، فانظر لنفسك، فإنك وعمر تسألان عما خولكما الله".

وعلى عكس من صادفنا من الوعّاظ نرى أبا نصر الجهنني يقبل عطية الرشيد ويصر أن توزع على أهل الصّفة جميعاً ويكون هو كواحد منهم. ولأن هؤلاء العباد لا عمل لهم سوى ملازمة الصفة في المسجد، فهم لذلك يعتاشون من الهبات والحسنات ويتقاسمونها.

أما الموعظة التالية فيتلقاها الرشيد من بهلول، أحد عقلاء المجانين، وهم جماعة من الناس عرفت باسم العقلاء المجانين، بدرت منهم أحوال في العلاقة بالله أخرجت تصرفاتهم وأقوالهم من حيز المألوف، فوصموا بالجنون من العامة، ولأنهم لم يكونوا مجانين فعلاً ولا عقلاء كسائر الناس، وفق مفاهيم العقل والجنون السائدة لذلك العصر، فقد عرفوا بالعقلاء المجانين⁽⁴⁾.

(1) سراج الملوك، 1/ 154.

(2) البداية والنهاية، 10/ 226.

(3) الذهب المسبوك، ص 176 - 177. المنتظم لابن الجوزي، 6/ 27. البداية والنهاية، 10/ 225 - 226.

(4) الضراب، أبو محمد الحسن بن إسماعيل: عقلاء المجانين والموسوسين، دمشق، دار البشائر، 2003. ص

21 وما بعدها. انظر أيضاً، ابن حبيب، أبو القاسم الحسن بن محمد: عقلاء المجانين، بيروت، دار النفائس،

1987، ص 141 وما بعدها.

ومسرح الموعظة التالية هو الكوفة التي استقر بها الرشيد أياما بعد عودته من حجه. وعندما تجهز الرشيد لاستئناف رحلته صوب بغداد دنا من هودجه، المجنون بهلول، وناداه فتوقف الرشيد وأصغى لموعظته. كان الكبر والتبخر والجبر في موسم الحج هو موضوع الموعظة. روى بهلول أمام أسمع الرشيد عن ثقات رأوا النبي ﷺ، "منصرفاً من عرفة على ناقة له صهباء بلا ضرب، ولا قائد، ولا إليك إليك، وتواضعك في شرفك هذا خير لك من تكبرك وتجبرك"⁽¹⁾. قول صادفناه منسوباً لسفيان الثوري يوجهه للخليفة المهدي، وليس مهماً أن نقرر لمن قيلت هذه الموعظة بالذات ومن الذي قالها، الأهم هو استخلاص أن الناس نظروا إلى سلوك بعض الخلفاء وحاشيتهم في موسم الحج بغير رضا، ورأوه منافياً لسنة رسول الله ﷺ الذي كان يقضي مناسكه كباقي المسلمين دون تضيق على أحد.

أما موضوع الوعظ الثاني الذي تقدم به بهلول المجنون، فهو أن المال والجمال من نعم الله على العبد، وهي فتنة له في آن، وأن من "أنفق من ماله، وعف في جماله كتب.. من الأبرار"⁽²⁾.

وكالعادة يعرض الرشيد قضاء حاجاته وهي غالباً عطايا المال، لكن بهلول يرفض أخذ جائزة مالية من الخليفة مُدْكَراً إياه أن يرد الجائزة على من أخذها منه. وهو بهذا يريد القول إن ما في يد الخليفة من مال ليس ماله، كما يرفض أن يقضي له دين، مشيراً إلى اجتماع الرأي عند فقهاء الكوفة، بأن الدين لا يقضى بالدين، وهذا معناه أن بهلول لا يرى لنفسه حقاً في مال الخليفة، بل يراه ديناً عليه كسائر الديون، ولا يجوز، كما يقول، قضاء الدين بالدين، لكن المقصود، عند ربط هذا الكلام بسابقه، هو أن ما ينفق الرشيد من أموال ليست أمواله، بل أموال المسلمين، وأنها دين عليه أيضاً، وعليه تدبر كيفية ردها لأصحابها، وقد يكون المالك الأصلي للمال هو الله سبحانه، وأن على الرشيد رد المال لصاحبه الأصلي وهو الله سبحانه. ويعكش مثل هذا الاجتهاد هنا الموقف الشعبي العام من التصرف بأموال المسلمين بلا حسيب ولا رقيب.

وبسبب أحوال البؤس التي تعيشها فئة المجانين العقلاء في زمن الثراء والوفرة في حاضرة الخلافة الإسلامية بغداد، يقترح الرشيد على بهلول أن يجري عليه رزقاً يقوته ويقيم أوده،

(1) عقلاء المجانين، ص 141. انظر أيضاً، إحياء علوم الدين، 2/ 355. الذهب المسبوك، ص 222.

(2) الذهب المسبوك، ص 222.

فيرفض بهلول ذلك أيضًا مشيرًا إلى أنه والخليفة من عيال الله، ومحال على الله أن يذكر الخليفة وينساه⁽¹⁾.

وفي رواية ابن كثير أن الرشيد عرض على بهلول ألف دينار فأبى بهلول أن يأخذها، واقترح عليه أن يجعلها في أصحابه فذلك خير له⁽²⁾. ولعل في هذا الجواب غمزًا للبطانة التي تستأثر بالأموال، ولتكن هذه الألف منها.

وبينما لا نجد تعليقًا على هذه المواعظ عند صاحب الذهب المسبوك، نجد ابن كثير يتبع المواعظ بقوله: إن الرشيد انصرف عن بهلول وقد تصاغرت عنده الدنيا⁽³⁾. أي أن الموعدة، كما تصور ابن كثير، بلغت أثرها المطلوب عقلاً، أما واقعًا فسرعان ما ينتهي أثر هذه المواعظ، وتأخذ الحياة سيرتها الأولى.

خاتمة هذه المواعظ التي تبين أن الوعظ يطلب المثل ولا يتوسط في شيء، ولا يتفهم تحولات الزمان، تلك الموعدة التي تقدم بها الزاهد المتصوف شقيق البلخي (ت: 194 هـ / 810 م)، حين دخل على الرشيد. عدّد شقيق البلخي مزايا من سبق من الخلفاء الأخيار، وطلب من الرشيد أن يتحلّى بها جميعًا، يتحلّى بصدق الصديق، أبو بكر، وبحزم الفاروق عمر، وبعدل وحياء وكرم ذي النورين عثمان بن عفان، وبعلم وعدل علي بن أبي طالب. ثم ذكره بجهنم وأن الله، بوصفه خليفة، قد جعله بوابًا لدار جهنم، وأن عليه أن يعدل ويرفع المظالم كي لا يورد الناس نار جهنم وإلا كان هو أول الداخلين⁽⁴⁾.

7. خلاصة

كانت تلك جملة المواعظ التي وقفنا عليها في العصر العباسي الأول، وهي كما نرى نقد سياسي رقيق، يهيب بالضمير الديني، ويستنصر بالنوايا الخيرة، ويذكر بالواجبات التقيّة،

(1) إحياء علوم الدين، 2/ 355. الذهب المسبوك، ص 222.

(2) البداية والنهاية، 10/ 200.

(3) للمزيد عن أخبار بهلول المجنون مع الرشيد، ومع غيره، انظر: ابن حبيب النيسابوري، أبو القاسم الحسن بن محمد: عقلاء المجانين، ط 1، عان، دار النفائس، 1987. ص 139 - 160.

(4) الغزالي، أبو حامد: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987. ص 119 - 120.

ويحذر من نار جهنم. والأصل في كل هذه المواعظ هو سيادة قناعة عامة راسخة بأن الخلافة حق لآل العباس، أي أنها ملك لهم. وهو تطور لافت فقد كان الوعظ في الخلافة الراشدة والدولة الأموية، يرى الخلافة حق لجميع المسلمين، وأن القائم عليها مستأجر مع المسلمين يقوم بخدمتهم.

لكن تطور الخلافة من وظيفة يؤديها القائم عليها، إلى حق صريح للمتغلب عليها بذرائع منها النسب القرشي، وقد بدأ التغلب وبذور فكرة الملك في الخلافة الأموية أيضاً، هذه القناعة هي التي لم تتح للمعارضة أو النقد _ باستثناء العصيان المسلح على الخلافة _ غير التوسل بالوعظ لتهديب ممارسة (الحق) في السلطة.

تقدم المواعظ صورة واضحة عن ممارسات سياسية سادت في العصر العباسي الأول، وتعرض طبيعة المجتمع السياسي، ومواقف العلماء والفقهاء والزهاد الوعّاظ من نهج الخلفاء وأوجه صرف أموال المسلمين خاصة.

إنها لوحة من لوحات التاريخ الاجتماعي والسياسي يتجلى عبرها مسرح الحياة بتفاصيل كاشفة لسلوك فئة من الزهاد والوعّاظ وتباين آرائهم حول الحياة الدنيا والآخرة مع معاصريهم من الحكام والعلماء.

تركزت المواعظ في نقد الإنفاق غير الرشيد لأموال المسلمين، التكبر والتجبر وطبيعة السلطة التي تقود إلى الظلم، وحاول الوعظ تهديب العلاقة بالسلطة بضرب الأمثلة التي تبين تفاهتها، والتذكير الدائم بالآخرة وبالعقاب الشديد الذي ينتظر أولو الأمر، لا سيما وأنهم حملة أمانة كبيرة، ومبتلون بحكم الرعية الذين سيكونون جميعاً خصومهم يوم القيامة.

حرص الخلفاء على تلقي الوعظ والاستماع إليه وتوقيع أصحابه وإظهار التأثير به وغدا ظاهرة من ظواهر المجتمع السياسي، لكنه بقي دون أثر حقيقي، ولم يتمكن من تهديب السلطة، واستمرت الحياة السياسية تجري بواقعيتها المألوفة، وهو ما راكم خيبات الأمل لدى الوعّاظ وهم يرون أن لا أثر للوعظ في تهديب ممارسات السلطة تجاه الرعية وتجاه أموال المسلمين.

وظل الأمل يحدهم في الإذعان للوعظ من سلطة خلافة يرونها مملوكة ومتوارثة تتصرف في أموال المسلمين تصرف المالك المطلق، غير خاضعة للنصح إلا تلطفاً ومنّة. واستمر الوعظ

مع ذلك دون كلل أو ملال، أملاً في لجم طغيان السلطة وغرورها، مستنداً إلى ذاك الذي لا تستطيع السلطة امتلاكه أبداً، وهو دين الله الذي ألهم أولئك الأتقياء أفكار الوعظ تلك.

وبعيداً عن الأخذ بمقولات الوعظ في الواقع السياسي، وقفنا على تباين في ردود أفعال الخلفاء تجاه مقولات الوعظ بعد إظهار القبول العام والتأثر العاطفي بها، فبينما حاول المنصور دفع تهمة الوعظ بإفناق الأموال في غير وجهها بحاجته للأموال حيناً وبعده أهل الصلاح والخير عنه حيناً آخر، أظهر المهدي واقعية حادة وفند زمنه وزمن عمر بن الخطاب (الزمن المثال)، ورأى أن سيرة عمر بن الخطاب لا تصلح لزمانه بسبب ما طرأ من تحولات متنوعة، وأعلن صعوبة تطبيق مقولات الوعظ لأنه يطالب بمثالية عالية شاقة على النفوس.

أما في حال هارون الرشيد الذي تنعكس في شخصيته ألوان عصره، ولكثرة الوعظ المقدم في زمنه، ولأن عصره عصر ازدهار وثراء وبذخ، فقد رأيناه يتأثر بالوعظة ويبكي ويقدر أهل التقوى ويراهم في موقع شرف لا يدانيه شرف إمارة أو خلافة، ومع ذلك بقي الوعظ في زمنه أيضاً دون أثر حقيقي في الممارسات السياسية.

ولعل الوعظ هنا أو هناك ألجم تهوراً، أو كبح جماح شهوة لا مسوغ لها من دين أو عقل، وهو مجرد احتمال نفترضه ولو أنه افتراض لا تدعمه أشكال التدافع في ممارسة السلطة والحرص على متع النفوذ والسلطان.

وأيّاً كان أثره في الواقع، ورغم الخيبات المتلاحقة للوعاظ، تبقى قيمة الوعظ كامنة في كونه شكلاً نقداً سياسياً سلمياً رقيقاً، أبرز أوجه الحق ودعا إلى اتباعه وأدان السلوك المعوج ونبه على سيئات ذلك في الدنيا والآخرة، وسيظل الوعظ ظاهرة ترافق ألوان التدافع البشري وشاهداً تقيماً على المسافة الفاصلة بين المثال والواقع.

ابن الجوزي والوعظ السياسي

يشتمل هذا البحث على العناصر التالية:

1. مدخل
2. الخلافة العباسية في القرن السادس الهجري
3. صلة ابن الجوزي بالخليفة المستضيء
4. الوعظ المقدم للخليفة المستضيء
5. المطالب الأساسية الموجهة للخليفة
6. تقييم وعظ ابن الجوزي في ضوء سيرة الخليفة المستضيء وزمنه
7. تقييم ختامي

1. مدخل

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (510 - 597 هـ)، من مشاهير علماء القرن السادس الهجري، ولا تزال شهرته ممتدة إلى اليوم، وهي مؤسسة على ما خلف من تراث فكري ضخم في الفقه والتفسير والتاريخ والأدب والوعظ وغيرها من فنون العلم والمعرفة في زمانه.⁽¹⁾

وقد استحق تراثه الفكري الضخم أن يلتفت إليه الدارسون المعاصرون ضمن موضوعات علمية مختلفة، لكن كتاباته في الوعظ السياسي لم تنل بعد ما تستحقه من الدرس والتحليل، وهو ما يستدركه هذا البحث، إلى جانب المساهمة في إثراء الدراسات المتعلقة بتراث الفكر السياسي الإسلامي.

سيتولى هذا البحث تحديد موقع كتابات ابن الجوزي في الوعظ السياسي بين كتاباته الأخرى، كما سيتولى رصد أفكاره السياسية وإبراز منهجيته وتحليل رؤاه، في إطارها التاريخي السياسي والفكري للخلافة العباسية، ومراقبة أثرها السياسي للخروج بخلاصة علمية عن الوعظ السياسي، وتقييم أثره في طبيعة ممارسة السلطة للموعوظ، ومقارنة مقولاته بمقولات الوعظ السابقة عليه، لا سيما في العصر العباسي الأول.

وطني أن الموضوع يكتسب أهمية خاصة من خلال ما نشهده من استدعاء لتراث الفكر السياسي الإسلامي في الجدل المعاصر حول الطموحات السياسية الراهنة والمستقبلية في العالم العربي، ومن ثم يرجى أن يسهم هذا البحث في تصويب تصوراتنا عن مضمون الفكر السياسي في الإسلام وتحديد علاقته من ثم بالطموحات المستقبلية.

ومن بين كتاباته التي قاربت الأربع مئة كتاب ورسالة⁽²⁾، هناك فقط كتابان لابن الجوزي

(1) الذهبي، شمس الدين محمد: تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1377هـ. 1/ 1342 - 1347. البيهقي، عبد الله بن أسعد: مرآة الجنان وعبرة اليقظان في حوادث الزمان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997. 3/ 370 - 372.

(2) إبراهيم، ناجية عبد الله: قراءة جديدة في مؤلفات ابن الجوزي، دار زهران للنشر والتوزيع، الأردن، 2002. انظر أيضًا، إبراهيم، ناجية عبد الله، مقدمة تحقيق كتاب المصباح المضيء في خلافة المستضيء، (ص ص 19 - 80)، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت 2000. ص 23.

يخوضان في الوعظ السياسي، الأول: "الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء"⁽¹⁾، وهو كتاب صغير اشتمل على عشرة أبواب، سبعة منها سنجدها مكررة في كتابه الثاني، المسمى "المصباح المضيء في خلافة المستضيء"⁽²⁾، مع فارق أساس هو غنى الأبواب المكررة بمادة وعظية أشمل في كتاب المصباح المعتمد في هذا البحث. ولسنا نعلم بالتحديد متى ألف ابن الجوزي كتابه الصغير هذا "الشفاء"، لكن يُرجَّح أن تأليفه وقع قبل تأليف "المصباح.."، الذي كتبه ابن الجوزي للخليفة العباسي المستضيء بأمر الله، الذي شغل منصب الخلافة في السنوات من 566 - 575 للهجرة. وقد عاصره ابن الجوزي وأرخ لسنواته وأحداث عصره في كتابه "المنتظم في تاريخ الملوك والأمم". وبسبب هذه المعاصرة اهتم ابن الجوزي بكتاب المصباح وبمادته على نحو خاص، لأنه، كما تبين مادة الكتاب وبنيته، أراد أن يكون مرجعاً للخليفة في تطبيقات السياسة الشرعية.

وقد خص ابن الجوزي هذا الخليفة بهذا الكتاب رغم معاصرته لستة من الخلفاء العباسيين في القرن السادس الهجري، هم المسترشد بالله (512 - 529)، والراشد بالله (529 - 532)، والمقتفي لأمر الله (532 - 555)، والمستنجد بالله (555 - 566)، والمستضيء بأمر الله (566 - 575)، ثم أخيراً الناصر لدين الله (575 - 622). وفي زمن هذا الأخير توفي ابن الجوزي عام 597 هـ. ولم يسجل لنفسه علاقة أو عملاً إلا مع المستنجد بالله وابنه المستضيء بأمر الله، الذي خصه بكتاب الوعظ السياسي قيد الدرس. وسرُّ ذلك يكمن في الاستقرار الكبير الذي نعمت به الخلافة العباسية، فالوعظ لا يزدهر ولا يسمع إلا في فترات الهدوء والاستقرار، كما استخلصنا ذلك في أبحاث سابقة⁽³⁾

وقبل ابن الجوزي ظهرت كتابات كثيرة في الوعظ والسياسة، وترقى الآثار المتواترة

(1) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1978.

(2) ابن الجوزي، أبو الفرج: المصباح المضيء في خلافة المستضيء، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2000.

(3) السري، أحمد: الوعظ والسياسة في صدر الإسلام، مجلة التاريخ والمستقبل، عدد يوليو، جامعة المنيا، كلية الآداب، مصر 2003. ص 45 - 46. انظر كذلك، السري، أحمد: الوعظ والسياسة في العصر العباسي الأول، مجلة ندوة التاريخ الإسلامي، ع 17، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 2003. ص 225.

حول القص والتذكير (بقصد الوعظ والاعتبار) إلى زمن النبي محمد ﷺ، كما أثبت ذلك ابن الجوزي نفسه في كتابه "القصاص والمذكرين"⁽¹⁾، إلا أن مادة الوعظ السياسي التي أمكن تتبعها في المصادر، ترقى إلى زمن الخليفة عمر بن الخطاب⁽²⁾، باعتباره المرسخ الأول لكيان الدولة الفاعلة في الإسلام، ولحصول جملة من المتغيرات الهامة بفعل الفتوح، انعكست بآثارها الاقتصادية والاجتماعية على الحياة العامة، ومنها ترسخ مفهوم السلطة، وتضخم مسؤوليات الخليفة.

في إطار هذه المتغيرات تخلق بواعث الوعظ السياسي أو النصح المتصل بالأداء السياسي لولاية الأمور.⁽³⁾

وقد أخذ الوعظ السياسي بعد ذلك يظهر ويغيب حسب مقتضى الأحوال السياسية، وتم رصد أنه كان يختفي في أزمنة الفتن والحروب، ويعود للظهور في أزمنة الاستقرار، وكان هذا هو حال الوعظ السياسي في الخلافة الراشدة، وخلافة الأمويين، ثم في العصر الأول للخلافة العباسية⁽⁴⁾. وقد أسست روايات الوعظ السياسي المشار إليها في مؤلفات العصر العباسي الثاني، لنوع من الكتابات أخذت تتكاثر لتُعرف فيما بعد بمسميات مثل: كتب "الوعظ والنصيحة" أو "كتب الآداب السلطانية"، أو "مرايا الأمراء"، أو كتب الفكر السياسي الإسلامي، وهو الاصطلاح الغالب اليوم، لأن موضوعها الأساس هو فلسفة الحكم إجمالاً، ثم طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم وموقع قيمة العدل من تلك العلاقة.

وكأمثلة للأبرز المتواتر من كتابات الفكر السياسي التي سبقت ابن الجوزي نسمي كتابات ابن المقفع المتوفى (142 هـ) "رسالة في الصحابة" و"التاج في سيرة أنوشروان"، وكتاب "التاج في أخلاق الملوك" المنسوب للجاحظ المتوفى (255 هـ)، وكتاب الوزير السلجوقي

(1) ابن الجوزي، عبد الرحمن: القصاص والمذكرين، دار أمية، الرياض 1983 م.

(2) ابن سعد: الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت، د. ت، ج2، ص 320. وانظر: ابن منظور، محمد بن مكرم: مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، ج25، ط1، دار الفكر، دمشق، 1989 م. ص 17 - 20. وانظر: ابن الأثير الشيباني، أبو الحسن علي بن أبي الكرم: أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج2، دار إحياء التراث العربي، د. ت. ص 164.

(3) السري، الوعظ والسياسة، 2003 عدد يوليو، ص 43 - 45.

(4) انظر، الوعظ والسياسية في صدر الإسلام، والوعظ والسياسة في العصر العباسي الأول.

نظام الملك المتوفى (485 هـ) "سياسة نامة" و"كتاب السياسة" لابن سينا المتوفى (422 هـ)، وكتب "السياسة" للفارابي المتوفى (339 هـ)، و"السياسة المدنية" و"كتاب السعادة والإسعاد" في السيرة الإنسانية للعامري المتوفى (381 هـ). وكتاب "السلطان" لابن قتيبة المتوفى (276 هـ)، وكتابات الماوردي المتوفى (450 هـ)، وهي "نصيحة الملوك" و"در السلوك في سياسة الملوك"، و"أدب الوزير"، أو "قوانين الوزارة وسياسة الملك"، و"تسهيل النظر وتعجيل الظفر" في أخلاق الملك والسياسة، وكتاب الحميدي المتوفى (488 هـ) "الذهب المسبوك في وعظ الملوك"، وكتاب المرادي الحضرمي المتوفى (489 هـ) "الإشارة في تدبير الإمارة"، وكتاب الغزالي المتوفى (505 هـ) "التبر المسبوك في نصيحة الملوك".

ومن الكتابات التي عاصرتة زمنياً لا مكانياً "كتاب الطرطوشي" المتوفى في مصر (520 هـ) "سراج الملوك"، وكتاب الشيزري المتوفى في مصر أيضاً (589 هـ) "المنهج المسبوك في سياسة الملوك"⁽¹⁾. وكلها كتابات تحوّل في شؤون الدولة وفي قضايا الظلم والعدل وفي الملك والطاعة وصحبة السلطان وإدارة شؤون الدولة.

وقد التفت كثير من المهتمين إلى دراسة التراث السياسي، ووقفوا منها مواقف مختلفة في الشرق والغرب⁽²⁾، ووجدت كتابات الماوردي والغزالي والطرطوشي، تحديداً، اهتماماً

(1) للمزيد عن كتابات الفكر السياسي الإسلامي، انظر مثلاً المخطوط والمطبوع من التراث السياسي الإسلامي في: عارف، محمد نصر: في مصادر التراث السياسي الإسلامي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، أمريكا، 1994. ص 106-232.

(2) من أمثلة هذه الدراسات: في مصادر التراث السياسي الإسلامي، ص 59 وما بعدها. عبد اللطيف كمال: في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة بيروت 1999. دمج، محمد أحمد: مرايا الأمراء، أو الحكمة السياسية والأخلاقية والتعاملية في الفكر الإسلامي الوسيط، مؤسسة بحسون، بيروت 1994. الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1995، أيّش، يوسف، وكوسوجي، ياسوشي (إعداد وتحقيق): قراءات في الفكر السياسي الإسلامي، دار أمواج، بيروت، 2000. أيّش، يوسف، وكوسوجي، ياسوشي (إعداد) السلطة في الفكر السياسي الإسلامي، دار الحمراء، بيروت، 1994. وكذلك رضوان السيد في المقدمات التي كتبها للكتب المحققة ومنها: الأسد والغواص، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك والسياسة، والجوهر النفيس. ومن الكتب الأجنبية انظر مثلاً:

Crone, Patricia, **Medieval Islamic political thought**, Edinburgh Univ. Press, 2004. Saeed Abdullallah (editor), **Islamic Political thought and Governance**. 4 Volumes, Routledge publisher, London and New yourk. 2011

ملحوظًا في الشرق والغرب. وإجمالًا فإن التراث السياسي الإسلامي الذي يظهر تبعًا من خلال اكتشاف مخطوطات جديدة يتم تحقيقها ونشرها، أخذ يفرض نفسه على ساحة التدارس المعاصر في إطار فهم التراث وتقييمه وتحديد علاقته بالواقع والمستقبل على المستوى السياسي على وجه الخصوص.

ويمكننا باطمئنان تقدير أن ابن الجوزي قد اطلع على قدر من المؤلفات المذكورة وغيرها بحكم استقراره في حاضرة العلم والثقافة بغداد، وبحكم قربه من زمن تأليفها وقبل أن يضع منها ما ضاع، ثم بحكم علاقته الوطيدة بمختلف المعارف ولأن معظم مادة كتابه "المصباح" أمكن اقتفاء أثرها في المؤلفات السابقة المتصلة بالوعظ خصوصًا⁽¹⁾، فقد استعمل منها ما ناسب غرضه وزاد عليها من عنده رؤيته لطبيعة الأداء السياسي المطلوب تحقيقه في زمنه.

2. الخلافة العباسية في القرن السادس الهجري

لفهم طبيعة الوعظ السياسي عند ابن الجوزي وتقييمه في المجرى التاريخي لزمنه، يتعين عرض طبيعة القرن السادس الهجري سياسيًا، فقد عرف عند جبهة المؤرخين، مضافًا إليه نصف القرن السابع، بأنه "العصر العباسي الأخير"، وهو العصر الممتد بين (512 إلى 656 هـ)، تاريخ سقوط الخلافة العباسية. وقد شهد هذا العصر نهضة للخلافة بين (512 - 575 هـ)، ويدخل في هذا العصر حكم الخليفين المستنجد بالله والمستضيء بأمر الله بسبب محافظتهما على ما تحقق قبلهما من استقلال منتزع من السلاجقة، القوة السياسية الغالبة في هذا القرن،⁽²⁾ ثم حصول انتعاشة كبرى أخيرة للخلافة زمن الناصر (575 - 622 هـ)، وتدهورها بعده لتسقط أخيرًا تحت ضربات المغول عام 656 هـ.⁽³⁾

(1) مقدمة كتاب المصباح، ص 53 - 56.

(2) شبارو، عصام محمد: تاريخ المشرق العربي الإسلامي منذ دخول السلاجقة بغداد حتى دخول العثمانيين القاهرة (447 - 923 / 1055 - 1517)، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1999.

(3) الجومرد، عبد الجبار: في تاريخ الدولة العربية الإسلامية في العصر الإسلامي، من ص 277 - 368، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، 1988. ص 277 - 303. فوزي، فاروق عمر: الخلافة العباسية، ج 2، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن. 2003 ص 179 وما بعدها.

وترتبط تسمية هذه الحقبة جوهرياً بتحول وضع مؤسسة الخلافة من الخضوع لهيمنة سلاطين السلاجقة، القوة الإسلامية المهيمنة يومئذ، ومن حال السمع والطاعة ودفع الإتاوات لهم، إلى الفعل السياسي والعسكري الذي انتهى إلى تمكن الخلفاء من حكم معظم العراق حكماً مباشراً مستقلاً لا سلطان عليهم،⁽¹⁾ بل زادوا على ذلك ففرضوا أنفسهم قوة جديدة في المسرح السياسي دخلت بقوة في حسابات التغلب والهيمنة للقوى المتصارعة يومئذ.⁽²⁾ وقد ساعد على هذه التطورات، تناثر الدولة السلجوقية الكبرى بعد وفاة آخر سلاطينها العظام، ملكشاه عام 485 هـ، إلى دول متنافسة متصارعة أتاحت متنافساً سياسياً استغله الطامحون السياسيون هنا وهناك. لكن وضع مؤسسة الخلافة العباسية لم يتغير بمجرد تفتت الدولة السلجوقية الكبرى، إذ ظلت مصائر خلفاء بني العباس حتى أوائل القرن السادس الهجري مرتبطة بدولة السلاجقة المسماة "دولة سلاجقة العراق"، التي سيطرت على العراق والري وهمذان واستمر نفوذها متأرجحاً بين ضعف وقوة من عاصمتها "الري" من سنة 511 هـ / 1117 م إلى سنة 590 هـ / 1194 م وهي السنة التي تمكن فيها الخوارزميون من القضاء على السلاجقة نهائياً.

وبعد الخليفة المسترشد (512 - 529 هـ)، صاحب أول محاولة لاسترداد هيبة الخلافة في القرن السادس الهجري إذ خاض معارك ضد السلاجقة وأمرائهم وانتصر في أكثر من موقعة ففرض نفسه على الواقع السياسي شخصية طموحة ومهابة، لا سيما وقد قاد المعارك

(1) للمزيد عن طبيعة العلاقة بين الخلافة العباسية بسلاطين السلاجقة، انظر: الجالودي، عليان: تطور السلطنة وعلاقتها بالخلافة خلال العصر السلجوقي (447 - 590 / 1055 - 1193)، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1996.

(2) يسجل المؤرخون القدامى هذه التطورات بوضوح. انظر مثلاً المؤرخ المعاصر للحدث، ابن العمراني، محمد بن علي: (ت 580)، الإنباء في تاريخ الخلفاء، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1999. ص 210 - 225. في هذه الصفحات يرصد ابن العمراني سير الخلفاء العباسيين من المسترشد بالله وانتهاء بالمقتني لأمر الله. وانظر أيضاً ابن الجوزي عبد الرحمن: المنتظم في تواريخ الملوك والأمم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، السنوات ذات الصلة من 512 - 574. وانظر السيوطي، جلال الدين: تاريخ الخلفاء، المكتبة العصرية، لبنان، 1995، ص 482 - 509. وقد التفت الدارسون المعاصرون لهذه الفترة ومنهم، الجالودي في كتابه السالف الذكر: تطور السلطنة وعلاقتها بالخلافة خلال العصر السلجوقي.

بنفسه، وهو تقليد كان قد ترك منذ زمن⁽¹⁾. ومع أن المسترشد سقط سريعاً في النهاية وسط تشابكات المصالح والقوى، فإنه أورث فكرة المقاومة والحضور السياسي لابنه الراشد (529-532هـ)، الذي واصل تقليد أبيه في مقاومة النفوذ السلجوقي، وإن لم يكن بنفس الصفات القيادية للأب،⁽²⁾ فقد أعيتة الحيل وتعقدت صروف عصره أكثر، فسقط قتيلاً هو الآخر، وتمكن السلاجقة من استرداد نفوذهم مؤقتاً. وقبل أن يسقط الخليفة الراشد قتيلاً كان السلاجقة قد لفقوا له تهماً لإسقاط أهليته للخلافة، وعينوا مكانه عمه المقتفي لأمر الله (530-555هـ) خليفة.⁽³⁾ وقد رضخ المقتفي لظروف عصره وقبل أن يكون في طاعة السلطان السلجوقي الذي قام بنهب دار الخلافة، وأخذ ما حوته من مال وخيل وبغال وجوارٍ وغلمان، وخلافه⁽⁴⁾. لكن المقتفي أظهر، رغم ذلك، دراية بموازين القوى القائم في خلافته، وفي من حوله من قوًى، فتصرف بحكمة ودهاء، وكان يقظاً لمسار علاقات القوة المتغير، فبدأ ببناء قوته واسترداد هيبة مؤسسة الخلافة في السنوات الثماني الأخيرة من حكمه، وتمكن بسياسات سديدة وهمة عالية من تخليص معظم العراق من حكم السلاجقة وهيمنتهم عليه وعلى الخلافة، وحكمه حُكمًا مستقلاً تماماً،⁽⁵⁾ ولم يتأت هذا لأبي من خلفاء بني العباس منذ قرون. وقد ذكر السيوطي نقلاً عن ابن الجوزي: "من أيام المقتفي عادت بغداد والعراق إلى يد الخلفاء، ولم يبقَ له منازع، وقبل ذلك من دولة المقتدر إلى وقته كان الحكم للمتغلبين من الملوك وليس للخليفة معهم إلا الاسم"⁽⁶⁾.

هذا العراق المستقل والمستقر نسبياً، حكمه بعدئذ المستنجد بالله ابن المقتفي (555-566هـ)، ثم المستضيء بأمر الله (566-575هـ)، ولد المستنجد بالله، الذي نمهد لزمه بهذا العرض الموجز، ولم تسجل لهُذين الخليفين أية أدوار إضافية سوى المحافظة على حكم العراق مستقلاً.

(1) الإنباء في تاريخ الخلفاء، ص 210 - 221.

(2) الإنباء في تاريخ الخلفاء، ص 222 - 224. تاريخ الخلافة العباسية، ص 181.

(3) المنتظم، 17 / 312.

(4) المنتظم، 17 / 314. تاريخ الخلفاء، ص 488.

(5) الإنباء في تاريخ الخلفاء، ص 225 - 226. البنداري: تاريخ دولة آل سلجوق، شركة طبع الكتب العربية، مصر 1900. ص 214 - 215.

(6) تاريخ الخلفاء، ص 492.

وقد أمكنهم ذلك، ليس بفضل قدراتهم الشخصية، فلم يشبها أسلافهما قط في الهمة والطموح، بل بفضل انشغال أمراء السلاجقة بالتنازع فيما بينهم، وظهور ما يهدد وجودهم في مشرق السلطنة، وهما القوتان "الغورية" ثم "الخوارزمية"، وهذه الأخيرة تمكنت في النهاية من القضاء على السلاجقة وحلّت محلهم.

لقد ورث المستضيء، في المحصلة، عراقاً مستقرّاً ومستقلاً، باستثناء الجزيرة الفراتية، أعلى العراق، الذي حكم من أتباكيات مختلفة في معظم القرن السادس الهجري⁽¹⁾. فلم يدخل المستضيء في أية مغامرات سياسية تعكر عليه صفو هذا الاستقرار والاستقلال.

3. صلة ابن الجوزي بالخليفة المستضيء

وقبل المضي في استعراض أفكار الوعظ يحسن عرض صلة ابن الجوزي بالخليفة المستضيء وقصر الخلافة، فبيان هذه العلاقة يفيد في فهم موضوعات الوعظ ومآلاته، وفي التمكن لاحقاً من تقديم تقييم شامل لأثر الوعظ على الأداء السياسي للخليفة وأركان حكمه، كما يفيد في تقييم علاقة الواعظ بموضوعات وعظه، إن كان في وضع ومقام كالذي تبوأه ابن الجوزي في زمنه. ويستفاد مما سجله ابن الجوزي في كتاب "المنتظم" لسنوات حكم الخليفة المستضيء⁽²⁾ أن علاقته بقصر الخلافة وأركان الدولة طيبة للغاية، ومع ذلك، ورغم شهرة ابن الجوزي وعلو قدره عند الخليفة وكبار رجال الدولة، إلا أنه لم يذكر قط أنه قابل الخليفة أو سلم عليه أو حادثه في شأن من الشؤون، وكان قطعاً سيسجل لقاء كهذا بالتفصيل لو حصل في سياق تعزيز صورته العلمية ومكانته الاجتماعية من خلال صلته الشخصية بخليفة المسلمين، لا سيما وقد سجل كل شاردة وواردة تعلقت بصلاته بالقصر، مثل الأموال والهدايا والثناء والإشراف على المدارس وإطلاق يديه لمجابهة الروافض الذين جهروا بإساءاتهم

(1) محمد، سوادى عبده: الأحوال الاجتماعية والاقتصادية في بلاد الجزيرة الفراتية خلال القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1989، ص 45 - 52.

(2) المنتظم، السنوات من 566 إلى 547. لم يسجل ابن الجوزي السنة الأخيرة من حياة الخليفة وهي سنة 575 هـ، فقد وقف كتابه المنتظم عند هذه السنة.

للمصحابة في زمنه. لقد ذكر بوضوح تفاصيل صلته بقصر الخلافة، ولم يكن من بينها لقاء أو حديث شخصي وجهًا لوجه مع الخليفة، حتى وهو يذكر أنه عرض على الخليفة كتابًا ألفه بعد سقوط "دولة العبيدين" في القاهرة سماه "النصر على مصر"، لم يذكر حوارًا جرى بينه وبين الخليفة⁽¹⁾. ولذلك علاقة بشخصية الخليفة الميالة للكمون والثواري كما سنفصل لاحقًا.

ومن بين ما سجله ابن الجوزي، حضور الخليفة مجالس الوعظ ومنها، مجالس وعظه حين كان يدعى لإلقاء مواعظه في باحة قصر الخلافة (باب الدار تحت المنطرة)، وقد استدعي غير مرة وجلس تحت الشرفات ليلقي مواعظه أمام الناس الذين سمح لهم بالدخول إلى ساحة القصر، وليمكن الخليفة وأهل بيته من سماع المواعظ من مكان مستور.

وقد ذكر ابن الجوزي تفاصيل كثيرة عن مجالس وعظه وحشود الناس التي تحضر لسماعه، وقارن بين مجالسه ومجالس وعظ أخرى، وبخاصة مجالس (أبو الخير القزويني) (ت 590هـ)⁽²⁾، الذي يبدو أنه كان منافسًا جادًا لابن الجوزي، فاستحق منه ذكرًا. وقد تباهى ابن الجوزي الحنبلي صراحة بالأعداد التي تحضره، وبحضور الخليفة مجالس وعظه، ولم يجد حرجًا في ذكر أن الخليفة كان يفضلها على مجالس وعظ القزويني الشافعي المذهب، وأن أمراء قصر الخلافة من بني العباس كانوا يرأسونه ويخبروه بأنهم يفضلون مجالس وعظه⁽³⁾. لم يستنكف ابن الجوزي من هذا الذكر مع ما فيه من مباهاة وخيلاء غير متوقعة من عالم كبير بقامة ابن الجوزي، ولو قد أعرض عن هذا وتركه لغيره، لكان ذلك أوقر له وأهيب. لكن من الواضح أن ابن الجوزي أراد تعيين موقعه العلمي في أوساط الحركة العلمية النشطة التي عجز بها القرن السادس الهجري، وبالأخص في حاضرة مثل بغداد آوت عشرات المدارس، وعرفت كافة الاتجاهات الفكرية والمذهبية التي حفل بها القرن السادس الهجري⁽⁴⁾. ولا يتسنى

(1) المنتظم، ص 196.

(2) لمعرفة علم ومكانة أبي الخير القزويني، انظر: السبكي، أبو نصر عبد الوهاب بن علي: طبقات الشافعية الكبرى، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت) 6/ 7 - 13.

(3) ذكر ابن الجوزي كل هذا متفرقًا بين السنوات التي أرخ لها في المنتظم ج 18، من عام 566 - 574، في الصفحات من 190 - 249.

(4) عن الحياة الفكرية والثقافية لهذه الفترة، انظر مثلاً: التل، عمر سليم: متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، دار المأمون للنشر والتوزيع، الأردن، 2009.

لابن الجوزي تعيين موقعه العلمي إلا من خلال أدوات العصر، وهي جمهور الحضور، ثم القرب من أولي الأمر وحواشيهم والإعلان عن تسلم الهدايا (الخُلْع) والأموال من الخليفة والأمراء والوزراء في مناسبات مختلفة، ومنها تكفل إحدى أميرات القصر بتجهيز ابنته للزواج وإهدائها مالا كثيرا⁽¹⁾. كما لم يستغن ابن الجوزي عن ذكر ما كان يصل إلى سمعه من إطرأ الخليفة له ولقدرته الباهرة على الكلام في الوعظ، وهو ما تواترت به الأخبار وشهد به الرَّحَّالة (ابن جبير) في رحلته، بعد حضوره مجالس وعظ لابن الجوزي.⁽²⁾

ونخلص إلى أن صلة ابن الجوزي بالخليفة وأركان دولته وحاشيته الخاصة كانت طيبة، لكن صلته بالخليفة تحديداً كانت غير مباشرة بحكم احتجاب الخليفة عن الناس وطبيعة شخصيته الميالة للدعة والكمون.

4. الوعظ المقدم للخليفة المستضيء

صمم ابن الجوزي كتاب وعظه هذا ليقدم غرضاً واحداً، وهو حث الخليفة العباسي على تطبيق "الشريعة"، وجوهرها إقامة العدل بمقتضى الشرع الإسلامي، وبسبب ذلك التصميم الذي نراه مقصوداً يحسن أن نستعرض أبوابه العامة لتتضح خطة ابن الجوزي في إنجاز كتاب مرجعي للخليفة يمكنه من العودة إليه حين يحتاج إلى فكرة أو موعظة متعلقة بالأداء السياسي لحكمه. بنية الكتاب فقط هي المختلفة أما مادة الوعظ فمكررة في معظمها، وقد عرضت في كتب السابقين، وفي كتاب ابن الجوزي الصغير المعنون "الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء". واللافت في بنية كتاب المصباح أن ابن الجوزي جعل لكل باب من أبواب الكتاب السبعة عشر، باستثناء البابين الرابع عشر والخامس عشر، مقدمة قصيرة اشتملت على وعظ عام يقرب من موضوع الباب، كما اشتملت في كل مرة على الصلاة والسلام على النبي محمد ﷺ وعلى عمه العباس وعلى الخليفة المستضيء، ولم يرد ذكر الصحابة إلا

(1) ذكر ذلك في حوادث سنة 572، في المنتظم 18 / 226. "وزفت ابنتي رابعة ليلة الأربعاء ثاني عشر المحرم إلى زوجها وكان زفافها في دار الجهة المعظمة في درب الدواب... بعد أن جهزتها الجهة بهال كثير". والجهة هنا لفظ كناية يقصد به (السيدة فلانة) دون تحديد.

(2) ابن جبير، أبو الحسين محمد بن أحمد: رحلة ابن جبير، دار صادر، (د. ت) ص 196 - 200.

مرتين، ثم أتبع ذكر الخليفة المستضيء في كل مرة بمدح عالٍ يصف كرمه وجوده وعدله وفضائله. وفي مقدمة الباب الثاني وصف المستضيء بأنه نائب عن الله في الحكم والتدبير⁽¹⁾، كما تضمنت المقدمات دعاء متنوعاً للخليفة المستضيء، منه أن: "يحفظ الله شؤون مملكته من كل شين وعيب"⁽²⁾. ولم ترد مفردة الدعوة إلى طاعة الخليفة إلا مرة واحدة في مقدمة الباب العاشر⁽³⁾، وقد وردت هامشية في سياق الدعاء العام للخليفة، كما لم تتضمن فصول الكتاب أي فصل مستقل يدعو إلى الطاعة أو يحدد واجبات الرعية تجاه الخلافة، بل ركز ابن الجوزي على واجبات الخليفة وأركان دولته تجاه الرعية. وهو موقف يستحق الإبراز هنا.

انتقى ابن الجوزي لمقدماته تلك أسلوب سجع جذاب، يبهر به القارئ ويظهر مقدرته اللغوية الفارغة. وخلاصة هذه المقدمات هي: زيادة تأكيد شرعية الخلافة العباسية وإبراز إعجاب ابن الجوزي المتناهي بكرم الخليفة وجوده، ثم شهادة ابن الجوزي للخليفة بالورع والصلاح ونشر العدل. وسنعود لاحقاً لمناقشة هذه المواقف.

أما ما يتعلق بمادة الكتاب الأصلية، فقد بدأ ابن الجوزي كتابه بعرض طبيعة سلطة الخلافة في الإسلام القائمة على الملك والتوريث، وأثبت شرعية بني العباس للخلافة، وهي الشرعية التي ظلت الخلافة العباسية بحاجة ماسة لتأكيد استمرارها، ليس لمجابهة التيار العلوي الشعبي وحسب، بل أيضاً لمجابهة التغيرات السياسية، وبروز دول مستقلة عن سلطة الخلافة، ومنها الدولة الفاطمية / العبيدية في مصر. ثم أبرز ابن الجوزي شرف منصب الخلافة وما يترتب عليه من مسؤوليات جسيمة (الباب الأول)، وأهمها واجبات سلطة الخلافة في إقامة العدل وتجنب كل أشكال المظالم، ثم أبرز ابن الجوزي فكرة شائعة عن "سكر السلطة"، كان الغزالي (ت 505هـ) في "التبر المسبوك" قد أشار إليها، وهي أن السلطة تفعل بصاحبها فعل الخمر في العقل، وعرض ابن الجوزي من خلال أمثلة وأفكار فلسفة الحاجة إلى الوعظ وأبان، وهو ما يستحق الإبراز، أهمية الوعظ والتذكير وحاجة السلطان الماسة إليهما، لإنقاذه من "سكر

(1) المصباح المضيء، ص 139.

(2) المصباح المضيء ص 159.

(3) المصباح المضيء، ص 261.

السلطة" (1) (الأبواب من الثاني إلى الخامس)، ثم عرض من خلال مآثرات متنوعة فضل العدل وذم الظلم (البابان السادس والسابع). وفي الأبواب من الثامن إلى العاشر، اتجه إلى الخليفة المستضيء مباشرة يعظه ويبين حقوقه وواجباته تجاه رعيته معززاً مواعظه بالنصوص المختلفة من أحاديث نبوية وأخبار صحابة وتابعين ووعاظ وأتقياء، بل وبما تواتر من تراث أمم الفرس والإغريق والهند، حول ضرورات العدل ومنافعه وتجنب الظلم ومصائبه، مما درجت عليه كتب الوعظ والنصيحة. وبعد ذلك، ولتدعيم أهمية الوعظ في التذكير بالعدل، تم سرد قصص الوعظ المتصلة بالخلفاء والأمراء وملوك الأمم السالفة، واستعرض مواعظهم بوصفها ثمرة من ثمار تجاربهم في الحكم والسياسة والعلاقة بالدين، تعين على الاعتبار والتقوى، وهو ما استغرق باقي أبواب الكتاب من الحادي عشر حتى السابع عشر.

وعلى ضوء هذه البنية المحكمة يمكن استخلاص أن ابن الجوزي صمم كتابه بوعي مدروس، يعكس حساسية الوظيفة المراد تأديتها من خلاله، وهو تطبيق الشريعة باعتبارها "السياسة الكافية" كما عرفها ابن الجوزي (2).

ولا بد من إضافة فكرة إلى بنية الكتاب، وهي المفردات والمصطلحات الدالة التي استعملت لعنونة الأبواب أو تكتفت معانيها في المتن، ودلالاتها تكمن في حضور معانيها في الحياة الاجتماعية، وهي الخلافة، الإمامة، الشكر، الاصطفاء لقريش ثم لبني هاشم، التذكير والحاجة إلى التذكير، السلطان والوعظ، النصيح وطبائعه وخلقه، الدنيا والآخرة، الهوى وعداوته للفضائل، عاقبة من سمع الوعظ ولم يعمل به، فضل العدل وذم الظلم، السلطان والهوى، السلطان والحلم واليقظة، مسؤولية السلطان، ضرورة الاهتمام بالعلماء، أهمية كتب العلم وسير السلف، نقمة السلطان، أنواع الرعايا، الولاة والرعايا، معاملة العوام ونصح الرعية والإحسان إليهم والعدل فيهم، السلطان وذوو الحاجات، تجنب كشف المعاييب وسترها، العمل بالحدود وقانون الشرع، الولايات وخطرها، الأموال: مواردها وأوجه صرفها، ومنها: المال الصالح (والتحذير من فتنه المال).

هذه هي الموضوعات الرئيسية التي استغرقت عشرة أبواب وثلث الكتاب، وباقيه قصص

(1) يذكر الغزالي في "التبر المسبوك": "إن القليل جداً من كان من سكر سلطته صاحباً"، الغزالي، أبو حامد: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، دار الكتب العلمية، 1988. ص 68.

(2) المصباح المضيء، ص 252.

ومواعظ رتبت تاريخياً وقيماً، فظهر أولاً الخلفاء الراشدون، ثم خلفاء بني العباس، ثم الولاة والأمرء، ثم سيقّت قصص ومواعظ أمم قديمة.

وقطعاً فإن كثرة المواعظ المساقفة تشتمل على موضوعات مختلفة لها صلة بالحياة الاجتماعية والسياسية المعاصرة لابن الجوزي، لكننا نريد أن نرى أهمية استثنائية في الذكر الصريح للموضوعات التي أثبتناها، وهي في مجملها تشكل رؤية ابن الجوزي لتحقيق العدل، هدف الوعظ وغايته. إنها تقدم للخليفة ـ بعد بيان خطر منصبه وعظم مسؤولياته ـ خطة لممارسة الحكم الرشيد، وأنه يمكن بلوغه لو أراد من خلال حماية نفسه من شر الوقوع في الهوى والظلم ومن خلال صحبته للعلماء والاطلاع على كتب العلم والاستفادة من سير الصالحين، ويحذره أيضاً من مغبة تجاهل العمل بفحوى الموعظة بعد سماعها. وأخطر فصول الوعظ هي قطعاً ما يتعلق بالأموال، من أين تأتي وأين تذهب فمقتل "السياسة الشرعية" في الأعم الأغلب إنما يأتي من جهة العلاقة بالأموال، كما الحال في معظم التظالم القائم بين الناس، فهو يأتي من هناك أيضاً. ولا بد من الإشارة إلى أن اصطلاح "السياسة الشرعية"، الذي صار علماً على ارتباط السياسات بالشرع كما استخدم بعدئذ في عناوين بارزة لابن القيم الجوزية (ت 751هـ) وأستاذه ابن تيمية (ت 728هـ)، لم يكن بين اصطلاحات ابن الجوزي، لكننا نشبهه هنا بناء على مآلات الوعظ المرتجاة، وليس على أساس كثافة الاستعمال.

5. المطالب الأساسية الموجهة للخليفة

رغم أن هدف الكتاب كله، كما أسلفنا، تقديم خطة عمل لتحقيق السياسة الشرعية، فإننا فيما يلي سنحاول استعراض تفاصيل الوعظ المقدم مباشرة للخليفة المستضيء، وهي في مجملها تشكل المطالب الأساسية التي يرى ابن الجوزي أن على الخليفة القيام بها لتحقيق السياسة الشرعية، وقد تضمنتها الأبواب من الثامن إلى العاشر.

عنون ابن الجوزي الباب الثامن ـ وتستغرقه الصفحات من (209 - 229)⁽¹⁾ ـ بما يلي:

(1) المصباح المضيء، الباب الثامن من ص 209 - 229. سنكتفي فيما يتعلق باستعراض الفصول بالإحالة على الفصول كما في هذا الهامش، ولن نقوم بتوثيق المقتبسات المختلفة لأنها كلها تقع في الفصول المشار إليها وفي الصفحات من - إلى، وذلك بعداً عن إثقال النص بهوامش متقاربة لنفس المؤلف والكتاب.

"في ذكر ما ينبغي للسلطان استعماله"، وفي هذا الباب حثَّ ابن الجوزي السلطان على إصلاح النفس من خلال تذكيره بحضور الخالق رقيباً على كل شيء، ومن خلال تصويره للدار الآخرة، وأن عليه أن يكون قدوة لغيره، واستعمل لذلك أقوالاً متواترة لتعزيز وعظه، تخلقت في مضمار التجربة السياسية، ومنها قول قيل لمعاوية بن أبي سفيان في زمنه: "أنت الزمان، فإن صَلُحْتَ، صَلَحَ الناس".⁽¹⁾ أو قول: "الرعية تصلح بصلاح الوالي، وتفسد بفساده". وأيد ذلك بأقوال منسوبة لأفلاطون وسقراط⁽²⁾، وسرد له، زيادة في توكيد المعنى، قصصاً وحكايات تحثه على الاهتمام بشؤون الحكم، وترك اللذائذ المقربة لزوال الحكم. ثم نصحه بكظم الغيظ والسيطرة على نوازع الغضب والتمسك بسجايا الحلم والعفو، وأورد له أمثلة من حلم معاوية بن أبي سفيان وصبره. كما حثه على ملازمة العلماء، وبخاصة الورعون منهم، وذكره بأقدارهم وأهمية رؤاهم وفوائد مجالستهم، ومنها الإخبار عن سير السلف، ليتعلم منها كيف يزجر السلطان ذاته وهواه، ويراعي نعمة مُلكه.

وفي الباب التاسع المعنون بـ: "في ذكر سياسة الرعية ومداراتهم"، وتستغرقه الصفحات (231 - 257)،⁽³⁾ استعرض ابن الجوزي كفايات سؤس الرعية، أو كفايات التعامل معهم، وقرَّر أن أعظم واجبات السلطان، هي الاهتمام بالرعايا ومتابعة أحوالهم والنظر في صالحهم.

قسَّم ابن الجوزي الرعية في هذا الفصل إلى صنفين "الخواص" و"العوام". أما العوام فهم عامة القوم، أي الشعب بلغة هذا الزمان، وأما الخواص فهم الذين تستعملهم الدولة لتسيير أمورها وقد ساهم "الأداة والآلة"⁽⁴⁾ (البيروقراطية والتكنوقراط باصطلاح زماننا)، ثم شرع في تقديم النصح حول كيفية التعامل مع هؤلاء الخواص واختيارهم، بوصفهم "أركان الدولة" أو "أرباب الدولة"، كما يسميهم ابن الجوزي في كتابه "المنتظم"، وهم المعينون في مناصب بارزة لتنفيذ السياسات الشرعية.

(1) يرد هذا القول في المصادر منسوباً لأحد حكماء العرب، هو الأحنف بن قيس، وفي صيغة أخرى لا تغير جوهر القول. فحين سأل معاوية، الأحنف بن قيس، ما الزمان؟ أجاب: "الزمان أنت فإن صلحت صلح الزمان، وإن فسدت فسد الزمان". انظر: الغزالي، أبو حامد: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص 248.

(2) المصباح المضيء، ص 211 - 212.

(3) المصباح المضيء، ص 231 - 257. انظر تفصيل المواعظ التي سترد في المتن وسياقاتها في الباب التاسع في الصفحات المشار إليها.

(4) المصباح المضيء، ص 235.

هذه الأفكار تتماثل بالمثل مع المطالبات السياسية الراهنة لهذا الزمان والتي تتلخص في شعار "وضع الرجل المناسب في المكان المناسب"، وبلغه ذلك العصر أورد ابن الجوزي قولاً منسوباً للنبي محمد ﷺ فيه: "من استعمل عاملاً من المسلمين، وهو يعلم أن غيره أفضل منه، أعلم بكتاب الله وسنة نبيه، فقد خان الله ورسوله وجميع المؤمنين".

ولم تستنكف كتب الوعظ والنصيحة قط من دعم مقولاتها السياسية بآراء حكماء وفلاسفة من خارج سياق الثقافة الإسلامية، فنقلت على لسان الحكماء قولاً فيه: "من استعمل صغار الرجال على كبار الأعمال، ضيع العمل". ولأن معظم الداء يأتي من تولية الأقارب دون النظر إلى كفاءتهم، فقد حذر ابن الجوزي من ذلك أيضاً، مستعيناً بقول منسوب للرسول ﷺ فيه: "من وليّ ذا قرابة محاباةً، وهو يجد خيراً منه، لم يرُح رائحة الجنة". وحنّ ابن الجوزي الخليفة مسؤولية الظلم الواقع على الرعية في حال علمه بظلم، ولم يدفعه، وأيد ذلك بقول منسوب للخليفة عمر بن الخطاب فيه: "أيما عامل لي ظلم أحداً، فبلغتني مظلمته، فلم أغيرها، فأنا ظلمته".

أما الأفكار المتعلقة بعامة الناس (الشعب) أو العوام بلغة ذلك العصر، فإن ابن الجوزي يرى أن تكون معاملتهم "ممزوجة بين" التخويف والرفق، ويكون الرفق فيها أغلب، والحلم فيها أكثر، ودعم ذلك بقول منسوب لسلمان الفارسي فيه: "إن الخليفة، هو الذي يقضي بكتاب الله، ويشفق على الرعية، شفقة الرجل على أهله"، وقد شدد ابن الجوزي على الخليفة حين ذكره بضرورة خدمته للرعية، هو وولاته: "وأن يريد لهم ما يريد لنفسه"، ولأنه يعلم مقدار الظلم الذي يقع على الرعية من الولاة، فقد عزز فكرة خدمة الرعية بمجموعة من الأقوال المنسوبة للرسول ﷺ كلها تؤكد الحرص على خدمة الرعايا، وتتهم بالغش، من لم يفعل، وتوعده نار الجحيم، منها مثلاً: "أيها والٍ، ولي شيئاً من أمر أمّتي، فلم ينصح لهم ويجتهد لهم، كنصيحته وجهده لنفسه، كبّه الله على وجهه يوم القيامة". أو: "أيما راعٍ، أُسْرِعِي رعية، فلم يحفظها بالأمانة والنصيحة، ضاقت عليه رحمة الله التي وسعت كل شيء". أو: "ما من أميرٍ، يلي أمور المسلمين، ثم لا يجتهد لهم وينصح، إلا لم يدخل معهم الجنة". أو: "ما من عبدٍ، استرعاه الله رعيةً، فيموت يوم يموت وهو لها غاشٌّ، إلا حرم الله عليه الجنة". والواضح الجلي أن هذه الأحاديث الحاثئة على الاهتمام بالرعية _بغض النظر عن أصالتها_ إنما تعكس

أشواق الرعية إلى العدل، كما تشكل جزءاً من الثقافة السياسية المتداولة شعبياً عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم. ويواصل ابن الجوزي نصحه للخليفة، فيذكره بضرورة الإحسان إلى الرعايا كافة، أي عدم التفريق بين الحر والعبد، والكبير والصغير، ويقرر أن الإحسان، مرتبة قصوى في الإيمان، وهي في السياسة أفضل أشكالها، وتعني النظر بعين واحدة إلى الجميع. وقد دعم هذه الفكرة بأقوال منسوبة لمن سبق من الوعاظ، مثل ابن السماك⁽¹⁾ الذي عاصر الرشيد ووعظه، والفيلسوف أرسطاطاليس في نصيحته للإسكندر المقدوني: "إنك إنما تملك الأجسام، فاحرص على اجتذاب قلوب رعيته بالإحسان إليها". ولا ينسى ابن الجوزي أن يعيد على أسمع الخليفة فكرة ماثوثة في كتب الوعظ السياسي، وهي العلاقة الشرطية بين عدل السلطان، وخصب الزمان والعكس، "وذلك ليعلم السلطان أن نصحه للرعايا وعدله فيهم يؤثر في الأرض خصباً، وأن غشّه لهم وجوره، يؤثر جدباً".⁽²⁾

ولا تقف هذه الفكرة عند مجرد ظهور العدل أو اختفائه في الواقع، بل تتوغل إلى سبر أعماق السلطان ونواياه، فنية السلطان الحثيرة تُورث خيراً، ونيته الخبيثة تورث جدباً، وهي

(1) ابن السماك، هو محمد بن صبيح المعروف بابن السماك، نسبة لبيع السمك، كان راوية للحديث ورأساً في الوعظ، وله فيه مجالس، له مواظمت متنوعة في السياسة والعدل، وقد توفي في الكوفة عام 183 هـ، انظر سيرته في: الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي: تاريخ بغداد، دار الغرب الإسلامي، بيروت 2001. 3/ 347. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: صفة الصفوة، دار الكتب العلمية، بيروت 1999. 2/ 71 - 115 - 116. وانظر أيضاً: الوعظ والسياسة، عدد 17، يوليو، ص 255 - 256..

(2) وردت هذه الفكرة عند الغزالي في التبر المسبوك فاختصرها قائلاً: "عمارة الدنيا وخرابها من الملوك". أو: "عمارة البلاد وراحة الأهل وأمانهم دليل على عدل الملك" وتفنن الطرطوشي (ت: 520 هـ.) في "سراج الملوك" في وصف العلاقة الشرطية بين عدل الملك وخصب الزمان وازدهار أخلاق أهله أو انحدارها فقال: "وكما أن بالسلطان العادل تصلح البلاد والعباد، وتنال الزلفى إلى الله تعالى، والفوز بجنة المآوى، كذلك بالسلطان الجائر تفسد البلاد والعباد، وتقترع المعاصي والآثام، وتورث دار البوار، وذلك أن السلطان إذا عدل انتشر العدل في رعيته وأفاموا الوزن بالقسط، وتعاطوا الحق فيما بينهم، ولزموا قوانين العدل، فمات الباطل وذهبت رسوم الجور، وانتعشت قوانين الحق فأرسلت السماء غياثها، وأخرجت الأرض بركاتها، ونمت تجارتهم وزكت زروعهم وتناقلت أنعامهم، ودرت أرزاقهم ورخصت أسعارهم وامتألت أوعيتهم، فواسى البخيل وأفضل الكريم، وقضيت الحقوق وأعيرت المواعين، وعاهدوا فضول الأطعمة والتحف، فهان الحطام لكثرة وذل بعد عزته، وتماسكت على الناس مروءاتهم، وانحفظت عليهم أديانهم. وبهذا تبين لك أن الوالي مأجور على ما يتعاطاه من إقامة العدل، ومأجور على ما يتعاطاه الناس بسببه". الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد الفهري: سراج الملوك، الدار المصرية اللبنانية، 1994، القاهرة ص 186 - 187.

فكرة مسنودة بحكاية شعبية متواترة، أو مُستقاة منها. تلك الحكاية تصور كسرى ملك الفرس وقد خرج متنكراً وسار بين الرعية، ثم نزل ضيفاً على امرأة عجوز وابنتها، وكانت لهما بقرة حلوب. رأى الملك المتنكر ابنة العجوز تحلب البقرة ورأى كثرة حلابها، ففكر في فرض ضريبة على البقر، في رواية، وفي رواية أخرى، أنه فكر فقط في أخذ البقرة لنفسه، وحين ذهبت الفتاة بعد فترة لتحلب البقرة ثانية وجدتها حائلاً لا لبن فيها، فقالت البنت لأُمها بصوت سمعه الملك المتنكر المراقب لما يجري في البيت: "أظن الملك قد أضمر لنا شراً، فالبقرة لا تدر حليباً"، فاستغرب الملك قول الفتاة، وعدل في نفسه عن نيته فرض ضريبة أو أخذ البقرة، وحين عادت الفتاة لتحلب البقرة للمرة الثالثة وجدت الحليب وافراً، فعلمت على ذلك بالقول: "إن الملك عدل عن رأيه". وقد سمع الملك الضيف المتنكر كل هذا ونوى - كما تصور الرواية - مُلازمة العدل ومُجافاة كل ظلم.⁽¹⁾ هذه واحدة من قصص الوعظ، ومع ما فيها من صنع وتزويق،⁽²⁾ إلا أنها شكلت جزءاً من قناعة مستقرة، تعتمد على التخويف الذي يقتضيه الوعظ، ويحمّل فيه السلطان، ليس فقط مسؤولية الظلم المباشر، بل نيته السيئة وما يترتب على ذلك من بلوى تصيب الرعية، مثل جفاف الحليب في ضرع البقرة أو جذب الأرض الذي يصيب عامة الناس.

ويمضي ابن الجوزي في مواضعه حول كيفية التعامل مع العوام، فينصح بتسهيل المعاملات وتخصيص أوقات يظهر فيها للناس أو ينيب عنه المتدينين، لرفع المظالم، لأن هناك دومًا ما يحول بين العوام وبين تقديم مظالمهم. وقد طالب ابن الجوزي بما يعبر عنه اليوم بـ "سياسة الباب المفتوح"، لأن احتجاب السلطان أو ولاته عن ذوي الحاجات، يشجع العمال على الظلم، لعلمهم بصعوبة الوصول إلى الوالي أو الخليفة لتقديم الشكاوى، وهي فكرة خاض

(1) المصباح المضيء، ص 45 - 46.

(2) ترد القصة عند الغزالي في "التبر المسبوك" لدعم العلاقة بين عدل السلطان وخصب الزمان، وتختلف قليلاً في التفاصيل، فبدلاً من البقرة والحلاب، يتم الحديث عن عطش أنوشروان والتجائه إلى بيت ليروي عطشه، فقدم له عصير كثير من قصب قليل، وعلل بنية السلطان العادلة وقل العصير في المرة الثانية رغم كثرة القصب المعصور، وعلل ذلك بتغير نيته. وقد سمع الملك أنوشروان، وهو الموصوف بالعدل، هذا التعليل في الحالين من الصبية اليافعة التي ربطت بين نية السلطان وكثرة العصير وقلته، فأعجب بفصاحتها وتزوجها كما تحتم الرواية عند الغزالي. التبر المسبوك، ص 68.

فيها الماوردي⁽¹⁾ قبل ابن الجوزي، وتتأسس قطعاً على الممارسات القائمة والمتواترة، والطقوس السياسية التي تشكلت في السياق التاريخي، فعزلت الحكام عن المحكومين، بل وراجت ثقافة سياسية تربط بين الاحتجاب وهيبة السلطان. ولمقاومة هذا الطقس السياسي القادح بقيمة العدل وحاجات الرعية نصح ابن الجوزي الخليفة وعماله بالظهور لذوي الحاجات وعزّز نصحه هذا بأقوال منسوبة للرسول ﷺ منها: "يا أيها الناس، من ولي منكم عملاً، فحجب بابه عن ذي حاجة من المسلمين، حجبه الله أن يُلجَّ إلى باب الجنة". وسنعود لمناقشة هذه الفكرة لاحقاً بالنظر إلى واقع احتجاب الخليفة المستضيء عن عامة الناس، وعن ممارسة واجباته أمام الوزراء ورؤساء الدواوين وأهل الحاجات.

بينما يشير إلى سلوك سياسي قائم يومئذ، هو التجسس، نصح ابن الجوزي بعدم التجسس على الناس، بل التستر على عيوبهم، فقال: "وينبغي أن لا يُكشَفَ سِرٌّ مستور، بل يُجْتَهَدُ في تغطيته"، كما نصح بعدم الإصغاء إلى الواشين. ولا شك أن ابن الجوزي يقصد هنا، التجسس على عوام الناس لإيذائهم في أرزاقهم، ولم يتطرق إلى نوعين من التجسس، استحسنهما الماوردي قبله، وهما "مراقبة الرعية" و"مراقبة الولاة عليهم"، وهدف الاثنين هو ضمان أمن الخلافة، ومراقبة العمال كي لا يجوروا على الرعية، خدمة للدولة⁽²⁾، أي أن هذا النوع من التجسس يتطابق مع فكرة المراقبة العامة للأداء بتعبيرات زماننا، لكن ابن الجوزي لم يلتفت إليه، بل همته أضرار التجسس التي تحيق بالناس وتعارض مع صريح القرآن "ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً".

وفيما يخص الحدود الشرعية، شدد ابن الجوزي على ضرورة إقامة الحدود في حال ثبوت جرم ما، يستوجب إقامة الحد، على أن تطبق على الكبير والصغير، وأن لا تُجَازَ أية شفاعة هدفها تعطيل إقامة الحد. وهو ما يعبر عنه في أيامنا بالوساطات النافذة المعطلة لإقامة العدل. ولدعم هاتين الفكرتين استشهد بقصة شهيرة متواترة، قصة المرأة المخزومية التي سرقت،

(1) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: نصيحة الملوك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986. ص 337.

(2) في كتابه "نصيحة الملوك" ينصح الماوردي الحاكم بأن: "يجعل على الرعية عيوناً ممن يداخلون طبقاتهم، وجواسيس يتجسسون عليهم ويتبعون أنباءهم، ولا سيما في مواضع الظنة والتهمة". ص 386. "ويجعل على الولاة عيوناً من أمناء الناس وصلحائهم، ليكتبوا للخليفة بسلوكهم وتصرفاتهم، لا سيما ما يتعلق بظلم أو جناية". ص 346.

فأراد أهل المدينة التشفع لها بدفع أسامة بن زيد للحديث مع الرسول ﷺ بشأنها، بحكم قربها من الرسول، فغضب الرسول من شفاعته زيد، ثم خطب في الناس وقال قولته المأثورة التي ما تزال تقتبس إلى اليوم: "إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها". كما حذر ابن الجوزي أهل الشفاعة الذين يرومون تعطيل الحد بشفاعاتهم بقول فيه: "من حالت شفاعته دون حد من حدود الله، فقد ضاد الله في ملكه".

وفي إشارة إلى أن العقوبات كانت تتجاوز المنصوص عليه في الشريعة، شدد ابن الجوزي على ضرورة إقامة الحدود كما هي دون زيادة أو نقصان، لأن في الزيادة والنقص، قدح بتمام الشريعة وكما لها، واستشهد بمواقف علماء سابقين، أبرزهم أبو الوفاء ابن عقيل⁽¹⁾ (ت 513 هـ) الذي احتج في زمانه على رئيس الشرطة الذي كان: "إذا أخذ اللصوص طبخهم في القدور"⁽²⁾. وهو فعل شنيع يتجاوز الشريعة والسياسة معاً.

ويبدو أن السياسات المطبقة في حق من يستحق عقوبة ما، كانت تنجح غالباً عن الحد الشرعي، وتدخل ضمن تقديرات الولاة أو رؤساء الشرط، مبررين ذلك أمام المحتجين بضرورات "السياسة" ومقتضياتها، لكن هذا التبرير لم يرق لابن الجوزي، كما لم يرقه التفريق بين الشرع والسياسة فأكد أن "الشريعة هي السياسة الكافية، فمن أضاف إليها ما نصت عنه، فقد تعاطى على الشريعة، وأظهر أنها ناقصة تحتاج إلى تمام"⁽³⁾. ولعل ابن الجوزي في تشديده على تطبيق الحدود كما هي وإشارته إلى مواقف ابن عقيل، كان على وعي بطبيعة الجدل الذي ثار بين العلماء قبله، وامتد إلى زمانه حول الصلة بين الشريعة والسياسة، وكيف برز رأي ابن عقيل واشتهر، وهو أن السياسة مكمل للشرع طالما أفضت إلى الإنصاف والعدل وإن لم تتصل بالشريعة بنص: يقول ابن عقيل: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا نزل به وحي،

(1) ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي، الحنبلي، كان رأس الخنابلة ببغداد واتسعت معارفه وتعامل مع أفكار زمانه وجمع علوم الأصول والفروع وصنف فيها الكتب الكبار. انظر، "المنتظم"، 17 / 179. كما نقل عنه ابن الجوزي في المصباح المضيء: "الفضائل مبددة في الأشخاص، كما أن الفوائد مبددة في العقاقير". ص 219.

(2) المصباح المضيء، ص 252.

(3) المصباح المضيء، ص 252.

فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط⁽¹⁾. ولتأكيد دور السياسة والدولة في تحقيق العدل يقول ابن الجوزي: وهو ما أثبتته أيضًا في كتابه "المنتظم": "إن الإنصاف ليس من اختصاص الشرع، بل منوط بقوانين السياسة وآداب الرياسة، مما يقتضي إعطاء كل ذي حق حقه"⁽²⁾. والواضح أن إشكالية موافقة السياسة للشرع قد دار حولها جدل بين العلماء، وبرز رأي ابن عقيل سديدًا، بحكم وزنه العلمي الذي يقيم علاقة حميمة بين المصلحة وروح الشرع، ويعطي لقوانين السياسة وآداب الرياسة، دورًا في تحقيق روح الشرع، لا التعلق الحرفي بلفظه. هذا الرأي يعكس جدلاً شرعياً متواصلًا إلى اليوم، بين المتمسكين بحرفية النص، والمتمسكين بمقاصد الشرع، وهي مصلحة المسلمين، فإن تحققت بسبل غير منصوص عليها، أي بقوانين السياسة وآداب الرياسة كما يقول ابن عقيل، فهي من الشرع لأنها توافق مقاصده في تحقيق مصالح المسلمين، أما تجاوز ذلك إلى "طبخ اللصوص في القدور"، مثلاً، ففعل شنيع، وإن كان غرضه التأديب، لأنه يتجاوز روح الشرع ولفظه معاً، وقد اعترض عليه ابن عقيل نفسه كما مر. ويبدو أن ابن الجوزي لم يستسغ هذا التفريق بين السياسة والشرع ولم ير له مبرراً، بل رآه ذريعة لتبرير الظلم باسم السياسة، فسدها بالتشديد على التطابق بين السياسة والشرعية، وأكد كما مر معنا أن: "الشرعية هي السياسة الكافية".

وفي إشارة لشيوع حالات التعذيب غير الشرعية، وهي متصلة أيضاً بفكرة تجاوز الحد الشرعي، ومنها قطع الأنوف والأيدي، وعظ ابن الجوزي بعدم جواز ذلك لأي غرض، ومنها تحصيل الحقوق. ويورد قصة والٍ كتب للخليفة عمر بن عبد العزيز يستأذنه في تعذيب عمال صدقات لم يسلموا ما عندهم من أموال: "فكتب إليه عمر ينهيه عن التعذيب ويقنع بما أقرؤا به من مال، أو يستحلفهم بالله تعالى على ما لا يؤدوه، فو الله لئن لقوا الله بخياناتهم أحب من أن ألقاه بدمائهم".

ولأن المال كان وما يزال أشهر أسباب الخلاف وأكثرها نشرًا للظلم، فقد كان أيضاً مادة

(1) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مطبعة المدني، القاهرة. 1977. ص 17 - 19.

(2) المنتظم، 17 / 178.

للوخط في الباب العاشر الذي تستغرقه الصفحات (259 - 275)⁽¹⁾، لكن ابن الجوزي، وقد أدرك أحوال عصره وحساسية الموضوع، تحفّف كثيراً، فيما يخص المال، من عبء الوخط المباشر، ونقد المخالفات الشرعية إزاء الأموال، مع أنها هي الأظهر إطلاّقاً في السلوك السياسي لأهل السلطة. وقد كانت الأموال مدار الوخط في الخلافة الأموية والعصر العباسي الأول،⁽²⁾ وبدلاً من النقد المباشر الصريح يقصّر ابن الجوزي مواعظه بهذا الصدد، على بيان الطرق الشرعية لمآخذ المال وأوجه صرفه الشرعية، مستعيناً بما ترسخ من فقه المال الشرعي عند الأقدمين. وبهذا جنب ابن الجوزي نفسه من أي حرج أو مجابهة مع أحد.

لكن ابن الجوزي، الذي أطنب كثيراً في مدح الخليفة المستضيء، دون ذكر شيء عن مظالم الأموال التي عاصرها في زمنه ورواها بحياد لافت في كتابه "المنتظم"، يظهر وعيه بخطر "فتنة المال"، ويستعرض مادة وعظية مشهورة تنفّه الدنيا وزينتها الفانية وتذكر الإنسان بقصر الأجل، عله يرعوي ويحسن الاستعداد للأخرة بالفضائل، ومنها مقاومة فتنة المال. ثم كالعادة يؤيد ابن الجوزي مواعظه الزهيدة، بآثار وأحاديث يبرز من خلالها خشية الرسول محمد ﷺ على أمته من كثرة النعيم والمال، المسيبين للتنافس والهلكة. ورغم أن ابن الجوزي عاش حياته ثرياً مُنعماً، فإنه أبرز بوضوح علاقة التنافر بين "المال والصالح"، الغالبة على البشر من خلال قصص تبين ثقافة المجتمع التي تشجع التكالب على الأموال، كما تبين تقدم منزلة أهل المال على أهل الصالح والتقوى، لكنه مع ذلك لا ينسى أن يذكر نعمة المال إن أتى من طرق شرعية، وصُرف في أوجه شرعية أيضاً.

كانت تلك جملة الأفكار السياسية، أو المطالب الأساسية التي تضمنها الوخط المباشر لابن الجوزي، ولتركيزها في عناوين مختصرة فقد طالب ابن الجوزي: بالحرص على إقامة العدل من خلال مباشرة الأعمال، وعدم الاحتجاب عن الناس، وتعهّد الرعية ومصالحهم على أساس أن الخليفة وولاته خداماً للرعية، عليهم واجب الإحسان إلى كافة الرعايا بمقتضيات الشرع. كما اشتمل الوخط على الدعوة إلى إصلاح جهاز الدولة، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وتحمل مسؤوليات ظلم الولاة، واعتماد الكفاءة لا القرابة في التوظيف،

(1) المصباح المضيء، ص 259 - 275.

(2) الوخط والسياسة، عدد يوليو، 2003، والوعظ والسياسة، عدد 17، 2003.

والحرص على اجتلاب الأموال من مصادرها الشرعية، وتوزيعها في الأوجه الشرعية أيضًا، ومراقبة تطبيق الشريعة دون زيادات، وإدانة التجسس والتعذيب والنصح بستر العيوب. وقد رُفِدَت هذه الأفكار بالآية الكريمة والحديث الشريف، واستوى فيها قول الصحابي والتابعي والفيلسوف، كما استوت فيها قصص المسلمين وغيرهم طالما كانت تحمل عبرة وموعظة.

6. تقييم وعظ ابن الجوزي في ضوء سيرة الخليفة المستضيء وزمنه

يلخص ابن الأثير صورة الخليفة المستضيء بقوله: "كان عادلاً، حسن السيرة في الرعية، كثير البذل للأموال، غير مبالغ في أخذ ما جرت العادة بأخذه، وكان الناس معه في أمن عام وإحسان شامل وطمأنينة وسكون، لم يروا مثله، وكان حليماً، قليل المعاقبة على الذنوب، محباً للعفو والصفح عن المذنبين، فعاش حميداً ومات سعيداً"⁽¹⁾. غير أن هذه الصورة الإجمالية التي يجمع عليها مؤرخو القرن السادس الهجري وما بعده، ومنهم المعاصر له ابن الجوزي،⁽²⁾ تتشقق عند النظر إلى تفاصيل سنوات حكمه، كما رواها ابن الجوزي نفسه، كما سنبين. ويبقى كرم الخليفة وإسقاطه للضرائب التعسفية غير الشرعية (المكوس)، في رأس الفضائل المنسوبة إليه. وفيما يتعلق بالمكوس فقد سبق ذكر إسقاطها كلها في حياة أبيه المستنجد بالله، وقيل إنه لم يُبَقَّ منها شيئاً⁽³⁾، ثم تكرر ذكر إسقاطها ثانية في حياة المستضيء، وأنه لم يُبَقَّ منها شيئاً⁽⁴⁾، والواضح أن المكوس، وهي ضرائب غير شرعية جائرة، كانت تُثَقِّل على الناس، وتصيب أهل العراق جميعاً بالشدة والأذى، وكان إسقاطها أفضل ما يَتَقَرَّب به الخليفة لرعيته، وقد زاد الخليفة المستضيء فوق إسقاط المكوس، كرمًا كبيرًا مع الأعيان وعلية القوم في خلافته، ولذلك مدحه المؤرخون القدماء، أما المعاصرون فيمرون على زمنه مرور الكرام، لانعدام أية أحداث جسام قام بها أو تصدى لها، بل إن أحد أبرز دارسي التاريخ العباسي، حكم على

(1) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد: الكامل في التاريخ، بيت الأفكار الدولية، الأردن، (د. ت) ص 1773.

(2) المنتظم، 18 / 191.

(3) الكامل في التاريخ، ص 1754.

(4) المنتظم، 18 / 191.

زمنه وزمن أبيه من قبل، بأنه زمن تدهور للخلافة⁽¹⁾ مقارنة بإنجازات المسترشد والراشد والمقتفي، التي انتهت إلى انتزاع العراق من أيدي السلاجقة، ليحكم باستقلالية من قبل الخلفاء العباسيين، ولم يكن للمستضيء من دور أكثر من الحفاظ على العراق مستقرًا بشكل كبير، ومستقلًا كما ورثه من جده المقتفي بأمر الله وأبيه المستنجد بالله، وقد تم له ذلك بفضل اشتغال الخلافات بين أمراء السلاجقة وليس بفضل همته وطموحه.

هذه الأحكام العامة حول زمن الخليفة المستضيء، تقوم على أساس وضع الخلافة بين القوى المتصارعة يومئذ، كما تقوم على مقارنة ما كان السلاجقة يفرضونه من مال وإتاوات على مؤسسة الخلافة، وعلى الناس في العراق جملة، وما أسقطه الخلفاء العباسيون من ضرائب جائزة، تحببًا منهم لأهل العراق، لضمان دعمهم في مواجهاتهم ضد سلاطين السلاجقة الطامحين لاستعادة سطوتهم على العراق.

لكن وعظ ابن الجوزي، قيد التقييم، لا يتطرق، كما مر معنا، للسياسات العامة في إطار ما كان يموج من أحداث كبرى، بل يتجه لتقويم السياسات اليومية المتصلة بحياة الناس ومصالحهم، وعليه فسنحاول تتبع أعمال الخليفة ذات الصلة بحوائج الناس، وهل قام بأي فعل لإرساء قيمة العدل كما تدركه البدهة العامة وتقتضيه السياسة الشرعية؟

وباستعراض سنوات حكم المستضيء في كتب التاريخ، ومنها كتاب "المنتظم" لابن الجوزي، لا يمكن تبين ملامح صريحة واضحة، تكفي لإصدار حكم له أو عليه، وبلملمة شتات المروي عنه في سنوات حكمه، يظهر المستضيء شخصية غامضة، أبرز ملامحها أنها خليط من ورع وضعف. لقد بقي الخليفة، بل وقبل أن يصير خليفة، غير تواقٍ للبروز والفعل السياسي، وغير حاضر في إدارة شؤون الخلافة، مع ضعف صريح في مواجهة من غلب عليه من أركان دولته، لكنه يصور أيضًا رقيق الطبع ميالًا للتدين والورع، والتحبب إلى كبار القوم وخاصتهم بالأموال والهدايا. وتبقى أخبار كرمه طاغية على كل صفة أخرى، وهو كرم لنا معه وقعة أخرى ستأتي.

وما يدعم هذا التقييم لشخصية الخليفة المستضيء، هو أن فعلًا واحدًا بارزًا ذا شأن

(1) الخلافة العباسية، ج2، ص 184.

لم يسند إليه خلال سنوات حكمه التي قاربت عشرين، ولم يُروَ إلا القليل جدًا من الحضور العام للخليفة، وهذا القليل في مجمله ليست أفعالاً عينية تمتحن بها شخصية خليفة المسلمين، بل تدخلات اضطرارية، قام بها لمواجهة حالات حادة من الهيجان الشعبي، أو الاستعداد عسكرياً لمواجهة احتمال عدوان عسكري. وقد حصل هذا مرة واحدة فقط، لمواجهة شائعات هددت سلامة حدود الرقعة العراقية التي يحكمها⁽¹⁾.

لقد احتجب الخليفة عن الناس إثر مبايعته بالخلافة، ولم يكن قبل ذلك معروفاً ولا بارزاً. ذكر ابن الجوزي احتجاب الخليفة عن الناس في حوادث سنة 566هـ،⁽²⁾ وهي السنة نفسها التي تولى فيها المستضيء مقاليد الخلافة. وقد ساهم هذا الاحتجاب في ترسيخ صورة الكمون والضعف للخليفة، لا سيما في السنوات الأربع التي تلت اعتلاءه عرش الخلافة. وتبرز هذه الصورة أكثر بسكوت المصادر عن ذكر أية أخبار له قبل توليته الخلافة، مع أنه كان قد بلغ عامه السادس والثلاثين حين تولى الخلافة، وهي سنوات شباب وفتوة وفعل وإمارة. لقد غاب ذكره حتى في مرض أبيه المستنجد بالله، وهو المرض الذي شجع اثنين من كبار رجال دولته هما "أستاذ الدار" (عضد الدين) ابن رئيس الرؤساء، وكبير أمراء الجند (قطب الدين قايمآز)، على التآمر على حياة أبيه المستنجد بالله. ففي مرض المستنجد الأخير، وفي إطار صراعات القصر، تآمر أستاذ الدار وأمر الجند مع طبيبه الخاص، على حياة المستنجد، وذلك بمنع الدواء عنه ورميه عنوة في الحمام، وإغلاق الباب عليه، وتركه يصيح ويستغيث إلى أن مات⁽³⁾. وقد تجاوز ابن الجوزي هذا الخبر المنتشر في المصادر، واكتفى بخبر وفاة الخليفة المستنجد دون تفصيل. وذكر ابن الأثير أن أستاذ الدار بعدئذ قام مع أمر الجند قايمآز بإحضار (أبو محمد الحسن بن المستنجد)، ولم يتم ذكر أين كان، لكنهم أحضروه فور موت أبيه، مما يعني أنه كان في بغداد أو في مكان ما من قصور الخليفة، فبايعاه خليفة ولقباه بالمستضيء بأمر الله، واشترط عليه المتآمران أن يكون عضد الدين وزيراً وابنه (كمال الدين) "أستاذاً للدار" وقطب الدين قايمآز "أميراً للعسكر"، وهي من أرفع المناصب في الخلافة فوافق المستضيء على ذلك⁽⁴⁾.

(1) المنتظم، 18 / 199.

(2) المنتظم، 18 / 192.

(3) الكامل، ص 1754.

(4) الكامل، ص 1754.

وقد سككت المصادر أيضًا عن إيضاح موقفه من قتل أبيه، واكتفت بلحظات الموت والتولية وقبوله الشروط، ومنها، كما نرجح - ولم يذكر ذلك في المصادر صراحة - أن يحتجب وتكون صلته بشؤون الخلافة قائمة من خلال قائد الجند (قايماز)، الذي أظهرته الحوادث المروية عنه، أكثر قوة وأمضى نفوذًا من الخليفة. وقد ذكر ابن الجوزي بهذا الصدد: "واحتجب الخليفة عن أكثر الناس فلم يركب إلا مع الخدم، ولم يدخل عليه غير قايماز"⁽¹⁾، ثم استأنف ابن الجوزي في "المنتظم، وكذلك (ابن الأثير) في "الكامل"، الحديث عن ماجريات الأمور بعد ذلك، وهي ماجريات توضح غياب الخليفة عن الفعل السياسي، وهيمنة أمر الجند قايماز على القصر وشؤونه.

وكانت أول الحوادث في سني خلافته، قتل وزير أبيه الخليفة المستنجد في قصر الخلافة وتقطيع جسده إربًا ورميه في دجلة⁽²⁾، وهو وزير أبيه، غير المشترك في جرم التخلص منه، لكن ذكر أنه كان قد قطع أنف امرأة، ويد رجل في جناية، فسلمه المتآمران (عضد الدين وقايماز) - ليتخلصان منه - لأهل الرجل والمرأة، فعاقبوه بمثل فعله، وقتلوه في قصر الخلافة في يوم البيعة. وكلها أحداث تبين قبول الخليفة لما جرى لأنه لم يكن في وضع يمكنه من مقاومة هيمنة أمر الجند قايماز وأعوانه.

الفعل الوحيد البارز للخليفة، كان قدرته على التصرف بأموال الخلافة والتكرم بها على عليّة القوم، فأحاديث الكرم شائعة لدرجة أن يقال إنه كان كريماً ولم يكن للمال وقع عنده، ولم تُذكر إزاء هذا الكرم أية اعتراضات من رجال القصر الأقوياء، وهو ما يعني أن يد الخليفة كانت مهيمنة على أموال الخلافة، وهي مما لا يتنازل عنه أصلاً، بل تقوم الدنيا وتقع لأجلها. وقد مكنته هذه الأموال من إقامة علاقات طيبة مع النخب الاجتماعية والفكرية والعلمية، ومع عامة الناس، بالعطايا تارة وبإسقاط الضرائب الجائرة تارة أخرى. وقد ظلت سلطة أمر الجند جاثمة على الخلافة، ولم يتمكن الخليفة من إزاحة سلطته وهيمنته، وقد ظهر ذلك

(1) المنتظم، 18 / 192.

(2) الكامل في التاريخ، ص 1754. المنتظم، 18 / 191، يسرد ابن الجوزي خبر مقتل الوزير بختيار بسبب معاصرته للأحداث وبعدها عن استعداد أقوياء عصره، بينما يفصل ابن الأثير فيها ويذكر ما لم يجزئ ابن الجوزي المعاصر على ذكره، ويظهر تأمر (أستاذ الدار وأمر الجند) عليه لاعتقادهما بأنه كان يسعى بها شراً عند الخليفة، وقد تبين لهما خطأ ذلك بعد قتله. الكامل في التاريخ، ص 1745.

حين حاول الخليفة استغلال خلافات أركان الدولة في قصره، وعين من بينهم وزيراً كان على خصومة مع قايماز، فاعترض قايماز على ذلك وحاصر بعسكره دار الخلافة، وأجبر الخليفة على التراجع عن قراره⁽¹⁾ واستسلم الخليفة لهيمنة قائد الجند وأعوانه وأقربائه من قادة الجند، ولم يتمكن الخليفة من التخلص منه إلا بعد أن استجذت أمور، وجرت حوادث بينت مستويات الظلم التي كانت تجري تحت بصر الخليفة وسمعه. وقد بدأت أحداث التخلص من قايماز حين قام، في شهر شوال من سنة خمس مئة وسبعين للهجرة، أحد أمراء العسكر، اسمه تنامش، وهو صهر قايماز، بإرسال جنود إلى نواحي نهر "الغراف"⁽²⁾ فنهبوا أهله وبالغوا في أذاهم لدرجة أن بعضهم قُتل أو غرق في النهر⁽³⁾، فجاء منهم جماعة إلى الخليفة ببغداد: "واستغاثوا فلم يُعَاثُوا لضعف الخليفة مع قايماز وتنامش، وتحكمهما عليه"، كما حكم بذلك ابن الأثير⁽⁴⁾. أما ابن الجوزي فاكتفى بسرد الوقائع دون تعليق أو حكم.

وقد تطورت استغاثات المظلومين، حين قصدوا جامع القصر واستغاثوا بمن فيه، ومنعوا الخطيب، وفاتت الصلاة أكثر الناس، وعند هذه اللحظة من تطور الهياج الشعبي، يذكر ابن الجوزي: "أن الخليفة أنكر ما جرى"، وهو إنكار لفظي وحسب، لكن قطب الدين (قايماز) وحليفه وقريبه تنامش: "لم يحفلا بالإنكار وأصروا على الخلاف"⁽⁵⁾، بل: "واحتقروه"، كما يصف ذلك ابن الأثير⁽⁶⁾. هذه الحادثة أظهرت بجلاء ضعف الخليفة في مواجهة أمر الجند الذي أراد بعد شهرين من هذه الحادثة وفي شهر ذي القعدة، التخلص من أحد أعوان الخليفة، وهو: "صاحب المخزن"، إذ استدعاه قايماز إليه فلما لم يجب، وهرب منه إلى دار الخليفة، بعدها قام قايماز بإحراق دار صاحب المخزن، وجمع قواد الجند المتحالفين معه، وقصد دار الخليفة، فلما علم الخليفة بذلك، ورأى كثرة الجند الزاحف إليه، لم يجد سوى الاستنصار بالعامّة،

(1) المنتظم، 18 / 212 - 213. الكامل في التاريخ، ص 1759.

(2) الغراف، في الأصل نهر كبير يجري إلى الجنوب من واسط، وعلى هذا النهر "كورة فيها قرى كثيرة وهي بطائح"، الحموي، ياقوت: معجم البلدان، دار صادر، بيروت (د.ت)، ص. 4 / 190.

(3) المنتظم، 18 / 215.

(4) الكامل في التاريخ، ص 1763.

(5) المنتظم، 18 / 215.

(6) الكامل في التاريخ، ص 1763.

فاعتلى سطح داره، واستغاث بهم، وأباح، من على سطح داره علناً، دم وأموال قايماز. تقول الرواية: "فصعد إلى سطح داره، وظهر للعامة مستغيثاً، وأمر خادماً فصاح واستغاث، وقال للعامة: مال قطب الدين لكم ودمه لي". وهو مشهد للخليفة يدعو للثناء. وقد قصد الناس دار قطب الدين للنهب، فلم يمكنه المقام لضيق الشوارع وغلبة العامة: "فهرب من داره من باب فتحه في ظهرها لكثرة الخلق على بابها، وخرج من بغداد، ونهب داره وأخذ منها من الأموال ما لا يحصى ولا يحصى، فرؤي فيها من التنعم ما ليس لأحد مثله"⁽¹⁾. ثم هرب قايماز بعد ذلك وفي طريقه إلى الموصل، أدركه عطش شديد، فمات، فتنفس الخليفة الصعداء.

ويمكن تصور أن الخليفة يمكنه من الآن فصاعداً إدارة شؤون الخلافة بمساعدة أعوان له خلص، لكنه مع ذلك ظل غير ذي حضور، إلا في حالات قليلة، لحسم أمور، أبطاها العامة، قبل أن تتطور وتخرج عن السيطرة. وقد ظل محتجباً، غائباً، غير محسوس بين العامة أو في أي ميدان آخر سياسي يقتضي حضوره.

لقد سجل ابن الجوزي المرات القليلة التي تدخل فيها الخليفة، ولم تتجاوز الثلاث حالات، كما سجل الحالات التي ظهر فيها الخليفة للناس وذلك من خلال خروجه من القصر إلى استراحة (كشك) عامة بناها خارج أسوار قصور الخلافة، ولم يذكر ابن الجوزي سوى أنه كان يخرج إلى الكشك، وتذهب العامة لمشاهدته، والنظر إليه، ولم يذكر أنه جلس للفصل في قضايا، أو التحدث للناس، لقد كانت مجرد نزهة للتخلص من ملل القصر وعزلته.

ثم إن قصة احتجاجه عن الناس في قصر الخلافة، وعدم السماح إلا للخاصة من خدمه بالدخول عليه، لم يناقشها المؤرخون القدامى، ولا عرضوا لها سبباً أو نقداً، وقد نجد لذلك عذراً في ضعف مؤسسة الخلافة الطويل، واعتياد الناس على احتجاج الخليفة لقلة ما يستطيع فعله، إزاء قوة السلاجقة وهيمنتهم بل واضطهادهم للخلفاء. إلا أن صورة أخرى جديدة ظهرت للخلفاء في فترة انتعاش الخلافة التي بدأها (المسترشد)، وما كان من فعله وفعل (الراشد والمقتفي والمستنجد)، وهم سلف المستضيء المشتهرون بالفعل والنشاط والحضور. وعند مقارنة المستضيء مع سلفه الفاعل النشط، يصبح احتجاجه مثار تساؤل عن شخصيته

(1) الكامل في التاريخ، ص 1764.

وإمكانياته القيادية بوصفه خليفة، لا سيما في ضوء وعظ ابن الجوزي، وما ذكره من ضرورات مباشرة الأعمال، ومساوئ الاحتجاج، وهو حال لا يمكن معه تصور تطبيق مواعظ ابن الجوزي كما يقتضيه حزم السلطة وعدلها المأمول.

وقد ترسخت تقاليد الاحتجاج الشخصي في التاريخ العباسي، تعزيزاً للهيبة، حتى في فترة انتعاش الخلافة، لكن ثمة حضور فاعل في السياسة للخليفة لا بد منه، وإن احتجب أو حاول أن يحتجب عن العامة في سياق الحياة اليومية. ولعل بعض الاحتجاج مفهوم لأسباب أمنية، أو لرغبة الخليفة في تجنب مطالب العامة التي لا تنتهي، فلكل طلب صغر أو كبر. ولاتقاء هذه الطلبات، التي قطعاً لا يمكن تليتها كلها، يتم تصدير قيمة الاحتجاج المعزز للهيبة سبباً. لكن ابن الجوزي في وعظه أبرز للخليفة مساوئ الاحتجاج وكيف يكون سبباً للظلم. وقد سجل ابن جبير مشاهد من محاولات الخليفة (الناصر)، ابن (المستضيء)، للاحتجاج، حتى وهو يتنزه بزوارقه في دجلة،⁽¹⁾ وكان الناصر من أقوى الخلفاء وأدهام هذه الفترة وأكثرهم حضوراً، وهو ما يعني وجود موازنة دقيقة بين الحضور السياسي الفاعل والاحتجاج الحافظ للهيبة. أما احتجاج المستضيء فترافق مع انعدام أخبار له قبل توليه الخلافة، وقلة الفعل السياسي أيام خلافته، ليظهر الوزراء وكبار قواد الجيش في الصدارة بدلاً منه، وهؤلاء هم "الأداة والآلة"، أو "الخواص" كما سماهم ابن الجوزي في المصباح، وهم من يجب اختيارهم على أسس التقوى والورع، لكنهم كانوا المهيمنين على الخليفة والفارضين سياساتهم عليه والمستمرين في مظالمهم، كما مر معنا، مثل قايياز وتنامش.

وهناك عاملان قد يفسرا احتجاج الخليفة، الأول: شخصية المستضيء الغامضة التي رجحنا ميلها للدعة والهدوء، والثاني: سعة قصر الخلافة، الذي كان يشغل مساحة تزيد على ربع مساحة الجانب الشرقي من بغداد، وفيه الجامع والوزارة وملحقاتها والأسواق، إلى جانب الحدائق الواسعة التي تغني ساكن القصر عن الخروج منه إلى غيره. وقد لفت وضع قصر الخلافة ومساحته الكبيرة الرحالة ابن جبير الذي زار بغداد عام 580 هجرية، فخلص إلى أن خلفاء بني العباس "معتقلون في هذا القصر اعتقالاتاً جميلاً"،⁽²⁾ وهو يصف

(1) رحلة ابن جبير، ص 202.

(2) رحلة ابن جبير، ص 202.

عام 580 هجرية، أبرز خليفة عباسي في فترة الانتعاش هو الناصر ابن المستضيء سابق الذكر، وهو الذي أوصل الخلافة العباسية بهيمته ونشاطه ودهائه إلى ذروة قوتها ووسع رقعة حكم الخلافة. فإن كان وصف الاعتقال الجميل ينسحب على سعة القصر ومساحاته، فإن معنى احتجاب المستضيء ليس عدم مغادرته القصر بل عدم مباشرته الأعمال الخلافية المنوطة به كما تقتضي أمور الحكم.

ورغم عزلة الخليفة المستضيء واحتجابه، بينما العالم الإسلامي يضح من حوله بأحداث جسام، أبرزها توالي الحروب الصليبية في بلاد الشام، إلا أن أحداثاً أخرى أسعدت الخلافة العباسية، وجعلت اسم الخليفة المستضيء يتردد في مساجد مصر، وبقاع أخرى، إثر تمكن صلاح الدين الأيوبي من إزاحة الخلافة الفاطمية عام 567 هـ، وإعادة الخطبة للخلافة العباسية هناك. نقل السيوطي عن الذهبي أنه في أيام المستضيء ضعف الرفض ببغداد ووهى، وأمن الناس، ورزق سعادة عظيمة في خلافته، وخطب له باليمن وبرقة ومصر إلى أسوان، ودانت الملوك بطاعته، وذلك سنة سبع وستين وخمس مئة.⁽¹⁾

ونلتفت الآن إلى كرم الخليفة المشهور للبحث عن سببه وبواعثه، فقلة واردات الخلافة من المال متزامناً مع كرم في التوزيع، يقتضي السؤال. والجواب على هذا يُلتمس في الوضع المستقر نسبياً للخلافة واستقلالها. فقد اعتاد الخلفاء أن يدفعوا لسلطان السلاجقة أموالاً كثيرة، واعتاد السلاجقة أن يفرضوا ضرائب باهظة غير شرعية (المكوس). وكان الخلفاء العباسيون، في فترة النفوذ السلجوقي، على علم بحال أهل بغداد على الأقل، بحكم المعاشية المباشرة، فتولوا عنهم في أوقات الشدة دفع ما لم يستطيعوه، وجنبوهم مشقة الدفع، حتى نُقِل الأمر على الخلفاء أنفسهم، فرفضوا دفع ما يطلب منهم، لعجزهم عن الدفع، إلا أن يبيعوا دورهم للوفاء بما عليهم⁽²⁾. وقد أدت هذه السياسات إلى تقريب الخلفاء لأهل العراق، وأهل بغداد خصوصاً، فلما تغيرت موازين القوى وتمكن الخلفاء من بناء جيش خاص بهم،

(1) تاريخ الخلفاء، ص 496.

(2) ورد هذا بوضوح في سيرة الخليفة المقتدي بالله الذي رفض فرض مبالغ على الناس للسلطان السلجوقي بعد أن نهب دار الخلافة، ولم يبق شيئاً يمكن التصرف به ودفع ثمنه، وقال للمندوب السلطان: "فمن أي وجه نقيم لك هذا المال، وما بقي إلا أن نخرج من الدار ونسلمها، فإني عاهدت الله تعالى أن لا آخذ من المسلمين حبة واحدة ظلماً". المنتظم، 17/ 320.

كانت علاقتهم الطيبة بالناس، أحد الأسس الجديدة لقوتهم، فحافظوا عليها. ولأنهم توقفوا عن دفع الأموال الباهظة للسلاجقة، فقد يشرح هذا كفاية الضرائب الشرعية المحصلة كي تقيم شؤون الخلافة. ولأن الحروب توقفت في فترتي حكم المستنجد والمستضيء، فقد أدى هذا إلى وفرة في المال تفسر كرم الخلافة الذي ظهر في أيام المستضيء.

ومع ذلك لم يسجل ابن الجوزي نقدًا لكرم الخليفة، لا سيما ذاك الكرم الذي يحظى به أناس لم يعملوا ما يستحقون لأجله كل تلك الأموال المُعطاة، ومنهم على سبيل المثال (عماد الدين الأصبهاني) الكاتب، الذي ذكر في "الخريدة" أنه ألف قصيدة بمناسبة تبوأ المستضيء عرش الخلافة، وأرسل القصيدة مع أحد الفقهاء إلى بغداد فعاد إليه "بُحْلَع سنية ودنانير أميرية، وصيرها الإمام رسمًا في كل سنة"⁽¹⁾. لقد أعطى الخليفة أموالًا للمدارس ورُبط (مراكز علمية) ومؤسسات تقوم بواجبها إزاء الناس، وهذه من واجبات الدولة، وإن كان بعضها أهليا. ولعل تمويل هذه المؤسسات كان متعثراً والأسباب كثيرة ومتصورة، وعطاء الخليفة لهذه المؤسسات أمر محمود قطعاً، لكنه استقبل بوصفه كرمًا من الخليفة وليس واجباً قَصَر فيه سابقوه.

لقد كان أضعف أبواب الوعظ عند ابن القيم، هو أبرز ما كان يجب عليه أن يفصل فيه، (المال)، وقد اكتفى بإيضاح مصادر المال الشرعي (المال الصالح)، وأوجه صرفه، كما أثبتت ذلك كتب الفقه والأموال قبله. وبصفته عالماً شرعياً، يعلم أفضل من غيره الأوجه الشرعية لمصادر المال وأوجه صرفه الشرعية، إلا أن ابن القيم لم يقدم نقدًا لمصارف الأموال التي نقدتها قبله زهاد ووعاظ من الرعيل الأول، أبرزهم سفيان الثوري⁽²⁾ (ت 161هـ) والفضيل بن عياض (ت: 187هـ)⁽³⁾.

لقد سجل ابن الجوزي ببعض الزهو إظهاراً لعلو مرتبته في قصر الخلافة— سجل ما كان يُمنَح من أموال وهدايا، هو وأهل بيته، كما سجل ما أُعطيَ من مال لغيره من متصوفة

(1) الأصبهاني، عماد الدين الكاتب: خريدة القصر وجريدة العصر، القسم العراقي، الجزء الأول، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1955. ص 12.

(2) انظر أخبار علم سفيان الثوري وزهده، في: تاريخ بغداد، 10/ 219 - 244. صفة الصفوة، مج 2 ص. 97 - 100. وقد اقتصر ابن الجوزي هناك على بعض أخباره فقط لأنه كما قال جمع أخباره في ثلاثين جزءاً (مفقود).

(3) صفة الصفوة، 1/ 159 - 164.

وشعراء وكتاب، دون أن يذكر إن كان هذا المصرف للمال شرعياً أم لا. ولن نناقش هنا هذه الفكرة من الوجهة الشرعية، لكن مقارنة موقف ابن الجوزي من "كرم الخليفة" بمواقف من ذكرنا من العلماء الزهاد، يجعل ابن الجوزي مُصْطَفًاً مع العلماء المُجَوِّزين للأخذ من أموال الخليفة وهداياهم، وهي مواقف ظهرت أيضاً في زمن الثوري والفضيل بن عياض، وبرزت العلماء بين رافض لقبول أموال الخلافة ومستحل لها.

لقد تباينت المواقف في صدر الإسلام والعصر العباسي الأول من "كرم الخلافة"، إلا أن وضع المصلحة العامة، معياراً للحكم مع سندها الشرعي، يُرَجِّحُ مواقف الناقدين "لكرم الخلافة"، الذين يرون في التصرف بالأموال العامة، على شكل هبات وهدايا، "سطوا على أموال المسلمين"، وهو ما ذكره الواعظ سفيان الثوري، وكانت أبرز مواعظه لبعض خلفاء العصر العباسي الأول، ذات علاقة بأموال المسلمين، لكنه -وقد أدركه يأس الخضوع لمنطق الوعظ- أثر النفور من الحكام والاختفاء خشية أن يُسْتَعْمَلَ قربه منهم في تسويق مظالم لا يقرها. وحين أتاه كتاب الخليفة الرشيد، وكان قد غادر بغداد متخفياً فعثر عليه في الكوفة، وفيه يعاتبه الرشيد على عدم قدومه للتهنئة بالخلافة مثل باقي المهنيين الذين توافدوا عليه، و: "فتح بيوت الأموال وأعطاهم من المواهب السنية ما فرحت به نفسه وقرت به عينه"⁽¹⁾، وقف الثوري على الكتاب، فكان جوابه عليه: "قد جعلتني شاهداً بإقرارك على نفسك في كتابك، بما هجمت على أموال المسلمين، فأنفقته في غير حقه، وأنفذته بغير حكمه، ولم ترض بما فعلت وأنت ناءٍ عني، حتى كتبت إلي تشهدني على نفسك.... هل رضي بفعلك المؤلفة قلوبهم والعاملون عليها في أرض الله والمجاهدون في سبيل الله وابن السبيل، أم رضي بذلك حملة القرآن وأهل العلم.. أم رضي بفعلك الأيتام والأرامل.. فشد يا هارون مثرك، وأعد للمسألة جواباً وللبلاء جلباباً"⁽²⁾.

وسواء كانت هذه كلمات الثوري بنصها، أم صيغت باسمه على هذا النحو، فهي في الحالين لسان حال، تبين ثقافة نقد سياسية شاعت إزاء التصرف غير المسؤول بأموال المسلمين. وفي النص السابق تشديد على ضرورة المشاورة قبل صرف الأموال، وهو ما يعني أن النص يضمن

(1) الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، دار القلم بيروت، 1999، 2/ 353.

(2) إحياء علوم الدين، 2/ 253 - 254.

اقتراحاً بتشكيل هيئة تجمع (أهل المصلحة وأهل العلم) تتولى الإشراف على أوجه إنفاق الأموال، بدل أن يستأثر بها الخليفة وحده ويقرر ما يشاء.

وهناك روايات لمواقف مشابهة وقفها الفضيل بن عياض حين رفض تسلم نصيب من المال الذي وزعه الرشيد على جمع العلماء بحضرته، ففي حين قبل كل عالم عطية الرشيد رأى الفضيل أن هذا المال لا يحل له، وأنها أموال يصرفها الخليفة في غير وجهها، وحين حاول عالم آخر مشهور هو سفيان بن عيينة⁽¹⁾ (ت: 197هـ) إقناع الفضيل بأخذ المال وصرفه في أوجه البر التي يراها، التفت الفضيل إليه معاتباً بالقول "أنت فقيه البلد والمنظور إليه، وتغلط مثل هذا الغلط، لو طابت لأوثلك لطابت لي"⁽²⁾. مثل سفيان الثوري والفضيل بن عياض من العلماء الزهاد النافرين من قرب السلطان، كانوا يرون التقرب من السلطان مدهانة بالدين وتشجيعاً للسلطان على الغي والفساد، ويشكل رفض سفيان الثوري ثم الفضيل للمال في هذا المجلس وعلى هذا النحو، إدانة لمواقف العلماء المستحجلين لأموال يراها الفضيل غير طيبة المصدر. وقد كان ابن الجوزي على علم بهذه المواقف وسجلها في أحد كتبه مادحاً الفضيل بن عياض، لبيان أن العلاقة بالسلطان وأمواله يورثان نفاقاً: "كنتم معشر العلماء سرج البلاد يستضاء بكم، فصرتم ظلمة، وكنتم نجومًا يهتدى بكم فصرتم حيرة، ثم لا يستحي أحدكم أن يأخذ مال هؤلاء الظلمة، ثم يسند ظهره يقول: حدثنا فلان عن فلان"⁽³⁾.

ورغم ذلك فقد انتمى ابن الجوزي إلى فئة العلماء الذين يميزون القرب من السلطان، ولا يجدون حرجاً في قبول أموال منه وهدايا، لكن يلزم الاستدراك بأن ابن الجوزي لم يذكر لنفسه صلة بأي من الخلفاء الستة الذين عاصروهم باستثناء المستنجد وابنه المستضيء وكلاهما استعان به في الوعظ ومقاومة أراجيف الشيعة، وسجل ذلك في كتبه شاكراً هباتهم وهداياهم. والواضح أن مواقف علماء القرن السادس الهجري من أعطيات الخلافة وكرمها، كانت قد ابتعدت كثيراً عن مواقف وعاظ صدر الإسلام والعصر العباسي الأول، فلم تحفل

(1) سفيان بن عيينة، أحد أئمة العلم في الحجاز وكان قريباً من الحكام، ولا يرى بأساً في قبول أموالهم. تاريخ بغداد،

10/ 244 - 257. صفة الصفوة 1/ 154 - 158.

(2) مرآة الجنان، 1/ 423.

(3) صفة الصفوة، 1/ 161.

بما سبق من وعظ يرى كرم الخلافة في غير الأوجه الشرعية: "سطوا على أموال المسلمين". ويعد ابن الجوزي، بعلمه ومكانته، أبرز مثال على تطور الموقف من الخلافة وأموالها واعتبار كرم الخليفة مستساغاً شرعاً، بحكم ترسخ الوعي السياسي بملكية الحكم والمال المحصل، وهو السلوك الظاهر البارز الذي دأب عليه المتغلبون، فصيروه قاعدة واقعية لمعنى الملك والحكم فتراجعت وتوارت عظات الورع المالي، وألّف الناس عامتهم وخاصتهم، فكرة الكرم والإحسان، وقبلوها بوصفها ملمحاً تقيماً من ملامح الأداء السياسي. لكن ابن الجوزي، وإن لم ينكر قبول مال الخلافة، وإن لم يشجب توزيع الأموال التي سجل حالاتها في "المنتظم"، فإنه يصلح مثلاً على فئة من العلماء، تقبل القرب من السلطة وأموالها، وتحرص - رغم ذلك - على عدم المداهنة بالدين. ففي وصيته لابنه يفخر ابن الجوزي باعتداده بنفسه وتنزيهاها عن المداهنة ويقول: "واعلم يا بني أن أباك ما ذل في طلب العلم قط، ولا خرج يطوف في البلدان كغيره من الوعّاظ، ولا بعث رقعة إلى أحد يطلب منه شيئاً قط، وأمره تجري على السداد"⁽¹⁾ وبسبب هذا، وما ترك له والده من مال، تمكن ابن الجوزي من الحفاظ على هيئته وهيبته العلم معاً.

7. تقييم ختامي

يُغري السياق التاريخي المتصل بهذه المواعظ السياسية بتقديم تقييم عام لمستويات تطبيقها في الواقع، وعلاقة ابن الجوزي بمواعظه، وآية ذلك أن ابن الجوزي الذي ألّف كتاب الوعظ "المصباح"، كان قريباً من القصر وأرباب الدولة، وعاصر أحداث الخليفة المستضيء وسجلها في كتاب "المنتظم"، باستثناء السنة الأخيرة من حكم المستضيء، إذ وقف الكتاب عند عام 574هـ. والغرض من دمج موضوع الوعظ السياسي وصلة الواعظ بوعظه، هو تقييم قيمة الوعظ السياسي، بوصفه الشكل السلمي الوحيد المتاح لتقويم أي اعوجاج سياسي. ولأن الوعظ السياسي يقدم في الغالب من فقهاء وزهاد وأهل علم شرعي، فإن معاصرة ابن الجوزي للخليفة الذي وعظ، واستمرار صلته به وبقصر الخلافة عموماً، تُمكننا من متابعة

(1) ابن الجوزي: لفظة الكبد في نصيحة الولد، دار القاسم، الرياض (د.ت.) ص 18.

مواقف الواعظ لوعظه، للخلوص إلى تقييم عام للوعظ وأثره في القرن السادس الهجري، ومقارنة ذلك بما سبق من وعظ سياسي في الأعصر السابقة.

لقد كال ابن الجوزي المدائح الطائلة المُرصعة بالسجع، والمنمقة بِجِدِّ الكلام في مفتتح الأبواب، وبعض الفصول في كتاب المصباح، وهو مدح غاب في "المنتظم"، في سنوات حكم المستضيء، واكتفى بسرد الحوادث بحياد، وذكر الاحتجاب دون ذكر سبب لذلك. ولم يسجل أي نقد ولو خفي أو غير مباشر، كما لم يقدم نقدًا لهيمنة الوزراء وأمراء الجند على مقاليد الأمور، ولم يشهد على الخليفة بالضعف إزاء أمر الجند (قايماز) وأعوانه كما فعل المؤرخ ابن الأثير في "الكامل" صراحة.

فلماذا كال ابن الجوزي مدائح طائلة منمقة لعدل الخليفة وكرمه وأيامه المشرقة؟ ونحن مع خليفة لم يظهر له فعل بارز أو استثنائي، لا في الأمور السياسية الكبرى ولا الصغرى، ولا في القضايا الاجتماعية الشاغلة للناس، أو المستجدة جراء الكوارث الطبيعية المتكررة، مثل الحرائق والفيضانات التي أفقرت الناس ورفعت الأسعار. وقد كانت هذه الكوارث مما يجب على السلطان مواجهته وتخفيف عبئها على الرعية، بحكم البداهة أولاً، ثم للنص صراحة على ذلك الواجب كما فعل الإمام الغزالي في مواعظه من قبل: "يجب على السلطان، أنه متى وقعت رعيته في ضائقة، أو حصلوا في شدة وفاقة، أن يعينهم، لا سيما في أوقات القحط وغلاء الأسعار".⁽¹⁾

لتقديم إجابة مقنعة على هذا السؤال نستعين بما أثبتته محققة كتاب "المصباح" في مقدمتها العلمية الرصينة. في هذه المقدمة ناقشت المحققة زمن تأليف كتاب "المصباح"، ورجحت أنه كتب في السنة التي تولى فيها الخليفة المستضيء مقاليد الخلافة، وفيما كتبه ابن الجوزي من دعاء بالتوفيق والعون للمستضيء، في سياق استعراض خلفاء بني العباس ما يؤكد أن الكتاب كتب في السنة الأولى لخلافة المستضيء⁽²⁾. ولتحديد زمن تأليف الكتاب أهمية في الحكم على أثره وعلى صورة الخليفة المستضيء فيه، ليس فقط من خلال كتاب "المصباح"، بل من خلال ما دونه ابن الجوزي نفسه في "المنتظم"، لسنوات حكم المستضيء. وبما أن المنتظم

(1) التبر المسبوك، ص 80.

(2) المصباح المضيء، ص 500.

سَجَّل للخليفة المحتجب عن الناس، اهتمامه بمجالس الوعظ، وتخفيف الضرائب وتوزيع الأموال على كبار رجال الدولة وأهل العلم، وتدخله في حالات قليلة لم تتجاوز الحالات الثلاث في الأمور غير الجسيمة، ولذلك فهي حالات لا تغير من الصورة الإجمالية للخليفة التي رصدناها، والمتصفة بالغموض والكمون والاحتجاب وعدم مباشرة الأعمال بنفسه.

وهكذا يكون مرد المديح الذي كاله ابن الجوزي، هو أولاً صلة ابن الجوزي الطيبة بوالد المستضيء الخليفة المستنجد بالله، ثم استبشار ابن الجوزي بعهد الخليفة المستضيء الذي بدأ عهده بالكرم المالي وإسقاط المكوس. ومع أن الخليفة في سنواته الأربع الأولى بقي واقعاً تحت تأثير أمر الجند وأعوانه، فإن ابن الجوزي لم يكن فظاً حتى في تسجيل هيمنة قائد الجند وخضوع الخليفة له، واكتفى بتسجيل الحوادث بحياد ودون حكم، ولعل ذلك عائد إلى استمرار الصلة الطيبة بقصر الخلافة وأركان دولته، ثم إلى معاصرة ابن الجوزي للحوادث، وقناعته بورع الخليفة وتدينه من خلال حضور ولو بعض مجالس وعظه، فحاول أن يجد العذر لعجزه واحتجابه. لكن الخليفة يبقى، وبمنطق الوعظ الذي قدمه ابن الجوزي، شريكاً في المظالم التي وقعت في جهازه الإداري (الأداة والآلة)، وبالأخص وهو لم يقم بأي إصلاح إداري لضمان تطبيق السياسات الشرعية التي بينها له ابن الجوزي.

وعند مقابلة المطالب السياسية التي سجلها ابن الجوزي في "كتابه المصباح" مع السيرة السياسية للخليفة، كما رصدها ابن الجوزي نفسه، نخلص إلى أن وعظ ابن الجوزي لم يكن له أثر يذكر في سلوك الخليفة وأركان حكمه.

وكان لاحتجاب الخليفة وكمون شخصيته أثرٌ في بقاء الوعظ السياسي، مجرد قول تقي يشير إلى صراط السياسة الشرعية المستقيم وحسب. لقد اكتفى الوعظ السياسي، كما تواتر إلى زمن ابن الجوزي، برسم صورة العدل واشتراط تقوى أعوان الخليفة، دون أن يجاوز ذلك إلى اقتراح ما نسميه اليوم "أجهزة رقابية"، أو محاسبية مستقلة لكشف وإشهار حالات الظلم كوسيلة لرفعها بعدئذ من أهل العزم والسلطان.

لقد نشأت الأجهزة المختلفة في الدولة من شُرط وقضاء ودواوين وحسبة، تحت ضغط الحاجة المجتمعية، ولم يكن للوعظ والوعاظ في نشأتها نصيب، بل في التذكير بواجبات العدل،

لتعمل هذه الأجهزة تحت سمع الخليفة وبصره بالصورة المثلى، لكن هذه الأجهزة نفسها تحولت مع الوقت في الأعم الأغلب إلى عبء على الناس وترسخت للدولة في الأذهان صورة واقعية قوامها القهر والحماية للأموال.

وفيما يخص علاقة ابن الجوزي بمواعظه، فليس هناك في حياة ابن الجوزي ما يشير إلى أنه قد دأب على مراقبة أثر الوعظ السياسي في سلوك أرباب الدولة، ولم يظهر أنه تدخل في أي من القضايا التي رصدها، رغم وضوح بعدها عن المثال السياسي الذي صَوَّرَهُ في "كتاب المصباح"، لا سيما هيمنة أمر الجند وأعدائه وظلمهم واستباحتهم المكشوفة لأموال الناس.

هناك حادثة واحدة يتيمه يظهر فيها ابن الجوزي متدخلًا برقة ورفق، لإنصاف رجل من ظلم الخليفة المستضيء نفسه. تتعلق هذه الحادثة بغضب الخليفة على رجل من حاشيته، فهرب الرجل، ولمَّا لم يدركه الخليفة، أمر باعتقال أخيه، وأخذ ماله، ورفع الرجل مظلمته لابن الجوزي. وفي مجلس الوعظ التالي، وحضور الخليفة ذلك المجلس من وراء الستر كالعادة، قام الرجل المظلوم، حسب اتفاقه مع ابن الجوزي، وذكر ابن الجوزي بمظلمته، فأنشد ابن الجوزي شعرًا فيه أن البريء لا يؤاخذ بظلم المذنب، وأنه لا بد من إعادة المال المصادر، ففهم الخليفة وأعاد المال⁽¹⁾.

وفي القصة ما يؤكد أن الوعظ يبقى مجرد قول تقي يرافق مألوف التدافع البشري، ولا يعد هذا الاستثناء هنا إلا مؤكدًا للقاعدة، لكنه أيضًا يظهر أن ابن الجوزي، وإن برفق وبصورة غير مباشرة، قبل أن يبين للخليفة أنه يظلم رجلًا بجريرة أخيه، وأن عليه تصويب هذا الخطأ. وقد وقع هذا التدخل من ابن الجوزي بحكم التجاء المظلوم إليه، لكنه، رغم قربهِ من الخلافة وصلته المستمرة بالقصر وأركان الدولة، لم يظهر متدخلًا في يوميات السياسة، ولا رقيبًا على تطبيق ما قدم من وعظ. لقد استمر في الوعظ العام المخوف من الآخرة والمذكر بجميل الفعال ومآله، ولم تظهر له أية وثبات عملية لوقف المفاصد التي جرت في زمنه. ثم إن ابن الجوزي لم يذكر في كتاب "المنتظم" شيئًا مما ذكره في "المصباح"، حتى يبدو "المصباح"، مجرد تأليف في الوعظ وحسب، وهو تأليف اعتاده ابن الجوزي في فنون شتى.

(1) مرآة الجنان، 3/ 371.

وهكذا نخلص إلى أن كتاب المصباح وما فيه من وعظ سياسي، بقي مجرد عمل علمي، ثم نسي وأهمل من كاتبه والمكتوب له، وسارت الحياة السياسية بها ألفته من تدافع يختلط فيه الفجور بالتقوى، ولم يتحول الوعظ السياسي ولا الوعظ العام، إلى ما نسميه اليوم "حركة اجتماعية"، رغم كثرة الحركات الاجتماعية والفكرية التي ظهرت في القرن السادس أو استمرت فيه، مثل حركة العيارين والشطار، والمتصوفة والزهاد، فقد كانت لهم هياكلهم وهيئاتهم وأفعالهم ولم يكن للوعظ السياسي مثل هذا الحظ ليتحول إلى قوة اجتماعية تتجاوز رقة القول والتذكير إلى فرض رؤية وإنفاذها.

ويبقى ابن الجوزي، منظورًا إليه في سياق زمنه وصبغته السياسية وخصائصه الفكرية، نصيرًا للسياسة الشرعية، ومن خلالها نصيرًا للعامة من الناس، فهو وإن أطنب في مدح الخليفة، فقد سأله أن يكون خادماً للرعية رفيقاً بهم، وهو وإن حسنت صلته بالخلافة وأرباب الدولة، وإن غيب النقد الصريح المباشر لمفاسد السياسة ومظالم أمراء الجند، فقد نقدتها بطريق غير مباشر بتبيينه لمسار الشرع القويم في الأمور المشاهدة في عصره، كما أنه ركز على حقوق العامة، ولم يتحدث عن واجباتهم تجاه الدولة، ولم يحفل قط بموضوع "الطاعة" التي اهتم بها غيره ممن كتب في الفكر السياسي، حيث تم تمجيدها، كما يذهب إلى ذلك دارس معاصر⁽¹⁾، باعتبارها جزءاً من العقيدة السياسية لأهل السنة والجماعة، كما يرى دارس آخر⁽²⁾. وابن الجوزي، بتركيزه على واجبات الخليفة ورجال دولته على خدمة الخليفة وإهماله أية مطالبات إزاء الرعية، يكسر الفكرة التي سجلها بشكل مطلق أحد الدارسين المعاصرين وزعم فيها أن "الطاعة" تحضر في مصنفات الفكر السياسي "كغاية أولى وأخيرة لاستمرار الملك واستمرار هيئته وعظمته"⁽³⁾. وفكرة الدارس هذه لا تنكسر هنا فقط، لغياب مطلب الطاعة عند ابن الجوزي، بل لتجاوزها الصدارة المعقودة لقيمة العدل في كتب الفكر السياسي، والتكبر على خصائص الزمن التاريخية، وشح الاعتراف بروح المسؤولية التي أبدتها علماء الإسلام إزاء أرواح المسلمين وممتلكاتهم، وهم يستعرضون التجربة التاريخية المشبعة بالحروب والخراب

(1) عبد اللطيف، كمال: في تشریح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية. دار الطليعة، بيروت. 1999. ص 180 - 185.

(2) شتبات، فريتز: المسلم والسلطة، مجلة الاجتهاد، ع 12، 1991. ص 68 - 70.

(3) في تشریح أصول الاستبداد، ص 182.

وسفك الدماء. لكن فكرة "الطاعة" والتحذير من "العصيان"، لم تعدم تكريراً من دارس غربي، حاول تفهم حيثيات النصح بالصبر والطاعة، رغم جور الحكم وظلمه، وعرض مبرر الدعوة إلى الطاعة كما أبداه بعض عقول الفكر السياسي، وهو الخوف من الفتنة والفساد واضطراب الأحوال الداخلية، وذلك في سياق شرحه للمقولة الشائعة: "سلطان غشوم خير من فتنة تدوم"⁽¹⁾. ولأن الفكر السياسي الإسلامي، وهو يدرك أن لا سلطة له إلا سلطة الغيب الناعمة، لم يجد بداً، وقد تتابعت مآسي الاقتتال، من النصح بالطاعة والصبر، إثارةً للسلامة والاستقرار. ورغم أن مآل النصح بالصبر هو إخضاع المجتمع للحاكم، فإن سلوك هذا الحاكم ظل على الدوام معروضاً أمام قيمة العدل المركزية، ولم يمنح ظلمه تركية قط، وشاعت عبارة أخرى شكلت مبدأ من مبادئ التعامل مع الحاكم وهي: "أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، وقد كثرت الدراسات المتعلقة بالطاعة في السياقات المعاصرة ولم يعد ممكناً الركون إليها للضبط الاجتماعي إلا في سياق العدل وصرات الشرع المستقيم.

لقد كان العدل لا الطاعة هو هدف ابن الجوزي وغايته، وقد صمم كتابه لينتصر للشرع، وليبين أن الخليفة وأركان دولته في خدمة العامة وأن عاقبة تقصيرهم في ذلك وخيمة في الآخرة. ولدعم هذه الفكرة الأصل، أكثر ابن الجوزي من الأمثلة والقصص والآثار المخوفة والمصورة لسوء المصير، ليحمل الخليفة وأركان دولته على اتباع السياسة الشرعية، ولم ترد مفردة الطاعة عند ابن الجوزي سوى مرة واحدة في معرض دعوة عامة هامشية، ولم يفرد لها فصلاً مستقلاً لمطالبة العامة بالطاعة، وهو ما يعزز من تشييعه للعامة والشرع القويم، وذلك من خلال ما أجاده ابن الجوزي وصبغ حياته به وهو العلم والوعظ.

لم يكن ابن الجوزي شخصية (ثورية معارضة)، كما كان سفيان الثوري أو الحسن البصري أو أبو حنيفة أو أي من علماء القرون الثلاثة الأولى، الذين امتحنوا وعذبوا وقتلوا بسبب معارضاتهم للحكام، واستوعبهم كتاب المحن لأبي يعرب التميمي. إن ابن الجوزي، وإن كتب في الوعظ السياسي، فإنه لم يكن همه ولا ديدنه، كما هو الحال بالنسبة للماوردي في موقعه السياسي وتجربته وطاقاته الفكرية المميزة، كما لم يشبه الفقيه الطرطوشي، صاحب كتاب "سراج الملوك" في جرأته ومواجهته الملك الأفضل كبير وزراء الفاطميين الظالم، وتحمل تبعات ذلك

(1) هارمان، أولريك: سلطان غشوم خير من فتنة تدوم، مجلة الاجتهاد، ع 13، 1991. ص 95 - 96.

من هجر وعزل⁽¹⁾. كما لم يظهر في كتاب ابن الجوزي ذلك البرم الواضح الذي أظهره الغزالي في مواقع متناثرة من كتاباته بسبب طغيان الظلم في المعاملات، وأبرز بدلاً من ذلك، للمقارنة والعظة، عدل كسرى أنوشروان، الذي عاش وحكم قبل الإسلام⁽²⁾.

لكن ابن الجوزي، ورغم سعة جمهور وعظه وحديثه عن مئات التائبين بين يديه بسبب الوعظ، تبرم من زمانه كله مجسداً في مجتمع بغداد المهجين، ووجه جل لومه للناس وسلوكهم، علماء وعامة، رجالاً ونساء، وتمتلى كتبه بإشارات الضيق وانكسار النفس من سيادة الهوى والأطماع، وقلة الانصياع لموجبات الفضل والخيرية.

لقد كان ابن الجوزي عالماً شرعياً في المقام الأول ديدنه العلم والعلم فقط، لم يتقلد منصباً حكومياً بارزاً، لكنه قام بمهام وعظية تتناسب مع شخصيته العلمية الخالصة. وربما كان لقربه من الخليفة ما يملئ عليه واجب التذكير الدائم بوعظه السياسي ومراقبة أثره، لكنه قطعاً علم مواقع القوة والوهن في قصر الخلافة، وعلم نفور السلطان من التقرير الدائم، والتذكير الناقد للأداء السياسي، فاكتفى بالوعظ العام، وترك الأمور سياسياً تتابع سيرتها المألوفة.

(1) أبو بكر، محمد فتحي: مقدمة المحقق، لـ "سراج الملوك"، ص 24.

(2) التبر المسبوك، ص 54، 46، 52.

الفكر السياسي الإسلامي بين قيمة العدل وبنية الدولة

يشتمل هذا البحث على العناصر التالية:

1. مدخل
2. الإسلام والدولة
3. بنية الدولة في الإسلام
4. بين الدولة التراثية والدولة الحديثة وبنيانهما
5. العلاقة بين العدل وبنية الدولة في الدولة الإسلامية
6. بنية الدولة الإسلامية وسياساتها
7. الفكر السياسي الإسلامي ومقولاته في العدل والدولة
8. ثلاثية الملك والعدل والطاعة
9. الوعظ السياسي والمناصحة
10. خلاصة

1. مدخل

يحاول هذا البحث تحليل العلاقة بين قيمة العدل وبنية الدولة في تاريخ المسلمين، وذلك من خلال مناقشة أهلية بنية الدولة كما استقرت في تاريخ المسلمين لتحقيق العدل بوصفه أهم واجبات الدولة وكونه حاجة اجتماعية مُلِحَّة، وإسلامية على وجه الخصوص. وبكلمات أخرى متسائلة، هل تضمن بنية الدولة تحقيق العدل؟ هل ثمة ارتباط شرطي بين بنية الدولة وتحقيق العدل؟

والمقصود ببنية الدولة: هو هيكل السلطة السياسية في الدولة، أو التركيب الهرمي للدولة بأضلاعه الثلاثة (الأرض والشعب والسلطة)، والهيكل العام للسلطة في ذلك التركيب، وما يترتب عليه من علاقة رابطة بين قمة الهرم (السلطة) وقاعدة الهرم (الشعب).

والبحث في العلاقة بين قيمة العدل وبنية الدولة، تستثيره الرغبة المعاصرة في تحقيق العدل في عالمي العرب والإسلام، وما يدور من جدل حول الدولة وبنيتها ووظائفها، يتم فيه استحضار النموذج الإسلامي التاريخي للدولة، والدفاع عنه أو الدعوة إليه، أو رفع شعار الدولة الإسلامية مقابل الدولة المدنية، والإصرار على ربط ذلك بتصورات متعددة عن الدولة وطبيعتها ووظائفها من أطراف عدة.

ثم كان التاريخ -بمناذجه المختلفة وما نشأ فيه من فكر سياسي- كالعادة مستودع الأمثلة التي تدعم هذه الفكرة أو تلك، إلى جانب حضور قوي لـبنيات الدول المعاصرة في الغرب، وما يتحقق للشعوب هناك في ظلها من مستويات للعدل والحريات وخدمات متنوعة جعلتها في الصدارة، وأصلاً مرجعياً للقياس عليه.

ولأن تاريخ الإسلام بدوله المختلفة ومسمياتها المتعددة، وما نشأ في ظلها من فكر سياسي يتواتر إلى اليوم، ما يزال يفرض رؤاه على قطاع عريض من النخب السياسية، فإن البحث في العلاقة بين بنية الدولة وتحقيق العدل في تاريخ المسلمين، ومقارنة ذلك ببنية الدولة في الزمن الحاضر، يعين على فهم طبيعة الدولة وآليات تحقيق العدل فيها، كما يفيد في تهذيب تصوراتنا المعاصرة عن الدولة المأمولة ومعمارها السياسي.

2. الإسلام والدولة

رغم تباين المواقف حول علاقة الدين بالدولة، وكثرة الكتابات حول ذلك في التاريخ المعاصر، بل وتشنج بعضها أحياناً، وهو ما يدل على أن الإشكالية معاصرة أصلاً ولم تطرح قط في صدر الإسلام كقضية للنقاش، فإن المتبصر في تفاصيل السيرة النبوية، ومواقف الفقهاء في الإسلام المبكر، يستنتج أن لا رابط بين الاثنين، وأن الدولة ليست جزءاً من الدين وإن نشأت في حضنه وبمعيته، وأن تشكّل بذور الدولة في المدينة بعد الهجرة، إنما كان من مقتضيات المواجهة مع قريش ونشر الإسلام، وليس نزولاً عند أمر إلهي ببناء دولة، وأن الرسول محمد ﷺ إنما بدأ الدعوة نبياً ومات نبياً، ولم تشغله الدولة ولا بانيها ولا أمر قيادتها، ولا خضع لإغراءاتها. لقد كان كل همه نشر الإسلام، وبقاءه من بعده، وقد اتخذ التدابير الضرورية لمواجهة قريش دفاعاً عن الإسلام وتيسير نشره، وهي التدابير التي أسست فيما بعد لنشوء سلطة في الإسلام، ولم تكن مقصودة لذاتها قط. وقد قام الجابري بعرض تاريخي مفصل لطبيعة العلاقة وتشابكاتها بين الدعوة والبعد السياسي في هذه المرحلة المبكرة، (مرحلة التأسيس)، فأضاء أبعاد العلاقة وفرز بين الديني والسياسي داخل مسار الدعوة الإسلامية بنظر ثاقب وتحليل رصين، وتوصل إلى خلاصات مقنعة، وهي أن لا علاقة بين الدين والدولة وأن القرآن لم يتحدث قط عن الدولة بل عن الإيمان والتوحيد.⁽¹⁾ "لقد رفض النبي (ﷺ) مراراً أن يسمى ملكاً أو رئيساً، مُحدِّداً هويته بكونه نبياً رسولاً لا غير. ومع أنه كان يمارس، عملياً، مهام رئيس الجماعة، قبل الهجرة، ومسؤوليات رئيس الدولة (الناشئة)، بعدها، فإن جميع ما روي من أخبار حول مرحلة الدعوة، وجميع الدلائل كذلك، تشهد بأن سلوكه لم يكن سلوك ملك، أو رئيس مستبد. ومما له دلالة في هذا الصدد أن أتباعه لم يكونوا ينظرون إلى أنفسهم، ولم تكن قريش أو غيرها من خصومهم تنظر إليهم على أنهم رؤوسون محكومون، بل لقد كانوا يسمون أنفسهم، وكان العرب يسمونهم، باسم لا يحمل من معنى الملك والرئاسة شيئاً، لقد كانوا "أصحاب" محمد أو "صحابته".⁽²⁾ ومع ذلك فقد تكونت بذور الدولة وتطورت بوصفها شأنًا من شؤون الدنيا لا الدين.

(1) للمزيد انظر، الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، محدداته وتحليلاته. ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص 57 - 128.

(2) الجابري، العقل السياسي العربي ص 366.

وأياً كان شكل الدولة وبنيتها، وظروف نشأتها يبقى العدل أبرز مهامها وأكثرها إلحاحاً. هذا التلازم بين العدل والدولة سمة كونية، وهي الضرورة الأصل التي اقتضاها الاجتماع الإنساني، ولم تكن أحوال المسلمين استثنائية، فقد أكد الجدل بين الفقهاء حول مشروعية نصب "إمام" (سلطة ضابطة = دولة)، في الصدر الأول للإسلام، أكد العلاقة بين العدل والدولة، وجعلها علاقة وجودية، ويكاد تحقيق العدل بين الناس في ضوء قيم الإسلام وتعاليمه هو المسوغ الوحيد للقبول بفكرة الدولة في عالم الإسلام⁽¹⁾.

وتشهد النقاشات المكثفة التي جرت بين علماء الأمة وفقهائها في الإسلام المبكر، حول مشروعية نصب إمام، تشهد على جوهرية مبدأ العدل وهيمنته المطلقة على جُماع التعاليم الإسلامية⁽²⁾، كما تشهد على أن الفكر السياسي الإسلامي تجاوز فكرة حاجة المجتمعات البدئية إلى دولة ضابطة، مبرراً لوجودها، واتجه مباشرة للربط بين وجود الدولة ووظيفتها، وهي تحقيق مقاصد الشرع، وعلى رأسه العدل، بل ذهب فريق من المسلمين هم النجدات من الخوارج إلى حد القول: "إنه لا حاجة بالناس إلى إمام، وإنما عليهم أن يناصفوا فيما بينهم، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز"⁽³⁾. وهذا معناه أن لا حاجة لأية سلطة ضابطة (إمام = دولة)، إذ لم يتظالم الناس. ومع أنها فكرة مثالية بحكم بدهية التنازع بين البشر، وحاجتهم لسلطة ضابطة، فإنها دليل إضافي على أن لا تلازم بين الدين والدولة، وأن الإمام (الدولة) إنما تقتضيها المصلحة لا الشرع، ولذلك فهي جائزة عقلاً، وليست واجبة شرعاً، كما استخلص الفقهاء وأهل الفكر قديماً.

ومع كل ذلك فإن التداخل بين الدين والدولة استمر في الحضور بحكم النشأة وقامت صراعات متنوعة بين الفقهاء والسلطة حول أولوية القول لمن يكون، وهو صراع التفت إليه الدارسون وتفحصوه من زوايا مختلفة، وخلاصته حصول فصل بين مجالي السياسي والشرعي وتنافس مع استبقاء الإسلام مرجعية عامة مُقرّة من الجميع.

(1) راجع، نعمان، صادق شائف: الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة. 2004. وكذلك، أبواب العدل في كتب الفقه وتراث الفكر السياسي الإسلامي.

(2) زين، إبراهيم محمد: السلطة في فكر المسلمين، الدار السودانية للكتب، الخرطوم. 1983. وكذلك البغدادي، أحمد مبارك، (1987): دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، مكتبة الفلاح الكويت.

(3) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992. ص 119.

ولأن الوقائع الثابتة في حياة الرسول محمد ﷺ، وما بعده تؤكد انعدام نموذج لنظام سياسي واجب التطبيق شرعاً، فقد خضع كيان الدولة والسلطة للتشكل في سياق التاريخ وتصارع القوى المختلفة، وبقيت وظيفة إقامة العدل قاسماً مشتركاً بين جميع الكيانات السياسية ومسمياتها المتعددة، مثل خلافة وملك وسلطنة وإمارة، وهي مسميات عرفها تاريخ المسلمين وانعكست في كتب الفكر السياسي المختلفة.⁽¹⁾

3. بنية الدولة في الإسلام

أما بنية الدولة في الإسلام، فلم تتجاوز نمطين اثنين رغم تباين المسوغات النظرية في النمطين. وهما: نمط الخلافة الراشدة، والنمط الملكي الوراثي الذي ترسخ في خلافة بني أمية، ثم شمل كل تاريخ المسلمين بعد ذلك، وما يزال قائماً في أجزاء منه. والفرق بين النمطين هو الانتخاب في الخلافة الراشدة، وإن قُصر حق تولي الخلافة على قریش، ثم التغلب بالقوة على الرئاسات في كل الكيانات السياسية التالية، ومسمياتها المختلفة.

4. بين الدولة التراثية والدولة الحديثة وبنيانهما

تكاثرت في العقود الأخيرة في العالم العربي الكتابات المختلفة حول الدولة ووظائفها وغاياتها، وسبب ذلك نماذج الدول المعاصرة في الغرب وإنجازاتها، أو خيالاتها، وهي إنجازات أو خيالات ذات صلة بمواطني تلك الدولة ومستويات الرضا التي يعبرون عنه إزاء دولهم. ولا نريد هنا أن نستطرد كثيراً للحديث عن الدولة وتعريفاتها، أو تمييز الحدود بين معاني الدولة والسلطة، كما لا نرغب في إثقال البحث برؤى فلسفية حول الدولة وماهيتها، سنترك عمداً كل النظريات التي تخوض في الدولة وأصولها التاريخية، ونلتفت فقط إلى تجلياتها العملية في تاريخ المسلمين، ثم تجليات الدول المعاصرة في الغرب للمقارنة بين نمطين من الدول،

(1) انظر على سبيل المثال، الماوردي، علي بن محمد: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1989.

أسمينا الأول "الدولة التراثية"، والثاني "الدولة الحديثة". وهذه تسميات تتجاوز عمدًا كلاً من التسميات للدولة ترد في كتابات كثيرة، يسبب بعضها إرباكًا وتشنّجًا مثل الدولة المدنية، الدولة الإسلامية.

والمقصود بالدولة التراثية: هي تلك الدولة التي تشكل الملكية الوراثية فيها بنيتها الأساس، وقد حصل الملك في هذه الدولة ابتداءً بالتغلب واستمر هكذا في الأعقاب بقوة الدولة وجندها وأموالها، ثم أضاف تطاول الزمن لأسرة الحكم مشروعية تاريخية، تدعم مشروعية القوة الأولى. هذه هي البنية الأساس للدولة التراثية، ثم تشكلت فيها أجهزة ومؤسسات مختلفة لإدارة الدولة، خدمة للمتغلب، مَلِكًا سَمِيَ نفسه أو سلطانًا، أو سوى ذلك من الأسماء الدالة على الغلبة والملك والتوريث.

مثل هذه الدولة تكون في الأصل في خدمة نفسها في المقام الأول، ومع أن إقامة العدل يبقى ضمن شعارات كل الدول وواجباتها، فإن مستويات تحقيقه تخضع لاعتبارات الحفاظ على السلطة والملك، وتلك الاعتبارات تتقدم أية مسؤوليات أخرى، ولا ترتفع حاجات الناس في الدولة التراثية إلى مستوى الفرض أو الإلزام.

ومع أن صفتي التغلب والملك قائمتان في نموذج الدولة الإسلامية منذ خلافة الأمويين، وهو ما يجعلها مندرجة تحت مسمى الدولة التراثية، فإن دولة الإسلام التراثية هذه وجدت نفسها على الدوام أمام مهام ووظائف عدل مختلفة، لم تُخَيَّرَ فيها ولا جاز لها أن ترفضها أو تتجاوزها. ونعني بذلك الشريعة الإسلامية، وتجلياتها المختلفة في الفقه ومدارسه المختلفة. لقد وجدت مفروضة عليها من خارجها، وكان التطبيق المثالي للشريعة تحديًا قائمًا على الدوام، جعل ممارسة السلطة محكومة أبدًا برؤية الشريعة التي يمثلها علماء وفقهاء، شكلوا في سياق تطور الدولة في الإسلام سلطة شرعية منافسة لسلطة الملك، لكنها، في المخاض الأخير لتنازع الأولويات، بقيت في الأعم الأغلب سلطة خاضعة لسلطة السلطان، إلا من أمثلة قليلة في التاريخ هنا وهناك لم تصل إلى حد الظاهرة، ولم تؤسس لسلطة شرعية ضابطة لسلطة الملك.

وتعد سيرة العز بن عبد السلام، الملقب بـ (سلطان العلماء) في زمنه (ت 660هـ)، وقدرته

على تمضية رؤاه الشرعية على ملوك عصره، من أيوبيين ومماليك، مثلاً على الإمكان النادر غير المتكرر لسلطة الشرع الغالبة، ولذلك وصفه بعض كتاب سيرته فقال: "بلغ رتبة الاجتهاد، (..) مع الزهد والورع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصلابة في الدين".⁽¹⁾ ولعله الوحيد، أو بين قلة قليلة، استحق وصف الصلابة في الدين، لأنه أصر على أن يكون الشرع أعلى مقاماً من رغبة حكام عصره، فلم يهادنهم قط.

لكن العز بن عبد السلام كما قلنا مثال للندرة، أما الغالب في تاريخ المسلمين، فهو التحالف بين السلطتين، بعدما تأكد للعلماء، في سياق التاريخ، أنه لا مناص من قبول هيمنة السياسي المؤيد بالسيف، وتأكد الحاكم أنه لا يستطيع تجاوز الشرع وسلطته. ولم تكن ثمرة هذا التحالف إحياء العدل وتطبيق الشريعة، وتقيد الحاكم حقاً، بل كانت ثمرته في الأعم الأغلب هي أن كل سلطة أخذت تفسد الأخرى من خلال البحث عن مسوغات متكلفة تاريخية أو شرعية لبعض الممارسات السياسية غير السوية. وهذا حديث يطول، وأمثلة ذلك كثيرة.

وحين نستحضر أنواع السلطة التي رصدها ابن خلدون في الدول التراثية تلك، نراه أجمل أنواع الملك في أنواع ثلاثة، فتحدث عن ملك طبيعي يمارس فيه الحاكم السياسة "على مقتضى الغرض والشهوة"، وعن ملك سياسي، وفيه يمارس الحاكم سلطته "على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار"، ثم جعل الخلافة نمطاً ثالثاً نزولاً عند مقتضيات الشريعة وجعلها هدفاً للحاكم، فقال إنها: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليه"⁽²⁾. وهو بهذا نزه سلطة الخلافة عن الهوى والعقل معاً طالما حملت الكافة على مقتضى الشرع. لكن ابن خلدون بنظره الثاقب، وقد استحضر مسار التاريخ الإسلامي، عاد فذكر أن خلافة المسلمين تحولت إلى ملك بحت يؤخذ بالتغلب.

وعليه يمكن أن نقرر بثقة أن طبيعة ممارسة السلطة في جغرافية العالم الإسلامي المترامية كانت خليطاً من الهوى والعقل والشريعة. ومع كل هذا الخلط بقيت مصلحة الحاكم المتغلب

(1) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: العبر في خبر من غبر، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985، ص 299.

(2) ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون، ج1، دار يعرب، دمشق، 2004، ص 365.

في الصدارة دومًا، تليها مقتضيات الشرع إن بقيت خارج حدود تهديد سلطة الحاكم. وفي الخلاصة لم تكن حاجات شعب هذه الدولة التراثية ذات أولوية، لأنه شعب لا صلة له بإنتاج هذه الدولة التي توالى عليه قرونًا بقوة التغلب والعصية. وتحديثنا أزمة المجاعات والجوائح الكبرى التي ألمت ببعض بلاد المسلمين، تحديثنا بأبلغ بيان عن انتفاء علاقة المسؤولية المتبادلة بين الحاكم ورعيته، فقد تركت الرعية لمصائرهما، بوصفها أقدارًا لا علاقة لهم بها.

أما "الدولة الحديثة" المعاصرة بنماذجها الغربية الحية، فبنيتها لا تقوم على التغلب والملك، بل على الانتخاب ومشاركة الشعب في إنتاجها، من خلال تأكيد قيم المواطنة المتساوية وتحديد الحقوق والواجبات قانونيًا، وكل ذلك يتحقق في ظل ثقافة الديمقراطية وفلسفتها السياسية وآلياتها. في هذه الدولة تعمل باقي الأجهزة ومؤسساتها الرسمية والشعبية لخدمة المواطن الفرد وفق الدساتير المتفق عليها والقوانين المرعية. ولأن الشعب شريك في إنتاج سلطة هذه الدولة، وعلى وعي بدوره السياسي والمالي فيها، فإن رضاه له الصدارة عند النخب السياسية في ممارستها للسلطة. والتعريف البسيط للدولة الحديثة الذي نود إثباته هنا، هي أنها: مؤسسة مهنية لإدارة مصالح البلاد والناس، ينتخبها الشعب وتخضع للرقابة والمحاسبة والتغيير من خلال نظم وقوانين يتم الاتفاق عليها لتعزيز عدل الدولة وخدمتها للأمة.

ومع أن أصناف الدول اليوم في العالم العربي خليط من أنظمة مختلفة ولا يمكن وضعها ضمن اصطلاح "الدولة التراثية والدولة الحديثة"، إلا أننا تحديثنا عن السمات الغالبة التي تفرق بين الدولة الحديثة وما سواها، أيًا كان المسمى الذي تحمله، كما لا بد من القول إن مهام "الدولة التراثية" التي لا تزال قائمة في الزمن المعاصر بنيتها الملكية الوراثية، قد تطورت، وصارت الدولة التراثية ترى ضمن واجباتها المختلفة، إدارة عجلة التنمية الشاملة، ورعاية المواطنين، وتقديم الخدمات المختلفة لهم، لكن بنيتها التراثية (الملكية)، أو (جوهرها الملكي) في المسميات الجمهورية، تبقى حائلة دون تقديم حاجات الناس على الاعتبارات السياسية للحكام، وبمعنى أدق، تبقى حائلة دون تحقيق مطلب الدولة الحديثة. ولذلك تقوم الشكوى وتتعالى الصرخات، أو يسمع الأنين المكبوت، بحثًا عن دولة خادمة للناس تحقق العدل في كل مناشطها السياسية والاجتماعية وتعتمد الحريات المطلقة للطاقات العقلية المختلفة.

5. العلاقة بين العدل وبنية الدولة في الدولة الإسلامية

التمييز السابق بين الدولتين "التراثية والحديثة"، يظهر بجلاء انحيازاً للدولة الحديثة، في الحالة المعاصرة، لكن هذا لا يلغي الحاجة إلى مناقشة العلاقة بين العدل وبنية الدولة في تاريخ دول الإسلام، بوصفها الأصل التاريخي للدولة التراثية المعاصرة، وباعتبار حضور الفكر السياسي الإسلامي واستعماله في الجدل المعاصر، مع أنه نشأ أصلاً في كنف دول الإسلام التراثية القديمة. والسؤال المركزي الذي تتعقد له الصدارة في هذا السياق هو:

هل تعد بنية الدولة الإسلامية، القائمة على التغلب والملك ضامنة لتحقيق العدل، بوصفه شرط مشروعيتها الأساس؟ أم أن العدل ممكنٌ، دون ربطه ببنية محددة للدولة؟

والعدل المسؤول عنه هنا ليس البناء النظري الضخم لمفهوم العدل، كما تقدمه الشريعة، متجسداً في علم الفقه ومدارسه، ولا مجرد التخاصم أمام القضاء بين الأفراد لاسترداد حق مادي غالباً، بل المقصود هو رضوخ الدولة الإسلامية لمبادئ العدل وتطبيقاته في كل المجالات على وجه الإلزام والوجوب، وهو ما سمي في التراث الإسلامي بـ "السياسة الشرعية". خضوع الدولة المطلق ذاك لمقتضيات العدل والشريعة، هو الدال على السلوك السياسي للدولة في كل مستوياتها وتفاصيلها. إن اصطلاح "السياسة الشرعية"، هو اصطلاح جوهري نريد التشديد عليه، وقد قُصد به موافقة أوجه التدبير العامة والخاصة في الدولة الإسلامية للشرع ومقاصده⁽¹⁾. وقد دخل هذا الاصطلاح في عناوين كتب عَلمين بارزين هما، ابن قيم

(1) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، مطبعة المدني - القاهرة. 1977، ص 17 - 19. نقل ابن قيم الجوزية (ت 751هـ) عن شيخ الحنابلة في زمنه، أبي الوفاء بن عقيل، (ت 513هـ) صاحب كتاب الفنون، أن مفهوم موافقة السياسة للشرع قد دار حوله جدل بين العلماء، وتميز رأي ابن عقيل عن باقي الآراء بإقامة علاقة بين المصلحة وروح الشرع فقال: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا نزل به وحى، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط"، ص 18. وهذا الرأي يعكس جدلاً شرعياً متواصلاً إلى اليوم بين المتمسكين بحرفية النص، والمتمسكين بمقاصد الشرع وهي مصلحة المسلمين، فإن تحققت بسبل غير منصوص عليها، فهي من الشرع لأنها توافق مقاصده في تحقيق مصالح المسلمين. ويدعم ابن قيم الجوزية هذا الرأي في مواجهة الحُرَفيين من أهل الشرع بقوله: "فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه". وهو يؤكد على أن مقصود الله من الشرع هو: "إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأَي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له". ثم يسرد أمثلة من =

الجوزية في كتابه "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية" وابن تيمية في كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"⁽¹⁾.

هذان الكتابان يخوضان في تفاصيل المعاملات المختلفة على الوجه الشرعي في المجتمع السياسي للمسلمين، ويشكوان كما يشكو غيرهما من الأعيان وأهل الفكر، من تراجع قيم العدل في المجتمعات الإسلامية، وتشهد مقولات "الوعظ السياسي" التي برزت في الساحة السياسية الإسلامية على أن تحقيق العدل كان هماً اجتماعياً، ومطلباً دائماً التكرار والحدوث، لا سيما وأن صور بعض الخلفاء الراشدين، ومعهم الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز _ وقد صارت قدوة واجبة الاتباع _ أخذت تشكل عبئاً على المجتمع الإسلامي والحكام معاً، لأن سير هؤلاء تحولت في التاريخ إلى نماذج لحرص الدولة الإسلامية على تحقيق أعلى قدر من العدل الرسمي، وتم إبرازها على الدوام بوصفها قدوة طيبة طوب الحكام بتابعها⁽²⁾.

ومع ذلك نرى ضرورة مناقشة العلاقة بين قيمة العدل وبنية الدولة الإسلامية في الإطار التاريخي الذي تشكلت فيه بنية الدولة الإسلامية، لاستخلاص وجه العلاقة تلك في مجرى التاريخ، وهو المجرى الذي تشابكت فيه التجربة السياسية الواقعية مع رؤى السياسة الشرعية في الإسلام. وسنحاول فيما يلي تقديم صورة موجزة عن طبيعة السلطتين المشكّلتين لمحتوى الدين والدولة كما بات يعرف في الأدبيات الحديثة.

= حياة الرسول والصحابة تبين أنهم لم يلتزموا بحرفية النص، بل اجتهدوا بأرائهم لتحقيق مقصود الشرع في إقامة العدل. ولذلك يرفض ابن الجوزية القول بأن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، ويلاحظ هنا أن النزاع الفقهي قد اختصره اصطلاحان هما: "المنطوق" و"الموافقة"، ويورد ابن الجوزي أمثلة على السياسة العادلة المخالفة للمنطوق والمتسقة مع مقاصد الشرع منها أن الرسول حبس في تهمة وعاقب في تهمة، لما ظهرت أمارات الريبة على المتهم فمن أطلق كل منهم وحلفه وخل سبيله مع علمه باشتهاه بالفساد في الأرض وكثرة سرقاته وقال لا أخذه إلا بشاهدي عدل فقوله يخالف للسياسة الشرعية. ص 18، 19.

(1) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مطبعة المدني - القاهرة. ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط 4، مصر، 1977.

(2) لمتابعة أثر هذه النماذج وتحولها إلى أمثلة بارزة تشهد على سلوك سياسي شرعي، يمكن الاطلاع على كتب الوعظ مثل، "الشفاء في مواضع الملوك والخلفاء" لابن الجوزي، و"الذهب المسبوك في وعظ الملوك للحميدي"، و"المصباح المضيء في خلافة المستضيء" لابن الجوزي.

أولاً: بنية الدولة الإسلامية وسياساتها

بنية الدولة الإسلامية عرفت اصطلاحات سياسية محددة في التاريخ مثل "الخلافة" و"الملك" و"الإمارة" و"السلطنة"، وهي اصطلاحات تختصر بوضوح بنية الدولة، لكنها لا تكشف علاقتها بالعدل إلا جزئياً. فالخلافة هي خلافة الراشدين التي تداولها أربعة من الصحابة كلهم من قریش، ولم تعرف فكرة التوريث، بل عرفت فكرة الانتخاب على أساس معايير أفضلية محددة، مع حضور قوي لقيم الإسلام الجديدة وفي مقدمتها العدل، وهي القيمة التي حضرت بقوة في وعي المسلمين العام وفي نهج الخلفاء الراشدين، وبالأخص مع انقلاب الحياة الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية، باتساع دولة الإسلام على نحو سريع، وما ترتب على ذلك من تغيرات حاسمة في بنية المجتمعات الإسلامية، صيّرت الجدل حول الدولة وقيمة العدل أكثر حدة، ابتداء من السنين الست الأخيرة لخلافة عثمان بن عفان، وهو جدل كشف هوية الوعي السياسي للمسلمين من خلال نخبهم المتشكلة في المسار التاريخي (فقهاء وعلماء، وجهلاء، قادة)، وخلاصة ذلك الوعي في فترة الراشدين، وشطّر من خلافة بني أمية، هو أن الخلافة بوصفها "مؤسسة حكم"، هي ملك للمسلمين وأن من عليها مجرد أجبر مستأمن، وهو المعنى الذي أبرزه الغاضبون على الخليفة عثمان قبل مقتله في المدينة فقالوا: "اعتزل خلافتنا وتنح عن أمرنا". وقال بعض الوعّاظ لمعاوية وقد صار خليفة: "إنما أنت أجبر"⁽¹⁾.

هذا الوعي البدهي التلقائي لطبيعة العلاقة بين العدل والدولة أصابه التبدل والتغير مع تحول الخلافة إلى ملك، ابتداء من حكم معاوية بن أبي سفيان، الذي اعتمد فكرة ولاية العهد، وحول الخلافة إلى ملك. ومع أن هذا التحول الخطر في بنية الدولة _من الخلافة إلى الملك_ لم يقبل يومئذ من القوى الأساسية المعارضة في الساحة الإسلامية، وتمت مقاومته بقوة السيف والكلمة، (ثورات أهل المدينة، ثورة الحسين بن علي، ثورة ابن الزبير)، فإن خاتمة هذا النزاع _وتلك مفارقة عجيبة_ هي تبني فكرة معاوية "الملك" في كل الأشكال السياسية والدول التي ظهرت بعد زوال الخلافة الأموية في العالم الإسلامي، (عباسية، أموية أندلسية، فاطمية، بويهية، سلجوقية، وعثمانية)، وهي المسميات الكبرى في تاريخ المسلمين ولم تختلف عن ذلك الكيانات الأصغر التي ظهرت في مسطح العالم الإسلامي. لقد ترسخت

(1) انظر في بحث الوعظ والسياسة في صدر الإسلام، وقد تقدم في هذا الكتاب، فيه التفصيل الضروري.

بنية الدولة على أساس الملك والتوريث، وتوارت سريعاً مفاهيم الانتخاب والأفضليات، وامتد هذا النمط طويلاً حتى زماننا المعاصر.

ثانياً: الفكر السياسي الإسلامي ومقولاته في العدل والدولة

التحول من الخلافة إلى الملك لم يكن أمراً سهلاً القبول على فقهاء الإسلام وعلمائه، وهم ممثلو المستوى الثاني "المستوى العلمي أو الشرعي"، ليس فقط لأن نموذج الخلافة الراشدة قد انتهى، بل لأن "الصراع على السلطة" كما يسميه المفكر الإسلامي محمد عمارة صراحة⁽¹⁾، اتخذ ابتداءً من معركتي الجمل وصفين شكلاً واحداً هو الحرب والغلبة، مع ما يستتبع ذلك من شق لصفوف المسلمين وسفك للدماء. هذا الشكل جعل فكرة "امتلاك السلطة"، واقعاً قائماً، وإن تباينت مسوغات التملك، والمواقف من تلك المسوغات على مستوى عامة المسلمين.

لكن رباط العلاقة بين السلطتين السياسية والشرعية ظل قائماً مع ذلك، فتملك "السلطة" في الإسلام قابله واقع آخر هو استعصاء "الإسلام" على التملك، كونه ديناً منزلاً من السماء للعالمين. استعصاء الإسلام على التملك فتح الباب منذ البداية لكل قادر على حيازة علم شرعي، بعيداً عن حسابات القوة والنسب، فأخذت سلطة العلم الشرعي تنمو تدريجياً وتتخذ لها صوراً متفاوتة في العلاقة مع السلطة السياسية. ويعد "كتاب المحن" لأبي يعرب التميمي المؤلف في القرن الثالث الهجري (ت333هـ) خير شاهد على توتر العلاقة بين السلطتين الشرعية والسياسية في القرون الثلاثة الأولى، فالكتاب كله رصد حي للمحن التي تعرض لها كم غفير من علماء وفقهاء من قبل الحكام والولاة أو سوى ذلك⁽²⁾.

ويصور كتاب آخر للسيوطي (ت911هـ) بعنوان "ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين"⁽³⁾، الموقف من السلطة والسلطان من خلال أحاديث منسوبة للرسول ﷺ. وقد أكد محقق الكتاب أن معظم هذه الأحاديث التي تنهى عن مخالطة السلاطين، لا أصل لها،

(1) عمارة، محمد: فلسفة الحكم في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، 1989، ص 69 وما بعدها.

(2) التميمي، أبو العرب: كتاب المحن، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط، 2. 1988.

(3) السيوطي، جلال الدين: ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين، دار ابن حزم، بيروت، 1992.

إلا أنها _ بوصفها نصوصاً اجتماعية _ تبقى شاهدة على طبيعة العلاقة المنكسرة بين السياسة والشرع. وتؤيد ذلك سير لبعض مشاهير القرن الأول وأبرزهم سفيان الثوري، والفُضَيْل بن عياض، وطاووس، تكشف طبيعة الجدل الذي كان سائداً بين النخبة العلمية حول الموقف من مخالطة السلطان، وخلاصتها عند رافضي مخالطة السلطان، أن مخالطة السلطان لا تُقَوِّم سلوكاً لحاكم، ولا تمنع ظلماً، بل تعرض الدين للمداينة والتشوش.

لكن العلاقة مع السلطان شهدت تطوراً جعلت قرب العالم من السلطان ضرورة وسُوِّغَتْ بواجب الوعظ والمناصحة، كما تشهد بذلك أبواب في كتب الوعظ والنصيحة، وأبرزها كتاب الماوردي "نصيحة الملوك"، وكتاب ابن الجوزي، "الشفاء في مواضع الملوك والخلفاء"، وكتاب الشيزري، "النهج المسلوك في سياسة الملوك"، وكتاب سبط ابن الجوزي، "الجلس الصالح والأنيس الناصح".

وقد أفضى الجدل الطويل بين العلماء وأهل السلطة في "التاريخ المؤسس" حول الكلمة الفصل، لمن تكون؟ للسياسة أم للشرع، إلى حل وسط تشكل عملياً في الواقع، قبل بمقتضاه العلماء نمط الدولة الملكية المستندة إلى شرعية النسب القرشي والقوة، وقنع العلماء والفقهاء بإنتاج شروط الممارسة السياسية لتقييد أداء الحاكم بشروط فقهية وجعلوا الدولة حارسة للدين. وقد تواترت هذه القناعة إلى زمن سبط بن الجوزي في القرن السابع الهجري (ت 654 هـ) فأثبتها بوضوح قائلاً: "ينبغي للسلطان أن يعلم أن الأصل إنما هو للدين، ومعرفته إلى أصحابه وهم العلماء، والسلطان حارس لذلك الدين"⁽¹⁾. وشاعت عبارات مثل: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع" ومثل: إن "الشرعية هي السياسة الكاملة"، بل زاد بعضهم على ذلك تعزيزاً للمعنى العدل فقال: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي"⁽²⁾. وكل هذا يعني أن فقهاء الأمة فيما مضى من تاريخ لم يجدوا بداً من قبول بنية الدولة الملكية، وإن ظل ألق الخلافة الراشدة يلقي بضوئه الناقد على "الملك"، فإنه في المحصلة تمت المرادفة بين الخلافة والملك على مستوى

(1) سبط بن الجوزي: المجلس الصالح والأنيس الناصح، دار رياض الريس، لندن، 1987، ص 205.

(2) انظر، البغدادي، أحمد: دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، مكتبة الفلاح، الكويت، 1987، ص 256. والعبرة الأخيرة نقلاً عن ابن عقيل الإمام الأصولي الحنبلي المتوفى عام (513 هـ).

الشكل كما يعرض لذلك الماوردي (ت 450 هـ) في الأحكام السلطانية، في معرض عرضه وتبريره "لإمارة الاستيلاء أو إمارة التغلب"، ولم يكن الجويني (توفي 478 هـ) مطمئناً لشرط النسب القرشي، ولا رأى ما تم تناقله بهذا الصدد من أثر يرقى إلى مرتبة التواتر والعلم باشتراط النسب، لكنه - وقد استعرض تاريخ الخلافة - أذعن لمسار التاريخ، وأقر بأن لا أحد من غير قریش تشوّف إلى منصب الإمامة (الخلافة).⁽¹⁾ ومع ذلك ينجح الجويني بقوة إلى اعتبار شرط القرشية شرطاً تشريفاً لشجرة الرسول ﷺ فقط، وأن النسب في ذاته "ليس له غناء معقول"⁽²⁾، ويؤكد أن المعتبر في الإمامة هو شروط العلم والعدالة والكفاية والاقتدار. لذلك أسقط الجويني شرط "القرشية"، عن المتغلب القادر، وجعل الكفاءة والقوة القاهرة القادرة على إقامة دولة راعية لمصالح الناس، هي شرط مشروعيتها، وجعلها هي نفسها: "صاحبة الحل والعقد"، إذ لا معنى لوجود أهل حل وعقد لا يقدرّون على إنفاذ ما يرون.⁽³⁾ وأوجب ابن جماعة (توفي 733 هـ) ضرورة مبايعة المتغلب، وإن كان فاسقاً جاهلاً، وعدم الخروج عليه حقناً لدماء المسلمين،⁽⁴⁾ وقد حافظ على شرط القرشية في حال كانت الخلافة اختيارية وموكولة لأهل الحل والعقد. ولم يكن لهذا الشرط من معنى وقد ذهبت شوكة قریش، وحلت محلها في زمنه شوكة المالك. أما معاصره ابن تيمية (ت 728 هـ)، فأعطى للملك، بعد مناقشة طويلة للصلة بين الخلافة والملك، وجهاً شرعياً، ورادف تقريباً بينه وبين الخلافة حين ذكر: "إن شوب الخلافة بالملك جائز في شريعتنا"⁽⁵⁾. ولا بن خلدون مرافعة طويلة حول العلاقة بين الخلافة والملك، وهو لا يرى في الملك مذمة إن بقيت فيه قيم الخلافة، وهي العدل وتحري قيم الدين في كل سلوك، أما إن ذهبت قيم الخلافة صار الملك "ملكاً بحتاً" يغلب

(1) الجويني، إمام الحرمين عبد الله بن عبد الملك: غياث الأمم في التياث الظلم، (الغياني)، تحقيق د. عبد العظيم الديب، ط 2، 1401 هـ. ص 79 - 80.

(2) غياث الأمم، ص 313.

(3) انظر، البغدادي، ص 183 وما بعدها.

(4) ابن جماعة، بدر الدين: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، قطر، طبعة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1985. ص 55. وانظر مناقشة البغدادي للأراء السياسية لابن جماعة التي ضمنها كتابه "تحرير الأحكام في تدبير

أهل الإسلام"، ص 282 وما بعدها.

(5) ابن تيمية، أحمد: الخلافة والملك، مكتبة المنار، ط 2، الأردن، 1994، ص 31.

عليه التغلب والتغلب في الشهوات⁽¹⁾.

وهكذا بقي تطبيق السياسات الشرعية، لا بُدَّية الدولة هو المعيار للحكم على سلوك الدولة⁽²⁾. لأن الغلبة، أي استعمال القوة في الحصول على الحكم، كان هو السائد، ولم تكن الخلافة اختيارية وسلمية إلا في حالات ثلاث فقط هي حالات الخلفاء أبي بكر وعمر وعثمان. وبعد مقتل عثمان كان التغلب هو الأصل. وقد تمكن الطامحون من قريش في القرون الأولى من تمتين علاقتهم بالحكم من خلال استجماع القوة والشوكة، باستغلالهم المفرط لثقافة النسب الجاهلية، وإدماجها في المنظور السياسي للحكم، فصارت إحدى ركائز القوة، أما شرط القرشية فقد تلاشى بتلاشي الشوكة، وأُفِرَّ المتغلب على ما غلب. ويبقى صاحب الفضل في القول الفصل حول صلة قريش بالخلافة، هو ابن خلدون في القرن الثامن، حين تمكن من عرض العلاقة بين العصبية (القوة) والحكم، وهو يستقري أطوار الدول في التاريخ، فاستخلص أن شرط القرشية لم يكن مطلقاً، وليس فيه تخصيصاً عرقياً لقبيلة أو جيل من الناس⁽³⁾ بل كان مجرد خضوع لعصبية قريش القوية يومئذ، وبذهاب العصبية يذهب الحكم إلى عصبية جديدة وهكذا.

وأمام سيادة نمط التغلب في كل أشكال الحكم بعد مقتل الخليفة عثمان، لم يعرف التراث الإسلامي، ولا تراث الفكر السياسي تحديداً، أية رؤى لتغيير بنية الدولة أو إعادة تعريف لمفهوم السلطة. لقد أسرف كتاب الفكر السياسي الإسلامي في عرض شروط الإمام (الخليفة)،

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج1، تحقيق عبد الله الدرويش، دمشق، دار يعرب، 2004. ص 389. ولا بد من قراءة "الفصل الثامن والعشرين كله من ص 381 إلى ص 389"، وهو بعنوان "في انقلاب الخلافة إلى الملك"، لمعرفة مداخل ابن خلدون الفكرية والتاريخية في عرضه لطبيعة العلاقة بين الملك والخلافة. وبينما تبين ابن خلدون صفة الملك البحت، عند بعض خلفاء بني أمية وبني العباس، نجده يقرر أن رسم الخلافة انتهى بذهاب عصبية العرب، فصارت الدول التي جاءت بعدهم وتغلبت على الحكم ملكاً بحثاً لا أثر للخلافة فيه. (2) زين، ص 45 وما بعدها.

(3) قارن، ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج1، ص 370 - 371. ولابن خلدون قول مفصل في العلاقة بين العصبية والملك، وليرجع من شاء إلى فصوله تلك في المقدمة. أما شروط الخلافة في الإسلام فقد جعلها أربعة هي العلم والعدالة والكفاية وسلامة الخواس، وأما القرشية فقد ذكر أنه شرط اختلف فيه، وأنه مردود في الأصل إلى شرط الكفاية، لأنه إذا ذهب العصبية والشوكة فقد ذهب الكفاية، وهي الاقتدار على تمضية الأمور. ابن خلدون ج1، ص 370 - 371.

وما عليه فعله توخيًّا للعدل، لكنهم لم يقدموا تصورًا قط لإعادة بنية الدولة أو تحديد صلاحيات الإمام، أو اقتراح طرائق للجم الفاسدين في السلطة، بعدما تبين لهم تاريخيًا أن مجرد الوعظ وتقديم النصيحة لا يقوم اعوجاجًا، ولا يصلح فسادًا. لقد ظلت دول الإسلام كلها منذ معاوية دول الفرد الواحد وهو المتصرف في كل الأمور، ومثلما استقرت بنية الدولة وطبيعة ممارسة السلطة استقر كذلك خطاب الفكر السياسي المرافق، يقر الملك والطاعة ويحث على العدل وعظًا ومناصحة.

وفي الزمن المعاصر يعد المودودي أول عالم إسلامي فَنَدَّ بقراءة تاريخية عميقة سيئات الانتقال من الخلافة إلى الملك، وشهد بذهاب العدل مع ذهاب الخلافة، وجعل طبيعة الدولة (أي الملك) سببًا للاستهانة بكل ألوان السياسة الشرعية المرتجاة⁽¹⁾.

6. ثلاثية الملك والعدل والطاعة

ذكرنا أن التحول من الخلافة إلى الملك، قد فرض نفسه بقوة السلاح، ولم يكن قبول ذلك سهلاً على جمهرة الفقهاء والعلماء من الرعيل الأول الذين استوعبهم كتاب المحن لأبي يعرب التميمي، لكن مشهد التنافر هذا بين السياسة والشرع لم يستغرق الصورة كلها، فثمة صورة أخرى أعان فيها فقهاء السلطة على ترسيخ "صورة الملك" وشرعته في النمطين المشار إليهما، (الخلافة والملك)، أي أن هناك من الفقهاء والعلماء من تجاوز قبول الواقع السياسي إلى التحالف معه، وقدم له - في إطار صراع عنيف بين الفرقاء على الشرعية - المسوغات الشرعية للبقاء والتثبيت. ويعد كتاب "السلطة في الإسلام 1998"، لعبد الجواد ياسين، محاكمة تاريخية للتراث الفقهي جملة، أدان فيه ذلك الفكر الذي أنجز عبر مناهجه ومقولاته ما سماه "إسلام التاريخ"، فطغى "إسلام التاريخ" على "إسلام الوحي".

وفيا يخص الشأن السياسي تحديداً أبرز ياسين دور التراث الفقهي الذي يسميه (الفكر السلفي) في إنجاز عمليات ما سماه "التنصيب السياسي"، في العصرين الأموي والعباسي. ومعناه، إسناد الأمويين والعباسيين بنصوص ترسخ صورةً للسلطة مُلْزِمة، عَمَّت بعد ذلك

(1) المودودي، أبو الأعلى: الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ص 99 وما بعدها.

كامل العالم الإسلامي. ويؤكد ياسين في دراسته هذه انعدام أية أحكام إسلامية ملزمة تتعلق بشكل السلطة⁽¹⁾.

والخلاصة أن الكتابات على المستوى الفقهي، وإن أنجزت تصورات رائعة حول العدل وصفة الحاكم، بل ووجوب عزله، في حال قَصُر أو شَطَّ في الظلم، فإنها ساهمت في جعل نمط السلطة القائم على التملك والتوريث شرعيًا. ومثلما أُلْزِمَ الحاكم بالعدل، أُلْزِمَ المسلم بالطاعة لأولي الأمر، وتم التشديد على الطاعة بشتى السبل. وقد عملت الاقتباسات القرآنية وسواها من النصوص والأقوال على إخضاع ذهنية المسلم الأعزل لإرادة السلطان، بينما بقي عدل السلطان موكولاً إليه ومرهوناً بطبعه.

ورغم اعتبار جور السلطان طامة على المسلم، فإنه طوِّب بالصبر والاحتساب إزاءها⁽²⁾ ومواصلة الطاعة له، واعتبر أي خروج على الحاكم المسلم بغيًا وفسادًا، ما لم يأمر بمعصية صريحة، على قاعدة "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق".

وقد اختلطت الطاعة لله بالطاعة لأولي الأمر، ونتج عن ذلك جدل كبير عن حدود الطاعة وموجباتها قديمًا وحديثًا، وهو جدل مشهور لا يحوج إلى مزيد بيان هنا.

7. الوعظ السياسي والمناصحة

في إطار تلك الصورة التاريخية للدولة الإسلامية القائمة على سلطين سياسية قاهرة وشرعية ناعمة تستمد قوتها من فهمها لموجبات العدل ومقاصد الشرع، نشأ الفكر السياسي في الإسلام، وقد عكست مقولاته ألوانًا من الصدام والتحالف كما مر بنا في الأبحاث السابقة.

بدأ الفكر السياسي الإسلامي بالوعظ وهو ما سميناه "الوعظ السياسي" تمييزًا له عن

(1) ياسين، ص 195 وما بعدها، وص 233 وما بعدها.

(2) انظر مثالاً على ذلك ما ذكره الطرطوشي في سراج الملوك، الباب الأربعين تحت عنوان "فيا يجب على الرعية إذا جار السلطان". وخلاصته الشكوى لله والصبر على الظلم. الطرطوشي، أبو بكر: سراج الملوك، ج 2، الدار المصرية اللبنانية، 1994، ص 462 وما بعدها، وعلى نفس الطريق سار ابن تيمية في كتابه الخلافة والملوك وشدد على الطاعة وعد الخروج المسلح على الحاكم بغيًا وفسادًا، ص 19 وما بعدها.

ألوان الوعظ الأخرى. وقد بدأ هذا الوعظ خافتاً متفرقاً في الخلافة الراشدة، أيام عمر بن الخطاب.

ثم تعالى صوته في الخلافة الأموية والعصر العباسي الأول،⁽¹⁾ وانتهى إلى مؤلفات كثيرة تنالت في الأعصر التالية، وكونت ما يطلق عليه اليوم بكتب الوعظ والنصيحة أو "الآداب السلطانية" أو مرايا الأمراء، أو كتب الفكر السياسي. وقد كان لافتاً في مرحلة الوعظ السياسي، أن تكون الأموال هي مدار الوعظ وجوهره، من جهة كفيات الحصول عليها وطرق إنفاقها. وقد أظهرت مقولات الوعظ السياسي أشكال الظلم المختلفة الممارسة واقعاً. أما المؤلفات الكبيرة التي ظهرت تباعاً بعد ذلك وارتبط ظهورها بأسماء حكام في فترات تاريخية مختلفة، فرغم كثرة الأبواب والاستشهادات من هنا وهناك فإن ثلاثية بارزة ظلت تشكل جوهر هذه الكتابات وهي "ثلاثية الملك والطاعة والعدل". وقد سَلَّمَت تلك الكتابات للحاكم بملكته للسلطة، وطالبت الرعية بالطاعة له، وتحريم الخروج عليه، ثم أخذت عبر قصص وحكايات وسير غابرة ترغّب الحاكم في انتهاج سياسة تحقق العدل بين الناس، ضمن فلسفة في الوعظ تجعل الحاكم أحوج الناس إلى دوام الموعظة لما يسببه الملك وما فيه من عز وهيبة ونفاذ أمر من حالة شبيهة بالسكر، أسموه "سكر السلطة"، ودواء ذلك هو الموعظة التي يتم بها التحذير والتخويف⁽²⁾.

بعض كتب الوعظ والنصيحة أُلِّفَت لردع الحاكم عن الظلم الممارس، ومن ذلك كتاب الماوردي "نصيحة الملوك"، وكتاب "سراج الملوك"، الذي ألفه الطرطوشي ليقوم به اعوجاج بدر الدين الجهملي وزير الفاطميين في مصر، بعد أن فاض ظلمه وشمل فيما شمل الطرطوشي نفسه، على علمه وجلالة قدره. وهناك كتب أُلِّفَت على أعين الحكام، مثل كتاب "التبر المسبوك" في نصيحة الملوك للغزالي، ألفه للسلطان السلجوقي محمد بن ملكشاه، وكتاب "غياث الأمم في التياث الظلم"، ألفه إمام الحرمين الجويني لوزير الدولة السلجوقية البارز نظام الملك، وكتاب "المضيء في خلافة المستضيء" لابن الجوزي، ألفه للخليفة العباسي المستضيء، وكتاب "الجلس الصالح والأنيس الناصح" لسبط بن الجوزي، ألفه للملك الأيوبي الأشرف في بلاد الشام، وكتاب "النهج المسبوك في سياسة الملوك" للشيزري، ألفه لصالح الدين الأيوبي،

(1) انظر أبحاث الوعظ السياسي في هذا الكتاب، وقد تقدمت وفيها التفاصيل الضرورية حول الوعظ والسياسة.

(2) سبط بن الجوزي، ص 39.

وكتاب "الجوهر النفيس في سياسة الرئيس"، ألفه ابن الحداد في القرن السادس الهجري (ت بعد 650 هـ) لصاحب الموصل في زمن لؤلؤ الملقب ببدر الدين والملك الرحيم. وهكذا.

بعض هذه الكتب مشهورة ومدرسة لا سيما كتاب نصيحة الملوك للماوردي، ثم كتاب الطرطوشي، ويتفاوت الموقف من هذه الكتابات حسب المقاربات المختلفة، فبينما تناول بعض الدارسين هذا التراث في سياق التعريف به بوصفه شاهداً على التجربة السياسية الإسلامية وكاشفاً لها،⁽¹⁾ تناوله بعضهم بالنقد والتشريح من زاوية أثره السياسي، فجعله أصلاً للاستبداد الذي تعيشه الشعوب الإسلامية والعربية تحديداً، وبخاصة ما يتعلق بتمجيد الطاعة وتأليه السياسي⁽²⁾.

8. خلاصة

والخلاصة أننا أمام تراث سياسي صريح بمسمياته المشار إليها، وضمني ماثوث في كتب الفقه والأصول، نشأ في أزمنة متعددة، لكن في بيئة تاريخية واحدة امتدت في الزمان والمكان. ورغم امتلاء كتب الفكر السياسي، ومقولات الوعظ السياسي بما يشهد بمفاسد السلطة، وتتابع الظلم على (الرعية)، فإن تلك الكتب واصلت الاعتماد على النصح فقط، واكتفت بالحض على العدل، واستعمال أمثلة رويت عن عدل الملوك حتى من خارج السياق الإسلامي، ومنه التراث الفارسي واليوناني والهندي، بينما بقيت بنية الدولة في تاريخ المسلمين بطابعها الملكي الوراثي، غير ممسوسة، ولم تتعرض للنقد، ولا قدمت مقترحات لتغييرها لصالح بنية تصلح العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ويتحقق فيها العدل بصورة أفضل.

وقد تميز هذا التراث بسمة عامة بارزة، هي الإقرار بالبنية الملكية للدولة، وبسلطة المتغلب، وبضرورة الطاعة له، واعتبر تقديم النصح للحاكم - كي يحقق العدل - هو أقصى واجب على العلماء والفقهاء تحديداً، ولم يتم الحديث قط عن إشراك فئات اجتماعية مختلفة (شعبية أو

(1) الكبيسي، محمد علي: نشأة الفكر السياسي عند العرب، حفرات في مسلمات الفكر العربي، دار الفكر، دمشق، 2005.

(2) عبد اللطيف، كمال: في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة بيروت، 1999، ص 145 وما بعدها، وص 170 وما بعدها.

جماهيرية الطابع)، في إصلاح الحكم، وهو ما يعني ثبات نخبوية الحكم والنصح معاً، وإقصاء فئات الشعب، صاحبة المصلحة، عن الشأن السياسي، واعتبارهم -بحكم احتكار العلم الشرعي- غير مؤهلين لأي دور سياسي. لقد تم تأكيد كونهم رعية تابعين، عليهم واجب الطاعة ولهم العدل، لكن العدل لم يتحقق إلا وفق رغبة الحاكم وشهامته، وقد كان ذلك نادرًا جدًا.

وقد نشأ عن كل ذلك ثقافة سياسية شرعية نخبوية لا تعطي للجماهير (الجاهلة) أي دور في الحديث عن معاناتها، أو الإسهام في تغيير طبيعة ممارسة الحكم، وعدم المساهمة بأية مقترحات تغير من بنية الدولة لتتغير معها طبيعة ممارسة الحكم.

ومن نتائج هذا التعاطي مع الشأن السياسي لقرون طويلة، أن تشكلت عند (الرعية) ذهنية عن الدولة قوامها البطش والجباية، مع ضرورات الطاعة. وما تزال هذه الذهنية قائمة وتعيق التحول نحو مفهوم الشعب، والمواطنة والحريات، والمشاركة في الشأن السياسي ولو في أضيق المجالات الاجتماعية. لقد قام فصل قاطع وهوة سحيقة بين رأس السلطة وقاعدتها الجماهيرية، وما تزال صيغ (فوق وتحت) في الاستخدام اليومي للإشارة إلى هذا الفصل، ذات دلالة على البناء الهرمي للسلطة، وعلى انتفاء العلاقة القانونية المنضبطة بين الحكم وقاعدته الشعبية. ومن بين مهام الثقافة السياسية الجديدة، تحويل البناء الهرمي للسلطة إلى مربع واحد متساوي الأضلاع تختفي فيه الصيغ النخبوية ذهنيًا وفي الواقع معاً.

ومع كل ذلك لا بد من الإشارة إلى مفارقة عجيبة، وهي أن الحراك الشعبي في العالم العربي المطالب بالتغيير قد ظهر في دول ذات بنية حديثة، وخف أو انعدم في دول ذات بنية تراثية. هذا يعني أن من الصعب تأكيد وجود ارتباط شرطي حاسم بين قيمة العدل ومجرد المظهر الحديث لبنية الدولة، يؤيد ذلك تباين حالات العدل في بلدان العالم النامي، ووجود نسب من العدل والرضا الاجتماعي في دول بنية تراثية، وغيابها في دول ذات بنية حديثة، (انتخابات وبرلمان وصحافة وقوانين وسلطات مستقلة).

إلا أن تحديث بنية الدولة إجمالاً وتجاوز المظهر الحديث إلى جوهر البناء السياسي الضامن للمشاركة الشعبية، وتوزيع السلطات، يسهم لا شك في خلق أجهزة رقابية تعين على تحقيق أقصى قدر من العدل مستقر ودائم.

**جدل الديمقراطية وتراث
الفكر السياسي الإسلامي**
(الحالة اليمنية نموذجًا)

يشتمل هذا البحث على العناصر التالية:

1. ملخص
2. مدخل
3. الشباب ومطالب التغيير وتصورات المستقبل
4. الفكر السياسي الإسلامي بين فقه الطاعة وفقه التغيير
5. فقه الطاعة المطلقة
6. فقه التغيير
7. أصل الداء وكل الدواء في البيانات الشرعية
8. تدين السياسة لا تسييس الدين
9. المنهجية التراثية وفكرها في مواجهة العصر – نقد وتحليل
10. خلاصة وتقويم

1. ملخص

الغرض الرئيس في هذا الحيز هو تقديم قراءة للخطاب السياسي الإسلامي، في جرده مع ثقافة الديمقراطية والدولة الحديثة أو الدولة المدنية لبيان الطموحات السياسية المختلفة وتضاربها، كما ظهر في المشهد السياسي اليمني خلال أحداث عام 2011، التي عرفت إعلامياً "بالربيع العربي". واستهدفت تغيير النظم القائمة بنظم بديلة لم تحدد هويتها على نحو جامع. وستقوم القراءة على تحليل متركزات الجدل المستخدمة في البيانات والمقابلات الصحفية لممثلي الخطابين المدني والإسلامي، وسنركز أكثر على منهجية الخطاب السياسي الإسلامي بنوعيه المؤيد للتغيير والمعارض له وعلى صلة الخطاب بتراث الفكر السياسي الإسلامي وصلة هذا الأخير من ثم بالطموحات اليمنية إلى دولة عصرية فاعلة.

2. مدخل

قبل الدخول إلى جوهر الموضوع يجدر أن نبرز بعض الحقائق الجغرافية والاجتماعية عن اليمن، وهي أن بيئة الفعل السياسي في اليمن ومخرجاته ترتبط أشد الارتباط بتنوع البنى الاجتماعية السائدة في اليمن. وهو تنوع أفرزته جغرافيا يمنية متباينة في جدها الطويل مع السياسة والمجتمع في التاريخ. وبناء عليه فإن "تنوع البنى الاجتماعية"، يلزمنا تأكيد أن اليمن، وبخلاف الصورة الأحادية المسوقة في الإعلام العربي، ليس قبلياً كله ولا مسلحاً كله، ونسب التعليم فيه متفاوتة، وأحوال الوعي السياسي والاجتماعي متفاوتة، وتجاربه السياسية على المستوى المحلي والعام متفاوتة، وأحوال مدنيته وعاداته الاجتماعية، بل وهندسة بيوته متنوعة أيضاً. وينطبق هذا بنفس القدر على عالم الأفكار والقيم والقناعات. ثم إن هذا التنوع غير مستقر ويتحرك محكوماً بثلاثية الجغرافيا والاقتصاد والسلطة، وترافقه الأفكار حديثها وقديمها، العقلي منها والنقلي، تفعل فيه ويفعل فيها بنسب يحكمها واقع التنوع الكبير المشار إليه وتفاعلاته محلياً وعالمياً.

ويمكن القول إن المجتمع اليمني كله يعيش مخاضات الأحوال الانتقالية التي _لولا غياب الدولة الوطنية الحديثة الجامعة_ كان يمكن أن يتجه بسرعة وثبات نحو بناء الشخصية

الوطنية على حساب الانتماءات البدائية للمنطقة أو القبيلة أو العشيرة أو المذهب أو سواها، وهي انتماءات تعرف بأنها من الخصائص الاجتماعية لما قبل الدولة.

وقد اندفع كل هذا الخليط الاجتماعي بكل علاقات القوة الكامنة فيه إلى ساحات الاعتصام يطالب بالتغيير، يوحده مطلب التغيير السياسي، وتتوزعه رؤى مستقبلية متباينة حسب البنية الاجتماعية، ومستوى الوعي السياسي، بل وحسب الطموحات السياسية وأوزان الأحزاب المختلفة وحساباتها السياسية الخاصة.

3. الشباب ومطالب التغيير وتصورات دولة المستقبل

المرابطة الطويلة في ساحات الاعتصام طلباً للتغيير السياسي، وما رافقها من معاناة وأحلام قادت إلى هز المجتمع اليمني هزاً عنيفاً من أقصاه إلى أقصاه، نتج عنه حراك سياسي متنوع وفكري غير مسبوق، فدخلت إلى المعترك السياسي والفكري فئات اجتماعية لم يكن لها قبل قط حديث في السياسة أو المجتمع، وظهرت توجهات حديثة ذات طابع مدني في بنية القبيلة وعقليتها، فبدأت الساحات تفرز تصورات للدولة المأمولة، وهي تصورات تحمل الآمال التي غشيت ساحات الاعتصام لشهور طويلة. وتعد المفردات التالية ممثلاً جيداً للطموحات السياسية المعلنة: الحرية، العدالة، ضمان المشاركة السياسية الفاعلة، المواطنة المتساوية، الحفاظ على المال العام، ومحاربة الفساد بكل أشكاله، والتنمية المتوازنة، وتحييد أدوار العسكر والقبيلة ولجم التطرف الديني، وخلاصة هذه الأمنيات يرونها ستتجسد في دولة عصرية حديثة، وفي دستور جديد ضامن لكل تلك الطموحات السياسية التي أبرزتها الثورة الشعبية.

ومع سهولة الاتفاق على هذه المفردات الجامعة فإن التعارك الفكري أخذ يحتدم حول مصطلحين اثنين نظر إليهما محددين حاسمين لهوية الدولة المؤهلة لتحقيق تلك الطموحات، أي الدولة المدنية ولها أنصارها في الساحات أم هي "الدولة الإسلامية" ولها أيضاً أنصارها في الساحات؟

وقد ظهر المصطلحان متنافرين رغم مساحة الطموحات الكبيرة المشتركة بين الفرقاء التي تنسى في حمأة الجدل، ويتم إبراز موضوعات الخلاف لتحيط بالصورة كلها ظلاً. ثم إن

الجدل حول هوية الدولة القادمة هذه لم يبقَ في الساحات وبين الشباب، بل انتقل إلى قوى الإسلام السياسي التقليدية المهيمنة على الخطاب الديني، وإلى قوى المجتمع المدني المتشكل في العقود الأخيرة، واستقطب فئات المجتمع كله تقريباً في ساحات الاعتصام وخارجها، إذ لا فصل في الواقع بين الساحات ومحيطها الاجتماعي حين يتعلق الأمر بتحديد الموجهات النظرية لهوية الدولة القادمة. ورغم كثرة التفاصيل الشارحة لوجهات النظر حول الموقف من هوية الدولة القادمة فإن اصطلاحاً "الدولة المدنية" و"الدولة الإسلامية" يختزلان مشهد الجدل الفكري والسياسي على السواء. ثم إن الاصطلاحين ليسا جديدين على مستوى الجدل الفكري والتخاصم السياسي.

وفيما يتصل باصطلاح الدولة المدنية أو المجتمع المدني، فإن الاصطلاح لا يحضر ساحة الجدل بأبهة الفكر وجلال الثقافة، كما تقدمه النخبة العربية المثقفة (..) وكما يقدمه في اليمن تحديداً منذ سنوات في دراسات جادة متنوعة أساتذة علم الاجتماع السياسي والفلسفة في جامعة صنعاء وغيرهم، بل بما أشيع عنه من صورة ذهنية مبتسرة، أحادية الاتجاه، ذاتية الصنع غالباً، وبعيدة جداً عن أصوله الفكرية وبيئته التاريخية.

وقد عزز تلك الصورة المبتسرة، قدرة صانعيها على إشاعتها شفوياً من منابرهم المختلفة، في إطار تنافر أيديولوجي قديم جديد، لتصبح هذه الصورة الشعبية المسوقة عن المصطلح هي الأصل في التعامل معه، وهي صورة تتلخص في الزعم بأن الدولة المدنية تنحي الشريعة عن الحضور الاجتماعي، وتبيح حريات مدنية منافية للشريعة، وتغلب رأي الناس على رأي الشرع، كما تمت المرادفة بين المدنية واصطلاح العلمانية وقدم الاصطلاحان بوصفهما رُسل الكفار لتنحية الدين عن المجتمع. هذه هي الصورة المبتسرة المسوقة عن المدنية والعلمانية، وتقدم بوصفها الخلاصة النهائية للمجتمع المدني والدولة المدنية، وأنها لذلك طامة الطامات.

إنه لأمر يثير العجب من جرأة الخصوم على القيام باختزال مُهين لتجارب وأفكار وفلسفات وتصورات إنسانية عميقة إلى مجرد كلمة واحدة، أو سطرين إن صادفت عقلاً كريماً، فالمدنية والعلمانية تصوران بأنهما: "كفر" وكلاهما _ كما يرى عقل سلفي _ يهدف إلى تنحية دور الدين في المجتمع، ويتم التشديد على الالتزام بالإسلام عقيدة وشرعية، والتحذير من: "من سراق الثورات من أولئك الذين يرفعون شعارات ومطالب الغرب الصليبي الداعية إلى إنشاء

حكومات مدنية وديمقراطية بدساتير علمانية تلغي سيادة الشريعة الإسلامية وتجعل السيادة العليا للإنسان وللمواثيق الدولية والإعلانات العالمية والقيم الغربية الليبرالية. " (الصبري 2011). وإذا ما أفضت الانتفاضة الشعبية إلى دولة مدنية ليبرالية فإن هذا، كما يرى عقل سلفي آخر، ليس أكثر من الخروج من ظلمة إلى ظلمة، ومن جهالة إلى أختها، ويرى أن هناك خيارين فقط إما: "شريعة الله وحكمه وإما شريعة الطاغوت" (العامري 2012).

وهذه الآراء تعد عينة جيدة لتمثيل الموقف الإسلامي من الدولة المدنية وأنصارها، وهي بهذا الحسم والإقصاء تعطي الطرف الآخر عذراً للتوجس من عقول نزاعة إلى التزكية الذاتية للرأي البشري، والمرادفة بينه وبينه مقاصد الشرع، ويتم التحذير مما سمي "الكهنوت السياسي"، استخلاصاً لعبرة من التاريخ تعتمد فكرة المقدمات والنتائج: "فالماضي العفن - كما يرى عقل مدني - هو أساس الحاضر العقيم وفيه إشارات توحى بما ينتظر الحياة المدنية تحت نعال أي حكم غير مدني، وهي إشارات تحمل في طياتها بوادر ثورة قادمة ضد الكهنوت السياسي بكافة أشكاله وأنواعه (فارس 2011) ولذلك تتم المطالبة صراحة "بدولة مدنية صرفة" كونها ضرورة وجودية من أجل وطن من نوع جديد" (فارس 2012).

هذا القول يعتمد على تجارب "إرهاب فكري وتكفير"، حصلت لبعض الكتاب، وتقوم على أساس فرض تصورات بعينها للشريعة سلفية، تتصادم ليس فقط مع الفكر المدني بل مع تصورات شرعية أخرى (غير سلفية) ألصق بقيمه الأصيلة، وأكثر انفتاحاً على حاجات العصر، وهي تصورات لن تتصادم قط مع المجتمع المدني، بل ستجده جزءاً أصيلاً من ثقافة الإسلام وتاريخه، كما يرى عقل مدني هادئ، يدعو مع غيره إلى الخروج من متراس المصطلح إلى فضاء المضامين المهمة لدولة عصرية ديمقراطية متطورة (أبو الغيث 2011).

ومن الإنصاف أن نذكر أن بعض الإسلاميين لا ينفر من مصطلح "المدنية" ولا من مصطلح الديمقراطية، ويرى أن الإسلام مدني بطبعه، إن تعلق الأمر بمؤسسات مستقلة تخدم المواطن، لكنه يرفض الدولة المدنية العلمانية التي تُنحي الدين عن الدنيا (المقطري 2012).

وأكثر ما يوتر العلاقة بين الطرفين هو تأكيد هيمنة الشريعة المستمر على كل شؤون الحياة، مع عدم التصريح بما تكنه هذه الشريعة من حقوق وحرّيات تشكل جوهر الحياة

المدنية المعاصرة ومنها حرية العقيدة وحرية الرأي والتعبير وحرية البحث العلمي وحرية الإبداع الأدبي والفني، وهي الحريات التي فصلَّها بأفق عصري مدني بيان للأزهر الشريف صدر عام 2012 (بيان الأزهر 2012). ولو اتبع إسلاميو اليمن بيان الأزهر الشريف، وفهمه لمعنى الحريات الأساسية، فلا خلاف ولا خصام، إذ ذلك هو المطلوب وهو سبيل الرشاد، وهو الخير للدين والدنيا.

هذان النموذجان المشار إليهما يختصران بيئة الجدل ومحتواه، وهما يكشفان عبر تفاصيل سائدة للمواقف عن حضور لتجارب تاريخ المسلمين بنسب وتصورات متفاوتة، وهو حضور لافت وضروري في آن ويكشف مستوى التدابر الفكري بين الأطراف؛ ففريق يستحضره ليفهمه ويحاكمه أو يستفيد منه ويتجاوزه؛ وفريق يستحضره ليوقره ويفرضه على الحاضر والمستقبل. والحديث هنا عن التاريخ الإسلامي وتراثه السياسي تحديداً، وليس عن الدين. ولا بد من استبقاء الفرق بين الدين والتراث السياسي حاضراً في الذهن. وقد شهدت ساحات الاعتصام أياماً وليالي جرت فيها الحوارات حول مدينة الدولة أو إسلاميتها شاركت فيها عقول كثيرة لا يتسع المجال لذكرهم، وقد شهدت تلك الليالي تطرفاً في الطرح الفكري من الفريقين، لكن العقلاء من أهل التجربة الفكرية كانوا أيضاً حاضرين في الطرفين، وهم كانوا بشارات التفاهم والتلاقي لإنجاز مفاهيم التنوع والقبول بالتعدد وترسيخ قيم الحرية لتكون حاضرة بقناعات راسخة، وليس بتكتيكات مرحلية. وكان (تكتل أحزاب اللقاء المشترك)، بتنوع مشاربه الفكرية قد أرسى تجربة جيدة قصيرة العمر في تعزيز قيم الاختلاف والتعايش، لكن التدابر الفكري جرى في الساحات، بعيداً عن ظلال "اللقاء المشترك"، وزادت حدته مع بشائر التغيير التي لاحت في الأفق، فأخذ كل يتربص بصاحبه، وطغى غرور القوة على مشاعر الساحات وحميميتها الأولى، وعلت الأصوات الأصولية والإقصائية.

وهذا اللون من التدابر الفكري يقود حتماً إلى مجابهة لا مبرر لها، لو أن قيمة حقيقية للحرية ترسخت في الأذهان، إلا أن غياب قيمة الحرية تلك، حول التوتر الظاهر، والتشنج اللفظي المرافق للجدل، إلى شاهد على تأصل جذور البنية الذهنية التراثية الشمولية الإقصائية، والرافضة للتنوع عند الفريقين.

وهذا يعني الحاجة الملحة إلى تفكيك تلك البنية لصالح بنية أخرى، تكتشف قيمة الحرية

وتمجدها، وتقبل التنوع، وتحتفي بالاختلاف بوصفها جزءاً من حكمة الله في الكون.

ومما زاد الجدل الدائر حدة، ظهور أمل بإمكانية تغيير الواقع السياسي القائم، بفعل مرابطة المعتصمين في الساحات، فتصاعدت الأصوات الحاملة "بالدولة المدنية" التي يمكن للممة تفصيلها المبعثرة في الخطابات والبيانات ومسجلات مواقع التواصل الاجتماعي، وإجمالها هنا بثلاثية الديمقراطية الفاعلة، والتنمية المتوازنة والعدالة، والحرية الخلاقة في أفق العصر وآفاق المستقبل.

هذه الطموحات السياسية المعلنة رغم بدايتها واتساع الإسلام الأصل لها، ورغم مساحات الاتفاق الواسعة فيها، فإنها، وبسبب استعمال مخزون الذاكرة الحاوي للتنافر وللتصورات المشاعة عن العلمانية والمدنية ظُلماً، استنفرت عقول الإسلام السياسي المخضمة والجديدة التي خشيت من اصطلاحى المدنية والديمقراطية، فعدتها مداخل سوء سيحيق بالإسلام وأهلها، فاتهموا الداعين للدولة المدنية بأن لهم: "روابط مشبوهة وتبعيات وعمالة للعدو" (المعلم 2012)، وذهب أحدهم إلى حد تمنى الموت قبل أن يرى دولة مدنية في اليمن، (الصبري 2011). وهكذا أخذ التيار الإسلامي يتحفز للتصدي لتلك الدعوات بخطب وبيانات وفتاوى، ترفض أشواق الساحات أو شطراً منها على الأقل، وترفض ما سمي بـ "شرعية الثورة"، وتبشر "بالخلافة الإسلامية" و"الدولة الإسلامية"، وتقر شرعية واحدة هي "حكم الله" ومرده إلى العلماء (الزنداني 2011).

وأمام هذا الإصرار على فرض الرؤية الإسلامية للدولة، صدرت البيانات المضادة المشددة على الحريات، ونبذ الكهنوت الديني (بيان الرد على الزنداني 2011). وقد فعلت هذه المواقف المتشنجة فعلها في التخويف من مآل الحراك الشعبي في اليمن، إقليمياً ودولياً، وفي شق المواقف والصفوف في الساحات، ورفع حدة الاستقطابات الحزبية، فأخذ التنوع المتناغم في ساحات الاعتصام يفقد جاذبيته الأولى وبشراه، ليظهر في صور متنافرة سياسية وفكرية واجتماعية، تعكس تنوع الاتجاهات السياسية، والبنى الاجتماعية المشار إليها سلفاً، بينما بقيت الكتل السياسية التقليدية خارج الساحات على تماسكها الظاهري سياسياً على الأقل.

ومع تصاعد قلق كل الأطراف حول مصير الحراك الشعبي والاعتصامات قبل اكتمالها،

تنامي استعمال اصطلاح "سرقة الثورات" معبراً عن هذا القلق في أوساط المشاركين الفاعلين في الساحات.

أما عقول الإسلام السياسي، خصوم "الدولة المدنية"، فقد أخذوا يجذرون من دعاة الدولة المدنية، وإمكانية سرقتهم "للثورة"، وهو ما يضمن إنكاراً لدورهم فيها، وهم الأصل والنواة التي شكلت ساحات الاعتصام والحراك الشعبي، وأما الشباب والقوى الليبرالية الفاعلة في الساحات والحالمة بدولة مدنية استناداً إلى ما أسموه "شرعية الثورة"، فإن الخوف من "سرقة الثورة" أعلن عن نفسه أيضاً من خلال التشكيك بأدوار القبيلة والعسكر وغلاة الإسلام السياسي، لا سيما وهم يراقبون مستويات رفض فكرة الدولة المدنية، الصادر عن زعامات دينية تقليدية تتهم من خصومها بالانغلاق والتطرف، وتصادر نشاط الساحات وحيويتها وتنوعها، لصالح التبشير "بخلافة إسلامية" أو "بدولة إسلامية"، (بيان الرد على الزنداني 2011).

ورغم أن كثيراً من مناصري الدولة المدنية، وفيهم أساتذة جامعات، لم يدخروا جهداً في مقالاتهم ومقابلاتهم (فؤاد الصلاحي، عادل الشرجبي، عبد الكريم قاسم، محمد عبد الله نعمان، عبد الله أبو الغيث) لإيضاح أن الدولة المدنية ليست ضد الدين، وأنه لا خلاف على ثوابت المجتمع الأساسية، وأن الإسلام، دين هدى ورحمة ويتسع بما يكفي وزيادة لطموحات الدولة المدنية، وأن المشكلة تكمن فقط في الوصاية على الدين واحتكار الحقيقة، و"هما المولدان للنزعة الإقصائية والتكفيرية"، المصرة على فرض فقه بعينه، يتعامى عن التعدد الحاصل في الفقه الإسلامي، ناهيك عن الفكر الحر.

4. الفكر السياسي الإسلامي بين فقه الطاعة وفقه التغيير

الاستعانة بالخطاب الديني لتسويق السياسات المختلفة، ليس جديداً، وانقسام العقول الشرعية إلى فريقين مؤيد ومعارض، مألوف هو الآخر. وهذا ما حدث في سياق الحراك الشعبي أيضاً، فعوضاً عن خلافاتهم الفقهية والسياسية المألوفة، فقد زادها الحراك الشعبي حدة وعمقاً، وأخذ كل فريق يسلِّق خصمه بألسنة حداد، ويصل إلى حد تجريده من نزاهته

وعلمه. لكن أبرز تطورات المشهد الديني في اليمن هو انقسام التيار السلفي انقسامًا حادًا حول الموقف من السياسة والنشاط السياسي، وحول الاعتصامات المطالبة بالتغيير. لقد وجد الشباب السلفي نفسه مدفوعًا إلى الساحات دفعًا، يشارك في فعل وطني، وهو وإن خذلته الفتاوى السياسية للتيار السلفي التقليدي، فقد وجد النصرة في غيرها من فتاوى سلفية أيضًا، بررت له فعله ونشاطه، فظهرت لأول مرة كيانات سلفية في الساحات بمسميات ذات مضمون سياسي، وإن بقيت معلقة بالرؤية الشرعية لهذا السلوك أو ذاك.

وعلى كثرة الكيانات السياسية الفاعلة ورغم تنوع أطراف الخطاب الديني وأبرزه السلفي والإخواني، ورغم الرؤى الفقهية المتباينة في مسائل عامة هنا وهناك، فإن موقفين رئيسيين في الخطاب الإسلامي برزا في النهاية:

الأول: ينادي بفقه الطاعة المطلقة لولي الأمر ويدافع عن السلطة القائمة، ويمثله خليط من عقول شرعية متباينة وفيهم كثرة من السلفيين التقليديين كانوا الأعلى صوتًا، ورغم تباين المشارب الأصولية للدين فقد وحدهم مطلب الطاعة في هذا الوقت تحديدًا، ثم تفرقوا بعد ذلك. وقد عبر هؤلاء عن مواقفهم من خلال "جمعية علماء اليمن".

والثاني: يدعم الاعتصامات وينادي بالتغيير، وفيه أيضًا خليط من عقول شرعية، إخوانية وسلفية (السلفي المتيسر حديثًا)، وغيرهم، وهؤلاء وحدهم مطلب التغيير، ثم تفرقوا أيضًا بعد ذلك. وهؤلاء عبروا عن مواقفهم من خلال "هيئة علماء اليمن".

وسنحاول فيما يلي رصد هذين الموقفين من خلال بيانات وخطب ومقالات وتحليل محتواها، وإبراز منهجية الاستدلال المستعملة لتأييد المواقف.

5. فقه الطاعة المطلقة

بدخول الجدل السياسي الديني طرفًا فاعلاً في المشهد السياسي و"الثوري" على السواء، لم يدخر النظام السياسي شيئًا في سبيل جعل حراك الشباب خبرًا من الأمس، ونسيًا منسيًا، ومن ذلك الاستعانة بالخطاب الديني عمومًا، وبفريق من السلفيين المؤيدين لفقه الطاعة

لولي الأمر، إذ يعد التيار السلفي الأصل أبرز ممثلي "فقه الطاعة"، لولي الأمر، وقد كان هذا التيار أقرب التيارات رُحماً لكل السلطات، فهو يقصر دوره على نشاط دعوي، ويظهر نافراً عن الاشتغال بالسياسة، ويرى دوره في مضمار السياسة، إن كان ولا بد منه، مقتصرًا على تقديم الوعظ والنصيحة فقط لولاة الأمور، وهو موقف سياسي محض في الخلاصة، وإن تغافل التيار عن ذلك أو جهل.

وانطلاقاً من واجب الطاعة هذا لولي الأمر، تم تحريم أي خروج على الحاكم ووصف: "بالبغي والفساد"، كل خارج عن طاعة ولي الأمر، ووصفت الديمقراطية والمظاهرات بأنها بدعٌ غريبة لم يعرفها السلف، وقد سُخِّرَت القنوات الفضائية الرسمية لضخ خطاب "فقه الطاعة" لولي الأمر، واستعمل التيار السلفي التقليدي في هذا السياق كل أدبيات فقه الطاعة الممكنة، كي يحصل التأثير المطلوب بحكم الذهنية العامة المهيأة لقبول أي خطاب ديني مدعم بالنصوص والشروح والتأويلات المختلفة. ومع أن خطاب "فقه الطاعة" يناقض جذرياً حجة "الشرعية الدستورية"، المستعملة رسمياً ضد الاعتصامات ومطالبها، لما تنطوي عليه من اعتراف بدستور يقر الديمقراطية آلية وثقافة للنخب السياسية، إلا أن السلطة في سعيها لهزيمة الخصوم والبقاء لم تعبأ بالتناقض بل بمستوى تأثير الخطاب المستعمل في المواجهة دون اعتبار لمنطق أو دستور أو قيم، فاستخدمت كل أشكال الخطاب الإعلامي أملاً في أن يؤدي إلى تكثير المؤيدين وهزيمة المعتصمين. وتعد حجة الشرعية الدستورية أقرب الحجج إلى ثقافة "المجتمع السياسي" وطبيعة الممارسة السياسية الرسمية على الأقل، وقد اتسمت بقوة إقناع نسبي في البدايات داخلياً وخارجياً، لكنها تراجعت بقوة واقع الحراك الشعبي، وبها مارسته السلطة من ردود أفعال قمعية أدت إلى سقوط ضحايا.

وقد تآزر التيار السلفي التقليدي مع "جمعية علماء اليمن"، وهي جمعية رسمية تجمع اتجاهات فقهية مختلفة، وتدين بالولاء للنظام السياسي، فاجتمعت في 2011.9.27، لتقديم فتواها الحاسمة فيما يجري بعد تدارس، كما قالوا، أبحاث شرعية ذات صلة لإعطاء البيان الصادر قوة علمية، وقد خرجت الجمعية بعد تدارس ثلاثة أيام ببيان مطول كان بيت قصيده هو: تحريم الخروج على الحاكم وإدانة الاعتصامات، وتحريم أدواتها السلمية المختلفة، وإدانة انشقاق الجيش، واعتباره خروجاً مسلحاً، وقد عدَّ ذلك من أعظم الحرمات، وأن تقديم

النصيحة فقط هو ما يجب على العالم إزاء ولي الأمر. وقد رصع البيان _تعزيزًا للفتوى_ بمفردات تراثية مثل "بيعة ولي الأمر"، وشهد البيان لأفراد الجمعية بأنهم من "أهل الذكر"، وأنهم "ورثة الأنبياء"، ضمن منطوق الحديث المستشهد به بأن "العلماء ورثة الأنبياء"، وأنهم مأمورون بالبيان وعدم الكتمان، كما تفيد الآية الكريمة. كما استشهدوا بجملة آيات لتعزيز رأيهم هذا، ومنها آية الطاعة الشهيرة: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، وأوردوا أحاديث تفيد معنى الطاعة المطلقة منها: "من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر فإنه من فارق الجماعة قيد شبر فمات فميته جاهلية"، وزادوا على ذلك بالإشارة إلى حجية الحديث، وأنه مجمع عليه، ولا اعتبار لما ينقل من خلاف عند البعض، لأنه خلاف وقع قبل أو بعد انعقاد الإجماع على وجوب الطاعة.

وفهم من تقديم إجابة في البيان على اعتراض محتمل، بالإشارة إلى الإجماع وإلى بعض الفقهاء القدامى مثل المزني والبخاري والقرطبي، يفهم أن المجتمعين قد استقصوا الأخبار استقصاء علميًا دقيقًا، يشفع لهم باستعمال معنى الحديث لتعزيز فكرة "طاعة ولي الأمر المطلقة". وقد جعل الفقهاء المشار إليهم أعلاه مراجع حاسمة تستحق الاتباع، وهو ما يعنى تركية منهج الاستدلال السلفي التراثي الذي لا يرى مساءلة السلف فيما فهموه، ولا مشاورة العصر حول حاجته لتلك الفهوم المتواترة من أزمنة خلت.

بيان "جمعية العلماء" هذا لم يكتف فقط _إظهارًا للتوازن والشمول، ودفعًا لتهمة التبعية الواضحة للحاكم_ لم يكتفِ بما حرم من اعتصامات سلمية، وأوجب من طاعة للحاكم، بل أعطى رأيًا في قضايا كثيرة تتوافق في الغالب الأعم مع رأي السلطة القائمة، حتى قضية فلسطين لم يهملها البيان، لكن بيت القصيد وأصل المراد، بقي واضحًا وهو تحريم كل أشكال الخروج عن طاعة الدولة، وإدانة الحراك الشعبي، وتعزيز صورة ولي الأمر المستحق للطاعة.

وكان متوقعًا _وما يزال الحماس متدفقًا للتغيير_ أن لا يلقي البيان قبولًا عامًا، فقامت ردود فعل متباينة ضد البيان في الداخل والخارج. ولترك الإدانات السياسية العامة، ونلتفت إلى الردود الشرعية التي تصدت لبيان "جمعية علماء اليمن" في الداخل، لأن هذه الردود هي المعول عليها لتنفيذ البيان عملاً بالمثل القائل: "لا يفل الحديد إلا الحديد". فالإدانات السياسية وإن أظهرت غضبًا من التوظيف الفاضح للدين في المعترك السياسي، تبقى ذات طبيعة عقلية

صرفة، تقبل عند المثقف الحر الذي يستمسك بعقله ولا يؤجّره لعقل آخر، ولم يهجره عن زمنه للماضي، بل يثق بعقله ويجعله آلة فرز وتدقيق وتحليل واستخلاص.

أما الخطاب الديني فيخترق فئات المجتمع كلها وفؤاده، لأنه يتفاعل مع موروث الذهنيات المشكلة تاريخياً، لتتقبل الرأي المصاغ بلغة تراثية، فيه الآية الكريمة والحديث الشريف، وإن انعدم الرابط بين الواقعة وما يستشهد به عند الفحص والتدقيق.

ثم إن قطاعاً عريضاً من الناس سوف يصدق بسهولة مقولات فقه الطاعة، إن تركت دون رد، وهي لم تترك، كما كان متوقعاً، إذ سرعان ما ظهرت آراء دينية مغايرة في الداخل والخارج، تميز الخروج، وتشرع لفقه التغيير، ومن ذلك تفنيد الشيخ القرضاوي لحجج البيان ورفضها، ومواقف الأزهر العلنية الداعية للتغيير، والاستجابة لمطالب الشعب.

6. فقه التغيير

في الطرف الآخر من طيف الخطاب السياسي الديني ظهر بيان "هيئة علماء اليمن"، وهو تجمع مغاير لجمعية علماء اليمن، يزعم لنفسه الاستقلال عن السلطة، وهو في الواقع خليط من عقول شرعية تنتمي إلى التيار السلفي وتيار الإخوان، وأغلبهم منخرط في العمل السياسي، ومحسوب على حزب الإصلاح (الحزب الإسلامي في اليمن)، وهؤلاء جمعتهم مصلحة وقتية أيضاً.

ناقض بيان "هيئة علماء اليمن" بشكل كامل رأي الجمعية في المسألة الأصل، وهي الموقف من "الاعتصامات والحراك الشعبي"، فعد البيان الخروج مباحاً ووصفه بأنه لون من ألوان الفعل الجماعي لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأكد أن الشرع لم يقيد وسائل الإنكار على الحاكم، بل أطلقها، وأشار أيضاً إلى الدستور وأنه عقد بين الحاكم والمحكوم، وأن الرئيس ملزم بالوفاء بالعقد، ولم يفعل، وتم تأكيد مطلب تنحي الرئيس عن السلطة، وأن هذا المطلب لا يعد خروجاً على الحاكم، بل تصويماً لمسار الحكم. وعرجوا على قاعدة أصولية تربط بين الحكم على الوسيلة ومقصدها (المظاهرات وسيلة، وقصدها تغيير منكر،

فإذا قبل القصد قبلت الوسيلة). وقد قيد البيان "فقه الطاعة" بصلاح ولي الأمر، وفند حجج تحريم الخروج وأبطالها، "وأباح البيان بأدلة شرعية سبقت كل أساليب الثورة السلمية. وفي نقطة واحدة اتفق البيانان وهي: "تحريم الخروج المسلح"، وبالجملة فإن الحجاج في البيان هو خليط من حجاج شرعي، ودستوري وسياسي، على عكس الخطاب السلفي الرسمي.

وللتعريض بنزاهة الفتوى الصادرة عن "جمعية العلماء"، والمؤيدة لفقه الطاعة، شكك بيان "هيئة العلماء" المؤيد للتغيير، بقوام الجمعية والمنتسبين إليها، أو الحاضرين في ذلك الاجتماع لإصدار الفتوى، فعوضاً عن أنها "أداة رسمية بيد السلطة"، كما قالوا، فقد تم التشكيك بالحضور، وأنهم ليسوا من أهل العلم بل من طلبته، وأن قدرًا من العلماء المعترين تغيب، وكلها أمور يراها البيان "جارحة لنزاهة بيان الجمعية"، بل ذهب أحد الموقعين على بيان "هيئة العلماء" في مقابلة صحفية إلى وصف موقعين على بيان جمعية العلماء بالسوائين (الصبري 2011).

واللافت أن بيان "هيئة العلماء" المؤيد للتغيير، وهو يعدد موجبات عزل الحاكم التي يراها منطبقة على رأس النظام السياسي، قد ذهب إلى حد القول -مستندًا إلى نص قانوني- بارتكاب النظام لجريمة "الخيانة العظمى"، من خلال انتهاك سيادة البلاد، وتغيير النظام الجمهوري، باعتماده مبدأ التوريث، وتسخير إمكانية البلد لتحقيق هذا الهدف.

ولم يكن هذا البيان أول بيانات "هيئة علماء اليمن"، فبحكم صلة قادة "هيئة علماء اليمن" بالعمل السياسي، ورؤية أنفسهم حراسًا للعقيدة، ورقباء على السلوك العام السياسي منه والاجتماعي، وقناعتهم بأن لهم دورًا أساسيًا في توجيه الأمور وفق مقتضيات الشرع المعتمد لديهم، فإن بيانات عدة صدرت، تارة تحت توقيع "هيئة علماء اليمن"، وأخرى تحت توقيع "علماء اليمن"، حين يكون التوافق متوفرًا وتشترك في التوقيع شخصيات من الهيئة والجمعية، غير أنها بيانات تصدر في الغالب تحت تأثير "هيئة علماء اليمن"، السالفة الذكر، بمواقفها السياسية المؤيدة لتغيير النظام، إلى جانب بيانات لهيئات وتجمعات دينية في المحافظات، كلها تؤيد الحراك الشعبي والتغيير، وتدين إجراءات النظام القمعية، في حق المتظاهرين.

وقد أصدرت "هيئة علماء اليمن" بيانات عدة حول قضايا مختلفة شغلت الساحة السياسية،

وعنونها بأسماء تلك القضايا، وواكبت بياناتها تطورات الأوضاع المختلفة، من بدايات الاعتصام الشعبي، مروراً بالمبادرة الخليجية، وحكومة الوفاق الوطني، وانتهاءً بالانتخابات الرئاسية المبكرة. ولم تقف البيانات عند هذا الحد بل التفتت أيضاً إلى مقالات بعض الصحفيين المثيرة، وأصدرت بيانات منددة بما أسمته "الكفريات" في الكتابة الصحفية. وتعد مفردة (الكفريات)، أهون من اتهام الكاتب بالكفر، ويعد هذا تطوراً لافتاً لأن (الأوصياء) نقلوا تهمة التكفير من الكاتب إلى ما يكتب، بعدما رأوا من ردود أفعال غاضبة محلية ودولية على تهمة التكفير المباشر للأشخاص، لكن تهمة التكفير مع ذلك تبقى حاضرة وإن انحرفت إلى الكتابة بدل الكاتب، وتبقى منظوية على تزكية الذات، ومنحها حق الوصاية على عقول الآخرين، وتحاشي الدخول في حوار عقلائي مع المخالفين تحت سقف الحرية، فالحرية هي المفردة اليتيمة التي لا تراث لها في الفكر السياسي الإسلامي ولا في الممارسة السياسية وألوان التدافع الاجتماعي الأخرى.

7. أصل الداء وكل الدواء في البيانات الشرعية

تدور البيانات الشرعية حول موقف أصل، تنطلق منه وتعود إليه، وهو التشديد على الالتزام بالإسلام، وتحكيم شرع الله في كل شيء. هذا الموقف هو المحدد للرؤية والتشخيص والحل، وبناء عليه تم تشخيص أصل الشر في السياسة والمجتمع، وأنه يكمن في الابتعاد عن شرع الله. وبهذا التشخيص الواثق المكين، فإن البداهة تقضي أن يكون الحل الناجع هو: "العمل بكتاب الله وسنة رسوله، أي أن الإسلام هو الحل".

والبيانات لا تقف فقط عند هذه الوصفة المركزة، بل تتقدم بمقترحات تفصيلية لإصلاح الأوضاع كلها السياسي والاجتماعي ولها قوام "خارطة طريق"، بالتعبير الجديد الوافد على اللغة السياسية المتداولة حديثاً. هذه البيانات تقر بالداء وتنشد التغيير، أي تطالب برحيل رأس النظام، وهي بهذا شاطرت الساحات، والحناجر الصارخة، مطلبها الأصل.

لكن الافتراق يحصل بعدئذ بين هذه البيانات وبين أطياف واسعة في الساحات، حين يتعلق الأمر بفرض رؤية دينية خاصة محددة، تمنح نفسها التزكية وحق الإقصاء والإبعاد لما

سواها. إذ التشديد المستمر في البيانات الشرعية على "أولوية الشرع"، يظهر واثقاً ونهائياً، ليجعل ما عداه لغوًا وزيفًا. وليس التأكيد على "أولوية الشرع" ما يثير الفزع في حد ذاته، بل النسخة المعتمدة من الشرع، وما يترتب عليها من هيمنة الإسلام السياسي بخطابه السلفي الغالب، غير المتفاعل بإيجابية مع ضرورات العصر وحياته، كما هو حاصل مع حزب النهضة التونسي مثلاً، أو حزب العدالة والتنمية في تركيا، وكلاهما أقر بالحريات الليبرالية أو (العلمانية) وتعايش معها.

وقد حضر هذان المثالان في صفوف الإسلاميين الشباب وغير الإسلاميين، ونُظِر إليهما مؤهلين لفتح طرائق خلاص حقيقية من أسر عقول تراثية قديمة، لصالح أفق إسلامي أرحب يحترم الحريات المدنية، إلا أن عقلاً سلفياً بارزاً وعضواً قيادياً في "هيئة علماء اليمن"، أعلن صراحة رفض الحريات المدنية: التي يقبلها الإسلاميون في تونس وتركيا، مع تفهمه لمواقف الإسلاميين هناك، وهو تفهم يشرحه باضطرار إسلاميي تونس وتركيا لقبول تلك الحريات، وهو قبول يراه مؤقتاً ويرتبط بفكرة التدرج في استعادة هيمنة الشرع واستخلاص المجتمع الإسلامي من مستوى التغريب الذي تعرض له هناك، وهو وضع لا يعرفه اليمن ومن ثم لا مجال لقبول الحريات. (المعلم 2012)

ومع أن مواقف إسلاميي تونس وتركيا تقدم بوصفها قناعات يستوعبها الإسلام من خلال مبدأ الحرية الأصيل، فإن مواقف ممثلي الإسلام السياسي في اليمن ما يزال بعيداً جداً عن مثل تلك القناعات. فإن كان هذا حال العقل السلفي أو جلّه إزاء مواقف لأحزاب إسلامية التوجه أصلاً، فكيف بقبول أهل الفكر العقلي الخالص ممن يعدون، في عرف السلفية أو الإسلام السياسي عامة، خارج الأطر الشرعية.

والنتيجة أننا أمام عقل سياسي إسلامي في اليمن يصر على تقديم خطاب تراثي، في بيئة جديدة غير تلك التي نشأ فيها الخطاب تاريخياً، وهي بيئة ينكشف فيها الخطاب السياسي التراثي وأدواته الاستدلالية وأحكامه بشكل واسع لأول مرة في التاريخ على الساحات السياسية والنخب وعلى قطاع عريض من الناس، يختلفون عن ناس القرون الخوالي، حيث تم إنجاز البناء الفقهي يومئذ في إطار نخبوي متصل بعالم السياسة، وبقيت عامة الناس في أميتهم يعمهون، فلا عرفوا كيف يستخرج الرأي الفقهي ولا أدركوا شروط إنتاجه الاجتماعية

والسياسية، فظلوا تابعين لفقهاءهم حتى قيل "العامة لا مذهب لهم، مذهبهم مذهب شيخهم". وقد تغير الحال، وتعلم الناس، وصارت عقول الرجال والنساء قادرة على التفريق بين الغث والسمين، وأن أن يدرك هذا التغير، ليتغير معه الخطاب الفقهي، وخطاب التراث السياسي تحديداً، فلا يملي ولا يتوعد، بل يحاور باحترام، ويتفاعل مع ضرورات العصر.

8. تدين السياسة لا تسييس الدين

رغم انقسام ممثلي الخطاب الإسلامي إلى فريقين كبيرين، أحدهما مؤيد للنظام السياسي وآخر مؤيد للتغيير كما أشرنا سابقاً، فإن هناك فسحة للحديث عن "فريق ثالث"، ليس مستقلاً تماماً، بحكم تداخله مع المواقف الأخرى، لكنه على الأقل يتوخى تنزيه الدين عن المواقف السياسية الصادرة باسمه، ويدعو إلى: "تدين السياسة لا تسييس الدين". يأتي هذا الموقف تحديداً، وبهذا الاصطلاح المثبت هنا، من زاوية صوفية عصرية، تزواج بين سلفية مستنيرة، وصوفية شرعية ناعمة، وأبرز ما طرح في سياق تدين السياسة لا تسييس الدين هو: "أنه لا ينبغي للعلماء المراجع أن يكونوا طرفاً في تنافس سياسي، وإلا فلا يرجع إليهم في الفتوى المتعلقة بهذا التنافس" (الجفري 2011). وهذا معناه أن النشاط السياسي للمرجع الديني يسقط أهليته للإفتاء، ويعرض نزاهته للتجريح، لا سيما حين يصدر فتاوى لتعزيز الموقف السياسي الذي يمثله هذا المرجع أو ذاك.

وبسبب ظهور المصلحة السياسية في الفتوى الدينية، صريحة أو مستترة، يكون الدين هكذا قد تسييس. وفي هذا القول، الجدير بالتأمل، دعوة إلى عدم الجمع بين النشاط السياسي والفتوى الشرعية، وفيه تأكيد على أن كل راغب في العمل السياسي، فله ذلك، شريطة أن يكف عن الإفتاء الشرعي لخدمة طموحه السياسي. وشبه ذلك بالتاجر الواعظ الذي له أن يتاجر، ولا يجوز له استخدام المنبر للترويج لبضاعته. (الجفري 2011).

وبتأمل سياق هذه الأقوال الصادرة عن صوفية معاصرة، نراها صادرة عن قناعة بأن ممثلي الخطاب الإسلامي ومصدري الفتاوى الشرعية، منخرطون بشكل وبآخر في الأنشطة السياسية، وبناء عليه لا اعتبار لفتاواهم أيّاً كانت درجة الصواب الشرعي فيها.

هذا القول الذي ينطوي على تنزيه للدين من الاستثمار السياسي، يسمح باستظهار قناعة مضمرة فيه، وهي أن السياسة، في الحالة اليمنية على الأقل، فاسدة، يختلط فيها الحق بالباطل، أو الظلم السياسي القائم بطموح البعض إلى السلطة. فإن كانت السياسة فاسدة أصلاً، ففسادها يسري بالضرورة إلى الفتوى الشرعية أيًا كانت الجهة التي أصدرتها.

وهكذا يجوز استخلاص أن العلاقة بين السياسة والدين علاقة إفساد متبادل، على الأقل في غياب معيار حاسم لقياس الصدق، أو غياب مؤسسة دينية مستقلة عن السياسة بتاريخ نزاهة طويل.

وكي لا يؤدي القول باجتناّب تسييس الدين إلى الظن بوجود تنحية الدين عن المجال السياسي، يتم التأكيد على ضرورة تدين السياسة، (الجفري 2011)، دون تفصيل لهذه الفكرة وكيف تكون، لكن الحل الذي تقدمه هذه الرؤية للخروج من الأزمات السياسية، يصلح تفسيراً لتدين السياسة، وهو أن يتحلّى المجتمع السياسي بقيم الدين، وجوهرها أن تُزَكَّى الأنفس، وتُصلح القلوب، ويتم الامتثال لأوامر الله، وهي الضامنة لسلوك سياسي تقي.

ورغم النيات الطيبة في هذه الدعوات، فإنها هكذا ليست أكثر من وعظ ناعم أليف، لا أثر له في المجتمع السياسي الذي يعمل وفقاً لموازين القوى، وتقيد الحريات المختلفة، وتزكّيه المنافسة السياسية المفتوحة، والمراقبة المؤسسية المنبثقة عن تلك الحريات، ومنها الصحافة الملزمة والقضاء المستقل. وكلها مؤسسات فاعله تستخرج لنفسها قوة ناعمة ونافذة، وهي البيئة السياسية الضامنة لردع السلوك السياسي للحاكم عن التجاوز والفساد، واستعمال القوة لفرض رغباته وأهوائه.

وقد كانت فكرة تنزيه الدين عن الاستثمار السياسي، أو عدم إخضاع الرأي الشرعي للمصلحة السياسية، مطلب مألوف في التراث القديم والجديد، ويلح عليه أهل الفكر المدني المعاصر (بلقزيز 2012)، ومتعاطو السياسة من ممثلي الخطاب الإسلامي القدامى والجدد. ومثال ذلك، ما شدد عليه عقل سلفي موقع على بيان "هيئة علماء اليمن"، (الإصلاحية) في معرض نقده لبيان "جمعية علماء اليمن" (السلفية)، على ضرورة أن يتقلد الفتوى أهلها، وضرورة النأي بالفتوى عن المؤثرات التي يمكن أن تنحرف بمسارها، وتصيرها ألعوبة،

وعلى العالم أن لا يكون آلة أو أداة للسلطة أو لغيرها، بل الواجب عليه أن يكون مستقلاً في فتواه، متحرراً للحق، ناصحاً للخلق، بعيداً عن تصفية الحسابات الحزبية أو المذهبية (العامري 2012).

وقد تطور هذا الموقف عند عقل سلفي آخر، يؤيد تعاطى السياسة، لكنه يقصر تعاطيها على شباب التيار السلفي، على أن يصدرُوا عن إرادات مشائخهم الذين لا يجب عليهم الدخول في عالم السياسة تجنبا "للوثاتها" (المعلم 2012). والحديث عن لوثات السياسة، يعني إقراراً بواقع سياسي "عَسِرٌ وَعَكْرٌ وَتَزَلُّ فِيهِ أَقْدَامٌ" (المقطري 2012)، وهو واقع يريد المرجع الشرعي أن يتنزه عنه، ومع ذلك، لا يرى حرجاً في دخول الشباب فيه بضوابط شيوخمهم الشرعية، وفي هذا تناقض لا ندري كيف تم تسويغه.

وفي الخلاصة تبدو دعوات تنزيه الفتوى عن خدمة السياسة، من هنا وهناك، رغم ظاهرها الورع، تبدو وكأنها إستراتيجيات للقدح في مواقف الخصوم، فادعاء النزاهة، أو المطالبة بها من ناشط في الفعل السياسي، قد يمنح مصداقية لفكرة "تدين السياسة لا تسييس الدين" المشار إليها، لكن تفحص خلفيات الدعوة إلى عدم تسييس الدين، لا سيما الدعوات الصادرة عن عقل صوفي له حضور وتأثير، يكشف عن مصلحة ما بشرية، تحرك فكرة "تجريح الفتاوى الشرعية" الصادرة عن عقول الإسلام السياسي، لا سيما وأن الصوفية تتعارك تاريخياً، على المستوى الفكري والفقهية، مع تيار الإسلام السلفي والإخواني معاً. ولا ترغب في رؤية أثر لتلك الفتاوى باتجاه تغيير الوضع السياسي لصالح خصومها.

وهكذا يظهر ثانية الاستعمال السياسي أو المصلحي للفتوى وإن صحت وكانت أفضل من غيرها في ظل التدافع القائم.

ولأن الأمر لم يصل بعد في أي من البيانات الصادرة عن هيئات دينية إلى حد اعتماد "مبدأ الحرية" أصلاً من أصول التعايش والعمل السياسي، بل تغلب عليها التزكية الذاتية للرأي الخاص، والنكير على الخصوم من أهل الرأي العقلي، أو في أحسن الأحوال، يتم التعبير عن التسامح معهم من باب "فقه الممكن" وإستراتيجية التدرج" (المقطري 2012)، فإن زمناً لا بد أن يمر قبل أن ترسخ تعددية حقه، ويعتاد المجتمع السياسي الجديد في اليمن

تنوعاً خلافاً على أساس الحرية والعقل العلمي. وحين يصبح "مبدأ الحرية"، قناعة أصيلة ومطلقة، يعمل بمقتضاها الرفقاء باحترام واضح ومسؤولية مثمرة، ستحقق عملياً أولى لبنات المجتمع العصري الجديد الذي تتخلق فيه الإبداعات المختلفة، بحكم واقع الحرية والتنوع، وتنخفض فيه مستويات التوتر الاجتماعية إلى أدنى حد، بحكم تنزيه الدين عن الاستثمار السياسي.

9. المنهجية التراثية وفكرها في مواجهة العصر – تحليل ونقد

لا فرق في منهجية الاستدلال الشرعي بين البيانات الشرعية الصادرة من هذا الفريق أو ذاك، فكلها تعتمد خطاباً تراثياً يعرض الآراء مُدعِّمة بآية كريمة أو حديث شريف أو قول صحابي أو تابعي، أو تابع تابعي، أو خليفة ورع، وكله يأتي حسب الحاجة وحسب توفر المأثور المناسب لدعم هذه الفكرة أو تلك. ونحن هنا لسنا بصدد مقارنة حجج هؤلاء وهؤلاء وتقييمها للفصل في الصواب، فذلك متروك لأهل العقل للتدبر والتحسر، إنما يهنا هنا هو إبراز منهجية خطاب ديني متنوع، يصدر عن مرجعية واحدة مجمع عليها من الأطراف (القرآن وصحيح السنة). هذا هو المهم وما نود التشديد عليه.

ويبدو أن علاقات القوة في الواقع سياسياً واجتماعياً، تبقى هي المرجحة الحاسمة للمواقف، ليصبح الخطاب الديني في السياسة بتنوعه جزءاً من علاقات القوة القائمة، وتابعاً للسياسي في الغالب، كما كان شأنه في تاريخ المسلمين عبر القرون، وقد يشكل أحياناً، بالنظر إلى تطور حركة الإخوان المسلمين، لقوة اجتماعية من أجل الغلبة السياسية. ويبقى المكون السياسي في الحاليين في جوهره سلفياً، أي الحكم على ماجريات الأمور المعاصرة بمعطيات وعقول أزمنة غابرة، وهو ما يجعل تقابل التاريخ والحاضر صدامياً بالضرورة.

فالبيانات الشرعية جميعها تقوم على استهلاك تراث الفقه السياسي والشرعي، المبعوث غالباً في كتب الأصول والفقه والحديث، لتسوغ لمواقفها المعاصرة منه. ولا يبدو أن مؤلفات الفكر السياسي الخالص ذات جاذبية لمثلي الإسلام السياسي المعاصر، رغم أنها في الجوهر لا تختلف عن التراث السياسي في كتب الأصول، بل تقتات عليها غالباً، وأغلبها صادر عن

علماء أصول وفقهاء، ألفت في عصر التدوين وما بعده واستمرت في الصدور تحت مسميات مختلفة حتى القرن العاشر الهجري، وأبرزها كتاب "الخلافة والملك" لابن تيمية، وكلها، كما تعكس العناوين، تقر "الملك"، بل وترادف بينه وبين الخلافة كما فعل ابن تيمية (ابن تيمية 1994)، وتدعو إلى "تمجيد الطاعة، وتأليه السياسي" (عبد اللطيف 1999)، وتحت الحاكم الملك، عبر حكايات وقصص وأمثال وآيات وأحاديث على تحقيق العدل في الرعية. ومع ترسخ صورة الملك في الواقع، وتحقق طاعة الشعب بقوتي الوعظ والسيف، بقي تحقيق العدل أمراً منوطاً بطبيعة الحاكم ونواياه.

ورغم نبرة الثقة الطاغية في البيانات الشرعية، والحرص على تأصيل كل الأمور المستجدة شرعياً، فقد قصرت عقول الإسلام السياسي دورها على التفتيش عما يناسب الغرض السياسي فاستعملوه للفتوى دون رؤية الفارق بين الأزمنة وحاجاتها، وأنا اليوم في زمن آخر لا علاقة لبيئته السياسية، وطموحات أهله بالماضي وفقهه السياسي.

زمننا زمن آخر جديد، يعرف السياسة ووظيفتها، وطبيعة ممارستها على نحو لا علاقة له بالماضي، زمن اتسعت فيه نسب التعليم وصار ممكناً الاطلاع والقراءة والمقارنة والتحليل، ولم يعد ممكناً ابتزاز أحد بالإشارة إلى "المرجعية الدينية" التي تشهر كثيراً كسوط يضرب به الخصوم، لا سيما أمام تهافت الفتاوى السياسية واستعمالها الغرضي لدعم الاستبداد وخراب الأوطان. نحن في عصر الشعوب، وفي عصر البحث عن دولة عصرية خادمة للشعب، وفي هذه الدولة مصلحة عامة، والمصلحة أم الشرع، وهي المعيار المطلق.

وفيما رفضت فكرة الانتخابات وفكرة الديمقراطية من كثير من قادة التيار السلفي التقليدي، رفض بعض قادة التيار الإسلامي التعامل معها، ما لم تكن لها قرائن مشابهة في تاريخ المسلمين، وإلا وصمت بالبدعة، وهكذا نرى أن تاريخ المسلمين بدولته التراثية يصير نموذجاً للطموحات المعاصرة ومستودعاً للاستدلال. فالانتخابات مثلاً قبلت بالكاد عند فريق من الإسلاميين، وما تزال "وسيلة كفرية" عند فريق آخر من السلفيين التقليديين، (الزهيري 2010). أما من قبلها من فقهاء الإسلام السياسي، فقد قيد مخرجاتها بعد ذلك بشروط أداء فقهية، وما كانت فكرة الانتخابات لتقبل أصلاً إلا بالمرادفة بينها وبين "البيعة"، رغم افتراق سبيل البيعة عن سبيل الانتخاب، فالبيعة وإن شرّعت للحاكم قديماً، إلا أنها

كانت تمنح مرة واحدة لحاكم يبقى حاكمًا حتى الموت، ولا يشترك في هذه البيعة إلا القلة من أهل الحل والعقد، وهي وإن تحققت في عهد الراشدين، وكانت آنئذ شكلًا راقياً من أشكال الاستفتاء على حاكم، وليس شكلاً من أشكال الانتخابات التنافسية، فإنها اختفت عملياً بعد تحول الخلافة إلى ملك وراثي ابتداء من زمن الدولة الأموية، فشملت كل تاريخ الإسلام السياسي إلى اليوم، أي أن النموذج التاريخي للبيعة لا علاقة له بالانتخابات في أفق ثقافة سياسية مغايرة اسمها "الديمقراطية"، والديمقراطية هي الأخرى لا علاقة لها أيضاً بالشورى التي لم تكن آلية قط، بل مجرد تبادل مشورة لا تلزم، وهي من عوائد الاجتماع البشري، وقد كانت قائمة أبداً حتى بين الطغاة والظلمة، ومع ذلك فقبول الانتخابات بأدواتها العصرية المفارقة لنموذج البيعة، ورغبة عقول الإسلام السياسي في المرادفة بين الاثنين، يعد تطوراً في التفكير السياسي، لأنه يتميز عن تجارب السلف.

ويسلمنا تحليل المادة التراثية المستخدمة في البيانات إلى التذكير بلا كلل أو ملل بحقيقة تاريخية تغيب دومًا عن مستعملي التراث الفقهي في المواجهات السياسية المعاصرة، وهي أن ما يستعملونه من تراث الفقه السياسي نشأ في التاريخ وفي علاقة جدلية جد متشابكة بين السياسي والشرعي في أزمنة الملكية والحكم الوراثي، وأن خلاصته العملية، رغم الإغلاء من قيمة العدل نظرياً، هي إقرار الطبيعة الفردية الملكية للسلطة في الإسلام وإلزام الأمة بالطاعة لولي الأمر.

وقد أخضعت مقولات الفكر السياسي الإسلامي وكتبه المعروفة أيضاً في الدراسات الحديثة بكتب "الآداب السلطانية" أو "مرايا الأمراء" أخضعت للدراسات والتحليل من كثيرين أبرزهم رضوان السيد، الذي تولى تحقيق ودراسة عدد كبير منها، وقدم أفكاراً متوازنة لصيقة بالتاريخ وجوهر الإسلام، ثم يأتي كمال عبد اللطيف الذي أفرد لبعضها دراسة كاملة في كتاب سماه: "في تشریح أصول الاستبداد"، وإن بقي الكتاب غامضاً، ومُسْتَغَرّاً في تفاصيل المنهج وحفريات المعرفة. ومنها أيضاً دراسة المستشار عبد الجواد ياسين في كتابه القيم بعنوان: "السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ". هذه الدراسات بالإضافة إلى دراسات الجابري الشهيرة حول تكوين العقل العربي وغيرها كثير تبحث في العلاقة بين الشرعي والسياسي في التاريخ، وفي العلاقة بين "تاريخ السلطة" و"سلطة التاريخ"،

كلها كانت دراسات ناقدة للفكر السياسي الإسلامي جعلت في متناول اليد حقيقة وجود سلطتين سياسية وشرعية، انتهت صورة العلاقة بينهما في التاريخ إلى تحالف مكين، لحاجة كل سلطة للأخرى وأن هذه الصورة التاريخية ما تزال قائمة إلى اليوم، أي أن صورة السياسي التاريخي في تاريخ المسلمين لا يختلف كثيرًا عن السياسي المعاصر من جهة طبيعة السلطة وشكل ممارستها ومبرراتها النظرية، وأن الشرعي المرافق لطبيعة السلطة الإسلامية، وإن توخى بالوعظ والتأليف قيم العدل، لم يجاوز بنية هذه السلطة وشكل ممارستها إلى اقتراح مؤسسة سلطة جديدة، أو بنية دولة حديثة تتغير معها طبيعة السلطة وشكل ممارستها. تلك البنية وذلك الأداء السياسي المأمول، أنجزه الفكر الأوروبي فتغيرت بمقتضاه فلسفة السلطة وطبيعة ممارستها.

10. خلاصة وتقييم

لا بد في البدء من القول إن البيانات الشرعية التي رافقت الحراك الشعبي في الساحة اليمنية، تطيح كلها بتجربة الديمقراطية الوليدة في اليمن ابتداء من عام الوحدة عام 1990، ولا تحفل بما ترتب عليها من حريات وصحافة وأحزاب وانتخابات، وهي ثمرة جهود وطنية كبيرة ومعاناة طويلة وأشواق مشرّبة لحياة عصرية سياسيًا واجتماعيًا. وينبغي إعلان الأسف على سرعة تهاوي تجربة الديمقراطية، التي كانت على علاقتها تحمل آمالا عراضًا، وقد ذاق المجتمع السياسي وكل اليمنيين خيراتها، في مساحة الحريات السياسية والأحزاب والصحافة، حتى مع كون كل ذلك، لم يكن بمستوى الطموحات السياسية، لكن ثقافة الديمقراطية تبقى خيارًا أفضل من الاستبداد وكل أشكال الوصاية المختلفة. ومن بين أسباب الحراك الشعبي الحادث يومئذ، هو عدم الصدق في إرساء التجربة الديمقراطية، واستعمال آلياتها الظاهرة لإنجاز أغلبية رقمية وحسب، يخضع الشعب من خلالها ثانية لصالح تأييد الحكم والحاكم، وهذا بالضبط هو عكس ما تقتضيه الديمقراطية.

وللتدليل على هشاشة التجربة الديمقراطية وتسطيع معناها وثقافتها في الذهن، سرعة إحالتها إلى الهامش، وكأنها لم تكن، وبروز بيانات شرعية من سدنة القديم كله، بصبغة

سياسية تراثية لا علاقة لها بثقافة الديمقراطية ألبتة.

والاستخلاص الأبرز الذي نود التشديد عليه هنا بمقدمات منطقية ونتيجة، هو: بما أن طبيعة السلطة السياسية المعاصرة تراثية أصلاً رغم مظاهر الحداثة، وبما أن مادة التسويغ السياسي المستعمل لدعم "فقه الطاعة" و"فقه التغيير"، تراثي أيضاً، فلا رجاء من هذه الخطابات في أن تغير شيئاً، لأنها تستخدم تراث فقه سياسي عتيق، نشأ داعماً لدولة تراثية ملكية، ما تزال ممتدة إلى اليوم.

ورغم أن "فقه التغيير" يبرز فساد الحاكم ويطالب بتغييره، من خلال الانتخابات، بعد المرافقة بينها وبين البيعة، ويقدم لذلك مبررات شرعية، أي مبررات تراثية، فإن المطالبة بالتغيير لا تعني أكثر من المطالبة بتغيير "الحاكم"، ليحل محله آخر يؤمل أن يقوم بواجبات الحاكم العادل المنصوص عليها في التراث الفقهي. ومع أن بعض العقول الإسلامية تظهر قبولاً لهياكل الدولة الحديثة، ومنها البرلمان والانتخابات والعمل السياسي، فإن الأمر لم يصل إلى حد القبول بتغيير بنية الدولة وفلسفتها لتغيير الممارسة، بل هناك توجس واضح في البيانات من قيم الحرية وأشكال الحياة الاجتماعية المعاصرة، ومن فعل العقل العلمي في السياسة والدين.

إن فقه التغيير لا يختلف جوهرياً عن فقه الطاعة إلا بإبراز شروطها، وهو ما أظهرته البيانات بمفرداتها التراثية من شورى، وبيعة وطاعة وأهل حل وعقد، وكلها مفردات لا علاقة لها بالدولة الحديثة، دولة المؤسسات والحريات الضامنة لتقييد سلوك الحاكم ومراقبته. ولم تنعدم كلية أفكار التقييد والمراقبة في تصورات بعض عقول الإسلام السياسي، (الزنداني 2011)، وهي أفكار جديدة لا أصل لها في التجربة السياسية التاريخية للمسلمين، إلا أنها مع ذلك تصورات موثقة بوثاق التراث الفقهي السياسي، الذي لم يعرف آليات سياسية ضامنة لتلك الأفكار غير الوعظ والنصح.

وعليه فإن مجرد تبديل تراث الفقه السياسي بمنكهاات عصرية لا يغير أصل الطبخة القديمة، ولا يفيد في بناء دولة عصرية خادمة، بل يعزز صورة السلطة التراثية ويسهم في إعادة إنتاجها. كل ذلك ونحن نتحدث عن فقه سياسي عتيق، أنتجته عقول قديمة بشرية تحطى وتصيب،

والخلاصة أن التبجيل المتضخم للعقول البشرية المعتقة بالقدم، يصيرها عائقاً أمام الجديد. وكى نتسق مع مطالبتنا بدولة حديثة عصرية، علينا أن نقر بالحاجة إلى فقه سياسي معاصر، مفارق للتراث الفقهي القديم وذلكم هو "فقه الديمقراطية"، الذي يقر أصليين أساسيين هما الحرية وسيادة الشعب، وقد أثبت نجاعته في تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، كما هو مشاهد في التجارب المعاصرة، وهي ثقافة قابلة _ بعد الحفاظ على جوهرها الأصل _ لتتواءم مع الخصوصيات المحلية، إذ التعامل مع ثقافة الديمقراطية ليست بكيفية واحدة حتى في الغرب الديمقراطي (النموذج)

ولو قد وقف أقطاب المجتمع الشرعي قليلاً للتفكير العقلاني الحر، في أفق تاريخي، واطلعوا على الدراسات الجادة التي تبين كيف نشأ الفقه في التاريخ وكيف ظهر التحالف بين التراث الفقهي والسلطة (الظالمة تاريخياً في الغالب)، لاقتنعوا بضرورة تغيير بنية الدولة وقبول هياكلها وقوانينها وآليات مراقبتها الحديثة، كما هو حاصل في البلاد الغربية ولشاهدوا بأعينهم نعمة القبول بفكرة الحرية والتنوع على الإسلام وأهله، لأن بعض مواقفهم الإقصائية المتشنجة اليوم واستعمالهم لتراث فقه سياسي عميق الصلة بالاستبداد السياسي، إنما يصب في النهاية في صالح نموذج الدولة التراثية أياً كان الحاكم.

وكى تتعمق ثقافة العدل ويتحقق في إطار بنية حديثة للدولة، يتوجب إزالة الأسباب المعيقة، ومنها الذهنية السائدة حول فكرة الدولة، وهي ذهنية متوارثة، لا تستوعب الدولة إلا باعتبارها سلطة قهر وجبائية، رغم مظاهر الحداثة، وهذا يتطلب إشاعة ثقافة سياسية جديدة، ترسخ وعياً سياسياً ضامناً لتألف حميم بين بنية الدولة الحديثة ووظائفها المجتمعية المرتجاة. وهذه مهمة النخب السياسية الفاعلة ومناهج التعليم.

وينبغي الإقرار بأن من المعوقات الأساسية أمام ترسيخ دولة الحداثة المأمولة، حضور منهج الاستدلال التراثي واستخدامه من قبل أطراف التيار الديني وإشاعة مصطلحات مثل: "ولي الأمر، والطاعة، وأهل الحل والعقد، والبيعة، والشورى، ومرجعية العلماء"، وكلها عوائق واضحة، لأنها تستدعي القديم وتتعهد بالرعاية والدلال، ثم يصير عائقاً أمام ترسخ ثقافة سياسية جديدة مفارقة للقديم السياسي كله. والأولى استعمال مصطلحات

العصر: "ديمقراطية، حريات إنسانية، حقوق، ومشاركة سياسية، ومواطنة متساوية، سيادة القانون، وتبادل سلمي للسلطة".

ورغم كون هذه المصطلحات حاضرة في الجدل السياسي المعاصر من قبل التيار الليبرالي، فإن الإصرار على حضور المصطلحات التراثية من طرف أنصار "الدولة الإسلامية" _ وهم التيار الغالب _ مع قوة ارتباط تلك المصطلحات بالبنية الذهنية السائدة بفعل التاريخ، يعد مُعيقاً لجهود بناء وعي سياسي معاصر، نراه يشكل إحدى الضمانات لعدم الانتكاس إلى الدولة التراثية.

لكن الوعي السياسي المعاصر وحده على أهميته ليس كافياً، إلا إذا دُعِم بحرية مجتمعية أصيلة، وتوازن قوى اقتصادية فاعلة، وتم توحيد الدين، والقبيلة والقوة والجيش والتشكيلات العسكرية غير الرسمية عن المجال السياسي. وهي الضمانات الكفيلة بتخلق دولة وطنية حديثة خادمة للشعب لا مخدومة منه.

في هذا السياق يمكن للأزهر الشريف أن يلعب دوراً رائداً حقاً في قيادة مراجعة كبرى للتراث الفقهي لصالح الحرية والعقل العلمي، فبياناته الصادرة دعماً للتغيير وتفنيداً للمستعمل من الآيات والتراث لصالح الشعوب، وإصداره بياناً يدعم فيه بلغة عصرية وانفتاح فكري جديد الحريات الأساسية، حرية العقيدة وحرية الرأي والتعبير وحرية البحث العلمي، وحرية الإبداع الأدبي والفني، (بيان الأزهر 2012)، كل ذلك يجعله مؤهلاً للعب دور حاسم في تفكيك البنية الذهنية لصالح بنية أخرى تقبل بيسر الحريات التي تحدث عنها البيان.

والأزهر تحديداً بمكانته التاريخية وأفقهِ الجديد، يستطيع لم شمل الاتجاهات المختلفة، والإفادة من كم الدراسات الرصينة المنجزة خلال العقود الأخيرة، وهو مؤهل لإزالة الحواجز المتوهمة والمتاريس الاصطناعية العائقة للتفاعل المثمر بين أطراف الفكر ومناهج الدارسين، لأن التدابر الفكري القائم في أوساط النخب الفكرية والدينية الفاعلة هو ما يجعل الدراسات الجادة والرصينة محدودة الأثر، لكن تولي مؤسسة مثل الأزهر، بروحها الجديدة، قيادة مراجعة شاملة للتراث الفقهي كله هو الضامن لتحرير الإسلام من أسر "إسلام التاريخ" والعودة به إلى "إسلام الوحي". والله الموفق.

المراجع المطبوعة

مرتبة حسب تاريخ الصدور

- 1 - ابن الجوزي، عبد الرحمن: الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، مؤسسة شباب الجامعة، القاهرة. 1978.
- 2 - الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة. 1980.
- 3 - الحميدي، أبو عبد الله، محمد بن أبي نصر: الذهب المسبوك في وعظ الملوك، دار عالم الكتب، الرياض، 1982.
- 4 - الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: نصيحة الملوك، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق 1986.
- 5 - تشارلز تاترووث: الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي، في: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1989، من ص 89 - 105).
- 6 - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم: الخلافة والملک. مكتبة المنار، ط 2، الأردن، 1994.
- 7 - الشيزري، عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله: النهج المسبوك في سياسة الملوك، مؤسسة بحسون، للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
- 8 - الصغير، عبد المجيد: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، بيروت 1994.
- 9 - الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد، الفهري: سراج الملوك، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1994.
- 10 - الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (الجزء الثالث من نقد العقل السياسي العربي)، ط 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.
- 11 - ياسين عبد الجواد: السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.
- 12 - عبد اللطيف، كمال: في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة، بيروت، 1999.
- 13 - المالقي، أبو القاسم بن رضوان: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، دار السلام، القاهرة، 2007.
- 14 - بلقزيز، عبد الإله: فقهاء الفتنة، مقال منشور في جريدة الخليج الإماراتية بتاريخ 2012.3.12.

المراجع الإلكترونية

- 1 - لقاء مع الدكتور السلفي الزهيري، منشور في مأرب برس بتاريخ 2010.12.20 <http://marebpress.net/articles.php?lng=arabic&aid=8564>
- 2 - بيان الزنداني حول ما دار بينه وبين الرئيس، منشور بتاريخ 2011.6.30 <http://vb.yemenc.net/showthread.php?t=2377>
- 3 - بيان مجموعة من المثقفين بعنوان "النهج الزنداني.. افتتات على الإسلام وإساءة للثورة". منشور في موقع نيوز يمن بتاريخ 2011.7.15 <http://www.newsyemen.net/defaultnew.asp>
- 4 - بيان الأزهر والمثقفين عن منظومة الحريات الأساسية، بتاريخ 2012.1.10 منشور في: <http://anarabcitizen.blogspot.com/2012/01/blog-post.html>
- 5 - قراءة شرعية للمشهد اليمني، حوار مع الشيخ عارف الصبري، منشور في مأرب برس في 2011.3.17 <http://marebpress.net/articles.php?id=9518>
- 6 - بيان علماء اليمن بالرد على علماء اليمن، منشور في موقع علماء اليمن بتاريخ 2011.10.16 http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=9451
- 7 - حوار مع الشيخ السلفي العامري، منشور في مأرب برس بتاريخ 2011.10.23 منشور في: <http://marebpress.net/articles.php?id=12047&lng=arabic>
- 8 - حوار مع الشيخ الخضر بن عبد الملك الشيباني، منشور في مأرب برس بتاريخ 2011.10.28 <http://marebpress.taiz-press.net/articles.php?id=12100&lng=arabic>
- 9 - حوار مع الحبيب الجفري منشور في مأرب برس في 2011.11.19 <http://marebpress.net/articles.php?id=12401&lng=arabic>
- 10 - بيان الأزهر والمثقفين لدعم إرادة الشعوب العربية الثورات العربية بتاريخ 2011.10.31، منشور في: http://waag-azhar.org/news_archive1.aspx?id=442

- 11 - بيان علماء اليمن بشأن الأوضاع الراهنة في البلاد، منشور بتاريخ 2011.11.21 في منبر علماء اليمن
http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=4485
- 12 - بيان علماء اليمن بشأن الواجب تجاه البلاد والعباد بعد قيام حكومة الوفاق الوطني، منشور في منبر علماء اليمن بتاريخ 2011.12.27
http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=11464
- 13 - فارس، عبد الله عبد الكريم: الدولة المدنية المحدودة، أو ثورات بلا حدود، منشور في مأرب برس، في 2011.11.29
<http://marebpress.net/articles.php?id=12556&lng=arabic>
- 14 - أبو الغيث، عبد الله: الدين والدولة المدنية والديمقراطية، منشور في مأرب برس بتاريخ 2011.12.9
<http://marebpress.net/articles.php?lng=arabic&aid=12743>
- 15 - حوار مع الشيخ السلفي أحمد المعلم، منشور في مأرب برس بتاريخ 2012.2.8
- 16 - حوار مع الشيخ الدكتور عقيل المقطري في جريدة الشرق الأوسط بتاريخ 2012.2.19
<http://almaqtari.net/?p=2393>
- 17 - لقاء مع منبر علماء اليمن حول الضوابط الشرعية بتاريخ 2012.2.19
- 18 - <http://almaqtari.net/?p=2389>
- 19 - <http://marebpress.net/articles.php?id=13226&lng=arabic>
- 20 - حوار مع الشيخ السلفي المقطري، منشور في مأرب برس، في 2012.1.25
<http://marebpress.net/articles.php?id=13443&lng=arabic>
- 21 - فارس، عبد الله عبد الكريم: مدنية الدولة، رجاء أوقفوا الحفلات التنكرية، منشور في مأرب برس، في 2012.1.30
<http://marebpress.net/articles.php?id=13512&lng=arabic>
- 22 - للاطلاع على مقابلات وخطب وأحاديث الشيخ الدكتور عقيل المقطري، انظر:
<http://almaqtari.net/?cat=14>

الأنا والآخر في كتابات عربية معاصرة

يشتمل هذا البحث على العناصر التالية:

- 1 - تمهيد
- 2 - مرجعيات التحديد للأنا والآخر
- 3 - محددات عامة جامعة وتفسيرية
- 4 - غصة الشرق والغرب
- 5 - جدل الأنا والآخر في البحث الأكاديمي
- 6 - الأديان بين الانفتاح الخطابي ونفي الآخر: تقييم عام لما مر من كتابات
- 7 - خلاصة وتقييم

ملخص

يقدم هذا البحث مسحاً عاماً لكتابات عربية معاصرة حول ثنائية الأنا والآخر، وهو يتكون من مقدمة تمهد للموضوع وتناقش إشكالية الاصطلاح (الأنا - الآخر)، ثم تناقش المرجعيات المقترحة لتحديد الذات والآخر وتقترح مرجعيات عامة مرنة يمكن على أساسها تحديد الذات والآخر وتفسير تكوينها على المستوى المحلي والإقليمي والعالمي، لبيان أن دوائر الذات والآخر دوائر غير مغلقة وهي تنفتح وتنغلق على مشتركات متجددة تحدد باستمرار ذاتاً وأخرى. بعد ذلك يركز البحث على أكبر نطاق للذات والآخر وهو الشرق والغرب أو الأنا العربية المسلمة في مقابل الآخر الغربي، ويختتم بخلاصة عامة تبين الموقف من ثنائية الأنا والآخر وعدم جدواها المنهجية في تحليل طبيعة العلاقات القائمة والمتشابكة بين الشرق والغرب بل ويشير إلى خطورتها في تخليق واقع متشظ على المستوى الفكري يعقبه تشويه للواقع المتنوع المتعدد الذي لا يتطابق مع الثنائيات الفكرية ما يؤدي إلى التعسف أو المغالاة في فهم الواقع وعرض الفكر.

1. تمهيد

الذات والآخر، أكثر الثنائيات حضوراً في السنوات الأخيرة في عناوين الكتب والمقالات وفي الحوارات الشفهية ثم في المتون في أكثر من سياق وموضوع، ويبدو الأمر وكأن هذه الثنائية تختصر بوضوح عالمين متميزين وكماً من تفاصيل السياسة والتاريخ والثقافة والخبرات المكتسبة على المستوى الفردي أو الجماعي أو القومي أو العالمي أو أية مستويات أخرى يشار إليها من خلال ثنائية الأنا والآخر. لكن هذه الثنائية سرعان ما تتحول إلى إشكال عند الاقتراب من مضامينها الفكرية المتراكمة ومحاولة تفكيكها لفحص مكوناتها وارتباطاتها الثقافية والسياسية. وقد مرت بنا ثنائيات أقدم من ثنائية الأنا والآخر، أشهرها الأصالة والمعاصرة والشورى والديمقراطية والهوية والاعتراب، العروبة والإسلام. وهناك تشابه كبير بين جدل الذات والآخر المعاصر وجدل الأصالة والمعاصرة وخصائص الهوية وهو جدل منتج في مواجهة الغرب المتفوق تقنياً والمهيمن ثقافياً.

يصرح بعض الكتاب بأن تكثيف استخدام هذه الثنائية في العناوين والأحاديث الشفهية،

صَيَّرَها موضحة فكرية وشاهدة مرحلة مثل سابقتها، الهوية والاغتراب، الشورى والديمقراطية، العروبة والإسلام. وقديماً كانت ثنائيات الحق والباطل، الضلالة والهدى، العرب والعجم، ودار الحرب ودار الإسلام. فهل قويت هذه الثنائيات على اختزال تعقيدات الحياة البشرية، أم هو الميل لتبسيط التحليل من خلال ثنائيات اصطلاحية لا تلبث هي نفسها أن تصير إشكالاً معرفياً يخلق تشوهات على مستوى الفكر والواقع؟ إذ رغم الاستخدام المكثف لهذه الثنائية شفاهة وكتابة، فإن هذا لم يجعل حدود الذات والآخر واضحة، بل زادها غموضاً وإرباكاً.

بعض الكتابات تفترض وضوحاً للذات والآخر، فلا تشغل نفسها بجدل محددات الذات والآخر (حوار مع الغرب 2008)، وبعضها الآخر يحفر في دهاليز الوعي فلسفياً لبيان عبث المفاهيم (الحصادي 1996)، وبعض ثالث يتنازل عن علياء الفلسفة ليستخلص من الوقائع التاريخية والدينية والثقافية صورة للذات تتمايز عن أغيارها من الصور. وهكذا.

ومع ذلك يبقى السؤال جديراً بالطرح. ما هي الذات أصلاً، وعن أي آخر نتحدث؟ ما هي محددات الذات والآخر، وهل هي قطعية تصلح لرسم حدود فاصلة بين أي ذات وأخرى؟ أم أن المسألة في الخلاصة شديدة النسبية أمام مفهوم الإنسان. هل ثمة مرجعية آمنة فكرياً يمكن الركون إليها لتحديد الذات والآخر؟ أسئلة تجيب كتابات عربية عن بعضها، وتترك بعضها الآخر. ولأن بعض الإجابات تشكل قيلاً للأسئلة المفتوحة وتجميداً لآفاقها الإنسانية، تبقى الأسئلة المفتوحة أكثر إغراء من الإجابات المتنوعة تنوع الثقافات والعقول، فهي الشاهدة في الخلاصة على تهاافت الثنائيات اللغوية، حين تختصر أوزار الفكر وطموحاته.

الجدل الفكري حول موضوع الذات والآخر، بحثاً عن مرجعية يقينية، لا يلبث أن يصير عبثاً أمام أسئلة الفلسفة الضرورية. لكن إجابات الفلسفة تغادر غالباً ساحة الإنسان اليومية إلى أفق التجريد المتعالي على غصص العلاقات البشرية، لتعود ببشارة كئيبة، فحواها، عبثية الأسئلة والإجابات معاً، وأن تحديد مرجعية ما لتعريف الذات والآخر محكوم عليه سلفاً بأنها مجرد اجتهاد ناقص وبحاجة مستمرة لانتهائية إلى تقويم (الحصادي، 1996).

الإشكال الفلسفي المنتج أوروبياً لموضوع الأنا والآخر شاع في فضاء الفكر العربي، وأثره بادٍ في الأقلام العربية التي أخذت تبحث عن جذور الذات والآخر في الفكر الأوروبي،

(الخطيب، 2008، شحاتة 2008، الضيقة 1994، حرب 1994)، لكن الاستغراق في هذا الإشكال الفلسفي أو اعتماده أصلاً لفهم طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر يعرض الموضوع للتطالير والتلاشي في حفريات الأسئلة الفلسفية اللانهائية، والأولى التعامل مع الموضوع كما يتجلى واقعياً في الكتابات والمواقف.

والخلاصة أن مقولة الأنا والآخر مقولة فلسفية غربية في الأصل، شاعت في الكتابات المختلفة وخلقت لنفسها صورة فكرية أخذت تنحت مقابلاتها في وقائع ثقافية متباينة، وتُصَيِّر جدل الذات والآخر في أغلبه جدلاً غير سوي الملامح والغايات. وآية ذلك أن جدل الذات والآخر المعاصر، ليس جدلاً من أجل حرية الفرد وكيونته الخاصة كي لا يغيب في زحام المجموع، كما بدا عليه الحال أوروبياً، ولا يتمحور حول مفهوم الإنسان الكوني لمتين وشائج الصلات وتعميق روح الإنسان، الإنسان المكرم إلهياً، المخلوق من نفس واحدة كما يعلمنا القرآن الكريم، والمجعول قبائل وشعوباً بقصد التعارف والتلاقي، والمجسد لحكمة اختلاف الألوان والألسن، إلى آخر تجليات الإنسان الكوني الفاتنة.

جدل الذات والآخر المعاصر يتمحور حول وقائع حياتية محسوسة مؤلمة غالباً، وتتجسد في سلوك وأفكار هاجرة لعالم المثل الفلسفي، ولحكمة اختلاف الألوان والألسن الإلهية، ومنغمسة في علاقات إنسانية مشوهة في الغالب، وتتطلب حلولاً واقعية مباشرة، لإزاحة التشوهات المختلفة عن الوجه الإنساني للعلاقات البشرية، وهي تشوهات يساهم الفكر وتساهم وقائع لغوية في زيادة تشوهها أو تخليقها من عدم، إذ مجرد الجهر بثنائية الذات والآخر يقوم تصوراً حاجزاً، على عكس الجهر مثلاً باصطلاح "التفاعل الإنساني"، حيث تسقط الحواجز وتفتح الدروب، وهو اصطلاح لا يلغي وجود الآخر لكنه يرحب به ابتداء ويدعو إلى التفاعل معه إنسانياً كي تعلو حكمة "التعارف"، ويصير ممكناً اكتشاف تجليات حكمة اختلاف الألوان والألسن. لكن هذا القول هنا ليس أكثر من عزاء حميم ووعظ عقيم، فثنائية الذات والآخر غدت عنوان أزمة فكرية واضحة في العلاقة بين الشرق والغرب تحديداً، فغابت جاذبية الآخر وسحره، وترسخت صور شائهة عنه، فكتبت الكتب ونشرت المقالات وقامت الحواجز وأنشئت الحدود وتشابكت مع مفاهيم الآخر التقليدية الهادئة في الثقافة العربية، ثم كتبت الكتب والمقالات ثانية، تحاول هدم الحواجز، وكلها تعد شاهدة على أزمة فكرية حاضرة، وعلى بؤس الإنسان العربي تحديداً الذي يتوسل بالوعظ الفكري لمواجهة

التفوق الغربي وآليات الهيمنة، ومنها التشويه المتعمد لصورة العرب والإسلام، كما يشهد بذلك شاهد من أهلها. (شيرلي (ed) 2005). ولا بد من إيضاح أن هذا التشويه الحاصل في ثنائية الأنا والآخر إنما ينسحب فقط على العلاقة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي المهيمن، ولا ينطبق مثلاً على علاقات العرب بالصين، أو أمريكا اللاتينية، فالآخر في هذا السياق حيادي، ويمكن أن يكون جذاباً، وتحقق معه أشكال من التعارف المثمر تجسيدا لحكمة الاختلاف القرآنية. هذه المقارنة السريعة هنا إنما تكشف ارتباط الصور المنتجة عن الآخر بطبيعة العلاقة القائمة بين الأطراف، وطالما كانت العلاقات اضطراباً دائماً من أجل الهيمنة والنفوذ والتوسع، فإنها علاقات بين خصوم، والخصم نزاع إلى تشويه صورة خصمه كلياً، كما في حال صورة العرب والمسلمين أو جزئياً كما هي حال صورة الغرب السياسي عند العرب والمسلمين، فهي على عكس صورته الحضارية المتألفة.

وهكذا يمكن أن نستعجل استخلاصاً هنا، وهو ارتباط الصور المتبادلة بطبيعة العلاقة القائمة، وليس بجهل الآخر، أو بأية منطلقات نظرية مركزية، فهذه المنطلقات إنما تعززها أو تضعفها أشكال العلاقة القائمة.

في سياق التجاوب الفكري العربي مع مخرجات الفكر الأوروبي نوقشت محددات الذات والآخر كما تتجلى في أشكال الفصل والوصل الإنسانيين؟ واقترحت مرجعيات ورسمت دوائر ونوقشت أشكال التداخل بين الذات والآخر وكيف تقام الحدود حيناً وتتهامى حيناً آخر؟

ويهدف هذا البحث إلى عرض أبرز اتجاهات الفكر العربي من خلال استعراض المقولات العامة لكتابات عربية حديثة (معظمها يقع في العقد الأول للقرن الحالي) تخوض في مقالة الأنا والآخر، وتقترح مرجعيات التحديد لهذه الثنائية، وسنحاول منهجياً مناقشة وتحليل اتجاهات الكتابة المختلفة والتوليف بينها للخروج بمحددات جامعة تسمح باستعمالها لمراقبة علاقات الفصل والوصل بين البشر. وسنقوم بعد ذلك باستعراض جملة من دوائر الذات والآخر في ضوء التحديد المقترح، ثم مناقشة أكثر الدوائر حضوراً في كتابات عربية معاصرة، والخروج بخلاصة نرجو أن تعين في استحداث لغة أوفق وأوضح في وصف طبيعة العلاقات الإنسانية بدل اختزالها في ثنائيات ملتبسة ومشوهة.

2. مرجعيات التحديد للأنا والآخر

في الكتابات المُستَعْرِضة يحضر الآخر الغربي (الأوروبي الغربي، والأمريكي تحديداً) بوصفه آخر مقابلاً للأنا العربية الإسلامية، وتعد دائرتا الشرق والغرب أوسع دوائر الذات والآخر وأكثرها حضوراً في الكتابات العربية المعاصرة. بعض هذه الكتابات تجعل الدين معياراً حاسماً لرسم حدود الذات في تقابلها مع الآخر، (عمارة. 2000 / 249)، وترى في باقي المحددات مجرد تفاصيل للمحدد الأعظم وهو الدين، لأنه يشكل البصمة الفريدة لكل أمة. وهناك كتابات تجعل الثقافة هي المحدد الأعظم للأنا الجمعية، وهو معيار يجعل الدين مجرد مكون من مكونات الثقافة لأنها كُلُّ شامل، أو منظومة من القيم الجمالية والدينية والمعرفية تصوغ في النهاية "الوعي الثقافي"، وهو الذي يقرر من ثم الآخر المختلف (العلوي 2006 / 16 - 17)، ومصادق ذلك كتب الرحلات القديمة والحديثة، فهي أفضل من يقرب لنا معنى الآخر من خلال وصف اختلافه، وهو وصف يعتمد الدهشة والغربة والتعجب، ويسجل المشاهدات التي يعطي مجموعها تصوراً لآخر ثقافي. فأوصاف ابن فضلان عن بلاد البلغار والترك والصقالبة، وأوصاف ابن بطوطة لمشاهداته في الصين والهند وإفريقيا، وأوصاف كتب الرحلات العربية الحديثة إلى أوروبا (عصفور 2008، العلوي 2006)، كلها تعطي وصفاً للآخر، ومثلها كتب الرحلات الأوروبية المعاصرة مثل "رحلة كوبر" إلى البلاد العربية عام 1893، ورحلة الهولندي راوولف في النصف الثاني من القرن السادس عشر. ويمكن أن نضيف إليها الروايات ذات الصلة، ومن أشهرها في العالم العربي "عصفور من الشرق"، لتوفيق الحكيم و"قنديل أم هاشم" ليحيى حقي و"موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح، الصادرة في سبعينيات القرن المنصرم، ثم "روائع ماري كلير" للحبيب السالمي الصادرة 2008.

كل تلك الكتب والروايات ترسم بدهشة وانبهار غالباً أو باستغراب وتقزز، صورة للآخر المختلف ثقافياً بوصفها أساليب حياة وفق التعريف الأنثروبولوجي للثقافة، لكن أوصاف الغرائب المشاهدة والمسجلة إنما تكشف من وجه آخر عن ذهنية الرحالة ومكونات وعيه الثقافي المغاير، أكثر مما هي حديث عن البلد موضع المشاهدة (العلوي 2006 / 19).

من الكتاب من يرجع صياغة صور الأنا والآخر في الاتجاهين إلى طبيعة العلاقات الحربية

التي سادت في العصور الوسطى (قاسم، 2008)، وإلى المرويات الثقافية التي أنتجت في تلك الفترة، وتضمنت تصورات شبه ثابتة للأعراق والثقافات والعقائد (إبراهيم 2001/ 5 - 10)، وهو قول لا يلقي بلائمة صنع الآخر على دائرة ثقافية محددة، بل يضع اليد على خلفيات التصوير بين الشرق والغرب تحديداً.

وهناك كتابات أخرى تُحمّل السرديات الثقافية والتاريخية والجغرافية والفلسفية والأدبية مسؤولية صياغة الأنا والآخر، (شحاتة 2008/ 30)، وهي محدّدات لا تفرد للدين مكاناً خاصاً، ولا تجعل الجغرافيا والفلسفة والتاريخ والأدب جزءاً من الثقافة، لكن هذا لا يعني تجاهل الكتابات المشار إليها لهذه المحدّدات، كما لا يعني تجاهل المحدّد الديني هنا رفضاً لأثره، والراجح أن الأمر يعود إلى افتراض الكتاب لوعي بدهي يحدّد تلقائياً صورة الآخر، وأن الثقافة بمعناها الإنثربولوجي تلعب الدور الأبرز في تحديد الآخر، عند تلاقي المكونات المتباينة للدين أو الثقافة أو الجغرافيا.

ومن الكتاب من يستعرض بعمق ودراية تاريخية، الإطار التاريخي المكون لصورة الأنا والآخر بين الشرق والغرب، أو بين المسلمين والعرب تحديداً والغرب المسيحي، ويحمل المواجهات التاريخية الدامية، ومنها الحروب الصليبية، مسؤولية إنشاء هذه الصورة لتتحدّد الأنا من خلال المكون الديني والجغرافي في مقابل آخر ديني وجغرافي أيضاً (قاسم، 2008). ومع ذلك يُشار إلى أن العلاقة لم تقتصر فقط على المواجهات الحربية، بل تخلّلتها علاقات تجارية، مقتبسة عبارة للجبرتي تصف ذلك بإيجاز: "أهل الحرب في حربهم وأهل التجارة في تجارتهم". ولم يقف قاسم عند المكون التاريخي لصورة الأنا والآخر فقط بل ناقش بتفصيل مُقنع أصول فكرة التسامح أوروبياً، وهي في الأصل موقف من الآخر، (الآخر غير المحق)، والممكن احتماله فقط (أو التسامح معه)، وأوضح أن المصطلح أوروبي المولد والنشأة، وأنه عَنَى في الواقع عدم التسامح مع الآخر، وهي ثقافة الكنيسة المشهورة في التاريخ (قاسم 2008/ 191)، ثم انتقل المصطلح في استخدامه المعاصر من المجال الأوروبي إلى العربي، ويبيّن أن الثقافة العربية لا تعرف اصطلاح التسامح بحمولته الأوروبية، بل تعرف اصطلاح الحقوق والواجبات، وبعد تأكيده على مفارقة أن الحضارة الغربية التي أنتجت مصطلح "التسامح"، ليست حضارة متسامحة إزاء الآخر أبداً (قاسم 2008/ 175)، تتبع قاسم تطور المصطلح في الزمن الحاضر واشتباكات مع المواجهات المعاصرة بين الشرق والغرب ومقولات صدام

الحضارات، ورصد استخدامات مصطلح التسامح في الخطاب العربي بوصفه صدًى مرافقاً لطبيعة العلاقة بالآخر وغير ذي صلة لا بالجذر التاريخي الذي أنشأه، ولا بطبيعة التطورات الحاصلة بين الشرق والغرب. ولصلة فكرة التسامح بالجدل حول "الأنا والآخر" يناقش قاسم فكرة الأنا (أو نحن) أو الآخر (هم) تحت أضواء معاصرة، ويرى أن نحن وهم أو الأنا والآخر، مصطلحات مطاطة، تضيق وتتسع وفق المكونات المقترحة، وهي متشابكة ومتداخلة بين نحن وهم، وهي من المرونة بحيث تضيق وتتسع بحسب ما يراد بنحن وهم (قاسم 2008 / 184)، كما يرى أن العولمة فسّخت المحددات التاريخية للأنا والآخر، وأن هناك من المواقف المعاصرة العابرة للقارات (مثل الموقف من الحرب مثلاً، حرب العراق)، ما يجعل معنى الآخر ضرب من العبث.

وهناك كتابات أخرى تكتفي بوضع أسئلة استفهامية عن الآخر بدل التقرير المباشر للمحددات ومن هذه الأسئلة: هل الآخر هو المختلف في الدين، أم يمكن أن يكون مشابهاً في الدين؟ هل الآخر هو المخالف في المنظور للدين كمنهج سماوي أو منهج دنيوي وصناعة بشرية؟ هل الآخر هو الحضارة الغربية، والأنا هو الحضارة الإسلامية؟ ما مستوى هذا الآخر وهذه الأنا: أهي الفرد/ الجماعة (الأمة)، الاجتماعي/ الديني، المعرفي/ الإنساني، الكوني/ المقدس؟ ما نمط العلاقة بين الأنا والآخر، التعددي/ المهيمن، الاستيعابي/ الإقصائي، التراكمي/ الاستعلائي؟ (مصطفى 2008 / 13).

هذه الأسئلة، رغم انفتاحها العام، تنطوي على محددات تضمنتها الأسئلة، وهي الدين، وكيفيات فهمه، ثم الآخر الغربي، لكنها تساؤلات تقر بصور للأنا متعددة، هي الأنا الفردية، والجماعية، والاجتماعية والمعرفية.. إلخ. وهي من ثم تساؤلات تقر بحديث الدوائر المتباينة حيناً والمتداخلة حيناً آخر، بصرف النظر عن الأطر الكبرى التقليدية للأنا والآخر. وهذا يعني أن الثقافة وحدها أو الدين وحده، لا يعصمان أهلها من الاختلاف، ولا يقفان عائقاً أمام أشكال من التقارب والتلاقي، وتشكيل دائرة "ذات" جديدة تعتمد محددات جديدة "للأنا"، ومع ذلك فما عرض من محددات، تعد محددات تقليدية، فهل هناك محددات طارئة يمكن اعتمادها لتشكيل دوائر جديدة يتمترس داخلها ذات، أي ذات في مواجهة آخر، أي آخر؟

أمام تنوع محددات الذات والآخر وتداخلها وتشابكها، هل يمكن استخلاص محددات

جامعة صالحة ليس فقط لمجرد تحديد الذات والآخر وتصنيفها، بل لتفسير خلفيات تكوينها، أيًا كانت الدائرة التي نتحدث عنها جغرافيًا أو ثقافيًا، ابتداء من الفرد وانتهاء بالأمّة؟

المحددات السابقة التي اشتملت على الدين تارة وعلى الثقافة أخرى، وعلى مجموع المحددات المتنوعة ومنها التاريخ والجغرافيا، كلها تقع فقط في دائرة تحديد الأنا العربية الإسلامية في مواجهة الأنا الغربية، وكلها تقريبًا اقترحت في وطأة حضور خاص للآخر الغربي قوامه القوة والهيمنة من جانب والتقدم الحضاري من جانب آخر. تلك المحددات افترضت أنا كلية جامعة في إطار جغرافي محدد يقف في مواجهة أنا أخرى جامعة في إطار جغرافي آخر محدد، وتكفي عناوين كثير من الكتب التي تستعمل مفردة "الغرب" للتدليل على هيمنة الجغرافيا بوصفها بيت الآخر المختلف. لكن بعض الكتابات الحديثة أخذت تتفحص صورة الأنا الآخر ببعض التفصيل وتشير إلى نسبية الصورتين في الشرق والغرب، (شحاتة 2008) وهي التفاتات تتوافق مع قنوات فكرية أوروبية حول وهم الأنا الأوروبية، وسيادة الاختلاف في كثير من عناصر الهوية المعتمدة والقيم الثقافية وهي من ثم ليست كتلة ثقافية متجانسة يمكن الإشارة إليها. (Joas & Wiegandt 2005)

ومع ذلك فإن الغالب في كتابات الهوية أو الأنا والآخر، هو هيمنة صورة الآخر الغربي بكلية وعده كلاً متجانساً، مقابلًا للذات العربية الإسلامية المتصورة كلية ومتجانسة. ولعل الفكر القومي العربي في النصف الثاني من القرن العشرين والفكر الإسلامي بعد ذلك قد أسهما في نشر صورة كلية تتجاوز أي دوائر محتملة للذات والآخر في النطاق الجغرافي المعتمد بيتاً للعروبة والإسلام.

لكن تطورات كثيرة حربية وثقافية وحضارية مع الآخر الغربي تحديداً، وحضور هذا الآخر الغربي المتزايد في أنساق ثقافية وسياسية فاعلة في نسيج الأنا العربي والإسلامي، وانعكاس هذا الوجود وإشكالياته في كتابات معاصرة عامة مثل: (رسول 2001، الغرب والإسلام، و2000 الغرب والإسلام: استدراج التعالي الغربي، الفراء 2000، الإسلام والغرب: مواجهة أم حوار، شحاتة 2008، لذات والآخر في الشرق والغرب: صورة ودلالات وإشكاليات، قريشي 2003، الغرب ودراسة الآخر، إفريقيًا نموذجًا، سعدون، 2002، الغرب والإسلام والصراع الحضاري)، وهي كتابات تجادل بعض أقطاب الفكر الأوروبي وتفند أو ترصد مواقفهم من القضايا الفكرية والسياسية الراهنة. وهناك كتابات أخرى تهتم بالشأن الإبداعي

والنقد الأدبي وبمستوى وضرورة حضور هذا الآخر الغربي في تضاعيف النقد الأدبي العربي مثل: عبد العزيز حمودة، "المرايا المقعرة"، 2001، وإبراهيم عبد الله، 2000، "العلاقة مع الغرب: الموضوع الإشكالية، المنهج، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة"، أو سعيد البازعي، 2004، "استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث"، أو سعيد حجازي 2005، "النقد العربي وأوهام نقاد الحداثة".

وهي كتابات تخوض في طبيعة تلقي فكر الآخر الغربي على المستوى الثقافي، وحضور مصطلحاته المتنوعة (حجازي 2005 / 86 - 94)، ونظرياته المتعددة (الظاهرية والبنوية والتفكيكية والتأويل)، بالإضافة إلى أفكار الحداثة وما بعد الحداثة، وتبرز فيها بوضوح ثنائية الذات والآخر، بالإضافة إلى كتابات حول المرأة وصلة الغرب بفرض موضوعاتها وتحديد مساراتها، مثل كتاب فلية 2008، "الجنود غزو ثقافي: مواجهة تربوية من منظور إسلامي"، وكتاب فاطمة حافظ 2008، "تمكين المرأة الخليجية: جدل الداخل والخارج". وكلها كتابات تقع في سياق عرض أشكال الهيمنة الغربية المختلفة.

كل هذه التطورات في العقدين الأخيرين تحديداً عرّضت الأصول المعتمدة لرسم صورة الذات والآخر، لكثير من الاهتزاز، وكانت محددات الذات هي الأكثر تعرّضاً للاهتزاز والمراجعة، فسقوط تجارب الخطاب القومي السياسية، تعرض الفكر القومي نفسه للتسفيه، وبرزت القطريّات، وكثير من العرقيات (المهمشة؟). ولمحاصرة حركات المد الإسلامي، تم تسفيه الفكرة الإسلامية الجامعة، وإبراز مثالبها في إثارة توترات مذهبية وطائفية وعرقية، واتهم الآخر الغربي أو الخارج فيما يعرف "بجدل الداخل والخارج"، بأنه لم يعد محايداً إزاء الشؤون الداخلية للأنا العربية الإسلامية (المرأة نموذجاً، الشرق الأوسط الجديد، الشرق الأوسط الكبير).

وإزاء حراك سياسي وفكري واجتماعي متنوع، يختلط فيه الداخل والخارج في فضاءات معولة، تندفق فيها المؤثرات وتتموضع فيها أشكال من التحالفات السياسية والاقتصادية الرسمية، وأشكال من التفاعل الجماهيري على مستوى العالم، يصبح من الضروري البحث عن محددات للذات والآخر، تراعي أشكال التدافع البشري المعاصرة، وإمكانية زحزحة صور الأنا والآخر وفق متغيرات تتشكل دوماً في فضاء التدافع البشري العام، بحيث لم تعد لا الجغرافيا ولا الثقافة ولا الدين تكون أطراً تشكل ذاتاً مغلقة يمكن على أساسها تعريف

الآخر، وإن بقيت "الثقافة" في الخلاصة ذات حضور مميز ومحديد، حتى ودوائر الذات والآخر تتشكل وفق معايير جديدة على المستوى السياسي والاقتصادي.

3. محددات عامة جامعة وتفسيرية

في ضوء ذلك يمكن اقتراح محددات عامة وجامعة، تصلح أساسًا وتكون مرجعية مرنة، تمكن ليس فقط من تحديد صورة الأنا والآخر، بل من تفسير تشكل دائرة أو دوائر الذات والآخر. هذه المحددات الجامعة والمفسرات هي: 1- السياسة. 2- الثقافة. 3- المصلحة.

فالسياسة بأبعادها المختلفة تحدد الآخر القومي خارجيًا (دولة)، لكنها أيضًا تحدد السياسي الآخر داخليًا (الأحزاب المعارضة)، إلى آخر ما يمكن للسياسة أن تصنعه من حدود في علاقتها بأغيارها. أما الثقافة، فهي أهم مكونات الذات، وأظهر معايير الاختلاف مع الآخر، وهي تحدد الآخر الثقافي على مستويات كثيرة محليًا وإقليميًا ودوليًا، ومع ذلك فهي أكثر المحددات ألفة وقبولا، ولا تنشأ عن الثقافي بالضرورة توترات حادة ما لم تتدخل باقي المحددات الأخرى، (العرب والصين مثلا)، بل يمكن أن يكون الآخر الثقافي جاذبًا ومحفزًا ومفيدًا. أما المصلحة فتحدد بوضوح صورة الآخر المنافس محليًا وإقليميًا ودوليًا.

وأرى أن المصلحة هي أكثر المحددات فاعلية، فهي السمة المشتركة الأبرز في صورها اليومية المتجسدة في أشكال التدافع الاجتماعي العام، فهي تحدد كل يوم أنا وآخر في السياق الاجتماعي على كل المستويات المشار إليها، وتنعكس فيها المحددات السياسية والثقافية للحصول على وضع أفضل سياسي وثقافي ومصلحي في الخلاصة.

تلك المحددات تصلح فقط لتعيين دوائر ذات وأخرى يقفان من بعضهما موقف التفاعل السلبي والإيجابي، وهي محددات لا تسمح للدوائر بالانغلاق على نفسها نهائيًا، بل تبقي الدائرة مفتوحة لدخول الآخر إليها، ليكون جزءًا من دائرة جديدة للذات في مواجهة آخر غير منغلق الدائرة. خذ مثلاً دائرتي العرب - إيران، ثم دائرتي السنة - الشيعة، وتأمل كيف تتقابل الدائرتان تارة وتتماهيان أخرى. وخذ أيضًا تركيا وحضورها في حلف الأطلسي رغم التباينات الثقافية، ثم حضورها في الإطار الإسلامي بقوة في سياساتها المعاصرة، أي

أنها تقع في دائرتين تواجه بعضهما بعضًا، لكنها مرة هنا وأخرى هناك تحت دواعي السياسة والمصلحة والثقافة).

هذه المحددات تسمح أيضًا بتعريف الدوائر الداخلية في الإطار الوطني، ثم بتجاوز المحلي والوطني والإقليمي إلى العالمي، لأن دوائر جديدة تتشكل وفق السياسي والمصلحي وتجعل من الممكن تجاوز الثقافي ولو مؤقتًا. ولعل التكتلات الاقتصادية والأحلاف العسكرية بوصفها دوائر ذات وآخر، هي خير مثال على هذا، كما أن الأحزاب والتكتلات الطائفية تشكل هي الأخرى دوائر ذات وآخر يمكن تصنيفها بمحددات السياسي والثقافي والمصلحي. وبنفس المحددات يمكن تصنيف دائرة المرأة جندريًا بوصفها ذاتًا أنثوية في مواجهة ذات أخرى ذكورية.

والخلاصة أن المحددات الأساسية تتداخل مع محددات أخرى ثانوية أو طارئة، ويؤدي هذا في إطار التراث السياسي التقليدي السائد إلى خلق تعريفات متنوعة للأنا، تتقاطع مع غيرها وتلتقي ثانية مع أخرى، وهكذا في تشكل دائم لدوائر الذات والآخر تتقاطع وتتماهى وتتلاقى وتنفرد وهكذا.

وبناء على ذلك يمكن الخروج بدوائر كثيرة للذات والآخر، منها مثلاً: دائرة الأنا الفرد، دائرة القبيلة، الدائرة المناطقية (الجهوية) بتقسيماتها وتدرجها، دائرة الطائفة، دائرة المذهب، دائرة الدين، الدائرة العلمية، الدائرة الجندرية، ثم دوائر التحديد للجماعات السياسية فيما بينها، الدائرة الاقتصادية، الدائرة الجغرافية بتقسيماتها شرق وغرب أو شمال وجنوب، الدائرة الثقافية بتجلياتها المختلفة في العادات والتقاليد واللهجات وأحكام اللون والجنس وارتباطها بالجهة في إطار الدولة أو في مواجهتها لثقافة أخرى بإضافة اللغة كمتغير بارز في تحديد الأنا والآخر.

هذا التنوع على كثرته تخترقه المحددات الثلاثة الرئيسية التي اقترحناها مرجعية أساس لفهم توثبات الأنا والآخر: ففي كل دائرة من هذه الدوائر يحضر السياسي والثقافي والمصلحي مرحبًا به أو منبذًا، فالأنا الفردية مثلاً الذي ينافح في سبيلها كتابٌ حديث يحمل عنوان "الأنا" (برقاوي، 2009)، إنما يريد الخلاص من أسر (النحن) الروح الجمعية التي صاغها السياسي والثقافي لمصلحة عامة مبهملة لم تعد مقبولة عند مؤلف الكتاب، الذي يرافع من أجل "أنا فردية مستقلة"، ليكون هناك مجال للاختلاف والإبداع. والأنا الطائفية تشكو من هيمنة

الثقافة المحيطة المحمية سياسياً أو المتشكلة قوة سياسية في مواجهة الآخر (لبنان والعراق نموذجاً)، والأنا السياسي، يشكو السياسي المهمش له والمستعين بثقافة جمعية ترسخ هيمنة الأنا السياسي المطلق. وهكذا لو استعرضنا كافة الدوائر لوجدنا شكواها قابلة للاختزال في السياسي والثقافي وتطمح إلى مصلحة مؤملة لا تتوفر لها في ضوء السياسي والثقافي المعاصر المهيمن المدافع عن مصلحة ظاهرة.

ومع ذلك فإن هذه الدوائر المتدافعة على المستوى المحلي وفق محدداتها السياسية والمصلحية تعود ثانية لتشكيل دائرة كبرى في مواجهة آخر بعيد، آخر غربي بسياساته وثقافته ومصالحه، لكن الدوائر كلها، وتحت تأثير الاتجاهات والقناعات المتشكلة، لا تنغلق قط لا على المستوى المحلي ولا الدولي. إذ من الوهم تصور انغلاق الدوائر في ظل عولمة الأفكار والحقوق والواجبات، وعولمة مبادئ الحرية والديمقراطية.

أمام هذا التداخل والتشابك وأشكال التلاقي والافتراق تكاد ثنائية الأنا والآخر تصبح غير ذات موضوع لأنها مجرد رمز نسبي لصورة فيسفسائية شديدة التداخل والتشابك. ويبقى التفاعل الإنساني الخلاق مرتكزاً أفضل لفهم طبيعة التدافع البشري بمستوياته المختلفة والنظر إلى التباينات في حالتها الثقافية تحديداً بوصفها تنوعاً ضرورياً في لوحة الوجود البشري.

4. غصّة الشرق والغرب:

ولأن دائرة الأنا العربية والآخر الغربي هي أكثر الدوائر حضوراً، يحسن أن نلتفت إليها لعرض تحليلات هذه الثنائية في كتابات عربية معاصرة، تعطي صورة عن طبيعة الجدل القائم بين الشرق والغرب.

الصورة التقليدية للآخر الغربي لها وجهان مشهوران، "وجه سياسي مهيمن ووجه حضاري مدهش"، فالغرب إذن غريبان: غرب سياسي تتجسد فيه صورة الخصم وغرب حضاري تتجسد فيه صورة العلم والتقدم المادي والثقافي والفكري والفني وسائر الحريات. والمتتبع لاتجاهات الكتابات العربية الكبرى ومشاغلهما في العقود الخمسة الأخيرة يمكنه رصد انعكاس صورتَي الغريبن فيهما، من خلال هَمَّين كبيرين، هما التحرر من الهيمنة الغربية (الصورة السياسية)، ثم الخروج من حال التخلف إلى آفاق العلم والتطور والفعل الحضاري (الصورة الحضارية).

هذه الكتابات وهي تعالج هذين الهمين تظهر ممثلة للأنا العربية المقهورة إزاء الآخر الغربي، الذي يظهر بوجه يعكس مرارة الهيمنة وسحر الحضارة.

ومع ذلك فالصورة ليست بهذه الحدية عندما نشرك السياسي الرسمي أو الصلات الاقتصادية المتنوعة في العلاقة بين الشرق والغرب. ثنائية الشرق والغرب في ضوء الصلات السياسية والاقتصادية، تظهر غير صالحة لتوصيف العلاقة بين الأنا العربي والآخر الغربي. فرغم ركام التاريخ القروسطي، والمرارات المنبثقة عن احتلال فلسطين وتوابعه، والواقع الراهن في العراق وأفغانستان، فإن طبيعة العلاقات الرسمية الثنائية بين العالمين العربي الإسلامي والغربي المسيحي، تجعل حدود الأنا والآخر غير قاطعة ولا مانعة، بل تجعلها متداخلة ومعقدة لدرجة يبرز فيها فقط سمات من الأنا الثقافي مهيمنة وفارقة. زد على ذلك أن ثمة مراجعات للمواقف حدثت في الجانبين أنتجت كتابات تخوض في إيجابيات العلاقات الاقتصادية بين العرب والغرب وترفد الصورة التقليدية المتواترة بألوان جديدة تجعل من التعاون والشراكة بين العرب والغرب دائرة واحدة تتفاعل إيجابياً مع ذاتها ولا آخر لها. وللتمثيل فقط نحيل على الكتابات التالية (مدحت أيوب 2003، قيس العزاوي 1997، خير الدين العايب، 2002 وسمير صارم 2000). والأخير، وهو يستعرض بعض العلاقات التاريخية بين العرب وأوروبا أعاد إلى الأذهان حكاية أسطورة يونانية تربط بين اسم أوروبا وفتاة فينيقية (عربية قديمة) جميلة وضيئة كفلق الصبح اسمها أوروبا، وهي ابنة أجينور الملك الفينيقي وأمها ليبيا، أحبها إله يوناني (زوس)، وفر بها إلى جزيرة كريت، فتزوجها وأنجب منها، وإكراماً لها أطلق الأقدمون اسمها على إحدى جهات العالم الأربع "أوروبا" (صارم 2000 / 122 - 123)، فهل هناك بعد كل هذا الغزل آخر فعلاً (آخر خصم؟).

نعم.. فالواقع المعيش، وتواصل أشكال المجاهبات الحربية والثقافية والدينية، والصور المشكلة حديثاً في سياق "الحرب على الإرهاب"، تجعل من تشويه الآخر موقفاً إستراتيجياً في المواجهة، كما هو الحال في أية مواجهات بين طرفين. في هذا السياق يمكن فهم التحريض المستمر ضد العرب والإسلام في الغرب أو التحريض المستمر ضد الغرب وإسرائيل في الشرق، فالذات والآخر، أو الشرق والغرب، يعانيان كلاهما من سحر الآخر ومرارته، فبينما تُسخر كتابات الهوية فكراً غريباً للدفاع عن الهوية الخاصة، وليبيان الاختلاف مع الآخر خوفاً من الذوبان في ثقافته المهيمنة (الحمد، محرر 2006: الهوية العربية في عصر العولمة. علي، 2005:

الهوية والتعليم. المسكيني، 2001: الهوية والزمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن. خضر، (2009) هويتنا إلى أين. عطية، 2009، التعليم وأزمة الهوية الثقافية، النجار، 2008، اللغة: جدل الهوية والمعرفة. سالم، 2009، نحو هوية ثقافية عربية وإسلامية: التدايعات والتحويلات والتصورات)، تظهر كتابات أخرى أشرنا إليها مستويات التفاعل الفكري مع الغرب وتغلغل رؤاه ونظرياته ومناهجه ونقدها أيضًا.

ورغم الإقرار على نطاق واسع في كتابات كثيرة قديمة وحديثة على تطور الآخر الغربي مادياً وتقنياً وسياسياً فإن هذه المشاهدات المادية، متحالفة مع مقولات التفوق الغربي عنصرياً، لم تفلح في كسر تحدي الأنا العربية وكبريائها أو لامبالاتها المستكبرة، إزاء الحداثة والتطور. فقد أعلنت كتابات الدفاع عن الهوية في العقود الثلاثة المنصرمة من أخلاقيات الإسلام المعيشة، واستقدمت التاريخ لتدافع به عن طبيعتها الحضارية. ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى أبرز الكتاب الإسلاميين، أمثال الأخوين قطب، ومحمد عمار، وأبو الأعلى المودودي، ومحمد رأفت سعيد، وأنور الجندي، وعماد الدين خليل، وجميعهم كتبوا فأعلنت كتاباتهم من شأن الإسلام في مواجهة الغرب، بل واستعارت شهادات غربية على قوة الإسلام، وروحه المقاومة واستعصائه على الترويض والتهميش (خليل 1999، عمار 2006)، وأقرت بالتخلف المادي، ونظرت إليه بوصفه حالة مؤقتة تصيب الأمم والدول، لكن الأنا العربية الإسلامية تتوثب لاسترداد دورها التاريخي (خليل 1999/ 8) والأيام دول.

في مطارحات الهوية، التي شغلت الساحة الفكرية طويلاً، وهي في الأصل مطارحات تأصيل للذات في مواجهة الآخر، تم مقاومة صورة الآخر الغربي المتفوق، وحاربت أفكار الدونية وأحاسيسها، رغم الإقرار بالتخلف والعجز، وصيغت الأنا العربية الإسلامية أنا أخلاقية راقية وإن تخلفت عن مضمار الحضارة المادية. وما تزال الكتابات الحديثة تؤكد هذه الأخلاقيات في ضوء العولمة وفي ضوء ثنائية الأنا والآخر (مثلاً: عمار 2003، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية. العبار 2009. شبانة، 2008. الأسمر، 2008. فؤاد السعيد، 2008. السيد عمر، 2008). فالإسلام، وفق هذه الكتابات، أنا حضارية رغم التخلف التقني، لأن الحضارة أخلاق وقوامها في الشرق العربي الإسلامي دين الإسلام، الدين الخاتم القويم، المستوعب لباقي الأديان السماوية، ولأنه كان المقدمة لحضارة عربية إسلامية، ساهمت في تقدم البشرية وأسست للحضارة الغربية المعاصرة.

هذه هي آليات الدفاع في وجه التحقير والتفوق المادي كما تظهر في الكتابات المعاصرة، وهي مادة صياغة الأنا العربية الإسلامية التي لا تقر للأوروبي بما يتوهمه في أنه من تفوق. فما يصنعه الغرب من أعاجيب التكنولوجيا تستطيعه الحشرات، كما قال مرة زعيم عربي بارز، وهو يواجه بسؤال التفوق المادي الأوروبي، فالعنكبوت ينسج شبكته على نحو أدق من شبكة الكمبيوتر، ويعيش النحل في نظام اجتماعي مستقر أفضل من نظم البشر، أو هكذا قال.

وأبرز نتائج مطارحات الهوية ومطارحات الأصالة والمعاصرة في الكتابات العربية كما ترسخت في الوعي الجمعي، هي تضخم الأنا العربي الإسلامي ومقارعة الآخر المادي بالأولوية الروحية، ووصل الأمر إلى حد شكلت فيه صورة الذات المشكلة قومياً ودينياً إشكالية للآخر الغربي، إشكالية ذات وجه سياسي وثقافي ومصلحي في النهاية. وقد برزت هذه الإشكالية بوضوح في أشكال الحوار العربي الأوروبي القائمة منذ سبعينيات القرن الماضي (ربيع 1977) مروراً بـ "وثيقة عمان" حول "الحوار العربي الأوروبي 2005" (وانتهاء بـ "وثيقة عمان للحوار الحضاري 2009". فالأولى، ومنطلقها ليبرالي، تقر أن الموقف من الآخر تحكمه الوقائع المعاصرة (أي السياسات المعاصرة بوقائعها وإستراتيجياتها)، وهي التي تشوه صور الجانبين وتدعو إلى فهم الآخر بعيداً عن التطرف والإرهاب وأوهام الهوية المكرسة للذات وكره الآخر. والثانية منطلقها رسمي مؤسسي حريصة على تبرئة الإسلام من دعاوى الإرهاب وتدعو المفكرين الغربيين إلى التواصل الإنساني وعدم الربط بين الإسلام بوصفه ديناً سمحاً عادلاً والإرهاب. وكلها محاولات تظهر عمق التصورات الشائنة المتبادلة بين الطرفين. لكنها مع ذلك ليست هي أصل الإشكال بل النتيجة لصراع المصالح والنفوذ والهيمنة، وما لم تحل الأخيرة على نحو عادل ومرضي، سيبقى كل جهد لفهم الآخر أو تحسين صورته مجرد وعظ عقيم، وجهد عبثي في هامش المشكلة الأصل وليس في متنها، وهو بالضبط ما يذهب إليه مفكر بارز مثل محمد عمارة شارك في بعض جولات الحوار الديني المختلفة، لكنه وهو يعدد أشكال العدوان المختلفة على الإسلام، ويراقب الكم الهائل من الكتابات التحريضية ضد الإسلام بعد 9/11، (بشاري 2004)، يصل إلى قناعة بعدم جدوى الحوارات الدينية لافتقارها لأبسط شروط الحوار وهو الاعتراف المتبادل والإقرار للآخر بدينه السماوي وهو ما لا يتوفر في الحوار الإسلامي المسيحي، كما يرى عمارة (تاريخ التصفح 12/12/2009. www.islamway.com)، لكن بقاء الحوار على علاته أفضل من الصدام.

ولعل الضجة العلمية الواسعة بشقيها المستقبل والرافض التي أثارها كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد قبل أكثر من 30 عامًا، وما يزال صداها يتردد في الكتابات والمؤتمرات العلمية، تصلح محطة لقياس عمق التصورات المتبادلة بين الأنا الشرقية (العربية الإسلامية) والغرب. ولا تزال كتابات عربية معاصرة (الخطيب 2008)، تشكو مركزية الغرب وعنصريته، وتمحوره حول ذاته، مُنمِطًا للآخر، وراغبًا في معرفته فقط للسيطرة عليه وإعادة إنشائه على هواه لضمان تفوقه وبقاء مصالحه.

وهناك كتابات أخرى تعالج بموضوعية علمية منشأ المركزية الأوروبية وإشكالياتها (إبراهيم 1997)، لكن شيوع فكرة المركزية الأوروبية ونقدها المتواصل قاد أيضًا إلى البحث عن مركزية إسلامية وتكوين صورة الآخر في المخيال الإسلامي في العصور الوسطى (إبراهيم، 2001)، وأنها لا تقل مركزية عن مثلتها الأوروبية في تنميط الآخر، واستبقاء فكرة التفوق أخلاقيًا على أساس الدين. لكن تلك الصور مع ذلك ليست فاعلة اليوم في الطرف الآخر إلا من خلال روح المقاومة والاستعصاء على التطويع، بعكس مركزية الآخر الفاعلة بكثافة على جميع الصعد.

5. جدل الأنا والآخر في البحث الأكاديمي

حفزت أشكال المواجهات المختلفة بين الأنا والآخر المؤسسات الأكاديمية على صياغة برامج لدراسة الظاهرة دراسة أكاديمية رصينة، تتجاوز الجدل السياسي اليومي أو الكتابات السجالية العامة إلى البحث عن جذور الدوائر الثقافية لفهمها ومحاورتها. فالمشروع الذي تبنته جامعة القاهرة (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية) وأسمته لاحقًا "برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات"، هو نتاج لتزايد اضطراع العلاقات غير السوية بين الأنا والآخر، ومحاولة لفهم جذور الظواهر المعاصرة علميًا والبحث عن أسس نظرية لدوائر الذات والآخر، وإشراك التخصصات الأكاديمية المختلفة المعنية بظاهرة الاختلاف والمغايرة. ومن بين دوافع المشروع، الرغبة في رصد وتحليل المدارس النظرية والاتجاهات الفكرية المتنوعة (قومية، ليبرالية، إسلامية)، ورصد المبادرات العلمية المطروحة في ساحة حوار الحضارات أو الثقافات والأديان، ثم تصميم سيناريوهات للدخول في حوار مع الآخر في الدائرة الواحدة أو مع الدوائر الأخرى غربية أو شرقية، بل وتنسيق التعاون بين المنظمات الإقليمية العربية أو

الإسلامية الداخلة في حوار مع الآخر (مصطفى 2008/7 - 8).

وقد صدرت عن هذا المشروع عدة دراسات علمية تستحق أن تذكر هنا وهي: (الأنا والآخر من منظور قرآني. الثقافة والحضارة: مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي. حوار الثقافات: إدارة الأجندات والسيناريوهات المتنازعة. الحوار مع الغرب: آلياته، أهدافه، دوافعه. العلاقات الدولية: البعد الديني والحضاري. العولمة والإسلام: رؤيتان للعالم. مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية). وكلها كتابات صدرت عام 2008 باستثناء العولمة والإسلام الصادر عام 2009. وكل هذه الكتابات تقع في إطار "حوار الحضارات"، وهو اصطلاح أقرب رحماً من غيره، ويتضمن صيغ العلاقة بين الأنا والآخر على أساس التعارف وليس الإقصاء.

ونظرة على محتوى تلك الإصدارات الحديثة، تقنع بأن صياغة عالم موحد الرؤى والأهداف يعد حلماً مثاليًا، وأن صيغ الأنا والآخر الثقافية تحديداً ومكونها الأساس، الدين، ستظل إحدى شواهد الوجود الإنساني إلى ما شاء الله.

ويمكن تقسيم اتجاهات الفكر الذي برز في إصدارات برنامج حوار الحضارات إلى اتجاهين كبيرين: أولهما الفكر العام، وثانيهما الفكر الديني المؤسس على النصوص المقدسة (القرآن، الإنجيل تحديداً). وسنحاول فيما يلي الاقتراب أكثر من هذين الاتجاهين.

أولاً: الفكر العام: ويمثله ضمن إصدارات البرنامج كتابان هما: 1. الثقافة والحضارة: مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي للمؤلفين أ. السعيد، ود. فوزي خليل. 2. كتاب الحوار مع الغرب: آلياته، أهدافه، دوافعه، لثلاثة من المؤلفين هم أ.د. منى أبو الفضل، ود. أميمة عبود، وأ.د. سليمان الخطيب. هذان الكتابان يخوضان أكاديمياً في موضوعات متنوعة فمنى أبو الفضل تعالج إشكاليات النظرية الاجتماعية المعاصرة، وتنتقد بشدة مبدأ الصراع الاجتماعي الذي ينظر إليه أوروبياً بوصفه "لحمة النظام الاجتماعي وسداه"، وأنه المحرك للنشاط الإنساني. ويستند نقدها هذا على لواحق مبدأ الصراع الاجتماعي، وهي السعي للحصول على القوة من أجل التحكم والهيمنة، واعتبار القوة قيمة إيجابية يجب امتلاكها. وفي مناخ كهذا تصبح أشكال الحوار مجرد ترتيبات مرحلية في إطار القوة والصراع، فلا يحضر الآخر الإنساني، بل الآخر الخصم. وتوجه أبو الفضل بناء على ذلك تركيزها نحو إعادة بناء هذه النظرية على أساس توحيدي وسطي تعتمد مبدأ "الاختلاف والحوار"، بدل الصراع، وتراعي الأبعاد الاجتماعية المتشابكة في مقارباتها المختلفة، وهي تدعو إلى المثابرة

في ترسيخ "ثقافة الوسطية"، حتى وإن توضحت النتائج أول الأمر، واقتصرت على تغيير مزاج الخطاب الحالي المعتمد على مبدأ الصراع مع الآخر.

ويظهر واضحاً في مداخلات أبو الفضل ميلها إلى وسطية الإسلام، وتفضيلها "مفهوم التدافع" القرآني على الصراع، لأنه مفهوم يرتبط بتقويم المعوج في المجتمع، ووقف طغيان فكرة أو فرد أو جماعة على أخرى، وهو تدافع يتوقف بتوقف الطغيان. (أبو الفضل، 2008).

أما مقالة عبود حول أسلوب الحوار: "الدوافع والأهداف، الشروط، الآليات، الأنماط"، فقد نذر جل البحث لعرض أكاديمي خالص، أبرز فيه أسلوب الحوار والسياقات المختلفة لمفهوم الحوار، وأوضحت الإطار المفاهيمي والمنهجي لتحليل الحوار، ثم انتقلت لعرض التلاقح الفكري الحاصل تاريخياً لحوض البحر المتوسط والخصائص الثقافية المميزة له، واستخلصت الكاتبة فكرة عامة وهي "سعي ثقافة البحر المتوسط إلى البحث عن غائية كلية وعن أخلاق موضوعية لا شخصية"، وهي فكرة تناهض فكرة الفردانية الأوروبية. ثم استخلصت الكاتبة من تاريخ الصراعات التي دارت في حوض البحر المتوسط وبين شماله وجنوبه تحديداً فكرة أخرى، هي "فكرة التناوب بين الصراع والتصالح"، وأن التصالح أو الحوار كان يظهر دوماً خير ما في الحضارتين المتواجهتين المتصارعتين، وتختتم بالإشارة إلى أن إشكالية الحوار تتعدى صراع الحضارات أو المصالح أو الثقافات أو صدامها أو حوارها، وتقرر أنها إشكالية تكمن في (الأنا التواصلية) و"الأنا التسلسلي الإمبريالي"، أو (الأنا التسلسلي)، وأنها مشكلة الإنسان مع نفسه، وهذا ينطبق على الإنسان في الدوائر الحضارية والثقافية كافة، وتدعو إلى قراءة منفتحة لخطابات الحوار على أساس "الأنا المنفتحة أو التواصلية"، والتي بدونها تنتفي إمكانية الحوار وتفقد قيمته (عبود، 2008).

والبحث الثالث الذي يتضمنه كتاب الحوار مع الغرب لسليمان الخطيب هو بعنوان: "أنماط انتقال الأفكار وآلياتها بين التفاعل والاستلاب: دراسة حالة العلاقة بين عالم الغرب وعالم الإسلام". وجل أفكار الكتاب تتمحور حول افتقاد الأمة العربية الإسلامية لذاتيتها الثقافية، وكثرة استهلاكها لأنساق ثقافية غربية، تعطل تطورها وتعيقه. والكاتب يؤكد ضرورة استعادة الأمة لهويتها، ومركزاتها المستمدة من الإسلام، فهو المرجعية الأصلية والأمنة التي تضمن وقف الانكسار، وتعين على تحقيق فعل حضاري.

ومع تشديد الكاتب على الذات الثقافية وارتباطها بالإسلام وتاريخه، فإنه لا يدعو

للانغلاق أمام الثقافات الأخرى، لكنه يُحذّر في التعامل معها من التماهي فيها، والذوبان في ثقافتها. ثم يعرض الكاتب لما سماه "حقيقة الغرب"، وحقيقته تكمن في تمرّكه حول ذاته، وإقصائه من ثم وتجاهله لدور الإنسان غير الغربي في صياغة الازدهار الحضاري للإنسانية، كما تكمن في اعتداده بنفسه، وتحقير الآخرين، ثم في ارتداد الثقافة الغربية عن المثل الأخلاقية، وارتباطها بالهيمنة والتسلط والعنف من خلال قانون الصراع الذي يسيطر على النفسية الغربية، ويدلل الكاتب على طروحاته هذه بالتذكير بخصائص الثقافة الإقصائية في اليونان القديم من خلال ترتيب الناس إلى مواطنين وعبيد، وانتقال هذه الخصائص إلى نسيج الثقافة الأوروبية، واستعرض للتدليل على ذلك أقوال مؤرخين وفلاسفة قدماء ومحدثين أمثال (بارمنيدس وهيراقليطس راندال وبرنتون وشبنجلر وتوينبي، وهيجل وغيرهم)، ليصل إلى ضرورة انحسار عالمية الغرب، ليكون الغرب غرباً فقط، ولتتاح لكل التشكيلات الثقافية الأخرى إبراز خصوصياتها وسماها، ومنتقد الكاتب موقف الغرب المعاصر من الإسلام، ونعته بصفات تنم عن حجم الكراهية والاستعلاء لدى النفسية الغربية، ويشير في هذا الصدد إلى تصريحات وكتابات العديد من قادة الرأي، وبعض رجال الدين اليهودي والمسيحي، وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

في المحور الثاني، يناقش الكاتب دخول الأنساق الثقافية الغربية في نسيج الثقافة العربية الإسلامية (وهو ما يصفه بالاستلاب الفكري)، وصناعة رواد لها ينافحون عنها، وبروز جدل فكري محتدم ومساجلات ومناظرات بين أقطاب التيارات المختلفة التغريبية والأصلية، واستعراض خلاصات هؤلاء وهؤلاء في مضمار الفكر في ضوء الواقع الإسلامي الراهن.

وفي المحور الثالث يشيد الكاتب بالتجربة الإسلامية في التفاعل الفكري ضمن مألوفات تصوير هذه الفكرة بإيجابية في ضوء الإسلام وفعله في التاريخ بعدل ومساواة بين جميع البشر، وكيف تلقى المسلمون العلوم الأوائل فهضموها وأضافوا إليها، فخرجت علوً جديدة عليها طابع الإسلام والمسلمين. وأهم خصائصها هو التلازم بين العقل والإيمان.

وعطفاً على جدل الأنا والآخر يقرر الكاتب الفكرة المألوفة وهو أن الإسلام يفتح على كل الثقافات ويحاورها ويأخذ منها ما يناسبه، بل ويأمر بالتعايش السلمي وإظهار الود والعدل تجاههم، ويرى الكاتب أن الإسلام بهذا يتفوق على الممارسات الغربية على المستويين النظري والعملي، وهي معاملات تتسم بالعنصرية والعرقية وتحقير الغير وازدراءه، ولا ترى

فيه إلا تابعًا. ومع ذلك يخلص الكاتب إلى أن هناك مساحات مشتركة للحوار مع الآخر الغربي، وهي مساحة ذات طابع إنساني عام لا بد فيها من التلاقح مع الآخر "دون أن يخل ذلك بالحفاظ على ذاتيتنا وعقديتنا".

والكتاب بطروحاته وأفكاره يتلاقى مع كتابات أخرى تبين جميعها عمق الخلاف في المرتكزات والرؤى بين الشرق والغرب، كما تبين خلو الساحتين الفكريتين من قنوات اتصال حقيقية تدرس حالة العلاقة بين الشرق والغرب في ضوء علاقات القوة القائمة ومقتضيات العدل الإنساني.

ولا تبتعد آراء فؤاد السعيد كثيرًا عن المزاج الغالب المهيمن على طبيعة الجدل القائم ضمن ثنائية الأنا والآخر. ففي مقاربتة لمفاهيم الثقافة والحضارة والدين في الفكر الغربي، يستعرض السعيد تلك المفاهيم إلى جانب مفهوم العقل وأنماط العلاقات بين الحضارات ورؤية العالم في الفكرين الغربي والإسلامي، والموقف من الوجود وما وراءه، وهو يستعرضها من خلال الدراسات السوسيولوجية، والإنثربولوجية، والدراسات الفلسفية، لكنه استعراض عام لا تظهر فيه ثنائية الأنا والآخر تحديدًا، لكن الكاتب حاول إبراز دور العقل والدين والثقافة والحضارة في تكوينات الشرق والغرب، فذكر أن الشرق عاطفي والغرب عقلي وأن الشرق مهتم بفهم الله بينما الغرب مهتم بفهم الطبيعة وهكذا. هذه الدراسة تظهر متوثبة ومبرزة لمخاطر الآخر ضد الإسلام وثقافته، وقد أشارت الخاتمة إلى الفكرة الجوهرية التي أبرزتها الدراسة وهي "خصوصية المفاهيم الإسلامية وتمايزها عن غيرها واستقلالها"، وذلك بسبب مرجعيتها الأصلية المتمثلة في القرآن والسنة. ورغم التأكيد على مركزية الإسلام في صوغه للثقافة وما سماه "الحركة الحضارية"، فإن الكاتب يشدد على أن استقلال المفاهيم الإسلامية لا يعني انغلاقها وانكفاءها على نفسها، إنما يعني فقط أن الثقافة الإسلامية لها شخصيتها المحددة، وبها تدخل جميع أشكال التفاعل الإيجابي والانفتاح الحضاري، دون أن تفقدها بل تضيف إليها (السعيد 2008). وهذا موقف نظري يتكرر في كل كتابات الفكر الإسلامي تحديدًا دون بيان كيفية التفاعل مع المحافظة على أصل ما، ولا بيان إشكالية من يقرر ما هو المقبول والمرفوض في الثقافة الأخرى.

ثانيًا: الفكر الديني المؤسس على النص المقدس: في هذا المحور تبارت الأقلام على عرض المرتكزات الإنسانية وقيم الحرية والموقف الإيجابي جدًا من الآخر في كل من القرآن، والإنجيل ومواقف الكنيسة المطورة، سنستعرضها فيما يلي:

(أ) الآخر من منظور قرآني:

في إطار البحث عن معنى الأنا والآخر في كتاب "الأنا والآخر من منظور قرآني"، للسيد عمر نلمح مباشرة سطوة الثنائية المعاصرة (الأنا والآخر) ونفْسُها المبتوثة بين سطور القرآن الكريم، بحثاً عن حدود متكلفة لتعيين الذات والآخر. ثم إن الكتاب في معظمه، تصوير إسلامي محض لفكرة التوحيد، وللحياة والكون والإنسان، وطبيعة العلاقة المؤملة ضمن هذا المربع الجامع لكل أشكال العلاقات الإنسانية. ولا يختلف في الجوهر عن مألوف الكتابات الإسلامية إلا من وجهين، لغته الحديثة غير التراثية، وهو اختلاف شكلي، وإخضاعه القصص القرآني، والصيغ التعبيرية المختلفة في القرآن، لثنائية الذات والآخر. وفي هذا السياق يقدم الكتاب اجتهادات متنوعة لمفهوم الذات والآخر وتجلياته، متخذاً بشكل صريح وواضح من الرؤية الإسلامية للإنسان والكون، مرجعية للحكم على المفاهيم الإسلامية العامة أو تلك (المتغربة)، أو المفاهيم الغربية القائمة ومنها - كما يستخلص الكاتب - محققاً كما نرى، أن هذه الثنائية (الأنا والآخر) أفرزت "قضايا مفتعلة" تؤدي: "إلى التذرية المتواصلة للأنا الإنساني الواحدة، وتصيب مفهوم الإنسان بالضمور" (عمر 2000 / 29 - 30).

ورغم هذا النقد الوجهي المُسدّد لثنائية الأنا والآخر، يتم تقديم مجموعة اصطلاحات مُتكلفة، لإبراز الثنائيات ولتحديد العلاقة بهذا الآخر المجهول المعلوم، ليس من بينها اصطلاح قرآني واحد. لكنها من تجليات الفكر الإسلامي، ومن أبرزها مما له صلة بموضوع الأنا والآخر: "الخالق" (أنا)، ويقابل "المخلوقات" (آخر). "أمة الإجابة" (أنا) ويقابل "أمة الدعوة" (آخر). "عمر 2000 / 56). ويقصد بأمة الإجابة عامة المسلمين الذين استجابوا للإسلام وآمنوا به، أمّا أمة الدعوة فهي تلك التي لم تؤمن بعد، وتتوجه إليها أمة الإجابة بالدعوة إلى الله. بعد ذلك يتم شرح العلاقة بين هذه الدوائر على أساس إسلامي صرف مألوف، حيث يؤكد الكاتب محورية الإسلام، ويناقش بالتفصيل أصولاً إسلامية، وأفكاراً غربية، وتجارب تاريخية، لإثبات أهلية الإسلام المطلقة، ليكون قطباً ناظماً جامعاً للبشرية كلها عبر الزمان والمكان (عمر 2008 / 69). وهكذا يقدم الإسلام بوصفه أنا كلية يتم من خلاله تالياً تحديد لآخر وتعريفه، ولكنه - وهذا هو الجديد - الآخر النسبي، وليس الآخر المقصي كما تصوره الحضارة الغربية (عمر 2008 / 75). والآخر النسبي هنا تعد إضافة اصطلاحية قيّمة، اعتمدها الكاتب كي لا يتم إقصاء الآخر البشري، بحكم المشتركات الكثيرة التي يفرضها الأصل الإلهي المشترك.

ويخلص الكاتب، إلى أن الرؤية الغربية، قلّصت مساحة الحرية والمساواة في تعاملها مع الآخر، وهي مصابة بداء الاستكبار والعلو (عمر 2008 / 120). والشاهد على هذا هو تقسيم العالم إلى محوري خير وشر، وحرب الغرب على الإرهاب، ومشروع الشرق الأوسط الكبير، وإعادة رسم خريطته. وكلها شواهد على مركزية الأنا الغربي واستكباره.

ويرى الكاتب أن الحل لكل هذه الشرور التي يخلقها الأنا الغربي الصراع، هو في التحول إلى الرؤية الكونية الإسلامية التي لا منفذ للبشرية غيرها، واعتماد المنظور الإسلامي للآخر، فهو منظور: "يدعو إلى العدل حتى في مواجهة الآخر... كما يدعو إلى استحضار وحدة الإنسان، وتفكيك الحواجز المصطنعة بين بني الإنسان، والتفاهم على أساس جعل التنوع مُعَدِّيًا للوحدة الإنسانية، وليس بديلاً لها" (عمر 2008 / 122). ومع ذلك يقر الكاتب بصعوبة التحول إلى الرؤية الكونية الإسلامية، بسبب دخول أنساق الغرب المعرفية في نسيج الثقافة العربية الإسلامية وتشويهها (عمر 2008 / 126 - 129).

(ب) الآخر من منظور مسيحي

في كتاب "مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية"، تولت أقلام مسيحية عرض موقف المسيحية من الآخر، بينما تولت أقلام عربية مسلمة عرض الموقف من الآخر في اليهودية. وفيما يخص موقف الكاثوليكية من الآخر كما عرضه الأب فان نيس، فإن الأفكار تتقاطع من وجوه كثيرة مع الأفكار التي أوردها السيد عمر في كتابه "الأنا والآخر من منظور قرآني". فمقالة فان نيس ليست أكثر من إعادة إنتاج للأفكار الكنسية الشهيرة، مُحْصَعَةً لثنائية الأنا والآخر. وكلا الكاتبين (السيد عمر وفان نيس)، حاولا أن يبرزا البعد الإنساني الذي ينطوي عليه كل من القرآن والرؤية المسيحية، مع فارق مهم، وهو أن السيد عمر يستند إلى القرآن الكريم بوصفه الأصل المرجعي المطلق للموقف الإسلامي، بينما تتوزع المرجعيات المسيحية عند فان نيس، بين الكتاب المقدس، ومواقف الكنيسة الحديثة، وخاصة مجمعها الكنسي المنعقد بين 1962 - 1965. والواقع أن هذا القول هنا ينطبق فقط على الرؤية المسيحية الكاثوليكية، وهي رؤية تغاير الرؤية البروتستانتية أو الإنجيلية الأكثر أصولية كما سنرى.

يبدأ الأب فان نيس مقالته بعبارة حاسمة وهي: "إن العلاقة بالآخر هي جوهر الإيمان المسيحي" و: "إن وصايا الله تهدف من البداية إلى الاحترام الجذري لكل إنسان ولكل الإنسان"، ثم يشرح التمايز بين الخالق والمخلوق تمامًا كما فعل السيد عمر: "فالعالم موجود كله من الله

وبالله والله، وفي الآن ذاته هو موجود آخر غير الله" (فان نيس 2008 / 91). والفرق الأساس بين الرؤيتين المسيحية والإسلامية، هو أن الرؤية المسيحية تؤكد: "أن الله خلق الإنسان على صورته"، بينما الله في الإسلام كما يؤكد السيد عمر "ليس كمثله شيء". ومع ذلك فبعض الصوفية في الإسلام يقولون أيضًا إن الله خلق الإنسان على صورته.

وهناك اختلاف في الموقف من "الخطيئة الأصلية للإنسان"، وما يترتب على ذلك، فالإسلام لا يعرف فكرة الخطيئة الأصلية، بل ما يرتكبه الإنسان من آثام في حياته، بينما تقر المسيحية مفهوم الخطيئة الأصلية، وتقرر عبرها أن الإنسان شرير وخطاء ابتداء، ويتجلى ذلك في رفض الإنسان لأخيه الإنسان (للاخر)، من خلال التنافر والغيرة والصراع، بل والقتل كما في قصة قابيل وهابيل (فان نيس 2008 / 83). ثم يستمر الكاتب في عرض قصة الخلاص المسيحي، ورسم طبيعة العلاقة بين الله والإنسان، بحيث يظهر الإنسان متمردًا ميالًا للأخطاء. لكن تاريخ الخلاص هو تاريخ خطوات الله نحو الإنسان ومن أجله (فان نيس 2008 / 84)، بعد ذلك يستعرض أفكار المحبة المسيحية المألوفة، بوصفها علاقة أنا بآخر. وهكذا تتحول وقائع حياة المسيح وحوارييه ورسائلهم إلى وقائع حب للآخر بأشكال مختلفة، ويصل من ذلك إلى الاستشهاد بأقوال لبعض آباء الكنيسة التي تذهب إلى: "إن إهانة الإنسان هي ضمناً إهانة لله" (فان نيس 2008 / 88).

وفيما يتعلق بموقف الكنيسة من التراث غير المسيحي، لا سيما تراث الفلسفة اليونانية، بوصفه تراثاً آخر يستعرض الكاتب موقفين، يرى أحدهما نبذ التراث الفلسفي اليوناني لأنه لا قيمة له، ويرى الآخر أنه يحتوي على قيم إيجابية يمكن الاستفادة منها.

وعقّب ما تقدم، يعرض الأب فان نيس بتدرج تاريخي مهم موقف المسيحية الكاثوليكية من الآخر، وكيف أنه اليوم يختلف عن موقفها القديم. ويكاد المقال كله، في هذا الصدد، أن يكون تعليقات شارحة على مقررات المجمع الفاتيكاني الثاني المنعقد بين عامي 1962 - 1965. وتزداد الصورة المسيحية تألقاً في هذه المقالة حين تجعل محبة الله للعبد مشروطة بحب الإنسان للآخر، ولا يختلف الموقف الفاتيكاني هنا عن الموقف الإسلامي الذي عرضه السيد عمر فهناك تأكيدات قطعية على أن الأصل في الإنسان هي المحبة والمحبة غير المشروطة نحو الجميع حتى نحو الأعداء.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن السيد عمر، وهو يعرض منظور القرآن للآخر، لم يكن

يقارن بين دين ودين، بل بين الإسلام والفكر الليبرالي عامة، لكنه إن اقترب من مقولات فان نيس هنا فلن يجد فرقاً جوهرياً. ومع ذلك فإن الروح المثالية التي تحض على محبة الإنسان صعبة التحقق واقعياً باعتراف فان نيس (فان نيس 2008 / 92).

والأهم في هذا المقالة هو عرض تطور الفكر الكنسي من الآخر. إذ يتم الاعتراف، وتلك فضيلة مشهودة، بأن الكنيسة في تاريخها الأول، لم تكن تقرر بغير دينها أصلاً للعلاقة مع الآخر، وأن الآخر الديني أو حتى الطائفي من الملة ذاتها، تجب هدايته إلى الدين المسيحي والكاثوليكي تحديداً. هذا التحديد للآخر هنا يشبه تحديد السيد عمر لأمتي "الإجابة والدعوة"، واعتبار مهمة أمة الإجابة هي دعوة من لم يزل خارجها إليها. لكن الإسلام مع ذلك يقر بحرية الأديان، بالنص المحكم غير المنسوخ (لا إكراه في الدين)، وهو يدعو ضمن هذه الحرية، ويشير الأب فان نيس بوضوح إلى أن اعتقاد الحق (الكنسي الكاثوليكي)، يُصعّب النظر إلى الحرية الدينية نظرة إيجابية، فالعلاقة أصلاً هي علاقة (حق وضلال) (فان نيس 2008 / 103). ثم استشهد بعبارة لأحد بابوات روما في القرن التاسع عشر يقترح فيها بقيمة الحرية قائلاً: "تلك الحماسة التي اسمها الحرية الدينية" (فان نيس 2008 / 103).

لكن تطوراً في الفكر الكنسي الكاثوليكي حدث خلال القرن العشرين، طور نظرة الكنيسة إلى الآخر على نحو إيجابي، ونظر إليه بوصفه إنساناً مُكرّماً، لا يصل إلى الحقيقة العميقة (الإلهية) إلا من خلال ضميره الشخصي الحر، وبحرية تامة (فان نيس 2008 / 104). أي أن القيمة الإيجابية للحرية الدينية هي الاكتشاف الكنسي الكبير الذي بين لها أنها (الحرية) سر العلاقة بالله. (فان نيس 2008 / 106). وقد أطل فان نيس في بيان حق الإنسان في الحرية، على أساس بيان الحرية للمجمع الكنسي الثاني، ليصل إلى خلاصة يخضعها لثنائية الذات والآخر وهي أن الحرية تستلزم بالضرورة تجنب جميع أنواع التفرقة، وعلى السلطات المدنية مسؤولية تنفيذ ذلك ومسؤولية حماية الحرية لأنها من صميم الصالح العام للمجتمع (فان نيس 2008 / 107). ويذكر فان نيس أن الكنيسة تعترف بشجاعة، بأنها عبر التاريخ لم تتجاوب دائماً مع هذه المبادئ، بل خالفت روح الإنجيل، مع قناعتها المعلنة دائماً بأن الإنسان لا يكره على الإيمان كرهاً (فان نيس 2008 / 109). ويضيف فان نيس بعبارات ذات مدلول مركزي: "إن الاعتراف بالحق في الحرية الدينية، لم يعد تساهلاً بالحقيقة، وقلة احترام للحق، أو عدم تمسك به، بل على عكس ذلك، أصبح هذا الاعتراف بحق كل شخص بشري في الحرية

الدينية... شكلاً من أشكال الاحترام للحقيقة والحق" (فان نيس 2008 / 104). وهكذا يكون هذا الموقف الجديد في صميمه موقفاً من الآخر.

والواقع أن الأديان ستظل على خلاف طالما استبقت مرجعياتها الأصلية أساساً للحكم على الآخر، لكن الاعتراف للآخر بالحرية الدينية يعد تطوراً هاماً في الفكر الكنسي، وإن استمسكت بكونها الطريق الأصوب للخلاص، لكنها أفسحت المجال: "لقدرة الله، وروح الله، أن يعمل في جميع القلوب"، ومنها قلوب أتباع ديانات أخرى. ضمن هذا المنظور، أخذت الكنيسة تبرز المشتركات مع الأديان الأخرى، وتؤكد على الأصل الإنساني المشترك، والمصير الإنساني المشترك (فان نيس 2008 / 110). وهي أفكار تلتقي مع النظرة القرآنية للكون كما أبرزها السيد عمر سابقاً.

ولا يختلف كثيراً عرض مرقس للعلاقة بين الذات والآخر من منظور أرثوذكسي، (مفهوم الآخر في المسيحية المصرية الأرثوذكسية)، فالغالب على مقالته هو الاستعراض التاريخي للمسيحية في مصر، وإخضاع صور التاريخ بتكلف كسابقه، لثنائية الذات والآخر. وقد عرج الكاتب على تراث الكنيسة المصرية في الإسكندرية، وصوّرها ذات وعي إيجابي بالآخر وحقوقه (مرقس 2008 / 142 - 148)، وأبرز "مبدأ المحبة" بوصفها جوهر الإيمان المسيحي، كما أبرز طبيعة العلاقة بين الله وخلقته، وأنها: "مؤسسة على المحبة وليس على العبودية" (مرقس 2008 / 129)، وهو إبراز ربما يلمح بطريق غير مباشر إلى مبدأ العبودية في الإسلام، وهو مبدأ مكرس في الأدبيات الإسلامية ومعه الخوف من الله في صياغة العلاقة بين الله والمسلمين، دون أن يدخل في جدل أو مقارنات. ويستخلص مرقس أن هذه المحبة هي الأساس أيضاً في العلاقات البشرية أي أن الوساطة بين الذات والآخر هي المحبة وهي أساس مبدأ الالتزام الاجتماعي (مرقس 2008 / 131). والآخر الذي يصوره مرقس، هو آخر إنساني مطلق غير محدد الملامح (مرقس 2008 / 135)، لكنه مع ذلك ذاك الذي تربطك به علاقة المحبة، لأنها تجلّ لمحبة الإنسان لله. وهذا التصوير للآخر هنا لا يختلف عن تصوير الإسلام الذي يرى أن كل أشكال المعاملات البشرية، إنما هي تعاملات مع الله. وغاية الإيمان المسيحي أن تحب قريبك كما تحب نفسك، وهو ما يتجسد في أثر إسلامي مشهور "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه".

وهكذا يتم التأكيد على أن قاعدة العلاقة مع الآخر هي المحبة لله، ولا يناقش الكاتب

مرقس الشأن الإسلامي في مصر، لا تاريخياً ولا راهناً، لما للموضوع من حساسية تكشف توترًا قائمًا بين أنا وآخر يخبو تارة ويبرز أخرى، لكنه يركز على خصوصية مصر في استيعاب الآخر من خلال جدل ما أسماه "التجانس والتعدد". وأن العلاقة بين المسلمين والمسيحيين قامت على أساس خبرة التفاعل الاجتماعي والتعددية الواقعية، مع إقراره بأن تعثرات في هذه العلاقة تطفو على السطح بين الفينة والأخرى (مرقس 2008 / 149).

بقي أن نستعرض موقف الكنيسة الإنجيلية (البروتستانتية) من الآخر كما يعرضه القس إكرام لمعي، وقد عرض موقف الكنيسة من الآخر في سياق عرضه المطول لتاريخ الكنيسة وتطورها ووصولها إلى مصر. اتكأ لمعي في عرضه على كتاب براتن "لا إنجيل آخر"، وكما يظهر من عنوان الكتاب، يتسم الموقف الإنجيلي بالرفض المبدئي لما سوى الإنجيل، لأنه: "يرى في يسوع الناصري كل الحق الذي ظهر مرة واحدة وللجميع، يحدث فريد للعالم كله" (لمعي 2008 / 181). هذا الموقف واضح وصريح في رفضه ليس فقط لغير المسيحيين بل أيضًا للطوائف المسيحية التي تعارض رؤيته للمسيحية، التي يجعلها الطريقة المثلى للخلاص. ووفقًا لهذه النظرة يحدث نفي للآخر المختلف (لمعي 2008 / 182).

هذا هو الموقف المبدئي الواضح من الآخر إجمالاً، وقد كانت الكنيسة المصرية جزءاً منه، إلا أن الكاتب مع ذلك يطرح موقفاً إنجيلياً مصرياً من الآخر جديداً، وهو آخر متعدد، فمرة مسيحي وأخرى مسلم. وخلاصة الموقف من الآخر هو أن الله خلق البشر جميعاً من أصل واحد وأنهم متساوون أمامه، وأن "لاهور الفداء"، يقول إن المسيح إنما جاء ليموت عن البشرية جمعاء دون استثناء أحد. (لمعي 2008 / 249). وهكذا تقبل الكنيسة الإنجيلية الآخر مهما كان مختلفاً، بل تحدمه وتعينه على رفع الظلم عنه، وفي إشارة إلى الهم اليومي في مصر، يؤكد الكاتب قبول الإنجيليين للمصري والعربي أياً كان انتهاؤه، وأنهم يشاركون أبناء الوطن الآمال والآلام، وأن المشتركات التي تجمعهم بأبناء وطنهم أكثر بكثير من تلك التي تربطهم بالعالم المسيحي (لمعي 2008 / 251).

(ج) الآخر من منظور يهودي حديث:

لم تتوفر كتابات يهودية لعرض المنظور اليهودي للآخر من ممثل عن الدين اليهودي كما حدث مع الإسلام والمسيحية، ليتحمل تبعات ما يكتب بخطه وقلمه، بل عرض الموضوع بقلم إسلامي. وعندما يكتب عربي مسلم عن مفهوم الآخر لدى الجماعات اليهودية الحديثة،

يصبح من العسير الدفاع عن موضوعية الكتابة ونزاهتها، وقد كانت رقية العلواني هي من تولت عرض مفهوم الآخر لدى الجماعات اليهودية الحديثة، واعيةً لإشكالية الموضوع بحكم طبيعة الصراع القائم حول فلسطين، وهو صراع ربما أملى فهمًا مُلتبسًا للنصوص اليهودية ذات الصلة بالآخر. لكن الكاتبة حاولت مخلصاً أن تكون حيادية قدر الإمكان، وأن تبتعد عن اللغة المألوفة حين يتعلق الأمر باليهود، فقد كان عليها أن تسير بحذر بين تراثين يتسمان بالمواجهات الأليمة قرونًا عددًا، ولن يكون هذا المقال نهاية المطاف، لكنه محاولة لعرض وجهة نظر في التراث اليهودي وموقفه من الآخر.

وقد أقرت الكاتبة بصعوبة تحديد صورة نهائية للآخر من خلال النصوص بحكم تنوع النصوص وصعوبة حصرها واختلاف موقفها. إلا أن الكاتبة قدمت باطمئنان حكمًا إجماليًا مفاده أن نظرة اليهودي للآخر هي الاحتقار والدونية (العلواني، 2008 / 46). ومع ذلك فإن هذا الآخر آخر متغير، ظرفي، تحدد صورته وفق الظروف التي عاشتها المجموعات اليهودية، وهو آخر كما تشير إلى ذلك محاولات يهودية متواصلة لتضييق مفهوم الأغيار أو الآخر (Goyyim or Gentiles) للتكيف مع ظروف العيش وسط مجتمعات الأغيار (العلواني، 2008 / 47).

لكن الكاتبة في خلاصتها تُظهر تَشَكُّل صورة نمطية للآخر لدى الجماعات اليهودية، متكئة على الأسس التلمودية، وهي أن الآخر عدو شرير، بالإضافة إلى تعزيز مجمل التراث اليهودي لأفكار العنصرية والتمييز، ومنح اليهودي شهادة بالتفوق النوعي على الآخر (العلواني، 2008 / 76). لكن الكاتبة مع ذلك تحذر من الوقوع في ما أسمته "فخ الدونية المعكوسة"، وعدم تبني الأحكام القطعية إزاء الآخر في دراستنا له، إذ الاحتفاظ بصورة أحادية قطعية للآخر تقود إلى خلق تصورات مشوهة عن واقع الشعوب الأخرى، كما يؤدي إلى تأكيد الأنا الخاص والسطوة على الآخر.

ونكتفي بهذه الأفكار المركزة لعرض صورة الآخر، لأن الكتابات العربية عن رؤية الجماعات اليهودية للآخر سترافق دومًا بإشكاليات معرفية بسبب غموض المصادر أو قلة، عوضًا عن الإسقاطات السياسية المعاصرة المحتملة.

6. الأديان بين الانفتاح الخطابي ونفي الآخر: تقييم عام لما مر من كتابات

لا بد في البدء من ملاحظة عامة على اتجاهات الكتابة في الكتب المُستعَرَضَة، فمن الواضح أنها كتابات تمت تحت إملاءات سلطة ثنائية الأنا والآخر، وأن ملامح هذه الثنائية من ثم وبحكم حضورها في وعي الكاتب قد أسقطت على التراث، وعلى الواقع، فَنُطِّقَ الواقع والتراث بها ليس فيهما. فهذه الثنائية (الأنا- الآخر) بصيغتها المعاصرة، لا توجد في الكتابات التاريخية، ولا النصوص المقدسة. ولو كانت وجدت قديماً، ما احتاج الكتاب إلى البحث عن صيغ متكلفة، جعلوها مرادفة لمعاني الأنا والآخر. ومع ذلك فإن غياب اصطلاح ثنائية الذات والآخر في الكتب المقدسة، أو الكتابات القديمة لا يعني قطعاً انعدام وجود التباين والاختلاف لكنه يعني فقط _وهو فارق مهم_ أن هذه الثنائية التي تفرض علينا اليوم تصوراً فاصلاً بين أنا وأخرى، تعد إشكالية فلسفية معاصرة، لم تكن قائمة آنذاك، وأن طبيعة علاقات الناس في الأزمنة ما قبل هذه الثنائية، لا سيما أزمنة التكوين الديني، قد استوعبت ضمن مصطلحات أخرى، بحدود أخرى مثل المؤمنون والكفار، الخيرون والأشرار، إلى آخر الأوصاف التي ما تزال قائمة حتى يومنا هذا دون دخول في الثقافي والعنقي أو الجغرافي تحديداً.

لكن جدل الأنا والآخر المعاصر، حتى وهو يحاول تجاوز الإشكالية الفلسفية المعاصرة، _كما يطمح إلى ذلك برنامج حوار الحضارات بإصداراته المشار إليها_ يعمق في طريقه للأسف ملامح الأنا والآخر، على نحو يبرر الاختلاف والمواجهة. وقد مرت بنا محددات الذات والآخر، وهي أوضح حجة على سيئات الفكر وتشويهه للواقع، إن كان لا يصفه، بل يحاول خلقه خلقاً.

وأبرز مثال على هذا القول هو إخضاع نصوص الكتب المقدسة من قرآن وأناجيل لثنائية الأنا والآخر المعاصرة، وهي خالية أصلاً من هذه الثنائية، وخلوها يعني أن فكر العالم القديم لم يكن يعمل في إطار ثنائيات ضيقة، بل في رحاب الدنيا كلها، وله مواقف من الكون وناسه بمقاييس عصره. ويعد البحث عن ثنائية الأنا والآخر في الكتب المقدسة، تأصيلاً تاريخياً متعسفاً، لأنه يُنطَقُ النصوص المقدسة بلغة العصر وثنائياته، ويؤدي في الخلاصة إلى دعم أسس الخلاف المعاصرة بعمق تاريخي متوهم، وتشويه النصوص الدينية القديمة من خلال ما يسقط عليها من مفاهيم فلسفية واجتماعية، بل وسياسية.

ثم إن المقالات التي استعرضت هنا، مجرد عينة من كتابات دينية تم إعدادها ضمن "برنامج حوار الحضارات" في ضوء ثنائية الأنا والآخر. وقد اجتهدت هذه الكتابات أن تظهر أكثر إنسانية، أكثر استعدادًا لقبول هذا الآخر الغربي أو الشرقي تحديدًا، وهو آخر تاريخي في الأصل، تشكلت صورته في محطات تاريخية متوترة، على نحو يصعب على المعاصرين تجاوزها من جهة، أو التعامل معها كما هي من جهة أخرى، بحكم تداني العالم المعاصر مع بعضه، وانفتاحه على بعضه دينيًا ولغويًا وثقافيًا. وهكذا صار الآخر البعيد، المرسوم في الكتب، قريب جدًا، تُسمع أصواته وأفكاره، بل تُسمع أناته وتوثباته. وبحكم هذا التداخل المعاصر (العولمة)، وصور التاريخ المتواترة، وحضور أشكال من المصالح تتجاوز الأطر القومية والدينية، زادت كثافة التلاقي الإنساني وحدة المفارقات الثقافية، فكان لا بد من طرح أسئلة التعايش مع الآخر الذي كان بعيدًا فصار فجأة قريبًا ومخالطًا.

وإجمالًا لا بد من الترحيب بهذا الخطاب الإنساني للأديان، لكن فاعليته في الواقع ليست على درجة واحدة عند أتباع الأديان المشار إليها، ففي الوقت الذي ما يزال فيه الفكر الديني يفعل فعله في نفوس المسلمين والمسيحيين في الشرق بأشكاله المختلفة، نرى أن المسيحية في الغرب الأوروبي فقدت سلطتها على أتباعها، ولم تعد فاعلة على مستوى الواقع، وعليه لا يمكن التعويل على مواقف الكنيسة إلا بقدر المصلحة السياسية المقدرة من موقف ما يتم تداوله إعلاميًا بكثافة، فيكون الفعل للسياسة والإعلام أصلًا وليس الموقف الديني المرافق لهما سوى مادة إضافية في سياق تحقيق مصلحة ما.

وفوق ذلك فإن هذه المواقف المستعرضة هنا للإسلام أو المسيحية، ليست سوى اجتهادات لكتاب معاصرين، ولا تعد بالضرورة المواقف الأصلية أو الرسمية، إذ يصعب حصر الرأي الديني عند كاتب أو عالم دين.

وتجاوز هذا الخطاب الديني الأنيق والإنساني إلى الواقع الحي، نرى صورة أخرى للعلاقة بين الأديان، وهي توظيف الدين في المعترك السياسي، (لا سيما في برامج التبشير الكنسي، أو الإسلام السياسي)، وهو توظيف يتجلى معه الآخر بوصفه خصمًا يجب إقصاؤه أو تحييده على الأقل.

ويقدم المفكر الإسلامي محمد عماره في كتبه وحواراته عبر تجربته في حوار الأديان اعترافات تكشف مستويات الزيف الفكري الذي تمارسه المؤسسات الدينية. فهو يرى أن برامج الكنيسة

التبشيرية، والتصريحات المعادية، والتحريض المنظم ضد الإسلام ورموزه المقدسة، تتناقض جوهرياً، مع مفاهيم الحرية وعدم إكراه الناس على دين بعينه، بل إن رفع شعارات من قبيل (إفريقيا نصرانية عام 2000 أو 2025 بعد ذلك)، يعني ببساطة الدخول في مواجهة مع دين آخر أو أديان أخرى، وهي مواجهة تجعل من المواقف المعلنة حول الحرية وتمجيد الكرامة الإنسانية مجرد إستراتيجيات جديدة للحصول على قبول عام من خلال موقف خطابي يعلن قبوله واحترامه للآخر، أما في الجوهر فإن كل دين متمسك بأولوياته الروحية، ومقتنع بمصدره السماوي المقدس. ولو أخذنا هذه الكتابات بوصفها نموذجاً لكتابات إسلامية ومسيحية منفتحة على الآخر، فسنجد أن الخطاب الإنساني حول الآخر وحقه، لا يُخفي مع ذلك تأكيدات الكتاب على أصلية مرجعياتهم وصوابها، أي أنهم يتشبثون بحقائقهم، ويتسامحون فقط مع أخرى، مجرد تسامح (احتمال ليس إلا). ذلك لأن قبول الآخر بشكل حقيقي، يستلزم الإقرار أولاً بنسبية الحقيقة الدينية التي يمثلها كل دين، وهو إقرار يستلزم سلوكاً جديداً تقف معه كل أشكال التبشير والتأثير والتحريض والتخويف، وكافة أشكال المواجهات الدينية الخفية والمعلنة في مساحات كثيرة من العالم، وفي المحافل الدولية أيضاً. ولأن مثل هذا الإقرار غير محتمل على المدى المنظور على الأقل، لأنه يعني التخلي عن تراث طويل فاعل، وإن كان معظمه فاسداً، فإن كل أشكال الانفتاح الخطابي على الآخر، إنها تعد تكتيكات مؤقتة بغرض التملص من ضغط مبدأ الحرية الفكرية والسياسية الذي أرسته النظم الليبرالية والعلمانية وأثبت جدواه وشعبيته.

ثم إن هناك تقابلاً غير متكافئ للأفكار والمواقف والإستراتيجيات، فبينما ما يزال الإسلام يفعل فعله في النفوس ولعلمائه سطوة على أتباعهم رغم تنوع الرؤى الإسلامية، فإن الدين المسيحي ليس فاعلاً في الواقع إلا بنسبة ضئيلة لا تستحق معها المقارنة. ولذلك فإن هناك عدم تكافؤ واضح في أي حوار مسيحي إسلامي لصالح الغرب (المسيحي). فآثر هذه الحوارات يمكن أن يؤدي أكله على المستوى الشعبي الإسلامي، مقابل لا شيء تقريباً على المستوى الشعبي الأوروبي. ولذلك نرى أن السيد عمر وهو يستعرض منظور القرآن للآخر لم يجادل الكنيسة، أو المواقف الدينية بل الفكر الليبرالي الغالب، لأنه الأكثر حضوراً في الحياة الغربية من الكنيسة.

أما عماه فيصرح في كتبه ومقالاته ومقابلاته بأن انتعاش الكنيسة في العقدين الأخيرين،

إنما جاء بقرار سياسي ليبرالي لمواجهة الإسلام، ولذلك فإن الكنيسة مجرد أداة ليبرالية لمحاربة الإسلام، وقد استفادت من أهميتها المكتشفة في الوقت الحاضر، وأخذت تلعب دورها المعهود في التبشير ضد الأديان الأخرى، بل ضد الإسلام تحديداً، فرفع شعار "إفريقيا نصرانية" وإقامة علاقة وثيقة بين إسرائيل والفاتيكان، تضمنت طلب الغفران من اليهود والاعتراف لهم بالقدس وطناً روحياً، وتنازل الكنيسة الكاثوليكية حتى عن حماية كنائس القدس، وسعي الكنيسة الإنجيلية الحثيث إلى التنصير، ليست إلا أمثلة سريعة على زيف الخطاب الديني الرسمي، وعلى معاداة المسلمين بكل قوة. (عمارة، تاريخ التصفح 12/12/2009. www.islamway.com).

وما الأزمات الأخيرة المشاهدة بين الشرق والغرب (الرسوم الدنمركية، الحجاب الفرنسي، هفوات البابا اللسانية الكاشفة، المآذن السويسرية) على المستوى الديني إلا تجليات لزيف خطابات التسامح، وزيف الانفتاح على الآخر.

7. خلاصة وتقييم

ضمن العناوين التي تم استعراضها يمكن القول إن اتجاهات الكتابة العربية إزاء الآخر الغربي تتركز في حقلين رئيسيين هما الحقل الثقافي والحقل الفكري السياسي. وفي الحقل الثقافي تبرز نظريات النقد الأدبي بمسمياتها المختلفة، ونلاحظ استهلاكاً موسعاً لها وترحيباً بها من وجه، ومن وجه آخر يتم نقدها وربطها بسياقات غربية، وبيئات ثقافية لا تتوفر في العالم العربي. وتتم الدعوة إلى الاستفادة فقط من تلك الأفكار وتبيئتها لا الخضوع المطلق لها، وهي إشكالية في العلاقة بين الأنا والآخر أخفت صوتاً بسبب بيئتها الثقافية المرتبطة بعالم الكتابة الإبداعية وعلى غير صلة صريحة ومباشرة بالخطاب السياسي اليومي. لكن الكتابات النقدية لا تلبث أن تنظر إليها بوصفها نتاجاً ثقافياً لآخر مختلف يجب التعامل معه بوعي وحذر. ويمكن أن نضيف إلى هذا الحقل الثقافي تلك الكتابات المتعلقة بنقد نظريات الجندر، بوصفها شكلاً من أشكال فرض الآخر رؤاه وثقافته على الذات العربية الإسلامية أما ثنائية الذات والآخر في الحقل الفكري والسياسي فهي الأكثر حضوراً، والأطول عمراً، وتدور حول تصوير الآخر الغربي آخر مهمين استعماريًا، متغطرسًا وأنائياً، إقصائياً ومتمركزاً حول ذاته.

كما يتم في هذا الإطار تقديم الإسلام بوصفه المحدد الأبرز للآخر، والقادر مع ذلك على احتواء التباينات في أفق إنساني سوي وحضاري. وفيما يتعلق بإصدارات برنامج حوار الحضارات، فإن الغالب عليها هو الارتكاز على الإسلام، وبعض تجليات الفكر الإسلامي والتشديد على إنسانية الإسلام وثقافته، ثم نقد مرتكزات الثقافة الغربية الأنانية المتكبرة، ومحتواها الصراع مع الآخر. وفي هذا الإطار تتم الدعوة إلى الحوار من أجل العدل والشرابة لا الهيمنة والإلحاق.

وجميع هذه الكتابات تقرر أن الآخر الغربي بفكره وثقافته وفلسفاته صار ثاويًا فينا، ولا فكاك منه. وبينما ترى بعض الكتابات في ذلك تشويهاً لعالم الأفكار، وإعاقة لمشاريع النهوض، يرى آخرون أن الاستفادة من تجليات الفكر الأوروبي ضرورية لتحرير العقل العربي من خرافياته، ودخول عالم الحداثة. والجدال مستمر.

ولا بد من الإشارة إلى حوامل الفكرين العربي والغربي حول الموقف من الآخر. فهناك فارق إستراتيجي مهم لا يمكن فهمه إلا في إطار المواجهات القائمة حربيًا وفكريًا وثقافيًا، وهو أن أعلام الفكر الغربي الملائمة للسياسة الغربية تجد لها حوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية تدعمها وتوجهها، أي أنه يبدو ممثلًا للسياسة القائمة فتنبأه السياسة بأطرها وبرامجها ووسائل إعلامها (هنتجتون، وفوكوياما، برنارد لويس مثلاً) وارتباطاتهم بالإدارة الأمريكية نموذجًا، إلى جانب التصريحات الكثيرة من مسؤولين كبار في الدوائر الرسمية الدينية أو السياسية حول الإسلام، وواجب تغيير ذهنيات المسلمين، من خلال تحييد الدين أو عزله. ويتجلى ذلك في التركيز بصفة خاصة على المناهج الدراسية للمؤسسات التعليمية والمطالبة بتغيير محتواها، واستبعاد كل ما يعد تحريضًا ضد الغرب وإسرائيل.

بالمقابل نرى أعلام الفكر العربي المواجه عزلاء يتيمة لا حوامل سياسية لها ولا اقتصادية ولا اجتماعية ولا إعلامية، وإن ظهرت بعض الحوامل هنا وهناك فهي اجتماعية وإعلامية غير رسمية، قصيرة النفس، سرعان ما تختفي، لذلك يبهت الأثر رغم ما فيه من رؤى وتحليلات في مواجهة الفكر الغربي. وصفوة القول هنا أن هذا الفكر العربي المواجه أو المجادل إنما يشكل مبادرات شخصية أو مؤسساتية حزبية غير مرتبطة بالتوجهات السياسية الرسمية ولا متناغمة معها. وفي الغالب تقف خلاصات هذا الفكر نقيضًا للتوجهات السياسية العربية الرسمية، فيزيد ذلك من عزلتها وانحسار تأثيرها على المستوى العام.

وآخر القول هو أن ثنائية الأنا والآخر، ثنائية مُلتبسة فكرياً، لكنها عملياً فاصلة عازلة، وتنطوي على إقامة الحدود والفواصل بين الثقافات، وبها يتم تبرير المواجهات لا التفاعل الإنساني. وهي ثنائية تضخم الأنا وتحيل على آخر مخالف غالباً، دون إيضاح طبيعة العلاقات السائدة بين الثقافات، وهي علاقات متشابكة ومتعددة، ولا تسعها ثنائية أو ثلاثية أو رباعية.

والأولى وقف استخدام هذا الاصطلاح، وتسمية الأشياء بأسمائها. فعلاقة العرب والمسلمين مع الغرب الأوروبي والأمريكي ليست مجرد سوء فهم فكري، بل هي وقائع سياسية وعلاقات تدافع عميقة ومتنوعة، تختزل أشكال المصالح المتناقضة، وأشكال الهيمنة، كما تختزل أيضاً محاولات التحرر من هذه الهيمنة، والخروج إلى الفضاء الحضاري الواسع.

ذلك التدافع العميق والمتعدد تاريخياً، هو الذي خلق الصور المشوهة، ولن تختفي هذه الصور بمجرد الوعظ الفكري والدعوة إلى التفاعل الإنساني، فكل هذه الدعوات وأشباهها، آيلة إلى خواء، ما لم تتغير أولويات السياسة وطموحات الهيمنة، وتحل القضايا الخلافية القائمة بعدل وإنصاف. وهذه الأولويات لا تتغير بالوعظ الفكري أو الدعوات الإنسانية كما يعلمنا التاريخ بل بالتوازن الذي تخلقه الندية بكل أشكالها الاقتصادية والعسكرية، وتلك خبرة التاريخ.

أما مجرد الشكوى من ثقافة الغرب العنصرية، والإعلاء من شأن القيم الإسلامية المنفتحة، فلا يغني هو الآخر ولا يضمن من جوع. فالعالم لا يستجيب لأي وعظ في تاريخه، بل يقف دائماً مدعناً، كي لا نقول محترماً، للقوة بأشكالها المختلفة (سواء كانت عادلة أم ظالمة).

وبسبب بريق القوة تلك، نرى صورة الغرب الحضاري متألفة في الشرق بأفاقها العلمية والمادية، وهو بريق لم تؤثر فيه صورة الغرب السياسي المهيمن والظالم غالباً.

أما صورة الشرق في الغرب (العرب والمسلمين تحديداً)، فستبقى هكذا بل وستزداد سوءاً لأنها خلقت من أية قوة يعتد بها أمام الآخرين. حتى القوة الروحية التي نافع لها وبها لا بريق لها واقعياً في مضمار الفعل، ما لم تدعم بحضور فاعل على المستوى الحضاري بكل ألوانه.

إن من السهل أن تكون إنسانياً على مستوى الخطاب، لكن التحدي الحضاري وتحصيل شروطه هو الصعب، وبتحصيل شروط الحضارة وفرض الحضور القوي في واقع التدافع الإنساني، لن يكون هناك آخر خصم، فالقوة تجذب القوة وتصيران دائرة واحدة.

مراجع البحث

مرتبة حسب سنوات الصدور

- 1 - برقايوي، أحمد: الأنا، دار التكوين، 2009.
- 2 - العبار، موزة أحمد: القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي والغربي في عصر العولمة، مصر، الدار العالمية للنشر، 2009.
- 3 - خضر، لطيفة إبراهيم: هويتنا إلى أين، القاهرة، عالم الكتب، 2009.
- 4 - عطية، محمد عبد الرؤوف: التعليم وأزمة الهوية الثقافية، القاهرة، مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، 2009.
- 5 - عمارة، محمد: الانتفاء الحضاري للغرب أم الإسلام؟ القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.
- 6 - العلواني، رقية: مفهوم الآخر لدى الجماعات اليهودية الحديثة، في: مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، دمشق، دار الفكر، 2008. ص 31 - 77.
- 7 - فان نيس، كريستيان: مفهوم الآخر في الرؤية المسيحية، في: مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، دمشق، دار الفكر، 2008. ص 81 - 90.
- 8 - لمعي، أكرم: المسيحية الإنجيلية (البروتستانتية) والموقف من الآخر، في: مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، دمشق، دار الفكر، 2008. ص 155 - 251.
- 9 - شبانة، محمد كمال: الإسلام فكرًا وحضارة، دار العالم العربي، 2008.
- 10 - الأسمر، أحمد رجب: مكارم الأخلاق في الإسلام: نظرية وتطبيقًا، عمان، دار الفرقان، 2008.
- 11 - السعيد، فؤاد: الثقافة والحضارة: مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، تحرير أ.د. منى أبو الفضل، أ.د. نادية محمود مصطفى، دمشق، دار الفكر، 2008.
- 12 - حافظ، فاطمة: تمكين المرأة: جدل الداخل والخارج، أبو ظبي، مركز الدراسات الاستراتيجية، أبو ظبي، 2008.
- 13 - فلية، فاروق عبده: الجنندر.. غزو ثقافي: مواجهة تربوية من منظور إسلامي، القاهرة، عالم الكتب، 2008.
- 14 - النجار، لطيفة: اللغة: جدل الهوية والمعرفة، دار العالم العربي للنشر والتوزيع، دبي، 2008.
- 15 - سالم، فاطمة الزهراء: نحو هوية ثقافية عربية إسلامية: التدايمات والتحويلات والتصورات، دار العالم العربي، القاهرة، 2008.

- 16 - روف، لينور هارت: رحلة الهولندي الدكتور لينور هارت إلى طرابلس ودمشق وحلب، الرقة، دير الزور، بغداد، عانة، الفلوجة، هيت، كركوك، أربيل، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2008.
- 17 - أبو الفضل منى: "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، في: الحوار مع الغرب: آلياته، أهدافه، دار الفكر، دمشق 2008. ص 29 - 64.
- 18 - عبود، أميمة: "أسلوب الحوار، الدوافع، الأهداف، الشروط، الآليات، الأنماط"، في: الحوار مع الغرب: آلياته، أهدافه، دار الفكر، دمشق 2008. ص 67 - 126.
- 19 - السعيد، فؤاد: "مفاهيم الثقافة والحضارة والدين والعقل وأنماط العلاقات بين الحضارات ورؤية العالم"، في: الثقافة والحضارة: مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، دار الفكر، دمشق 2008 ص 9 - 80.
- 20 - شحاتة، حسن: الذات والآخر في الشرق والغرب: صور ودلالات وإشكاليات، دار العالم العربي، القاهرة، 2008.
- 21 - مرقس، سمير: "مفهوم الآخر في المسيحية المصرية الأرثوذكسية"، في: مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، دار الفكر، دمشق، 2008. ص 121 - 152.
- 22 - عمارة، محمد: الإسلام في عيون غربية: بين افتراء الجهلاء وإنصاف العلماء، دار الشروق، القاهرة، 2006.
- 23 - قاطرجي، نهى: المرأة في منظومة الأمم المتحدة: رؤية إسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2006.
- 24 - العلوي، سعيد بن سعيد: أوروبا في مرآة الآخر، صورة الآخر في الرحلة المغربية المعاصرة، دار السويدية للنشر والتوزيع، 2006.
- 25 - Joas Hans & Wiegandt Klaus (Herausgeber): **Die kulturellen Werte Europas**, S.Fisherverlag, Frankfurt am main. 2006.
- 26 - كينشلو، جو وشتاينبرغ، شيرلي (ت)، جو كينشلو: التربية الخاطئة للغرب: كيف يشوه الغرب صورة الإسلام، ترجمة حسان بستاني، دار الساق، بيروت 2005.
- 27 - حجازي، سمير سعيد: النقد العربي وأوهام الحداثة، مؤسسة طيبة، القاهرة، 2005.
- 28 - علي، سعيد إسماعيل: الهوية والتعليم، عالم الكتب، القاهرة، 2005.
- 29 - كوبر أ.ج. سوانسن: رحلة في البلاد العربية الخاضعة للأتراك، الأهلية، عمان، 2004.
- 30 - بشاري، محمد: صورة الإسلام في الإعلام الغربي، دار الفكر، دمشق، 2004.
- 31 - كوبر أ.ج. سوانسن: رحلة في البلاد العربية الخاضعة للأتراك، الأهلية، عمان، 2004.
- 32 - بشاري، محمد: صورة الإسلام في الإعلام الغربي، دار الفكر، دمشق، 2004.
- 33 - أيوب مدحت: قضية الشرق الأوسط في العلاقات العربية الأوروبية، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، الإمارات 2003.

- 34 - عمارة، محمد: الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، 2003.
- 35 - قريشي، علي: الغرب ودراسة الآخر، إفريقيا نموذجًا، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة 2003.
- 36 - العايب، خير الدين: الشراكة الأوروبية - المتوسطية في ظل التحولات الدولية الجديدة، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، الإمارات، 2002.
- 37 - الفرا، محمد علي عمر: الإسلام والغرب: مواجهة أم حوار؟ دار مجدلاوي للنشر، الأردن، 2002.
- 38 - إبراهيم، عبد الله: المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001.
- 39 - المسكيني، فتحي: الهوية والزمان: تأويلات فينومونولوجية لمسألة النحن. دار الطليعة، بيروت، 2001.
- 40 - عمارة، محمد: الهوية. في التاريخ الإسلامي وأزمة الهوية، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا 2000. ص 249 - 255.
- 41 - صارم، سمير: أوروبا والعرب: من الحوار إلى الشراكة، دار الفكر المعاصر، دمشق 2000.
- 42 - رسول، محمد رسول: الغرب والإسلام: استدرج التعالي الغربي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 2000.
- 43 - جوردا بير: الرحلة إلى الشرق: رحلة الأدباء الفرنسيين إلى البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر، الأهالي للنشر، دمشق 2000.
- 44 - خليل، عماد الدين: نظرة الغرب إلى حاضر الإسلام ومستقبله، دار النفائس، بيروت، 1999.
- 45 - العزاوي، قيس: العرب والغرب على مشارف القرن الحادي والعشرين، مركز الدراسات العربي الأوروبي، 1997.
- 46 - الحصادي نجيب: جدلية الأنا الآخر، الدار الدولية، القاهرة 1996.
- 47 - سعادة، حرب: الأنا والآخر والجماعة في فلسفة سارتر ومسرحه، دار المنتخب العربي، بيروت، 1994.
- 48 - عمارة، محمد: إستراتيجية التنصير في العالم الإسلامي: دراسة في أعمال مؤتمر كولورادو لتنصير المسلمين أو بروتوكولات قساوسة التنصير، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، 1992.
- 49 - ربيع، حامد (إشراف): المضمون السياسي للحوار العربي الأوروبي: المتغيرات، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1979.
- 50 - ربيع، حامد عبد الله: الندوة العلمية عن المضمون السياسي للحوار العربي الأوروبي: أعمال الندوة وبحوثها، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1977.

المؤلف في سطور

أ.د. أحمد السري

المولد: عزلة بني غازي - ذبحان/ الحُجرية، محافظة تعز، الجمهورية اليمنية.

التعليم:

- تلقى تعليمه الابتدائي والإعدادي بريف تعز.
- واصل تعليمه الثانوي والجامعي في صنعاء.
- تخرج من جامعة صنعاء عام 1978.
- عُين معيد بكلية الآداب قسم التاريخ وسافر للدراسة إلى ألمانيا أكتوبر 1981.
- أنهى في جامعة هامبورج بألمانيا رسالة الماجستير عام 1986، والدكتوراة 1989.
- عاد عام 1990 ودرس في أقسام التاريخ في جامعة صنعاء وفروعها.
- أمضى 13 عامًا في التدريس بجامعة الإمارات العربية المتحدة.
- أنجز أبحاثًا عدة وشارك في مؤتمرات دولية متعددة.
- له اهتمامات أدبية وترجمات أدبية وشعرية.

البريد الإلكتروني:

ahmedsirri@yahoo.de

