

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مؤتمرات البيت الحكيم للفكر الإسلامي



المؤتمر العام الرابع عشر

٢٢-٢٥ شعبان ١٤٢٨هـ / ٤-٧ أيلول ٢٠٠٧م

رؤية في "الألفة الجامعة" أو المودة بين الناس

الأستاذ الدكتور رضوان السيد

عمان - المملكة الأردنية الهاشمية

رؤية في "الألفة الجامعة" أو المودة بين الناس

أ. د. رضوان السيد

"الأرواحُ أكرُّ مقسومةٌ، لكنَّ على سبيل مناسبة قواها في مقرِّ عالمها العلوي، ومجاورتها في هيئة تركيبها"

ابن حزم

طوق الحمامة في الألفة والألاف

استظهر الدكتور إحسان عباس في التقديم على نشرته لرسالة ابن حزم (٤٥٦هـ/١٠٦٣م) الشهيرة: "طوق الحمامة في الألفة والألاف" أن "الألفة والألاف"، أي الحب وطباع المحبين وسلوكهم هو الأصل في اسم الرسالة الطريفة، وأن "طوق الحمامة" في العنوان تزين مجازي يُفيد الثبات والتفرد^(١). وكان ذلك من ضمن استرساله في قصِّ نسب هذا الجنس الأدبي لدى العرب (أدب الحب)، والذي أعاده إلى رسالة المأدبة أو السيمبوزيوم لأفلاطون^(٢). ومن بين ما لفته إلى هذا الإمكان ما ورد على لسان الكاتب الكوميدي أريستوفانوس في محاوره "المأدبة" من أن الخلق كانوا ثلاثة أصناف ذكورا وإناثا وخليطاً من هذين، وكان كل مخلوق بشري كلاً كاملاً، ظهره وجانباه مدوران على شكل كرة، وكان له أربع أيدي وأربع أرجل ووجهان متماثلان قائمان على رقبة مستديرة، وكان هذا المخلوق يمشي في شكل دائري، وكان قويا مخوفاً. فرأى الإله أن يضعف من قوته، فشقّه نصفين. ومنذ ذلك الحين أخذ كل نصف يتوق إلى النصف الآخر الذي انفصل عنه، فإذا

^(١) إحسان عباس: رسائل ابن حزم الأندلسي (٣٨٤-٤٥٦هـ). الجزء الأول. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت

١٩٨٠م. والنقاش بشأن عنوان رسالة ابن حزم في ٣٦/١-٣٧.

^(٢) المصدر نفسه ٢٥/١-٣٦.

التقيا تعانقا كأنما يطلبان الاتحاد . الخ^(١) . والتفت إحسان عباس إلى أنّ المحاوره من حيث الشكل والفكرة تكررت بين الفلاسفة والمتكلمين وأهل الديانات في مجلس يحيى بن خالد البرمكي (١٩٠هـ/٨١٥م) وزير هارون الرشيد^(٢)، أما أسطورة الكفرة فقد وردت في كتاب "الزهرة" لأبي بكر محمد بن داود الأصبهاني (٢٩٧هـ/٩١٠م)^(٣) . ثم تتبّع الباحث موضوع التجاذب والعشق في الرسائل الفلسفية والأدبية إلى أواخر العصور الوسطى الإسلامية^(٤) .

والواضح أنّ رسائل نصره الهوى أو ذمه في هذا الجنس الأدبي، إنما تناول نوعاً معيّناً من أنواع الألفة، هو المتصل بالعلاقة بين الذكر والأنثى - بدرجة رئيسية - وهو يظل فردياً أو بين فردين حتى في صيغته غير السوية في نظر العموم من مثل العلاتق بين مثلي الجنس . ثم إنّ العلاقة نفسها تظل فردية الطابع حتى لو التزمت جانب السواء، لكنها حينئذ لا تُعتبر حبا أو عشقا رغم تضمّنها حظاً وافراً منهما، وإنما تسمى صداقة أو مودة أو ألفة، أو كل ذلك معاً .

أما ما أودّ معالجته في هذه الكلمة فهو رؤية أو تصوّر لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (٤٥٠هـ/١٠٥٥م)، وهو فقيه شافعي مشرقي بارز، معاصر لابن حزم الأندلسي،

(١) عن كتاب الزهرة لمحمد بن داود . النصف الأول . نشرة لويس فنكل ومساعدة إبراهيم طوقان . بيروت ١٩٣٢، ص ١٥ (تصوير بالأوفست) . وقد أطال إحسان عباس في مناقشة المسألة في التقديم لرسائل ابن حزم (٢٣/١-٣٠)؛ لأنّ الدكتور عبد الرحمن بدوي رفض في كتابه: أفلاطون في الإسلام (ص ٣١) ما ذهب إليه فرنز روزنتال، ورتشارد فالتر من أنّ العرب كانوا يعرفون مضامين كتاب "في اللذة المنسوب إلى سقراط" الذي ذكره الفارابي في كتابه: فلسفة أفلاطون وأجزاءها .

(٢) المسعودي: مروج الذهب . نشرة شارل بللا . بيروت ١٩٧٣م، ٤/٢٣٦-٢٤١ .

(٣) محمد بن داود: كتاب الزهرة . مصدر سابق، ص ١٥ . والأسطورة على لسان أرسطوفانوس في: المأدبة، ترجمة فؤاد زكريا

عن الإنجليزية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨٣م، ص ٢٦ .

(٤) رسائل ابن حزم ١/٢٨-٣٤ .

عرضها في كتابه: "أدب الدنيا والدين"^(١)، وأعطى لها عنوان: "الألفة الجامعة"، واعتبرها من بين ثلاثة أمور أساس "صلاح حال الإنسان"؛ وهي: النفس المطيعة أو الراضية أو المكتفية، والألفة الجامعة التي تنعطف القلوب عليها، وتسكن إليها، ويندفع المكروه بها، والمادة الكافية التي تسكن نفس الإنسان إليها، ويستقيم أودّه بها^(٢).

يحدّد الماوردي "أسباب" أو "علائق" الألفة الجامعة "بخمسة وهي: الدين والنسب والمصاهرة والمودة والبر". ثم ينصرف إلى شرح كل سبب أو علاقة من هذه الأمور مستفيضاً على الخصوص في مسائل المصاهرة والمودة والبر.

يذكر الماوردي أن الدين هو الأول بين أسباب الألفة، "لأنه يبعث على التناصر، ويمنع من التقاطع والتدابير"^(٣). وهو يذكر في هذا المجال ما كان عليه العرب من التقاطع والتعادي والاختلاف حتى بين أبناء الأب الواحد. وكان الأنصار بالذات منقسمين بين أوس وخزرج. إلى أن أسلموا فذهبت إحنهم وانقطعت عداوتهم، وصاروا بالإسلام إخواناً متواصلين. وهو يذكر في هذا الصدد قوله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: ١٠٣] يعني أعداء في الجاهلية فألف الإسلام بين قلوبكم^(٤).

بيد أن الطريف في هذا الشأن، أن الماوردي عندما يعتبر الدين أساساً للألفة، يشير أيضاً إلى أنه قد يكون مدعاة للفرقة. فهذا أبو عبيدة بن الجراح قتل أباه يوم بدر لإصراره على الكفر ومقاتلة

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين. حققه وعلق عليه مصطفى السقا. نشرة دار الكتب العلمية بيروت ١٩٧٨ م. والفصل

الطويل الخاص بالألفة الجامعة يقع في الصفحات ١٦٨-٢٠٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٩-١٥٠.

إخوانه من المؤمنين . لكن إذا كان هذا التوحد في القلوب والأفعال قد أفضى إلى التقاطع للقطيعة بين الإيمان والكفر والمؤمنين والكفار؛ فإن الدين نفسه قد يكون مبعثاً للعداوة بين معتقيه أنفسهم؛ إذ "يختلف أهل الدين على مذاهب شتى وآراء مختلفة، فيحدث بين المختلفين فيه من العداوة والتباين مثلما يحدث بين المختلفين في الأديان"^(١)، ويعلل الماوردي ذلك أن الدين لما كان شديد العمق في نفس الإنسان؛ فإن الاختلاف فيه قد يكون من أقوى أسباب التناؤد . ويتابع الماوردي أنه إذا تكافأ أهل مذهبين داخل الدين في القوة والعدد، دون أن يكون أحدهما أعلى يداً، كانت العداوة بينهم أقوى؛ إذ ينضم إلى عداوة الاختلاف تحاسد الأكفاء، وتنافس النظراء^(٢) .

وهذه الرؤية الجدلية أو النظرة للألفة الدينية وتناقضها، والتي تتجاوز التنظير إلى التجربة التاريخية داخل الإسلام نفسه، لا تدفع الماوردي إلى الخوض في المخارج منها؛ بل إنه سرعان ما ينتقل عن ذلك إلى حديثه الأطول نسبياً في النسب؛ باعتباره السبب الثاني من أسباب الألفة الاجتماعية أو الجامعة .

تبعث على الألفة بين ذوي النسب الواحد^(٣)، ما تدفع إليه علاقة الأرحام من تعاطف، وحمية القرابة من تقارب . فهما يبعثان على التناصر والألفة . "ألفة من استعلاء الأبعد على الأقارب، وتوقياً من تسلط الغرباء الأجانب" كما يقول^(٤) . وقد كانت علائق النسب أو الانتساب - في نظر الماوردي - هي أساس التماسك بين العرب قبل ظهور الإسلام في أوساطهم . وهو دون أن يستخدم مصطلح ابن خلدون (٨٠٨هـ/١٤٠٥م) في العصبية، يتواردان على ذكر

(١) أدب الدنيا والدين، ص ١٥٠ .

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها .

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٠ .

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٠-١٥٤ .

الشواهد ذاتها . فنبى الله لوطا اعتذر عن ضعفه في نصرة دعوته بأنه لم تكن له عشيرة تنصره: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوَىٰ إِلَيَّ رُكْنٌ شَدِيدٌ﴾ [هود: ٨٠]، يعني عشيرة مانعة . ولذلك ، ومنذ ذلك الحين ما بعث الله نبيا إلا في ثروة أو منعة من قومه، كما جاء عن رسول الله ﷺ . وأثر عن رسول الله ﷺ أنه كان لا يترك مفرجا أو مفرجا حتى يضمه إلى قبيلة يكون انتسابه إليها ، واتصاره بها . والمفرج أو المفرج - مجسب الرياشي - هو الذي لا ينتمي إلى قبيلة يكون منها . ومن أجل ذلك ظهر الولاء والتحالف بين العرب في الجاهلية، وبقي واستقر في الإسلام^(١) .

وكما كان الماوردي جدّي التصور في مسألة الدين أو سبب الدين، كان كذلك في سبب النسب . فقد قال: " وإذا كان النسب بهذه المنزلة من الألفة، فقد تعرض له عوارض تمنع منها، وتبعث على الفرقة المنافية لها"^(٢) . لكنه بدلا من الخوض في قوانين "العصبية" التي تجلب التماسك والتناصر وضدهما، انصرف إلى ذكر درجات القرابة التي يتفاوت التضامن والتواد بتفاوتها . وبذلك ظل كمن يتأمل العلاقات الاجتماعية تأملا محايدا . ثم قال إن الأنساب تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم والدون، وقسم مولودون، وقسم مناسبون . والوالدون آباء وأمهات وجدودا وجدات محبون بالطبع، أما المولودون فهم محبون باكتساب . فالبغضاء في الوالدين قليلة أو نادرة، والعقوق في المولودين أكثر إمكانا، مع بقاء النصرة بينهم تجاه البعداء في غالب الأحيان . ويروي الماوردي في هذا الصدد عن عمر بن الخطاب أنه سأل رسول الله ﷺ ما لنا نرق على أولادنا، ولا يرقون علينا؟ فأجابه النبي ﷺ: لأننا ولدناهم ولم يلدونا^(٣) .

(١) أدب الدنيا والدين، ص ١٥٠ .

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥١ .

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها .

وهكذا يتعد الماوردي حتى في باب النسب أو سببه عن بحث الأمور المتعلقة بالعصبية أو التكوينات القبلية ووظائفها؛ باستثناء تلك المتعلقة بالقرابة القريبة، دون الوظائف التي كانت معروفة للنسب عند العرب، وما نسبته ابن خلدون إلى العصبية القبلية من دور في إنشاء الدول. ولا شك أن ذلك يرجع إلى اختلاف الزمان والموضوع، وتراجع دور العصبية العربية من جهة واختلاف التطور في المجتمع المدني.

أما المناسبون فيقول الماوردي إنهم من عدا الآباء والأبناء ممن يرجع بتعصيب أو رحم. وهو يدنو هنا من مصطلح ابن خلدون دون مضمونه ووظيفته فيقول إن المناسبين هؤلاء يختصون بالحماية الباعثة على النصرة، لكنه يضيف مباشرة أن تلك الحماية هي من درجات الألفة المنخفضة المرتبة. ولهذا كانت الآثار الكثيرة عن النبي ﷺ في توكيد أهمية صلة الأرحام^(١).

ولا يطيل الماوردي أيضاً في إيضاح عوامل وروابط النسب، كما أنه لا يذكر القبائل أو العشائر ووظائفها في الألفة أو التضامن أو النصرة؛ بل ينصرف لذكر السبب الثالث في أطروحة "الألفة الجامعة"، وهي المصاهرة.

ويتضح للوهلة الأولى ما يعنيه بذلك، إذ يعني بالمصاهرة الحياة الأسرية أو العائلية، وهو يعتبرها واسطة العقد في التضامن والتماسك بين بني البشر. ويستشهد على ذلك بداية بقوله تعالى: ﴿ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ﴾ [الروم: ٢١]. وقوله: ﴿ وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْزَالِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً ﴾ [النحل: ٧٢]^(٢). وإلى قوة علاقات المودة بين الزوجين، يعيد الماوردي مصير العرب إلى اجتذاب البعداء وتآلف الأعداء بالمصاهرة. فقد يصير التصاهر ألفة بين القبيلتين وموالاته

(١) أدب الدنيا والدين، ص ١٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

بين العشيرتين، كما يقول^(١). وسبب الأهمية الفائقة للمرأة في الأسرة يُطيل الماوردِيُّ بل يُسرف في الحديث عن قواعد النجاح في الزواج أو في الأسرة^(٢). فالمرءُ يتزوج لأحد خمسة أوجه: المال والجمال والدين والألفة (ولا يقول الحب وإن كان يعنيه)، والتعفف. وقد أخذ ذلك في الظاهر من الأثر المشهور عن رسول الله ﷺ: "تُكحُّ المرأةُ لأربع، لمالها ولجمالها ولحسبها ولدينها؛ فعليك بذات الدين تربت يداك". والملاحظ أنه أضاف إلى ما ورد في الأثر الألفة كما سبق، لكنه أبقى أن يعتبرها علةً مستقلةً بل ألحقها بالأسباب الأربعة الواردة في الحديث، ثم راح يضيفها في المناقشة إلى واحدٍ من العوامل الأخرى. فالألفة الناجمة عن المال قد لا تبقى عند فقده. والألفة الناجمة عن الجمال قد لا تبقى بعد ذهابه. والألفة الناجمة عن الحسب قد لا تبقى إذا اختلفت العشيرتان. أما الألفة الناجمة عن الدين فهي الباقية؛ لكنَّ التعفف يتصلُّ عنده أيضاً بالدين، ولا ينفصلُ عنه. ثم يلاحظ أنه تجاهل الألفة باعتبارها سبباً مستقلاً فيعودُ لذكرها لكن ليس باعتبارها علاقةً عاطفيةً بين المرأة وبين المُقبل على الزواج منها؛ بل باعتبارها ناجمةً عن إرادة الاستقواء بعشيرتها، وذاتُ الحسب أفضلُ في هذه الحالة، لأنَّ مع الحسب الخلق، وليس ضرورياً أن يتحقق ذلك في إرادة الاستكثار أو الانتصار^(٣).

ولا ينتهي الحديث عن المرأة عند هذا الحدِّ، بل يبرز في هذا المجال طبعُ الفقيه ومصطلحُه، وميلُ المؤلف الشيخ إلى أحاديث السمر والمجالس لدى الفئات المدنية المرتاحة. إذ ينصرفُ لذكر أنواع النساء وأخلاقهن وهو لا يترددُ في هذا السياق في استعمال مفرد الحبِّ والمحبة دون الاكتفاء

(١) أدب الدنيا والدين، ص ١٥٤-١٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٥ وما بعدها.

بالمودة والألفة، كما في سائر أجزاء^(١) الحديث. لكن المحبة الحادثة بعد النكاح إما للمودة والرحمة والعادة من جانبه أو من جانبها أو من كليهما؛ لا ينبغي أن تنسي الرجل أنه إنما يؤسس أسرة. ولذلك لا بد من الوضوح في الهدف من النكاح: طلب الولد، أو تدير المنزل، أو مجرد الاستمتاع. والاستمتاع بمفرده مذموم، وتدير المنزل يمكن أن يقوم به الخدم؛ ولذلك فإن الهدف المشروع هو الإنجاب وتكوين الأسرة. ففي السؤال عن المرأة التي يراد الاقتران بها يجاب بذات الدين، وفي السؤال عن الغرض يجاب بطلب الولد. ويبدو أن الماوردي اعتبر هذه العبارات خلاصة ما أراد التوصل إليه في مسألة الأسرة^(٢)؛ فلذلك انتقل إلى السبب الرابع من أسباب "الألفة الجامعة" وهو: المؤاخاة بالمودة.

وفصل الماوردي هذا "في الصداقة والصديق" بحسب عنوان رسالة أبي حيان التوحيدي المختلفة - يكاد يكون بين الأطراف في الرسائل العربية من هذا النوع الأدبي^(٣). إذ بعد سطور قليلة يستعمل فيها مصطلح "الأخ" مورداً كالعادة آثاراً في ذلك؛ لا يتردد في الحديث عن الصداقة والصديق قائلاً إنما سمي الصديق لصدقه معك، وبحسب ثعلب: إنما سمي الخليل خليلاً لأن محبته تتخلل القلب، فلا تدع فيه خلاً إلا ملأته^(٤).

أما المؤاخاة والمودة بين الناس - كما يقول - فهما ناجمتان إما عن اتفاق واضطرار، وإما عن كسب واختيار. والكتاب يقرر منذ البداية أن صداقة الاضطرار هي الأولى والأفضل. وهو يقصد بها ما ورد في الحديث الشريف: "الأرواح جنودٌ مجندةٌ فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر

(١) أدب الدنيا والدين، ص ١٥٥-١٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦-١٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٠-١٦٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٢-١٨٤.

اختلف". وبيدأ الأمر بالمجانسة في الطباع، ثم يكون التواصل، ثم يكون الانبساط، ثم تحدث المؤانسة، فالمودة، وهذه هي المرتبة السامية في العلاقة بين الناس وسببها الثقة، لتلوها المرتبة السادسة وهي المحبة، فالمرتبة السابعة وهي الإعظام، فالثامنة وهي العشق^(١). ويستشهد المارودي هنا بشعر منسوب للمأمون العباسي وهو:

أول العشق مزاجٌ وولعٌ ثم يزداد إذا زاد الطمعُ
كل من يهوى وإن عالت به رتبة الملك لمن يهوى تبعُ

ويصل الكاتب في وصف هذه العلاقة إلى حالة النشوة الصوفية عندما يعلق على شعر المأمون بالقول: "وهذه الرتبة آخر الرتب المعدودة، وليس لما جاوزها رتبة مُقدَّرة، ولا حالة محدودة، لأنها قد تؤدي إلى ممزجة النفوس وإن تميّزت ذواتها، وتفضي إلى مُخالطة الأرواح وإن تفارقت أجسادها. وهذه حالة لا يمكن حصر غايتها، ولا الوقوف عند نهايتها"^(٢).

ظاهر الحديث وسياقه إذن في العلائق أو علائق الصداقة بين الرجال. لكن استشهادات المؤلف - شأن الصوفية من معاصريه - تحيل إلى علاقة العشق بين الرجل والمرأة. وهو لا ينسى نفسه، ولا يقول بالاتحاد حتى وهو في ذروة انتشائه وولاه بصديقه؛ إذ إن الأجساد تبقى متفارقة، وإن تحالطت الأرواح وتمازجت. وليس هناك ما يشعر بمعرفة المارودي بمأدبة أفلاطون أو هومات إخوان الصفا وابن سينا؛ لكنه يقترب كثيراً من محمد بن داود الظاهري، ومن أدبيات الصوفية وعباراتهم^(٣).

(١) أدب الدنيا والدين، ص ١٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

وبعد هذه الذروة السامقة التي تُشعر بتجربة شخصية آسرة، يعودُ الماورديُّ إلى شِنشنته في التقسيم والتشقيق ، فيذكر المودَّة أو الصداقة المكتسبةً بالقصد ولها وجهان عنده: الرغبة والفاقة. والرغبة تعني ظهور فضائل لدى إنسانٍ معيَّنٍ تدفعُ لتطلبِ إخوانه. وأما الفاقةُ فتعني محاولة الإنسان الخروج من وحشةٍ يُعاني منها، وانفرادٍ يتقصَّد التمردَ عليه بمدِّ يده وهمه إلى العلاقة بالآخرين. وكلا العلاقتين مشروعة بل ومستحبة^(١)، لكنها لا تصلُ في القيمة إلى النوع الأول، علاقة الصداقة والحبِّ، في القوة والثبات والروعة.

ثم إنَّ الماورديَّ بعد هذا كله يريد أن تبقى قدماهُ على الأرض. لذلك يعترف بأنَّ الصداقة المعتادة بين الناس هي من النوعين الثاني (الرغبة)، والثالث (الفاقة أو الحاجة). ولذلك يقترح على مُريد الصداقة والأصدقاء أن تتوافر في مَنْ يطلب صداقته أربعُ خصال: العقل الموفور، والدين الواقف بصاحبه على الخيرات، والخلق الحميد، والميل المتبادل. وهو لا يؤثر للرجل العاقل والموزون أن ينفرد ولا يؤانس الناس، لكنه لا يرضى له أن يصادق كلَّ أحد. فالأفضل والأعقل أن تكون له نخبةٌ مختارةٌ من الإخوان والأخلاء، دون أن يُعادي أو يُجاني طبعاً الذين يريدون إقامة علاقةٍ به. وكما يُطيلُ في التشقيق والاستشهاد على مذاهب الناس في كثرة الإخوان أو قتلهم، يُطيل أيضاً في تعداد الواجبات تجاه الإخوان^(٢)، بحيث يدنو من صنيع كتاب العصر العباسي الثاني في الظرف والظرفاء، وأدب النديم.

^(١)قارن على سبيل المثال فقرات الماوردي عن الصداقة والصدق (أدب الدنيا والدين، ص ١٦٢-١٧٣) بباي الحرية والحبية في الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري (٤٨٥هـ/١٠٩٢م). تحقيق عبد الحلیم محمود، ومحمود بن الشريف. دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٩٦٦، ص ٢١٨-٢٢٨، ٢٣٢-٢٣٥.

^(٢)أدب الدنيا والدين، ص ١٦٥.

وفي السبب الخامس والأخير من أسباب " الألفة الجامعة " وهو البر^(١)، يُؤثر الماورديُّ جانبَ المبادرة. ففي الصداقة قد تكونُ مبادراً وقد تكونُ متقبلاً، أما في البرِّ فإنَّ المبادرة الشخصية هي الأصل، وهي نوعان: صلةٌ ومعروف. أما الصلة فهي التبرُّع ببذل المال في الجهات المحمودة لغير عوضٍ مطلوب. وأما المعروف فهو قولٌ وعملٌ. والمعنىُّ بالقول طيبُ الكلام، وحُسْنُ البشر، والتودُّدُ بجميل اللقاء. والمعنىُّ بالعمل بذلُّ الجاه والمساعدة بالنفس والمعونة في النائبة^(٢). وهذا الفصلُ من فصول الحديث عن " الألفة الجامعة " يَضاهي فصل الصداقة في الطول والتشقيق والاستشهاد بالمأثور من النثر والشعر عند الماوردي.

في النوع الأول من نوعي البرِّ يطيلُ الماورديُّ في بيان فضائل السخاء، كما يطيل في ذم البخل والبخلاء^(٣). وهو يقسمُ الجود أو السخاء من حيث البواعث والغايات إلى تسعة أقسام، الفروق بينها دقيقةٌ وغير واضحةٍ في الغالب. بيد أن المقصودَ بها بيانُ الأهمية، ودلالة ذلك على خُلُقٍ ومروءة المبادر بالبرِّ. وهو يُقرُّ بأنَّ البذلَ لتعظيم الجاه والرئاسة، أو لانتقاء شرِّ عدو، أو لإيثار المحبوب، ليس من أقسام السخاء؛ لكنه يقول إنه ذكرها لأنها من أبواب أو منافذ العطاء^(٤). ويتطرقُ به الحديث إلى أحوال المبدول له، فيبدو مُناقضاً لنفسه للشروط الكثيرة التي يريدُها في المعطى؛ وبخاصة بعد أن اعتبر السخاءَ خُلُقاً أصيلاً دونما اعتبارٍ كثيرٍ للمتلقى باستثناء الحالات الثلاث التي ذكرها. لكن ذلك لا يمنعُه من الاستمرار في ذكر الدوافع والغايات التي قد تحوّل السخاء إلى إسراف بل وإلى بخل^(٥).

(١) أدب الدنيا والدين، ص ١٦٦-١٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٤-٢٠٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٥-١٨٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٨-١٩٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٨٨-١٩٠.

بيد أن مقاصد الماوردي تتضح أكثر في بسط معنى النوع الثاني من أنواع البر وهو المعروف .
فالمعروف موقف من الناس ، ومن الدنيا ، ومن المجتمع ، وسلوك شامل يتجاوز مسألة العطاء المادي .
أو أنه يعني ما عنته العرب في الجاهلية بالمروءة ، وهو خلقٌ من أخلاق السيادة والسؤدد والمجد ، حتى
لو كان القائمُ به فقيراً أو من عامة الناس^(١) . والطريف هنا اعتباره الشكر على العرف مبادرةً
وشكلاً بارزاً من أشكال البر^(٢) .

II

قسّم الماوردي كتابه: " أدب الدنيا والدين " في خمسة أبواب: في فضل العقل وذم الهوى ، وفي
أدب العلم ، وفي أدب الدين ، وفي أدب الدنيا ، وفي أدب النفس^(٣) . وتقع فصول " الألفة الجامعة " في
الباب الرابع ، أي باب أدب الدنيا . وتأتي قبل تلك الفصول وبعدها فقرات في موضوعين: الصناعات
والأعمال ووجوه الكسب^(٤) ، والأدب السياسي أو نظرية الدولة^(٥) . وهذا تصنيفٌ جديدٌ ، مثل
جدّة كتابه: " الأحكام السلطانية " ، في نظرية الدولة الإسلامية وتجربتها . فكما أن " الأحكام " هو
الأول من نوعه في نظرية الخلافة وتجربتها وتطوراتها في عصره ؛ فإن كتاب " أدب الدنيا والدين " هو
الأول من نوعه في النظرية الاجتماعية ، والممارسة الاجتماعية والأخلاقية . وهو - بخلاف الأحكام

^(١) أدب الدنيا والدين ، ص ١٩٥-١٩٧ . وقد ذهب Goldziher في كتابه: دراسات محمدية ١/١-٢٩ إلى وجود تناقض
بين " دين المرءة " الجاهلي أو " قانون الشرف " عندهم ، وبين الإسلام الذي حل محله . لكن الماوردي يذهب إلى أن أخلاق
المرءة والفتوة هي أخلاق الإسلام ، قارن بمقدمتي على نشرة كتاب ابن الحداد: الجوهر النفيس في سياسة الرئيس ، ١٩٨٣م ،
ص ٤٩-٥٣ .

^(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠٥-٢٠٨ .

^(٣) المصدر نفسه ، ص ١٨ .

^(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠٨-٢٢٦ .

^(٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٤-١٤٧ .

السلطانية والحاوي ونصائح الملوك وتسهيل النظر - ليس موجّهاً لأهل السلطة أو للفقهاء؛ بل لأوساط الناس في المجتمع. وقد استخدم في تأليفه موادّ كثيرة من كتب السمر والأخلاق ومرايا الأمراء؛ لكنه لا يدخل في أي نوع منها؛ بل هو يُفيد من اقتباساتها ليؤسس - وبتركيب جديد - لاتجاه في الأدب الاجتماعي أو الثقافة الاجتماعية. وهكذا فإنه إذا كان في كتابه في "الأحكام السلطانية"، يراجع نظرية الخلافة وتجربتها، باتجاه الإطلال على متغيرات إمارة الاستيلاء أو ظهور "السلطنة"^(١)؛ فإنه في "أدب الدنيا والدين" يبشرُ بظهور المجتمع المدني، والذي تتحدّد فيه العلائق بين الفئات الاجتماعية، ليس من خلال المنبت أو العصبية أو الموقع من السلطة؛ بل من خلال تكوينات العمل والكسب والعيش والتجاور والتبادل والاتجار، والوقف، والمدارس، وجماعات الصوفية والفتيان، بالمعنى الاجتماعي العام^(٢).

وكما سُمّي الماوردي كتابه السياسي المهمّ: "الأحكام السلطانية"، وليس كتاب الخلافة أو الإمامة، شأن المؤلفات السابقة عليه، يُسمّي المجتمع الذي يتحدث عنه: "مجتمع الألفة الجامعة" ليس بالنظر إلى الواقع أو الوقائع الجارية وحسب؛ بل بالنظر إلى الوعي بالإمكانات والمآلات.

ولا شك أنّ هناك مُشابهات بين محاولة الماوردي هذه، وكتب أدب السمر، وأدب السرّد الديني الذي سبقه إليه أمثال ابن قتيبة ومحمد بن خلف بن المرزبان والريحاني وابن أبي الدنيا. لكنّ الماوردي يملك رؤية يعطيها عنواناً هو "الألفة الجامعة" - ويمتلك فيما وراء ذلك وعياً بمتغيرات

(١) قارن بالماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية. تحقيق محمد جاسم الحديثي. نشر ديوان الأوقاف ببغداد، ٢٠٠١م، ص ١٠٨-١١١. وقارن بمبخائيل سعد: الماوردي وما بعد. دار الطليعة ١٩٩٦م، ص ١١٦-١٢٧، ومحمود محمد سلطان: الماوردي والاجتماع السياسي. بغداد ٢٠٠١م. ص ٣١٤-٣٢٠.

(٢) قارن عن ذلك دراسة محمود محمد سلطان: الماوردي والمجتمع السياسي، مرجع سابق، ٣١٢-٣٢٠، ودراسة رضوان السيد بعنوان: أبو الحسن الماوردي، دراسة في رؤيته الاجتماعية؛ في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة. بيروت ١٩٩٧م، ص ٢٦٩-٣٣٣.

العلائق، وظهور مجتمع جديد وحضارة كبرى صبّت فيها مشاربُ وأذواقُ ومصالحُ كثيرة؛ ومن بينها استمرارُ تأثيرِ القيمِ العربية، أمّا المؤلفاتُ السالفةُ الذكر واللاحقة من هذه الشاكلة فتجمعها بالماوردي لذة السرد، والطبع المديني المتبسّط، لكنها لا تمتلكُ الرؤيةَ والوعي، ولا تهدفُ للمشاركة في بناء النموذج الجامع بين قيم الدين بتأويلاتٍ جديدة، وحالة الحضرة بل والتمدُّن التي بلغت ذروتها في عصر الماوردي حسبما نَبّه إلى ذلك آدم متز قبل أكثر من قرنٍ في كتابه: نهضة الإسلام^(١).

وكنْتُ قد لاحظتُ في بحثٍ سابقٍ الافتراقَ بين الماوردي وابن خلدون في ماهيةِ المِصرِ والمدينة، وعلاقتها بالدولة^(٢). والواقعُ أنّ النظريتين تختلفان جذرياً في الرؤية والوعي استناداً إلى الثقافة والعصر والتجربة الشخصية، وتختلفان بالتالي في فهم التجربة الاجتماعية الإسلامية والإنسانية على حدٍ سواء. فالاجتماع "الطبيعي" عند ابن خلدون قائمٌ على العصبية النسبية الحقيقية أو المتوهمة^(٣). وهو يعترفُ بالفعل بوجود أشكالٍ أخرى من العلائق^(٤)؛ لكنّ الدول العظيمة تقومُ على لقاء العصبية البدوية والأخرى الدينية، واجتماعهما بالمِصر. وهنا يوضعُ المديني أو الصناعي (ضد الطبيعي بحسب الأرسطية العربية) في خدمة العصبيتين المتلاقيتين^(٥)، ويقدرُ ما

(١) ترجم هذا الكتاب المهم إلى العربية الأستاذ محمد عبد الهادي أبوريدة بعنوان: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، في مجلدين. وانظر عن عصر الماوردي مقدمتي علي نشره "قوانين الوزارة وسياسة الملك" للماوردي، دار الطليعة ١٩٧٨م، ١٩٩٣م، ص ٥-١١٤.

(٢) رضوان السيد: المدينة والدولة في الإسلام، دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون؛ في رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة، مرجع سابق، ص ٣٣٥-٣٥٥.

(٣) ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر. الكتاب الأول: المقدمة. الجزء الأول. قرأه وعارضه بأصول المؤلف وأعدّ معاجمه وفهارسه إبراهيم شبوح وإحسان عباس، تونس، ٢٠٠٦م، ص ٢١٥-٢٢٠، ٢٢٧-٢٣٧.

(٤) ابن خلدون: كتاب العبر، مصدر سابق، ٢١٥/١: فصل في أنّ أجيال البدو والحضر طبيعية، وص ٢١٨: فصل في أنّ البدو أقدم من الحضرة وسابقٌ عليه، وأنّ البادية أصل العمران والأمصار ومدد لها.

(٥) قارن بدراستي: مصادر الفكر السياسي الخلدوني؛ بمجلة التسامح، عدد ١٦، ٢٠٠٦م، ص ٢١١-٢٣٢.

تَحْسُنُ الإِدَارَةَ أَوْ يَتَمَدُّنُ الطَّبِيعِيَّ تَسْتَقِرُّ الدَّوْلَةُ وَتَسْتَمِرُّ^(١). فالعصبيُّ الكاسِرُ والمستولي لدى ابن خلدون هو مادةُ الاجتماع، والدولةُ في المدينةِ والمصرُ غايةُ وماله. وبذلك يكونُ العصبيُّ هو الطبيعي، والطبيعيُّ هو المعهودُ أو المشروع، والعكسُ صحيحٌ بمعنى أنَّ الشرعيُّ هو الطبيعيُّ ولا استثناء إلا في الدولة الإسلامية الأولى التي انتهت على أيِّ حال^(٢). أمَّا عند الماوردي فإنَّ المدينةَ هي الأصلُ، والريفُ الزراعيُّ تابعٌ لها، أمَّا الباديةُ والقفَرُ الخلدونيَّان فلا حضورَ لهما عنده. والعلاقُ في المدينة لا تقومُ على التنازعِ والتغلبِ، بل على تعدديةٍ في الوشائجِ والصلات، تشابكٌ وقد تشبَّك لكنَّ ليس من أجل القهر كما عند ابن خلدون، بل من أجل بلوغِ التوازنِ والتناسبِ والتلاؤمِ أو الألفةِ الجامعة^(٣). فالطبيعيُّ عند الماورديِّ هو التحضرُ والاستقرار. وهو الشرعيُّ أو المشروع، والعنفُ أو القهرُ هو اختلالٌ لا تلبثُ طبيعةُ الاجتماعِ البشريِّ أن ترفضه وتعودَ بأهلها إلى حالةِ الاكتفاء والتماسكِ والتقاربِ والمودة. وبذلك يتلاقى عند الماوردي الطبيعيُّ المدنيُّ الأرسطيُّ والشرعيُّ الإسلاميُّ؛ بشكلٍ سلسٍ ومنطقي. في حين يحتاج الأمر عند ابن خلدون إلى توفيقاتٍ كثيرةٍ لملاءمةِ المدنيِّ مع التوحشِ والقهرِ اللذين هما سِمةُ الطبيعيِّ الأصيلِ، ومن ضمن تلك التوفيقاتِ إخراجُ النبوةِ المحمديةِ والدولةِ الإسلاميةِ الأولى من حيزِ الطبيعيِّ إلى حيزِ الإلهيِّ الخالصِ أو شبه الخالصِ. وقد أفاد ابن خلدون كثيراً من المادةِ التي عرضها الماورديُّ في كتابه: الأحكامُ السلطانية، وأدبُ الدنيا والدين، بل واستعار بعض مصطلحاته. بيد أنَّ الرؤيتين ظلَّتا متقابلتين أو متناقضتين: العصبيةُ في مقابلِ الألفةِ الجامعة. بيد أنَّ المقياسَ لصحةِ هذه الرؤيةِ أو تلك كما يمكن أن يكونَ المقولاتُ الفلسفيةُ

(١) ابن خلدون: كتاب العبر، مصدر سابق، ١/٥-٣٩.

(٢) ابن خلدون: العبر ١/٣٥٤ وما بعدها: في انقلاب الخلافة إلى ملك.

(٣) قارن بدراستي السالفة المذكور عن الماوردي ورؤيته الاجتماعية في: الجماعة والمجتمع والدولة، مرجع سابق،

والنصّ الديني والوقائع الاجتماعية الغالبة؛ يمكن أن يكون أيضاً التجربة الإنسانية العامة، والتجربة الإسلامية على الخصوص . وعندها قد يبدو الماوردي ساذجاً أو مثالياً حتى وسط ظروف القرن الخامس الهجري ببغداد لكن رؤية ابن خلدون تظل سوداويةً ومغلقةً لجهتي أولوية العنف والتغالب العنيف ، والأفق الذي يمكن أن تتطلع إليه البشرية أو أهل الاجتماع الإنساني .

يذكر الماوردي قول بعض المتشائمين أمام أحد الحكماء وهو^(١): قلبَ اللهُ الدنيا ! ويجيبُ الحكيمُ أو الماوردي: إذن تستقيم لأنها مقلوبة !

(١) أدب الدنيا والدين، ص ١٤٧ .