

## b السياسة والوحي

### المارودي وما بعده

#### مقدمة

البروفيسيرة الايطالية بيانكا ماريا سكارسيا أموريتي

بالنسبة لي حنا ميخائيل كان وسيقى "أبو عمر". عرفني عليه وائل زعبيتر في روما سنة 1969 على ما أذكر، وكان على الأرجح في طريق عودته من لقاء طلابي مهم في ميلانو. لم أكن أعلم أنه كان مستشرقاً وأن حقل اختصاصه هو الإسلام وتحديداً إسلام العصر الوسيط، إلى أن أرسلت إليّ زوجته جهان الحلو منذ سنتين أطروحته طالبةً أن أقرأها أخذاً بالاعتبار إمكانية نشرها. لقد فهمتُ أنّ أبا عمر لم يكن يريد نشرها إلا بعد تطويرها وإجراء بعض التعديلات عليها، لكنها تعديلات لم يتسنّ لها أن ترى النور بسبب النهاية المفجعة والمفاجئة لحياته.

التقيته لأنني كنت قد بدأت التعاطي مع الشأن الفلسطيني وقد اعتبرته، ببساطة، ممثلاً للمقاومة الفلسطينية. كنتُ قد سلكتُ المسلك نفسه الذي عبره العديد من المفكرين من أبناء جيلي: مناضلاً يسارياً وعالمثالياً يرفع راية الجزائر وفيتنام.

كانت مقاربتني الأولى للمسألة الفلسطينية بعد حرب الأيام الستة، من جهة بسبب ردة فعل الرأي العام غير المتوازن والواضح الانحياز إلى المعتدي الذي اعتُبر الضحية، ومن جهة ثانية رغبةً مني شخصياً، بعد تولّي منصبه الجامعيّ عام 1968، في أن يكون لعملي

الأكاديمي الجامعي محتوى يتجاوز المناهج التقليدية ويكون شاهداً، إلى أبعد مدى ممكن، على التزامنا الصادق بالوقائع التي كنا ندرسها.

كان لقاءنا مدعاة سرور بمعنى أن نوعاً من التلاؤم أخذ ينمو بيننا. وعلماً مني اليوم أن المهنة قد جمعتنا، فإنّ بي ميلاً إلى أن أنسب ذلك إلى مساحة ثقافية مشتركة، بل خزان معرفة غرّف منه كلانا؛ يخص العالم العربيّ والاسلام، وهو الذي قرّب الهوة بين شخصٍ مثله ينتمي إلى ذلك العالم، وإن لم يولد مسلماً، وشخصٍ مثلي من المحتم أن نظرته إلى العالم قد جاءت من خارجه، وإن كانت نظرة متعاطفة.

لكنّ ذكرياتي، ولا أحسبها شديدة الدقة (ذلك أن كلينا وافق على أن هو شيء منه كان على حقّ في قوله إنّ التاريخ يجب أن يُصنع لا أن يُروى)، تعيد مكان الصدارة إلى النواحي السياسية وأخص منها اجتماعاً في منزلي مع المستشرق الفرنسيّ المعروف مكسيم رودنسون، وكان أبو عمر قد عبّر عن رغبته في لقاءه.

طُرْفَةٌ واحدة غير سياسية تعود إلى ذاكرتي من ذلك اليوم وهي تمتعه بسلطة الشمر والبرتقال الصقليّ كما لو أنها آكلة رائعة غير عادية. قمنا بنشاطات مشتركة وعقدنا الاجتماعات كما حضرنا العديد منها. كان دوري دورَ المرافق والمترجم، لكن في الحقيقة كان ميخائيل يتمتع بـ "كاري سما" إنسانية وسياسية استأثرت باهتمامي أكثر بكثير مما توقعت في البداية. فلو شئت أن أرد الفضل إلى ذويه بتعريفي على تاريخ فلسطين وعالم المقاومة الفلسطينية لعدتُ بالفكر بعد وائل زعيتر إلى أبي عمر. أستعيدُ في ذكرياتي بعضاً مما قمنا به، فقد زرنا فروعاً محليةً للحزب الشيوعي؛ وشاركنا في اجتماعات النقابات العمالية، وعقدنا لقاءات مع طلابي (نظّموا خلال واحدٍ منها اعتصاماً). عُرِضتْ أفلامٌ، وقُدّم الكثير من الوثائق، وطُرحت نظريات المنظمين ونوقشت مع الأشخاص المتعاطين بذلك الشأن مباشرة أي الفلسطينيين الذين كان

يُمثّلهم أبو عمر. كان ذلك على الأرجح عام 1970 أو 1971. في تلك الفترة كانت الحركة الطلابية ذات اتجاهين اثنين تميّزَ أحدهما بشعار "فلسطين الحمراء"، والثاني بشعار "فلسطين الحرة"، لكنّ المرحلة آنذاك لم تكن تنتج أسباباً للانقسام والتناقضات داخل المقاومة الفلسطينية. لهذا السبب، ولسنواتٍ عديدة، ورغم أن هؤلاء الطلاب استمرّ كلٌّ منهم على رأيه حول ما يجب أن تكونه فلسطين المستقبل، فقد عملوا معاً متعاونين إلى أبعد حدود قدرتهم على التعاون.

لا أحسبني قادرة على تحديد التواريخ للقاءاتنا: لكنني أعرف أننا لم نلتق بعد اغتيال وائل زعبيتر في العام 1972.

لا أبو عمر ولا أنا كنا نعلّق أي أهمية على مستوى الوظيفة أو الرتبة الإدارية لأي شخص كان يعمل في المنظمة. لكنني علمت فيما بعد أنه (أبا عمر) كان قد انتسب عضواً إلى Tribunale Russell II التي كانت قد اتخذت من إيطاليا قاعدة لها، ذلك ما أخبرني به ليلو باسو، رئيسها، بعد أن أصبحتُ واحداً من معاونيه المنتظمين.

علمتُ بصورة غير مباشرة، خصوصاً من جهان، عن الأحداث في حياته، وإنني لأشعر شخصياً بما أكسبني إياه لقائي به وتعاوني معه من الغنى، كما أشعر بأسى متعدد الجوانب على أنني لم أفعل أكثر مما فعلت، ولم يتسنّ لي أن أعرفه في العمق أكثر مما عرفته، وإنني لأستطيع سماع صوته يشرح لنا الآن الأحداث الراهنة، لعنا بذلك نتغلّب على الشكوك وعلى التردد، ولم لا أقول على خيبات الأمل أيضاً.

منذ عشرين سنة تقريباً أعرب د. ب. لينل، في مقال<sup>1</sup> تناول دراسات وأبحاثاً عن المارودي، عن أمله في أن تنشر أطروحة حنا ميخائيل للدكتوراه<sup>2</sup>. لقد أكد جازماً أن هذه الأطروحة تستحق "انتشاراً أوسع"<sup>3</sup>، ليس فقط لأنها جاءت بعناصر جديدة مثل التعريف بالمارودي

باعتباره "مفكراً حراً"<sup>4</sup>، وبالتالي عدم جواز اعتباره جزءاً من الأشعرية أو المعتزلة، ولكن أيضاً لأنها دراسة \_ بخلاف معظم الدراسات عن المارودي التي استندت إلى واحد من كتبه فقط هو الأحكام السلطانية، أو حتى إلى جزء منه فقط<sup>5</sup> \_ شملت نتاج المؤلف بكامله وقدمت نوعاً من التحليل "في العمق" مبنياً على مقارنة أفكار المارودي كما جاءت في نصوصه المختلفة.

إن العمل والتقييم هذين لا يزالان صحيحين في أساسهما كل الصحة، ذلك أنه حتى رائعة هـ. لاوست التي صدرت في الوقت ذاته تقريباً الذي ناقش فيه ميخائيل أطروحته<sup>6</sup> (والتي سأستشهد بفقراتها تكراراً) لا تسد الفراغ الذي أشار إليه ليتل. لذا فإنني أعتبره أمراً في غاية الأهمية أن يرى النور كتاب السياسة والوحي: المارودي وما بعده: تقديراً لفضل حنا ميخائيل وإسهاماً ثميناً في الدراسات الإسلامية الراهنة.

هذا السبب وحده يكفي تعليلاً لضرورة نشر كتاب ميخائيل، ففي واقع الحال يكاد يصعب أن نزيد شيئاً على عمله في إعادة تركيب "فكر المارودي".

وحسب معرفتي، لم تصدر أية طبعة جديدة<sup>7</sup> لنصوص كتبها المارودي تُبرر إجراء مراجعة عامة لنظريته السياسية. على العكس؛ فإن الكتابات التي درّست في العمق أياً من النواحي المحددة منذ 1968 حتى يومنا الحاضر (مثلاً مقال ن. كالد<sup>8</sup> حول صلاة الجمعة ونظرية العدل في الحكم)، تؤكد استنتاجات ميخائيل خصوصاً حيال ناحيتين من نواحي فكر المارودي. هاتان الناحيتان هما مدى شرعية التحديث في الممارسات الإدارية عن طريق إدماجها في مفهوم الشريعة، وتقدّم مؤسسة الخلافة على ما عداها من مؤسسات الحكم، وهو ما يُشدد عليه تكراراً رغم إدراكه أن الخلافة كانت عهدئذ نوعاً من "الملكية الدستورية" (كما أشار كالد<sup>9</sup>

أيضاً) التي ادّعت الصدارة على المستوى النظري بقدر ما كانت \_ نظرياً \_ مصدر السلطة، وهذه السلطة كانت على كل حال فارغةً من أي مضمون.

الموضوع مدار البحث هو اختيار الإمام الذي يجب أن يؤمّ المصلّين يوم الجمعة وهي، كما نعلم، صلاة ذات أهمية خاصة على المستويين، الديني لأنها صلاة الجماعة، والسياسي لأنها المقرّ الذي يُذكرُ فيه الخليفةُ وهو رأس السلطة المُعترف به. كان المارودي يعتقد أنّ الحقّ في هذا الاختيار عائذٌ إلى الخليفة نفسه، أو إلى أحد مفوضيه ممن يمتلكون السلطة الفعلية. إنّ المقارنة بما جاء لدى أحد معاصري المارودي، الشريف المرتضى (من الشيعة الإمامية توفي 436هـ / 1044 م) تدعم رأي المارودي هذا، وهو محاولةٌ تجديديةٌ لاستيعاب المؤسسات السياسية آنذاك، كما كان ينظّمها ويديرها موظفو البلاط، في إطار الفقه<sup>10</sup>. في الواقع أنّ الشريف المرتضى، في بحثه موضوع صلاة الجمعة<sup>11</sup> بالذات، يحاذر، بوعي كامل، طرح أية مقولة تتعلق بمشكلة اختيار الإمام، ويكتفي بالإقرار بمشروعية الحاكم القائم، وتحديدًا حقّه بالإمامة حين يكون موجوداً. ثم يضع تراتبيةً بمن يجوز له أن يؤمّ المصلّين أو لا يجوز وذلك دون أن يولي الوظيفة أية أهمية. في هذا المنحنى يتلاءم موقف السرخسي والشيرازي<sup>12</sup> (الذي جاء تحليله في المقال المذكور أعلاه) وهو غير موقف المارودي، علماً بأنّ الموقف الشيعيّ يقرّ بإمكانية الرفع من شأن دور أهل العلم والإداريين، وهو الدور الذي تضاعف شأنه مع المارودي لدرجة أنه اعتبره ليس أكثر من تعبير عن السلطة<sup>13</sup>.

هناك جانبٌ من المارودي ما فتى موضوعاً لإعادة النظر المتكررة، وأعني بذلك وضع أعماله في سياقها التاريخي. ففي حين يركّز ميخائيل اهتمامه على تطوّر النظريات التاريخية عهد ذلك، ويعرض لنا صورة متشابكة الأطراف للجدل السياسي القائم بين أهل الفكر محاولاً من منظاره، استطلاع أحداث تلك الحقبة وتياراتها، ومورداً الأمثلة على اتجاهاتها ومدارسها التي

اتفق معها المارودي أو خالفها، فإن النقد الأقرب عهداً يولي تحليل الدور السياسي للمارودي صدارة اهتمامه، ويصنّف هذا الدور على أنه باب الولوج إلى فكره.

بهذا المعنى، فإن مقال لاووست المذكور أعلاه<sup>14</sup>، والذي يُعتبر مرجعاً ومثلاً<sup>15</sup>، مهمٌ وأساسيّ. ينطلق لاووست من القول إن الأحكام السلطانية هو مصنّف تم وضعه بناءً لطلب السلطة الحاكمة بغية الدفاع عن شرعية الخلافة العباسية وإعادة الهبة والسلطة إليها بقدر ما كان ذلك ممكناً<sup>16</sup>. هذا يقودنا إلى افتراض حول تاريخ لوضع النص يعود إلى ما بعد العام 1039م، وبخاصة إلى تفسير قراءة أحكام المارودي المتعلقة بالتاريخ الإسلامي الأسبق، وتحديدًا غياب أي شكل من أشكال النقد للخلافة الوراثية "التقليدية"، بما فيها الخلافة الأموية التي أزاحها العباسيون، وذلك كما يثبتُ من تيرير عمل يزيد ضد الحسين بن عليّ في كربلاء. ولكن الدافع الأساس يبقى الحاجة إلى احتواء الانقلاب الذي تمثّل بالإسماعيلية المنتصرة في القاهرة على يد الفاطميين، وكذلك تحدي سلطة الوزراء البويهيين الذين كانوا هم أيضاً من الشيعة، وإن بقيت مسألة انتمائهم إلى الزيدية أو الإثني عشرية غير محسومة. نضيف إلى ذلك مشكلة العلاقة مع السلطة الصاعدة للسلاجقة، وقد انتهى الأمر بفضل المارودي إلى القبول مبدئياً بالسلطنة السلجوقية وسيلةً مساومةً مع البويهيين من جهة، ووسيلة معارضةً ضد الفاطميين من جهة ثانية.

إن أهمية المهمّات الدبلوماسية للمارودي بين عامي 1032م و1038م (راجع مقال لاووست<sup>17</sup>) تكمن في ما يقيمه الدارسون من تداخل وتكامل بين عمل المارودي من جهة، الذي كان من جملة ما أثبتته استحالة خلع لقب السلطان الأعظم أو ملك الأمم أو ملك الملوك على أمير البويهيين \_ وهو اللقب المحصور بالخليفة دون سواه \_ (رغم أن هذا الرفض عرضٌ للخطر

المفاوضات حول مستحقات الخليفة)، وبين النظرية التي يشرحها المارودي في الأحكام<sup>18</sup> من جهة ثانية.

ومع أنّ المارودي ربما كان داعيةً عباسياً جَهدَ في الدفاع عن الخلافة أثناء فترة تاريخية كانت تمرُّ خلالها في أزمة، يبدو لي اختزالاً في غير محله أن تُقصر المسألة على تعليل من هذا النوع. في الواقع إنّ في ذلك إلغاءً للأهمية النظرية لعمل المارودي أو تقليلاً منها، علماً أنّ عمله مهمّ في حدّ ذاته بصرف النظر عن الحقبة الزمنية أو الحالة المتغيرة التي كُتب فيها. كما ذكرتُ من قبل، لقد اختار حنّا ميخائيل التركيز على هذه النظرية عبر مقارنة منتظمة بين ما كان قد تمّ تطويره قبل المارودي وبين ما قبلَ به أو رفضه من جاءوا بعده بتأثيرٍ مباشرٍ منه.

كذلك، فإن الاستمرار بتكريس الاهتمام بعمله إنما ينبع حصراً من تأثيره في الفكر السياسي الإسلامي. إنّ للمارودي أقوالاً يُستشهد بها في كل ملخّص تقريباً للفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط<sup>19</sup>، وإن كانت الآراء فيه تتباين. البعض اعتبر أنه أُعطي أهمية تفوق ما يستحق<sup>20</sup>، فيما رأى البعض الآخر أن أعماله تشكل أساساً يجدرُ اعتماده<sup>21</sup>.

لكن المسألة التي يُساء عرضها بهذه التعابير، يأتي عمل ميخائيل فيساعدنا على إعادة بنائها من الأساس. والواقع أننا لو انطلقنا من الصورة التي يقدمها لنا، حيث يوضع المارودي في سياق يبدأ من ابن المقفع وصولاً إلى ابن تيمية، لاتضح لنا أن بالإمكان تكوين حقبة لتطور النظريات السياسية تمتد ما بين نهاية القرن الثامن والقرن الثالث عشر الميلاديين. هذه الحقبة تشملُ أوجَ ما بلغته الخلافة العباسية، ثم بداية انحدارها وتهاويها وصولاً إلى اختفائها النهائي عن المسرح السياسي.

المارودي نفسه كان مدركاً أنه مثل مرحلة حاول فيها أن يحسم نتيجتها باتجاه معين. من هنا قوله: "وقد أوجزتُ في هذا الكتاب (تسهيل النظر وتعجيل الظفر) ما أحكم المتقدمون قواعده"، لكنه يجزمُ أيضاً في النص نفسه بأن الكتابات السابقة لا تشكّل بديلاً كافياً عن كتاب يوضّح الشريعة الإلهية ومبادئ الحكم المعروفة، ويبقى في الوقت نفسه "موافقاً (لأحكام) الدين ومطابقاً (لأحوال) الدنيا".<sup>22</sup>

سنحاول استعادة صورة تلك الحقبة. في البداية، وإذا استثنينا الأفكار السياسية الواردة في الأبحاث المختلفة المتعلقة بالخراج، فإن كتاب نصيحة الملوك أو سياسة الملوك، يعرض لنا جانباً واضحاً من الصورة التي شاعت السلطة العباسية توسلها لتثبيت الأيديولوجية المفروض فيها ضمان الإجماع، وذلك بصرف النظر عما يفعله الخلفاء واقعاً. هذه العملية رمت إلى تنظيم الأفكار التي كانت لا تزال ثابتة حول مفهومي السلطة والدولة. إن ارتكاز هذا الإخراج، رسمياً أكثر منه واقعياً، على سبيل المثال الساساني<sup>23</sup> سمح لأولئك الذين أنجزوا أعمالاً مشابهة، كما للذين فوّضوا إنجازها إلى سواهم، بالإبقاء على نوع من الالتباس يمكن أن يكون مفيداً في حال الخلاف على الأيديولوجية الناشئة. من ناحية ثانية يمكننا التثبت من ذلك بمقارنة بين الأهداف التي رمى بها إليها كتابه نصيحة الملوك، وبين فرض رؤية تاريخية كانت في طريقها إلى أن تصبح تاريخاً رسمياً (الطبري أهمّ الأمثلة على ذلك)، وهو التاريخ الذي يتبع خطّ السلطة الحاكمة<sup>24</sup>. هذه المرحلة الأولى تبتعتها مرحلة ثانية كان للمارودي نفسه أن يضع خاتمتها. إنّ اللامركزية التي كانت تشهدها الإمبراطورية، حيث كانت الطاعة للخليفة قائمة (كما في الولايات المشرقية الإيرانية) أو حيث كانت الطاعة موضع نزاع (عبر النشاط الشيعي والإسماعيلي على الأخص)، لم تكن تحوّلت بعد ظاهرة غير قابلة للتغيير. أما التنظيم الذي كان قد تمّ إنجازه في القرون السابقة، وخاصة في القرنين التاسع والعاشر، فقد بدا أنه

كان قد أصبح إلى حد ما جزءاً من الضمير الإسلامي الجماعي. ويشمل هذا، فيما يشمل، الافتراض أن فكرة الوحدة \_ وحدة السلطة ووحدة الدولة ووحدة المجتمع \_ أمرٌ لا يمكن التنازل عنه عند تحديد نهج إنسانٍ ما أو طريقة عيشه. علينا مراجعة ابن تيمية من جهة وابن خلدون من جهة ثانية بالنسبة لتعددية السلطة والدولة بحيث تُقبل ليس فقط كواقع محسوم بل أيضاً كعنصر لا يثير الشك أو التساؤل حول وحدة جماعة المؤمنين (وهي الوحدة الوحيدة التي بقيت ممكنة وموثوقة في ضوء كونها مبنية على الإرادة والالتزام الشخصي، وليس بالضرورة على مؤسسة يُديرها أفراد<sup>25</sup>).

مرحلة ما بعد المارودي تمثلت بمن كان أشبه بالرمز لها، وهو نظام الملك<sup>26</sup> الذي جاء شرحه غير المُنازع عن العلاقة بين النظرية والممارسة مبنياً بكليته على صحة الرؤية التاريخية (وهذا أيضاً نسب إلى المارودي كما قلنا آنفاً). نظام الملك لعب دور الطرف المقابل (أو المعاكس إذا شئت) للغزالي الذي وضع خاتمة لعمل "التهيج". وكانت النتيجة أن تطور النظرية السياسية (وهذا ما يبرهنه ابن تيمية وابن خلدون) سار جنباً إلى جنب مع إعادة تأكيد صحة تنظيم الغزالي. لقد بدا كما لو أن المفهوم الذي نادى به المؤسسة القائمة (السنية)، الذي بقي متقلباً حتى مجيء الغزالي، تكثف إلى "نظام" فكري متمزمت (اورثوذكسي) بدأت تأثيراته المتشددة تُقابل بالرفض. إن مؤلفاً كبادي<sup>27</sup> Badie مثلاً يبني تحليلاته لمصادر الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط على ثلاثة مؤلفين: المارودي، وهو يصنّفه مجدداً<sup>28</sup> لأنه اعتبر أن الخليفة له الحق بتفويض ممثليه مما يرتئيه من سلطة، وفي الوقت نفسه اعتبر مؤسسة الخلافة مشمولة بالوحي؛ وابن تيمية، الذي يثبت حسب رأيه، العبور من حالة الشرعية إلى حالة الضرورة المذكورة أعلاه؛ والغزالي، الذي ينطلق من الحاجة الأساسية لصون النظام الاجتماعي فينظر ليس فقط لرفض الحق بمقاومة سلطة غير عادلة أو غير ذات كفاءة، ولكنه

ينقل أيضاً التفكير في مسألة السلطة من أصلها الإلهي إلى مآلها النهائي، وهذا يمكن تلخيصه كما يلي: "لكي تكون السلطة شرعية يجب أن تكون أولاً موجودة. الناس يجب أن يقدموا الطاعة، الأمراء والخلفاء عليهم احترام شريعة الله تحت إشراف العلماء، وبذلك يتوافر الدافع نظرياً وسياسياً للتسليم بـ"الأمر الواقع"، وهو ما ميّز الجدل السياسي في القرون التالية<sup>29</sup>.

إن أهمية المارودي التجديدية ومدى صحة الصورة عن الحقبة الموصوفة أعلاه يمكن التحقق منها بطريقة أخرى، وهي مقارنتهما بالأدب السياسي لحركة كالشيعية الإمامية مثلاً، فهذه الحركة التي لم تشكل الخطر الذي شكّته الإسماعيلية على الخلافة قد "ناسبت سياسياً البويهيين الذين كانوا أصحاب السلطة الحقيقيين في بغداد بعد العام 945م"<sup>30</sup>. هذه المقارنة ليست الأولى من نوعها<sup>31</sup>، ولكن يجب أن ننظر إليها في إطار لا يكتفي بمجرد وصف الجو الأيديولوجي الثقافي لتلك الحقبة.

يقول حنا ميخائيل، مستشهداً بكاتب ثقة هو الكليني، إن الشيعة الإمامية في زمن المارودي كانت قد انتقلت من السياسة إلى الأخلاقيات بعد أن تأكدت أن مقاليد السلطة أبعد من أن تتمكن من الوصول إليها<sup>32</sup>. يصحّ هذا الكلام تماماً إذا نحن اعتبرنا أن قبول السلطة الرسمية، وأن المملكة المثالية شأن مؤجل حتى ظهور المهدي، دعوة إلى الطاعة في هذه الحالة الموصوفة.

بيد أن هذا القول لا يصحّ من ناحية أخرى إذا نحن أخذنا بعين الاعتبار النطاق الذي بلغه النتاج السياسي (حتى لو كان نظرياً بحتاً) للإمامة. إن نصّاً ككتاب الإرشاد للشيخ المفيد، وهو خلاصة جامعة شاملة لحياة الأئمة وُضع حوالي العام 990م<sup>33</sup>. يمكن تفسيره سياسياً إذا حللنا القسم المتعلق بعلي كعادل غير مباشر لمعنى الإمامة والخصائص التي لا بدّ للشخص الذي يمثله عليّ من التحليّ بها. إن النظرية القائلة بأن الرجل الأفضل هو وحده المقدر له أن يتولى الإمامة قد أخذ بها فعلاً، لكن يجب اعتبارها تمهيداً لما قاله الشيخ المفيد نفسه حول مبادئ

الإمام الغائب التي، وإن وردت في تعابير نشورية، إنما تجملُ فكرة الحكم العادل في ظل الرؤية الثنائية للحاكم والمحكوم<sup>34</sup>.

الشريف المرتضى، في النص نفسه الذي استخدمناه في بحثنا حول صلاة الجمعة<sup>35</sup>، يفتح فصله حول الإمامة بالقول إن وجودها حاجةٌ في كل حقبة حتى تقرّب الناس من الخير وتبعدهم عن الشر. بعد هذا فقط، وبعد أن يعدد صفات الإمام (كونه الأفضل والمعصوم)، يُقدّم نفسه كشيوعيٍّ بمعنى أنه أعطى كلامه قيمة نظرية صرفاً في الوقت الذي كتبه فيه.

من ناحية ثانية يمكننا أن نعود إلى المقارنة عندما يصف المرتضى العدل الذي يجب أن يميّز الأمام. كل هذا يقود إلى الاستنتاج أن الفكر السياسيّ الشيعيّ في زمن المارودي، كما فكره هو بالذات، وقع في موقع الوسط بين موقف واقعيّ في مواجهة الوضع القائم، وبين تأكيد المبادئ الأساسية للنظرية التي تقوم عليها العقيدة المعترف بها. هذا مع إمكان شرعة العمل الممكن توقعه في ضوء الظروف وذلك دون إسقاط فرضية أن تأتي النتيجة مختلفة في مستقبل غير معروف. هنا كأننا نقول إن خط المارودي حيال العناصر التي يعتبرها الدارسون تجديدية جاء موازياً، أو حتى سابقاً، لخط الشيعة الأمامية التي كان من الضروري أن تجدد نظريتها السياسية. بالنسبة للمذهب الشيعي طبعاً هذه مجرد تلميحات أو قُل اقتراحات أكثر منها جملاً تقريرية، لكنها تسمح لنا بوضع نهاية لمرحلة معينة في تطور الفكر السياسي، وفتح المرحلة التي تليها والتي وجدت أكمل تعبير عنها في منتصف القرن الثالث عشر. في الواقع حين نقرأ رسالة الإمامة<sup>36</sup> لناصر الدين الطوسي، وهي مبحث مهم في النظرية السياسية يتبين لنا الفرق الشاسع بين الفكرين. فمن جهة لدينا معلومات مهمة \_ كون الشيعة لم يتسلموا الحكم \_ وهو الأمر المعتبر من المسلمات لدرجة أنه لا يُنكر حتى بصورة غير مباشرة عبر التشديد على القيمة الرمزية للغيبة وتوقع الظهور، وهما المسألتان اللتان تُذكران لماماً باعتبار أن ذلك ليس

تلاعباً عبثياً بالذين يؤمنون بالله العليّ العظيم، التقدير والحكيم<sup>37</sup>. ومن ناحية ثانية فإن البحث مبنيّ على المنطق ومؤلفه يبدو راضياً بالإقرار بالتلازم الرسمي الذي لا حاجة به أساساً إلى أن يُترجم إلى عمل سياسي ولا هو مطلوب منه ذلك.

كل ما قلناه حتى الآن يبيّن كم هي مدينة الدراسات الإسلامية في العصر الوسيط لهذا الكتاب الذي نحن بصده الآن. لكن سبباً سياسياً غير معلّن يكمن وراء نشره: إن الصحوّة الإسلامية الراهنة تبحث عن منابعها في شخصيات محددة من العصر الوسيط، وواحد منها طبعاً هو ابن تيمية. إنّ أحد الكتاب الموضوعيين ومن ذوي الاهتمام يخبرنا أن عمل ابن تيمية "يشكّل جهداً فكرياً يكاد لا يُضاهى بغية مقارنة مشكلات الإسلام في الفترة التي تلت سقوط بغداد مباشرة، وذلك في ضوء المثال الذي طوّره السلف من أهل السنّة والجماعة الذين أرسوا أسس النظام السني سياسياً وقضائياً ودينيّاً"<sup>38</sup>. كذلك يخبرنا أن الفضل في تأكيد "وحدة الأمة والدفاع عنها عبر الكتابة ضد البدع والجهاد ضد الاعتداءات الخارجية"، إنما يعود إلى تيمية بالذات.

والآن إذا صحّ أن تاريخ الفكر الإسلامي في العصر الوسيط قد سلك خطأ متواصلاً سمته التغيير والتعديل وليس الانقطاع أو الفراغ، فإن الإشارة إلى المارودي (منظر آخر من طبقة ابن تيمية<sup>39</sup> بل هو سابق له)، عند التطرّق إلى توضيح الأطر لبعض المواقف فيما يسمّى اليوم الإسلام الحركي الراديكاليّ، تصبح إشارة مسوّغة.

ناقش حنا ميخائيل أطروحته عام 1968، ولم يكن يومها أي شيء يشير إلى ما شهدنا من أحداث متعاقبة في المجال الإسلاميّ. لكننا لا نستبعد أن تكون دوافعه لاختيار موضوعه قد شملت دافعاً تنبؤياً هدفه التحقق مما إذا كان الماضي يقدّم معطيات لإمكانية إحياء النشاط الإسلاميّ، وبالتالي إذا كان هناك تتابع منطقي (ليس أصولياً ولا مذهبياً) يسمح بالبحث عن

جذور لا تتناقض مع الحداثة أم مع كل متطلبات الحداثة في المجال السياسي، يمكن رصده في تلك المعطيات.

من ناحية ثانية، لا بد أن يكون ميخائيل واعياً الجدل<sup>40</sup> الذي بدا في عهود الاستعمار واستمر في عهود الاستقلال الأولى خصوصاً في العالم العربي، والذي دار حول التنديد بالأنظمة السياسية الجائرة وإعادة إحياء المفاهيم التي تعتبر الثورة عليها واجبة. الحاجة إلى عاهل (أو ملك)، والتي افتُرِضت في بعض الحالات فقط عودةً إلى الخلافة<sup>41</sup>، قد تُبْنَت منذ إلغاء حق السلطان (أو الحاكم) غير ذي الشوكة والكفاية بأن يطلب الطاعة. هناك موقف مشابه لهذا الموقف منتشر اليوم أيضاً.

إن الثورة الإيرانية جاءت ضد شخص معيّن (الشاه) أكثر منها لأجل شخص آخر (الفتية). إن الالتباس المتعلّق بمعنى الحكم الإسلامي \_ وهو التباس ينبثق متلازماً كالشعار من واقع أن بعض الناس، وبالمنطق نفسه تقريباً، يعتبر أن الحكم الأكثر مطابقة لروح الإسلام الأصليّ هو الحكم الجمهوري، والبعض الآخر يرى العكس تماماً مفضلاً الحكم الملكي<sup>42</sup> \_ هذا الالتباس يمكن تجاوزه بالاستناد إلى الانسجام الأساسي بين التعريفات المعتمدة لماهية "العدو"، أي الغرب، وأهم من ذلك لكل من شابه العدو أو قلّده. لا شك أن ذلك يثبت المثال الإسلامي السياسي أو يعطيه صدقية، على الأقل بتعابير عامة. إن مسؤولية عدم تحقيق هذا المثال تحقيقاً واضحاً تُنسب إلى عدم وجود "السلطان العادل". المثال على ذلك نجده في كتاب **الفريضة الغائبة** لمؤلفه عبد السلام فرج عندما يقول إنّ القوانين التي تحكم المسلمين اليوم هي قوانين آتمة ... فمنذ الإلغاء النهائي للخلافة عام 1924م، استؤصلت كل شرائع الإسلام واستبدلت بقوانين فرضها الأثمون الكافرون ...<sup>43</sup> على كل حال، نحن لا نعثر على أي صدى لنظرية المارودي حول الخلافة في الفكر الإسلامي الراهن، علماً بأنه من اللافت أن مُنظراً مثل

المارودي ينقل الخصائص المفروض توافرها في الخليفة إلى مجلس أهل الشورى، أعلى سلطة في الدولة، ومن بعد ذلك فقط إلى رأس الدولة<sup>44</sup>.

سيّد قطب نفسه يتخذ موقفاً مشابهاً حين يقول إن أتاتورك ما كان يجب أن يلغي الخلافة رغم كون الخليفة مجرد نائب عن الجماعة في تنفيذ الشريعة الإلهية، ولا يملك أي حق أو سلطة سوى ذلك<sup>45</sup>.

في الفكر السياسي المعاصر يعتبر الموضوع السياسي الأبرز هو العلاقة المتداخلة بين المجتمع و " الرئيس" حسب مقولة ابن خلدون<sup>46</sup>. لكن على المجتمع القيام بالمهمات التي اعتبرها إسلام العصر الوسيط وبخاصة المارودي من اختصاص الحاكم. هناك عنصران اعتبرهما المارودي مهمين في تعريفه الموضوع السياسي، وهما يعتبران بالاهمية ذاتها في الأيديولوجية الإسلامية في الوقت الراهن.

**العنصر الأول** هو وجود الجهاد ضد أولئك الذين يرفضون الإسلام بعناد حتى بعد دعوتهم إلى الالتزام به، وذلك حتى يعترفوا به أو يدخلوا حالة الحماية أي يصبحوا من أهل الذمة<sup>47</sup> (بحسب المارودي)، والحرب الهجومية ... الهادفة إلى إسقاط المؤسسات السياسية القائمة، أو على الأقل إجبار الذين في موقع المسؤولية على دفع الجزية وذلك إيداناً باستسلامهم ...<sup>48</sup>. جهدٌ ديناميكيٌّ فاعل وناشط لإلغاء القوانين والسلطات و ... التنفيذ العملي لرسالة الإسلام بصيغة نظام يضمن حكم الناس طبقاً للشريعة ... (بحسب شخص كسيّد قطب).

العنصر الثاني هو العدل وهو موضوع رئيس في كتاب ميخائيل. والعدل، حسب المارودي، هو صفة لا غنى عنها لمن ينتخبون الخليفة (أي أهل الاختيار)، وللذين يطمحون إلى هذا المنصب أي أهل الإمامة<sup>49</sup>. كذلك فإن العدل هو المنطلق والغاية النهائية للإسلام في بُعديه السياسي والاجتماعي بالنسبة لمسلمي اليوم<sup>50</sup>. والإشارة إلى العدل باعتباره المعيار الموجّه

للعمل الإنساني لا تحتاج إلى تعليق لو لم يتعلق الأمر بمعلومة نوّد التشديد عليها في ختام مقدمتنا هذه.

يقول المارودي إن أول واجبات الخليفة تثبيت الدين طبقاً لمبادئه المستقرة التي أجمع عليها السلف الصالح<sup>51</sup>. الإمكانية الأولى إذاً لوضع العدالة موضع التطبيق تكمن في تنفيذ هذا الواجب وهو بمثابة القول إن المارودي قد وفّى حاجات لحظته التاريخية، وهي لحظة الخطر الاسماعيلي.

على كل حال إن هذه الإشارة، إذا أخذت في إطار النظريات المتعلقة بالسلطة وليس في إطار دلالتها التاريخية المباشرة، إنما تتخذ معنى العبارة المتكررة التي يُمكن للوجدان الإسلامي الجماعي استيعابها ثم العودة إليها كمرجع كلما شعر بالخطر كما يشعر به هذه الأيام.

### Notes

1. D. P. Little, "A New Look to the al-Ahkam al-Sultaniya", Muslim World (1974), pp. 1-18.
2. المارودي: دراسة في الفكر السياسي الإسلامي، أطروحة دكتوراه قدمها حنا ميخائيل إلى جامعة هارفرد، كامبردج - ماساشوستس، نيسان/ إبريل 1968.
3. D. P. Little, op. cit., P. 6.
4. Ibid
5. Ibid
6. H. Laoust, "La pensee et l'action politique de al-Mawardi (364-450/974-1058)", Revue d'Etudes Islamiques, XXXVI (1968), pp. 11-12
7. لذلك، لا نرى ضرورة لتحديث ثبت المصادر والمراجع الذي وضعه ميخائيل. فمن جهة، وكما يقول هو نفسه، إن هذا الثبوت هو الذي استعمله على امتداد عمله، وبالتالي تحيل الحواشي إليه؛ ومن جهة ثانية، إن أحد أغراض هذا المقدمة هو الاعتراف بمدى ضآلة المادة الجديدة التي ظهرت حول الموضوع خلال السنوات الثلاثين المنصرمة. إلا أنه يجب التنويه بأن الموضوع قد أخذ في معناه الأضيق، أقصد فيما يتعلق بالمارودي نفسه، وليس - كما قد يكون مقبولاً ظاهرياً - بالنظرية السياسية في الإسلام. على كل، لقد أعيد نشر الأحكام

- السلطانية في عام 1966 ثم في باريس (منشورات لوسيكومور) في عام 1982، والجزء الأول من كتاب  
أدب القاضي، تحقيق محيي هلال السرحان، نُشر في بغداد عام 1971. وأخيراً، ثمة طبعة جديدة من كتاب  
أدب الدنيا والدين، نشرت في بيروت عام 1985 وقد علق عليه محمد كريم راجح
8. N. Calder, "Friday Prayer and the Juristic Theory of Government: Sarakhsi, Shirazi, Mawardi", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XLIX (1986), pp. 35-47.
9. Ibid., P. 47
10. Ibid., P. 44
11. الشريف علي بن الحسين المرتضى، جُمِلُ العلم والعمل، تحقيق رشيد الصفار، النجف، 1968، ص ص 74-76
12. هذا ضرب من ضروب الولاء الشكلي للسلطات القائمة، وقبل ذلك لـ"العلماء"، في أثناء "غيبة" الإمام. انظر:
- W. Madelung, "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam", in Religious Schools and sects in Medieval Islam, chap. X, Variorum Reprint, London, 1985, PP. 163-73, and Particularly P. 166.
13. Calder, op. cit., P. 47
14. See footnote 6
15. R.P. Mottahedeh, Loyalty and leadership in an Early Islamic : انظر على سبيل المثال: Society, Princeton University Press, 1980, P. 188; Mustapha Hogga, Orthodoxie, Subversion et Reforme en Islam, Gazali et les Seljuquides, Paris, 1993, PP. 34-5
16. H. Laoust, op. cit., PP. 30-1
17. Ibid., P. 77 ff
18. وحسب ما أشار لاوست، فإن بوسع المرء، مثلاً، أن يستدل على تاريخ وضع النص من حصيلة هذه المهمات الدبلوماسية.
19. T. Nagel, Staat und Gland bengemeinschaft im Islam, Zurich & Munich, : انظر: 1981; E.I.J. Rosenthal, "The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice", Der Islam, 1973, PP. 1-28.
- وكذلك وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، بيروت، 1990، ص ص 22-27
20. د. ب. ليتل، مثلاً، عندما يحلل (م. م.، ص ص 7-8) العلاقة ما بين أعمال المارودي وأعمال ابن الفراء.

21. يقول لاوست (Les Schismes dans L'Islam, Paris, 1983, P. 270): إن الأحكام السلطانية

تعتبر من بين أهم الرسائل الموضوعية حول الفقه السياسي حسب المذهب السنّي، إلى جانب

السياسة الشرعية لابن تيميّة.

22. انظر أعلاه

23. انظر B. Scarcia Amoretti, "A proposito dell'ideologia mercantile negli Specchi per

Principi nell'Islam medievale", in Mercati e Mercanti nell'alto Medoevo: l'area euroasiatica e L'area mediterranea, Spoleto, 1993, PP. 799-826.

24. Idem, "Islamic Studies between acculturation and tradition: Some remarks", in the East and the Meaning of History, Rome, 1994.

25. انظر، دعماً لفرضية التحقيب المقترحة هنا وبشكل أعمّ حول موضوع الجماعة، كتاب لامبتون

A.K.S. Lambton, State and Government in Medieval المكرّس خصيصاً للمارودي

Islam, Oxford University Press, 1981, PP. 83-102.

26. الإشارة هنا هي، طبعاً د: سياست نامه

27. B. Badie, Les deux Etats, Paris, 1986. (الاقتباس هنا من الترجمة الإيطالية، جنوى، 1990، ص

ص 42-46)

28. انظر أيضاً: A. al-Baghdadi, "al-Mawardi's Contribution to Islamic Political Thought",

Islamic Culture, 58 (1984), PP. 327-31.

29. توضيحاً لمعنى المصطلحات انظر: B. Lewis, "On the quietist and activist traditions in

Islamic political writing", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 49

(1986), PP.141-7

30. انظر "مقدمة" سيد حسين نصر لـ كتاب الإرشاد للشيخ المفيد. London, 1981, P.XXI.

31. انظر على سبيل المثال: لاوست، مرجع مذكور سابقاً، ص 45 وما بعدها.

32. انظر أعلاه

33. انظر "مقدمة" سيد حسن نصر لـ كتاب الإرشاد للشيخ المفيد. London, 1981, P.XXI. (الترجمة

هي لـ: Howard)

34. المصدر نفسه، ولا سيما ص 54 وما بعدها

35. الشريف علي بن الحسين المرتضى، جُمَلُ العلم والعمل، تحقيق رشيد الصَّفَّار، النجف، 1968، ص ص 74-
76. ليس هذا انتقاءً معيناً، إذ يبدو لنا النص دلاليًا كونه "إيجازاً" أو ثبوتاً للمواضيع المبحوثة بطريقة أو بأخرى.
- B. Scarcia Amoretti, "La Risalat al-Imama di Nasr al-din Tusi", Rivista degli studi Orientali, XLVII (1974), (الترجمة على ص ص 263-276).
37. المصدر نفسه، وخاصة ص 262، والتعليقات التي تلي، ص ص 263-276.
38. نشير هنا إلى صادق سلَّام (Etre Musulman aujourd'hui, Paris, 1989). وقد اخترنا هذا المؤلف لأنه لا ينسجم \_ كما هو واضح \_ مع أي حركة محددة أو فئة معينة.
39. الشريف علي بن الحسين المرتضى، جُمَلُ العلم والعمل، تحقيق رشيد الصَّفَّار، النجف، 1968، ص ص 74-
76. بالإضافة إلى ذلك انظر العديد من أعمال جب وروزنتال المدرجة في ثبوت المصادر والمراجع، وكذلك:
- E. Sivan, Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics, New Haven, CT, 1985.
40. انظر: B.S. Amoretti, "La concezione de (Leader): religione e politica: nell'Islam", Rassegna di Teologia, XXVI (1985), PP. 514-28, particularly P. 523 ff.
41. مثلاً، المهديّة في السودان من جهة، والحركة المناصرة للخلافة في الهند إبان العشرينيات من جهة أخرى
42. الحالة الأولى يمثلها الخميني في ولاية الفقيه، والثانية المغرب، انظر F.Burgat, W. Douall, The Islamic Movement in North Africa, University of Texas, Austin, TX, 1993, P. 43.
43. انظر: Kepel, Le Prophete et le pharaon, Paris, 1984, P. 186 ff..
44. انظر: J.E. Espasito (ed.), Voices of Resurgent Islam, Oxford University Press, 1983, p. 124ff
45. انظر: O. Carre, Mystique et Politique, Paris, 1984, PP. 191-4
46. The Muqaddima, translated by F. Rosenthal, New York, 1958, Vol.1, P. 385 ff
47. El-Mewerdi, Le droit de Califat, intro. & trans. by Comte L. Ostrorog, Paris, 1925, PP.145-6
48. انظر: O. Carr, op. cit., P. 128
49. M. Enger (ed.), Maverridii Constitutiones Political, Bonn, 1853, P. 5.
50. مثلاً، سيّد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، 1949، (لكنه لم يُنشر إلا في عام 1951 في القاهرة).

51. انظر: H. Laoust, op. cit., P. 55؛ بيد أن أوستوروغ (م. م.، ص 144) يترجمه " Accord de la

"Nation (اتفاق الأمة).