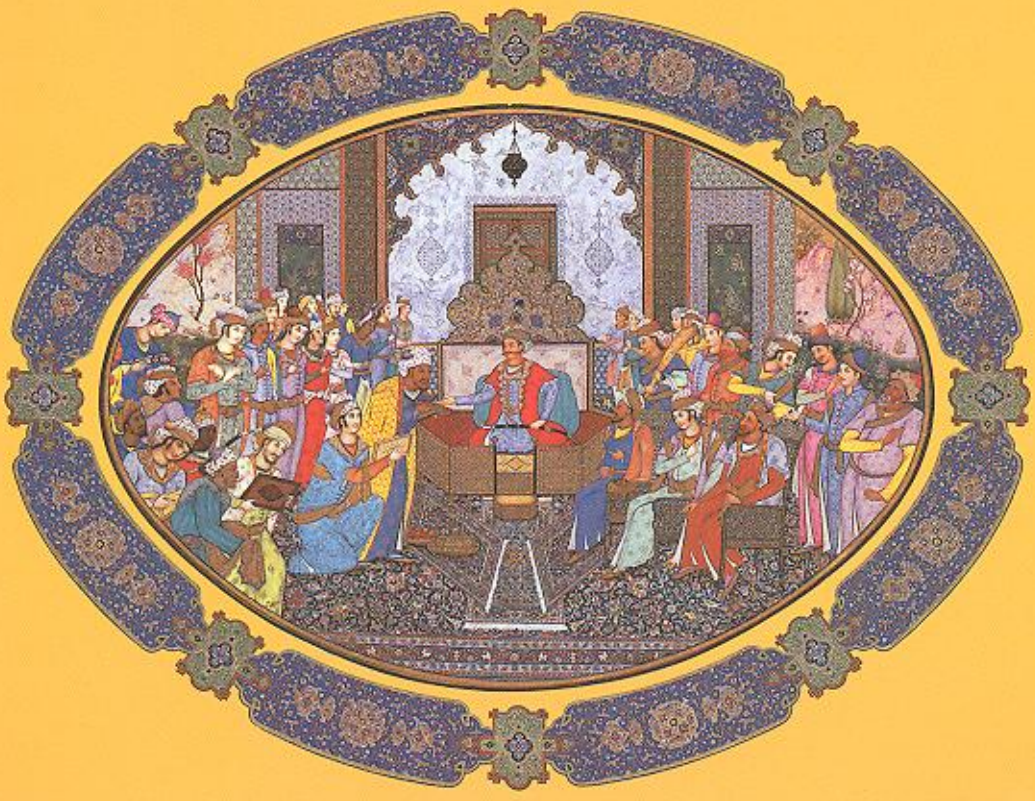
وجيه كوثراني

الفقيه والسلطان

جدليةُ الدين والسياسة
في إيران الصفوية ـ القاجارية
والدولة العثمانية



دار الطليعة - بيروت

وجيه كوثراني

الفقيه والسلطان

جدليةُ الدين والسياسة
في إيران الصفوية ــ القاجارية
والدولة العثمانية

دَارُ الطّلِيعَة للطّبَاعة وَالنشْر
بَيروت

جميع حقوق الطبع محفوظة

لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت ـ لبنان
ص.ب. : ١١١٨١٣
الرمز البريدي: ١١٠ ٧٢٠ ٩٠
تلفون: ٣١٤٦٥٩
فاكس: ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى (المركز العربي الدولي ـ القاهرة): ١٩٩٠
الطبعة الثانية (منقّحة): أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١

ـ تقديم الطبعة الثانية ـ

عودة إلى التاريخ المقارن في شأن العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية

الفقيه والسلطان في إطار العلاقة الوظائفية بين الطرفين

كثيراً ما يلجأ بعض الباحثين، عرباً وأجانب، إلى التمييز القطعي بين التجربة الإسلامية والتجربة المسيحية في مجال علاقة الدين بالسياسة، وبالتحديد في مجال العلاقة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية. مرجعية هذا التمييز هي اختلاف المفردات والمصطلحات ومواقع المؤسّسات السلطوية في أجهزة الدولة ومراتبها. . الأمر الذي يحدو بالكثيرين إلى القول أنْ لا كنيسة في الإسلام وأنْ لا رجل دين (إكليروس) في الإسلام، وإن الإيمان الإسلامي لا يحتاج إلى وسطاء. . إلخ.

كل هذا صحيح. صحيح في وجهٍ من وجوهه. ولكن إذا أخذنا التاريخ بمعطياته ووقائعه ودرسنا اجتماعيات السياسة فيه، أي مراتب أهل الدولة ومؤسّساتها ورجالاتها ودور رجال الدين فيها وإنْ سُمّوا علماء أو فقهاء، فإن ثمة ثنائية في السلطة نجدها موزّعة بين السلاطين والأمراء من جهة وبين الفقهاء من جهة أخرى. صحيحٌ أيضاً أن هؤلاء الفقهاء لا ينتظمون جميعهم في مؤسّسة تراتبية واحدة، ولكن علاقة المنتظمين منهم في المؤسّسة، مؤسّسة القضاء أو الإفتاء أو التعليم، أو مؤسّسة مشيخة الإسلام لاحقاً (بدءاً من العهد العثماني)، تُنبئ بثنائية السلطة التي قد يُعبّر عنها بأشكال مختلفة: أهل السيف وأهل القلم، الهيئة السلطانية والهيئة الشرعية. . وبلغة معاصرة: سلطة الحكم والقرار وسلطة الثقافة والأيديولوجيا، سلطة الدولة وسلطة المجتمع. . إلخ.

لذا قد يكون من المفيد، ونحن بصدد التقديم للطبعة الثانية من كتاب **الفقيه والسلطان**، أن نشدّد على قراءة هادفة للكتاب، قراءة تأخذ بعين الاعتبار وظائفية العلاقة بين الفقيه المنتظم في المؤسّسة الدينية ذات التأثيرات المتشعبة في المجتمع والثقافة والقضاء

والتعليم، وبين السلطان صاحب الإمارة العسكرية والسياسية. هذه العلاقة الوظائفية لا تختلف كثيراً، في نتائجها وآلية فعلها، عما يوازيها في التجربة المسيحية القروسطية لناحية تأثيرها في قيام الدولة وتأسيس شرعيتها الدينية، وتثبيت استمراريتها بفعل دور رجال الدين المنتظمين في مؤسّساتها القضائية والتعليمية والثقافية. من هنا ضرورة العودة لمزيدٍ من الفهم إلى التاريخ المقارن في مسألة العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية.

I ـ عندما يتحدث الإسلامي كالمستشرق في "العلمانية"، مثال: برنارد لويس ومحمد عمارة

كتب برنارد لويس في كتابه **اللغة السياسية للإسلام**، حول العلاقة بين الدين والسياسة يقول: «الإسلام الكلاسيكي لا يميِّز بين الكنيسة والدولة. بينما في المسيحية، فإن وجود السلطتين يعود إلى مؤسِّسها الذي نصح أتباعه بأن «يعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله». فعلى امتداد تاريخ المسيحية كانت هناك دائماً سلطتان، الله وقيصر، ممثّلتان في العالم بما سُمّي Sacerdotium et Regnum، وفي العصور الحديثة بكنيسة ودولة. قد تكون هاتان السلطتان مترابطتين، وقد تكونان منفصلتين، وقد تعيشان بوفاق أو في صراع، وقد تهيمن الواحدة على الأخرى، وقد تتدخل الواحدة في شؤون الأخرى (. .) ولكن يبقى دائماً أنهما اثنتان: السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وكل واحدة مزودة بقوانينها الخاصة وبتشريعاتها، ببنيتها الخاصة وبتراتبيتها»[1].

ثم يتابع: «أما الإسلام، فإنه لم يعرف قبل مرحلة التغريب هاتين السلطتين، بل عرف سلطة واحدة. وبالتالي فإن الفصل بين الكنيسة والدولة، وهو أمر متجذِّر بعمق في المسيحية، لا أصل له في الإسلام. حتى إنه في اللغة العربية الكلاسيكية، كما في بقية اللغات التي تستخرج مفرداتها الثقافية والسياسية من اللغة العربية، ليس هناك وجود لأزواج من الكلمات التي تناسب معنى الروحي والعلماني Séculier. فقط خلال القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، وتحت تأثير الأفكار الغربية ومؤسّساتها، ظهرت أولاً بالتركية، ثم بالعربية، كلمات جديدة للتعبير عن معنى "Séculier". بل إنه حتى في الاستخدام الحديث، ليس هناك ما يوازي تعبير "الكنيسة" بمعنى "تنظيم إكليريكي". فكل الكلمات الدالّة على الجامع أو المسجد تنطبق فقط على بناء للعبادة وليس على فكرة مجردة abstraction أو سلطة أو مؤسّسة. صحيح أنه في المراحل المتأخرة من الإسلام الكلاسيكي صير إلى تمييز جماعة من محترفي العلم الديني (رجال دين) تشبه تقريباً

---

(١) B. Lewis, *Le Langage Politique de L'islam*, traduit de l'anglais par Odette Guitard, Paris, Gallimard, 1988.

"الإكليروس" حيث عُبِّر عنهم بكلماتٍ من قبيل: "علماء" أو "ملالي"، ولكن يبقى أن لا وجود معادل لتعبير "علماني" laïque، وهو تعبير يخلو من أي معنى في سياق الإسلام. بل إنه حتى في أيامنا، فإن مفهوم أي تشريع أو سلطة زمنية متعلّقة بأي مجال من مجالات الحياة لا يدخل في نطاق المقدّس (المقدّس الشرعي) ولا يخضع لقواعد الشريعة، يُعتبر معصية أو خيانة عظمى للإسلام»[1].

ويستنتج لويس بصورة قاطعة أن هذا الأمر ينطبق على الأحزاب والحركات المسماة "أصولية"، كما على جميع الدول في العالمين العربي والإسلامي التي وجدت نفسها ملزمة بالنصّ على الإسلام ديناً للدولة. إلا أنه يستثني التجربة التركية الكمالية من هذا الحكم، مع استدراكٍ لظاهرة اختراق إسلام المجتمع التركي لعلمانية الدولة. ذلك كان قبل وصول حزب الرفاه الإسلامي إلى سدة الحكم. وكأن قدر المجتمعات الإسلامية، لأنها تدين ـ كأكثرية ـ بالإسلام، أن لا تشهد إلاّ دولةً لا تفرّق بين الدين والسياسة، ولا تفصل بين ما هو مدني وديني، ولا بين ما هو مقدس (لاهوتي) وما هو زمني (ناسوتي).

المفارقة هي أن نجد كاتباً إسلامياً معادياً للاستشراق والتغريب، هو محمد عمارة، يكرّر المصطلحات نفسها ويستخدم المفاهيم نفسها ليصل إلى الاستنتاج نفسه: غربة العلمانية عن الإسلام والمسلمين، بل تناقضها مع مبادىء الإسلام وقواعده.

يقول محمد عمارة: «إن الإسلام لم يدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله». وفي رأيه، أن العلمانية التي هي، في مفهومه، فصلٌ بين الدين والدولة، وبالتالي بين الدين والسياسة، هي «أصل من أصول المسيحية»، فتطبيقها في العصور الحديثة الأوروبية هو عودٌ إلى **الأصل**، وكأن المسيحية في أصولها تدعو بطبيعتها إلى العلمانية. أما ما حدث في التاريخ بين مراحل البابوية ـ القيصرية، والحكم بالحق الإلهي، ونشوب الحروب الدينية، فما هو إلاّ **انحراف** عن الأصول الأولى المسيحية، انحراف تتحمل وزره طبقة رجال الدين أي الإكليروس.

على هذا النحو يُنزع التاريخ وملابساته وتعقيداته عن الدين، عن المسيحية وعن الإسلام، فتستقيم في ذهن المستشرق (الكلاسيكي) وفي ذهن الكاتب الإسلامي صورة جامدة أبدية: صورة التوحيد والوسطية هنا، وصورة الثنائية هناك.

يقول عمارة: «نحن لسنا مواجهين بتلك الثنائية المتناقضة، ولا بذلك الاستقطاب الحادّ، اللذين شهدتهما الحضارة الأوروبية وواقعها، واللذين جعلا الأمور هناك: أبيض وأسود، علمانية تفصل الدين عن الدولة أو تسعى لهدمه وانتزاع تأثيره وأثره من الدولة

---

(١) *Ibid*.

والمجتمع معاً، أو كهانة وسلطة دينية وحكم بالحق الإلهي»[1]. إذاً، إنها الثنائية في المسيحية التي يقدّمها المستشرق إلى الإسلامي، حجة وتبريراً للاختلاف بين التجربتين، ولرفض العلمانية "كحل". بل إنه لا وجود لمشكلة في التجربة الإسلامية ليكون هناك حل!

وعندما ينتبه الكاتب الإسلامي إلى أن ثمة «بعضاً» من مشكلة أنتجها "الواقع"، نراه يكتفي بالإدانة، ويستحضر "الإسلام" و"تيارات الفكر الإسلامي جميعها" لتأكيد هذه الإدانة. يقول: «صحيح أن الواقع التاريخي الإسلامي قد شهد تقليد المسيحية في هذه **الآفة**، فتحوّل بعض من "علماء" الدين الإسلامي إلى "رجال دين" وزعموا لأنفسهم سلطاناً في "التحليل والتحريم"، واحتكروا "لآرائهم" صلاحيات الرأي الوحيد ومن ثم الرسمي للإسلام، رغم أن اجتهاد المجتهد في الإسلام لا يلزم غيره من المجتهدين، بل ولا يلزم المقلّدين لمجتهدين آخرين... لكن هذا التقليد في هذه الآفة قد ظل واقعاً تاريخياً، لم يعترف به الإسلام ولم يتحوّل إلى جزءٍ من الدين.. بل ظل واقعاً مداناً من تيارات الفكر الإسلامي جميعها، **ولم يصبح مقبولاً إلاّ في إطار المذهب الشيعي وحده**»[2].

يسهل في ذاكرة الانقسام الشيعي ـ السنّي، بل في ذاكرة كل انقسام في عالم الإسلام، أن يحصر الكاتب "تلك الآفة" بفرقة من الفرق، وخاصةً عندما يُلغى التاريخ، تاريخ الفرق وصراعاتها، وتاريخ الدول وعصبياتها، وتاريخ الفقهاء وعلاقاتهم بالسلاطين (سلباً أو إيجاباً)، كما تُنسى حالات التأثيم والتكفير باسم الدين سواء عند السنّة أو الشيعة. يسهل بعد كل ذلك أن ينصّب الكاتب نفسه ناطقاً باسم "الإسلام الصحيح"، وحَكَماً على "الواقع التاريخي"، فيسمح لنفسه بأن يقول: «إن هذا الواقع التاريخي لم يعترف به الإسلام ولم يتحوّل إلى جزءٍ من الدين».

هذا التعالي على التاريخ والواقع، يسمح بإنتاج "خطاب إسلامي" معاصر، له وظيفتان:

وظيفة أولى هي إلغاء الصراعات في التاريخ. وإنْ اعترف فيها بخجل، فهي من قبيل "الانحراف" أو "الآفة".

ووظيفة ثانية مكمّلة في خوض الصراع السياسي القائم من خلال تبنّي وجهة نظر يراها صاحبها إسلامية صحيحة يُماهيها بالإسلام الكلّي والشمولي ويُشهرها ضد تيارات العلمانية باعتبار هذه الأخيرة نشأت في حضن الحضارة الأوروبية وفي سياق ملابسات ومقدمات خاصة، يلخّصها الصراع بين الكنيسة والسلطة الزمنية، بل أحياناً هي أيديولوجيا حملها الاستعمار ونُخبه المحلية.

---

(١) محمد عمارة، **الإسلام والعروبة والعلمانية**، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨١، ص٦٣ ـ ٦٤.
(٢) **المرجع نفسه**، ص٦٢.

هذا المنطق الذي يحتاج إلى مراجعة، أضحى، للأسف، فكراً سائداً اخترق أيضاً بعض قطاعات الفكر القومي وبعض مفكّريه، وفي طليعتهم محمد عابد الجابري.

في هذا الفكر السائد، تبرز المفردات والمصطلحات أسلحةً قائمة بذاتها لتثبيت مصطلح وإلغاء مصطلح من مجمل حضارة ومن تاريخ بكامله. فإذا كانت تعابير "إكليروس" و"رجل دين" و"علماني" و"علمانية" لم تشهدها الحضارة الإسلامية وتاريخها ولغتها، فإن الاختلاف على هذا الصعيد يبرّر، في رأي المستشرق أو الكاتب الإسلامي، أو الباحث المأسور بـ "الهوية" ـ شأن الجابري ـ إسقاط مصطلح العلمانية والاستغناء عنه[1].

وفي رأيي، إنّ السياق التاريخي للصراع الاجتماعي ـ السياسي، وإنْ اختلف توصيفه على مستوى المفردات، لا يختلف عن سياق التجربة التاريخية المسيحية من ناحية المضمون والجوهر، وبشكل أساسي من ناحية وظيفة الدين في الصراع السياسي.

كان ابن خلدون قد أشار في **مقدمته** إلى مفهوم الاستقواء بالدين عندما تحدث عن جدلية العلاقة بين العصبية والدعوة الدينية، فقال «إن الدعوة الدينية تزيد العصبية قوة على قوة». وكان الفقهاء قبله قد شرّعوا دينياً لإمارة الاستيلاء العسكرية، وكان الإمام عليّ قد فرّق قبل ذلك بزمن طويل بين "الحاكمية الإلهية" التي قال بها الخوارج، وبين ضرورة "الإمارة" كمهمة سياسية دنيوية. ناهيك عن أن آراء الفقهاء المتأخرين (في العصر المملوكي) قد ذهبت إلى التمييز والتفريق بين ما سمّوه "السياسة الشرعية" و"السياسة الاصطلاحية"... وصولاً إلى تحويل الإفتاء والقضاء، وهما مهمة مناطة بالمجتهدين، إلى مؤسّسة سلطوية هي "**مشيخة الإسلام**" التي توزّعت السلطة بين السلطان والفقيه، وبين الهيئة الحاكمة والهيئة الشرعية. فكان السياق ومآله واحداً لدى الدولة السنّية (العثمانية) ولدى الدولة الشيعية (الصفوية) سواء بسواء.

وفي المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، تبدو هذه "الثنائية" التي ينفيها الإسلاميون، كما ينفيها بعض المستشرقين (ومنهم برنارد لويس)، واضحة في التعبير عن نفسها. فمن محنة علي عبد الرازق مع كتابه **الإسلام وأصول الحكم**، إلى أزمة طه حسين بسبب كتابه **في الشعر الجاهلي**، إلى مقتل فرج فوده وطعن نجيب محفوظ، إلى محنة نصر أبو زيد، إلى تحرك مؤسسات دينية وأهلية ضد كتاب هنا وكاتب هناك بحجة الدفاع عن الإسلام، إلى ما يُسمى اليوم في إيران أو في الكويت الصراع بين "محافظين" و"ليبراليين"، إلى افتعال "قضية" حول أغنية مارسيل خليفة في لبنان، حيث اخترق رأي فقهي القضاء المدني فيه، إلى الحروب الأهلية الدينية ومشاريعها في أكثر من مكان.. هكذا

---

(١) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص١٠٢ ـ ١٠٥.

تبرز بين السلطة الدينية والسلطة المدنية تلك الثنائية المتداخلة والمعقّدة نفسها التي عانتها المجتمعات المسيحية الأوروبية، وإنْ عبّرت عن نفسها بمفردات أخرى.

إن التبسيطية التاريخية التي نقرأها في هذا الموضوع اعتماداً على المصطلحات والمفردات وعند واحدٍ كبرنارد لويس، والتي لا يلبث أن يكررها من موقع آخر كتّاب إسلاميون كُثُر أو كتّاب قوميون، تقفل الباب أمام البحث التاريخي الجدّي باتجاهين: باتجاه فهم واستيعاب التاريخ الأوروبي وتاريخ المسيحية، وباتجاه فهم واستيعاب تواريخ الشعوب الإسلامية، ولا سيما تواريخ المجتمع والسلطة وموقع الدين فيهما.

إن الكتّاب الإسلاميين الذين يلجأون عادةً إلى مصطلح "التوحيد"، أو "الوسطية"، لنفي الثنائيات والصراعات في تاريخنا الإسلامي، ومثلهم الكتّاب الذين يلجأون إلى الفصل بين المرجعيات بداعي الاختلاف بين البنيات، إنما يطمسون بهذه التعابير تاريخ الصراعات والحروب والفتن وتوسّل الدين من أجل التغلّب.

II ـ هل تكون المجتمعات الإسلامية كالمجتمعات المسيحية في الحاجة إلى العلمانية؟

كثيرة هي الأفكار المغلوطة عن "العلمانية" وعن موقعها في حياتنا الاجتماعية والثقافية والسياسية، وعن مدى حاجة المجتمعات إليها، ولا سيما تلك التي ندعوها بحكم التاريخ أو بحكم الجغرافيا ـ التاريخية "مجتمعات إسلامية". فهذه الأخيرة لا تختلف من حيث السياقات العامة عن تلك المجتمعات الأوروبية التي سُمّيت في القرون الوسطى "مجتمعات مسيحية". بل إن العلاقة بين الدين وممثّليه وبين السياسة وممثّليها كانت على الدوام، وعبر العصور، علاقة تجاذب بين توحيد وانفصال، بين سيطرة هؤلاء على أولئك أو سيطرة أولئك على هؤلاء. كانت باختصار حقل تجاذب حتى سيطرت الدولة على الدين في التجربة التاريخية الإسلامية سيطرة شبه تامة، وحتى حدث الفصل بين السلطتين: السلطة المدنية السياسية من جهة، والسلطة الدينية من جهة أخرى، في التجربة التاريخية الغربية ـ المسيحية. وكان هذا الفصل الأخير هو التتويج الثقافي والدستوري والمؤسّسي لمسار حلٍ أو مخرجٍ لمسألة العلاقة الملتبسة والمتجاذبة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، بعد حروب ومآسٍ وصراعات امتدت قروناً طويلة في التاريخ الأوروبي ـ المسيحي، اتسمت بالتعصب وضيق الأفق. هذا في حين استمرت ملتبسة علاقة السلطة الدينية وممثّليها من فقهاء وعلماء وقضاة "شرعيين" بالمؤسّسة الحاكمة، سواء كانت هذه السلطة سلطانية بالمعنى التراثي القديم، أو "مدنية" بالمعنى الاصطلاحي الحديث. بل إن الإشكال ازداد تفاقماً مع لجوء الحكّام المحدثين إلى الدين يستقوون به في تثبيت "حكمهم" وكسب "شرعيتهم". يتساوى في منهج هذا "الاستقواء" الحكّام المدنيون والعسكريون والدينيون،

كلّ من موقع ومن زاوية، ولكنهم جميعاً يستهدفون المجتمع الأهلي المتدين، ليجعلوا من تدين المجتمع، أي تدين الناس، مادةً سياسية للولاء والطاعة والاستتباع ـ وكلها مفردات ومصطلحات تراثية يزخر بها تاريخنا السلطوي ـ فيتم بذلك إلغاء السياسة، بما هي تدبّر عقلي لشؤون الدنيا، فيستقيم للحكم والحكام استفرادهم للسلطة وبالسلطة، وإلاّ فالاتهام بـ "البدعة" أو "الخروج" يغدو حلاً محتملاً لأهل الحكم من جهة وأهل المعارضة من جهة ثانية. "الولاء" أو "الممانعة" يضحيان حالتين للشرعية أو الخروج. السياسة تتماهى مع الدين هنا، إيمان أو كفر، حلال أو حرام، وبالتالي ولاء وطاعة، أو خروج وممانعة.

يدّعي كتّاب إسلاميون، ومعهم مستشرقون ـ كما أشرنا ـ أن الإسلام لا يفرّق ولا يميّز ولا يفصل في شأن العلاقة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، وأنه يختلف عن المسيحية التي تفرّق بينهما. والواقع أن التاريخ ومعطياته ودراساته الكثيرة لا تقرّ هذا الكلام الذي أضحى "أسطورة" بفعل التكرار والدعوة، وعلو أصوات المنابر، التقليدية منها والحديثة. الإسلام في الواقع لا يختلف شأناً عن المسيحية في التاريخ. فوطأة هذا الأخير (التاريخ) وملابساته، أي ضغط البشر وأهواؤهم ومصالحهم، لا يمكن عزلها أو فصلها عن تمثّل البشر للدين. «أعطِ لقيصر ما لقيصر وما لله لله» قول للسيد المسيح، تمّ في سياق ماضٍ؛ إنه حدثٌ عاد البعض إليه اليوم بهدف "التأويل العلماني". ولكن ذلك لا يلغي سياقات تاريخية أخرى طويلة ومديدة، تسيّست فيها المسيحية فحكمت مباشرةً، وتنصّرت فيها السياسة، واستخدمت الدين فتبدلت أدوار السيطرة أو التوحّد أو التجاذب بين قيصر والكنيسة، وبين الملك كسلطة مدنية وتكريسه بـ"الحق الإلهي".

في الإسلام أيضاً يمكن اللجوء إلى مختارات نبوية وصحابية وإمامية بقصد "التأويل العلماني". منها على سبيل المثال التمييز بين الرأي والوحي، والعودة إلى "ميثاق أهل المدينة" السياسي أو إلى مبدأ لا "إكراه في الدين" أو قول الرسول: «أنتم أدرى بأمور دنياكم»... بل إن التأويل العلماني قد يذهب بعيداً في تفسير موقف الإمام عليّ من مسألة التحكيم التي نادت بها جماعة معاوية وعمرو بن العاص، وهو تفسير يُخضع للمُساءلة اليوم الدعوة إلى "الحاكمية الإلهية" التي يُنادي بها الإسلاميون في معارضتهم للحكام. لقد حذر الإمام عليّ من رفع المصاحف بهدف التحكيم من خلال قولته التاريخية الشهيرة: «القرآن حمّال أوجه»، منبّهاً جماعة معاوية والمعارضين (الخوارج) لخطورة هذا الأمر: إنّ الخلاف سياسي، والفتنة هي في أن يقحم القرآن في هذا الخلاف.

قد تصحّ هذه اللمعة أو الإشارات لتأويل علماني اليوم، كما تصح قولة السيد المسيح «أعطِ لقيصر ما لقيصر وما لله لله» لتبرير قابلية المسيحية للعلمانية، كما قابلية الإسلام لها. لكن ما أودّ قوله إن المرجعية النصّية أو الحدثية الانتقائية لا تكفي بل لا تصحّ لتبرير موقف سواء أكان هذا الموقف داعياً للعلمانية أم رافضاً لها. العبرة هي في المنطق التاريخي ومساره

واحتمالاته. والتاريخ هنا هو التاريخ العالمي، التاريخ المقارن، تاريخ الحضارات عبر تفاعلها، لا التاريخ الأوحد أو الأحادي المعزول عن أسباب تكوّنه وفواعله ومؤثّراته المختلفة المصادر.

وإذا ما درَسنا التاريخ الأوروبي المسيحي والتاريخ الإسلامي معاً بمنهج التاريخ المقارن، ومن زاوية متابعة جدلية العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، وقفنا على تشابهٍ كبير في الوظائف والأدوار، وإنْ اختلفت التسميات والمصطلحات وتمايزت المراحل الزمنية وأشكال المؤسّسات.

كثيرة هي الدراسات باللغات الأجنبية التي تناولت تجارب التاريخ الأوروبي المسيحي والمسارات التاريخية نحو العلمنة في المجتمعات الغربية وصولاً إلى نشوء "لاهوت للعلمنة" يحاول التكيّف مع "العالم المعاصر المعلمن" من خلال اللاهوت المسيحي نفسه، في حين أن الدراسات باللغة العربية في هذا الحقل ما زالت شبه معدومة. وإذ نشير إلى هذا النقص الخطير في الدراسات العربية، نشدد بالمقابل على أهمية المقالات التي كتبها الزميل جيروم شاهين حول هذا الموضوع، ومن بينها مقالته عن "الكنيسة بين الدين والدنيا" في مجلة **آفاق** (١٩٩٧)، ومقالته عن "النموذج الغربي للعلمانية" في **حوليات جامعة البلمند** (١٩٩٧). ففي هذه المقالات ردٌّ على "التبسيط التشويهي" الذي تحمله الخطابات العربية حيال التجربة التاريخية المسيحية وحيال مفهوم العلمانية ومسارها ودورها.

خلاصة القول، إنّ الخطابات العربية الرافضة للعلمانية تجعل من "الخصوصية" سداً حاجباً للتاريخ، حيث يجري تشويه تبسيطي للتاريخ الأوروبي المسيحي الذي آلت صراعاته نحو العلمنة. كما يجري بالمقابل نظر انتقائي وأحادي للتاريخ الإسلامي يتمّ من خلاله قطع هذا التاريخ عن مضامينه الاجتماعية وعن سياقاته العالمية، وصولاً إلى تعريف العلمانية كأيديولوجيا "معادية للدين"، أو "ملحدة"، أو في ألطف الأحوال "تغريبية". والتغريب في هذا الوعي الأحادي والمتوتر يستدعي، على طول الخط، "الإدانة" من زوايا عديدة.

والحقيقة أن التغريب بمعنى الاقتباس الثقافي عن الغرب، لم يصبح مسبّة أو نقيصة أو خيانة إلاّ مع بداية أزمة مشروعية الدولة العربية الحديثة، ابتداءً من ثلاثينات القرن العشرين، حيث تفاقمت الأزمة يوماً بعد يوم إلى انفجارها تزمّتاً وقمعاً وتوتراً مع الحزبية الإسلامية الجديدة اليوم، ومع تماهي الدولة العربية الحديثة بالدولة السلطانية القديمة في استخدامها الدين وسيلة استقواء.

بل إن إسلاميي اليوم أضافوا إلى الشتائم الموجهة إلى العلمانية كـ "أيديولوجيا تغريبية"، معاني "التأثيم" وبعضهم "التكفير". هذا في حين أن وقائع التاريخ تشهد على أن العلمنة ـ من حيث هي مسار معقد لفك الارتباط بين السلطة الدينية والسلطة المدنية ـ

كانت مآلاً وحلاً ومؤشّراً لإنقاذ المجتمعات الأوروبية المسيحية من الطائفيات والعصبيات المذهبية وأشكال التعصب والتزمّت ورفض معتقدات الآخر وأفكاره وتدخُّل السلطات المدنية والدينية في هذه الأفكار والمعتقدات. لقد كانت علاجاً لأمراض التعصب الاجتماعي والثقافي والديني، كما كانت الديمقراطية حلاً لمعضلة الاستبداد والحكم الفردي المطلق ونظرية "الحق الإلهي" المرادفة من حيث الدور والوظيفة السياسية لنظرية "الحاكمية الإلهية" عند بعض الإسلاميين.

وفي حالة المجتمعات الإسلامية، فإن حاجتنا إلى الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية تساوي حاجتنا إلى الديمقراطية، للخروج من "طبائع الاستبداد" على حد تعبير الكواكبي في آخر عام من أعوام القرن التاسع عشر، وللخروج من مسالك التعصب وأساليب الاستقواء بالدين وخوض صراعاتنا السياسية به على نحو ما عانيناه ونعانيه في أواخر القرن العشرين وبداية الحادي والعشرين. لكننا نستدرك فنقول إن الكلام هنا ليس وصفة جاهزة. فكما أن المسار الديمقراطي مسار تاريخي طويل ضد إطلاقية الحكم حتى أرسى ممارسة وثقافة ديمقراطيتين، فإن العلمانية هي أيضاً مسار تاريخي طويل ليس ضد الدين، وإنما ضد أسلوب من يستثمر الدين في السياسة، أي ضد المستقوين بالدين في المجتمع السياسي. والثقافة المدنية تصبح هنا، وفي وجه من وجوهها الأساسية، إعادة قراءة للتاريخ توطئةً للانتقال إلى تاريخ جديد. فهل يتم ذلك من غير نقد؟

III ـ عندما يستقوي أهل الدولة بالدين يستقوي الخارجون عليها بسلاحها: السياسة والدين بين الادّعاء والدعوة:

سبقت الإشارة إلى أن القول الشائع لدى مستشرقين ولدى كتّاب إسلاميين بأن الإسلام "بطبيعته" يوحّد بين السياسة والدين، وأن المسيحية "بطبيعتها" تفارق بينهما على قاعدة الفصل بين الكنيسة وقيصر، ليس قولاً دقيقاً، ولا يقوم على أساس من الدراسة التاريخية المعمّقة التي تحفر في طبقات المصادر، وتبحث عن أصول الخطاب المعلن والظاهر، لتحدّد مرجعياته المؤثّرة في صياغاته اللاحقة، ولتعيّن دوره ووظيفته في تمكين السلطان وتثبيت هيبته وتبرير شرعيته، في كل مرحلة من مراحل التاريخ.

تجدر الإشارة أيضاً إلى أن هذا "الدمج" أو "التوحيد" الذي يُخيَّل لبعض دارسي الإسلام السياسي أنه "أصلي" أو "طبيعي"، لا يعدو في حقيقة أمره أن يكون تعبيراً أيديولوجياً عن "دعوة" أو "ادّعاء". إنه تعبيرٌ عن "دعوة" عندما يكون مشروع الدولة هو مشروع مطالبة ومناجزة باسم "حق" مُطالب به، وكما هي حال جلّ الفرق والأحزاب الإسلامية التي طالبت في مراحل عديدة من التاريخ الإسلامي بحقها في خلافة أو سلطان أو مُلك باسم الدين؛ فيما هو تعبيرٌ عن "ادعاء" عندما يكون أهل

الدولة في نصاب السلطان أو المُلك، فيذهبون مذهب تمكين "الحق" السلطوي السياسي على أنه "حق إلهي".

وهكذا بين الدعوة وهي في طور المعارضة أو المطالبة أو "الخروج"، وبين "الادعاء" وهو في طور "أجيال" الدولة (الجيل هنا بالمعنى الخلدوني)، ينكشف مسار تاريخي مركّب ومعقّد، يحتاج من الباحثين إلى مزيد من الدراسة للكشف عن آلياته، لا على مستوى صياغة الخطاب فحسب، بل على مستوى التعبئة والتنظيم وتبادل الأدوار بين من هو في نصاب السلطان، وبين من كان أو سيصير في عداد "الخوارج" أو الممانعين تمهيداً للوصول إلى المرتبة السلطانية إياها.

واللافت أن "وظيفة" "الآداب السلطانية"، وهي مجموعة ما كتبه الوعّاظ والكتّاب المسلمون في السياسات السلطانية (ومنهم العديد من الفقهاء)، كانت في معظم مراحل تاريخ السلطنات الإسلامية تبريراً للإمارة والسلطان باسم "حراسة الدين" من جهة، وباسم "قوة" قاهرة ومستعلية متماهية مع الصفات الإلهية من جهة أخرى.

والملاحظ أنه منذ الماوردي، الذي عاصر الشطر الأخير من العصر البويهي وبدايات العصر السلجوقي، إلى أبي الهدى الصيادي، شيخ الإسلام في عهد السلطان عبد الحميد الثاني العثماني، تتشابه أوصاف السلطان سواء أكان هذا الأمير وريثاً لأبيه أو أخيه (شرعية الوراثة)، أم كان مستولياً متغلّباً جديداً رفعته إلى سدة الحكم ثورة أو انقلاب أو اغتيال لسيّده (شرعية التغلّب).

هذا التشابه أو التوحّد في الخطاب الدعوي أو التبريري ينبني على دوران في حلقة مفرغة، تتوزعها دورات التاريخ العربية المتجانسة في تعاقب الدول. وهذا أمرٌ كان قد لاحظه ابن خلدون منذ زمن بعيد في حركة تعاقب الدول، واستمرت الدورات من بعده تتكرر بالآليات والقوانين نفسها.

يحذّر "الفقيه ـ الكاتب" من الخروج على السلطان خوفَ الفتنة (سلطان ظلوم خير من فتنة تدوم)، بعد أن أَلِفَ جواراً لسلطان أو حاشية حاكم. لكن ما أن يصبح "الخارج ـ المغامر" سلطاناً وقد كسر هذه النصيحة أو تجاوزها، حتى يصبح بدوره مستظلاً بدلالاتها وإيحاءاتها ومحتمياً بمعانيها المعلنة والمضمرة، ويستمر الخطاب إياه بين دعوة وادّعاء، وبين ادّعاء ودعوة.. وهكذا.

وإذا كان الادعاء أو الدعوة ذا منطلق ديني دائماً لـ "تأصيل الحق" أو لتبرير النهوض أو لتمكين السلطان، فإن الاستقواء بالدين وخطابه يُضحي سيفاً ذا حدين. بل إنه استدعاء دائم لاستخدام هذا السلاح في وجه من استخدمه نفسه.

يرى بعض من مؤرّخي الأفكار المعاصرين (رضوان السيد، عبد الله العروي، كمال عبد اللطيف)، أن أصل هذا الاستخدام هو استدخال الآداب السلطانية وبعض أدبيات الفقه

السياسي **عهد أردشير** الذي نظّر للدولة الفارسية قبل الإسلام، فلما قامت الدولة السلطانية في الإسلام ومع التجربة الأموية ثم العباسية بصورة خاصة، تقاطعت وتشابكت و"تناصّت" النصوص الإسلامية والنصّ الفارسي معاً في توليد خطاب ديني ـ سياسي، أو سياسي ـ ديني، له وظيفة في تمكين أهل الحكم باسم الدين، وبالتماثل والتماهي مع صفات الملك ـ الإله.

والغريب أن يلجأ فقيه كالماوردي إلى استجماع آيات وأحاديث في صفات الله والملك، فيماثل بينهما في كتاب **نصيحة الملوك** إذ يقول: «إن الله جلّ وعز أكرمهم بالصفة التي وصف بها نفسه، فسمّاهم ملوكاً وسمّى نفسه ملكاً...». ويستحضر في هذا السياق الحديث النبوي القائل: «السلطان ظل الله في الأرض». وهذا الحديث روي بصيغ مختلفة ولكن تتشابه في العديد من كتب الحديث، أورده الميداني وابن عباس والطرطوشي وآخرون. وصيغة الطرطوشي جاءت كما يلي: «السلطان ظل الله في أرضه يأوي إليه كل مظلوم من عباده، فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإذا جار كان عليه الأمر وعلى الرعية الصبر» (كمال عبد اللطيف، **في تشريع أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٩).

إنّ استدعاء طاعة الرعية لحكم السلطان، باسم قوة الإيمان، وإيحاءات الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وتجارب التاريخ ما قبل الإسلامي، هي سمة عامة وغالبة في الآداب السلطانية (كُتُب النصائح والمواعظ: مرايا الأمراء والملوك..) وإنْ اختلفت طبيعة هذه الآداب عن الأدبيات الفقهية التي ظلّت تقيم لـ "السياسات الشرعية" حيزاً متخيَّلاً ومفترضاً خارج نطاق الضرورة والأمر الواقع، أي خارج حيز التاريخ الفعلي.

بل إن ثمة ازدواجية نقرأها في نصوص من اجتمعت فيه صفات الفقيه والكاتب والواعظ معاً، كالماوردي في كتاب **نصيحة الملوك** من جهة وكتاب **الأحكام السلطانية** من جهة أخرى، وكالطرطوشي في تمييزه بين السياسة الاصطلاحية من جهة والسياسة الشرعية من جهة أخرى، وكابن خلدون في تمييزه بين الوازعين السلطاني أو العصباني من جهة والوازع الديني من جهة أخرى. ثنائيات تتجاور في الفكر السياسي الإسلامي: مقولةٌ تسكن في حيز الذاكرة والمخيلة، ومقولةٌ أخرى تتحرّك في التاريخ والواقع. الأمر الذي حدا بعبد الله العروي إلى أن يقول بـ "طوبى الفقيه": فهذا الأخير (الفقيه) يتخيّل نظاماً إسلامياً "شرعياً"، ويُكرّس في الواقع نظاماً سلطانياً.

وإذا كانت حكمة التكريس مردها الخوف من مخاطر "الفتنة"، فإن الوظيفة الدينية، التي هي أداة تكريس، تظل موضوعاً للادّعاء والدعوة من قبل أناس ينصّبون أنفسهم "أمراء" ويطرحون أنفسهم "مشاريع سلاطين"، وتظل الفتنة، أي "الحرب الأهلية" بمصطلح اليوم و"الخروج" بمصطلح الأمس، احتمالاً قائماً.

إذا صحّت الفرضية القائلة بأن الآداب السلطانية (الإسلامية) استدخلت **عهد أردشير** في منطقها السلطوي ـ وهذا أمر تثبته دراسة النصوص "وتناصّها" فعلاً ـ فإن تداخل التواريخ وتأثيراتها المتبادلة في الدوائر الحضارية الكبرى في "العصور الوسطى" : الدائرة الحضارية البيزنطية، والدائرة الحضارية الهندية ـ الفارسية، والدائرة الحضارية العربية ـ الإسلامية، تجعل من هذه التأثيرات المتبادلة في نظام الحكم في التاريخ الإسلامي، معطى تاريخياً لسمات مشتركة في العلاقة الوظائفية بين الدين والسياسة. ويصبح التمييز بين التجربة الإسلامية لناحية القول بالتوحيد بين الدين والدنيا، والتجربة المسيحية لناحية القول بالفصل بين الكنيسة وقيصر، أمراً يستدعي إعادة النظر فيه من زاوية تاريخية ومنهجية. فمقولة "الحق الإلهي" تصبح مشتركة على مستوى الوظيفة لدى القروسطية الأوروبية المسيحية ولدى القروسطية الإسلامية على حد سواء وإنْ تباينت المصطلحات بين الطرفين.

يقول أردشير: «واعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلاّ بصاحبه. لأن الدين أسّ الملك وعماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين. فلا بد للملك من أسّه، ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أسّ له مهدوم. وإن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة إياكم إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقّه فيه فتحملكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به. فتحدث **رياسات مستترات** في من قد وتّرتم وجفوتم وأخفتم وصغّرتم من سفلة الناس والرعية وحشو العامة. واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسرّ ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك. لأن الدين أسّ والملك عماد. وصاحب الأسّ أولى بجميع البنيان من صاحب العماد» (عبد اللطيف، **نفسه**، ص ١٦٠).

إن هذا الإلحاح في الجمع بين الرئاسة الدينية والرئاسة الملكية كي يقوم ويستمر بنيان الدولة، ستكرره خطابات الآداب السلطانية التي عبّرت عن الثقافة السياسية العربية ـ الإسلامية في جميع العهود، في عهود الدولة السلطانية كما في عهود الدولة الحادثة المعاصرة. وهو إلحاح براغماتي وظيفي، وموحِّد قسري لثنائية السلطة لكي لا يفلت الطرف الديني فيها فتحدث "رياسات مستترات" من قبل "المتضررين أو المهمّشين" في البلاد، على حدّ ما حذّر منه أردشير منذ زمن بعيد.

لكن نسأل: هل جنّب هذا الدمجُ المملكةَ "الرياساتِ المستترات" على حد تعبير أردشير؟ وهل منع التوحيد العصبيات المُمانعة في المجتمعات العربية من تنظيم نفسها وتعبئة قواها من أجل الانقضاض على المُلك القائم باسم "حق ديني" أو "دعوة دينية"، كما لاحظ ذلك ابن خلدون فوصف هذا الأمر «باستقواء العصبية بالدين»؟

من يقرأ التاريخ بذهنية فهم هذه الظاهرة وتفسير تداعياتها ونتائجها التجزيئية، يدرك أن هذا التوحيد الوظيفي هو في أساس الخروج باسم الدين، وأن هذا التوظيف أيضاً لم

ينجح في تأمين سلامة السلطان إلاّ ليُطلق معارضة من طبيعة السلطان نفسه.

لكن هل اتعظت النُخب العربية الحاكمة حتى العلمانية منها من هذا الدرس التاريخي؟ أمرٌ نشك فيه، إذ ما زالت السياسات الثقافية لدى العديد من النُخب الحاكمة تنطلق من الدين أو تشجّع فرقاً إسلامية "موالية" وتحارب فرقاً أخرى "معارضة". وفي رأي الدارس لهذه الظواهر أن الفرقَ قليلٌ على مستوى المنهج وحركة التاريخ واحتمالاتها ومنطقها وصيرورتها بين الموالاة الإسلامية والمعارضة الإسلامية. وكمثل موضّح، فإن الفرقَ قليلٌ بين وظيفة اليافطات الإسلامية التي تُرفع، بتشجيع أو برضى السلطات القائمة، شعاراتٍ موالية، وبين من تُنسب إليهم صفة "التكفير والهجرة"، حيث يدّعي "أمراء" من العامة القيام على طريقة "الرياسات المستترات". إن "مبدأ التكفير والهجرة" الذي يدعو للخروج أو الاعتزال، مبدأ قديم في التاريخ والتراث الإسلاميين. وسيظل هذا المبدأ يُستحضر ما دام الدين رافعة للسلطة والسلطان، في أي مكان من العالم الإسلامي، وما دام أهل الدولة الحديثة أو المحدثة لا يفصلون بين سلطة دينية وسلطة مدنية.

كان المخرج الديمقراطي العلماني حلاً لهذا الإشكال في التجربة المسيحية الأوروبية، وهو إشكال لا نزال نعيش ملابساته وتناقضاته مع ما يترتب عليها من محن ودماء وقسوة في العيش.

نصيحة أردشير في تجنّب "الرياسات المستترات" الصادرة عن أسّ الدين ونصائح الوعّاظ المسلمين في استجلاب طاعة الرعية باسم الدين، لم تعدْ تنفع في عصر تداول السلطات بأسلوب الانتخاب والاقتراع، كما لم تعدْ تنفع في عصر اكتساب الدولة شرعيتها من خلال سيادة الشعب الذي هو جماعة مواطنين مكتفين، لهم حقوق وعليهم واجبات، لا عناصر رعية تنتظر عطاء السلطان ورحمته، أو تخاف نقمته.

لقد قمتُ في كتاب **الفقيه والسلطان** بدراسة أنماط من العلاقة القائمة بين الفقيه (ممثّل الدين) والسلطان (ممثّل السياسة) في تجربتين مديدتين، هما أكثر تجارب التاريخ الإسلامي طولاً بالزمن وعبر التجارب. لقد بان لي أن تطوّر أشكال التأسيس الوظيفي لهذه العلاقة حصل سواء في نصاب الدولة أو في هياكل المجتمع، وسواء في خطاب الدولة السلطانية ذات المذهب السنّي (الدولة العثمانية) أو في الدولة السلطانية ذات المذهب الشيعي (الدولة الصفوية والقاجارية)، بما كان يعبّر عن مسار تاريخي آل في نهاياته، وبفعل وعي حالة الاستبداد السلطاني بفعل المقارنة بين الوضعيات المختلفة في التاريخ العالمي، وطيلة القرن التاسع عشر، إلى حالة من الوعي الفقهي ـ التاريخي لدى نخب من الفقهاء جعلت همّها تحويل الدولة السلطانية من حكم فردي رعوي إلى حكم دستوري مقيّد، حيث جرت في الأذهان عملية انزياح وتداخل في المعنى بين مصطلحات تراثية/ إسلامية ومصطلحات

حديثة/ غربية، فتمّ استذكار "الشورى" من خلال الديمقراطية، و"أصحاب الحل والربط" من خلال البرلمانات والجمعيات التمثيلية، و"العهود والمواثيق" من خلال الدساتير، و"إجماع الأمة" من خلال سيادة الشعب.

هكذا وعى فقهاء إصلاحيون في مجتمعات الدول السلطانية، سُبُلَ نهوض الدولة ومجتمعاتها في غضون القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وأهمّ هذه السبل: إشراك الأمة في الحكم عن طريق الانتخاب والاقتراع، وتقييد الحاكم بدستور للبلاد. وكان ذلك بداية التأسيس لمفهوم المواطن وحقوقه في ظل دولة تقوم على الدستور.

لكن البداية، عادت فتعثرت، وتعثرها جاء من عدّة أبواب:

- من باب السياسات الغربية التوسّعية التي أظهرت للشعوب أيديولوجياتها العنصرية والقمعية والتخريبية وحدها، فبهتت في الوعي المقارن المحلي لدى النخب صورة الفكر التنويري العالمي وسادت صورة "التعصّب الأوروبي".

- ومن باب سياسات الأعيان المحليين الذين فضّلوا استمرار النظام القديم، فحافظوا على العلاقات الرعوية واستدخلوها في منطقهم على حساب بلورة فكرة المواطنية وحقوقها وواجباتها.

- ومن باب ردود الفعل المحلية على هذه وتلك، كانت صورة "التاريخ العالمي" تتقلّص وتتجزأ إلى صور تُستحضر فيها الذاكرة التاريخية وحدها، فيُبحث عبرها عن "هوية" مقطوعة الصلة بالآخر، وعن ماضٍ غني يكون معوّضاً لخسران الحاضر.

لم تكن هذه الإشكاليات موضع معالجةٍ في الكتاب الذي نستعيده اليوم، لكنه كان يؤسِّس لها من خلال التركيز على أمرين: على دراسة المسار الذي سارت إليه أشكال العلاقة بين الفقيه والسلطان، أي بين السلطة الدينية والسلطة المدنية في نموذج تاريخي، وعلى المآل الذي آل إليه هذا المسار عندما وعى فقهاء إصلاحيون أهمية الحياة الدستورية في البلاد.

صحيح أن انقطاعاً قد حصل في ذاك المسار ولا بد من دراسة أسبابه، ولكن شيئاً أكيداً لا بد من إعلانه، ألا وهو ضرورة التواصل مع ذاك الجهد الدستوري الذي كان نهايةً وبدايةً في الوقت نفسه: نهايةً للدولة السلطانية، وبدايةً ـ وإنْ متعثرة ـ للدولة الدستورية. إنها مرحلة التحوّل المتعثّر من الدولة السلطانية إلى الدولة الدستورية.

* * *

في إيران اليوم، وفي مرحلة ما بعد الثورة الإسلامية بالتحديد، تجري تجربة كبرى في التاريخ الإسلامي المعاصر، هي تجربة الإصلاحية الإيرانية التي يقودها الرئيس السيد محمد خاتمي.

تقوم التجربة على إعادة إحياء ذاك الوعي الدستوري الهادىء والذي كان ينزع في

مطالع القرن العشرين إلى إقامة الدولة الديمقراطية على أنقاض الدولة السلطانية ومشيخاتها الفقهية، إنما من دون افتعال صراع بين "علمانوية" وإسلامية، بل من دون افتعال صدام بين ثنائيات متوهّمة سواء من قِبَل مَنْ حوّل العلمانية المدنية لاحقاً إلى عقيدة أو إلى "دينٍ" بديل، أو من قِبَلِ مَنْ حوّل الدين إلى وسيلة استقواء وتحت أي شعار، ومن ذلك شعار "ولاية الفقيه" أو "حاكمية الله".

إن ضغط التاريخ وحاجاته يفرضان مساراً جدلياً ومركّباً لتحديد مجال علاقة الفقيه بالسياسة الحكومية (الدولة)، مساراً ليس هو مجال التوظيف المتبادل للمواقع، كما حدث في تاريخ الدولة السلطانية قديماً، وليس هو مجال التطابق أو التماثل أو التماهي كما تنزع إليه أحزاب إسلامية معاصرة. ويبدو أن أداة الديمقراطية التمثيلية هي الوسيلة الأمثل لتحديد أُطُر هذا المجال وآفاق تطوّره في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

بيروت، ربيع ٢٠٠١

ـ تقديم الطبعة الأولى ـ

لعلّ من أهمّ مراحل التاريخ الإسلامي تأثيراً في الأفكار والمؤسّسات، وفي الوعي والذاكرة لدى الأفراد والجماعات في حاضر العالم الإسلامي، المرحلة التي شهدت قيام دولتين كبريين متأخرتين في هذا العالم، وهما: **الدولة العثمانية** في آسيا الصغرى (تركية) وفي معظم أنحاء المنطقة العربية، **والدولة الصفوية** وامتدادها القاجاري في إيران.

ولا شك في أن الأهمية تتأتى من جملة من العوامل تأتي في مقدمتها:

ـ أن هاتين الدولتين هما آخر الدول الإسلامية الكبرى التي أعلنت انتسابها إلى الشريعة الإسلامية، وأنّ ما نجم عن هذا الإعلان من نتائج على مستوى تنظيم الدولة وتنظيم علاقة هذه الأخيرة بالمسلمين وبالمجتمع عامّةً، كان له تأثير في الصورة التاريخية الموروثة في حاضر المسلمين عن ماضي دولتهم.

ـ وأنّ هاتين الدولتين شهدتا صراعاً حاداً بينهما من أجل السيطرة والتوسّع في مناطق العالم الإسلامي. وقد توسَّلَت كل منهما، في تبرير صراعها مع الأخرى، الوسائل الأيديولوجية المختلفة. وكان على رأس هذه الوسائل التعبئة الدينية، وفقاً لطقوس معيّنة في ممارسة الشعائر الدينية (الشعائر الصوفية لدى العثمانيين، والشعائر الحسينية لدى الصفويين)، ووفقاً لاجتهادات كلامية وفقهية مذهبية معيّنة (الإمامية الاثني عشرية لدى الصفويين، والمذهب السنّي ـ الحنفي لدى العثمانيين)؛ الأمر الذي أعطى الصراع السياسي والاقتصادي والاستراتيجي بين هاتين الدولتين في مناطق العالم الإسلامي صبغة دينية مذهبية، انعكست بدورها على أوضاع الشعوب والجماعات تشتّتاً وتفرقة. وهذا ما عانى منه سنّةُ إيران، وكذلك شيعة الأناضول والعراق وسورية ولبنان ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي، تاريخ انفجار الصراع بين الدولتين.

إن تزامن هاتين الدولتين مع ما يسمّيه المؤرّخون بـ "نهضة أوروبا"، وتوسع هذه الأخيرة في العالم على قاعدة حرية التجارة التي يتيحها النظام "الماركنتيلي"، ثم على قاعدة السيطرة على الأسواق التي تطلبتها الثورة الصناعية الأوروبية لاحقاً، هو تزامنٌ خطيرٌ، لأنه يطرح الإشكال التاريخي الذي لا يزال يشكّل لغزاً وعلامة استفهام كبرى حول العلاقة بين وضعيتين تاريخيتين عالميتين: تقدّم الغرب وتأخر الشرق الإسلامي. إن هذا

التزامن يعيد إلى الأذهان التساؤل حول شروط المقاومة ومضمون التقدّم ومعناه في مرحلة التشكّل التاريخي للعلاقة غير المتكافئة في العلاقات الدولية. وكانت العثمانية والصفوية، نقطة تقاطع على طريق هذا التشكّل في العلاقة اللامتكافئة.

لقد تزامنت نهاية الدولتين (العثمانية والصفوية ـ القاجارية) في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، مع بداية تبلور المشاريع القومية، وقيام مشاريع الدول الإقليمية المحدثة في العالمين العربي والإسلامي. الأمر الذي أعطى المشكلات الإقليمية اللاحقة بُعداً قومياً في العديد من المناطق الإسلامية وفي معظم الفترات التاريخية اللاحقة حيث كان للصراعات الدولية أثرها في إبراز هذه المشاكل وتوظيفها في الصراعات السياسية القائمة بين الدول الكبرى والجماعات الإثنية والثقافية، والدول الإقليمية الجديدة. وكل هذا كان من شأنه أن يجعل من التاريخ سلاحاً في الصراع الناشب. فتارةً يُفسّر الصراع الصفوي ـ العثماني صراعاً سنّياً ـ شيعياً، وتارةً يُفهم على أنه صراع قومي: فارسي ـ عربي، أو فارسي ـ تركي.

ومن خلال كل هذه المستويات في أهمية الموضوع التاريخي الذي نطرحه، تبرز في المنهج أهمية الاستعادة التاريخية للعلاقة بين السياسة والدين، بين الدولة والدعوة، بين السلطان والفقيه. فمساحة هذه العلاقة تغطي أوجه التقارب أو التعارض بين الطرفين، أعني أوجه الاستخدام الوظيفي للدين بما هو حالة فقهية يقدّمها فقيه السلطان، أو أوجه معارضة الدين للسلطان بما هو (أي الدين) ثورة سياسية في وجه السلطان، أو حالة انكفاء عن السلطان أو اعتزال ونبذٍ له.

وقد جرى التعبير عن هذه العلاقة بصيغ مختلفة في كُتُب التاريخ والسياسة والاجتماع. فتارةً استخدمت تعابير "العصبية" و"الدعوة" كما نرى لدى ابن خلدون، وتارةً "الأحكام السلطانية" و"السياسة الشرعية" كما نرى عند الماوردي وابن تيمية وغيرهما...؛ كما استُخدمت تعابير "الحاكمية الإلهية"، أو "الخلافة" أو "ولاية الفقيه" أو "نائب الإمام"، وأثيرت علاقة كل هذه المفاهيم بإشكالية الدولة الوضعية الحديثة وكيفية وضع القرار السياسي كما نرى في النصوص الإسلامية المتأخرة، منذ قيام الحركة الدستورية في كل من تركيا وإيران، ثم إلغاء الخلافة، وصولاً إلى نشأة الأحزاب الإسلامية "المحدثة" وقيام الثورة الإسلامية في إيران.

إن حقل هذه العلاقة لا يزال يحمل الكثير من التعقيدات الفكرية والفقهية والسياسية. وهذه الدراسة لا تندرج تماماً في نطاق المعالجة النظرية أو الفقهية لهذا الحقل الشائك في تاريخ الإسلام والمسلمين، بل جلّ ما تتوخاه أن تنقّب في هذا الحقل عساها تكشف تاريخية الأفكار والمفاهيم، بصيغة تسمح بإدراجها في وعي تاريخي نقدي.

بيروت، ١٩٨٩

الفصل الأول

نظرة تاريخية في مرحلة ما قبل العثمانية والصفوية:

الدولة السلطانية: النموذج الأم للعثمانية والصفوية

منذ تحوُّل الخلافة إلى "مُلك"، على حد قول معظم الفقهاء ـ وهو قول يستهدف بالدرجة الأولى التجربة الأموية في الحكم ـ وحتى بروز السلطنات في إطار الخلافة العباسية، ترتسم معالم السلطة في تاريخ الإسلام في إطار من العلاقة المعقّدة التي يحتل فيها كل من الحيِّز الديني والحيِّز السياسي مكانةً لا يستغني فيها أحدهما عن الآخر وإنْ تمايزا.

صحيح أن العلاقة العضوية بين الحيِّزين كان قد أكّدها النصّ القرآني والتجربة النبوية، وكذلك الخلافة الرّاشدة عند فقهاء السنّة، وصيغة الإمامة عند فقهاء الشيعة؛ الأمر الذي جعل إمكان الانفكاك بين الحيزين أمراً مستحيلاً أو صعباً. ولكن، وبالرغم من وجود التجربة المثال (الخلافة الرّاشدة)، أو تصوّر الصورة النموذج (الإمامة المعصومة)، اللّتين يتحد فيهما الدين والسياسة، فقد فرض الأمر الواقع في تجربة السلطة تمايزاتٍ في توزّع السلطات والوظائف بين المستويات الدينية والسياسية. لقد فرضت الظروف أشكالاً من التوزّع للسلطات الفاعلة، عبر ما سُمّي في التاريخ الإسلامي بـ "ولايات الأطراف"، أو "وزراء التفويض"، أو "أمراء الاستيلاء"... وكل هذه المراتب السلطوية الناشئة في التاريخ، شكّلت منافذ المجتمع الإسلامي المتنوع للوصول إلى مراكز القرار السلطوي في الدولة. وسواء أكانت طبيعة هذه المنافذ قومية أو إقليمية اجتماعية أو اقتصادية، أم كانت مزيجاً من هذه الاعتبارات والعناصر جميعها، فإنها شكّلت تعبيراً تاريخياً لأنماط العلاقة بين الاجتماع الإسلامي والدولة. و"السلطنة" التي بدأت "إمارة استيلاء"، هي النمط السائد في هذا الاجتماع السياسي.

ولعلّ الفترة الزمنية التي عاصرها البويهيون (٣٢٠هـ/ ٩٣٢م ـ ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) ثم السلاجقة (منذ القرن الخامس وحتى الثامن الهجريين)(*)، وهي الفترة التي برزت فيها

(*) تشمل الفترة هذه جميع فروع السلاجقة، وقد انتهى بعضها قبل القرن الثامن الهجري. راجع تواريخ الحكم لكل من فروع السلاجقة في: ستانلي لين بول، **الدول الإسلامية**، ج١، ص٣١١ ـ ٣٢٤.

التحوّلات في مواقع السلطة بصورة حادّة، فرضت على الفقهاء اهتماماً نظرياً بمسألة شرعية السلطة وتحديد مراتبها وولاياتها، إمّا من موقع الحفاظ على استمرارية مؤسّسة الخلافة وتحديد مراتبها وولاياتها، في مواجهة مواقع السلطات الناشئة (الإمارات)، كما نرى بوضوح لدى الماوردي[1]، أو من موقع المعارضة لشرعية هذه المؤسسة أو الاستقلال عنها، كما نرى عند فقهاء الإمامية في ذلك العصر، كالكليني، والشيخ المفيد، والشريف الرضي، والشريف المرتضى وأبي جعفر الطوسي.

وفي كلتا الحالتين (الدفاع عن مؤسّسة الخلافة أو الاستقلال عنها)، ينتظم الفقه السياسي وعلم الكلام في حركة الواقع الاجتماعي ـ السياسي، هذا الواقع الذي تجسَّد على مستوى السلطة ببروز سلطتين أساسيتين متواليتين آنذاك هما: سلطة البويهيين الشيعة، وسلطة السلاجقة السنّة.

البويهيون (٣٢٠هـ/ ٩٣٢م ـ ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) وفقهاء الإمامية:

عشية ظهور البويهيين، كان **محمد بن يعقوب الكليني** (توفي ٣٢٩هـ/ ٩٤٠م) قد قدّم للشيعة الإمامية (الاثني عشرية) عرضاً فكرياً تميّز به المذهب عن مذاهب الزيدية والإسماعيلية والسنّية والمعتزلة. وكان ذلك في كتابه التأسيسي **الكافي** الذي استغرق وضعه حوالى عشرين سنة، وضم قسمين كبيرين: الأول في الأصول، والثاني في الفروع.

ولما قامت الأسرة البويهية الشيعية بتأسيس دولتها في فارس بدءاً من عام ٩٣٤م، على يد أحمد بن بويه وأخويه حسن وعلي، والسيطرة على بغداد، شهدت حركة التأليف في مذهب الإمامية الاثني عشرية ازدهاراً كبيراً بسبب تشجيع السلاطين البويهيين لها، فقد ظهرت أمّهات الكتب الشيعية الإمامية كلّها تقريباً في فترة حكم الأسرة البويهية.

إنّ أحد أبرز ممثّلي هذه الحركة الفكرية هو **محمد بن علي بن بابويه** (توفي ٣٨١هـ/ ٩٩١م). عاش في الري وفي بغداد، محاطاً من السلطان ركن الدولة البويهي برعاية خاصة. ويعتبر كتابه **من لا يحضره الفقيه** أحد الكتب الشيعية التأسيسية الأربعة المعتمدة كمصادر للحديث.

ويليه **الشيخ المفيد** (توفي ٤٣١هـ/ ١٠٢٣م)، وهو أحد ألمع فقهاء عصره. ويذكر المؤرّخون أن الشيخ المفيد كان مدرِّس بغداد في وقته، حيث حضر مجالسه علماء سنّيون مرموقون أيضاً. ومن كتبه **الإرشاد** الذي يستعيد فيه تاريخ الأئمة الاثني عشر، وكتابه **أوائل المقالات** الذي يضع الفكر الإمامي في مواجهة الأفكار الأخرى، فينتقد الأشعري، ويميّز

---

(١) قارن بذلك: رضوان السيد، مقدمة **قوانين الوزارة وسياسة الملك** للماوردي، بيروت، ١٩٧٩.

بين فكر الإمامية وفكر المعتزلة مع ذكره لنقاط الالتقاء بينهما.

وتتلمذ على الشيخ المفيد عالمان من علماء الإمامية في ذلك العصر، هما: الشريف الرضي وأخوه الشريف المرتضى، وهما من أبناء أبي أحمد الموسوي (توفي ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م) الذي عينه الخليفة العباسي القادر، بناءً على طلبٍ من السلطان البويهي بهاء الدولة، في منصب "كبير قضاة" بغداد.

ولد **الشريف الرضي** (٣٥٩هـ/ ٩٧٠م ـ ٤٠٦هـ/ ١٠١٦م) في بغداد، ونشأ في جو قريب من وظيفة والده القاضي. وحظي برعاية بهاء الدولة وسلطان الدولة. وتعود شهرته بشكل أساسي إلى جمعه **نهج البلاغة** للإمام علي.

أما الشريف المرتضى (توفي ٤٣٦هـ/ ١٠٤٥م)، فقد وُلد في العام ٣٥٥هـ/ ٩٦٦م. وفي عام ٤٠٦هـ/ ١٠١٦م، ورث الوظائف الثلاث التي كان قد شغلها أخوه وهي: نقيب الأشراف، وصاحب ديوان المظالم، وأمير الحجّ. وفي العام ١٠٢٦م، الذي اندلعت فيه الاضطرابات الدموية في بغداد، على أثر وفاة السلطان البويهي مشرف الدولة، أُحرق منزله وقضى بقية سنوات عمره في حالة ترقب للتقدم السلجوقي آنذاك. ومن أهم كتبه **الأمالي**، وكتاب **الشافي** الذي ينقض فيه نظرية القاضي المعتزلي عبد الجبار في الإمامة.

ومن ضمن هذه الكوكبة الفكرية والفقهية التي ظهرت آنذاك وساهمت في بلورة الفكر الشيعي، يبرز بصورة نافذة العالِم **أبو جعفر الطوسي**، الملقب بشيخ الطائفة (توفي ٤٦٠هـ/ ١٠٦٨م). قَدِمَ من طوس، ووصل إلى بغداد في العام ٤٠٨هـ/ ١٠١٧م، حيث كان ذلك العام أكثر الأعوام اضطراباً في تاريخ الخلافة. درس أولاً على الشيخ المفيد، ثم بعد وفاة هذا الأخير، درس على الشريف المرتضى. وعلى أثر وصول السلاجقة إلى بغداد والاضطرابات التي عصفت بالمدينة، حدث أن أُحرق منزله ومكتبته في الكرخ، فانسحب إلى النجف حيث أمضى بقية حياته.

ويُعتبر الطوسي من بين كبار فقهاء وفلاسفة الإمامية. فكتابه **الاستبصار** في الحديث وكتابه **تهذيب الأحكام** يكمّلان سلسلة أمّهات الكتب الحديثية الأربعة لدى الإمامية. ومع الطوسي ينتهي عهد الازدهار الأول في نهضة الفكر الشيعي وتبلوره على مستوى الكلام والفقه وعلم الأصول، بانتظار انطلاقة جديدة في العهد الإيلخاني على يد المحقّق الحلي والعلاّمة الحلي[1].

* * *

والسؤال: كيف نفهم طبيعة العلاقة بين هذه النهضة الفكرية الشيعية وبين حكم الأسرة

---

(١) اعتمدنا في هذه النبذات التاريخية لسيرة فقهاء الشيعة على: H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, pp. 181-183.

البويهية الشيعية؟ هل ثمة تبرير فقهي شيعي لشرعية هذا الحكم؟

من زاوية النظرة الشيعية الاثني عشرية للإمامة، لا نلاحظ لدى فقهاء ذلك العصر اهتماماً فقهياً مباشراً بمسألة شرعية السلطة القائمة. فبعد غيبة الإمام الثاني عشر، محمد بن الحسن العسكري، في العام ٢٦٠هـ/ ٨٧٤م، العام الذي توفي فيه الإمام الحادي عشر، ارتكزت الأدبيات الشيعية الإمامية على جمع أحاديث الرسول والأئمة الاثني عشر باعتبارها نصوصاً مكمّلة للسنّة النبوية. كما تناولت الجوانب الكلامية والفلسفية والأصولية التي توفّر لتجربة تيار علوي من تيارات الحزب العلوي الواسع والمتنوّع منذ تجربة الإمام الأول (عليّ بن أبي طالب) وحتى تجربة الإمام الحادي عشر (الحسن العسكري)، إطاراً كلامياً وفقهياً متكاملاً في سماته وخصائصه المذهبية. ومع غيبة الإمام الثاني عشر (محمد المهدي)، بقي منصب الإمام الشرعي أو «المعصوم هدفاً منتظراً في التاريخ، وموضوعاً إيمانياً يدخل في أصول العقيدة»[1].

ولعلّ أهم ما تُعبّر عنه تلك النهضة الفكرية الشيعية في العهد البويهي ما يشدّد عليه محمد باقر الصدر في تأريخه لنشأة علم أصول الفقه، حيث يعتبر ـ تأسيساً على المعتقد الشيعي ـ أن «تأخر علم الأصول تاريخياً لم ينتج فقط عن ارتباطه بتطوّر الفكر الفقهي ونمو الاستنباط، بل هو ناتج أيضاً عن طبيعة الحاجة إلى علم الأصول. فإنها حاجة تاريخية توجد وتشتد تبعاً لمدى الابتعاد عن عصر النصوص»[2].

ويقصد بالابتعاد عن عصر النصوص الابتعاد زمنياً عن عصر الأئمة الاثني عشر. والمسافة الزمنية بين "عصر النص" وبين العصر الذي بدأت فيه تلك النهضة الشيعية مع فقهاء العصر البويهي، هي المسافة الزمنية التي أوجبت تلك "الحاجة التاريخية". «فدخل علم الأصول بسرعة دور التصنيف والتأليف، فألّف الشيخ المفيد (توفي ٤١٣هـ) كتاباً في الأصول... وجاء بعده تلميذه السيد المرتضى (توفي ٤٣٦هـ) فواصل تنمية الخط الأصولي، وأفرد لعلم الأصول كتاباً موسعاً نسبياً سماه **الذريعة**... وكتب الفقيه المجدّد الطوسي (توفي ٤٦٠هـ) كتاباً في الأصول باسم **العدّة في الأصول**، وانتقل علم الأصول على يده إلى دور جديد من النضج الفكري، كما انتقل الفقه أيضاً إلى مستوى أرفع من التفريع والتوسّع»[3].

ولم يقتصر التأليف على علم الأصول، «فقام في هذا العصر إلى صف البحث الأصولي عمل واسع النطاق في جمع الأحاديث المنقولة عن أئمة أهل البيت (ع)، ودمج

---

(١) قارن: عبد الله فياض، **تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة**، بيروت، ١٩٧٥، ص٧٣ ـ ٨٥.

(٢) محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص٥٤.

(٣) **المرجع نفسه**، ص٥٥ ـ ٥٦.

المجاميع الصغيرة في موسوعات كبيرة»[1]. ويخلص محمد باقر الصدر إلى الاستنتاج من هذا السياق: «فما أن انتهى ذلك العصر حتى حصل الفكر العلمي الإمامي على مصادر أربعة موسعة للحديث هي: **الكافي** للكليني، **ومن لا يحضره الفقيه** للصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، **وكتابا التهذيب والاستبصار** للشيخ الطوسي»[2].

يمكن أن نستنتج أن الإنجاز الذي تحقّق على يد الطوسي في مجالي الفقه وعلم الأصول، وهو الإنجاز الذي مهّدت له بحوث الشيخ المفيد والسيد المرتضى، يُشكّل أحد أهم معالم النهضة الفكرية للفرقة الإمامية في العصر البويهي. ولا نرى علاقةً بين هذا التجديد الأصولي والفقهي الإمامي من جهة، وبين شرعية السلطة التي تطرحها الإمارة البويهية من جهة أخرى، كما سنرى. ذلك أن التحدّيات التاريخية التي واجهتها الإمامية أخذت في العصر البويهي شكلاً ومجرىً مختلفين عما كانت عليه في العهد الأموي والعهود العبّاسية الأولى. فبعد أن كان القمع الأموي المباشر، والاستئثار العباسي بالسلطة (بعد أن استُبعد الحزب العلوي الذي قامت على أكتافه الثورة الهاشمية)، السمتين اللّتين ميّزتا طبيعة العلاقة بين الخليفة الأموي ثم العبّاسي وبين "أئمة أهل البيت"[3]، تمتّع الشيعة في العصر البويهي بأجواء كبيرة من الحرية، كما حظي فقهاؤهم وكُتّابهم بالتشجيع والدعم الملحوظين. فإذا كان عصر التنكيل والملاحقة والاغتيال قد انتهى مع دخول البويهيين الشيعة إلى بغداد، وانتهت معه التحدّيات السياسية والأمنية التي كانت تدفع الشيعة إلى التقية أو المُسالمة أحياناً (كما هي حال الاثني عشرية)، أو إلى رفع السيف (كما هي حال الزيدية)، أو إلى السرية ـ الباطنية الثورية (كما هي حال الإسماعيلية)، فإن الشكل الجديد للتحدي في ظل العهد البويهي كان تحدّياً علمياً وفكرياً للمذهب والمقالة والمدرسة. ذلك أن ما يسميه محمد باقر الصدر "حاجة تاريخية" بعد الغيبة، فإنما هي تلك الحاجة التي عبّر عنها الشيخ الطوسي في مقدمة كتاب **العدة** حين يقول: «سألتم أيّدكم الله إملاء مختصر في أصول الفقه يحيط بجميع أبوابه على سبيل الإيجاز والاختصار على ما تقتضيه مذاهبنا وتُوجبه أصولنا، فإن من صنّف في هذا الباب سلك كل قوم منهم المسلك الذي اقتضته أصولهم.. وقلتم: إن هذا فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به، لأن الشريعة كلها مبنية عليه ولا يتمّ العلم بشيء منها دون إحكام أصولها، ومن لم يحكم أصولها فإنما يكون حاكياً ومعتاداً ولا يكون عالِماً»[4].

---

(١) **المرجع نفسه**، ص٥٦.

(٢) **المرجع نفسه**، الصفحة عينها.

(٣) حول تاريخ المحن التي مرّ بها أئمة أهل البيت في تجاربهم مع الخلفاء الأمويين ثم العباسيين، انظر: سميرة الليثي، **جهاد الشيعة**، بيروت، ١٩٧٥.

(٤) الطوسي، كتاب **العدة**، ورد في: محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، مرجع سابق، ص٥٧.

ويُعبّر الشيخ الطوسي أيضاً في كتابه **المبسوط** عن هذا التحدّي الذي يواجه الفقه الشيعي، فيقول: «إنّي لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقهة والمنتسبين إلى علم الفروع، يستخفّون بفقه أصحابنا الإمامية وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل ويقولون: إنهم أهل حشد ومناقضة، وإنّ من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول، لأن جلّ ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين. وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلة تأمل لأصولنا...»[1].

وبعد أن يفنّد الطوسي خطأ هذا الرأي، يُعبّر عن تصميمه على تأليف كتاب فقهي جامع في موضوعاته وجديد في منهجه، يقول: «وهذا الكتاب إذا سهّل الله تعالى إتمامه يكون كتاباً لا نظير له لا في كُتب أصحابنا ولا في كُتب المخالفين، لأني إلى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأصول والفروع مستوفياً مذهبنا، بل كُتُبهم وإن كانت كثيرة فليس يشتمل عليها كتاب واحد، وأما أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى ما يشار إليه، بل لهم مختصرات»[2].

إذن، لم يرتبط الإنتاج الشيعي في جوانبه الأصولية والفقهية والكلامية في العهد البويهي، وهو إنتاج تأسيسي في تكوين المذهب على مستوى المقالة، بمشروعية الأمير أو السلطان البويهي أو شرعيته. بل إن أجواء الحرية، ومواقف الدعم التي حظي بها فقهاء الشيعة من قِبَلِ السلاطين البويهيين كما قلنا، شجّعت هذه الاستجابة الفكرية الجديدة وسمحت بها. ولم تطرح هذه العلاقة الإيجابية على فقهاء الشيعة آنذاك اعترافاً صريحاً بشرعية السلطة القائمة. إنه نوعٌ من قبول ضمني متبادل وتوزيع للأدوار في اجتماع سياسي إسلامي. فمن ناحية الفقهاء، اكتفى هؤلاء بمجال التدريس الذي دُعّمت مؤسّساته وشُجّعت، وبمجال القضاء الذي حافظ على استقلاليته في غالب الأحيان.

أما من جهة السلاطين البويهيين، فإنهم لم يطرحوا من جانبهم قط مسألة شرعية الخلافة العباسية السنّية، وإمكان استبدالها بخليفة علوي شيعي. فمذهبهم الشيعي لم يستتبع تغييراً في مفهوم الخلافة وواقعها كما آلت إليه في عصرهم. فقد دخلوا دار الخلافة، وكان "أمير الأمراء" صاحب الحول والطول، قد انتزع من الخليفة معظم صلاحياته، فاستكمل الأمير البويهي انتزاع ما تبقى من هذه الصلاحيات، حتى أضحى الخليفة شبه موظف لدى الأمير البويهي المقيم في بغداد. ذلك «أنه من أصل عشرة أمراء توالوا على حكم فارس طوال العهد البويهي، فإن ستةً منهم جمعوا بين إمارتهم في فارس ومُلكهم في العراق. وهم: عضد الدولة، مشرف الدولة، سلطان الدولة، وأبو كاليجار، بالإضافة إلى صمصام

---

(١) المرجع نفسه، ص٥٨.
(٢) المرجع نفسه، ص٥٩.

الدولة الذي حكم المنطقتين بشكلٍ مستقلٍ دون أن يجمع بينهما في نفس الوقت»[1].

«وكانت القاعدة العامة التي حكمت علاقات الأمراء البويهيين بالخليفة هي أن يكون أمير العراق، صاحب العلاقة المباشرة مع الخليفة، هو الصلة ما بين باقي الأمراء البويهيين والخلافة»[2].

وهكذا، فإن السلطة توزّعت في العصر البويهي بين محاور ثلاثة:

١ ـ أمير الأمراء البويهي الذي يجمع بيده كل الصلاحيات الفعلية التي تقتضيها العملية السياسية في الحكم.

٢ ـ الخليفة العبّاسي الذي ما زال يمثّل بحكم استمرارية الخلافة رمزاً معنوياً لوحدة الأمة، فأُبقي عليه لمنح العهد للأمير البويهي.

٣ ـ الفقهاء الذين أنيطت بهم مناصب القضاء ومراكز التعليم.

وهذه الصورة العلائقية (خليفة ـ سلطان) تعكس معادلة فعلية في واقع العلاقات بين القوى السياسية آنذاك، ويعبّر عنها نصّان نموذجيان صدرا عن الخليفة المطيع:

ـ **الأول**، هو عهد الخليفة في تولية عضد الدولة: «قد رأيت أن أفوّض إليك ما وكل الله تعالى إليّ، من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها وتدبيرها في جميع جهاتها سوى خاصتي وأسبابي وما تحويه داري»[3].

ـ **والثاني**، هو تبرير لقعود الخليفة عن الجهاد والغزو، إذ يقول: «الغزو يلزمني إذا كانت الدنيا في يدي، وإليّ تدبير الأمور والرجال. وأمّا الآن وليس لي منها إلاّ القوت القاصر عن كفافي في أيديكم وأيدي أصحاب الأطراف، فما يلزمني غزو ولا حجّ ولا شيء مما تنظر الأئمة فيه، وإنما لكم منّي هذا الاسم الذي يُخطب به على منابركم تسكنون به رعاياكم، فإن أحببتم أن أعتزل، اعتزلت عن هذا المقدار أيضاً وتركتكم والأمر كله»[4].

والسؤال: إذا كان أمر الخلافة قد تقهقر إلى هذه الدرجة من الوهن والضعف وإلى حد استعداد الخليفة العباسي للتنازل عن خلافته طائعاً، فلماذا استنكف الأمراء البويهيون عن هذا الأمر؟

يروي المؤرّخون أن معزّ الدولة بعد دخوله بغداد، فكّر بالقضاء على الخلافة العباسية وأن يستبدل بالعباسي علوياً. لكن بعض أصحابه وخواصه نهوه عن ذلك بشدّة قائلين له: «ليس هذا برأي، فإنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة، ولو

---

(١) حسن منيمنة، **تاريخ الدولة البويهية**، ص١٨٢.
(٢) **المرجع نفسه**، ص١٨٢.
(٣) **المرجع نفسه**، ص١٨٧. نقلاً عن مسكويه، ج٢، ص٤١٨.
(٤) **المرجع نفسه**، ص٣٠٧.

أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلّين دمه. فإذا أجلست بعض العلويين خليفةً كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته فلو أمرهم بقتلك لفعلوه»[1].

ودلالة هذا الخبر واضحة في استبعاد الجانب الديني، أو العقائدي المذهبي، عن الموقف البويهي المتخذ. فهذا الأخير كان سياسياً صرفاً. والسياسة هنا تحمل معناها السلطاني المباشر، أي إنها تحمل جملة الاعتبارات التي تقوم عليها الدولة الدنيوية، والتي سيدعوها ابن خلدون فيما بعد "دولة العصبية" ذات «الوازع السلطاني والعصباني»، وذات «الصبغة الدينية»[2].

و"الصبغة الدينية" في الحالة السلطانية البويهية تعبِّر عن نفسها في اتجاهين قاما بدور وظيفي في تدعيم السلطان:

١) اتجاه الإبقاء على الخلافة السنّية، كحالة رمزية ومعنوية وتوحيدية للأمة والجماعة والدار؛

٢) واتجاه تعزيز دور الفقهاء والعلماء في القضاء والتعليم والتأليف.

ويبرز دور فقهاء الإمامية في ظل الزعيم البويهي الشيعي، لا في تبرير شرعية هذا السلطان من الوجهة العقائدية، بل في حركة انتقالهم من حيِّز المجال السياسي الديني، حيث كان يتطابق الجانبان في احتمال قيام إمام شرعي معصوم (قبل الغيبة)، إلى حيِّز علم الكلام وجمع الحديث، حيث يجري السجال التاريخي حول أحقيّة علي في الإمامة، وحول كون الإمامة ركناً من أركان الإسلام، وحول عصمة الإمام... أي حول الأسس التكوينية النظرية لمعتقد الشيعة الإمامية.

هذا الانتقال من حيز الفعل السياسي الذي كان يخشاه الخلفاء الأمويون والخلفاء العباسيون الأوائل في مواقف أئمة أهل البيت وفقهائهم، إلى حيز صياغة النظرية الشيعية الإمامية انطلاقاً من معتقد "الغيبة" كان في أساس إنتاج الأدبيات الشيعية الإمامية التأسيسية. وهذه الأدبيات اهتمت بمسألة شرعية السلطة في الماضي، ولكن من دون أن تعير اهتماماً لمسألة هذه الشرعية في الواقع الراهن، أي في الواقع السلطاني البويهي وعلاقة هذا الأخير بالخلافة القائمة[3]. وهذا جانب إنْ لم يكن يفيد في تبرير شرعية السلطان، فإنه في مطلق الأحوال لا يزعجه، لأنه يجنبه على الأقل احتمال قيام إمام بالسيف مدعوم "بحق شرعي" يسبغه الفقهاء عليه. والحركات الثورية الشيعية في الماضي، تشهد على هذا الاحتمال. ولا

---

(١) **المرجع نفسه**، ص١٨٤، نقلاً عن ابن الأثير، ج٦، ص٣١٥.

(٢) ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، دار التراث العربي، ص١٥٨.

(٣) راجع ملخصاً عن آراء فقهاء الإمامية في ذلك العصر (الشيخ المفيد، السيد المرتضى، الطوسي...) في: عبد الله فياض، **تاريخ الإمامية**، مرجع سابق.

شك في أن نص ابن الأثير عن رأي الذين نصحوا معزّ الدولة البويهي بالإبقاء على الخليفة العباسي وبعدم تعيين خليفة علوي يعبّر تعبيراً مباشراً عن هذه الفرضية.

الموقف السنّي: الماوردي (٣٦٤هـ/ ٩٧٤م ـ ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م):

ولكن ماذا كان موقف الفقهاء السنّة من هذا الإشكال؟ إنّ إبقاء السلاطين البويهيين على الخلافة العباسية، رغم عدم اعتقادهم بشرعيتها من وجهة نظرهم المذهبية، كان يُفسِّره حرص هؤلاء على استخدام الرصيد المعنوي الذي كانت لا تزال تملكه مؤسّسة الخلافة في الوعي الجماعي لعامة أهل السنّة. من هنا مراسم التبجيل والاحترام التي كان يظهرها، في العلن، الأمراء البويهيون أمام الخليفة. وقول الخليفة المطيع: «وإنما لكم منّي هذا الاسم الذي يُخطب به على منابركم تسكنون به رعاياكم»، إنما ينمّ عن حقيقة هذا الاستخدام الوظيفي لشرعية مؤسَّسة الخلافة أمام الناس.

ولقد كان الفكر الفقهي السنّي واعياً لهذا الإشكال وأهميته. فإذا كانت مؤسسة الخلافة لا تزال هي "مصدر الشرعية" لأمراء الاستيلاء والمتغلّبين في المركز والأطراف، فإن المهمة تُصبح في الدفاع عن هذه المؤسّسة، والعمل على تقويتها أمام السلاطين والأمراء، من دون إهمالٍ للأمر الواقع أو إغفالٍ للمستجدات الطارئة على مستوى مؤسسات الدولة وأهلها وأشكال تنظيمها، وأوجه وسبل تدبرها لأحوال المجتمع عبر الوزراء وأمراء الاستيلاء، والوسائط الأخرى للسلطة، كالحسبة والنقابة والشرطة وغيرها.

وأبرز من تصدّى لهذه المهمّات من فقهاء السنّة في العهد البويهي هو **أبو الحسن الماوردي الشافعي** (٣٦٤هـ/ ٩٧٤م ـ ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م).

ومواقف الماوردي، كما آراؤه في مؤلّفاته العديدة، هي محاولات للتوفيق بين حالة الإحياء السنّي التي بدأت بالتعبير عن نفسها في محاولات الخليفتين اللذين عاصرهما الماوردي في بغداد، وهما: القادر بالله (٣٨١ ـ ٤٢٢هـ)، والقائم بأمر الله (٤٢٢ ـ ٤٦٧هـ)، لممارسة بعض صلاحياتهما في الخلافة، وبين واقع الأمر في السلطة الفعلية متمثّلاً في استيلاء الأمراء على مراكز القرار في الجيش والوزارة وبقية الولايات. فقد كان هذا شأن الأمراء البويهيين الديلم الشيعة، وسيكون شأن الأمراء الأتراك السلاجقة السنّة الذين دخلوا بغداد وقضوا على الإمارة البويهية قبل موت الماوردي بسنوات ثلاث، أي في العام ٤٤٧هـ/ ١٠٥٦م.

ونظريات الماوردي في الدفاع عن الخلافة، كمؤسّسة تاريخية ضرورية لاستمرار وحدة الأمة في رأيه، وفي "عقلنة" الإمارة (السلطنة الجديدة) لاستيعاب مشروعيتها

الواقعية في شرعية إسلامية[١]، هي ما يجعل منه فقيهاً سياسياً تعدّى دوره الفقهاء العاديين الذين عملوا في القضاء والتدريس. فبالإضافة إلى حمله لقب "أقضى القضاة"، كان جزءاً من العملية السياسية الكبيرة التي تدور بين الخليفة والسلاطين. ولا شك في أن مؤلّفاته كانت من جهة تعبيراً عن هذه الممارسة السياسية في أعلى مستوياتها، ومن جهة أخرى تعبيراً عن استيعاب نظري عميق للتجربة التاريخية للدولة الإسلامية. فكتابه **الأحكام السلطانية** يُعتبر الخلفية النظرية المسوِّغة لسياسة الإحياء السنّي التي بدأت مع الخليفة القادر، واستمرّت مع ابنه القائم[٢]. فعلى المستوى النظري، كان الخليفة القادر قد أكّد عبر رسائل أعلنها إلى الأمة تمسّكه بالفكر السنّي كخطٍ مستقلٍ عن الإسماعيلية الفاطمية، والشيعية الإمامية، والمعتزلة[٣]. وعلى المستوى العملي، حاول الخليفة أن يقاوم تجاوزات السلطان البويهي مشرف الدولة، كما بادر إلى التحكيم في النزاع بين الأميرين البويهيين: أبي كاليجار وجلال الدولة، تأكيداً لدوره التوازني والتوحيدي[٤].

وفي أيام الخليفة القائم تتابعت المواقف المُمانعة لطلبات السلاطين البويهيين[٥]، وكان للماوردي دورٌ أكيد في هذه الممانعة. ومن أبرز ما يروى عنه رفضه أن يفتي في جواز منح الخليفة للسلطان جلال الدولة لقب "ملك الملوك" (شاهنشاه)، على الرغم من إفتاء أكثرية الفقهاء آنذاك بذلك، وعلى الرغم من الصداقة التي كانت تربطه بجلال الدولة[٦].

ولا بد من الملاحظة هنا أن هذه المقاومة كانت تأتي في سياق سياسي لميزان قوى كان آخذاً بالتغيّر والتبدل في المناطق الشرقية ضد النفوذ البويهي. فمن جهة كانت هناك انتصارات السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي السنّي (توفي ٤٢١هـ) باتجاه الهند، ثم باتجاه البويهيين في الري وأصفهان، وبعد ذلك كانت هناك بدايات الزحف السلجوقي المؤلّف من قبائل تركمانية بقيادة طغرل بك وأخيه داوود، وَلَدَيْ سلجوق، على خراسان ونيسابور ومرو وجرجان وطبرستان وهمذان، حيث تمّ القضاء على الغزنويين والبويهيين في إيران.

---

(١) تبرز أبحاث الدكتور رضوان السيد في معالجة هذه الفرضية وبلورتها أساسية ورائدة في مجال التأريخ النقدي والتحليلي للفكر السياسي العربي ـ الإسلامي، سواء في تحقيقه ودراسته لكتب الماوردي: ومن بينها: **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، بيروت، ط١، ١٩٧٩: **وتسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، بيروت، ١٩٨٧؛ أو في أبحاثه المتفرقة، ومن بينها: «الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي»، **الحوار**، بيروت، العدد ٦، ١٩٨٧.

(٢) رضوان السيد، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، (المقدمة)، ص٦٤.

(٣) **المرجع نفسه**، ص٥٠، ٥١، و٦٥ و٧١ و٧٤.

(٤) **المرجع نفسه**، ص٧٣ ـ ٧٤.

(٥) راجع أمثلة عن ذلك في: **المرجع نفسه**، ص٧٦ ـ ٨٥.

(٦) **المرجع نفسه**، ص٧٩.

في عام ٤٣٤هـ، كان السلاجقة قد استولوا على بلاد فارس. وفي العام ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م، كان طغرل بك يدخل بغداد ليضع النهاية للإمارة البويهية فيها. وفي هذا يقول كلود كاهن: «وبعد احتلاله إيران، كان في بغداد ذاتها أناسٌ ـ وعلى رأسهم ابن المسلمة، وزير الخليفة ـ يتوقون إلى عقد اتفاق يمكّن الخليفة من أن يستعيد بعض صلاحياته القديمة تحت حماية هي على كل حال من أهل السنّة، وهي أقدر على توطيد الأمن والنظام مما فعل آخر البويهيين»[١].

ولم يكن الفقيه الماوردي غائباً عن هذا الحدث. فقد أوفده الخليفة، قبل دخول السلطان السلجوقي طغرل بك إلى بغداد، إلى هذا الأخير في سفارةٍ كان الهدف منها أحد أمرين أو كليهما معاً: استمالة السلطان، أو التوسّط بين البويهيين في داخل بغداد والسلاجقة الذين يطرقون أبواب المدينة[٢].

ومهما يكن من أمر، فإن منطق الأحداث واحتمالات واقعات الاجتماع السياسي الإسلامي التاريخي، كانت تؤكد ما كان يذهب إليه الماوردي في كتابه **الأحكام السلطانية** حول بروز "أمراء الاستيلاء". فسواء تعلّق الأمر بالسلاطين البويهيين الشيعة، حيث كتب الماوردي كتابه في ظِلّهم، أو تعلّق الأمر بسلاطين سنّيين كمحمود بن سبكتكين الغزنوي أو بطغرل بك السلجوقي، فإن الظاهرة السياسية تبقى واحدة.. وهي الظاهرة التي نَظّر لها الماوردي واجتهد في إظهار شرعيتها في صيغة فقهية، والتي اكتسبت استمراريتها التاريخية عبر الدور البويهي أولاً، ثم عبر الدور الذي سيضطلع به السلاجقة خلال الحقبة اللاحقة، وأخيراً عبر هذا النموذج لـ "الدولة السلطانية" الذي سيترك معالمه وآثاره في صور الدُول السلطانية المتعاقبة. ففي صورة هذا النموذج تتشابه العصبيتان الحاملتان لمشروع السلطنة، سواء أكانت هذه السلطنة بويهية شيعية، أم سلجوقية ـ سنّية. وثمة دلالة كبيرة على أن يكون الماوردي نتاجاً لتجربة الإمارة البويهية الشيعية في علاقتها بالخلافة السنّية ـ العباسية، وأن يكون هذا النتاج في الوقت نفسه المنطلق النظري لتجربة السلطنة السلجوقية فيما بعد.

إن قراءةً للنصّ الذي يتحدّث فيه الماوردي عن "إمارة الاستيلاء" تجعلنا نستنتج أن شرعية المشروع السلطاني وإنْ تجاوزت الشورى والبيعة اللتين أكّد عليهما الفقهاء السابقون في حال الإمكان، فإنما ترتبط هنا اضطراراً بمهام تعود للسلطان، وبدونها يكون الاختلال والفساد في ظل عجز الخليفة. يقول: «وأما إمارة الاستيلاء التي تُعقد عن اضطرار، فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلّده الخليفة إمارتها ويفوّض إليه تدبيرها وسياستها. فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة. وهذا وإنْ خرج عن عرف التقليد المطلق في

---

(١) كلود كاهن، **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، ترجمة بدر الدين القاسم، ط٢، ١٩٧٧، ص٢٤٠.

(٢) قارن: رضوان السيد، **قوانين الوزارة وسياسة المُلك**، (المقدمة)، مرجع سابق، ص٨١ ـ ٨٢.

شروطه وأحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز»[1].

السلاجقة ونظام المُلك والغزالي:

عشية ظهور السلاجقة (القرن الخامس الهجري)، كان العالم الإسلامي مقسماً إلى عدة دول أسرية، موزّعة في كل من مصر وأفريقية وإسبانيا. كما أن أقاليم شمالي الشام والجزيرة كانت قد انتقلت إلى عدد من الأمراء العرب؛ وانقسمت إيران بين ملوك آل بويه إلى حكومات متعدّدة، إلى جانب سلالات أخرى تتقاتل فيما بينها.

في ذلك الوقت، كان السلاجقة، وهم جماعات من القبائل التركية المقاتلة الموحَّدة عسكرياً، يزحفون في سيرهم مكتسحين هذه الدول الأسرية القائمة في كلٍ من إيران والجزيرة وسورية والأناضول. وكان من نتيجة زحفهم، الذي كانت تحركه عصبية قبلية ـ سياسية قوية وحمية دينية حديثة العهد، «أن سيطروا على البلاد الإسلامية في آسيا من الحدود الغربية لبلاد الأفغان حتى البحر الأبيض المتوسط ليعاودوا جمعها مرّة أخرى في يد حاكم واحد»[2]. هذا إلى جانب تصدّيهم ومواجهتهم للقوى الخارجية الغازية من بيزنطيين وصليبيين ومغول، الأمر الذي رفع من شأنهم في نظر المسلمين إلى مستوى من التقدير ظهر أثره في الموقع العظيم الذي احتلوه في الذّاكرة والصورة التاريخيتين اللتين تزخر بهما نصوص التاريخ الإسلامي[3].

ويُعزى نجاح السلاجقة في بناء دولة مركزية واسعة انطلاقاً من إيران، إلى الدور الذي قام به أحد وزرائهم الكبار من الإيرانيين، **نظام المُلك**، الذي كان وزيراً للسلطان ألب ارسلان (٤٥٥ ـ ٤٦٥هـ)، ثم وصياً على ابنه ملكشاه (٤٦٥ ـ ٤٨٥هـ)، ووزيراً له لمدة ثلاثين سنة تقريباً.

وإذ نتوقف عند هذا الحدث، نشير إلى أهمية الدور البنّاء الذي يعزوه المؤرّخون إلى نظام المُلك. فهذا الأخير كان مركزاً لالتقاء ثلاثة تيارات وقوى فكرية وسياسية:

١ ـ **القوة العسكرية** التي تمثّلها العصبية السلجوقية الموحّدة للقبائل التركية المقاتلة. فقد شكّلت هذه الأخيرة الأداة العسكرية للسلطنة في مواجهاتها الداخلية والخارجية.

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ط٣، مصر، ١٩٧٣، ص٣٣.
(٢) ستانلي لين بول، **الدول الإسلامية**، ج١، ص٣١١ ـ ٣١٢.
(٣) **المرجع نفسه**، ص٣١٢.

٢ ـ **الإرث الإداري المؤسّساتي الإيراني** في تنظيم الدولة وإدارتها وقيادتها. ويبرز ذلك في تدابير هذا الوزير وسياسته. ولعلّ هذا ما دفع أحد الباحثين الإيرانيين اليوم إلى اعتبار نظام المُلك "علماً إيرانياً"، من وجهة قومية إيرانية، فيقول: «وقد كان الخواجة نظام المُلك أحد تلك الشخصيات البارزة والقوية التي نشأت في تلك البيئة (البيئة الإيرانية)، وقد أفاد من قدرة السلاجقة على الإطاحة بأنظمة ملوك الطوائف التي كانت تتحكّم في مناطق واسعة من الممالك الإسلامية... وكان سبباً في إيجاد حكومة مركزية مطلقة واحدة تتصرّف بهذه الممتلكات الوسيعة وتحكمها من إيران. وقد لقيت خطة هذا الخواجة العظيم في تاريخ الإسلام السياسي أهمية. فقد حضّ السلاجقة الحديثي الإسلام على التمسّك بأهداب الشريعة والمحافظة عليها من ناحية، ومن ناحية أخرى ربطهم بآداب الإدارة الأميرية وقواعد حكم الولاة الإيرانيين السابقين»[١].

٣ ـ **نظريات الماوردي السياسية** من زاوية شرعيتها الفقهية والإسلامية، ومن حيث كونها مرجعية نظرية للدولة المحدثة التي يؤسّسها نظام المُلك في ظل الاستمرارية التاريخية لمؤسّسة الخلافة، أي في ظل الأيديولوجيا السائدة عن وحدة الأمة والدولة، وبواسطة أداة سلطانية قوية توظّف هذا الفكر السائد في خدمة "الأحكام السلطانية"، أي في خدمة الأمر الواقع.

ومن هذا المنظور، يرى أحد المستشرقين في دراسته لكتاب **سياستنامه** ضرورة دراسةِ تأثيرات الماوردي في هذا الكتاب؛ فيقول: «إنّ هذه الدراسة تفرض ضرورتها بصورة أقوى إذا عرفنا أن نظام الملك، الذي ولد عام ١٠١٨م، معاصرٌ من معاصري الماوردي الأصغر منه سناً، وأنه حصل على تعليمه لدى فقيه شافعي في نيسابور، أي في الوسط الذي كان واقعاً في السابق تحت تأثير الماوردي، وأنه من المحتمل أن يكون تلميذاً غير مباشر من تلاميذه... وعند البحث عن آثار تعاليم الماوردي الدستورية في **سياستنامه**، لا بد من الانتباه إلى أن نظام المُلك كان رجل دولة عملياً، وأنه كان يستخدم بطريقةٍ "عملية" فكرة استمرارية سيادة الخلافة على الوضع القائم بين يديه نتيجة التطوّر التاريخي، أي على مملكة سلجوقية تحكمها أسرة مالكة تركية تسلّمت زمام الحكم بقوة السيف وبأس السيادة»[٢].

وكانت إحدى أدوات التوحّد الفكري والثقافي الأساسية في المجتمع الإسلامي الذي

---

(١) نور اللّه كسائي، «خواجة نظام المُلك الطوسي والمدارس النظامية»، دمشق، مجلة **الثقافة الإسلامية**، العدد ٦، ١٩٨٦، ص٨٩. راجع أيضاً حول التأثيرات السّاسانية في كتاب **سياستنامه**: أحمد لواساني، **كتاب سير الملوك المعروف بـ «سياستنامه»**، (أطروحة غير منشورة، جامعة القديس يوسف ـ بيروت، ١٩٧٩)، ص٦٧.

(٢) كارل فريدريش ڤون شوفنكن، «المضمون الخالد لكتاب نظام المُلك في السياسة»، ترجمة محمد علي حشيشو، مجلة **فكر وفن** الألمانية، السنة العاشرة، العدد ٢٠، ١٩٧٣، ص٢٩.

يسوده نطاق الدولة القائمة هي المدارس والجامعات الكثيرة التي أسّسها نظام المُلك في مراكز ولايات الدولة، وعيَّن فيها كبار العلماء والفقهاء والمدرّسين من أهل السنّة، ولا سيّما من أتباع المذهب الشافعي الذي كان نظام المُلك من دعاته، في حين كان السلاطين السلاجقة من الأحناف. ونال هؤلاء الأساتذة أفضل التقدير وأعلى الرتب والمراتب المادية والمعنوية[1].

ومثلما كانت الفترة البويهية في العراق وإيران فترة ازدهار الفكر الشيعي الإمامي، فقد شهد العصر السلجوقي قمة نمو الفكر السنّي الذي وجد بدوره في بيئة نظام المُلك بعضاً من ألمع فقهائه ورموزه، ومن بين هؤلاء نذكر:

ـ **أبو المعالي الجويني** (توفي ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، الذي كان شافعياً، فاضطر إلى أن يترك نيسابور قاصداً مكة والمدينة على أثر فتنة قامت بين الشافعية والحنفية في ظل وزارة سلف نظام المُلك، الوزير عميد المُلك الكندري الحنفي، الذي كان يضطهد الشافعيين. فلم يكن من نظام المُلك إلاّ أن أعاد الاعتبار للشافعية، واستدعى الإمام الجويني وأسّس له المدرسة النظامية في نيسابور، حيث كلّفه برئاستها والتدريس فيها. وقد أهدى الجويني أحد كتبه **الرسالة النظامية** إلى نظام المُلك.

ـ **أبو حامد محمد بن محمد الغزالي** (توفي ٥٠٥هـ/ ١١١١م)؛ ولد في طوس (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، ودرس في نيسابور على أبي المعالي الجويني، ودخل الحياة العامة في خدمة نظام المُلك. وفي عام ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م، العام الذي رافق فيه ملكشاه إلى بغداد، قام الغزالي بالتدريس في نظامية بغداد، حيث أعطى دروساً مركّزة في الفقه الشافعي حضرها عدد من فقهاء العاصمة.

وكان لمقتل نظام المُلك على يد أحد فدائيي قلعة ألموت (من الباطنية الإسماعيلية) تأثيرٌ على الغزالي. فترك بغداد في العام ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م إلى دمشق، ثم إلى مكة لأداء مناسك الحجّ، ثم إلى القدس والخليل فبغداد، ليستقر في طوس مسقط رأسه محاطاً بحلقة من المريدين الذين يتحلقون حول أستاذٍ، هو فقيه ومتكلّم وصوفي في آن. وفي عام ٤٩٩هـ/ ١١٠٥م (زمن الوزير فخر المُلك)، كُلف الغزالي بالتدريس في نظامية نيسابور. وفي العام التالي اغتال "باطني" الوزير فخر المُلك. وبعد سنوات ثلاث انسحب الغزالي من جديد إلى طوس ليتوفاه الله في العام ٥٠٥هـ/ ١١١١م.

وتُقَدّم أفكار الغزالي وحياته نموذجاً لعلاقة غنية ومعقدة قامت بين الفقيه العالِم

---

(١) خصّ نظام المُلك جزءاً من كتابه **سياستنامه** لبيان مثالب الشيعة والباطنية، كما «أسّس المدارس النظامية لكي يجابه بها الجامع الأزهر في القاهرة الذي عُدّ مركزاً فعّالاً وعلمياً وإعلامياً للمذهب الفاطمي». قارن بذلك: نور اللّه كسائي، «خواجة نظام المُلك الطوسي والمدارس النظامية»، **مرجع سابق**، ص٩١.

والسلطان الحاكم. ولا يمكن فصل هذه التجربة في العلاقة بين الفقيه والسلطان عن سياق الأفكار والآراء حيال السلطة والفرق الدينية والمعتقد الإيماني.

فالغزالي هو أولاً "فقيه" قدّم للمذهب الشافعي كتاباً في الأصول يُعرف بـ **المستصفى** (وضعه في أواخر حياته)، وفيه استعاد المبادىء الأساسية للمدرسة الشافعية في علم الأصول، مشدّداً على أولوية القرآن والسنّة والإجماع، وقابلاً بالقياس، ولكن من دون الاستحسان الذي يقول به الحنفيون، ومن دون الاستصلاح الذي يقول به المالكيون. وهو في هذا المجال ينظر إلى الفقه من زاوية نظره كصوفي. فالحالة الصوفية مكمّلة للعبادات، وهي التي تعطي التقوى بُعْدَها الإيماني والروحي.

والغزالي أيضاً "متكلّم" في العقيدة، والفكر السنّي يدين له في هذا المجال بكتب هامّة وأساسية أهمها: **الاقتصاد في الاعتقاد**. وهو يوجّه نقداً إلى علم الكلام، من حيث إن هذا العلم لا ينجح عبر طرائقه في الجدل والمنطق في الوصول إلى الحقيقة الدينية[1].

والغزالي "صوفي" أخيراً، ولكنه يبقى صوفياً في إطار معطيات الشريعة. فهو ضدّ مبدأ الحلول بكل أشكاله، وضد الإباحة التي قد يُوصل إليها "حب الله" عندما يُفهم على أنه إعفاء من ضوابط الشريعة[2].

ووفقاً لهذا التوازن بين قطاعات المعرفة الفقهية والكلامية والصوفية، يوجّه الغزالي نقده إلى الإسماعيلية والفلسفة الباطنية التي قد تقسّم الأمة ـ حسب رأيه ـ وتؤدي إلى البدع، ليصل إلى اعتبار الوحي النبوي المصدر الأساسي للحقيقة الدينية من أجل التوحيد، ويصبح الدين ـ كما يفهمه هو ـ قبولاً بالقرآن والسنّة في حالةٍ من التسليم والتصديق على أساس الفطرة. وكل طرح كلامي وفلسفي لمسائل العقيدة أمام العامة لإدخال هؤلاء في مسائل الخلاف، من شأنه أن يشوّش إيمانهم ويفسده. عدا عن أن المعرفة العقلية تبقى عاجزة عن الوصول إلى الحقيقة. إن المعرفة بواسطة القلب هي التي تقود إلى الإلهام والكشف[3].

وعندما يطرح الغزالي مسائل الاختلاف في ممارسة العبادات والمعاملات في مجال الفقه، فإنه يرى أن الاختلافات في الأحكام على مستوى التفاصيل بين شتى المدارس الفقهية اختلافات ثانوية. لأن الأحكام هي خطوات أولى على طريق التطهّر الداخلي. ويجب أن تُستكمل بالأخلاق التي تقتضي قبل كل شيء السعي إلى مرضاة الله وعبادته. ولذلك، فإن كتابه **إحياء علوم الدين** لم يهدف إلى عزل الفقه، بل بالعكس إلى تتويجه، وليبرهن على أن القيام بالعبادات والالتزام بالقواعد الشكلية ليست شيئاً بحدّ ذاتها إذا لم

---

(١) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تقديم عادل العوا، بيروت، ١٩٦٩، ص٧٢ ـ ٧٥.
(٢) الغزّالي، **المنقذ من الضلال**، ط٥، مصر، ص١٢٢ ـ ١٣٠.
(٣) **المصدر نفسه**، ص٦٢ ـ ٧٢، وص١٣١ ـ ١٣٥.

تقترن بالقيم الروحية التي تعطيها معنى، والتي ترتبط بتقوى الله ومخافته. وهنا أيضاً تتحدّد المسؤولية تجاه الله على المستوى الشخصي.

وكل هذا التأكيد على استدخال الإيمان وطابعه الفردي من حيث إن الله وحده هو الحكم في تقويم صوابية الاختيار، وأن لا أحد من حقه أن يفرض على الآخر معايير اختياره، يأتي في سياق سياسي. فهذا التوازن الذي يدعو إليه الغزالي يستلزم في شروطه وحدوده ليس احترام الأشكال الظاهرة والاجتماعية للشريعة فحسب، بل واحترام السلطات القائمة حفاظاً على وحدة الجماعة أيضاً[1].

فينبغي إطاعة سلطان الأمر الواقع إلاّ في المعصية، ومن دون نسيان الواجب في إبداء النصيحة الحسنة والأمر بالمعروف، وهو واجب كل فقيه. وهكذا يحاول الغزالي أن يتجنّب، بغية التهدئة وإحلال السلام، إثارة ذكريات الصراع الذي قسّم الصحابة. فهؤلاء ينبغي ذكر فضائلهم والثناء عليهم جميعاً[2].

وفي مسألة الخلافة، يرى الغزالي أن ترتيب الخلفاء الراشدين هو مسألة أفضلية زمنية ولا تعني أية أفضلية في الآخرة: «فالمنقول الثناء على جميعهم، واستنباط حكم الترجيحات في الفضل من دقائق ثنائه عليهم رميٌ في عماية واقتحامُ أمر آخر أغنانا الله عنه»[3].

ونلاحظ أن أهمية الإمامة تقلّصت في فكر الغزالي. فالإمامة التي هي من أركان العقيدة الشيعية، هي هنا مفهوم وسيط بين أصول الدين وفروعه. وأن الاختلافات التي جزأت المسلمين ينبغي ألا تقود حول هذه المسألة إلى تكفير بعضهم بعضاً، طالما أنها لا تمس الأركان الأساسية للدين[4].

وعلى وجه الإجمال، ما كان يهمّ الغزالي هو أن يجمع الجماعة الإسلامية حول مرجعية واحدة للحقيقة: القرآن والسنّة أو الهداية النبوية. وكان يؤمن بتعددية الآراء، ولكنه كان يرى أن التعددية يجب أن تبقى متسامحة حيال بعضها بعضاً، وحيال اجتماعها السياسي حول «رأي مُطاع يجمع شتات الآراء، ويمنع الخلق من المحاربة والقتال،

---

(١) «إن نظام الدين لا يحصل إلاّ بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلاّ بإمام مطاع». الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مصدر سابق، ص٢١٤.

(٢) **المصدر نفسه**، ص٢١٨ ـ ٢١٩.

(٣) **المصدر نفسه**، ص٢١٩.

(٤) يقول: «والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلّين إلى القبلة، المصرّحين بقول لا إله إلاّ الله محمد رسول الله، خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم». الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مصدر سابق، ص٢٢٣.

ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد»[1].

بيد أن الجماعة الإسلامية لم تخرج موحَّدة أو متصالحة من خلال تعاليم الغزالي الذي، هو نفسه، لم يعرف السلام إلاّ في مرحلة اعتزاله وانسحابه من المسرح. وجاء العديد من تلامذته بعده يجادلون داخل السنّية نفسها التي حاول أستاذهم أن يقدّمها بصيغة توليفية واسعة. فمحمد بن يحيى النيسابوري (توفي ٥٧١هـ)، وقطب الدين النيسابوري، ساهما في تأسيس مدرسة سجالية في مصر وسورية في ظل الأيوبيين، وهي المدرسة التي ورثتها عائلة السبكي في عهد المماليك[2].

ما بعد السلاجقة: الحلّي وابن تيمية:

مع انقسام السلاجقة وسقوط بغداد في العام ٦٥٦هـ/١٢٥٨م وقيام السلطنات المختلفة التي مهّدت بصراعاتها الداخلية لنجاح الحملات الصليبية الأولى، نلاحظ إسرافاً في السجالات والمناظرات الفقهية والكلامية والحديثية بين الفقهاء والمتكلّمين، لا بين الشيعة والسنّة فحسب، بل وبين المدارس السنّية نفسها على مستوى الفقه وأصول العقيدة[3]. ولم تقف هذه السجالات عند حدود العلماء، بل تعدّتْها إلى العامة حيث كانت تتمّ إثارة المريدين والأتباع في صراعات ومواقف تخدم هذا السلطان أو ذاك، أو هذا الوالي أو القاضي أو الموظّف... ومن أمثلة ذلك ما كان من إعدام الفيلسوف السهروردي (٥٨٧هـ/١١٩١م)، صاحب **حكمة الإشراق**، عندما اتهمه فقهاء حلب بالزندقة في العهد الأيوبي، وما حصل لابن تيمية (توفي ٧٢٨هـ/١٣٢٨م) عندما وُجهت إليه تهمة الوقوع في التشبيه والتجسيم من قِبَلِ الشيخ نصر المنبجي[4]، الذي كان مقدَّماً في الدولة المملوكية، فسُجن ابن تيمية مرتين في قلعة دمشق، وسُحب منه حق إصدار الفتوى، كما مُنع من الكتابة في آخر أيامه حتى مات في سجنه.

وعلى مستوى السجال السنّي ـ الشيعي، تُقدِّم مناظرات كلٍ من العلاَّمة المطهّر الحلّي (توفي ٧٢٦هـ) في كتابه **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، ومناظرات الإمام ابن تيمية في ردّه على الأول في **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، مثالاً حادّاً لنمطٍ من

---

(١) **المصدر نفسه**، ص٢١٦.

(٢) H. Laoust, *Les Schismes...*, op. cit., p. 208.

(٣) راجع عرضاً لأهم الأعلام الذين مثّلوا هذه المدارس بعد الغزالي في: H. Laoust, *Ibid.*, pp. 224-276.

(٤) يقول المدافعون عن ابن تيمية إن هذه التهمة لُفقت من قبل الشيخ نصر المنبجي «بسبب كتاب ورده من الإمام ابن تيمية ينكر عليه فيه أقوالاً في وحدة الوجود وينسب ذلك إلى الاتحاد الذي هو حقيقة الإلحاد». محمد بهجة البيطار، **حياة شيخ الإسلام ابن تيمية**، دمشق، ط٢، ١٩٧٢، ص٤٠ ـ ٤١.

السجال المندرج في صراعات الدول القائمة آنذاك. فالعلاَّمة الحلّي كان مقرَّباً من الإيلخان خدابنده (٧١٦هـ/ ١٣١٦م)، أحد ملوك الإيلخانيين بإيران من أسرة جنكيزخان المغولي التي أسَّست مُلكاً واسعاً امتد من المشرق العربي إلى إيران فالصين[١]. وكان خدابنده قد أسلم وتشيَّع للإمامية، وأمر بذكر الإمام علي في الخطبة، وجعل من المذهب الإمامي مذهباً للدولة[٢]. وكان العلاَّمة الحلّي قد قدَّم كتابه **منهاج الكرامة** إلى هذا السلطان ليكون كتاب دعوةٍ لنشر الفكر الإمامي بين الناس.

وفي ذلك الوقت كان الصراع على أشدِّه بين السلطان النَّاصر المملوكي والسلطان خدابنده للسيطرة على مكة. وكان الإمام ابن تيمية آنذاك مقرباً من السلطان الناصر. وما من شك في أنه في سياق تصدّي سلطنة المماليك للامتداد الشيعي، جاء وضع ابن تيمية لكتابه **منهاج السنّة**، الذي يُعدّ، في الحقيقة، ردّاً مباشراً على **منهاج الكرامة**[٣].

والمتتبّع للسجال الذي اختصره الحافظ الذهبي (ـ ٧٤٨هـ) في كتاب **المنتقى**، يستوقفه هذا الاستخدام في الصراع الناشب بين فقيهين لأسلحة الحديث وعلم الكلام والتفسير لدفاع كل واحد منهما عن موقفه. فالحلّي يدافع عن أولوية الإمام عليّ وأحقيته، وعصمة الأئمة الاثني عشر وغيبة الإمام، ووجوب اتباع مذهب الإمامية. وهو في ظل الغيبة يقرّ عملياً وضمناً بسلطان الأسرة الإيلخانية. فيتشكّل وفقاً لذلك مستويان من الشرعية: المستوى الأول: الشرعية الدينية التي يتمّ من خلالها انتظار الإمام المعصوم؛ والمستوى الثاني: شرعية الأمر الواقع أو "الشرعية السياسية"، حيث يتمّ الإقرار والاعتراف بسلطان. وفي حالة الحلّي، يتمّ تأييد سلطان متغلّب هو خدابنده.

والحلّي ـ في المستوى الثاني (السياسي) ـ لا يختلف عن ابن تيمية الذي يُقِرُّ ويعترف بسلطان متغلّب هو الناصر، أو بخلفاء "الضرورة" أمثال: يزيد أو عبد الملك أو المنصور أو غيرهم.. في ردّه على الحلّي الذي يأخذ على أهل السنّة «مبايعتهم أئمة مشتغلين بالمُلك والمعاصي»، يقول ابن تيمية: «كلام باطل. فإن علماء أهل السنّة المعروفين بالعلم عند أهل السنّة متفقون على أنه لا يُقتدى بأحدٍ في معصية الله، ولا يُتخذ إماماً في ذلك. وإنْ أراد (أحدهم) أن أهل السنّة يستعينون بهؤلاء الملوك فيما يُحتاج إليه في طاعة الله، ويعاونونهم على ما يفعلون من طاعة الله، فيُقال له: إن كان اتخاذهم أئمة بهذا الاعتبار محذوراً، فالإمامية أدخل منهم في ذلك...»[٤].

---

(١) ستانلي لين بول، **الدول الإسلامية**، مرجع سابق، ج١، ص٥١٥. وكان الضباط المماليك قد أوقفوا الزحف المغولي على مصر في العام ٦٥٨هـ.

(٢) H. Laoust, *Les Schismes*, op. cit., p. 257.

(٣) *Ibid.*, p. 258.

(٤) ورد في: محمد بهجة البيطار، **حياة شيخ الإسلام ابن تيمية**، مرجع سابق، ص١٤٢. ويشير ابن تيمية =

وسيترك هذا السجال، على كل حال، مع غيره من السجالات القائمة في سياق الصراع السياسي آثاراً خطيرة على مستقبل العلاقة بين الدولة المملوكية وسلطاتها المحلية من ولاةٍ وقضاةٍ من جهة، والشيعة الإمامية من جهة أخرى في بلاد الشام[1].

خُلاصة:

نخلص مما تقدم إلى أنه منذ التجربتين الأوليين (البويهية والسلجوقية)، وحتى عصر المماليك الذين استضافوا ورثة الخلافة العباسية في القاهرة، ارتسمت الخطوط التأسيسية لدولة سلطانية أضحت نموذجاً لمن سيأتي بعدها.

فقد نقل الاجتهاد الفقهي الذي قدّمه الماوردي تأسيساً على تجربة إمارة المستولي، مستوى القول بتحوّل الخلافة إلى مُلك ـ وهو قول الفقهاء السنّة القدامى ـ إلى مستوى القول باستيعاب المُلك ـ الخلافة المؤسسة السلطانية السياسية[2].

أما بالنسبة للدين، فلم يعد الخليفة، الذي سيحتضنه السلاطين السلاجقة ثم السلاطين المماليك، بقادرٍ على تمثيله، وهو لم يكن كذلك على كل حال إبّان قوة الخلفاء الأمويين والعباسيين. ذلك أن الإسلام المساواتي والمنفتح انفتاحاً كاملاً على المجتمع عبر القرآن وعبر العملية التعليمية التي هي جزء لا يتجزأ من الدعوة والعبادة، استمر يحمل، في صور تمثّلاته لدى الناس، اجتهادات وتأويلات وتفسيرات تطال ـ في جملة ما تطاله ـ المستوى السياسي، أي سياسة السلطان، وإن تستر هذا الأخير بمؤسّسة الخلافة التاريخية. من هنا صعوبة أن يصبح اجتهاد الدولة أو مذهبها هو الإسلام بحد ذاته أو كاملاً. ففي مواجهة المذهب "الرسمي" للدولة، تقوم مذاهب المعارضة في المجتمع، أو تبرز احتمالات قيامها بشكل دوري. وهذه الأخيرة تصدر عن الفقهاء الذين يختصّون بالتفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، أي بكلمة: علوم الدين.

= إلى موقف بعض فقهاء الإمامية من السلاطين البويهيين والإيلخانيين ويراه موقفاً شبيهاً بموقف فقهاء السنّة حيال خلفاء وسلاطين "الضرورة".

(١) منعت السلطات المملوكية تعليم ونشر عقائد الشيعة علناً، كما منعت المجاهرة بالمذهب. وينقل صالح بن يحيى أمراً من السلطان المملوكي في العام ٧٦٤هـ، بمنع المذهب الشيعي وملاحقة أتباعه في بلاد الشام؛ انظر: صالح بن يحيى، **أخبار السلف الصالح**، ص١٩٥. كما تعرّض بعض فقهاء الإمامية إلى التصفية والإعدام ومنهم: حسن السكاكيني (٧٤٤هـ/ ١٣٤٢م) وعلي الماريداني (٧٥٥هـ/ ١٣٥٥م) اللذان قتلا في دمشق. انظر: H. Laoust, *Op. Cit.*, p. 259. ومن أبرز فقهاء الإمامية الذين قُتلوا: محمد بن مكي الجزيني (٧٣٤ ـ ٧٨٦هـ) المعروف بالشهيد الأول، راجع الفصل الرّابع من هذا الكتاب.

(٢) قارن بذلك: رضوان السيد، «الدين والدولة...»، **مرجع سابق**، ص٤١ ـ ٤٢.

وهؤلاء، وإنْ كان الكثير منهم قد خدم الدولة السلطانية ـ على غرار ما فعل الماوردي عند البويهيين ـ إلا أنهم كانوا يميلون ويتجهون إلى تجريد الدولة السلطانية من الوازع الديني ووصف وازعها بالوازع "السلطاني" أو "العصباني" على نحو ما كان يرى ابن خلدون[1]. حتى كان وصف المقريزي لرؤية الناس في زمانه يميّزون بين حكم الشرع وحكم السياسة؛ وبأن «الشريعة هي ما شرّع الله من الدين وأمر به كالصلاة والصيام والحجّ وسائر أعمال البرّ، والسياسة هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال»، أشبه ما يكون بالإقرار بأمرٍ واقع، هو نوع من فصل الدين عن الدولة[2].

إلا أنّ محنةَ الفقهاء ظلت تكمن، كما هي مخاوف السلاطين أيضاً، في هذا التجاذب الذي يمثّله حقل الدين بين الطرفين. فالسلطان يحتاج إلى فقهاء كي «تتقوى العصبية بالدعوة»، كما كان يقول ابن خلدون. ولكن بعضاً من الفقهاء يبقى، مع ذلك، مشدوداً إلى المجتمع، وإلى "سلطان القرآن"، حتى ولو كان مكرّماً من "سلطان الدنيا".

أوليست هذه هي محنة ابن تيمية في علاقته بالسلطان، عندما يحرص هذا الفقيه على التطابق بين الدولة والأمة، والتطابق بين السياسة والشرع، فتتولّد عن ذلك علاقة صراعية داخلية متجاذبة بين الفقيه الذي يرى الدولة "ضرورية"، ولكنه يحاول تجاوز سلطانها من خلال جمعه بين تمثيل الجماعة والشريعة، والسلطان الذي يرى فيه الفقيه حاجةً سياسيةً، ولكن مع الحذر في أن تتحول هذه الحاجة، التي أضحت وظيفة، إلى مشروع سلطان بديل؟

أوليست هي محنته أيضاً عندما يؤدي الحرص على التطابق إلى نفي التعدّد والاختلاف الفكري، فيوصل إلى "الاتهام" و"التكفير"...

لقد سبق لنظام المُلك، وزير السلطان السلجوقي ملكشاه، أن حاول أن يحلّ هذا الإشكال بين الفقيه والسلطان، بنقل نظريات الماوردي في توزيع مراتب السلطة إلى الحيّز العملي والإداري والمؤسّساتي، وحماية هذا التوزيع عن طريق أيديولوجية التعليم الواحدة. فلم تنجح محاولته في التوحيد، رغم إنجازاتها المؤسّسية العظيمة؛ كما لم تنجح محاولة التوليف التي قام بها الغزالي في حينه، رغم اتساقها ونُبل هدفها.

وهكذا، تأسيساً على التجربة البويهية في الدولة التي عاصرها الماوردي فاستخلص نتائج تحوّلات الأمر الواقع فيها، وتأسيساً أيضاً على التجربة السلجوقية التي لعب فيها نظام المُلك دوراً رياديّاً في التنظيم والإدارة، تشكّل نموذجٌ لـ "دولة سلطانية" حملت شرعيتها من خلال مهمات "الأمير المستولي"، لا سيما في مجال تجنيد الجنود وحماية الثغور،

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة** ص٢١١.

(٢) راجع توسيعاً لهذه الناحية في: رضوان السيد، «الدين والدولة...»، **مرجع سابق**، ص٤٥ ـ ٤٦.

وحملت انتسابها إلى الشريعة من خلال دور الفقهاء فيها في مجال القضاء والتعليم. فتقلّص بذلك أمر الاستخدام الرمزي للخلافة والإمامة. وكان أن حلّت مكان شرعية الخلافة، التي كان يحتاجها السلطان لانتزاع العهد والتفويض، شرعية الأمر الواقع في المهمات السلطانية في المجتمع الإسلامي[1]، وشرعية الهيئات الدينية التي تضفي على السلطة الطابع الديني الذي تحتاجه.

لقد قطعت هذه العملية التاريخية أشواطاً ومراحل، حتى اكتملت وتبلورت في تجربتين سلطانيتين متأخرتين هما: **التجربة العثمانية والتجربة الصفوية**. فكلتاهما تستمدان من التجربتين البويهية والسلجوقية في بناء الدولة عناصر التاريخ من الوجهة الأيديولوجية، وعناصر التشكّل الإداري ـ السياسي من الوجهة المؤسّساتية، وإنْ اختلف العنوان المذهبي بالنسبة لكلٍ منهما.

(١) وقد أوصل هذا الواقع بعض الفقهاء إلى الحديث عن «طريق ثالث تنعقد به البيعة القهرية»، فيقول بدر الدين بن جماعة (٦٣٩ ـ ٧٣٣هـ) معبّراً عن واقع الحال في السلطنة المملوكية: «وأما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القهرية، فهو قهر صاحب الشوكة. فإن خلا الوقت عن إمام فتصدّى لها من هو ليس من أهلها، وقهر النّاس بشوكته وجنوده بغير **بيعة أو استخلاف**، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الآخر بشوكته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إماماً لما قدّمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم». بدر الدين بن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق Hans Kofler. انظر: مجلة *Islamica* الألمانية، المجلد الرّابع، ١٩٣٢، ص٣٥٧.

الفصل الثاني

في نشأة الدولتين:
العثمانية والصفوية وصراعهما

لمحة تاريخية:

كان العثمانيون من بين تلك القبائل التركية التي حملت لواء مقاتلة البيزنطيين في بلاد الأناضول، في ظل استمرارية إمارة سلاجقة الروم[1] في آسيا الصغرى، وفي سياق تشكّل "إمارات الغزو" فيها من جماعات طرق الصوفية و"الفتوة" التي اختارت الإقامة في مناطق الثغور البيزنطية بداعي الجهاد والغزو.

وثمة روايتان حول تأسيس السلطنة العثمانية، يتداولهما مؤرّخو المرحلة العثمانية، والروايتان تنطويان على دلالة ذات مغزى من حيث طبيعة نشأة الدولة ودورها التاريخي.

الرواية الأولى، تجعل من أرطغرل، شيخ قبيلة قايي، ومن ابنه عثمان، عاملين يعملان في خدمة علاء الدين الثاني السلجوقي، سلطان قونية، الذي أقطعهما أرضاً عند سكود قبالة البيزنطيين، وترك لهما حرية التوسّع على حساب هؤلاء. فلما مات علاء الدين السلجوقي، عمد عثمان إلى الاستيلاء على الإمارة. فكانت إمارة هذا الأخير استمراراً لإمارة سلاجقة الروم.

---

(١) على أثر وفاة ملكشاه (٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م)، دَبّ الخلاف بين ورثته فانقسمت السلطنة ذات الأصل الواحد المتمركز في خراسان، إلى فروع هي سلاجقة كرمان والعراق وسورية والأناضول. وقد انقرض بعض هذه الفروع في العراق وخراسان وكرمان وحلّ محلهم الخوارزميون.. وقامت مقام السلاجقة في أذربيجان وفارس والجزيرة وديار بكر دول أسّسها الأتابكة، قوّاد السلاجقة الأولين. أما سلاجقة الأناضول، فهم سلاجقة الروم ويُدعون أيضاً سلاجقة قونية. مؤسّس هذه الأسرة هو سليمان الأول الذي توفي عام ٤٧٠هـ/ ١٠٧٧م، وجاء من بعده سبعة عشر سلطاناً حكموا في قونية أحياناً وفي سيواس أحياناً أخرى، وقد خلفتهم الإمارات التركمانية (ملوك الطوائف) ثم العثمانيون. ستانلي لين بول، **الدول الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣١٣ ـ ٣١٤.

والرواية الثانية، تجعل من عثمان أحد أمراء الغزاة الأتراك. وقد صاهر شيخاً من مشايخ طرق الصوفية المرابطة في تلك الثغور يُدعى أده بالي. فسلَّمه هذا الشيخ، وفقاً لتفسيره حلماً قصّه عليه عثمان[1]، «منطقة الجهاد والسيف بوصفه غازياً» (أي مجاهداً في سبيل الله). وكان السلاطين العثمانيون فيما بعد يُقلِّدون سيف عثمان من قِبَلِ إمام جامع أبي أيوب على القرن الذهبي في إستانبول[1].

وقد أصبحت إمارة عثمان مركز استقطاب للمجاهدين والغزاة في آسيا الصغرى و«جماعات الصنّاع والتجار المنظَّمة على غرار طرق الصوفية»، حيث خدمت هذه الجماعات المحاربين باستثمار غنائمهم[2].

ومهما يكن من أمر الدقّة التاريخية في الروايتين، فإن دلالتهما الرمزية ذات مغزى تاريخي يشير إلى السياق، والوظيفة، وطبيعة النشأة، والتأسيس، ووجهة الاستمرارية. فالسياق التاريخي هو سياق الامتداد السلطاني السلجوقي في أسرة بني عثمان. وطبيعة النشأة في "منطقة الجهاد" والغزو، وعلى قاعدة تلك العلاقة الثنائية بين الأمير المجاهد والشيخ المبايع، تشير بوضوح إلى دور وظيفي للعلاقة بين السياسة والدين، بين الغزو بما هو عملية استراتيجية اقتصادية وعسكرية، والجهاد بما هو عملية دينية وإيمانية. وكل هذا تحمله عصبية تركية قوية تفيد من بنيتها القبلية، الرعوية والعسكرية المتماسكة.

حوالى العام ١٢٩٠م، ومع "الغازي عثمان" ابتدأ الأتراك العثمانيون أولى فتوحاتهم على حساب البيزنطيين. وتابع السلطان أورخان (توفي ١٣٥٩م) تحت راية "الجهاد" فتوحات والده، فاحتل بروسة[*] عام ١٣٢٦م، ونيقية عام ١٣٣٠م، وأصبح السلطان المسلم للمرة الأولى طرفاً أساسياً في الشؤون البلقانية. ولا يُذكر أورخان إلاّ ويذكر أنه أرسى نواة التنظيم الأولى للدولة. ومع نهاية السلطان مراد (١٣٨٩م)، كان العثمانيون قد ثبّتوا أقدامهم في كل أطراف بحر مرمرة. وتابع بايزيد (١٤٠٣م) التوسّع، فسيطر على معظم أنحاء الأناضول وازداد نفوذه في البلقان حتى إنه استطاع أن يحصل من الإمبراطور بازيليوس Basileus للمسلمين في القسطنطينية على جامع ومحكمة وقاض.

ومن جانب آخر في الشرق الإيراني، وفي العام ٧٣٥هـ/ ١٣٣٤م (أواخر عهد السلطان الناصر)، مات الشيخ صفي الدين الذي كان قد أسس في أردبيل من مقاطعة أذربيجان طريقة صوفية في ظل السلطة الإيلخانية. وكان أتباعه يلبسون قلانس حمراء،

---

(١) بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ص٤٠٨.
(٢) **المرجع نفسه**، ص٤٠٩.
(*) وهي نفسها بورصة (Bursa) التي ترد بهذه الصيغة في بعض المراجع.

فسُمّوا "القزل باش" (ذوو الرؤوس الحُمر)، ثم ما لبث هؤلاء أن انضووا تحت زعامة الشيخ جنيد (٨٩٤هـ/ ١٤٨٨م) ثم الشيخ حيدر الصوفي (٨٩٨هـ/ ١٤٩٢م) وأخذوا بتنظيم الطريقة الأخوية تنظيماً عسكرياً للدفاع أولاً، ثم استعداداً للاستيلاء على السلطة[١].

وحوالى العام ٧٦٦هـ/ ١٣٦٥م، قام تيمورلنك التتري، متذرعاً بالشرعية المغولية من جهة زوجته، بهجوم من سمرقند، فاحتل في العام ٧٨٢هـ/ ١٣٨٠م خراسان، وفي الأعوام التالية (١٣٧٨ ـ ١٣٨٦م) فارس والعراق الشرقي وأذربيجان. وأضحت القوتان الأساسيتان في الشرق الإسلامي: السلطنة المملوكية المنهكة بأوضاعها الداخلية المفكّكة، والسلطنة العثمانية الحديثة العهد، مهدّدتين.

وفي العام ٧٩٥هـ/ ١٣٩٢م، جدَّد تيمورلنك حملته، ولكن هذه المرَّة باتجاه الهند وروسيا. إلاّ أنه في العام ٨٠٣هـ/ ١٤٠٠م، وبعد أن كان قد اجتاح جورجيا، وجه أنظاره نحو آسيا الصغرى وسورية: فاحتل سيواس وملاطية، ثم دخل سورية فاحتل حلب وحماه وحمص وبعلبك ودمشق، حيث طالب فقهاء هذه المدينة الأخيرة بفتوى تجيز فتوحاته. ثم عاد إلى بغداد فهدم وحرق وقتل، وانعطف على العثمانيين فكان انتصاره الكاسح في أنقرة ثم احتلاله لبروسة وأزمير، وبعدها عاد إلى سمرقند حيث مات في العام ٨٠٧هـ/ ١٤٠٥م.

ولم يستطع خلفاؤه "التيموريون" أن يؤسسوا دولة لا في الأطراف التي فُتحت ولا في قلب إيران، حيث سيمهّد فشلهم لنجاح المشروع الصفوي كما سنرى لاحقاً.

أمّا من جهة العثمانيين، فلم تمضِ إحدى عشرة سنة على هزيمة أنقرة حتى استطاع السلطان محمد الأول أن يعيد إلى الدولةَ وحدتها. ثم جاءت انتصارات السلطان مراد الثاني (١٤٢١ ـ ١٤٥١م) على ملك هنغاريا لتعطي السلطنة المتجددة قوةً في التعامل مع القوى السياسية في الشرق الإسلامي، وكانت تتمثّل بشكل أساسي بالإمارات التركمانية في الأناضول، والتيموريين في إيران، والمماليك في مصر. ثم جاء العمل الكبير الذي قام به السلطان محمد (١٤٥١ ـ ١٤٨١م) في فتح القسطنطينية بعد حصارٍ دام شهرين، ليفتح للعثمانيين مجال التقدم السريع في البلقان وأوروبا الشرقية. وكان سقوط القسطنطينية ـ الذي كان هدفاً إسلامياً منذ الفتوحات الأولى ـ يعني بالنسبة للشرق الإسلامي عامّة حدثاً ذا وقع كبير في النفوس. ففي القاهرة المملوكية، قامت احتفالات كبرى بمناسبة الحدث، ووصلت إليها بعثة عثمانية في تشرين الأول (أوكتوبر) ١٤٥٣م. ولكن وقع الحدث كان يعني بالإضافة إلى ذلك تنبيهاً للماليك لقوة جيرانهم الذين تجاوزوهم من حيث الإمكانات

---

(١) وتتشكّل "القزلباش" من مجموعة من القبائل التركمانية المقاتلة التي والت البيت الصفوي على أساس الانتماء إلى الطريقة الصوفية التي وضعها الشيخ صفي الدين فعُرفت باسمه، وعلى أساس الانتماء إلى مذهب الإمامية كما سيتوضح ذلك في عهد إسماعيل؛ راجع: بديع جمعة، **الشاه عباس الكبير**، بيروت، ١٩٨٠، ص٩.

ومدى التمثيل للإسلام والمسلمين. وكان لا بد للمنافسة التي سبقت هذا الحدث، والتي انحصرت في عهد قايتباي (١٤٦٨ ـ ١٤٩٥م) وبايزيد الثاني (١٤٨١ ـ ١٥١٢م) في أمور التدخل المتبادل في شؤون إماراتهما وولاياتهما في شمالي سورية، من أن تتحوّل إلى صراع مصيري، خاصةً بعد أن برزت قوة ثالثة في إيران تطمح إلى التوسّع شرقاً، هي قوة الشاه إسماعيل الصفوي.

ومع دخول الشاه إسماعيل (٩٣٠هـ/ ١٥٢٤م) المسرح السياسي في إيران، اتجه الوضع نحو مزيد من التعقيد والخطورة في العلاقات ما بين الدول الثلاث في العالم الإسلامي (المماليك والعثمانيون والصفويون). فلقد حاول الشاه إسماعيل أن ينشىء ـ على غرار ما فعل تيمورلنك، ولكن باسم الشيعية ـ مملكة إسلامية واسعة. وإذ قدَّم نفسه واحداً من سلالة الإمام موسى الكاظم (الإمام السابع للاثني عشرية)، كان يطمح إلى أن يُوحِّد حول شخصه الفرس والأتراك والمغول والعرب. وهذه مهمَّةٌ كان الخليفة العباسي قد فشل فيها. على أن الإمامية الاثني عشرية، ووفقاً للصيغة السجالية التي قدَّمتها مدرسة الحلّي في مواجهة السنّية، كانت مؤهّلة لجمع كل الذين اكتُسبوا للتشيّع بشتى صوره، والذين تجمعهم صورة تقديس مشتركة لآل البيت ومعاناة الاضطهاد والملاحقة عبر عصور مختلفة.

وهكذا، ففي عام ٩٠٧هـ/ ١٥٠١م، شاعت أخبارٌ في دمشق بأن الشاه إسماعيل، وبعد أن استولى على "بلاد تيمور" وقضى على دولة التيموريين في إيران، يتهيأ لاجتياح سورية. وبالفعل، ففي عام ٩٠٨هـ/ ١٥٠٢م كان الشاه إسماعيل قد أصبح سيّد شروان وأذربيجان والعراق وفارس. وفي عام ٩١٣هـ/ ١٥٠٧م، احتل الشاه إسماعيل ديار بكر وقسماً من كردستان. وفي العام التالي، دخل الشاه بغداد وبنى قبةً على ضريح الإمام موسى الكاظم، وهدم ضريح أبي حنيفة وقتل بعضاً من علماء المدينة وسكّانها.

ردّ الفعل العثماني:

كانت الدعوة الشيعية قد بدأت بالانتشار بين القبائل التركمانية في آسيا الصغرى، وفي مناطق الحدود في طوروس التي كان يتنازعها العثمانيون والمماليك. فكان لا بد للسلطان العثماني (بايزيد الثاني) من أن يتحرَّك في مواجهة هذا التوسّع. فجرَّد حملة على المورة وأبعد إليها قسماً من شيعة آسيا الصغرى. وفي عام ٩١٧هـ/ ١٥١١م، واجه بايزيد ثورة شيعية في الأناضول حيث اجتاح الثوّار كوتاهية وتوجّهوا لاحتلال بورصة. غير أن القوة العثمانية تمكنت من ضرب الثورة وقتل زعيمها الشاه "قولي". وتوفي بايزيد بعدها بعام (٩١٨هـ/ ١٥١٢م).

وتابع خَلَفه السلطان سليم الأول (توفي ٩٢٧هـ/ ١٥٢٠م) عملية التصدّي للشاه إسماعيل، حتى تمكّن من إحراز انتصاره الكاسح على الشاه في معركة تشالديران، حيث

احتل السلطانُ تبريز عاصمة الشاه، واستعاد كردستان وديار بكر.

ولم يعد أمام السلطان سليم، وقد انتصر على القوة الصفوية، إلاّ العودة للالتفاف على سورية "المملوكية"، حيث كان السلطان المملوكي قانصوه الغوري قد وقف موقف المتفرّج من الصراع العثماني ـ الصفوي، إنْ لم يكن موقف المهادن للشاه. وفي ٢٤ نيسان (ابريل) ١٥١٦، كان قانصوه الغوري قد توجّه على رأس جيشه وبرفقة الخليفة المتوكل والقضاة الأربعة، نحو شمالي سورية لملاقاة السلطان سليم. وكانت النتيجة، كما هو معروف، مقتله في معركة مرج دابق شمالي حلب، ثم احتلال السلطان سليم للمدينة. وفي ٢٢ أيلول (سبتمبر) ١٥١٦، وصل السلطان إلى مدينة دمشق، فاستقبله وفد من أعيان المدينة لتسليمه إياها. وفي دمشق، بنى السلطان سليم مسجداً على ضريح الشيخ ابن عربي، وعيّن قاضياً شافعياً على المدينة، وأبقى عليها والياً مملوكياً سبق أن انحاز إليه هو جان بردى الغزالي.

أما فتح مصر، فكان أكثر دمويةً. إذ عزم طومان باي، خليفة قانصوه الغوري، على متابعة الحرب ضد السلطان العثماني، لكن القوات العثمانية أحرزت انتصارها في الريدانية، قرب القاهرة. وكان أن احتلت القوات العثمانية المدينة وانسحب طومان باي لينظّم المقاومة من جديد في شوارع القاهرة. غير أن المقاومة فشلت، وقُبض عليه في الجيزة وأُعدم في ١٢ نيسان (ابريل) ١٥١٧.

رواية تنازل الخليفة العبّاسي:

كان السلطان سليم قد أسر آخر الخلفاء العباسيين المتوكل في معركة مرج دابق، فأعاده إلى القاهرة وبقي فيها حتى وفاته في العام ١٥٤٣م.

وهنا يُثير التأريخ العثماني المتأخر خبراً، مفاده أن الخليفة العباسي المتوكل قد تنازل عن "الخلافة" للسلطان سليم. والواقع أن هذه الرواية لا تصمد أمام النقد التاريخي. فهي من جهة لم تُذكر في الكتابات التاريخية المعاصرة للفتح العثماني لمصر[1]، وهي من جهة أخرى وُضعت وبدأت بالشيوع في أواخر القرن الثامن عشر، أي في فترة ضعف الدولة العثمانية، وحاجة هذه الأخيرة إلى إثبات وجودها وتمثيلها للمسلمين من خلال "مؤسسة الخلافة". وهذا الأمر سيتأكد أكثر فأكثر في أواخر القرن التاسع عشر، في عهد السلطان عبد الحميد الثاني.

أما في عهد السلطان سليم وخلفائه في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، فلم يكن ثمة حاجة لهذا "التنازل". فمنذ سقوط بغداد، واستحضار بيبرس معه إلى القاهرة أحد رموز الخلافة العباسية بعد معركة عين جالوت، لم يعد لمؤسّسة الخلافة

(١) راجع نقداً تأريخياً لهذه الرواية في: أسد رستم، «السلطان سليم والخلافة»، في: **آراء وأبحاث**، بيروت، الجامعة اللبنانية، ١٩٧٦، ص١٦ ـ ١٧.

أي دور يُذكر مع وجود سلطنة قوية. فهذه الأخيرة استعاضت عن مؤسسة الخلافة بدور الفقهاء والسلاطين العثمانيين الأقوياء الذين قاموا ونجحوا بالفتوحات الكبرى باسم الإسلام. وهؤلاء لم يجدوا حرجاً، بالرغم من عدم تحدُّرهم من أصل قرشي ـ وهو شرط ارتآه جمهور الفقهاء للإمامة ـ، في التلقّب بلقب "الخليفة"[1].

وفي حالة السلطان سليم، فإن هذا الأخير، ولا سيما بعد انتصاره على الشاه إسماعيل والمماليك معاً، أصبح السيد الأقوى في العالم الإسلامي السنّي بلا منازع، إنْ لم يكن الوريث "الشرعي" لخلافة الأمر الواقع. وكانت ألقابه، وأبرزها "حامي الحرمين"، تشير إلى دور ديني في السياسة استكملَ مع الفتح العثماني لبلاد العرب الدورَ الذي قامت به السلطنة بوصفها "إمارة جهاد" في آسيا الصغرى وأوروبا الشرقية، وتكاملَ مع الطابع الصوفي الذي اصطبغ به اجتماعها منذ مرحلة التأسيس، والذي توَّجَهُ السلطان بالمسجد الذي بناه على ضريح ابن عربي في دمشق. وكل هذا سيتبلور في قيام "مؤسسة دينية" ستأخذ بدورها طابعاً تنظيمياً سلطوياً إلى جانب الهيئة القائمة الحاكمة والمعروفة بأهل السيف، كما سنرى بدءاً من عهد السلطان سليمان "القانوني".

أما وقد أصبح العثمانيون أسياداً لسورية ومصر ومعترفاً بهم في البلاد العربية التي سادوها كـ «حُماةٍ» للأماكن المقدّسة، وشهدوا اسمهم يذكره شريف مكة في خطبة الجمعة، فقد تابعوا توسيع فتوحاتهم وتثبيت أقدامهم في المتوسط والبلقان. فمن خلال الأخوين عروج وبربروسا، ظهر العثمانيون في شمالي أفريقيا، إذ احتل عروج الجزائر ثم تلمسان وتونس. وبينما كان السلطان سليم يستعد لغزو جزيرة رودس، توفي في ٢٠ أيلول (سبتمبر) ١٥٢٠م.

وتابع السلطان سليمان (المعروف بالقانوني) خطوات الفتح والتنظيم. فاستولى على بلغراد في العام ١٥٢١م، ورودس في العام ١٥٢٢م، وهزم المجريين في العام ١٥٢٦م، وحاصر ڤيينا في أيلول ـ تشرين الأول (سبتمبر - اوكتوبر) ١٥٢٩م. ومن جهة شمالي أفريقيا، تصدّى خير الدين بربروسا للأسبان ومنعهم من احتلال الجزائر، وسعى للوصول إلى تونس.

وبذلك أصبحت السلطنة العثمانية أحد أكبر الكيانات السياسية في الإسلام، والأقوى من بين كل الدول التي توزَّعت العالم الإسلامي آنذاك.

فماذا كان شأن الصفويين؟

كان الشاه إسماعيل قد استطاع توحيد البلاد الإيرانية مستفيداً من حالة الاضطراب والفراغ التي عاشتها البلاد في حقبتين متتاليتين: الحقبة الإيلخانية (المغول)، والحقبة

---

(١) قارن بذلك: عبد العزيز محمد الشناوي، **الدولة العثمانية دولة مفترى عليها**، القاهرة، جامعة القاهرة، ١٩٨٠، ج١، ص٣٤٤.

التيمورية حيث تصارعت القبائل التركمانية فيما بينها صراعاً جزّأ البلاد إلى مقاطعات وإمارات. وكان هذا الواقع يشجع دعوات التصوف والزهد[1]. وكانت الطريقة الصفوية التي أسّسها صفي الدين قد التحمت مع دعوة التشيّع، وأصبح لها دعاة وأتباع ينشرونها في أرجاء البلاد، حتى وصلت الدعوة إلى مناطق الأناضول الداخلة ضمن النفوذ العثماني. فلما قام إسماعيل بحركته السياسية العسكرية، استطاع أن يخضع لسلطانه خلال فترة وجيزة أذربيجان وفارس وكرمان وخوزستان ومازندران وإستراباد ولاهيجان وكل أنحاء جيلان وكذلك مدينة يزد. ثم مدّ سلطان دولته إلى بغداد و"الأماكن المقدّسة" في العراق.

فلما احتلّ السلطان سليم تبريز، العاصمة الصفوية، انسحب إسماعيل، ولكن بقاء القوات العثمانية فيها لم يدم غير ستة أيام. إذْ انسحب العثمانيون، معطين الأولوية الاستراتيجية في المواجهة للجبهة الأوروبية الغربية وللجبهة الجنوبية في سورية ومصر. وقد يكون لهذا الالتفاف العثماني أسبابه الاستراتيجية والدينية. إذ عبر السيطرة على الجانب العربي ـ الإسلامي (السنّي)، يُمكن تكوين جبهة محصّنة يتمّ من خلالها إيقاف التوسع الصفوي، وإبراز الدور الديني للقوة العثمانية الحامية للعالم الإسلامي، كما لاحظنا في سلوك السلطان سليم وتدابيره.

ومهما يكن، فإن انسحاب العثمانيين السريع من تبريز كان يعني أيضاً أن الخطر الصفوي لم يُقضَ عليه. إذ عاد الشاه إسماعيل إلى العاصمة، ولكنه ما لبث أن توفي وله من العمر ثمانٍ وثلاثون سنة (توفي ٩٣٠هـ/ ١٥٢٤م) ليتسلّم المُلك ابنه طهماسب (١٥٢٤ ـ ١٥٧٦م). وتابع الشاه الجديد خطوات بناء الدولة عسكرياً وإدارياً ودينياً. ولم يكن الصراع الصفوي ـ العثماني قد انتهى بانسحاب العثمانيين من تبريز. فبغداد كانت لا تزال بأيدي الصفويين، وهي عاصمة الخلافة العباسية، وفيها قبر أبي حنيفة، مؤسّس المذهب الرسمي للدولة العثمانية.

لا شك في أن الصراع العثماني ـ الصفوي لم يكن دينياً ـ مذهبياً صرفاً. فثمة دولتان تقدّمان نفسيهما دولتين إسلاميتين، تتصارعان على السيطرة على العالم الإسلامي، انطلاقاً من دوافع استراتيجية وسياسية ونظام مصالح[2]. لكن التأكيد المذهبي على انتماء كل دولة كان يُعطي أهلها وقواها دفعاً تعبوياً وأيديولوجياً في الصراع، ويقدّم لكلٍّ منهما أسلحة في استخدام الفِرَقِ الإسلامية وذاكرة هذه الأخيرة في تبرير المعارك والحشد لها.

وهكذا عاد الصراع فتجدّد في العام ١٥٣٤م بناءً على مبادرة من السلطان سليمان "القانوني" استهدفت الاستيلاء على تبريز وبغداد. ووفقاً لهذه الخطة، احتل الصدر الأعظم العثماني (إبراهيم باشا) تبريز في تموز (يوليو) من العام نفسه ليدخلها السلطان مرتين فيما

(١) قارن بذلك: بديع محمد جمعة، **الشاه عباس الكبير**، مرجع سابق، ص١٠.
(٢) انظر نهاية الفصل الحالي.

بعد. ومن تبريز زحف الجيش العثماني على بغداد حيث لم يجد مقاومة تُذكر. ودخل السلطان سليمان بغداد في ٣٠ تشرين الثاني (نوفمبر) من العام ١٥٣٤م في موكب مهيب. ولم يتأخر في استخدام رمزية عاصمة الخلافة العبّاسية في السياسة، فأعاد بناء مقام أبي حنيفة مع جامعه ومدرسته، وبنى قبة الشيخ عبد القادر الجيلاني. كما أنه بادر إلى انتزاع ورقة احترام مقامات أئمة أهل البيت من أيدي الصفويين، فزار الأماكن الشيعية المقدّسة في بغداد والنجف والكوفة وكربلاء، مشيراً إلى موقف توحيدي واستيعابي ميَّزه عن سلفه السلطان سليم.

في ذلك الوقت كان الشاه طهماسب ينجح في احتواء قسم من هجمات الجيش العثماني. أما السلطان سليمان فقد عاد من بغداد إلى تبريز من غير أن يُتاح له خوض معارك حاسمة مع القوات الصفوية، فعاد إلى إستانبول في ١٧ كانون الثاني (يناير) ١٥٣٦م.

وجدّد سليمان حملته في العام ١٥٤٨م. ولكن هذه الحملة لم تسفر عن أية نتيجة، بل يمكن القول إنها فشلت وانكفأ سليمان إلى ديار بكر حيث أمضى الشتاء في حلب ليعود إلى إستانبول في كانون الثاني (يناير) ١٥٤٩م، بينما كانت قوات الصفويين في تلك الأثناء تجوب مناطق الحدود في الأناضول الشرقي.

ثم قامت حملة عثمانية ثالثة في العام ١٥٥٣م، تميّزت ببعض الانتصارات، وأدّت في العام ١٥٥٥م إلى عقد معاهدة بين الطرفين، قضت بإنهاء حالة الحرب بينهما (معاهدة أماسيا). لكن الحرب تجدّدت في العام ١٥٦٨م في عهد السلطان سليم الثاني لتفتح على مرحلة سلم مؤقتة كان من أسبابها صعوبات مرّ بها السلطان العثماني في اليمن. إذ إن الزيديين فيها طردوا الحاميات العثمانية مما اضطر السلطان إلى تجديد الحملة عليها من العام ١٥٦٨م وحتى ١٥٧٠م.

وفي عهد السلطان مراد الثالث (١٥٧٤ ـ ١٥٩٥م) انفجرت الحرب من جديد غداة تسلُّم الشاه إسماعيل الثاني الحكم (١٥٧٦ ـ ١٥٨٥م). إذ استغل السلطان العثماني ضعف الشاه فبادر إلى تنظيم حملات متتالية بقيادة وزرائه: لالا باشا، سنان باشا وعثمان باشا. وقد تركّزت هذه الحملات على جورجيا وتبريز، ونجحت في فرض معاهدة على الصفويين وُقّعت في أول عهد الشاه عباس الأول (المعروف بـ"الكبير")، في ١٢ آذار (مارس) ١٥٩٠م. وقد نصّت هذه المعاهدة على أن جورجيا وشروان وكاراباخ Qara-Bâgh وتبريز ولورستان Luristân هي مناطق للعثمانيين. كما التزم الصفويون بموجبها بعدم التشهير بالخلفاء الراشدين الثلاثة الأُول، وهو تقليد كان قد جرى عليه الصفويون منذ عهد الشاه إسماعيل الأول.

غير أن هذه المعاهدة التي قَبِلها الشاه عباس في السنوات الأولى من حكمه على مضض، كانت بالنسبة لرجل قوي ويطمح إلى استكمال بناء الدولة وتقويتها أمراً مُذلاً لا

يُطاق. وهو إذ تعايش سلمياً مع العثمانيين فترةً من الزمن ـ في عهد السلطان محمد الثالث (١٥٩٣ ـ ١٦٠٣م) ـ فإنما فعل ذلك لأنه كان منشغلاً في حروبه في الشرق، ضد الأوزبك والقبائل التركمانية المتمرّدة، ولأنه كان يريد كسب الوقت لإعادة بناء جيشه وتنظيم دولته.

لذلك، ففي عام ١٦٠٣م باشر الشاه عباس الأول بقتال العثمانيين من دون إعلانٍ للحرب، مستفيداً من صعوبات داخلية مرّت بها الدولة العثمانية، ومن عجز السلاطين الذين كانوا يتعرّضون لمؤامرات انقلابية من حولهم.

في ٩ أيلول (سبتمبر) ١٦٠٥م، أحرز الشاه عباس انتصاراً كاسحاً على السلطان أحمد الأول (١٦٠٣ ـ ١٦١٧م) في سالماس Salmâs بأذربيجان. وفي عام ١٦١٨م، عقد مع العثمانيين معاهدة أُعيدت الحدود بموجبها إلى ما كانت عليه في عهد السلطان سليم. هذا فيما بقيت بغداد والأماكن الشيعية المقدّسة في العراق بيد العثمانيين.

ومرّت الأسرة العثمانية الحاكمة باضطرابات أرهقت السلطنة وهدّدت وحدتها: انقلاب على السلطان عثمان الثاني أدى إلى مقتله (١٦٢٢م)، تعيين مصطفى الأول ثم الانقلاب عليه (١٦٢٣م)، ثم تعيين مراد الرابع، الذي واجه منذ البداية تحركات الأمراء المحليين في لبنان وسورية، وكان من أهمّها وأخطرها حركة الأمير فخر الدين المعني الثاني الذي تحالف مع المدن الإيطالية للتوسّع بإمارته وتقوية موقعه.

في تلك الأثناء أمسك الشاه عباس بزمام المبادرة من جديد. ففي عام ١٦٢٣م، انتزع بغداد من العثمانيين، واجتاح الموصل وديار بكر. وفي بغداد ارتكب أعمالاً دموية حيال السكّان السنّة، وهدم من جديد مقام أبي حنيفة ومقامات أخرى. وبُذلت محاولتان عثمانيتان لاستعادة بغداد في عام ١٦٢٦م ثم في عام ١٦٣٠م، ولكنهما فشلتا.

غير أن ثمة عوامل جديدة ما لبثت أن عدّلت الموقف. فقد توفي الشاه عبّاس، وتسلّم السلطة الشّاه صافي (١٦٢٨ ـ ١٦٤٢م) فواجه هذا الأخير اضطرابات قامت في خراسان. وكان السلطان العثماني مراد الرّابع قد نجح في تثبيت الأمن في بلاد الشام بعد قضائه على حركة فخر الدين المعني، فوضع نصب عينيه هدفاً محدداً هو محاربة الصفويين من خلال محاربة الشيعة. ومن أجل هذا الهدف استحصل على فتوى من شيخ الإسلام نوح أفندي بن أحمد زاده، تجيز قتال الشيعة باعتبارهم "روافض". وتقول هذه الفتوى «إن هؤلاء الروافض هم عصاة وفسّاق مرتكبو كبائر»[1].

ووفقاً لخطته، جهّز السلطان مراد الرّابع في العام ١٦٣٥م حملةً استولى فيها على مدينتي تبريز وأريوان Eriwan. غير أن الصفويين استطاعوا أن يستعيدوا ما خسروه. وفي العام ١٦٣٨م، جهّز مراد الرّابع حملةً ثانية نجحت في احتلال بغداد، وأدّت إلى

---

(١) وردت الفتوى في: H. Laoust, *Les Schismes...*, op. cit., p. 295.

عقد معاهدة اعتُبرت فيها بغداد مدينةً عثمانية، وأريوان مدينة صفوية.

والملاحظ أنه بعد هذا التاريخ اتجه الوضع في العلاقات بين الدولتين إلى حالة من السلم أو الاستكانة. ولم يكن سبب هذا النزوع إلى السلم الإرادات العثمانية أو الصفوية الساعية إليه، وإنما العجز والضعف اللذان كانت تسير نحوهما الدولتان. فبعد مراد الرابع بدأ التقهقر في أوضاع الدولة العثمانية، وانشغلت هذه الأخيرة بسلسلة من المشاكل البلقانية. والشاهات الصفويون اللاحقون بدوا عاجزين عن الاستمرار في حرب استنزافية مع العثمانيين. فالشاه عباس الثاني (١٦٤٢ ـ ١٦٦٦م)، وقد انشغل بمعالجة اضطرابات داخلية في إيران، أقام علاقات سلمية معهم. كذلك فعل ابنه الشاه صافي الثاني (١٦٦٦ ـ ١٦٩٤م). ومع الشاه السلطان حسين (١٦٩٤ ـ ١٧٢٢م) استمرت حالة السلم بين الدولتين، لكن الأحداث ستمر في عهده بانعطافٍ جديد: فالشاه حسين أعطى الفقهاء الشيعة دوراً نافذاً لم يُعطهم إياه أسلافه إلى تلك الدرجة الكبيرة، وأكّد أكثر من غيره على وحدانية المذهب الشيعي للدولة.

ومن خلال هذه السياسة بدأت صعوبات جديدة بالبروز. وأتت هذه المرّة من جهة إقليم قندهار، هذا الإقليم الذي كانت تتنازعه كل من الهند وإيران. وكانت تقطنه قبائل أفغانية بقيت، بالرغم من التحوّلات المذهبية في إيران، سنّية المذهب. وكان أحد زعماء هذه القبائل المير وايس Mir Wais على اتصال بسلطان دلهي لاتخاذ مواقف معارضة لـ "الهيمنة الفارسية". ويُذكر أن هذا الزعيم قام بالحجّ في أحد الأعوام، فعاد ومعه فتاوى توجب محاربة الشيعة. وكان أن استطاع هذا الزعيم أن يحتفظ بإقليم قندهار مستقلاً عن الحكم الصفوي حتى مماته في العام ١٧١٥م. ثم جاء بعده ابنه محمود الذي انتقل في صراعه مع الصفويين إلى مرحلة الهجوم. ففي العام ١٧٢٢م، أنزل محمود بالصفويين هزيمة كبيرة في ضواحي أصفهان، وحاصر المدينة التي ضربها الجوع حتى أُجبر الشاه السلطان حسين على التنازل عن العرش لصالح محمود في العام ١١٣٥هـ/ ١٧٢٢م. في ذلك الوقت كان ابن الشاه حسين، طهماسب الثاني، الذي نجح في الهروب مع مئات من الفرسان، يجهد لكي يعيد تجميع أنصاره في قزوين وتفليس ومازندران بدعم من فتح علي خان (زعيم القاجار)، ونادر خان (نادر شاه مستقبلاً)، من قبيلة الأفشار.

وعاد العثمانيون إلى التحرّك في هذه الظروف الجديدة. فاحتل السلطان أحمد الثالث جورجيا وأريوان وشروان وأذربيجان، وجعل منها ولايات عثمانية جديدة. وأنقذ الوضع هذه المرة نادر خان، الذي عيّنه طهماسب الثاني قائداً للقوات الصفوية، فتمكّن من محاربة القبائل الأفغانية من جهة والقوات العثمانية من جهة ثانية. واستطاع نادر خان أن يسترد إقليم قندهار، كما استطاع أن يستعيد معظم المناطق التي احتلها العثمانيون. وكافأه الشاه

طهماسب الثاني بمنحه لقب "سلطان"، وبتعيينه حاكماً على خراسان وسجستان وكرمان ومازندران. وبذلك خرج نادر خان المنتصر الكبير من كل هذه الأحداث.

غير أن الصراع مع العثمانيين عاد فتجدد. إذ مع مجيء السلطان محمود الأول العثماني (١٧٣٠ ـ ١٧٥٤م)، الذي جاءت به الانكشارية بدعم من "الفقهاء"، بادر الشاه طهماسب الثاني الصفوي في البدء بالمعارك. غير أن الحظ لم يحالفه، إذ استولى العثمانيون على همذان وتبريز. فعُقدت معاهدة سلام من جديد في ١٠ كانون الثاني (يناير) ١٧٣٢م، أعاد فيها السلطان العثماني تبريز وهمذان إلى الصفويين واحتفظ بالقفقاس. هذه المعاهدة لم ترضِ العثمانيين في إستانبول، كما أنها من جهة إيران، أغضبت نادر خان الذي عاد إلى هراة فعزل الشاه وعيَّن مكانه ابن هذا الأخير الذي كان لا يزال طفلاً في المهد (عباس الثالث). وكان هذا الانقلاب يعني أن السلطة الفعلية في إيران قد أصبحت بيد نادر خان، من خارج الأسرة الصفوية.

في ٦ تشرين الأول (أوكتوبر) ١٧٣٢م، أعلن السلطان العثماني محمود الأول الحرب على نادر خان، فلم يكن من هذا الأخير إلاّ أن زحف باتجاه العراق، فاحتل كركوك وحاصر الموصل[1]. وبعد معارك قاسية استطاع العثمانيون استرداد كركوك. غير أن القتال عاد فتوسع وانتقل إلى القفقاس، وأحرز فيه نادر خان انتصارات مهَّدت له لأن يعلن نفسه ملكاً على إيران باسم نادر شاه في ١٧ تشرين الأول (أوكتوبر) ١٧٣٦م، منهياً بذلك حكم الأسرة الصفوية ليبدأ حكم أسرة الأفشار.

تابع نادر شاه في العام ١٧٤٢م توسّعه في العراق، فاحتل كركوك وحاصر الموصل واستتبع إليه والي بغداد أحمد باشا، وقام بزيارة الأماكن المقدّسة في العراق.

سياسة نادر شاه الدينية:

كان نادر شاه ينتسب إلى أسرة سنّية من قبيلة الأفشار القوية والكبيرة. فحاول أن يؤسّس طريقة جديدة للتعايش مع العثمانيين في مجال المسألة السنّية ـ الشيعية، إذ قدّم حلاً سلمياً يضاعف من نفوذه المعنوي، ويقدّمه ممثّلاً لوحدة الإسلام والمسلمين. وكان هذا الحل يقضي بأن يقبل العثمانيون الإمامية الاثني عشرية تحت اسم "الجعفرية"، كمذهب خامس في الإسلام، إلى جانب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية. وقُدّمت اقتراحات عملية للسلطان العثماني في هذا الشأن، وهي أن يُخصَّص للإمامية (الجعفرية) محراب في مسجد مكة، وأن يُسمح لهم بإيفاد أميرٍ وقافلة حجّ عبر بلاد الشام.

---

(١) حصار الموصل هو موضوع دراسة مستقلّة قام بها روبرت أولسن: **حصار الموصل والعلاقات العثمانية ـ الفارسية ١٧١٨ ـ ١٧٤٣**، ترجمة عبد الرحمن الجليلي، ط١، ١٩٨٣.

وكان يُمكن لهذه الاقتراحات أن تقدّم حلاً للمسألة السنيّة ـ الشيعيّة، لولا أنها ـ وهذا ما خشيه السلطان العثماني ـ كانت تفتح الاحتمالات على مطامع نادر شاه في العراق وذلك من خلال تقديم نفسه الزعيم المحقِّق لوحدة الإسلام وسلامه. ولذلك لم يتأخر جواب السلطان العثماني بالرفض، مرتكزاً في ذلك على فتوى شيخ الإسلام.

وعادت المعارك فتجدّدت بين الطرفين من دون نتيجة حاسمة. واضطر الطرفان إلى إبرام معاهدة جديدة عُقدت في إستانبول في ٤ أيلول (سبتمبر) ١٧٤٦م ثبّتت فيها الحدود منذ أيام مراد الرّابع. واعترف نادر شاه بالسلطان العثماني "خليفةً للمسلمين". ولكنه قُتل بعد فترة وجيزة في ٢٠ حزيران (يونيو) ١٧٤٧م. ويرجّح المؤرّخون أن سياسته الأخيرة المُهادنة تجاه العثمانيين، والتي وجدت معارضة شديدةً من بعض علماء الشيعة في إيران، قد أسهمت في مقتله.

ولم تعمّر الدولة الأفشارية طويلاً، إذ شهدت خلال ٤٩ عاماً حكم أربعة شاهات ساهموا في تصفية بعضهم بعضاً حتى انتهى حكمهم في العام ١٢١٠هـ/١٧٩٦م.

وتقاسمت إيران في غضون فترة وجيزة من الوقت، أسرٌ حاكمة في المقاطعات. فكان آزاد خان من الأفغان باسطاً يده على أذربيجان، في حين كان علي مروان من البختياريين حاكماً في أصفهان، وكان محمد حسن من القاجاريين يحكم إسترآباد، وكريم خان من الزند يحارب شاه رخ من الأفشاريين ابتغاء الوصول إلى عرش إيران. وتغلب كريم خان واستطاع خلال ثلاثين سنة تقريباً (١١٦٣ ـ ١١٩٣هـ/ ١٧٥٠ ـ ١٧٧٩م) أن يكون الحاكم الأساسي لمعظم مقاطعات إيران، مؤسِّساً حكماً قصيراً لأسرة الزند التي ما لبثت أن انهارت سريعاً أمام صعود أسرة قوية هي أسرة **القاجار** الحاكمة في استرآباد. إذ في عام ١١٩٣هـ/ ١٧٧٩م، وعلى أثر وفاة كريم خان الزندي، أعلن الآغا محمد شاه القاجاري، حاكم استرآباد، نفسه شاهاً على إيران، جاعلاً من طهران عاصمة المملكة. واستمر الحكم القاجاري حتى العام ١٩٢٥م.

طبيعة الصراع الصفوي ـ العثماني:

ساد اعتقاد لدى العديد من المؤرّخين بأن الصراع الصفوي ـ العثماني هو صراع شيعي ـ سنّي. وقد توقّف هؤلاء عند العديد من المظاهر الموحية بهذا الاعتقاد. فحالات الانتقام التي رافقت الحروب والمعارك تجاه السكّان الشيعة في أماكن تواجدهم، أو السكّان السنّة في أماكن تمركزهم، وموجات التهجير والاقتلاع المتبادلة، ثم شيوع فتاوى التكفير التي كانت تصدر عن فقهاء كل طرف، وأشكال التعبئة المذهبية التي لجأ إليها كل من الجانبين، ولا سيما الجانب الصفوي في عهد الشاه عبّاس الأول، شَكّلت جميعها مقدّمات للاستدلال

على مذهبية الصراع[1].

ولكن ما ينبغي أن نتذكّره في تعيين حجم العوامل الفاعلة في تاريخ نشأة الدول وتوسّعها، هو أن التعبئة الفكرية والروحية تندرج ضمن العامل الأيديولوجي الذي وإنْ كان يلعب في بعض الأحيان والظروف دوراً حاسماً في معركةٍ أو انتفاضةٍ أو اشتباكٍ، إلاّ أنه يبقى جزءاً من مشروع كبير يقوم على عوامل ومقوّمات أخرى وتحتلّ فيه العناصر الاستراتيجية والجغرافية ـ السياسية، وعناصر المصلحة والاقتصاد، حيزاً لا يُستهان به، وإنْ لم يُعلن عنه. وغالباً ما ينطمر هذا الحيّز الاستراتيجي والسياسي والاقتصادي تحت ركام من الإعلانات واليافطات التي تصدر عن أجهزة السلطان ومؤسّساته ومسلكه الظاهر، فتبدو معالم التعبئة في الحرب وللحرب هي البارزة، وتستتر قرارات الحرب والتخطيط لها داخل المشروع السلطاني، أي داخل حركة الدولة ومصالح أهلها وسوقها ومصادر جبايتها وموقعها في العلاقات الدولية وعالم التبادل التجاري.

ولم تكن الدولتان، العثمانية والصفوية، في علاقاتهما الحربية أو السلمية بعيدتين عن منطق هذه الحركة. بل إن مرحلتهما التاريخية (في القرنين السادس عشر والسابع عشر والنصف الأول من الثامن عشر للميلاد) تكشف عن أن عوامل أساسية، استراتيجية واقتصادية ودولية، لعبت الدور الفاعل في قرارات الحرب أو السلم لدى كل طرف. أما الفِرَقُ المذهبية، فلم تكن إلاّ وقود المعارك أو مسرح التعبئة لها.

والملاحظ أن الدراسات التاريخية التي تناولت الخلفية الاستراتيجية والاقتصادية لتلك المرحلة قليلة جداً[2]. وتقلُّ أكثر فأكثر عندما يتعلّق الأمر بخلفية الصراع الصفوي ـ العثماني[3]. ومن خلالها يُمكن، على أية حال، أن نتبيَّن بعضاً من عوامل هذا الصراع ومحرّكاته الخفية. كما يمكن أن نصنّف هذه العوامل، مع التشديد على تداخلها وتكاملها في ثلاثة مستويات:

---

(١) قارن بذلك: أحمد عبد الرحيم مصطفى، **في أصول التاريخ العثماني**، ص٧٨.

(٢) من أهم الأعمال التاريخية الكبيرة حتى الآن العمل الذي قام به فرنان بروديل في دراسته لتاريخ الاقتصاد في حوض المتوسط في القرن السادس عشر: F. Braudel, *La Méditerranée et le monde Méditerranéen*, Paris, 1er éd. 1949; 4éme éd. 1979.

(٣) ومن بينها تلك التي وضعها مؤرخون أتراك أو مستشرقون، ومنها أبحاث المؤرّخين الأتراك: عمر لطفي بركان، خليل أينالجيك، خليل ساحلي أوغلو، وأبحاث المؤرِّخ الفرنسي روبير مانتران R. Mantran في: *L'empire ottoman et le commerce asiatique au 16e et 17e siècles*، وكتاب: روبرت أولسن: **حصار الموصل والعلاقات العثمانية ـ الفارسية**، مرجع سابق، وقد اعتمدنا في الصفحات التالية بشكل أساسي على معطيات الكتاب الأخير.

١ ـ العامل الاستراتيجي الذي يؤمّن للدولة امتداد نطاقها[١]، أو ما يعرف اليوم بجغرافيتها السياسية.

٢ ـ طرق المواصلات التي تعيّن للدولة وأسواقها واقتصادها موقعها في العلاقات الدولية والتبادل التجاري، ولا سيما بعد حدثين تاريخيين كبيرين: اكتشاف رأس الرجاء الصالح واكتشاف العالم الجديد (القارة الأميركية).

٣ ـ "ثورة الأسعار" في العالم، تلك التي عانى منها الشرق الإسلامي، من جرّاء تدفّق الذهب والفضة وانفتاح أسواقه على السلع الأوروبية، على صورة أزمات اقتصادية متتالية منذ القرن السادس عشر الميلادي.

من الملاحظ أن القتال العنيد والشرس بين الصفويين والعثمانيين تركّز بشكل أساسي على بعض مناطق الأناضول الشرقي (أرضروم ـ تبريز) وعلى العراق (الموصل ـ بغداد...). وتلاحظ الدراسات التاريخية، التي تناولت المواقع الاستراتيجية لهذه المناطق، أن منطقة الموصل وأرضروم «تُعتبر المدخل الرئيسي للفاتحين القادمين من الشرق أو من الجنوب للاستيلاء على سهول الأناضول». ومن هذا المدخل كانت «تتجه الطرق المؤدية إلى إستانبول والبحر»[٢]. كما أن تبريز كانت مركز الطرق المؤدية شمالاً إلى أرمينيا والأناضول[٣]. وكان لا بد للجيوش والتجّار القادمين من أرمينيا أو أذربيجان، وهم يقصدون الأناضول، من أن يمروا بأرضروم. وكانت هذه تتصل بتبريز وعبرها بسيواس وديار بكر والموصل وبغداد والبصرة وصولاً إلى الخليج. ومن ديار بكر كان يتفرع طريق موصل إلى حلب والإسكندرون على البحر المتوسط، كما يتفرع منه طريق بريّ مؤدٍّ إلى إستانبول[٤].

ومن جهة أخرى، «كانت الموصل هي المنفذ الآخر المهمّ للوصول إلى الأناضول وكذلك إلى حلب والبحر المتوسط». يضاف إلى ذلك أن الموصل هي أيضاً «منطقة الاتصال بين جبال كردستان الوعرة والسهول والصحاري التي تبدأ من جنوب الموصل وتمتد حتى الخليج...»[٥].

ونظراً للأهمية الاستراتيجية التي يشكّلها هذا الامتداد الجغرافي ابتداءً من محور أرضروم ـ تبريز إلى الموصل فبغداد.. فالبصرة فالخليج، أو ابتداءً من ديار بكر إلى حلب

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون استخدم تعبير "نطاق الدولة" بمعنى امتدادها الضروري والمطلوب لقيامها واستمرارها تبعاً لقوة أهل العصبية القائمين بها. انظر: ابن خلدون، **المقدّمة**، ص١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) روبرت أولسن، **حصار الموصل والعلاقات العثمانية ـ الفارسية**، مرجع سابق، ص٤٩.

(٣) **المرجع نفسه**، ص٥٠.

(٤) **المرجع نفسه**، ص٥١.

(٥) **المرجع نفسه**، الصفحة ذاتها.

فالإسكندرون أي إلى الشاطىء المتوسطي لبلاد الشام، فإنه كان من الطبيعي أن يتركّز الصراع بين دولتين [نواة إحداهما في القسم الغربي من آسيا الصغرى (الروملي)، ونواة الأخرى في فارس]، في هذا القسم المتوسط الواقع بين موطنَيْ الدولتين (الأناضول الشرقي). كانت الدولة العثمانية في القرنين الأولين لنشأتها (الرّابع عشر والخامس عشر للميلاد)، توجّه فتوحاتها نحو الجبهة الغربية، تاركةً الجانب الشرقي مسرحاً لتواجد إمارات تركمانية ضعيفة موالية أو ليست بذات خطر. أما وقد لاح خطر الشاه إسماعيل الصفوي في مطلع القرن السادس عشر الميلادي عبر قدرته على تجميع القبائل التركمانية في قوة عسكرية ضاربة، فإن السيطرة على الجانب الشرقي من الأناضول، وعلى امتداده الجغرافي الجنوبي أي العراق وبلاد الشام، تصبح ضرورة استراتيجية قصوى. وهي الضرورة التي وعاها بشكل أساسي السلطان سليم، فاحتلّ تبريز، ثم عاد فالتف على ديار بكر وكيليكيا وحلب، مكملاً احتلال سورية ومصر، ومشكلاً بذلك حزاماً استراتيجياً عميقاً غرباً في مواجهة مشروع الدولة الصفوية الجديدة. وكان من الطبيعي أن يظل همّ هذه الأخيرة خرق هذا الحزام عبر التوسّع غرباً في الأناضول والموصل والعراق، وهي المحاور التي استمر الصراع عليها متقطعاً حتى النصف الأول من القرن الثامن عشر الميلادي (فترة نادر شاه). إنّ دولةً قوية في فارس ما كان يمكن أن تكسب قوتها في الشرق الإسلامي إلاّ من خلال امتداد نطاقها باتجاه المحطات الأساسية لطرق المواصلات والممرات البحرية. ويبدو أن هذا التوجّه ظل الثابت الذي ميّز سياسة شاهات إيران طوال قرنين من الزمن، كما ظل في المقابل الثابت الذي ميّز المحاولات العثمانية للسيطرة على تلك المحطات والممرات.

والسؤال: لمَ هذا الإصرار من قِبَلِ الطرفين؟ وكيف تمثّلت الأهمية الاستراتيجية لمناطق الصراع في المصالح الاقتصادية المباشرة والعلاقات الدولية آنذاك؟

كانت تجارة إيران الخارجية تعتمد بشكل أساسي على بيع الحرير الإيراني «ذي الشهرة العريضة في أوروبا». وكانت قوافل تجارة الحرير تتخذ الطرقات التالية:

ـ الطريق **الأول**، الطريق البرّي عبر العراق والشام، ومن الشام يُنقل الحرير بحراً إلى أوروبا؛

ـ الطريق **الثاني**، طريق بحري، حيث يُرسل الحرير إلى ميناء هرمز في جنوب الخليج، ومنه إلى المحيط الهندي إما باتجاه الهند أو باتجاه أوروبا عبر رأس الرجاء الصالح؛

ـ الطريق **الثالث**: عبر الأراضي الروسية، ومنها إلى أوروبا[1].

وكان بمقدور الدولة العثمانية أن تتحكّم بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالطريقين الأولين.

---

(١) بديع محمد جمعة، **الشاه عبّاس الكبير**، مرجع سابق، ص٨٤.

فقد لجأ السلطان سليم إلى «استخدام الحصار التجاري كسلاح من أسلحة الحرب» ضد الصفويين، كما لجأ إلى مصادرة البضائع الفارسية من أيدي التجّار العرب والترك والفرس. كذلك حرّم استيراد الحرير الفارسي وبيعه، وفرض الغرامات على الذين يُقبض عليهم وهم يبيعونه[١]. وقد كانت لهذه التدابير الاقتصادية نتائج عسكرية ظهرت في المعارك الأولى الحادّة بين الطرفين.

أما في مطلع عهد السلطان سليمان، فقد أدرك الطرف العثماني أهمية الحرير وطرق تجارته كسلاح سياسي ضاغط. فبدلاً من منع الاتّجار به وحظر العبور به على الطرق الخاضعة للسيطرة العثمانية، لجأ السلطان العثماني إلى خوض حروبٍ ضد طهماسب، للضغط باتجاه الاستفادة من مناطق إنتاج الحرير الفارسية وتجارة المحيط الهندي. إذْ احتفظ العثمانيون بموجب معاهدة أماسيا (١٥٥٥م) بتبريز والعراق العربي[٢].

والتفّ الشاه عبّاس الصفوي على السياسة العثمانية بإقامة علاقات مباشرة مع بريطانيا وإسبانيا للتخلّص من الضغط العثماني. إذْ منح الدولتين، وخاصةً بريطانيا، امتيازات تجارية في العام ١٦١٧م، مركّزاً على استخدام الطريق الثالث إلى أوروبا (طريق موسكو)[٣].

ومنذ ذلك الحين بدأت تظهر أهمية الحرير بالنسبة للعثمانيين لا كسلاح سياسي في مناطق إنتاجه، بل «باعتباره مصدراً لرسوم الجمارك»، وبالنسبة للفرس بدأت تظهر أهميته كمصدرٍ لتزويدهم بالنقود. إذْ وفقاً لشروط معاهدة ١٦١٢م، احتفظ الصفويون بتبريز لقاء حصول العثمانيين على مائتي حمل من الحرير ومائة حمل من بضائع أخرى[٤].

وتُلاحظ مصادر التاريخ في هذه الحقبة أن الوعي العثماني لأهمية الحرير الإيراني كمصدر لرسوم الجمارك كان يترافق مع أزمة اقتصادية في الداخل العثماني. وكان أحد أسبابها النتائج التي ترتبت على اكتشاف رأس الرجاء الصالح وتحوّل التجارة المتوسطية إلى المحيطين الأطلسي والهندي. وكان مضيق هرمز قد وقع بيد البرتغاليين، ثم ما لبث الصفويون أن استولوا عليه بمساعدة سفن شركة الهند الشرقية البريطانية. وبعدها استولوا على بغداد في العام ١٦٢٣م، «وأدّى التهديد المباشر لطرق التجارة ولموارد الجمارك إلى إعلان العثمانيين الحرب»[٥] من جديد. وفي عام ١٦٢٦ «أعلن فاتح بغداد الجديد (الشاه عباس) أنه سيستولي على حلب لتأمين أقصر طريق من هرمز إلى البصرة فبغداد فحلب»[٦].

---

(١) أولسن، **حصار الموصل**، مرجع سابق، ص٦٠.
(٢) **المرجع نفسه**، ص٦٢.
(٣) **المرجع نفسه**، ص٦٦.
(٤) **المرجع نفسه**، ص٦٧.
(٥) **المرجع نفسه**، ص٦٨.
(٦) **المرجع نفسه**، الصفحة ذاتها.

ولعلّه في هذا السياق الإقليمي والدولي، لجأ السلطان سليمان، مثله مثل الشاه عبّاس، إلى العلاقات الدولية الأوروبية لحلّ بعض وجوه الأزمة الاقتصادية في الدّاخل العثماني. فعقد أول معاهدة امتيازات أجنبية مع فرنسا في العام ١٥٣٦م، وبموجبها شجّع السلطان العثماني التجّار الفرنسيين على ارتياد الأسواق العثمانية والاتّجار فيها[١].

يُضاف إلى كل هذا، أن البلاد العثمانية عانت أزمة اقتصادية كبرى تفاقمت ابتداءً من النصف الثاني من القرن السادس عشر الميلادي، بسبب تدفق كميات الذهب والفضة من جنوبي أميركا إلى المدن الإيطالية، وخاصةً جنوى، وانسيابها منها إلى الولايات العثمانية، مما كان له تأثيره على انخفاض قيمة "الأقجة" العثمانية وارتفاع أسعار السلع والمواد الغذائية بالنسبة للمستهلك العثماني[٢]. وتطوّر هذا الأمر باتجاه تحويل السوق العثماني إلى سوق منتج للمواد الأولية المصدَّرة إلى أوروبا، وإلى سوق مُسْتَقْبِل للسلع الأوروبية، وهو ما أدّى بالتالي إلى ركود وتدهورٍ تدريجي في الحرف والصناعات المحلية. ولقد حاولت السياسة العثمانية أن تعوّض عن انخفاض قيمة عملتها بالنسبة للذهب والفضة الأوروبيين من خلال الاستفادة من مكوس استخدام طُرُقها الموصلة الحرير الإيراني إلى الأسواق الأوروبية. لكن الصفويين أصروا في معاهدات الصلح مع العثمانيين على تحديد سعر الحرير، وفقاً لسعره العالمي[٣]. وهذه السياسات التي اتبعتها كل من الدولتين لحل مشكلاتها الاقتصادية الخاصة الناجمة عما سُمي بـ "ثورة الأسعار" في العالم، كانت تتضارب فيما بينها، فتؤدي إلى تجدّد القتال للسيطرة على الممرات البحرية وطرق المواصلات المؤذية إليها، من الأناضول الشرقي وحتى الخليج، مروراً بالموصل وحلب وبغداد والبصرة.

ويخلص أولسن في وصفه للعلاقات العثمانية ـ الفارسية إلى القول: «وقد استمر سعي الفرس للاستيلاء على حلب مدّة مائة وسبعة عشر عاماً أخرى. وذلك لأن الذي يتحكّم في حلب وبغداد، يتحكّم في النسبة الكبرى من تجارة المحيط الهندي التي تستعمل اليابسة. ومنذ عام ١٦٢٣م وحتى عام ١٦٣٨م، حين استولى عليها السلطان مراد الرّابع، ظلت بغداد وطُرُق تجارتها أحد الأهداف الأساسية للحكومة العثمانية ذات العجز المالي المتزايد»[٤].

وفي الأعوام ١٧٣٠ ـ ١٧٣٦، و١٧٤٣م جرت آخر وأخطر محاولة للسيطرة على

---

(١) محمد فريد، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، بيروت، ١٩٧٧، ص٩١.

(٢) F. Braudel, *La Méditerrannée*.., Op. Cit., Vol. I, p. 495.

(٣) أولسن، **حصار الموصل**. . ، مرجع سابق، ص٧٧، ٧٩.

(٤) **المرجع نفسه**، ص٦٩.

العراق والأناضول من جانب إيران، بعد محاولة الشاه عبّاس الكبير. والمفارقة أن المحاولة الأخيرة والطموحة لم تصدر عن شاه صفوي شيعي هذه المرّة، بل عن قائد عسكري طموح من قبيلة الأفشار، وينتمي إلى أسرة سنّية، هو نادر خان، الذي استفاد من انتصاراته العسكرية الأولى ومن ضعف الأسرة الصفوية، فأعلن نفسه "شاهاً" على إيران، وخطّط لمشروع إسلامي كبير يقوم على عملية توليف سنّي ـ شيعي، من خلال إدراج الفقه الجعفري ـ كما رأينا ـ كواحدٍ من المذاهب الإسلامية الخمسة. وكان واضحاً للسلطان العثماني أن اقتراحاً كهذا يبغي سحب "الشرعية السنّية" التي يمتاز بها السلطان وإناطتها بالشاه الإيراني، فيتسنى بذلك لهذا الأخير أن يحقّق أهدافه الاستراتيجية التي هي أيضاً أهداف أسلافه الصفويين بوسائل سياسية وأيديولوجية. وقد ذكرت بعض المراجع التاريخية أن «طموحات نادر شاه كانت تمتد إلى إستانبول»[1].

وكان تراجع نادر شاه أمام أسوار الموصل في العام ١٧٤٣م، وكذلك رفض اقتراحه "التوحيدي" من قِبَلِ السلطان العثماني، ومن قِبَلِ علماء المؤسّسة الدينية الشيعية على السواء، خاتمة المحاولات التوسّعية سواء من جهة إيران، أو من جهة تركيا. وهذه الخاتمة التي وضعت حداً للتوسّع في مناطق العبور والمواصلات الدولية من قبل إحدى "الدولتين الإسلاميتين" في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي، كانت بشكل أساسي «نقطة تحوّل في الحرب الاقتصادية» بين الطرفين. فبالإضافة إلى الإنهاك العسكري الذي أصاب كلتا الدولتين، والإنفاق المالي على الحروب الذي بدّد ماليتهما، كان الارتهان الاقتصادي للدول الأوروبية الناهضة يقوى ويشتد عبر التوسّع والتنافس في منح الامتيازات لهذه الدول، سواء من قبل الشاهات أو السلاطين. وكان من نتائج الحرب الفارسية ـ العثمانية في عهد نادر شاه، أن ركّز البريطانيون تدخلاتهم ونفوذهم في جنوبي فارس والعراق، كما استطاع بطرس الأكبر أن يحقّق حلمه في السيطرة على بحر قزوين في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي. ومنذ ذلك الحين بدأت مطامع الدول الأوروبية تتوجّه نحو السيطرة على شرقي المتوسط وبوّاباته الأساسية للشرق (مصر وبلاد الشام)، بعد أن استطاع الإنكليز أن يسيطروا كلياً على بوّابات الخليج. ومع هذه المرحلة، ابتدأت مرحلة "السلم" بين الدولتين؛ ولكنه "سلم" لا يد للأُسر الحاكمة "الإسلامية" في صنعه. لقد كان نوعاً من "السلم القسري" الذي يهيّىءُ أوضاع إيران وتركيا والبلاد العربية لتكون كلها "مناطق نفوذ" للقوى الدولية. لقد انتهى الصراع بين دولتين إسلاميتين للسيطرة على مناطق العبور إلى أوروبا والعالم، إلى صراع بين القوى العالمية للسيطرة على مناطق الدولتين بكاملها. وهكذا ستواجه الدولة القاجارية الجديدة مصيرها في إيران، وكذلك واجهت الدولة العثمانية المصير نفسه: إنهاك

---

(١) **المرجع نفسه**، ص١٨٤. نقلاً عن: L. Lackhart, *Nadir Shah*, London, 1938.

فارتهان فضعف. . . فانحلال. وكما أن "سلمهما" المتأخر لم يكن سلماً شيعياً ـ سنّياً، فإن الحروب الأولى لم تكن حروباً سنّية ـ شيعية في أسبابها وأهدافها وإنْ توسَّلت هذه الحروب التعبئة المذهبية للتابعين والمقلّدين من المسلمين، سنّةً وشيعةً.

هل كان لتشيّع الشاه عبّاس علاقة بسياسته؟ لقد كان تشيّعه جزءاً من "التشيّع الصفوي" الذي وصفه الكاتب الإسلامي علي شريعتي بـ «الجمود، وعبادة الأحبار، وسلب الإرادة، وانعدام المسؤولية. . .»[1] . . . وسياسته كانت توظيف كل هذا "التشيّع" الذي اختزله في السير حافي القدمين في مواكب عاشوراء، وبكنسه "الحضرة" بنفسه، في التعبئة لحروبه الاستراتيجية الكبيرة، وفي تغطية ما كان يُخطط له من سياسات في علاقاته الدولية وسفاراته إلى الدول الأوروبية آنذاك كالتمهيد للإنكليز باحتلال هرمز والإشراف على الخليج، وكاتصاله بالبابا وإسبانيا لتطويق الدولة العثمانية ومحاربتها من جهة الغرب. . .

وإذا كان الشاه عبّاس يحرص على مظاهر تشيّعه من جهة الطقس والشكل، فإن نادر شاه، الذي حمل مشروع الشاه عباس نفسه، لم يكن شيعياً. ومع ذلك، فإن أهدافهما الاستراتيجية والاقتصادية والسياسية كانت واحدة. ولعلَّ في ظاهرة نادر شاه، وهو آخر حلقة من حلقات الصراع بين السلطنتين، برهاناً واضحاً على أن المذهبية لم تكن سبباً أساسياً في الحروب بين إيران والدولة العثمانية، وإن وُظِّفت المذهبية في تسعير هذه الحروب.

ومهما يكن من أمر، فإن الانقسام مفضٍ في كل الأحوال إلى الضعف والانحلال. والأمر الأساسي أن الحروب العثمانية ـ الإيرانيّة التي استمرت متقطعةً حوالى قرنين ونصف القرن (١٥٠٠ ـ ١٧٤٣م) كانت تندرج في سياق تاريخي عالمي يتسم بتشكّل "نهضة أوروبا" واستعداداتها التكوينية للثورة الصناعية الكبرى في القرن الثامن عشر الميلادي.

وكان أهمّ معالم التحوّل في هذا السياق العالمي التفوّقُ الذي سجّلته المجتمعات الأوروبية في تقنية الأسلحة العسكرية والسفن الحربية والتنظيم المؤسّساتي للدولة وأجهزتها. فبعد اكتشاف رأس الرجاء الصالح والعالم الأميركي الجديد وعلى مدى قرن ونصف القرن، لم يعد للاقتصاد المتوسطي دوره السابق. وتُرك العالم الإسلامي خلال كل هذه الفترة اللاحقة ساحة تقاتل بين قوتيه الأساسيتين: العثمانية والصفوية. وكان التقاتل بينهما، وفي جزء كبير منه، محاولةً للخروج من أزمة الاقتصاد المتوسطي عبر السيطرة على الممرات والمرافىء المؤدّية إلى أوروبا التي تكدّس في مدنها ذهب وفضة العالم الأميركي الجديد. ولما استُنزِفت القوتان، كان اقتصادهما على درجة من الضعف لا تنتظر "انتعاشاً" إلاّ من خلال الامتيازات الأجنبية وتوسّع التجارة الغربية فيهما. وأضحت حرفهما على

---

(١) فاضل رسول، **هكذا تكلّم علي شريعتي**، بيروت، ط٣، ١٩٧٨، ص١٨٠ ـ ١٨١.

درجة من الجمود والتراجع أمام زحف السلعة الغربية لدرجة لم يعدْ معها الوضعُ المفارق على مستوى قوة العمل والأسعار ورسوم الجمارك بين أوروبا والشرق الإسلامي مشجعاً على أي تطوير في الجانب الثاني. . . وكل هذا كان يؤسِّس لتشكّل العلاقات اللامتكافئة بين الغرب والشرق الإسلامي، أي بين المركز الذي رسَّخته الثورة الصناعية ونتائجها التوسعية، وبين الأطراف التي خلقتها سياسات الحروب والاستتباع والارتهان الاقتصادي للامتيازات الأجنبية.

الفصل الثالث

المؤسّسة الدينية والهيئة الحاكمة السُّلطانية في الدولة العثمانية

التمهيد للمؤسَّسة:

رأينا كيف أن مؤسسة الخلافة لم تعد، منذ سقوط بغداد، مسألة أساسية في الفقه السياسي الإسلامي ـ السنّي. إذ أضحت نظرية الماوردي والغزالي في قبول السلطان على المستوى الشرعي، وآراء نظام المُلك في تحديد مهمّات الحكم وأساليبه وطرائقه على المستوى السياسي، هي التعبير عن الفكر السائد بشأن الدولة القائمة وقبول الجماعة لها. فلما قام العثمانيون بفتوحاتهم الكبرى من ناحية الغرب، والاستيلاء على البلاد العربية وتوحيدها سياسياً في دولة كبرى، لم يشكّل سقوط القاهرة المملوكية التي تستضيف الخليفة العباسي، حدثاً معادياً لمؤسّسة الخلافة، ولما ترمز إليه في وعي فقهاء السنّة أو في ذاكرة الجماعة، كما حصل عندما سقطت بغداد. بل إن القسطنطينية أصبحت "دار السلطنة" و"دار الخلافة" في آن معاً، ولم تثر هذه التسمية التي شاعت، لبساً فقهياً في آراء الفقهاء، كما حصل في العهدين البويهي والسلجوقي، الأمر الذي كان قد دفع الماوردي للبحث عن شرعية سلطنة الأمر الواقع في ظل الخلافة، أو الذي دفع الغزالي لتقديم تصوّر متوازن لعلاقة الفقيه بقطاعات المعرفة من جهة وبالسلطان القائم من جهة ثانية.

إن الجانب الأخير في العلاقة «فقيه/ سلطان» كان قد استقر في حيّز مؤسّساتي محدّد، هو حيّز القضاء والتعليم مع هامش من الاستقلالية قد يسمح للفقيه بإبداء النصح والمشورة.

ولا شك في أنَّ السلاطين جميعهم حرصوا على تثبيت هذا الجانب في علاقتهم بالفقهاء وتطويره. فالسلطنة ـ كأمرٍ واقع وظاهرة تاريخية ـ كانت تذهب، معزولةً عن سياقها الشعبي والتعبوي، أي معزولةً عن الأمة أو الجماعة التي تدّعي تمثيلها، نحو حكم علماني دنيوي قد يختلف عن أحكام الشريعة. وجاء حل هذا الإشكال على يد السلاطين العثمانيين

عن طريق الاقتراب من ذاك السياق الشعبي والتعبوي، والتقرُّب من ممثلي الحالة الإسلامية التي تعيشها الجماعة، أي الفقهاء والعلماء ومشايخ الصوفية، واقتران السلطان بأسماء ومظاهر تبرز فيها معاني التقديس والتدين، جنباً إلى جنب مع معاني التعظيم والتفخيم. لقد جاء في مقدمة كتاب **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، الذي وُضع في عهد السلطان سليمان القانوني، إهداءً للسلطان حمل العبارات التالية:

«وقد وقع هذا الجمع والتأليف في ظل دولة من خصّه الله تعالى بالألطاف السبحانية من سلاطين الدولة القاهرة العثمانية الذي تضعضع بسطوته مباني الأكاسرة، وتطأطأ دون سرادقات عظمته سوامد القياصرة وفوّضت إليه السعادة مقاليدها وأنجزت به الأيام للأنام مواعيدها، **خلاصة أرباب الخلافة في العالمين، شرف الإسلام، ملاذ المسلمين، أخص الخواقين العظام وقطب السلاطين الكرام، مطاع الملوك والسلاطين، مطيع أحكام الشريعة والدين، السلطان ابن السلطان والخاقان ابن الخاقان أبو الفتح والنصر** السلطان سليمان خان ابن السلطان سليم خان...»[1].

هذا النصّ الذي كتبه أحد علماء الدولة العثمانية المعاصرين للسلطان سليمان (٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م ـ ٩٧٤هـ/ ١٥٦٦م)، يحمل صورة ما آلت إليه العلاقة بين السلطان والفقيه[2]. فالصورة هذه لم تعد تعكس إشكالاً في العلاقة مثيراً لمسألة الشرعية من جانب الفقيه، ولم تعد تطرح تخوّفاً في المقابل من جانب السلطان. إنه نوعٌ من التكامل الوظائفي لاستمرارية العلاقة بين الدولة السلطانية التي تفرض عليها ضرورات السياسة أنماطاً من التنظيم والتدبير وأنواعاً من الحلول والقوانين، وأشكالاً من الأعراف والتقاليد، من جهة، وبين المجتمع الإسلامي من جهة أخرى؛ هذا المجتمع الزاخر بتلك المعطيات الوضعية ـ التاريخية، إنما الباحث الدائم عن شرعية إسلامية لسياسة الدولة، يسبغها الفقهاء عليها بعد أن تمت مصادرة الدولة للدين، وقام الفقهاء ببث ثقافة امتثالية ونظامية في المجتمع.

إن تنظيم العلاقة بين الفقيه (بالمعنى الواسع لهذه الكلمة) والسلطان، شكّل الإطار الذي يمكن أن يحتوي ما سميناه تكاملاً وظائفياً بين الطرفين، من دون أن يعني ذلك فصلاً ما بين السياسة والدين، ومن دون أن يعني ذلك أيضاً دمجاً لهما. وهذا الإطار كان لا بد من أن يتأسس في أقنية وأجهزة ومؤسّسات ووسائط سلطة تقوم بين المجتمع وأهل الدولة. وأهمّ هذه الوسائط ـ المؤسّسات التي عني بها السلاطين العثمانيون عنايةً فاقت في بعض وجوهها عناية أسلافهم السلاجقة: القضاء، التعليم، زوايا الصوفية، ومجال جديد مستحدث هو: **مجال الإفتاء ومشيخة الإسلام**.

---

(١) طاشكبري زاده (متوفى ٩٦٨هـ)، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ص٦.

(٢) وإننا لنجد نصوصاً مماثلة كثيرة لدى علماء العصر العثماني، كالمرادي مثلاً، المفتي الأكبر للأحناف في دمشق. قارن بهذا: چب وبوون: **المجتمع الإسلامي والغرب**، ج١، ص٥١ ـ ٥٢.

والتكامل الوظائفي في توكيد نظام السلطة في المجتمع، عبر العلاقة المؤسّسية بين الفقيه والسلطان، لا ينفي ظاهرة استمرارية المفهوم الفارسي لسلطات الملكية ووظائفها[1]، هذا المفهوم الذي ورثه العثمانيون عن السلاجقة ووزيرهم نظام الملك، ولا يؤكّد بالضرورة ـ كصيغة وحيدة ـ إسلامية الدولة السلطانية كمفهوم وسياسة وتدبير. ولعلّ ما يقوله چب وبوون هو تعبير عن هذه الازدواجية في بنية نظام الحكم العثماني: «وباستثناء ما يتعلق حينئذٍ بواجب تطبيق أحكام الشرع (وهو واجب قبله السلاطين العثمانيون، فيما هو أبعد من ذلك، بولاء فاق ما أبدته أية أسرة إسلامية حاكمة أخرى في العالم الإسلامي)، **يمكن القول بأن المفهوم العام لسلطات الملكية ووظائفها في الإمبراطورية العثمانية لم يتأثر بالآراء الإسلامية إلا بشكل طفيف. ذلك أن السلاجقة قد تأثروا تأثراً كلياً بالآراء الفارسية التي طابقت تماماً وجهات النظر التركية القائمة على التنظيم العسكري للقبيلة التركية، وهو ما ورثه عنهم خلفاؤهم العثمانيون.** فالمهمة الرئيسية لـ "سيّد الكون"، الخنكار، وهو من أحب الألقاب إلى السلاطين العثمانيين، هي المحافظة على نظام العالم، وذلك بأن يضمن دفع رواتب جيشه، وألا تفتتت طبقة من رعاياه على حقوق أية طبقة أخرى وواجباتها»[2].

هذا ويمكن أن نُرجّح أن التشكّل التاريخي للدولة السلطانية العثمانية جاء توليفاً لمصادر ثلاثة[3].

١) الإرث الفارسي لدور الشاهنشاه؛

٢) التنظيم العسكري للقبيلة التركية المقاتلة؛

٣) الدور الوظائفي لممثلي الشريعة في المجتمعات الإسلامية.

وما يهمنا في هذا البحث هو دراسة المصدر الثالث في هذا التشكّل من زاوية النظر إلى اتجاهات العلاقة القائمة بين السلطان والفقيه، وأشكال تمثّلها في مجالات المجتمع والدولة.

في مجال الإفتاء ومشيخة الإسلام: حتى عهد سليمان القانوني وأبي السعود (٩٧٤هـ/ ١٥٦٦م):

منذ الفترة التأسيسية الأولى للدولة العثمانية ارتبطت صورة السلطان العثماني بصورة

---

(١) وهنا نجد القاسم المشترك في مرجعية تنظيم الدولة ومفهومها بين الصفوية ـ الشيعية والعثمانية ـ السنّية.

(٢) چب وبوون، **المجتمع الإسلامي والغرب**، ج١، ص٥٣.

(٣) ولنلاحظ أن مصادر هذا التشكل كانت واحدة بالنسبة للدولتين العثمانية والصفوية، خاصة إذا تذكرنا أن القبائل التي شكّلت القاعدة العسكرية للمشروعين كانت تركمانية، وأن مصدر فلسفة الحكم الفردي كان فارسياً قديماً في جانب كبير منه.

العالِم الديني الذي يُبايع ويقدِّم النصيحة والمشورة والفتوى. تلك هي صورة السلطان عثمان (المؤسِّس) مع "عالِم زمانه" اده بالي، كما يقدِّمها نص تاريخي يعود إلى القرن العاشر الهجري (القرن السادس عشر الميلادي) حيث نقرأ في سيرة هذا الأخير: «وُلِدَ (اده بالي) بالبلاد القرمانية، وقرأ هناك بعضاً من العلوم، ثم ارتحل إلى البلاد الشامية وتفقّه بها على مشايخ الشام، وقرأ التفسير والحديث والأصول عليهم، ثم ارتحل إلى بلاده، **واتصل بخدمة السلطان عثمان الغازي، ونال عنده القبول التام، وكانوا يرجعون إليه بالمسائل الشرعية ويتشاورون معه في أمور السلطنة..**»[1].

ويُعتقد أن أول منصب للإفتاء تقلّده المولى شمس بن حمزة بن محمد الفناري[2] (٧٥١ ـ ٨٣٤هـ/ ١٣٥٠ ـ ١٤٣١م) كان في عهد السلطان بايزيد الأول (٧٩٢ ـ ٨٠٥هـ/ ١٣٩٨ ـ ١٤٠٢م).

والواقع أنّ أوّل عالِم عثماني تنسب إليه التراجم التي يقدِّمها طاشكبري زاده، صفة "المفتي" هو هذا العالِم بالذات. إذ يقول صاحب التراجم: «سمعت من والدي رحمه الله يحكي عن جدي أن المولى الفناري كان مدرِّساً بمدينة بورصة في مدرسة مناستير، وكان قاضياً بها **ومفتياً في المملكة العثمانية**. وكان صاحب ثروة عظيمة وجاه واسع وصاحب أُبهة وشوكة»[3]. وفي مكان آخر: «ولّي قضاء بورصة، وارتفع قدره عند ابن عثمان جداً وحلّ عنده المحل الأعلى **وصار في معنى الوزير**»[4].

وتعاقب على منصب "مفتي العاصمة" أو "مفتي المملكة العثمانية" منذ عهد بايزيد الأول (٧٩٢ ـ ٨٠٥هـ/ ١٣٨٩ ـ ١٤٠٢م) وحتى عهد سليمان القانوني (٩٢٦ ـ ٩٧٤هـ/ ١٥٢٠ ـ ١٥٦٦م)، الفقهاء التالية أسماؤهم[5]:

ـ المولى شمس الدين بن محمد بن حمزة بن محمود الفناري (٨٢٨ ـ ٨٣٤هـ/ ١٤٢٤ ـ ١٤٣١م).

ـ المولى فخر الدين الأعجمي (٨٤٠ ـ ٨٦٥هـ/ ١٤٣٦ ـ ١٤٦٠م).

ـ المولى أحمد بن فرامرز (٨٦٥ ـ ٨٨٥هـ/ ١٤٦٠ ـ ١٤٨٠م).

ـ المولى أحمد بن إسماعيل بن عثمان الغورائي (٨٨٥ ـ ٨٩٣هـ/ ١٤٨٠ ـ ١٤٨٨م).

ـ المولى عبد الكريم (٨٩٣ ـ ٩٠٠هـ/ ١٤٨٨ ـ ١٤٩٥م).

---

(١) طاشكبري زاده، **علماء الدولة العثمانية**، ص٦.

(٢) R. C. Repp, *The Mufti of Istanbul*, Oxford, 1986, p. 74.

(٣) طاشكبري زاده، **علماء الدولة العثمانية**، ص١٨.

(٤) **المصدر نفسه**، ص١٧.

(٥) Repp, *Op. Cit.*, p. XV.

ـ المولى علاء الدين علي العربي (٩٠٠ ـ ٩٠١هـ/ ١٤٩٥ ـ ١٤٩٦م).
ـ المولى حميد الدين بن أفضل الدين الحسني (٩٠١ ـ ٩٠٨هـ/ ١٤٩٦ ـ ١٥٠٣م).
ـ المولى علاء الدين علي بن أحمد بن محمد الجمالي (٩٠٨ ـ ٩٣٢هـ/ ١٥٠٣ ـ ١٥٢٤م).
ـ المولى شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا (٩٣٢ ـ ٩٤٠هـ/ ١٥٢٥ ـ ١٥٣٤م).
ـ المولى سعد اللّه بن عيسى بن أميرخان (٩٤٠ ـ ٩٤٥هـ/ ١٥٣٤ ـ ١٥٣٩م).
ـ المولى محيي الدين شيخ محمد بن إلياس (٩٤٥ ـ ٩٤٩هـ/ ١٥٣٩ ـ ١٥٤٢م).
ـ المولى عبد القادر (٩٤٩هـ/ ١٥٤٢م).
ـ المولى محيي الدين محمد بن علي بن يوسف بالي (المولى الفناري) (٩٤٩ ـ ٩٥٢هـ/ ١٥٤٣ ـ ١٥٤٥م).
ـ المولى أبو السعود بن محمد بن مصطفى العماد (أبو السعود أفندي) (٩٥٢ ـ ٩٨٢هـ/ ١٥٤٥ ـ ١٥٧٤م).

ومن خلال كتاب **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، وكتاب **العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم**[1]، ومن خلال دراسة رِپ Repp المعنونة: **مفتي إستانبول** (١٩٨٦)، يمكن أن نستخلص أن هؤلاء العلماء الذين نُسبت إليهم صفة "الإفتاء" في عاصمة الدولة، خلال القرنين التاسع والعاشر الهجريين (الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين)، كانوا في عداد العلماء الكُثر المنتشرين في أنحاء الدولة والذين كانوا يدرسون العلوم الدينية في مدارس العالم الإسلامي، ولا سيما في مدارس بلاد الشام ومصر، ثم يعودون ليتعاطوا التدريس في المدارس التي كان السلاطين العثمانيون يؤسّسونها في العاصمة أو في المدن المهمة في المملكة، أو ليشغلوا، بناءً على تعيين من السلطان، منصب القضاء في أحد المراكز.

والمصادر لا تفيدنا في معرفة طريقة تعيين المفتي أو في تحديد صلاحياته وسلطاته في جهاز الدولة في ذلك العصر. ولكن ثمة رأياً أكيداً لدى المؤرّخين وهو أن المفتي لم يكن يحضر اجتماعات الديوان. والديوان كان بمثابة «مجلس وزراء موسَّع» يضم أركان الدولة: الصدر الأعظم، والوزراء (تبعاً لكل مرحلة)، وقاضي عسكر الأناضول، وقاضي عسكر

---

(١) نقرأ في هذين الكتابين تراجم لأهم علماء وأعيان الدولة العثمانية منذ عثمان الأول (٧٢٦هـ/ ١٣٢٦م) وحتى سليمان القانوني (٩٧٤هـ/ ١٥٦٦م). وصاحب الكتابين طاشكبري زاده، عالِمٌ معاصرٌ للسلطان سليمان، توفي في العام ٩٦٨هـ.

الروم، والدفتردار، وقائد الإنكشارية، والكاخيا بك (نائب الصدر الأعظم)، والناشنجي باشا (صاحب الأختام والمراسيم والوثائق). وكان يُمكن استدعاء كبار الموظفين المختصّين إلى الديوان إذا دعت الحاجة[1]. ولا يُذكر أن المفتي كان يحضر اجتماعات الديوان أو يُدعى إليه. ومن المعروف أن الديوان كان أعلى جهاز في الهيئة السلطانية الحاكمة، فيه تُتخذ القرارات العسكرية والسياسية والاقتصادية لكل ولايات السلطنة.

ومن الملاحظ أنَّ الطابع السياسي المدني كان هو الغالب عليه، إذا استثنيا وجود القضاة الذين يُمثّلون الهيئة الشرعية في الديوان. فكيف نفهم إذن علاقة المفتي بالهيئة الحاكمة، أي بمركز القرار في الدولة؟ يُشار في المصادر إلى أنّ المفتي وبعض العلماء الكبار كانوا في مدى قربهم من السلطان بمثابة الوزراء أو الصدور العظام، بل إنَّهم كانوا مقدّمين عليهم من حيث الاحترام والتقدير إلى درجة أنهم كانوا أنداداً للسلاطين. ويروي صاحب **الشقائق النعمانية** في ذلك واقعة ذات دلالة: «حكى لي أستاذي المولى محيي الدين الفناري أنه كان يقرأ على المولى ابن الخطيب (محيي الدين محمد الشهير بابن الخطيب) مع أخيه المرحوم شاه أفندي. وكان المرحوم ابن الخطيب عند ذلك متقاعداً عُيِّن له كل يوم مائة درهم، فذهب إلى السلطان بايزيد خان في يوم عيد، وأمرنا أن نذهب معه ليذكرنا عند السلطان بخير، وكان ابن أفضل الدين مفتياً في ذلك الوقت وله تسعون درهماً، وكان يتقدَّم المولى ابن الخطيب عليه. فلما مرّ بالديوان والوزراء جالسون فيه سلَّم المولى ابن أفضل الدين عليهم، فضرب المولى ابن الخطيب بظهر يده على صدره وقال: هتكتَ عرض العلم وسلَّمتَ عليهم! أنت مخدوم وهم خدّام سيما وأنت رجل شريف. قال ثم دخل على السلطان ونحن معه والسلطان استقبله، قال الأستاذ عددت بإصبعي فكان سبع خطوات فسلّم عليه وما انحنى له، وصافحه ولم يقبّل يده. وقال للسلطان: بارك الله لك في هذه الأيّام الشريفة. ثم ذكرنا عنده وقبّلنا يد السلطان وأوصانا السلطان بالاشتغال بالعلم، ثم سلّم ورجع ورجعنا معه، وقلنا له هذا سلطان الروم واللائق أن تنحني له وتقبّل يده! قال: أنتم لا تعرفون! يكفيه فخراً أن يذهب إليه عالِم مثل ابن الخطيب وهو راضٍ بهذا القدر»[2].

وفي مكان آخر، وفي معرض حديثه عن سيرة المولى سيد أحمد بن عبد اللّه الفريمي (أحد العلماء المعاصرين للسلطان محمد خان)، يروي طاشكبري زاده الواقعة التالية: «روي أنه (المولى الفريمي) لقي السلطان محمد خان يوماً؛ وقد خرج من قسطنطينية متوجهاً إلى أدرنة. فسأله السلطان محمد خان عن أحوال مدينة فريم، فقال كنا نسمع أن بها

---

(١) راجع تفصيلاً لهذه الوظائف في: عبد العزيز الشناوي، **الدولة العثمانية**، ج١، ص٣٧٤ وما يليها.
وجب وبوون، **المجتمع الإسلامي والغرب**، ج١، ص١٥٤ وما بعدها.

(٢) طاشكبري زاده، **علماء الدولة العثمانية**، ص٩٠.

ستمائة مفتٍ وثلثمائة مُصنِّف، وأنها بلدة عظيمة معمورة بالعلم والصلاح. قال المولى الفريمي: وقد أدركت أواخر هذا النظام. قال السلطان: وما كان سبب خرابها؟ قال حدث هناك وزير أهان العلماء، فتفرّقوا، والعلماء بمنزلة القلب من البدن، وإذا عرضت للقلب آفة سرى الفساد إلى سائر البدن. فقال السلطان لبعض خدّامه: ادع لي محموداً! وأراد الوزير محمود باشا، فأتى وحكى له السلطان ما قال المولى. فقال: قد ظهر منه أن خراب المُلك من الوزير. قال الوزير محمود باشا: لا بل من السلطان! قال: لِمَ؟ قال: لأي شيء استوزر مثل هذا الرجل؟ فقال السلطان: صدقت»[1].

ومن مرويات صاحب **الشقائق النعمانية** في سيرة المولى شمس الدين محمد بن حمزة الفناري، الذي شغل منصب التدريس في بورصة ثم كان قاضياً ثم مفتياً في أيام السلطان بايزيد: «أن السلطان المذكور شهد عنده يوماً بقضيةٍ فردّ شهادته. فسأله عن سبب ردّه، فقال: إنك تارك للجماعة! فبنى السلطان قدام قصره جامعاً، وعيَّن لنفسه فيه موضعاً ولم يترك الجماعة بعد ذلك. ثم إنه وقع بينهما خلاف، فترك المولى الفناري مناصبه ورحل إلى بلاد قرامان»[2].

هذه المرويات التي تكثر في أدب السيرة عن بعض العلماء وبعض المفتين لا تشكّل في الواقع تعبيراً عن حالة عامَّة تسود جميع الفقهاء. فثمة إشارات أيضاً إلى بعض من كان منهم مهادناً للسلطان ومحباً للجاه ومسايراً لأرباب الحكومة. ومن بين الذين يذكرون بهذا الحال المفتي الشهير أبو السعود (توفي ٨٩٢هـ/ ١٥٧٤م)، المُعاصر للسلطان سليمان القانوني. إذ يُورد طاشكبري زاده في معرض الحديث عنه، وبمناسبة إرسال أبي السعود جزءاً من تفسيره الذي وضعه إلى السلطان: «فقابله السلطان بحسن القبول وأنعم عليه بما أنعم وزاد في وظيفته كل يوم خمسمائة درهم..». ويضيف: «وبعد ذلك تيسَّر له الختام ورتّبه بالكمال والتمام. وقد أرسله إلى السلطان ثانياً بعد إتمامه فقابله السلطان بمزيد لطفه وزاد في وظيفته مائة أخرى...». ويعلّق المؤلّف على شخصية أبي السعود بقوله: «فيه نوع مداهنة واكتراث بمداراة الناس، وفيه الميل الزائد والنعومة إلى أرباب الرياسة والحكومة»[3].

وتجدر الإشارة إلى أن أبا السعود أفندي عيّن "شيخاً للإسلام" من قبل السلطان سليم في عام ٩٥٢هـ/ ١٥٤٥م، واستمر في منصبه في عهد خلفه السلطان سليمان الذي ربطته به صداقة قوية. فخدم أبو السعود الدولة فترة مديدة من الزمن، وأرسى عبر فتاويه التي رافقت

---

(١) **المصدر نفسه**، ص٥٠.

(٢) **المصدر نفسه**، ص١٩.

(٣) طاشكبري زاده، **العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم**، ص٤٤٤ و٤٤٥.

سياسات سليمان وإعلانات "قانون نامه" خطاً في العمل المؤسسي لوظيفة الإفتاء، يقوم على تبرير السياسة السلطانية وتأكيد صفتها الشرعية الإسلامية، انطلاقاً من سيادة السلطان وأولوية مبادراته في اتخاذ القرارات وسنّ القوانين.

وتعتبر مرحلة أبي السعود مرحلة انعطاف في تاريخ منصب الإفتاء في الدولة العثمانية. فمنذ هذه المرحلة، وهي مرحلة التأسيس التشريعي والقانوني الدائم للدولة[1]، يدخل منصب الإفتاء في إطار المؤسسة الإدارية والقانونية تحت عنوان "مشيخة الإسلام" ومن خلال مكاتب وإدارة ومراسم وموظفين. ولا بدّ لهذه المسألة أن تستوقفنا.

يختلف المؤرّخون حول تاريخ تسمية مفتي العاصمة بـ "شيخ الإسلام". فبعضهم يرى أن السلطان محمد الفاتح هو الذي أطلق التسمية بعد سقوط القسطنطينية تماثلاً مع التقليد الملّي الذي كرّسه السلطان في علاقته مع ممثلي المِلَل (بطريرك الروم، وبطريرك الأرمن، وحاخام اليهود في العاصمة). ويرى آخرون أن السلطان سليمان هو الذي أطلق هذه التسمية كجزءٍ من تشريعاته التنظيمية التي طالت أجهزة الدولة ووظائفها ورتبها ومراتبها[2].

ومهما يكن من أمر التسمية، فإن من المؤكّد أن عملية الانتقال بوظيفة الإفتاء من دور ذي طابع إسلامي اجتهادي ومستقل ومنفتح إلى دور ذي طابع إداري ومؤسّسي منضبط داخل قوانين الدولة ومراكز القوى فيها، قد تمّت في عهد السلطان سليمان القانوني وترسّخت هذه الوجهة الأخيرة في الأدوار اللاحقة.

ففي المرحلة الأولى، كان مفتي العاصمة جزءاً من الحركة العلمية الدينية الناشطة في مراكز العالم الإسلامي آنذاك، حيث كان يَدرُس أو يدرّس فيها، وجزءاً من حالة الزهد والصوفية التي انتشرت "خانقاواتها" في أجزاء عديدة من ذاك العالم. وكان شيوع اسم عالِم يعود، في غالب الأحيان، إلى ما عُرِف عنه من علم وتقوى وزهد وخدمة وتعفف عن مغريات الدنيا، الأمر الذي يجعل من شخصيته محور جذب والتفاف وتطلُّع لدى

---

(١) هذا التشريع المنسوب إلى سليمان استمرّ في جانبه القانوني (قانون نامه) حتى مرحلة التنظيمات الجديدة في أواسط القرن التاسع عشر. وفي الجانب الفقهي كان قد وُضع كتابان في الفقه الحنفي الذي هو مذهب الدولة الرسمي هما: **درر الحكّام في شرح غرر الأحكام** لمحمد بن فرامرز المعروف بـ "ملاخسرو" (توفي العام ١٤٨٠م/٨٨٥هـ)، وكتاب: **ملتقى الأبحر** لإبراهيم بن محمد الحلبي (توفي ١٥٤٩م/٩٥٦هـ). وقد وضعت مع الكتابين ـ كما يقول چب وبوون «اللمسات الأخيرة للبناء التشريعي الذي لم يعد قابلاً للتغيير فيما يتعلق بالقسم الحنفي من المجتمع العثماني». چب وبوون، **المجتمع الإسلامي والغرب**، ج١، ص٣٦. ويبدو أن المرحلة اللاحقة ستشهد على أساس هذا الاعتبار نتائج ما سُمي «إقفال باب الاجتهاد» كما سنرى في فصل لاحق.

(٢) راجع عرضاً لمختلف الآراء في: عبد العزيز محمد الشناوي، **الدولة العثمانية**، ج١، ص٣٣٩ ـ ٤٠٧.

المؤمنين[1]. ويجعل من تقريب السلطان له، كمفتٍ في العاصمة، صيغةً مناسبة لالتقاء "السياسي" و"الديني"، ومخاطبة الوعي الديني لدى الجماعة عبره من دون أن يكون جزءاً من الهيئة الحاكمة ذات الطابع المدني أو العلماني.

ومن جهة أخرى، لم يكن تعيين مفتٍ بعينه ـ في المرحلة الأولى ـ يعني نفياً لأهمية العلماء الآخرين أو انتقاصاً من قيمتهم العلمية ودورهم. فبعضهم كان يرفض هذا المنصب[2]، وبعضهم كان يتقدّم المفتي من دون أن يحوز منصباً أو لقباً رسمياً، كما حصل بالنسبة لابن الخطيب وهو برفقة المفتي ابن أفضل، وذلك بسبب الإجماع حول أعلمية ابن الخطيب[3]. ولم يكن حق الفتوى حكراً على "المفتي الرسمي". فعلماء آخرون أيضاً كانوا يُستفتون. وظل هذا الحق يُمارس علناً حتى نهاية مشيخة أبي السعود، وربما بعده بفترة ليست طويلة[4]. أما فيما بعد، فإن الأمر لم يقف عند حدود إقفال باب الاجتهاد، بل تعدّاه مع تفاقم أزمة السلطنة ودخولها مرحلة التقهقر والضعف ـ كما سنرى ـ إلى حدود حظر كل قراءة خارج كتب الأحكام الفقهية الناجزة، لأنها قد تحمل على الاجتهاد[5].

أمر آخر وأساسي، وهو أن نفوذ المفتي في المرحلة الأولى لم يكن يحتاج، نظراً لوزن شخصيته الدينية، إلى جاهٍ ومال وأدوات سلطة (إدارة ومكاتب وموظفين)، وأجهزة للإفتاء منبثّةٍ في الولايات والمناطق. أما في المرحلة اللاحقة ومع تنظيمات السلطان سليمان، فقد اكتسبت مؤسسة الإفتاء (مشيخة الإسلام) تنظيماً إدارياً واسعاً، وأضحت مركزاً من مراكز القوى السياسية في الدولة. فمكتب شيخ الإسلام دُعي "باب مشيخت"، وألحق به مكتب آخر "باب فتوى" أو "فتوى خانه"، واستُحدث نوعٌ من أمانة سر دعي الموظَّف فيها "التلخيصجي"، ونظمت العلاقة بين شيخ الإسلام والصدر الأعظم والوزراء وفقاً لبروتوكولات محدّدة يتقدّم فيها شيخ الإسلام على الجميع. كما ترأس شيخ الإسلام "هيئة العلماء"[6] في العاصمة، واعتُبر رأس الهيئة الإسلامية الحاكمة المؤلّفة من مفتي

---

(١) استنتاج من السهل التوصل إليه من خلال السير العديدة التي يقدّمها طاشكبري زاده للعلماء منذ عهد عثمان الأول وحتى سليمان القانوني.

(٢) حتى بعد فترة بسيطة من عهد السلطان سليمان ومشيخة أبي السعود، رفض مدرّس السليمانية محاسني سنان أفندي هذا المنصب عندما عرض عليه وقال: «ابعدوا عني زليخة هذه الدنيا»، إشارةً منه إلى موقف يوسف من زليخة زوجة فرعون. كما رفض عالِم آخر هو ابن علي الجمالي، فضيل أفندي (٩٨٥هـ)، هذا المنصب «تعففاً عن أشياء الدنيا». قارن: Repp, *Mufti of Istanbul*, p. 304.

(٣) انظر فيما سبق، ص٦٨ و٦٩.

(٤) قارن بذلك: Repp, *Mufti of Istanbul*, p. 299.

(٥) انظر ص٩٠ – ٩١، حيث نعالج هذه المسألة على حدة.

(٦) عبد العزيز الشناوي، **الدولة العثمانية**، ج١، ص٤٠٧ ـ ٤١٠.

عواصم الولايات والمدن الرئيسية[1]، وقُضاة المناطق والمدرّسين، وأئمة المساجد والخطباء والوعّاظ والمؤذنين. وكان يصرف على هذه الهيئة ومؤسساتها، من مساجد وزوايا وتكايا ومستشفيات ومدارس وأعمال برّ، من إيرادات الأوقاف الخيرية التي تخصّصها الدولة لهذا القطاع الاجتماعي ـ الديني[2].

ولقد لعبت هذه الهيئة الإسلامية في ظل الضبط السياسي والاقتصادي والتنظيمي دوراً إيديولوجياً في خدمة السياسة. لقد بدأ الفقيه يفقد تدريجاً استقلاليته وتمايزه وامتيازه عن أجهزة السلطان الإدارية والعسكرية كما كان أثناء صعود المشروع العثماني ـ الإسلامي خلال القرنين الأولين من تشكّله، ليندرج شيئاً فشيئاً، ابتداءً من منتصف القرن السادس عشر، في داخل هذه الأجهزة نفسها وليقوم عبر مواقعه المختلفة في هذه الأجهزة (مفتٍ، إمام، خطيب، مدرّس، واعظ...) بدور "السلطة الإيديولوجية" للنظام العام، وذلك من خلال نشر نمطٍ محافظ ومكرّر من الثقافة السائدة في كل أنحاء الدولة العثمانية.

ويلاحظ باحثٌ درس دور العلماء في مدينة طرابلس (مركز ولاية)، في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر من خلال وثائق المحكمة الشرعية فيها، أن جهاز العلماء ورجال الدين كان ضعيف التأثير في مجال السياسة والتأثير على الحكّام. غير أن السلطة الإيديولوجية، كما يقول، «كانت عملياً بأيدي هذه الجهاز الذي احتكر شؤون التعليم في المساجد والمدارس والمكاتب. وكان هذا الجهاز قد قام بمهمة الاستمرارية الثقافية من خلال نقل ما تتضمّنه تعاليم السلف إلى الخلف. وبهذا المعنى، فإن التواصل الثقافي كان قوياً، ليس بين الماضي والحاضر، بل بين سائر الأوساط "العلمية" في أرجاء الدولة العثمانية وخارجها. ويُمكن القول بثقة تامة إن ثقافة واحدة كانت تنتشر في طرابلس ودمشق والقاهرة وإستانبول، ودور رجال الدين في ضمان هذا التواصل الثقافي كان حاسماً...»[3].

لكن الاستمرارية والتواصل كانا أيضاً من نتاج خضوع الثقافة للسياسة (سياسة الأمر الواقع) تبعاً لمواقع الرتب والرواتب، ووفقاً لمنهج التكرار والترداد. فماذا لو أن منهجاً آخر برز من داخل هذه الثقافة دعا إلى التغيير أو التجديد، أو أن تحدياً من الخارج هزّ القناعات وطرح أسئلةً جديدة؟

التجربة العثمانية تقدّم في هذا المجال واقعتين نختارهما من سياق أحداث القرن

---

(١) بلغ عدد المفتين في المناطق مئتين، كان الواحد منهم يتولّى مهمة استشارية دينية. وكانت أهميته دون الوالي والقاضي، صاحبي السلطتين الإجرائية والقضائية.

(٢) قارن بذلك: عبد العزيز الشناوي، **الدولة العثمانية**، ج١، ص٤٢١ ـ ٤٥٣.

(٣) خالد زيادة، **الصورة التقليدية للمجتمع المديني** (قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر)، طرابلس/لبنان، ١٩٨٣، ص١٠٨ ـ ١٠٩.

السادس عشر وسياق أحداث أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين:

الواقعة الأولى، تعبِّر عما آلت إليه سياسة تنظيم العلماء في مناصب ورتب ورواتب في الدولة، وكيف تمثّلت "وحدة الثقافة" في ظل التحاسد والتباغض والتنافس بين الطامحين والطامعين من علماء الدين في مناصب الإفتاء والقضاء والتدريس. فاستخدمت بين الفقهاء وفي ظل أجواء الصراع السياسي الصفوي ـ العثماني في العالم الإسلامي، تُهَمُ الابتداع والتكفير والخروج، طمعاً بمنصب أو لإبعاد منافس، أو لإثارة فتنة ضد فئة من جماعة المسلمين. وفي هذه الأجواء كانت محنة فقهاء الشيعة الإمامية في جبل عامل (جنوبي لبنان الحالي)، مع ممثلي المؤسسة الدينية "الرسمية" في بلاد الشام. وكواقعة من واقعات هذه المحنة كان مقتل أحد أبرز هؤلاء الفقهاء في ذاك العصر، وهو زين الدين بن علي المعروف بـ "الشهيد الثاني" (٩١١ ـ ٩٦٥هـ/ ١٥٠٥ ـ ١٥٥٨م) على أثر وشاية من قاضي صيدا، تتهم الشهيد بالاجتهاد(*).

الواقعة الثانية، تُعبِّر عما آلت إليه أزمة السلطنة العثمانية في أواخر مراحلها، وعندما أصبح هاجس "وحدة الثقافة" لدى السلطان هاجساً "أمنياً" يتعلّق بسلامة السلطان والجهاز وحدهما، لا بسلامة الأمة وأمنها وموقعها في الصراع العالمي والخريطة الجغرافية ـ الحضارية. لقد تنبّه فقهاء ومفكّرون مسلمون في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين إلى هذا التحدّي، فقدّموا إجاباتٍ متنوّعة، من موقع تصوّرهم الهادف إلى إنقاذ الأمة. فكان لهذه الإجابات وذاك التصور وقعٌ محرّك ومجدّد. ولكن جوبهت أيضاً بردود تتذرَّع بالتفريط بوحدة الثقافة، وخطر الاجتهاد، ومحذور الاختراق الغربي. وفي هذا السياق، نورد أمثلةً من محنة الأفغاني والكواكبي ورشيد رضا وجمال الدين القاسمي مع المؤسسة الدينية الرسمية وممثلها أبي الهدى الصيّادي، شيخ الإسلام آنذاك؛ كما سيأتي بيانه لاحقاً.

أولاً: الإدارة الدينية العثمانية المحلية وحيِّز الفقيه المستقل:

تنتظم الدولة العثمانية في سلسلة الدول التي قامت في التاريخ الإسلامي على قاعدة "التغلب"، أو مفهوم "إمارة الاستيلاء" الذي نجد لدى الماوردي تبريراً شرعياً له، تثبّت فيما بعد مع ممارسة السلطان أو "أمير الاستيلاء" لمهمّات الخليفة. فتُصبح السلطنة وفقاً لهذا المفهوم مقبولةً لدى جمهور الفقهاء كـ "سلطة ضرورة" يحتّمها الأمر الواقع وحاجة الاجتماع البشري، وبعض مهمات الخليفة في الاجتماع الإسلامي (حراسة الدين عبر الفقهاء).

(*) راجع توسيعاً لهذه الحادثة، ص٧٧ من هذا الكتاب.

ومما أعطى هذا الواقع أسباب ثباته في وعي جماعة المسلمين، الفتوحات الكبرى العثمانية التي كانت قد تُوّجت بفتح القسطنطينية، قلعة المواجهة البيزنطية التي امتنعت على المسلمين طيلة قرون من الزمن. فكان ذلك مصدراً لأمل في نهوض إسلامي تطلّع إليه المسلمون بعد فترة من التراجع والتفكك على أثر سقوط بغداد وهجمات الفرنجة واحتلال هؤلاء لبيت المقدس وسنوات الحروب الصليبية المديدة[1].

ذاك هو الوجه الخارجي للدولة العثمانية الذي وفّر لها بادىء ذي بدء مناخاً شعبياً إسلامياً في البلاد، اتسم بالقبول وإسباغ الشرعية.

غير أن الوجه الآخر الذي استجدَّ مع انكفائها نحو الفتح الداخلي في دار الإسلام، ومع تحوّلها إلى "دولة سوق وجباية" (حسب تعبير ابن خلدون في وصفه لتطوّر الدول في التاريخ الإسلامي)، وإلى دولة تتجاذبها عصبيات تتحالف وتتنافر في الأطراف، كان يدفع بها أكثر فأكثر للتحوّل إلى سلطة جائرة أو مجموعة سلطات تتفاوت في درجات جورها من سلطان إلى سلطان، ومن والٍ إلى والٍ، ومن أميرٍ إلى أمير، وبالتالي من مكان إلى مكان.

واللافت للنظر هنا أن الدولة العثمانية ركّزت في علاقتها بالعلماء، ولا سيما بعد تشكُّل هذه العلاقة وانتظامها في قوانين وأجهزة ومؤسّسات إثر تشريعات السلطان سليمان، على استيعاب العلماء في سلطاتٍ محلية، فدخل القطاعُ الأكبر منهم في هذه السلطات. وساعدتها في هذا الأمر أنماط من السلطات المحلية في ولايات الأطراف تقوم على الصراع ما بين الأُسر المحلية من أجل الجاه والنفوذ في ظل نظام ضرائبي مرتكز على جباية الالتزام والملتزمين للمقاطعات، وتقوم على نظام عسكري تقلّص من حمية الجهاد، إلى حالةٍ من التشرذم العسكري والانكفاء في مراكز الولايات حيث تولّدت لدى ضباط الإنكشارية مطامع سياسية واقتصادية يتوسلون للوصول إليها أي وسيلة، ومن جملة وسائلها كانت المؤسسة الدينية الرسمية.

يصف عالم دمشقي معاصر لمرحلة ما بعد السلطان سليمان هذا الواقع من خلال معاينته لتجربة حكم في دمشق، عندما تسلّم عبد اللّه كيوان (أحد ضباط العساكر العثمانية) حاكمية الولاية، فيقول إن هذا الأخير «استبد بأهل دمشق (. . .) وكان يساعده على ذلك **نوّاب محكمة الباب**[2]، وأعيان شهودها. وكانوا يبالغون في نصيحته في كتابة التمسكات،

---

(١) قارن بذلك: محمد جميل بيهم، **العرب والترك**، ص٨٠.

(٢) كان هؤلاء عبارة عن موظفين من القضاة الصغار. وكانوا يحلّون محل القضاة في أثناء تغيبهم وفي المدن الصغرى خارج مركز الولاية أو الإقليم. وكان النائب يشتري منصبه ولا يتقاضى مرتباً من الحكومة، ولكنه كان يحصل على إيرادات ضخمة من حصيلة الغرامات المالية التي كان يحكم بها على المخالفين.

يعلّمونه الحيل[1] **والاحتيالات** لأنه كان يكرمهم ويصلهم. ثم كانوا يترددون إليه في كل صبيحة وينظرون مصالحه، ثم انتقل إلى سرداية دمشق فأخذ أكابر أهلها بالحيلة وعوامّهم بالرهبة لسعة جاهه **وانقياد حكام الشريعة إليه**»[2].

ويصف محمد كردعلي الواقع الذي آل إليه وضع العلماء بعد تدابير سليمان فيقول: «بدأت الدولة منذ دور سليمان بالرسميات وأخذت تلقي الشغب بين العلماء، وذلك برتب اخترعتها لهم وجرايات أدرّتها عليهم، فزادت لأجل هذه النفقات الضرائب والخراج على الأمة وكثر التنافس بينهم. وقلّ القوّالون بالحق من رجال العلم، وأنشأ معظمهم يدلسون ويوالسون ويمتدحون السلطان مهما ضلّ وغوى. وسَهل بعد ربط العلماء بروابط الرتب والرواتب أن يستصدر السلاطين فتاوى بقتل الأبرياء لمن تغضب عليهم الدولة»[3].

ومع ذلك لم يعدم الواقع بروز علماء مستقلّين لم ينتظموا في سلك الجهاز الديني "الرسمي"، اعتزلوا السياسة وانصرفوا إلى التدريس والتأليف.

من بين هؤلاء: الفقيه الحنفي والصوفي **محمد أفندي البرقاوي** (توفي ٩٨١هـ/ ١٥٧٣م)، وكان معاصراً للسلطان سليمان. درس في إستانبول ومارس عمله داعياً ومدرّساً، وحافظ على استقلاليته حيال أعلى مراتب السلطات في الدولة. حاول في مؤلّفه عن الصوفيّة أن يصالح بين الشريعة التي يؤكّد الفقهاء على أحكامها وبين الحقيقة العرفانية التي يؤكّد الصوفيون على أولويتها. ويُعرف عنه أنه كان ندّاً مناوئاً لشيخ الإسلام أبي السعود أفندي[4].

ومن بينهم أيضاً: **نجم الدين الغزي** (توفي ١٠٦١هـ/ ١٦٥١م)، وهو فقيه ومؤرّخ وأديب. نقرأ له موقفاً يحذّر فيه من مصاحبة السلطان. وكان ذلك بسبب تجربته مع السلطات المتقلبة والجائرة في دمشق، فيترجم ذلك نصيحة شعرية فيقول:

احذر من الملوك والسلطان ... بحسب القدرة والإمكان
لا يجتني مصاحب السلطان ... من قربه سوى العصيان[5]

لكن احتمال "القدرة والإمكان" الذي يشير إليه الغزّي، سيضعف أكثر فأكثر في

---

(١) والمقصود هنا الحيل الفقهية التي يلجأ إليها لحل الإشكالات التي يثيرها الحكم الشرعي. كالالتفاف على تحريم الربا مثلاً وتخريجه بصورة "البيع والشراء" أو الالتفاف على تحريم ملكية الوقف...

(٢) نجم الدين الغزي (٩٧٧ ـ ١٠٦١هـ/ ١٥٧٠ ـ ١٦٥١م)، **لطف السمر**، ج٢، ص٦١٣.

(٣) محمد كردعلي، **خطط الشام**، ج٢، ص٣٣٤.

(٤) H. Laoust, *Les Schismes...*, op. cit., p. 313.

(٥) محمود الشيخ، من مقدّمته لكتاب **لطف السمر**، اعتماداً على مخطوطة الغزي، «زجر الإخوان عن إتيان السلطان»، دمشق، المكتبة الظاهرية، رقم ٣٦.

العصور اللاحقة. وستُتَرجم حالة الابتعاد عن السلطان عند البعض، إنْ وجدت[1]، حالة انكفاء واعتزال وخوف من نقد السلطان أو نصحه، أو حالةً من الهروب إلى طرق من الصوفية الشعبية التي غرقت في السحر والطلاسم والطقوس الرمزية، والتي جرى الاعتقاد بها كأشكالٍ من العلاج والحل لكل ضائقةٍ أو مرض أو أزمة، سواء على مستوى الفرد أو المجتمع. تلك هي الحالة الذهنية ـ الاجتماعية التي سادت قطاعاً واسعاً من الاجتماع الإسلامي ـ السنّي في ذلك الوقت.

وأمّا بالنسبة للشيعة المنتشرين في الولايات العثمانية، فقد تعرّضوا لردود انتقامية عنيفة من قِبَلِ السلطات العثمانية، ولا سيما عندما كان يحتدم الصراع الصفوي ـ العثماني، ويتعرّض الشاهات الصفويون للسكان السنّة في إيران. وكنتيجة من نتائج السياسات السلطانية والشاهانية المدعومة والمبرّرة من شيوخ الإسلام لدى كُلٍّ من الطرفين (إيران ـ تركيا)، عانى المسلمون الشيعة من العرب، ولا سيما في بلاد الشام وفي جبلهم التاريخي الأساسي: جبل عامل، من حالة القلق والحذر.. الأمر الذي دفعهم أكثر فأكثر إلى ممارسة "تقيّة"[2] تقضي بعدم الإعلام عن معتقدهم في مسألة الإمامة (وهو المعتقد الذي يؤدي عملياً إلى اعتبار السلطات القائمة غير شرعية)، وذلك بهدف الانخراط في الاجتماع السياسي القائم والتعايش مع السلطات القائمة حفظاً للنظام العام واستمرارية المعتقد عند الجماعة. وهو أمر لم تكن الهيئة السلطانية العثمانية المركزية تعيره اهتماماً، على أي حال، طالما لم يصدر عن السكان أي ممانعة رافضة للولاء السلطاني أو كاسرة لنظام الجباية.

أما فقه الشيعة الإمامية الذي تبلور على يد العلماء الأوائل (الكليني، الشيخ المفيد، الشريف الرضي، الشريف المرتضى، الطوسي، الحلّي...)، فقد استمر يُدرَّس في المدارس الدينية العديدة المنتشرة آنذاك في جبل عامل، والتي كان أهمها جزين، وجبع، وميس، وكوثرية السيّاد. وكان قد سبق لأحد الفقهاء العاملين وهو: محمد بن مكي الجزيني (٧٣٤ ـ ٧٨٦هـ/ ١٣٣٣ ـ ١٣٨٤م) [أي معاصر للمماليك] أن وضع مجموعة كبيرة من المؤلّفات، لعلّ أهمّها الموسوعة الفقهية المسماة: **اللمعة الدمشقية**.

وتقدّم ثقافة محمد بن مكي الجزيني، وممارساته كفقيه ـ مرجع في المجتمع زمن المماليك، أنموذجاً توحيدياً ومنفتحاً على كل التيارات والمذاهب والمدارس الإسلامية،

---

(١) ذلك أن مهمة التدريس أضحت تحتاج إلى إذن سلطاني، الأمر الذي فرض على العلماء آنذاك التوجه الدائم نحو إستانبول لالتماس هذا الإذن من السلطان أو من شيخ الإسلام.

(٢) تعني "التقية"، كما يعرّفها علماء الشيعة، «كتمان الحق وستر الاعتقاد ومكالمة المخالفين وترك التظاهر بما يعني ضرراً في الدنيا والدين». وهذا التعريف للشيخ المفيد: **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، مج ٣، ص٧٦.

مع المحافظة على خط الاستقلال عن مظاهر السلطان[1]، وفقاً لما تقتضيه عقيدته في مسألة الإمامة. ويتأكّد هذا الخط مع زين الدين بن علي الجبعي (٩١١ ـ ٩٦٥هـ/ ١٥٠٥ ـ ١٥٥٨م) المعاصر للسلطان سليمان القانوني في المرحلة العثمانية. فإلى جانب المؤلفات الكثيرة التي وضعها زين الدين بن علي، يُعتبر مؤلَّفه **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية** تعبيراً عن تلك الاستمرارية الفقهية التي يحتاجها الفقيه ـ المرجع الشيعي في مجتمع محلي خاضع لسلطانٍ يعتنق مذهباً معيّناً ويجعل من هذا المذهب مذهباً رسمياً للدولة وقُضاتها وشيخ الإسلام فيها.

غير أنه في ظل المؤسسات التي استحدثها السلطان سليمان لتنظيم الإفتاء والقضاء والتدريس وربطها جميعها ربطاً محكماً بالمركز، كان يتبلور اتجاه في فقه الشيعة الإمامية من شأنه تقديم نصّ متكامل يكون مرشداً عملياً لأحكام العبادات والمعاملات في مجتمع لا تعترف دولته إلا بالمذاهب السنيّة الأربعة، ولا تقرّ لأجهزة السلطة العليا الحاكمة فيها إلاّ بالانتماء إلى مذهب واحد هو المذهب الحنفي. وكان هذا الاتجاه الفقهي الشيعي ينحو عملياً (وكما برز ذلك من خلال توجّهات ومواقف زين الدين بن علي) لأن يجعل من هذا الفقه أحد المذاهب الخمسة التي ينتشر مقلّدوها بين سكّان السلطنة العثمانية. وفي هذا التوجّه العملي الذي نلمسه كما سنرى من سيرة صاحب **الروضة البهية**، يقوم إمكان حلّ لعددٍ من المسائل: مسألة الانخراط في رعية السلطنة العثمانية كواقع لاجتماع سياسي قائم، وتأجيل مسألة الإمامة واستتباعاتها السياسية كجزء من معتقد "غيبة الإمام"، والاستقلال عن المشروع السياسي الصفوي في إيران[2].

من هنا فإن وقفةً عند سيرة زين الدين بن علي وتجربته مع الإدارة الدينية العثمانية المحلية، نراها ضرورية لإخراجها من العتمة[3] أولاً، وإبراز دلالاتها التاريخية والمنهجية ثانياً.

زين الدين بن علي [الشهيد الثاني] (توفي ٩٦٥هـ/ ١٥٥٨م) وقاضي صيدا في القضاء العثماني:

ولعلَّ أقدم ترجمة له هي التي وضعها تلميذه الشيخ محمد بن علي، المعروف بابن

---

(١) راجع نبذة عنه في الفصل الأول من الكتاب، وسنعود إلى هذه المسألة لاحقاً.

(٢) وفي رأينا، إن اتجاهاً آخر في الفقه الشيعي غير اتجاه زين الدين بن علي كان يقدّم تبريراً لقيام الحكم الصفوي في إيران. وقد لعب الاضطهاد العثماني من جهة، ومخاوف فقهاء الشيعة في جبل عامل على أثر مقتل زين الدين بن علي من جهة أخرى، دوراً في تعميق هذا الاتجاه الشيعي ـ الصفوي.

(٣) والتعتيم على السيرة ودلالاتها يأتي من جانبين: من الجانب الشيعي ـ الصفوي الذي يغفل أمر انخراط زين الدين بن علي في الاجتماع السياسي العثماني، ومن الجانب السنّي ـ العثماني الذي يغفل واقع انفتاح زين الدين على جميع المذاهب الإسلامية.

العودي، والتي نقل بعضاً منها الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (توفي ١١٠٤هـ/ ١٦٩٢م) في كتابه **أمل الآمل**. ونحن إذ نستعيد بالحرف بعضاً من هذه السيرة، نترك للنص الوثائقي أن يأخذ مجال دلالته من ظروفه التاريخية التي ألممنا بها في هذه الدراسة.

يقول الحر العاملي: «. . . ونقل عنه (أي عن ابن العودي) من رسالته التي ألّفها في ذكر أحوال الشهيد الثاني، أن مولده ثالث عشر شوال سنة ٩١١، وأنه ختم القرآن وعمره تسع سنين، وقرأ على والده في فنون العربية والفقه إلى أن توفي والده سنة ٩٢٥، وأنه ارتحل في تلك السنة مهاجراً في طلب العلم إلى ميس[١]، وأنه ارتحل بعد ذلك إلى كرك نوح[٢]. . وأنه انتقل إلى وطنه الأول جبع سنة ٩٣٤هـ، ثم ارتحل إلى دمشق. . . ثم رجع إلى جبع، **ورحل إلى مصر سنة ٩٤٢ لتحصيل ما أمكن من العلوم، وقرأ على جماعة من علماء العامّة[٣] وذكرهم وذكر ما قرأ عليهم من كُتُبهم في الحديث والفقه وغيرهما، وأنه قرأ بمصر على ستة عشر رجلاً من أكابر علمائهم وذكرهم مفصلاً[٤]**، وأنه ارتحل سنة ٩٤٤ إلى الحجاز فحج ورجع إلى جبع، ثم سافر إلى العراق لزيارة الأئمة عليهم السلام سنة ٩٤٦ ورجع تلك السنة، **ثم سافر إلى بلاد الروم سنة ٩٥١ وأقام بقسطنطينية ثلاثة أشهر ونصفاً وأعطوه المدرسة النورية ببعلبك، ورجع وأقام بها ودرّس في المذاهب الخمسة مدة طويلة»[٥]**.

---

(١) ميس الجبل: مدرسة دينية في جبل عامل.

(٢) كرك نوح: مدرسة دينية في البقاع.

(٣) ويقصد بهم: علماء السنّة.

(٤) **ومن بينهم**: الشيخ شهاب الدين أحمد الرملي الشافعي، والملا حسين الجرجاني، والملا محمد الإسترابادي، والملا محمد علي الكيلاني، والشيخ أبو الحسن البكري، والشيخ زين الدين الجرمي المالكي. ويذكر هذا الأخير بقوله: «لم أرَ بالديار المصرية أفضل منه في العلوم العقلية والعربية، سمعت عليه البيضاوي في التفسير. .». **ومنهم**: الشيخ ناصر الدين الطبلاوي الشافعي، ومنهم الشيخ شمس الدين بن أبي النحاس، وكان يصف هذا الأخير «بالصلاح وحسن الأخلاق والتواضع». **وكان من بينهم**: الشيخ عبد الحميد السنهوري الذي أجاز زين الدين إجازة عامة، وفيه يقول: «وهذا الشيخ أيضاً كان شيخاً قدّس سره. . . جمع بين فضيلتي العلم والكرم». . . هذا ويذكر الشيخ زين أعداداً من شيوخ مصر الذين قرأ عليهم أمّهات الكتب السنيّة في الفقه والحديث والتفسير وعلم الأصول. ويمتدحهم في أخلاقهم وعلمهم لتلميذه ابن العودي الذي نقل يومياته (**اللمعة الدمشقية**، التقديم، ج١، ص١٥٩ ـ ١٦١). وهو إلى ذلك يعود في استشهاداته، بالإضافة إلى الاستشهاد بأقوال أئمة أهل البيت، إلى أقوال للتابعين والصحابة، وأئمة الفقه السنّي. وواضح ذلك في مؤلفه: **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد** (تحقيق عبد الأمير شمس الدين، بيروت ١٩٨١). وهذا الكتاب هو كتاب مفصل في التربية وطرائق التعليم والتعلُّم، فرغ منه سنة ٩٥٤هـ، أي بعد تسلّمه مهمة التدريس في المدرسة النورية في بعلبك بحوالى ثلاث سنوات.

(٥) الحر العاملي، **أمل الآمل في علماء جبل عامل**، تحقيق أحمد الحسيني، بيروت، ط٢، ١٩٨٣، ج١، ص٨٩..

وفي مرجع مرتكز على مخطوطة ابن العودي أن زين الدين بن علي يصف رحلته إلى القسطنطينية فيقول: «وكان وصولنا إلى مدينة قسطنطينية يوم الاثنين ١٧ شهر ربيع الأول سنة ٩٥٢ (. . .)، وبقيت بعد وصولي ١٨ يوماً لا أجتمع بأحدٍ من الأعيان، ثم اقتضى الحال أن كتبت في هذه الأيام رسالة جيدة تشتمل على عشرة مباحث جليلة، كل بحث في فن من الفنون العقلية والفقهية والتفسير وغيرها وأوصلتها إلى قاضي العسكر، وهو محمد بن قطب الدين بن محمد بن قاضي زاده الرومي، وهو رجل فاضل أديب عاقل لبيب من أحسن الناس خلقاً وتهذيباً وأدباً، فوقعت منه موقعاً حسناً وحصل لي بسبب ذلك منه حظ عظيم، وأكثر من تعريفي والثناء علي للأفاضل، واتفق في هذه المدة بيني وبينه مباحثة في مسائل كثيرة من الحقائق»[١].

ثم يقول: «ففي اليوم الثاني من اجتماعي به أرسل لي الدفتر المشتمل على الوظائف والمدارس، وبذل لي ما اختاره وأكّد في كون ذلك في الشام أو حلب، فاقتضى الحال أن اخترت منه المدرسة النورية ببعلبك لمصالح وجدتها، ولظهور أمر الله تعالى بها على الخصوص، فأعرض لي بها إلى (السلطان سليمان) وكتب لي بها (أي المدرسة) براءة، وجعل لي في كل شهر ما شَرِطه واقفها السلطان نور الدين الشهيد»[٢].

ويروي الحرّ العاملي واقعة قتله بعد عودته إلى قريته جبع[٣]، فيقول: «وكان سبب قتله على ما سمعته من بعض المشائخ ورأيته بخط بعضهم، أنه ترافع إليه رجلان، فحكم لأحدهما على الآخر، فغضب المحكوم عليه وذهب إلى قاضي صيدا واسمه معروف، وكان الشيخ مشغولاً في تلك الأيام بتأليف **شرح اللمعة** (. . .) فأرسل القاضي إلى جبع من يطلبه وكان مقيماً في كرم له مدةً منفرداً عن البلد متفرغاً للتأليف. فقال له بعض أهل البلدة أنْ سافر عنا مدةً، فخطر ببال الشيخ أن يسافر إلى الحجّ، وكان قد حجّ مراراً، لكنه قصد الاختباء. فسافر في محمل مغطى، وكتب قاضي صيدا إلى سلطان الروم[*] أنه قد وُجد ببلاد الشام رجلٌ مبتدعٌ خارج عن المذاهب الأربعة، فأرسل السلطان رجلاً في طلب الشيخ، وقال له: ائتني به حياً حتى أجمع بينه وبين علماء بلادي فيبحثوا معه ويطلعوا على مذهبه ويخبروني فأحكم عليه بما يقتضي مذهبي. فجاء الرجل، فأخبر أن الشيخ توجّه إلى مكة. فذهب في طلبه فاجتمع به في طريق مكة، فقال له: تكون معي حتى نحجّ بيت الله ثم أفعل ما تريد، فرضي بذلك. فلما فرغ من الحجّ سافر معه إلى بلاد الروم. فلما وصل

---

(١) في: **اللمعة الدمشقية والروضة البهية**. . . التقديم بقلم: محمد مهدي الآصفي، النجف، ج١، ص١٦٩ ـ ١٧٠ (عن مخطوطة ابن العودي).

(٢) **المصدر نفسه**، ص١٧٠.

(٣) لا تذكر المصادر سبباً لتركه التدريس في بعلبك وعودته إلى قريته جبع.

(*) المقصود: السلطان سليمان.

إليها، رآه رجل فسأله عن الشيخ، فقال: رجلٌ من علماء الشيعة الإمامية أريد أن أوصله إلى السلطان. فقال: أوما تخاف أن يخبر السلطان بأنك قد قصَّرت في خدمته وآذيته وله هناك أصحاب يساعدونه فيكون سبباً لهلاكك، بل الرأي أن تقتله وتأخذ برأسه إلى السلطان. فقتله في مكانه من ساحل البحر. وأخذ الرجل رأسه إلى السلطان، فأنكر عليه وقال: أمرتك أن تأتيني به حيّاً فقتلته، وسعى السيد عبد الرحيم العباسي في قتل ذلك الرجل فقتله السلطان»[1].

وفي رواية ابن العودي أن قاضي صيدا (معروف الشامي) حقد على زين الدين منذ أبى هذا الأخير، أثناء عزمه على التوجّه إلى القسطنطينية لطلب منصب التدريس، أن يطلب من القاضي تعريفاً به، وكانت العادة والأعراف أن يستحصل قاصد القسطنطينية على تعريف من قاضي ناحيته أو قضائه. فلما كُرّم زين الدين في العاصمة وحصل على ما أراد من دون تدخل القاضي، حقد القاضي عليه وأضمر له شراً[2].

هذا، ولا بد ونحن نقرأ واقعات هذه النصوص الوثائقية من أن نضعها في سياقها التاريخي العام. وهذا السياق هو بشكل أساسي سياق الصراع الصفوي ـ العثماني. فمقتل الشيخ زين الدين جاء في أواسط سلطنة الشاه الصفوي طهماسب عام ٩٦٥م، أي في الوقت الذي عاد وتجدّد فيه الصراع. وأخذ الشاه طهماسب على عاتقه استقدام علماء الشيعة الإمامية من العراق وجبل عامل والبحرين إلى إيران لتقوية مذهب أهل الدولة ونشره[3].

وثمة تفسير مستقى من مصدر فارسي رواه السيد محسن الأمين في **أعيان الشيعة**، يؤكد على هذا السياق الذي نشير إليه وخلاصته أنه «في سنة ٩٦٥هـ، في أواسط سلطنة الشاه طهماسب الصفوي استشهد (...) الشيخ زين الدين العاملي. وكان السبب في شهادته أن جماعةً من السنيين (هكذا) قالوا لرستم باشا، الوزيرالأعظم للسلطان سليمان ملك الروم، إن الشيخ زين الدين يدّعي الاجتهاد، ويتردد إليه كثير من علماء الشيعة ويقرأون عليه كُتب الإمامية، وغرضهم بذلك إشاعة التشيّع. فأرسل رستم باشا الوزير في طلب الشيخ زين الدين، وكان وقتئذٍ بمكة المعظّمة، فأخذوه من مكة وذهبوا به إلى إستانبول، فقتلوه فيها من غير أن يعرضوه على السلطان سليمان»[4].

واضح من خلال هذه السيرة المسار الذي كانت تسير فيه وضعية المؤسّسة الدينية العثمانية في أسلوب علاقتها بالمجتمع، سواء شاء السلطان سليمان ذلك أم لا. إنه

---

(١) الحرّ العاملي، **أمل الآمل**، ج١، ص٩١.

(٢) **اللمعة الدمشقية**، ج١، ص١٩٢. هذا إلى جانب أن الفقيه المجتهد كان عبر سمعته يحوز ثقة الناس فيرتضي هؤلاء بالاحتكام إليه من دون أن يكون معيّناً رسمياً من الدولة. وهذا حال الشيخ زين الدين مع مسلمي محيطه آنذاك سنّةً وشيعةً. وكان من الطبيعي أن يثير هذا الوضع غضب القاضي الرسمي.

(٣) انظر الفصل الرّابع من كتابنا هذا.

(٤) محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج٣٣، ص٢٩٢.

الأسلوب الذي سيلاحظه نجم الدين الغزي (توفي ١٠٦١هـ/ ١٦٥١م) عندما تحوّلت وظائف المؤسسة الدينية التابعة للدولة إلى منافذ للجاه والمال وتمكين سلطة المتغلّبين من العساكر أو من الأمراء المحليين.

كان الوضع برمته يتجه نحو توحيد مؤسسة الإفتاء والقضاء في الدولة، في حين كان المجتمع يتجه نحو التفكك وبروز أمراء التغلّب وولايات الأطراف، وفي الوقت الذي كان فيه الأمير أو الشيخ أو الوالي يبحث عن مجال للإفادة من نظام التلزيم والجباية الضرائبية[١]، كان القاضي المحلي أو المفتي يبحث عن تثبيت منصبه أو عن طريقة لترقّيه في جهاز القضاء أو الإفتاء، متوسلاً في ذلك شتى الطرق، ومن بينها طريقة "التعريف" التي هي إحدى طرائق الرقابة الإيديولوجية للمجتمع وضمان الولاء[٢]. فهل يمكن لهذه الوضعية أن تحتمل بروز فقيه يدعو للاجتهاد وإمكان تعدّد المفتين؟ ذلك جانب من محنة زين الدين بن علي عندما كتب أثناء تدريسه في المدرسة النورية في بعلبك فصلاً في «آداب الفتوى والمفتي والمستفتي» في كتابه **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**، يُحدّد فيه «شروط المفتي المطلق وأحكام المفتي وآدابه»[٣]، في وضع كانت فيه مؤسّسة الإفتاء والقضاء والتدريس العثمانية تتجه نحو اعتماد معاييرها الداخلية، لا على مستوى المذهبية الفقهية فحسب، بل على مستوى الاندراج في قوانين المؤسّسة السلطانية ومراكز القوى وانفتاح هذه الأخيرة على سلوكات وأخلاقيات المجتمع العصبوية والنفعية والذاتية.

هذا في وقت كانت تقوم فيه دولة مماثلة في بنيتها ومؤسّساتها للدولة العثمانية في إيران ولكنها مختلفة في عنوانها "الأسري" ومذهبها "الرسمي"، دولة تطرح نفسها بديلاً، فتطرح على الفقهاء أشكالاً من الاستجابات كما سنرى، وخطوطاً مختلفة في التوجّهات[٤].

ثانياً ـ الإصلاح الإسلامي والحال العثمانية في أواخر السلطنة:

مع مطلع القرن السابع عشر، انكشفت أزمة السلطنة العثمانية انكشافاً حاداً على مستوى المنصب السلطاني ومراكز القوى فيها. فقد قامت ثورة للإنكشارية عام ١٦٢٣م، وأدّت إلى مقتل السلطان عثمان الثاني، ثم إلى تدخلهم في تعيين السلطان مصطفى الأول ثم

---

(١) في هذا الموضوع راجع كتابنا: **السلطة والمجتمع والعمل السياسي، من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

(٢) نذكّر بموقف قاضي صيدا عندما قرر زين الدين بن علي الاستغناء عن تعريف القاضي لدى توجّهه إلى القسطنطينية، إذ قال القاضي لابن العودي: «لا يتيسر له شيء من دون تعريف». ففي القسطنطينية «لا يعرفون إلاّ القانون».. **اللمعة الدمشقية**، التقديم، ج١، ص١٦٩.

(٣) **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**، ص٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٤) نترك هذا الجانب لمعالجته لاحقاً في الفصل المخصص للدولة الصفوية والمؤسّسة الدينية.

عزله بعد سنة وتعيين مراد الرابع مكانه، وفي تنصيب الوزراء وخلعهم[1].

وفي الأناضول والولايات ـ الأطراف قامت ثورات الولاة والأمراء المحليين. وفي سياق هذه الظروف قامت حركة الأمير فخر الدين المعني في بلاد الشام.

وفي الجبهة الشرقية تجدّد القتال مع الصفويين. أما على الجبهة الأوروبية فإن الفتوحات كانت قد توقفت وتوالت تراجعات الجيش العثماني الذي قلّت موارده، فانكفأت فرقه إلى الداخل تقوم بالثورات وتبتز مواقع السلطة في الدولة وتستغلّ مراكز الإنتاج والتجارة في المجتمع.

أمّا المؤسّسة الدينية، فقد أضحت جزءاً من مراكز القوى، تميل، عبر موقف شيخ الإسلام والقُضاة، إلى القوة الغالبة سواء تمثّلت بالسلطان أو بأغاوات الإنكشارية.

وكان من الطبيعي أن تتوجه أنظار رجال الإصلاح، الذين قُدّر لهم أن يكونوا قريبين من السلاطين كوزراء أو مستشارين (مربّين) في غضون القرن السابع عشر، إلى تفسير أسباب انحطاط مؤسّسات الدولة من خلال رصد المفارقة بين الحاضر والماضي. وكانت أهمّ محاولة في هذا المجال هي رسالة قوجيه بك التي وجّهها إلى السلطان مراد الرابع في العام ١٠٤٠هـ/ ١٦٣٠م بصفته مستشاراً أو مربياً لهذا الأخير[2].

ونُلاحظ أن قوجيه بك يفرد للمؤسسة الدينية نقداً خاصاً إلى جانب نقده الأساسي للمؤسسة العسكرية والإدارية والمالية. فهو يذكّر بدور العلماء في منعة الدولة أيام كان يتمّ اختيار المفتي والقاضي «من بين الأشخاص الأكثر علماً والأشدّ إيماناً بالله»، وأيام كان «المفتون، عدا كونهم مصدر العلم، لا يخفون الحقيقة أبداً عن السلاطين، ويقدّمون لهم أبداً النصائح دون توقف، ويجتهدون لخير الدين والدولة»، وأيام كان نظام التعليم نظاماً جدياً وصارماً، يتنقل فيه طالب العلم من أستاذ يجيزه في علم إلى أستاذ آخر يجيزه في علم آخر حتى يحوز على درجة معينة...

ويصف قوجيه بك حال المؤسّسة الدينية في أيّامه فيقول: «ولكن هذا النظام قُلب منذ عام ١٠٠٣هـ/ ١٥٩٤م، وعزل علاء أفندي من الإفتاء دون سبب. ونفس الأمر حصل لقضاة العسكر فاضطروا إلى مواراة الحقيقة عن السلطان ليحفظوا مناصبهم وليكسبوا صداقة الوزراء. ومؤخراً فإن منصب المفتي قد أعطي لأناس ليست لهم الكفاءة بالتضاد مع القوانين والأعراف التي كانت متبعة سابقاً، وكذلك الأمر بالنسبة لقضاة العسكر. وبيع المناصب

---

(١) محمد فريد بك، **تاريخ الدولة العلية**، ص١٢٤ ـ ١٤٣.

(٢) ندين للزميل خالد زيادة في نقل أفكار هذه الرسالة من كتابه: **اكتشاف التقدّم الأوروبي، دراسة في المؤثّرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١، ص٢٠ وما بعدها.

انتقلت عدواه إلى الملازمين الذين ليسوا إلاّ كتّاباً بسطاء، وإلى غيرهم من الأشخاص الذين يصيرون بواسطة المال مدرّسين وقضاة. وقد سهّلت هذه التجاوزات انتشار الجهل الذي يسيطر حالياً، فلا نقدر أن نميّز الحسن من السيىء، ومن هنا يأتي التعسف والاختلاس»[1].

ونظراً للقدرة على التمييز بين الجاهل والعالم يأمل قوجيه بك بالإصلاح، «لأنّ مناصب العلماء لا يجوز أن تُعطى بالاحتيال والشفاعة إلى الجهلة»[2]. ومع ذلك، فإن دعوة الإصلاح كانت تتوجه بشكل أساسي إلى القطاع العسكري والإدارة المالية في الدولة.

وكان على هذه الصيحة والصيحات المماثلة التي ارتفعت في غضون القرن الثامن عشر، بتأثير التحدّي الذي أثاره الاطّلاع على تجارب الدول في أوروبا، أن تنتظر أواخر القرن، أي فترة حكم السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ ـ ١٨٠٨م)، ليكون لها تأثيرها الفعلي في السياسة الإصلاحية.

لقد بادر السلطان سليم الثالث، وبناءً على اقتراحات المجلس الاستشاري الذي شكّله، إلى استحداث "نظام جديد" موازن للنظام القديم الذي يتمثّل بشكل أساسي بالإنكشارية ونظام التعليم الديني، إلى جانب اتخاذ بعض التدابير المالية التي تضمن نوعاً من الجباية المنظّمة للدولة. فعلى المستوى العسكري شكّل السلطان سليم قواتٍ نظامية خارج إطار الإنكشارية، وعلى مستوى التعليم اهتمّ بتطوير وفتح مدارس جديدة تدرِّس الهندسة والرياضيات وغيرها من العلوم الوضعية التي استبعدت من التعليم الديني التقليدي.

كان الهدف إيجاد بدائل تدريجية للمؤسّستين القديمتين (العسكرية والدينية)، من شأنها أن تضعفهما من دون أن تلغيهما. وصحيح أن بعض العلماء قد أيّد محاولات سليم الإصلاحية مثل تاتار جيق زاده، إلاّ أنّ المؤسّسة الدينية كانت بمعظم أجهزتها ورجالها ضد هذه التدابير، إذ اعتبرتها «نوعاً من البدعة والكفر». وهذا الموقف الذي صدر بشكل أساسي عن شيخ الإسلام محمد رفيق وقاضي إستانبول مراد زاده، ساعد قوات الإنكشارية عندما تمكّنت هذه الأخيرة من الإطاحة بالسلطان سليم وإيقاف حركة الإصلاح عام ١٨٠٧[3].

لقد بدأ يتبلور مع محاولة سليم الثالث اتجاه إصلاحي في الدولة يستمدّ أشكال حلوله من صيغ التجربة الغربية في بناء الدولة والمؤسّسات، واتجاه آخر محافظ يجعل من مراكز القوى التي ترسّخت في البنية المؤسّسية للدولة العثمانية ومن مواقع السلطة الإيديولوجية التي هيمنت في المجتمع واقعاً "مقدّساً" يُعلن عن تبريره أو مقاومة تغييره، بواسطة

---

(١) ورد النص في: خالد زيادة، **اكتشاف التقدم الأوروبي**، ص٢٣ ـ ٢٤، مترجماً عن الفرنسية من نص بعنوان: «Canon de Sultan Suleiman II, représenté à Sultan Marad V pour son instruction».

(٢) **المرجع نفسه**، ص٢٥.

(٣) **المرجع نفسه**، ص١٠٦. وقارن بذلك: Engelhardt, *Turquie et le Tanzimat*, Paris, 1894, p. 280 sq.

الفتوى، أي الإجازة والتحريم.

وكانت هذه الثنائية هي أحد أبرز جوانب أزمة سياسة التنظيمات العثمانية طيلة فترة القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين للميلاد. إذ كان أهل التنظيمات يلجؤون إلى تبرير الإصلاح بالفتوى، أي إلى برهان مطابقة القوانين للأحكام الشرعية، وكانت القوى المقاومة للتنظيم والإصلاح تلجأ بدورها إلى تكفير هذا الاتجاه واعتباره بدعةً.

ومن جهة أخرى، ولمّا كان القرن التاسع عشر هو القرن الذي بدأت فيه مشاريع اقتسام مناطق الدولة العثمانية ما بين القوى الاستعمارية الغربية، حيث أخذت هذه المشاريع مسارها في التطبيق والتنفيذ، جنباً إلى جنب مع مشاريع الاحتلال والسيطرة وتركيز مناطق النفوذ اقتصادياً وثقافياً، فإنَّ الحركة الاستعمارية الغربية بدأت تشكّل جانباً من جوانب أزمة الإصلاح في الدولة، تارةً من موقع المشجّع على هذا الإصلاح بداعي تسريع خطوات التوسّع الرأسمالي التحديثي في المجتمع العثماني، وتارةً أخرى من موقع المُعيق لهذا الإصلاح بسبب التزاحم الاستعماري ما بين الدول على سياسات الاختراق والتفكيك والاستمالة والاستقواء التي اتبعتها الدول الغربية تجاه الأقليات والملل "المحمية"[1]. هذا الواقع دمغ حركة الإصلاحات بـ "لبس" خطير في الوعي الإسلامي، عدا الإرباك الذي شكّله أمام سيرها وتطبيقاتها. وهذا "اللبس" بين الإصلاح والسياسة الغربية، هو ما استخدمه السلطان عبد الحميد الثاني في أثناء حكمه (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩م)، ووظّفه بمساعدة المؤسّسة الدينية، وأبرز شخصياتها آنذاك أبو الهدى الصيّادي[2]، ضد الحركة الدستورية والأفكار التجديدية في الفكر والمجتمع والدولة.

وتجدر الملاحظة إلى أن الأصوات الداعية إلى إصلاح مؤسّسات الدولة العثمانية،

---

(١) قارن بهذه الفرضية: المعالجة الموسّعة التي يقدّمها Engelhardt حول مأزق التنظيمات وظروفها الداخلية والخارجية في *Turquie et le Tanzimat*, pp. 87-104.

(٢) أبو الهدى الصيّادي (١٢٦٦ ـ ١٣٢٨هـ/ ١٨٤٩ ـ ١٩٠٩م)، وُلد في خان شيخون (من أعمال حلب)، وينتسب إلى عائلة الرفاعي الحسينية. تعلّم في حلب وولي نقابة الأشراف فيها. ثم سكن الأستانة واتصل بالسلطان عبد الحميد فقلّده "مشيخة المشايخ". استمرّ في خدمته زهاء ٥٠ سنة، وكان «يُعرف بذكائه وظرفه وانتسابه إلى الطريقة الصوفية الرفاعية، وكانت له الكلمة العليا عند عبد الحميد في منصب القضاة والمفتين. من مؤلفاته: **قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر**، **وفرحة الأحباب في أخبار الأربعة الأقطاب**، **وطبقات السادة الرفاعية**... وجميعها كتب في ذكر مآثر رجال الصوفية ولا سيما من الرفاعية... وكان يريد بذلك تأكيد قيمة انتسابه في السلطة والمجتمع...» (وهو الأمر الذي تصدّى له الكواكبي ورشيد رضا، كما سنرى لاحقاً). انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج٦، ص٣٢٤ ـ ٣٢٥. وعن دوره، انظر: بطرس أبو منه، «السلطان عبد الحميد والشيخ أبو الهدى الصيادي»، **مجلة الاجتهاد**، (بيروت)، العدد ٥، خريف ١٩٨٩، ص٥٩ ـ ٨٨.

كانت تنتمي في معظم الأحيان إلى حالتين: **الحالة الأولى**، كان أصحاب هذه الأصوات الإصلاحية جزءاً من الحالة السياسية في جهاز الدولة الحاكم (الديوان). وهذا هو حال عدد من الوزراء والولاة الذين حملوا همَّ الإصلاح العثماني من زاوية سياسية وإدارية بحتة أمثال: عالي باشا، وفؤاد باشا، ومدحت باشا، في القرن التاسع عشر. وهؤلاء أنجزوا انطلاقاً من حرصهم على إنقاذ السلطنة وبناء "دولة عثمانية حديثة" مهمَّات كبرى في بناء الإدارة، واستصدار القوانين، لتنظيم قطاعات واسعة من الحياة الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية: كقانون مسح الأراضي، والبلديات، والمحاكم النظامية، وقانون التجارة. إلخ[1].

أمّا الحالة **الثانية**، فهي تتمثّل بالحركة الفكرية والأدبية التي عبَّر عنها كتَّاب "العثمانيين الجدد" أمثال الشاعر نامق كمال، وبالحركة السياسية الليبرالية الدستورية التي نشأت بالتعارض مع سياسة السلطان عبد الحميد الثاني، والتي تمثّلت بتنظيمات "تركيا الفتاة" ثم "جمعية الاتحاد والترقي" وحزب "الحرية والائتلاف" والجمعيات الإصلاحية المختلفة.

وفي الحالتين المذكورتين نلاحظ أن هذه الأصوات الإصلاحية لم تطلع من داخل المؤسسة الدينية العثمانية، وأن أصحابها هم من أصول اجتماعية مدنية، تلقوا تعليمهم إما في الجامعات الغربية الحديثة، أو في الكلية العسكرية. فهم جماعات من النُخب الفكرية والعسكرية الجديدة في تكوينها وثقافتها، كانت ترى أن الحل الإنقاذي للدولة العثمانية يجب أن يتم عبر اعتماد "النموذج الغربي" في بناء الدولة، لا للالتحاق بالسياسات الغربية، وإنما على العكس لمواجهتها والصمود أمامها، واحتلال المكانة نفسها[2].

والسؤال: أين كان موقع المؤسسة الدينية العثمانية في خضم هذه الحركات التغييرية والإصلاحية؟

إن كل الأدبيات المعاصرة لتلك الفترة المتأخرة من عمر الدولة العثمانية تُجمع، لدى وصفها أوضاع العلماء الموظفين ومظاهر الحياة الدينية في المجتمع، على نعتها بشتى الأوصاف المعبِّرة عن الانحطاط والتخلف والجمود ومسلكيات الكذب والرياء والاستكانة. والواقع أنه لم يكن من المنتظر في مثل هذه الظروف أن تتولَّد حالة إصلاحية للمؤسسة من داخلها. فمنذ زمن (منذ القرن السابع عشر تقريباً) كانت المؤسسة قد أصبحت مغلقة على علماء المجتمع إلاّ لذوي القربى وأهل المنافع. ويتحدَّث المؤرّخون عن فتوى «تجيز خلافة

---

(١) لأخذ فكرة عن هذا "الجهد التشريعي الكبير"، راجع: مجموعة التنظيمات العثمانية التي صدرت تحت عنوان **الدستور**، وقد ترجمها إلى العربية نوفل نعمة الله نوفل، وصدرت في بيروت العام ١٣٠١هـ (١٨٨٣م)، في جزءين.

(٢) راجع نموذجاً من نصوص هذه النخبة في: Ahmad Riza, *La Faillite morale de la politique occidentale en Europe*, Paris, 1922. وأحمد رضا هو أحد أبرز مؤسّسي جمعية "تركيا الفتاة".

ابن العالِم أباه في وظائفه ولو كان طفلاً رضيعاً»[1]. وقد أدّى كل هذا «إلى أن أصبحت الوظائف الدينية في الدولة تُورَّث كما تُورَّث الأموال والعقارات، مما أدّى إلى ضعف في طلب العلم، فتصدّى للتدريس والخطابة وإمامة المسلمين، الجهّالُ وأنصاف المتعلمين بحكم الوظائف التي ورثوها عن آبائهم»[2]. وحسب الرجل أن يقرأ بعض كتب الفقه ليَعْتَمَّ ويُقال عنه إنه عالِم[3]. وغرقت السجالات "الفقهية" في مواضيع تافهة لا تقدّم ولا تؤخّر في شأن الدين أو تطوّر المجتمع. وانشغل "الحشويون" في بحث مسائل من قبل «هل فضلات الأنبياء طاهرة أم لا؟»، أو «هل الملائكة ذكور أم إناث؟»[4].

وفي مثل هذه الأجواء كان من الطبيعي أن تصدر أصوات الاعتراض على هذا الواقع عن أشخاص نشأوا خارج هذه الأطر التقليدية، ومن خلال الاصطدام بالسلطات المستبدة والجائرة، وعبر الاستجابة لتحدّيات التجربة الغربية التي تمّ الاطلاع عليها بأساليب شتى، بدءاً من صدمة العنف التي أدّت إلى وعي هول الكارثة (بدءاً من حملة نابليون)، إلى المشاهدة والمقارنة بين حال وحال، إلى السلعة والمدرسة والجامعة والكتاب في إطار عملية الاحتكاك الثقافي.

يقول **رشيد رضا**، معلّلاً أسباب الصحوة التي دفعتهم إلى إعادة قراءة جديدة للإسلام من خلال مناقشته لقارىء يعتقد إن الشورى ومبادىء الإصلاح هي أصل من أصول الدين ولا دخل لأوروبا فيه: «لا تقل أيها المسلم أن هذا الحكم أصل من أصول ديننا. فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الرّاشدين لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكّرت أنتَ وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماءُ الدين في الأستانة وفي مصر ومراكش، وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعدّ من أكبر أعوانها... إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك... ومع هذا كله أقول إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبّهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإنْ كان

---

(١) انظر: عدنان الخطيب، **الشيخ طاهر الجزائري**، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧١، ص١٧.
(٢) **المرجع نفسه**، ص١٧.
(٣) ظافر القاسمي، **جمال الدين القاسمي**، دمشق، ١٩٦٥، ص١٦.
(٤) **المرجع نفسه**، ص١٧. ويعلّق القاسمي على هذه الحال: «أدركت بنفسي في جامع بني أمية مدرّساً يبحث في هذا الموضوع للعامة في رمضان. كما أدركت البحوث الطويلة التي قامت حول: هل تعليم الجغرافيا حلال أم حرام؟ وهل تعلّم اللغات الأجنبية والعلوم العصرية (الكيمياء والفيزياء) حلال أم حرام؟ وشهدت إنشاء مدارس خاصة لبعض الحشوية والجامدين من رجال الدين حُذفت من برامجها هذه العلوم». ظافر القاسمي، **المرجع نفسه**، ص١٧.

صريحاً جلياً في القرآن الكريم. . .»[1].

والواقع أن تجربة الصحوة الإسلامية في مصر قدّمت، ردّا على التحدّي الغربي، نماذج من العلماء المستقلين بدءاً من الجبرتي إلى عمر مكرم إلى الطهطاوي إلى محمد عبده، كانوا بمواقفهم، ونصوصهم، مشجعين على نقد المؤسسة الدينية العثمانية وسلطانها، وإنْ اتخذت حركة الإصلاح في مصر مساراً مستقلاً ومتميّزاً بسبب خصوصية مصر كولاية وخديوية ثم مستعمرة إنكليزية من جهة، وبسبب استقلالية الأزهر عن المؤسّسة الدينية العثمانية من جهة أخرى.

يُروى عن **عمر مكرم**، وفي مناسبة قيام إحدى الثورات المصرية ضد العساكر العثمانية، سجال هو التالي:

ـ قال ممثّل السلطان لعمر مكرم: «كيف تثورون على من ولاه السلطان عليكم، وقد قال الله تعالى ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾؟. فأجابه السيد عمر مكرم: ألا فاعلم أن أولي الأمر هم العلماء وحملة الشريعة والسلطان العادل. وهذا الحاكم الذي أرسلكم ما هو إلاّ رجل ظالم، خارج على قانون البلاد وشريعتها، فلقد كان لأهل مصر دائماً الحقّ في أن يعزلوا الوالي إذا ساء ولم يرضَ الناس عنه. على أنني لا أكتفي بذكر ما جرت عليه عادة البلاد منذ الأزمنة القديمة، بل أذكر لك أن السلطان أو الخليفة نفسه إذا سار في الناس سيرة الجور والظلم كان لهم عزله وخلعه»[2].

وللشيخ **محمد عبده** رأيٌ في طريقة إصلاح المؤسسة الدينية، خلاصته: مهادنة الحاكم أو السلطان، و"تحييد" القوى المعادية للإصلاح، حتى يتمكّن المُصلح من إقناع السلطان أو الحاكم بتبني مشاريع الإصلاح وتنفيذها. والواقع أن تلك هي الطريقة التي اتبعها محمد عبده من أجل هدفه في إصلاح الأزهر ومؤسّسات التعليم في مصر عندما هادن كرومر من قبيل المقايضة بين تمرير موقف إصلاحي يحتاج إليه وضع مصر، وبين استبعاد موقف سياسي ثوري لا تتهيأ له شروط النجاح في وسط الشعب[3].

بل إنه يذهب إلى أبعد من هذا عندما ينتقد منهج **جمال الدين الأفغاني** في تعرّضه لحاشية السلطان عبد الحميد، ويرى إمكانيةً لـ "تحييد" الحاشية الفاسدة حتى يتمكّن المُصلح من إقناع السلطان. يقول: لو أن السيد جمال الدين «تقرّب من السلطان بمقدار يُمكنه من حمله على إصلاح التربية والتعليم من غير تعرّض لفساد حاشيته، ولا تدخل في شؤونهم، بل مع مساعدتهم على أغراضهم الخسيسة لكان حسناً، ولقدر أن ينفّذ مآربه.

---

(١) رشيد رضا، **المنار**، مج ١٠، ج٤، مقالة بعنوان: «منافع الأوروبيين ومضارهم»، حزيران (يونيو) ١٩٠٧، ص٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(٢) نقلاً عن: إبراهيم أحمد العدوي، **رشيد رضا**، ص١٤.

(٣) قارن بذلك: محمد عمارة، **محمد عبده، الأعمال الكاملة**، ج١، ص٧٩ ـ ٨٢.

مثلاً: يحسن للسلطان أن يصدر إرادته بإصلاح الوعظ في الجوامع والتعليم الديني في المدارس، ويقرن هذا السعي بإعطاء أبي الهدى خمسمائة جنيه، وإعطاء نيشان لابنه أو لأخيه. فإذا رآه أبو الهدى يخدمه فيما هو مهمّ عنده، فإما أن يؤاتيه وإما لا يناويه.. وهلم جراً. ولكنه تدخّل في شؤون هؤلاء الفاسدي الطباع والأخلاق، وإصلاحهم من المستحيلات، فأخفق مسعاه..»[1].

لكن الإخفاق الذي مني به جمال الدين في محاولته ترشيد السلطان ومحاربة فساد حاشيته من فقهاء الحشوية ومشايخ الطرق، لم يكن مقصوراً على تجربته بالذات. فتجربة محمد عبده في تمرير بعض مشاريع الإصلاح من خلال مهادنة الحاكم الإنكليزي، أخفقت هي أيضاً. ذلك أنه في الحالتين لم يكن فساد أو انحطاط المؤسّسة الدينية أمراً عابراً أو مرتبطاً بزمرة من الأشخاص النّافذين في لحظة معيّنة. إن هذا الانحطاط كان جزءاً من سياسة سلطانية لم تجد بُدّاً لحل مأزقها السلطوي غير الإمعان في سياسة الاستبداد. كما كان جزءاً من آلية مصالح لم تجد منفذاً لها لاقتناص المنافع في ظل انعدام الإنتاجية وتقهقرها إلاّ تثبيت مواقع الجاه كوسيلة لجمع الثروة. كما كان أيضاً جزءاً من قواعد اجتماعية استباحت المجال الفقهي في الحلال والحرام عن طريق الحيلة والالتفاف على الحكم الشرعي، وابتذلت المجال الروحاني الصوفي عن طريق تحويل الرمز إلى طقس شكلي فاقدٍ لمضمونه العبادي، حتى كاد الاجتماع الديني أن يصبح اجتماعاً طقسياً يتمحور حول السلطان كـ "معبود" يُتوسل إليه عبر وسطاء الولاية من مشايخ الطرق وفقهاء المراتب.

فهل كان بالإمكان محاربة هذا الانحطاط بتأليب السلطان على الحاشية، كما فعل جمال الدين عندما لبّى دعوة السلطان إلى إستانبول؟ أو بتحييد النافذين في قصر الخديوي والأزهر عندما قبل محمد عبده المناصب التي أُوكلت إليه؟

لا شك في أن المحاولتين كان لهما ما يبررهما في ذلك الوقت. ولا شك في أن جرأة جمال الدين في طرح أفكاره أمام السلطان وأنّ بعض إنجاز محمد عبده في إصلاح التعليم، كان لهما التأثير في السياسة الإصلاحية اللاحقة وفي إرساء منهجين سار عليهما العديد من تلامذتهما ومريديهما فيما بعد. إلاّ أنّ وقائع الحال العثمانية الإسلامية كانت تشير إلى وضع تفاقم في انحطاطه لا ينفع في إصلاحه لا منهج جمال الدين في التأثير على السلطان ومحاربة بطانة السوء، ولا منهج محمد عبده في الالتفاف على "المفسدين" وتجنّب شرهم.

ولعلّ ما كتبه **عبد الرحمن الكواكبي** (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢م) آنذاك في وصف أحوال الاستبداد في العالم الإسلامي، ونتائج هذا الاستبداد على الدين والسلوك والسياسة

---

(١) **المرجع نفسه**، ص١٥٦.

والأخلاق، وعلى أحوال "المعمّمين" في تزلفهم إلى الحكّام وتضليلهم للناس، يُقدّم صورةً عن حالة الاجتماع السياسي والديني "الممتنع" عن الإصلاح عبر المحاولات الفردية، مهما علا شأنها وكبرت قيمة أصحابها، أو عبر الانفعال العفوي لفكر أولي رافض. يقول: «إنّ الاستبداد محفوف بأنواع القوّات التي فيها قوة الإرهاب بالعظمة وقوة الجند، ولا سيما إذا كان الجند غريب الجنس، وقوة المال، وقوة الألفة على القسوة، وقوة رجال الدين، وقوة أهل الثروات، وقوة الأنصار من الأجانب. فهذه القوات تجعل الاستبداد كالسيف لا يُقابل بعصا الفكر العام الذي هو في أول نشأته يكون أشبه بغوغاء. ومن طبع الفكر العام أنه إذا فاز في سنة يغور في سنة، وإذا فاز في يوم يغور في يوم. بناءً عليه يلزم لمقاومة تلك القوات الهائلة مقابلتها بما يفعله الثبات والعناد المصحوبان بالحزم والإقدام»[1].

لا شك في أن نصوص الكواكبي المبثوثة في **طبائع الاستبداد** و**أم القرى** تنمّ عن تجربة حية لـ "مسلم عربي" كما كان يقول، كتمها في حلب خلال ثلاثين عاماً أيام كان موظفاً في الإدارة العثمانية[2]، ثم عبَّر عنها في مصر تعبيراً توخى منه تصوّر حلٍّ لمشكلات فعلية تمخّضت عنها أوضاع المجتمع والدولة في أواخر القرن التاسع عشر.

وإننا لنُلاحظ في نظرية الكواكبي صياغة توليفية لعددٍ من العناصر الموروثة والمستجدّة في التجربة السياسية "الإسلامية" كما يسميها هو تمييزاً لها عن الإسلام كدين، توليفاً نقرأ صياغته في التوفيق بين مؤسسة الخلافة ومعطيات قيام الدول والسلطنات في الأقاليم ولدى الأقوام الإسلامية. وفي التوفيق بين الإسلامية والعروبية، وبين الأمة الإسلامية والأوطان، وبين الجامعة الإسلامية والخصوصيات القومية، وأخيراً بين الشورى ودور الفقيه والسلطان.

يقول في المسألة الأخيرة على لسان "الأمير العربي" في **أم القرى**: «أما وظائف الشورى العامّة فيقتضي أن لا تخرج عن تمحيص أمّهات المسائل الدينية التي لها تعلّق مهمّ في سياسة الأمة وتأثير قوي في أخلاقها ونشاطها، وذلك مثل: فتح باب النظر والاجتهاد تمحيصاً للشريعة، وتيسيراً للدين، وسد أبواب الحروب والغارات والاسترقاق اتباعاً لمقتضيات الحكمة الزمانية، وكفتح أبواب حسن الطاعة للحكومات العادلة، والاستفادة من إرشاداتها وإنْ كانت غير مسلمة، وسدّ أبواب الانقياد المطلق ولو لمثل عمر بن الخطاب

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي، "**طبائع الاستبداد**"، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، ص٢٢٥.

(٢) كان عضواً في محكمة التجارة في الولاية، ثم رئيساً لغرفة التجارة، ثم رئيساً لكتاب المحكمة الشرعية بالولاية، فعاين عن كثب التجاوزات والمظالم والمفاسد التي كانت تحصل في الإدارة، وردّ على ذلك بأن انحاز إلى جانب المظلومين فكان يحرّر لهم ظلاماتهم وشكاواهم ضد الموظفين والولاة والقضاة. راجع: محمد عمارة، **الكواكبي**، التقديم، ص٢٤.

رضي الله عنه»[1].

لكن ما كان يعلنه الكواكبي في مصر حول دور الشورى ووظيفة الفقيه، كان مجرد شبهته في الولايات الخاضعة للسلطان العثماني يدعو لملاحقة أصحابه وسجنهم. فقبل انتقال الكواكبي إلى مصر بحوالى خمس سنوات، حصلت في دمشق حادثة أُطلق عليها يومذاك "حادثة المجتهدين" (١٣١٣هـ/ ١٨٩٥م)، وخلاصتها أن جماعة من علماء دمشق اتفقوا فيما بينهم على اجتماعات أسبوعية تعقد عند أحدهم دورياً، ويجري فيها التباحث في «محاضرة لطيفة أو مباحث علمية شريفة». وقد اتفق أن اجتمعوا مرتين وانكشف أمرهم عبر قدوم اثنين من الوجهاء عليهم «ممن يفسدون في الأرض» على حد تعبير جمال الدين القاسمي. وكان المجتمعون قد بدأوا بمذاكرة كتاب **كشف الغمة عن الأمة** للشيخ عبد الوهاب الشعراني. وما لبث أن فشا أمر الاجتماع وانتشر ولقبوه بـ "جمعية المجتهدين". وأحيل العلماء إلى مجلس محكمة شرعية على رأسه قاضي الولاية وأعضاؤه: المفتي والمفتشون. وكانت التهمة الموجهة إلى جماعة العلماء هي تهمة "الاجتهاد". ومن خلال الاستجواب الذي ذكره جمال الدين القاسمي في مذكراته ـ وكان هو نفسه أحد أبرز المعتقلين ـ نستنتج أنَّ المفتي كان يتذرَّع لإلصاق التهمة بهم بقراءتهم لأحد كتب الحديث والتفسير، وبتشنيعهم على "الحيل الفقهية"، «وبقولهم إن الخلافة أصبحت ملكاً عضوضاً». وفي نهاية المحاكمة يطلب المفتي من العلماء: «ما لكم ولقراءة الحديث، إنه يلزم قراءة الكتب الفقهية والحجر على الكتب الحديثية والتفسيرية». ويكشف جمال الدين القاسمي هدف أجهزة السلطان من افتعال هذه الحادثة، فيقول: «كان بودهم أن يقرّ أحدنا بصريح الاجتهاد أو أن يزل واحد فيلحقه الحمق منهم والفساد فيبلغوا مآربهم من نفينا من الشام...»[2].

لم يكن أمر إقفال باب الاجتهاد ومنعه جديداً آنذاك، ولكن الجديد هو ما استتبعه هذا الإقفال والمنع من تدابير وإجراءات استبدادية طالت مجال القراءة لكتب كانت بالأمس من الكتب الحديثية المعتمدة في الثقافة السنّية التقليدية. فعبد الوهاب الشعراني (١٤٩٣ ـ ١٥٦٥م)، فقيه شافعي عاصر المرحلة الأولى من الحكم العثماني لبلاد العرب (مرحلة السلطان سليم والسلطان سليمان)، وهو أصولي ومحدّث وصوفي، حاول التوفيق في دفاعه عن ابن عربي بين الشريعة والحقيقة الصوفية. ويأتي حظر قراءته على لسان مفتي ولاية

---

(١) الكواكبي، **أم القرى**، ص٣٦٥.

(٢) والجدير بالذكر أن هذه الجماعة من العلماء الدمشقيين ضمت: الشيخ عبد الرزّاق البيطار، الشيخ سليم سمارة، الشيخ بدر الدين المغربي، الشيخ توفيق الأيوبي، الشيخ أمين السفرجلاني، الشيخ مصطفى الحلاّق، الشيخ جمال الدين القاسمي. ولمزيد من التفاصيل راجع: جمال الدين القاسمي، **مذكرات**، تقديم ودراسة ظافر القاسمي، دمشق، ١٩٦٥، ص٥١.

سورية في أواخر القرن التاسع عشر ـ وكما يبدو من سياق الاستجواب في المحاكمة ـ تعبيراً عن حذر سلطاني من أصولية فقهية (نسبةً إلى علم الأصول) قد تدفع القارىء المتمعن إلى استخلاص نتائج قد لا تندرج في الأحكام الجاهزة في الفقه المطبَّق، وتعبيراً أيضاً عن حذرٍ من صوفية منفتحة على تأملات قد تخرج النص والممارسة الذاتية من قفص الطقس الشعبي المنضبط في قوالب تقديس الوليّ الوسيط والسلطان ـ ظل الله ـ إلى رحاب التأمل والتفكّر بإله عادل ورحيم، ووجودٍ ينبغي أن يكون صورة عن عدل الله ورحمته وحبه، مثلما هي التجربة الصوفية في أصلها.

وكان لتجربة **رشيد رضا** (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م)، قبل مغادرته طرابلس ـ الشام إلى مصر عام ١٨٩٧م، مع المؤسسة الدينية العثمانية أثر بالغ في توجيه فكره نحو الإصلاح الإسلامي الذي حملته مجلة **المنار** فيما بعد. لقد تربّى رشيد رضا في جو صوفي، وتأثّر بأفكار الصوفية عبر قراءته لكتب المتصوفة القدامى، وخاصةً كتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي. ولكن مشاهدته لإحدى حلقات المولوية في طرابلس جعلته ينفر من أهل الطرق ويعتبر بعض أعمالهم في الرقص واللحن "منكراً". وهو يروي في يومياته أنه شاهد حلقة لدروايش المولوية كان يرقص فيها غلمان يرتدون غلائل بيضاً... يدورون دوراناً فنياً سريعاً... ويمرون واحداً بعد آخر أمام شيخهم فيركعون له... فلم يكن منه إلاّ أن قام يعظ الحاضرين قائلاً: «هذا منكر لا يجوز النظر إليه ولا السكوت عليه لأنه إقرار له، وإنه يصدق على مقترفيه قول الله تعالى: ﴿اتخذوا دينهم هزواً ولعباً﴾، وإنني قد أدّيت الواجب عليّ فاخرجوا رحمكم الله...»[1].

هذا الموقف الذي سيثير لغطاً ـ كما يحدّثنا رشيد رضا في سيرته ـ في أجواء طرابلس، سيتطوّر ليطرح على رشيد رضا، ولا سيما بعد اطلاعه على أعدادٍ من **العروة الوثقى**، وتأثره بأفكارها وأطروحاتها، مهمّات أوسع في عملية التصدي لأسباب انحطاط المسلمين. والمولوية لم تكن إلاّ إحدى الطرق الكثيرة المنتشرة في البلاد، والتي تنتظم مع غيرها في مجال الحماية السلطانية[2]. فثمة طرق أخرى كثيرة في السلطنة كانت تحظى بحماية السلطان أو دعم النافذين في قصره أو في مشيخة الإسلام. ومن بين هذه الطرق التي تصدى لها رشيد رضا، الطريقة الرفاعية التي كان يتزعمها أبو الهدى الصيادي، صاحب الحظوة الكبيرة لدى السلطان، والقادرية التي انتظم فيها كيلانية (جيلانية) بغداد وحماه.

---

(١) من سيرته، منشورة في: شكيب أرسلان، **السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة**، دمشق، ١٩٣٦، ص٩٥.

(٢) كان السلطان عبد الحميد ينتمي إلى الطريقة الشاذلية، وكان شيخها هو محمود أبو الشامات، الذي كان السلطان يكنّ له احتراماً كبيراً. راجع: موفق بني المرجة، **صحوة الرجل المريض**، الكويت، ١٩٨٤، ص٤١٢.

ولنترك رشيد رضا نفسه يحدّثنا في سيرته عن هذه المهمة التي اضطلع بها باكراً، وهو لا يزال يعيش في ظل الاستبداد السلطاني. يقول: «عرض لي في أثناء طلبي للعلم باعثٌ قوي وحافزٌ وجداني لتأليف كتاب كبير من المباحث الدينية والاجتماعية ذات الشأن العظيم في الإصلاح الإسلامي، فكتبته في أوقات الفراغ بسرعة غريبة، فكان هو التمرّن القلمي الوحيد الذي أعدّني للاضطلاع بإنشاء **المنار** من حيث لم أقصد به التمرن ولا الاستعداد لشيء، بل بيان ما أعتقد أنه الحق الذي يجب أن يُعلم»[1].

ويشرح الحافز المباشر لذلك فيقول: «ذلك أن الشيخ محمداً أبا الهدى الصيّادي المشهور طبع كتباً كثيرة في الأستانة ومصر وبيروت بثَّ فيها دعاية واسعة النطاق لنفسه وأهل بيته وللشيخ أحمد الرفاعي الصوفي الشهير والمنتمين إليه نسباً وطريقة تتضمن تفضيله على الشيخ عبد القادر الجيلاني وغيره من الأولياء لمباراة كيلانية بغداد وحماه في الجاه. . . وقد رأيت في هذه الكتب كثيراً من الأباطيل في الدين والتصوّف والتاريخ، فكتبت في الرد عليها مصنفاً كبيراً أسميته (**كتاب الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية**)، واستطردت فيه إلى تحقيق مسائل كثيرة من الإصلاح». ومن بين المسائل التي يتطرق إليها: «أصل التصوّف وأطواره، وما انتهى إليه عند أهل الطرائق التي تدّعيه في هذا العصر، وتقاليدهم وعاداتهم وأزياؤهم وما يخالف الشرع منها. . . ومسألة الكرامات: حقيقتها والخلاف في جواز وقوعها وأنواعها والحقيقي والصوري منها وما دخل من بابها على الأمة من الخرافات»[2].

واضح من خلال هذا الكلام، أن مادة الموقف من مسألة السياسة والدين كانت تتهيأ في وعي رشيد رضا، وهو بعد في بلاد الشام، من خلال احتكاكه بالمظاهر الاجتماعية الدينية التي كان يدعمها السلطان ومعه المؤسسة الدينية العثمانية (الرسمية) وعلى رأسها أبو الهدى الصيَّادي، ومن خلال قراءاته لنصوص **العروة الوثقى** عن الاستبداد وحال المسلمين ومقارنته بين ما يقرأ وما يشاهد.

وإذا كان رشيد رضا قد امتنع عن نشر مخطوطة كتابه الأول خوفاً من ردود الفعل المحتملة من مشايخ الطرق النافذين في الإدارة السلطانية، فكيف السبيل، إذن، للتعبير عن آرائه في مسألة علاقة الأخلاق والاجتماع والتربية والتعليم بالسياسة؟ يعرض عليه عبد القادر القبّاني، صاحب جريدة **ثمرات الفنون** البيروتية، رئاسة تحرير الجريدة ليثنيه عن عزمه على السفر، فيسأله رضيد رضا: «إذا أردت أن أكتب في فضيلة الصدق ومضار الكذب ومفاسده فأبين أن أكبر أسباب فشو الكذب في الأمم الحكم الاستبدادي، أتنشر لي ذلك جريدتكم؟»

---

(١) شكيب أرسلان، **السيد رشيد رضا. . .**، ص١٢٤.
(٢) **المرجع نفسه**، ص١٢٥.

ويجيبه القباني: «عجِّل بالذهاب إلى مصر ولا تخبر أحداً». . . وكان ذلك ـ كما يقول رشيد رضا ـ في أوائل رجب سنة ١٣١٥هـ، الموافق سنة ١٨٩٧م[١].

وينصرف رشيد رضا في السنوات الأولى من تجربته في **المنار**، وتحت تأثير أستاذه محمد عبده، إلى الكتابة في الإصلاح الديني والاجتماعي من دون التطرّق إلى السياسة. ولكن بعد وفاة الأستاذ ـ الإمام (١٩٠٥م)، تجذبه السياسة جذباً كلياً، فيخوض غمار العمل السياسي المباشر ومجال الكتابة السياسية الحديثة والسجالية. وتقدّم المرحلة التاريخية التي عاصرها رشيد رضا في الربع الأول من القرن العشرين تتابعاً سريعاً ومفاجئاً لأحداث مصيرية كبرى يُمكن أن نميّز فيها محطّات ثلاثاً نشهد تعبيراتها في وعي رشيد رضا ومواقفه حيالها.

ـ **المرحلة الأولى** (١٩٠٥ ـ ١٩١٤م)، حيث تميّز موقف رشيد رضا بالدعوة إلى الدستور العثماني في سياق الانتظام في الحركة الدستورية العثمانية التي شملت كل المعارضين للاستبداد السلطاني الفردي من قوميات وأديان مختلفة، وحيث يُمكن للحياة الدستورية في الدولة العثمانية أن تضمن حقوق العرب في اللغة والمشاركة في الدولة. وشكل "الاتحاديون" الأتراك آنذاك (أي: جمعية الاتحاد والترقي) الإطار العام لمواقف رشيد رضا وكتاباته، على ما في داخل هذا الإطار من تنوّع وتعدّد وتناقض أحياناً.

ـ **المرحلة الثانية**: (١٩١٥ ـ ١٩١٩م)، الانفصال عن السياسة التركية بعد أن تبين له بشكل قاطع أن إقناع "الاتحاديين" أمر مستحيل، فانضم إلى الثورة العربية التي قادها الشريف حسين وأبناؤه، وعمل في إطار الحركة العربية المشرقية[٢].

ـ **المرحلة الثالثة**: (١٩٢٠ ـ ١٩٢٦م)، العودة إلى الرهان على المركز العثماني، أو أي مركز إسلامي قوي آخر، يمكن أن ينشىء دولة قوية للمسلمين من ضمن المفهوم الفقهي لـ "سلطة التغلّب" (نظرية الماوردي).

لقد صُدم رشيد رضا في نهاية الحرب العالمية الأولى بمواقف الدول الغربية جميعها، ولا سيما بعد انكشاف المعاهدات السريّة المختلفة ووعد بلفور، وتبيّنه عجز الحركة العربية التي تشرذمت إلى دول قطرية مُنتَدَبةٍ، فشدّ انتباهه بعد عام ١٩٢٠ مركزان مستقلان يتشكّل في كل منهما مشروع لدولة قوية:

ـ تركيا حيث برز مشروع مصطفى كمال (أتاتورك)، مشروعاً تحريرياً حاملاً لوعود وآمال، في وقت استسلم فيه السلطان العثماني للحلفاء المحتلين في إستانبول فسقطت

---

(١) **المرجع نفسه**، ص١٢٩.

(٢) قمنا بدراسة تفصيلية لمواقف رشيد رضا خلال المرحلتين الأوليين في مقدمة كتابنا: **مختارات سياسية من مجلة المنار**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠، ص٥ ـ ٦١.

شرعيته كسلطان مسلم.

ـ ثم بعد عام ١٩٢٥م، حيث برز مشروع عبد العزيز بن سعود في الجزيرة العربية، مرتكزاً على دعوة وعصبية.

ومن خلال كل هذا، يصدر عن رشيد رضا ـ الفقيه، عام ١٩٢٢، سلسلة من المقالات[١] والمواقف التي تدور حول صيغة "الدولة" التي يمكن أن تكون بديلاً للسلطنة العثمانية المنتهية. وهو في محاولته هذه يُوجد مبرراً شرعياً لإسقاط مصطفى كمال للسلطنة (قبل معاهدة لوزان لعام ١٩٢٣، وإعلانه العلمنة الشاملة للدولة والمجتمع)، على قاعدة «أن سلطة التغلّب كأكل الميتة ولحم الخنزير، عند الضرورة تنفّذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى. ومقتضاه أنه يجب السعي دائماً لإزالتها عند الإمكان، ولا يجوز أن تُوطن الأنفس على دوامها ولا أن تُجعل كالكرة بين المتغلّبين يتقاذفونها ويتلقونها..»[٢].

ويقارن رشيد رضا بين إسقاط الملك المستبدّ في الغرب وإسقاط السلطان العثماني في تركيا، فيقول مؤيداً: «ألم ترَ إلى من استناروا بالعلم الاجتماعي (من الأمم) كيف هبّوا لإسقاط حكوماتها الجائرة وملوكها المستبدّين، وكان آخر من فعل ذلك الشعب التركي. ولكنه أسقط نوعاً من التغلّب بنوع آخر عسى أن يكون خيراً منه، وإنما فعله تقليداً لتلك الأمم الأبية، **إذ كان جماهير علماء الترك والهند ومصر وغيرها من الأقطار يوجبون عليه طاعة خلفاء سلاطين بني عثمان ما داموا لا يظهرون الكفر والردّة على الإسلام، مهما يكن في طاعتهم من الظلم والفساد وخراب البلاد وإرهاق العباد عملاً بالمعتمد عند الفقهاء بغير نظرٍ ولا اجتهاد**»[٣].

ويجتهد رشيد رضا في مسألة إسقاط السلطان الجائر، فيوجد لما فعله الأتراك بالسلطان جوازاً بل وجوباً شرعياً إذ يقول: «إن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والإنكار على أهله بالفعل وإزالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال إذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك هي الراجحة والمفسدة هي المرجوحة، ومنه إزالة شكل السلطة الشخصية الاستبدادية كإزالة الترك لسلطة آل عثمان منهم. فقد كانوا على ادعائهم الخلافة الإسلامية جائرين، جارين في أكثر أحكامهم على ما يُسمى في عرف أهل هذا العصر بالملكية المطلقة. فلذلك بدأ الترك بتقييدهم بالقانون الأساسي تقليداً لأمم أوروبة، وسبب

---

(١) جُمعت هذه المقالات في كتاب **الخلافة أو الإمامة العظمى**، مصر، ١٩٢٣. وقد أعدنا نشر هذا الكتاب مع نصوص أخرى لعلي عبد الرازق وعبد الرحمن شهبندر، ووثيقة أنقرة (التفريق بين الخلافة والسلطنة) في: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦.

(٢) رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ص٣٨.

(٣) **المرجع نفسه**، ص٣٨.

ذلك جهل الذين قاموا بهذا الأمر بأحكام الشرع الإسلامي كمدحت باشا وإخوانه، ثم قام الكماليون بإسقاط هذه الدولة ورفض السلطة الشخصية بجملتها وتفصيلها»[1].

ويذهب رشيد رضا إلى أبعد من ذلك، فيرى أنه يستحيل أن تتكوّن طبقة من أهل الحل والعقد في البلدان الخاضعة للأجنبي كمصر والعراق والهند وبلاد الشام. ويرى بادرة أمل في نواة لأهل الحل والربط من خلال الجمعية الوطنية التي اجتمعت في أنقرة. يقول: «قد صار أهل الجمعية الوطنية في أنقرة أصحاب الحل والعقد بالفعل... وأما البلاد المقهورة بالاحتلال الأجنبي كمصر والهند، فلا مجال فيها لمثل ما فعل الترك»[2].

أما هيئات العلماء الموجودة هنا وهناك في العالم الإسلامي فيسمّيها رشيد رضا بـ "الجماعات القديمة". وهؤلاء في رأيه مُبعدون عن مركز القرار، وليس لهم أي وزن في الحكومات الجديدة. وقد أضاعوا «بسبب انكماشهم في زوايا المساجد» وبُعدهم عن مجابهة مشاكل العصر، «حقهم من الحلّ والعقد» في زعامة الأمة. بل أكثر من ذلك، إنّ العديد منهم قد تحوّل إلى ما يسميه رشيد رضا «حزب حشوية الفقهاء والجامدين» الذين يأخذ عليهم تعلّقهم بمسألة البيعة للسلطان حتى ولو كان عاجزاً أو مستبدّاً. وعندما يتساءل رشيد رضا عن سبب استبداد السلطان ـ الخليفة عبد الحميد ـ وعجز عبد المجيد الذي قبع مغلوباً في قفصه أمام طلعت وناظم، يجيب: «أليس (ذلك) لعجز هؤلاء الشيوخ وأعوانهم عن إدارة أمور الدولة، وعن إظهار كفاية الشريعة، وعن إثبات أصول الاعتقاد؟ أليسوا لأنهم غير متصفين بما اشترطه أئمة الشرع في أهل الحل والعقد من العلم والسياسة والكفاية والكفاءة»[3].

وهو، تأسيساً على ذلك، ينبّه إلى محاذر حماسة علماء الهند والقائلين قولهم، لتعلّقهم بمسألة البيعة للسلطان العثماني ولو كان السلطان مستبدّاً وعاجزاً، فيقول: «إن جعل أحكام الضرورة في خلافة التغلّب أصلاً ثابتاً دائماً هو الذي هدم بناء الإمامة وذهب بسلطة الأمة المعبّر عنها بالجماعة». وهو ينبّه أيضاً إلى أن هذا التعلّق في الظرف الراهن، وقد فصل مصطفى كمال السلطنة عن الخلافة وحصر هذه الأخيرة بالأمور الروحية، «يؤدي إلى إرضائهم بالخلافة بحيلة لفظية، كأن تشترط الحكومة على من تسمّيه خليفةً أن يفوض إليها أمر الأحكام كلها»[4].

وهو إذ لا يوافق على هذا الحل الذي يرتئيه بعض «حزب المتفرنجين»، كما يقول، والذي يلتقي مع أهل القول بـ «إمامة الضرورة» من «الفقهاء الجامدين»، يبقى مؤملاً في أن

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٢.
(٢) المرجع نفسه، ص٥٩.
(٣) المرجع نفسه، ص٦٨.
(٤) المرجع نفسه، ص٦٥ ـ ٦٦.

يعود مصطفى كمال إلى الإسلام ويُرجّح أن تكون «الخلافة في بلاد الترك». ويعدّد هذه المرجّحات، فإذا هي: وسطية الأتراك بين التقليد وحضارة الغرب، حزم الحكومة التركية وشجاعتها، أهليتها على الأخذ بوسائل الحرب والثروة والعمران...[1].

والواقع، أن رشيد رضا يحاول خلال هذه الفترة التي سبقت قانون إلغاء الخلافة وإعلان علمانية الدولة بعد معاهدة لوزان أن يوظّف أملاً ـ ولو كان ضعيفاً، كما يقول ـ في احتمال عودة مصطفى كمال إلى الإسلام والانطلاق من الإنجاز الذي حقّقه هذا الأخير في استقلال «تركية» وتحييده عن «حزب المتفرنجين»، على حد تعبيره. ففي ٣٠ كانون الثاني (يناير) سنة ١٩٢٣، يبعث رشيد رضا برسالة إلى صديقه شكيب أرسلان يرى فيها أنه في حال فشل مؤتمر لوزان المرتقب، يُصبح من الضروري ومن أجل مصلحة الأتراك «توثيق روابط الإخاء الديني بينهم وبين العرب»[2]. ويبقى أمله حتى حينه معلقاً على مصطفى كمال، إذ يقول في رسالته: «لو عرف هذا الرجل العالي الهمّة مصطفى كمال من الإسلام ما أعلم، لأمكنه أن يكون رجل العالم لا رجل الترك فقط»[3].

ولم يدمْ الانتظار طويلاً، فقد نجح مؤتمر لوزان (١٩٢٣) الذي اعترف بالدولة القومية التركية وفقاً للحدود التي رسمها مجلس أنقرة، وتخلى مصطفى كمال عن العثمانية والإسلامية معاً ليطلق مشروع دولة لا تبحث عن شرعيتها ومشروعيتها في مبرّرات الفقه الإسلامي، بل على العكس في أمر واقع سادت فيه الحضارة الغربية الحديثة وغلب فيه أنموذجها الوحيد في الاقتصاد والثقافة والسياسة.

ويتساءل الفقهاء المسلمون المعاصرون على اختلاف مواقعهم عن مصير الخلافة؟ ويتداعى المهتمون بالأمر من فقهاء وسياسيين إلى عقد مؤتمرات حول المسألة، فينعقد مؤتمر القاهرة بناءً على دعوة من هيئة كبار العلماء في مصر في أيار (مايو) سنة ١٩٢٦. ويخرج المؤتمر بموقف خلاصته تأجيل أمر البتّ في مسألة الخلافة: «إن الخلافة الشرعية المستجمعة لشروطها المبينة في تقرير اللجنة العلمية، والتي من أهمّها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها، لا يمكن تحققها بالنسبة إلى الحالة التي عليها المسلمون الآن». أما عن هذه الحالة، فيلاحظ المؤتمرون «أن الخلافة الشرعية بمعناها الحقيقي إنما قامت على ما كان للمسلمين في الصدر الأول من وحدة الكلمة واجتماع الممالك، مما جعل الإسلام كتلة واحدة يأتمر بأمر واحد ويخضع لنظام واحد.. أما وقد تناثر عقد هذا الاجتماع وأصبحت ممالكه واضحة متفرقة بعضها عن بعض

---

(١) تفصيل هذه المرجحات في: **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ص٧٣ ـ ٧٦.

(٢) شكيب أرسلان، **السيد رشيد رضا**... (رسالة مؤرّخة في ٣٠ يناير/ كانون الثاني ١٩٢٣ من رشيد رضا إلى شكيب أرسلان)، ص٣١٤ ـ ٣٢٠.

(٣) **المرجع نفسه**، ص٣١٧.

في حكوماتها وإدارتها وسياستها، وكثير من بنيها تملكته نزعة قومية تأبى على أحدهم أن يكون تابعاً للآخر فضلاً عن أن يرضخ لحكم غيره ويدخله في شؤونه العامة، فمن الصعب تحقّقها الآن». وتقترح لجنة المؤتمر: «إنّ الحل الوحيد لهذه المعضلة أن تتضافر الشعوب الإسلامية على تنظيم عقد مؤتمرات بالتوالي في البلاد الإسلامية المختلفة لتبادل الآراء بين أعضائها من وقتٍ إلى آخر حتى يتيسّر لهم مع الزمن تقرير أمر الخلافة على وجه يتفق مع مصلحة المسلمين»[1].

وتتوالى المؤتمرات الإسلامية[2]، ويصبح التأجيل أمراً واقعاً، وكذلك بناء الدول الجديدة في العالمين العربي والإسلامي. أما الفقيه رشيد رضا الذي ظل يراوده أملٌ ما، فإنه يعود إلى صيغة "حزب الإصلاح الإسلامي" الذي يقترحه على المؤتمرين فيقول: «ولا أعني بالأمل أن يتفق أعضاء المؤتمر على نصب إمام ترضاه الشعوب الإسلامية كلها أو أكثرها، بل أكبر الأمل عندي وضع نظام يُدعى إليه».. هذا النظام هو جزء من برنامج "حزب الإصلاح" الذي كان اقترح إنشاءه، والذي ينبغي أن يضم من يجمع بين «فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامي وكنه الحضارة الأوروبية». ويقترح أن تنشأ في هذا النظام **مدرسة للمجتهدين** من كل أنحاء العالم الإسلامي تكون ممهِّدة لبروز خريجين قد يُنتخب أحدهم «انتخاباً حراً من قبل أهل الاختيار، ثم يُبايع من أهل الحل والعقد...»[3].

ويضطر الفقيه، كرشيد رضا، إلى أن يعيش ازدواجية الاختيار بين السياسة من جهة، ونظرية النص والاجتهاد به من جهة أخرى. فهو في الوقت الذي يتصوّر مثالاً نظرياً لحل معضلة الخلافة (حزب الإصلاح، ونظام مدرسة المجتهدين)، تأخذ السياسة به نحو صراعات قوى الأمر الواقع في التاريخ الفعلي، وتطالبه بموقف. ويكون الموقف السياسي في ظل سلطنات الأمر الواقع ودوله الجديدة هو ما يكتبه عن مشروع عبد العزيز بن سعود في الحجاز، إذ يقول فيه على أثر انتصار ابن سعود على الشريف حسين وإخراجه من الحجاز: «يجب على المسلمين المخلصين المعتصمين بكتاب الله وسُنّة رسوله ﷺ أن يبادروا إلى عقد المؤتمر الذي دعا إليه سلطان نجد، ويقرروا إبعاد الإنكليز عن الحجاز، وانتزاع منطقة العقبة ـ معان وسكة الحجاز منهم ومن فرنسا، ووضع نظام لحكومة الحجاز (...) وليعلموا أنه لا يتم لهم عقد المؤتمر إلاّ بقوة سلطان نجد الذي أقام الحجّة عليهم بتفويض أمر حكم الحجاز وحفظه إليهم..»[4].

---

(١) «مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية»، **المنار**، مج ٢٧، جزء ٥، ص٣٧٠ ـ ٣٧٦.

(٢) ومن بينها «مؤتمر مكة للخلافة».

(٣) من رسائل رشيد رضا إلى شكيب أرسلان في: **السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة**، ص٣٣٥. تعليقاً على مؤتمر الخلافة الذي عقد في القاهرة.

(٤) **المنار**، مج ٣٥، ج١، ص٧٦٣ (٢٥ مارس/آذار ١٩٢٥).

ويبقى تأجيل موضوع الخلافة هو السائد عملياً، وتستمر الدولة القطرية في ترسيخ وجودها، متأقلمة مع الصراعات الدولية الكبرى، ومستمدة شرعيتها من قوى شعبية داخلية وتحوّلات تاريخية أضحت بمثابة ثوابت. كما أنه لن ينقصها أن تستمد الشرعية أيضاً من سكوت الفقيه أو تأييده العلني لها. الأمر الذي يطرح على الفقه السياسي الإسلامي أفقاً جديداً في تعيين حجم العلاقة وحيّزها بين الدولة والفقيه، خارج الإشكال الذي أثارته وتثيره الحزبية الإسلامية المعاصرة، حيث يتحوّل الفقيه، في برنامجها، إلى ثائر ثم إلى سلطان باسم "الحاكمية الإلهية"، فيعود التاريخ الإسلامي ليكرر الصورة نفسها عن "إمارة الاستيلاء" و"عصبية التغلّب"، ولكن بأسماء أخرى استعيرت من قاموس الحزبية المعاصرة وهيكليتها التنظيمية، ومن مصطلحات "الصبغة الدينية" التي تضفي على العصبية الغالبة قوةً على قوةٍ، كما كان يقول ابن خلدون.

من أبي الحسن الماوردي إلى رشيد رضا، يرتسم خط متواصل في الفقه الإسلامي السنّي، عبّر عن واقعات تاريخية كبرى: فأبو الحسن الماوردي برّر قيام السلطنة القائمة على التغلّب في إطار الخلافة، فوجدها في البويهية ثم السلجوقية؛ ورشيد رضا برّر سقوط سلطنة الجور العثمانية التي أضحت خلافة، ليبحث عن بديلٍ في عصر الحضارة الغربية.

الفصل الرابع

المؤسسة الدينية في الدولة الصفوية والدولة القاجارية

I ـ الدولة الصفوية

إيران والإسلام والتشيّع:

ثلاثة عوامل لعبت دوراً مؤثراً في تاريخ إيران: العامل الجغرافي الاستراتيجي للبلاد، والمؤسّسة الملكية القديمة، والدين. هذا فضلاً عن عامل رابع هو النفط، الذي بدأ يؤثر في الحياة السياسية الإيرانية تأثيراً كبيراً منذ مطلع القرن العشرين[1].

ويلاحظ الباحثون في تاريخ إيران أنَّ العلاقات بين الدين والسياسة كانت بارزة دائماً في إيران، على الرغم من أن ظاهرة العلاقات هذه هي عامّة في تاريخ الحضارات الإنسانية جميعها. بيد أنها في إيران تكتسب صفة الاستمرارية والعمق عبر العصور القديمة والحديثة. فإيران ما قبل الإسلام تقدّم صورة بارزة عن العلاقة الحميمة بين الدين والسياسة. فالدين «كحليف وحام للسلطة، أو على العكس كمعارض وخصم لها، كان دائماً إما دعامةً للنظام القائم أو أداةً للانقلاب عليه»[2].

وفي العهد الساساني، كانت الزردشتية ـ الديانة التاريخية القديمة لبلاد فارس ـ قد أضحت الإطار المؤسّسي الحافظ للنظام الملكي الاستبدادي وتراتبية المجتمع الطبقي وقيمه القائمة على التمايزات الاجتماعية الحادة. وانقسمت المؤسّسة الدينية وفقاً لوظائف الكهنة إلى مراتب وأدوار محدّدة.

يقول أحد مؤرّخي المرحلة الإيرانية القديمة: «كان للروحانيين آنذاك التفوّق الكامل

---

(١) Mohamad-Reza Djalili, *Religion et Revolution: L'Islam Chi'ite et L'Etat*, Paris, 1981, p. 35.

(٢) *Ibid.*, p. 35.

في جميع الشؤون الاجتماعية. وكانوا ينقسمون إلى ثلاث فرق: الأولى: **الموابذة**. . وكان رئيس الموابذة يُعرف بعنوان "موبدان موبد" أو بعنوان "موبد موبدان"، أي موبد الموابذة. وكان هذا يسكن في العاصمة الإيرانية، وكان يُعتبر الشخص الأول الروحاني للدولة، وكانت له صلاحيات واختيارات غير محدودة. . . والطبقة الثانية هي طبقة **الهرابذة** الذين كانوا مولجين بوظائف التعليم والتربية. . . والطبقة الثالثة طبقة **أذربذان** الذين كانوا سدنة وخدّام معابد النيران وموقوفاتها. . . (ومن مهماتها) إدارة المراسيم الدينية كالصلوات والحفلات وتطهير المواليد والعرائس والأموات»[1].

أما النظام الملكي الذي اتخذ من الزردشتية ديناً رسمياً للدولة، فقد كان نظاماً استبدادياً مرتكزاً على الحق الإلهي. وكان الساسانيون وفقاً لذلك «يعتبرون أنفسهم من عنصر سماوي، وأنهم مظاهر الله في الأرض. ولم يكونوا يرضون من أمتهم بأقل من السجود خضوعاً لهم»[2].

وقد أدّى النظام الديني والسياسي والاجتماعي التراتبي إلى عزلة طبقاته الحاكمة عن الشعب. وكانت هذه العزلة عاملاً أساسياً في تحوّل عامة الناس إلى الإسلام بصورة تدريجية. فمع الفتح العربي ـ الإسلامي الذي تمكّن من تدمير مؤسسة الإمبراطورية الساسانية، فَقَد رجال المؤسسة الدينية الزردشتية دعم الدولة لها، فزاد انعزالها عن الشعب، وفقدت سلطتها أمام دخول الفاتحين العرب المسلمين إلى المدن. أما الفرق الدينية الشعبية المتفرّعة عن الديانة الأساسية كالمزدكية، فقد تمكنت، بفضل موقف المسلمين الذين اعتبروا الزردشتية "أصحاب كتاب"، من أن تستمر على هامش حياة المدينة الإسلامية في الأرياف كمجموعات مغلقة خلال قرون، ثم ما لبثت أن دخلت في الإسلام[3].

واستغرقت عملية الدخول في الإسلام قروناً من الزمن. ويشير المؤرّخون إلى أن الدخول الجماعي في الإسلام تمّ بشكل أساسي في القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) بفضل دُعاة الصوفية. وكان قد سبق هذا التحوّل دخول للحرفيين في الإسلام تمّ في مراكز المدن التي استقرّ فيها العرب الفاتحون. وكان يشجع على ذلك تنظيم للمدينة الإسلامية يستوعب الحرفيين والتجار الذين سبق أن وُضعوا في موقع دوني في سلم التراتبية الاجتماعية، في ظل النظام الساساني القديم[4].

---

(١) مرتضى المطهري، **الإسلام وإيران**، ج٢، ص٢٢٣. نقلاً عن كتاب المؤرخ الإيراني: سعيد نفيسي، **تاريخ اجتماعي إيران**، ج٢، ص٢٥ ـ ٢٦.

(٢) **المرجع نفسه**، ص٢٢٣.

(٣) Bruijn, *Encyclopédie de L'Islam*, n.e., art. «Iran: religions», Vol. IV, p. 45.

(٤) *Ibid.*, pp. 46-47.

ويمكن أن نرى في تاريخ إيران، منذ الفتح العربي وإلى ظهور الصفويين، مراحل ثلاثاً:

المرحلة الأولى: تتزامن مع فترة الخلافة الأموية (٦٦١ ـ ٧٥٠م) وبداية الخلافة العباسية (٧٥٠ ـ ١٢٥٨م). وتتميّز هذه المرحلة بالهيمنة العربية في مركز السلطة، وظهور بعض الأفكار والاتجاهات الشيعية، ومحاولة بعض النبلاء والمفكّرين الإيرانيين الدخول والتأثير في جهاز الدولة. وكان العباسيون قد اعتمدوا في مقاتلتهم الأمويين على موالي إيران، أي على المسلمين الذين لم يعترف الحكم الأموي بمساواتهم بالعرب، فمالوا إلى بيت عليّ، وجعلوا من أئمة آل البيت رموزاً لحركة العدل والمساواة والمعارضة. وكان انتصار العباسيين، كما نعرف، على يد قائد إيراني هو أبو مسلم الخراساني. كما أنه كان للفرس تأثير في تكوين جهاز الدولة العبّاسية، ودور كبير في المساهمة في بناء تراث الحضارة الإسلامية[١]. ولم تلبث أن تدهورت العلاقات العباسية ـ الإيرانية ليشكّل تدهورها دافعاً لسلسلة من الانتفاضات السياسية ـ الدينية في إيران ضد الحكم العبّاسي.

ويستوقفنا في تاريخ العلاقات العباسية ـ العلوية حدث سيكون له تأثير معنوي كبير في إيران. وهو أن الخليفة العباسي المأمون لجأ، لكي يضمن سيادته على إيران ويستميل إلى جانبه آل بيت عليّ، إلى تسمية الإمام الرضا (الإمام الثامن من الأئمة الاثني عشر) ولياً للعهد لخلافته. وقد تركت هذه المحاولة آثاراً في الذاكرة التاريخية الشيعية والإيرانية فيما بعد، تبدت في تقديس الشيعة لمقامين أساسيين: مقام الرضا في مشهد، وضريح أخته فاطمة في قم[٢].

حتى هنا لم يكن التشيّع قد برز في مذهب عقيدي وأصولي وكلامي محدَّد، ولم تكن إيران قد ساد فيها الإسلام كلياً. وينبغي أن نفهم "التشيّع الإيراني" هنا بصيغة موقف إسلامي مُطالب بالمساواة والعدل من خلال ما يمثّله أئمة آل البيت من معانٍ في هذا المجال مناقضة لسياسة السلطة القائمة، أموية ثم عبّاسية. فثمة حركة دعت نفسها بـ "أهل التسوية"، أي أصحاب المطالبة بالمساواة بين المؤمنين[٣]، هي ما يميِّز بشكل أساسي هذه المرحلة من تاريخ الإسلام في إيران.

وينبغي هنا أن نشير أيضاً إلى تهافت الأسطورة التي يذكرها البعض لتفسير ما يُعتقد أن "التشيّع المبكر" في إيران كان يتماهى مع موقف قومي فارسي. وخلاصة الرواية ـ

---

(١) يفرد مرتضى المطهري جزءاً من كتابه **الإسلام وإيران** لتراجم مشاهير العلماء والفلاسفة والفقهاء الإيرانيين الذين خدموا الإسلام، سنةً وشيعة. وقارن بذلك أيضاً ابن خلدون، حيث يشير إلى أن «حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم»، **المقدّمة**، ص ٥٤٣.

(٢) Djalili, *Religion et Revolution: L'Islam Chi'ite et l'Etat*, p. 37.

(٣) قارن بذلك: مرتضى المطهري، **الإسلام وإيران**، ج١، هـ/ ٦٨، ص٦٨.

الأسطورة أن الحسين بن عليّ تزوج من ابنة يزدجرد، آخر ملوك الساسانيين. فكأن التشيّع لآل البيت يأتي محاولة لاستعادة أمجاد فارس. ويناقش الشيخ مرتضى المطهري هذا الافتراض، فيقول: «إنما تُحتمل هذه التهمة فيما إذا كان الشيعة إيرانيين فقط، أو كانت الفرقة الأولى من الشيعة فارسية على الأقل، أو كان الذين أسلموا من الفرس أو أكثرهم ـ على الأقل ـ اختاروا مذهب التشيّع من أول الأمر.. بينما نرى أن لا سابقة للفرس في التشيّع (سوى سلمان الفارسي)، وأن أكثر الذين أسلموا من الفرس ما اختاروا مذهب التشيّع من أول الأمر، بل نرى أن أكثر علماء المسلمين الإيرانيين في التفسير والحديث والكلام والأدب من السنّة لا الشيعة... وأن هذا الأمر استمر بهم إلى ما قبل الصفوية»[1].

المرحلة الثانية: هي مرحلة بروز عدد من الأُسر المحلية الحاكمة عبر الهضبة الإيرانية. وتتميّز هذه المرحلة التي تمتد من منتصف القرن التاسع إلى منتصف القرن الثالث عشر الميلادي بتقهقر سلطة خلفاء بغداد، وبولادة ملحوظة للغة والأدب الفارسيين؛ وعلى الصعيد الديني، بتعدّدية مذهبية بين الشيعة الذين بقوا أقلية والسنّة الذين استمروا أغلبية. وهذه التعدّدية نلاحظها أيضاً على مستوى الأُسر الحاكمة. فالبويهيون مثلاً، الذين حكموا في الوسط وجنوبي الهضبة (فارس، كرمان، أصفهان) من عام ٩٣٤م وحتى ١٠٥٥م، كانوا شيعة. وتأتت قوة البويهيين من أنّهم كانوا يسيطرون على خلافة بغداد، غير أنهم بدل أن ينقلبوا على العبّاسيين، فضّلوا ألا يصطدموا بمشاعر الأكثرية السنّية، فاكتفوا بسلطنة الولايات ومراقبة الخلافة كما رأينا. وفي شمالي البلاد انتقلت أسرة الباوند (الباوندیون) في مازندران في العام ٨٢٥م من الزردشتية إلى الشيعيّة. بينما قام السامانيون في العام ٩٤٢م بانقلاب معادٍ للشيعة واستلموا حكم بخارى. كما قام الغزنويون، الذين حكموا إيران الشرقيةَ من عام ٩٧٧م إلى ١١٨٦م، بنشاط معادٍ للاتجاهات الشيعية في البلاد[2]. كذلك فعل سلاجقة خراسان (٤٣٢ ـ ٥٥٢هـ/ ١٠٤٠ ـ ١١٥٧م)، وسلاجقة كرمان (٤٨٧ ـ ٥١١هـ/ ١٠٩٤ ـ ١١١٧م). وتلاهم أتابكة أذربيجان (٥٤١ ـ ٦٢٢هـ/ ١١٤٦ ـ ١٢٢٥م)، وأتابكة فارس [السلغريون] (٥٤٢ ـ ٦٨٥هـ/ ١١٤٧ ـ ١٢٧٦م). وكان الإسماعيليون قد تمكنوا من تأسيس حكومة في قلعة أَلموت بالديلم، شمالي مدينة قزوين، ومنها امتد نفوذهم باتجاه إيران وحلب. وقد استمرّت هذه الحكومة من العام ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م إلى نهايتها على يد هولاكو المغولي في العام ٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م[3].

المرحلة الثالثة: تبدأ مع غزوة المغول وسيطرة هؤلاء على إيران وإسقاطهم لخلافة

---

(١) مرتضى المطهري، **الإسلام وإيران**، ج١، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٢) Djalili, *Religion et Revolution: L'Islam Chi'ite et l'Etat*, p. 38.

(٣) انظر لمحة عن تتابع هذه الدول في: ستانلي لين بول، **الدول الإسلامية**، ج١، ص٣٠٢ ـ ٣٠٣، و٣١١- ٣٢٠، ٣٦٥.

بغداد في العام ١٢٥٨م. ولم يكن بوسع المغول أن يؤسّسوا دولة في ديار الإسلام من دون اعتناقهم للديانة الإسلامية. ففي أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، اعتنق الحكّام المغول الإسلام، وشجّع بعضهم المذهب الشيعي، مؤسّسين دولة جديدة عُرفت بالدولة الإيلخانية. وفي عهد هذه الدولة، تابع نصير الدين الطوسي بلورة المعالم الأصولية والفلسفية للمذهب الشيعي، كما مرّ منا في الفصل الأول؛ كما برزت في عهدها مدرسة الحلّة في العراق حيث اشتهر فيها المحقّق الحلّي والعلاّمة الحلّي.

ولمّا انقرض مغول إيران أو الإيلخانيون، تفرّد بعض القادة والولاة بإعلان استقلالهم في ولايات إيران. كما برزت أُسر عديدة تقاسمت الولايات وتقاتلت فيما بينها. واستمر الصراع على السلطة بين العصبيات النافذة في أنحاء إيران طيلة القرنين الرّابع عشر والخامس عشر الميلاديين حتى ظهور إسماعيل الصفوي. ومن هذه الدول الأسرية: **الجلائريون** (٧٣٦هـ/ ١٣٣٦م ـ ٨١٤هـ/ ١٤١١م)، **المظفريون** (٧١٣هـ/ ١٣١٣م ـ ٧٩٥هـ/ ١٣٩٣م)، **بنو اينجو في فارس** (٧٠٣هـ/ ١٣٠٣م ـ ٧٥٨هـ/ ١٣٥٧م)، **السربداريون** (في خراسان) (٧٣٧هـ/ ١٣٣٧م ـ ٧٨٣هـ/ ١٣٨١م)، **ملوك كرت** (٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م ـ ٧٨٤هـ/ ١٣٨٣م)، **الآقيونيون** (٨٠٦هـ/ ١٤٠٣م ـ ٩١٤هـ/ ١٥٠٨م).

وكان تيمورلنك (توفي ٨٠٧هـ/ ١٤٠٥م) قد استطاع عبر فتوحاته الكبرى أن يجعل من دولته، دولة ما وراء النهر، مشروع إمبراطورية شاسعة امتدت من دلهي إلى دمشق، ومن بحيرة آرال إلى خليج البصرة، وصارت سمرقند مقرّ هذه السلطنة.

إلا أن هذه السرعة العسكرية الخاطفة ما كانت لتقوى على تأسيس إمبراطورية منظّمة. فبعد وفاة الفاتح العسكري، لم يقوَ خلفاؤه من التيموريين على منع عودة الأُسر الكثيرة إلى حكم مناطقها. بل إنهم تحوّلوا بدورهم إلى إحدى الأُسر الحاكمة في شمالي إيران. واستمروا في حكمهم قرناً من الزمن لم يتمكنوا بعده من الصمود أمام صعود الصفويين[1]. وفي ظل هذا التشرذم السياسي كان المجتمع الإيراني ينخرط بشكل أساسي في الأطر الصوفية التي انتشرت في أنحائه خلال القرنين الماضيين.

تقاسمت إيرانَ، إذن، في مرحلة ما قبل الصفوية أُسرٌ متنافرةٌ ومتخاصمةٌ على النفوذ وبمعزلٍ، في معظم الأحيان، عن انتماءاتها الدينية ـ المذهبية. وتقدم الخريطة الدينية ـ المذهبية لإيران في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي المعطيات التالية: مجموعات واسعة

---

(١) لمزيد من التفاصيل، انظر: ستانلي لين بول، **المرجع نفسه**، ص٥٣٩ ـ ٥٩١، و٥٨٨ ـ ٥٩١. وتجدر الإشارة هنا إلى أن التيموريين كانوا من السنّة، وفي عهدهم ازدهرت الطريقة الصوفية النقشبندية كصيغة معارضة شعبية في وسط الطبقات المحرومة في المجتمع، كما ظهرت طرق صوفية أخرى، كان من بينها الطريقة الصفوية، المنسوبة إلى الشيخ صفي الدين، في أردبيل (توفي ٧٣٥هـ/ ١١٣٥م)، وإليه تنتسب الأسرة الصفوية. راجع: Bruijn, *Encyclopédie de l'Islam*, n.e., Vol. IV, art. «Iran», pp. 50-51.

من الشيعة في خراسان ومازندران، ووسط إيران (قم وأراك) وفارس. أما في المناطق ـ الأطراف: كردستان وخراسان الشرقية وجيلان، فثمة كثافة سكانية سنّية[1]. غير أن هذا التقسيم الديموغرافي الذي لا توضحه المصادر كثيراً من ناحية الأعداد والتفاصيل، وإنْ غلبت عليه الأكثرية السكانية السنّية، فإنه لا يعكس، حتى عند ظهور الشاه إسماعيل، انقساماً مذهبياً واضحاً على مستوى الاختلاف في مناهج المذهبيات الفقهية والكلامية، وكما نرى على سبيل المثال في الاختلاف في المشرق العربي بين منهجَيْ الإمام ابن تيمية في **منهاج السنّة** والعلاّمة الحلّي في **منهاج الكرامة**.

لقد كان ثمة عناصر مشتركة تجمع بين التسنّن والتشيّع على مستوى اعتناق العامة للإسلام في إيران، هي عناصر الصوفية المتحرِّرة نسبياً من قيود النظرة الفقهية والكلامية للأمور. ولنلاحظ أن الانتشار الواسع للصوفية في إيران كان أحد أهمّ مميزات الحياة الروحية طوال ثلاثة قرون فصلت ما بين الغزو المغولي والصعود الصفوي. وإنّ المعاني الأكثر بروزاً في الممارسة الدينية لدى الناس تبدو في ذاك الورع والاحترام حيال شيوخ الطرق الذين يقدّمون نماذج بشرية مختلفة في نظام المعايير الاجتماعية. كما تبدو أيضاً في نمو "الأخويات الصوفية" العديدة. وقد قدّمت إحدى الطرق، وهي "الكبراوية"، عدداً من الفلاسفة الصوفيين منهم: علاء الدولة السمناني (توفي ٧٣٦هـ/ ٦/ ١٣٣٥م)، وسيد علي الهمذاني (توفي ٧٨٦هـ/ ١٣٨٥م)، حيث التقت في نصوص هذين الأخيرين خطوط من الفكر الصوفي السنّي ومن الإمامية الشيعية. وتكمن المقالة المركزية في هذه النصوص في مماهاة معتقد غيبة الإمام بمفهوم الحضور الدائم لـ "القطب" غير المنظور[2].

وبالإضافة إلى ذلك، فإن مفكّراً صوفياً كابن عربي كان له تأثير كبير على الحياة الروحية في إيران. وقد طال تأثيره المحيط السنّي والمحيط الشيعي معاً. والأمر نفسه يُقال بالنسبة لصاحب فلسفة الإشراق شهاب الدين السهروردي، الذي أثّر في مجال العرفانية الشيعية كما في مجال الصوفية السنّية[3].

ولعلنا إذا أخذنا بالاعتبار هذا الاختلاط الفكري الذي ميّز الحياة الروحية في إيران قبل انتصار الشاه إسماعيل، نفهم لماذا التبس الأمر على المؤرِّخين في تحديد مذهبية الشيخ

---

(١) *Religion et Revolution: L'Islam Chi'ite et l'Etat*, p. 39 .

(٢) Bruijn, *Encyclopédie de l'Islam*, n.e., Vol. IV, art. «Iran». p. 52 . وعن تأثير ذلك في الشعر الفارسي، انظر حسن الأمين، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، «التصوف في الشعر الفارسي»، ج٢، ص٣٩٩.

(٣) Bruijn, *Encyclopédie de l'Islam*, n.e., Vol. IV, art. «Iran», p. 53 . وحول العلاقة بين التشيّع والتصوف انظر: Seyyed H. Nasr, «Le Shi'isme et le soufisme,» dans *Le Shi'isme imamite*, Colloque Strasbourg, 1968, pp. 228-230.

صفي الدين (توفي ١٢٣٤م)، صاحب الطريقة الصفوية، فتساءلوا: هل هو سنّي أم شيعي؟[١] إننا نعتقد أن ما يفسّر هذا اللبس هو سيادة نمطٍ من ثقافة إسلامية عامّة في إيران متعدّدة المصادر والتعبيرات. ولعلّ أبرز هذه التعبيرات، **قبل انتقال الطريقة الصفوية إلى سلطان صفوي**، هي جمعها بين التصوّف والإمامية. وفي إطار هذا الجمع، يبدو التساؤل حول مذهبية الطريقة الصفوية أمراً ثانوياً. فالسائد هو نمط من ثقافة إسلامية عامّة في إيران لم تحتل فيها الاختلافات الفقهية والكلامية حيّزاً كبيراً.

المشروع السلطاني والمذهبية الواحدة، أو الدولة والإيديولوجيا:

في المسار الذي تحوّلت فيه الطريقة الصفوية إلى مشروع سياسي، بدأت التمايزات المذهبية على مستوى الفقه والكلام ومرجعية الأحاديث، تأخذ بُعداً صراعياً في السجال بين الفرق. وفي عهد جنيد الذي تسلّم "مرشدية" الطريقة في العام ٨٥١هـ/١٤٤٧م، تحوّلت الطريقة على يديه إلى «حركة يغلب عليها الطابع السياسي».

ولاحظ معاصروه أنه «كان على طريق الملوك لا طريق القوم»، وأن الأنصار كانوا يقصدونه «من بلاد الروم والعجم وسائر البلاد»[٢]. واستطاع إسماعيل أن يحوّل هذه الحركة السياسية الدينية، التي جمعت في صفوفها فتوة عسكرية واسعة من قبائل التركمان، إلى قوة غالبة داخل إيران، استتبعت مراكز القوى الأسرية فيها، وقضت على بقايا الدول القديمة كالتيمورية وغيرها من الأسر.

وأعلن إسماعيل نفسه **شاهاً** في العام ٩٠٥هـ/١٥٠١م، موحّداً إيران، ومتطلّعاً إلى نفوذٍ أوسع في دار الإسلام عبر الأناضول والعراق.. الأمر الذي يصدمه بأعظم قوة إسلامية (عسكرية ـ سياسية) آنذاك، هي قوة السلطنة العثمانية. هذه القوة كانت قد صدرت، شأنها شأن الصفوية، عن طريقة صوفية رافقت نشأتها ونموها وتنظيمها العسكري[*]. وكان الانتماء الفقهي العثماني للحنفية على مستوى الأسرة الحاكمة، لا يمنع اختلاطاً فكرياً في الممارسة الدينية يجمع بين التصوّف والتشيّع الذي يبرز في النزعة نحو تقديس أئمة أهل البيت وشيوع فكرة المهدية[٣]. فعندما يتحدّث المؤرّخون عن الحالة الفكرية السائدة في

---

(١) يرى مؤرّخون أن الشيخ صفي الدين كان سنّياً، وأن مسألة تشيعه ونسبته إلى الإمام موسى الكاظم هي رواية وُضعت في عهد إسماعيل الصفوي كجزء من حالة التعبئة السلطانية، وأن الشيخ جنيد، أحد أحفاد الشيخ صفي الدين، هو الذي تشيّع. قارن بهذا: J. Aubin, «La politique religieuse des Safavides», dans; *Le Shi'isme imamite*, op. cit., p. 237.

(٢) مصطفى كامل الشيبي، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، مادة "الصفويون"، مج٣، ص٢٢٠.

(*) كانت الانكشارية منتظمة في طريقة البكتاشية.

(٣) انظر حول مسألة التشيُّع في آسيا الصغرى قبل العهد العثماني: Claude Cahen, «Le Problème du Shi'isme dans L'Asie mineure Turque préottomane», dans: *Le Shi'isme imamite*, pp. 115-129

الأناضول في عهد بايزيد العثماني وبداية عهد إسماعيل الصفوي، يشيرون إلى حالة من التشيّع التي حاول إسماعيل الإفادة منها للثورة على السلطنة العثمانية. ولمّا قامت ثورة الأناضول (ثورة شاه قولو عام ١٥١١م) في إطار هذا المناخ الفكري السائد[١]، وقُمعت الثورة قمعاً شديداً، بدأ الفرز المذهبي ـ الإيديولوجي يأخذ مداه على مستوى السلطنتين. فبالنسبة للدولة العثمانية، بدأ الفقه السياسي السنّي المُنْتَجُ في ظل سلطنتَيْ السلاجقة والمماليك، والمُبرِّرُ بشكل أساسي لسلطنة الأمر الواقع ولو كانت جائرة، وللبيعة ولو كانت قهرية، يأخذ مكانه في وسط علماء الدولة العثمانية. وهذا خط أوصل المؤسسة الدينية العثمانية إلى ما وصلت إليه في مرحلة شيخ الإسلام أبي السعود أفندي وما بعدها كما رأينا. وخلاصة القول إن تقاطعاً حصل بين تبرير فقهي ونظرية "ملك إلهي" تعود بجذورها إلى أصل فارسي كسروي، وبشكل أساسي إلى **عهد أردشير**.

وكان لا بد، بتأثير من الفقه، أن ينفصل التشيّع عن التصوف تدريجاً على مستوى الدولة في إيران. وفي هذا يقول المؤرخ كامل الشيبي: «إنّ التصوّف المتشيّع متى وقع تحت تأثير فقهاء الشيعة، فَقَدَ عناصره الصوفية ومال إلى التشيُّع الفقهي المعتاد. أما علّة ذلك فهي أن كلاً من التصوّف والتشيّع يتعلق بالجانب الروحي المتسامي من العقيدة الدينية، غير أن التصوّف يرتفع بالإنسان العادي، والتشيّع يسمو بالصفوة المختارة من أهل البيت. وهكذا كان الأمر بالنسبة للصفويين والمتشيعين من بعدهم، فقد بدأوا حركتهم صوفية متشيعين، فآلت بهم الحال إلى ذوبان تصوفهم في التشيّع، وبالتالي إلى زوال التصوّف وثبوت التشيّع»[٢].

غير أن لهذا الانفصال، كما قلنا، سياقه السياسي والتاريخي، الذي لا يُمكن فهمه إلاّ إذا عدنا فتذكرنا مهمّات السياسة التي طرحت نفسها على الشاهات الأُول، وكان للفقه والفقهاء دور أساسي في تحقيق هذه المهمات.

وقبل الحديث عن دور هؤلاء، لنذكر أن شاهات الأُسرة الصفوية كانوا يضعون نصب أعينهم هدفاً أساسياً: إقامة دولة مركزية قادرة على توحيد الداخل ومقاومة ضغوط الخارج. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، كان لا بد من اعتماد النظام الملكي المطلق،

---

(١) يشير المؤرخون إلى أن تهاون بايزيد (والد سليم) في التصدّي لمحاولات إسماعيل سببه المناخ الصوفي الذي اختلط بالتشيّع، والذي هو سمة من سمات الثقافة الإسلامية التي سادت في آسيا الصغرى أيضاً كما في إيران. وكان أن أدّى موقف بايزيد إلى انقلاب ابنه المتشدّد سليم عليه في العام ١٥١٢م. قارن: أحمد عبد الرحيم مصطفى، **في أصول التاريخ العثماني**، ص٧٨ ـ ٧٩.

(٢) كامل الشيبي، «الصفويون»، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، مج٣، ص٢٢١. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الصفويين بعد أن سقط حكمهم في العام ١١٤٩هـ/١٧٣٦م، اعتزل من نجا منهم من السيف، السياسة، وغادروا إيران إلى الهند ليعودوا صوفية كما بدأوا. **المرجع نفسه**، ص٢٢١.

ومأسسة دين للدولة ومذهبها[١].

وهنا أيضاً، نجد ثمة تقاطعاً بين أحد الاتجاهات الفقهية الشيعية وبين نموذج سلطوي ساساني نقرأ معالمه في التلاقي الوظيفي بين منصب الشاه ومنصب "صدر الصدور"[*] الذي احتله فقهاء الشيعة في جهاز الدولة الصفوية.

التشيّع ونماذج من فقهاء الدولة الصفوية:

يرى بعض المؤرّخين أنَّ اختيار الصفويين للمذهب الشيعي كي يكون مذهباً رسمياً للدولة يعود إلى أسباب يمكن إيجازها بما يلي:

أولاً: إن لهذا الاختيار علاقة بأصول الأسرة الصفوية، سواء من حيث نسبتها إلى الإمام موسى الكاظم (إذا صحّت هذه الرواية)، أو من حيث نزعتها الإمامية كطريقة صوفية متشيّعة.

ثانياً: والسبب الآخر الذي يشدّد عليه بعض المستشرقين والمؤرّخين القوميين الإيرانيين، هو البحث عن هوية ذاتية إيرانية تتأكد عبر التمايز بواسطة المذهب الشيعي عن المذهبية السنّية السائدة في الدولة العثمانية بدائرتيها التركية والعربية. ويرى هذا الاتجاه أنه مع قيام الحكم الصفوي، بعد تسعة قرون من التفتت السياسي الداخلي، استطاع الصفويون ولأول مرّة أن يعطوا إيران نوعاً من وحدة سياسية أضحت فيما بعد الأساس التاريخي للدولة القومية الإيرانية اللاحقة[٢].

ومهما يكن من أمر هذه الأسباب ومدى أهميتها منفردة أو مجتمعة في تشيّع إيران، فإن من المؤكّد أن السياسة الصفوية أدّت إلى تسريع هذه العملية، وذلك عبر جملة من الإجراءات والمظاهر التي استمالت الناس ترغيباً أو ترهيباً أو احتواءً. ومن ذلك على سبيل المثال: مظاهر التقديس التي أحيطت بها المقامات والمزارات العائدة إلى الأئمة، والمظاهر الطقسية المؤثّرة للشعائر الحسينية في عاشوراء كربلاء، المسيرة التي قام بها الشاه عبّاس الأول سيراً على الأقدام من أصفهان إلى مشهد (مزار الإمام الرضا) في العام ١٦٠١م.. هذا بالإضافة إلى الإجراءات القمعية والقسرية المعنوية والمادية والجسدية التي كانت تُتخذ حيال السنّة لإجبارهم على اعتناق التشيّع[٣].

---

(١) قارن بذلك: Djalili, *op. cit.*, p. 39.

(*) هو المنصب الموازي لمفتي إستانبول أو "شيخ الإسلام" في الدولة العثمانية. أما تعبير "شيخ الإسلام"، فقد استخدم في الدولة الصفوية للتعبير عن مفتي المدن والمناطق فيها.

(٢) قارن بهذا: J. Aubin, *La Politique religieuse des Safavides*, op. cit., p. 236.

(٣) تجدر الإشارة إلى أن حرص الشاه عبّاس على الظهور بمظهر التفاني في موالاة أئمة أهل البيت دفعه إلى تلقيب نفسه بـ "كلب عتبة علي" أو "كلب عتبة الولاية". ونقش هذا اللقب على خاتمه لكي يستعمله =

ومع ذلك، يبقى دور الفقهاء الشيعة الذين استعانت بهم الدولة الصفوية أساسياً في نشر المذهب الشيعي في أنحاء إيران. والملاحظ أن معظم هؤلاء الفقهاء كانوا في المرحلة الأولى التأسيسية من العلماء العرب الذين استُقدموا من العراق والبحرين وبلاد الشام، وبصورة خاصة من منطقة جبل عامل (جنوبي لبنان الحالي).

وهذه الظاهرة (ظاهرة دعوة علماء الإمامية إلى إيران) تبرز وضعيتين في الحالة الفكرية والثقافية التي سادت إيران في مطلع العهد الصفوي:

أولاً: النقص الكبير في الثقافة الفقهية، وسيادة الفكر الصوفي والتعبير الشعري[1] فيها، وبالتالي النقص في أعداد الفقهاء الإيرانيين الذين يحتاج إليهم جهاز الدعوة في الدولة الصفوية.

ثانياً: عجز الطريقة الصفوية عن التحوّل إلى دولة، من دون الاستعانة بالفقهاء. ذلك «أنه في مرحلتها الأولى، كان زعماء القبائل التركمانية من القزلباش يديرون الدولة ويشكلون في الوقت نفسه رأس الهيئة الدينية للفرقة. وكان الشاه هو المرشد للطريقة، حيث كان يُنظر إليه نظرة تقديس إلهي، وتبرز في شعره باللغة التركية شطحات تنمّ عن تأثير لمعتقد الحلولية»[2].

وبدا سريعاً أنَّ المضمون الفكري للطريقة يبقى دون مهمة دولة استهدفت توحيد إيران، وخلق مجتمع ديني متجانس. وهنا يبرز دور فقهاء الإمامية الذين زودتهم تجربة الإنتاج الفكري في العهدين البويهي والإيلخاني بعدّة علمية واسعة في العلوم الإسلامية من فقه وأصول وحديث وتفسير. وقد وضع بعض الفقهاء هذه العدّة الفكرية في خدمة المشروع الصفوي، من دون أن يعني ذلك انعداماً للاختلاف بين فقهاء الإمامية، كما سنرى، حول شرعية السلطان الصفوي في زمن الغيبة، وحول موقع الفقيه المرجع ودوره حيال الهيئة السياسية الحاكمة.

وفيما يلي نماذج من فقهاء المشروع الصفوي.

□ **نورد الدين الكركي** (٨٧٠هـ/١٤٦٦م ـ ٩٤٠هـ / ٣/ ١٥٣٤م):

تقدّم لنا ترجمة الكركي معلوماتٍ عن أول فقيه عمل في خدمة الدولة الصفوية. هو نور الدين علي بن الحسين... الملقب بالعاملي الكركي. درس في كرك نوح (مدرسة

= في المراسلات الرسمية؛ فضلاً عن حرصه على أن يظهر نفسه خادماً متفانياً للمزارات المقدّسة وللزائرين، حيث كان يقوم بكنس المقام وتقديم الطعام للزائرين بنفسه. لمزيد من التفاصيل راجع: بديع محمد جمعة، **الشاه عبّاس الكبير**، ص٩٥ ـ ١٠٤.

(١) قارن: «الشعر الفارسي»، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، ج٢، ص٣٩٩.

(٢) Bruijn, *Encyclopédie de L'Islam*, n.e., art. «Iran: religions», p. 52.

إمامية في البقاع)، ثم قصد مصر حيث تلقى علوماً على يد علماء من السنّة. أقام في النجف. وفي العام ٩٠٩هـ/ ١٥٠٤م، لبّى دعوةً من الشاه إسماعيل في أصفهان ليعود، في العام ٩١٦هـ/ ١٥١٠م، إلى هراة ثم إلى مشهد بصحبة مجموعة من علماء النجف. وقد طلب منهم الشاه إسماعيل نشر مذهب الإمامية في المناطق الشرقية التي فتحها. وفي هذا الوقت، استمر الكركي يشرف على الدراسة في النجف، وكان يتلقى من الشاه إسماعيل دعماً مالياً سنوياً يقدّر بـ٧٠ ألف دينار لينفقها على التعليم.

وفي عهد طهماسب (٩٣٠هـ/ ١٥٢٤م)، أقام الشيخ الكركي فترة طويلة في بلاط الصفويين، حيث شغل منصب "صدر الصدور"، ولقّبه الشاه بـ "خاتم المجتهدين"، كما أنه نظر إليه كـ "نائب للإمام". ووفقاً لهذه النظرة، منح الشاهُ الشيخَ الكركي صلاحيات مطلقة لإدارة العمل الحكومي في المجال الديني. إذ أعطي صلاحية في عزل وتعيين مفتي المدن (شيوخ الإسلام) وأئمة المساجد والوعّاظ، كما طُلب منه إعطاء رأي في مسألة الضرائب العقارية وعلاقة الدولة بأرض الخراج. وقد استخدم هذه الصلاحيات، فعزل علماء السنّة وعيّن علماء من الشيعة، كما كتب **رسالة في الخراج** يعطي الدولة فيها حق جباية ضريبة الخراج. وأصبحت شروحاته لكتاب **شرائع الإسلام** للمحقق الحلّي، كتباً شعبية للتعليم والتثقيف في إيران.

ولا بد أن نلاحظ في سيرة الكركي أن بعض آرائه ومواقفه كانت موضع نقدٍ واعتراضٍ من قِبَلِ علماء إماميين معاصرين له. فقد خالفه في مسألة الخراج ندٌ له في النجف، هو **الشيخ إبراهيم القطيفي**، كما خالفه أيضاً في عدد من المسائل، كانت من بينها رسالة الكركي في "صلاة الجمعة". إذ يعتبر الكركي أن صلاة الجمعة جماعةً تبقى واجبة في غيبة الإمام مع وجود عالم مجتهدٍ حائزٍ على شروط المرجعية. كما أن آراءه في جواز التشهير بالخلفاء الثلاثة الرّاشدين أو لعنهم أسوةً بالسياسة الأموية التي فرضت لعن عليّ من على المنابر، كانت موضع نقد ورفض من بعض علماء الإمامية في النجف[1].

ومع ذلك فقد لُقّب الكركي بـ "المحقّق الثاني"[*]. ويُمكن أن يُعتبر، في رأينا، استمراراً للمدرسة السجالية الشيعية "المسيّسة" التي برزت في ظل الملوك الإيلخانيين في العراق وإيران (مدرسة الحلة)، كما يمكن اعتباره مؤسِّساً للمدرسة الصفوية الشيعية التي نقلت حالة التشيّع في إيران من بُعدها الصوفي الذي يتناسب مع مرحلة الدعوة ونشر الطريقة، إلى بُعدها الفقهي المحدّد المتوافق مع تحوّل الدعوة إلى دولة، والطريقة إلى سلطان.

---

(١) اعتمدنا في هذه النبذة على: W. Madelung, «Alkaraki», *Encyclopédie de l'Islam*, n.e., T. IV pp. 634-635.

(*) المحقّق الأول هو جمال الدين الحلي، صاحب كتاب **شرائع الإسلام**.

□ **محمد باقر المجلسي** (توفي ١١١٠هـ/ ١٧٠٠م):

هو محمد باقر الملقب بالمجلسي (إيراني الأصل)، وكان من كبار فقهاء الإمامية الذين برزوا في أواخر العهد الصفوي (عاصر صفي الثاني، وحسين الأول). وبه تكتمل المدرسة الصفوية الشيعية، التي أعطت الدولة الصفوية أيديولوجيتها المذهبية الواضحة. وكتابه **بحار الأنوار** يحمل العديد من آثار الفكر الشيعي المغالي، كما يحمل نزعة فارسية متقاطعة مع هذا الفكر. ومن ذلك ما يورده علي شريعتي في تمييزه بين "التشيع العلوي" و"التشيع الصفوي" من تحليل لروايات أوردها المجلسي تنمّ عن «قمة الدمج بين التعصب المذهبي الصفوي والنزعة القومية الإيرانية»[١]. ويعطينا مثالاً على هذا، الرواية التي تحكي عن زواج الحسين بن عليّ من ابنة يزدجرد، وخلاصتها أنه «بعد الفتح الإسلامي لإيران، جاء المسلمون بعائلة الملك الإيراني يزدجرد، وهم أسرى. فأراد عمر بن الخطاب أن يبيع ابنة يزدجرد كجارية، إلا أن عليّ بن أبي طالب منعه من ذلك قائلاً: وكيف تباع بنات الملوك كرقيق؟! ثم أخذها كحصته وأعطاها لابنه الحسين. ولما حاور الفتاة، قالت له: إنني أسلمت قبل مجيء قوات المسلمين! إذ جاءني رسول الله في الحلم مع فاطمة الزهراء وعقد قراني على الحسين. وفي الليلة التالية أسلمتُ»[٢].

ودلالات الرواية ـ الأسطورة واضحة في مغزاها السياسي: إذ تجعل أصل الأئمة مشتركاً مع الفرس. وتُصوِّر عمر عدواً لهم، فيما تصوِّر عليّ مدافعاً عن ملوكهم، فضلاً عن التماثل الاستبدالي للغات، إذ تكلّم عليّ بالفارسية ونطقت ابنة يزدجرد بالعربية[٣].

والمجلسي، عدا الطابع السجالي الذي تزخر به كتبه في الحديث والأخبار، فإنه يكمل المدرسة الفقهية التي بدأها الكركي في تصدّيها للصوفية الإيرانية![٤].

ونشأت، منذ الكركي وحتى المجلسي، طبقة واسعة من علماء الإمامية في إيران ملأت وظائف الجهاز الديني في الدولة، وقامت بمناصب القضاء والتعليم في المدارس. وكانت هذه التحوّلات السياسية والاجتماعية والدينية تطرح على الفكر الشيعي الإمامي تساؤلات لم تأتِ الأجوبة عنها متجانسة أو واحدة.

لقد سبق للفكر الشيعي أن بلور في مرحلة الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ

---

(١) فاضل رسول، **هكذا تكلّم علي شريعتي**، ص٧٢.

(٢) **المرجع نفسه**، الصفحة عينها.

(٣) **المرجع نفسه**، ص٧٣. والجدير بالذكر أن الشيخ مرتضى المطهري يشكّ في صحّة هذه الرواية وتاريخيتها في الأساس. **الإسلام وإيران**، ج١، ص١٠٩.

(٤) من هنا تحفظه على الفقيه والفيلسوف الملا صدرا الشيرازي H. Laoust, *Les schismes*.., op. cit., p. 310.

الطوسي، مفاهيم عن المرجعية والرئاسة والزعامة للجماعة الشيعية، حيث مارس هؤلاء دور المرجع أو الزعيم أو الرئيس في طائفتهم. وكان هذا منطلقاً لبلورة موضوع الاجتهاد والتقليد، ومن ثم وضع الشرائط للمجتهد المقلَّد. ويقول أحد العلماء في وصف هذا التطور: «من مجموع النصوص المتقدمة نطمئن إلى أن هؤلاء الثلاثة (المفيد، المرتضى، الطوسي) كانوا مقلِّدين، وأن التقليد للمجتهدين عند الشيعة ابتدأ في بداية القرن الخامس الهجري في زمن الشيخ المفيد (. . .) وفي زمن ابن إدريس يتضح بصورة جلية أن التقليد كان حقيقة واقعة. فابن إدريس (٥٥٥هـ) في كتابه **السرائر** يحدّثنا عن شرائط المجتهد المقلَّد»[١].

واستمرت هذه الصيغة خلال العصور اللاحقة. وفي عهد الشيخ الكركي يحدّثنا الشهيد الثاني (زين الدين بن علي بن أحمد)، الذي بقي في بلاد الشام تحت الحكم العثماني، عن شروط المفتي التي هي شروط المجتهد المقلَّد[٢]. فكيف فُهمت هذه الصيغة التي اعتُمدت في الممارسة الشيعية في زمن الغيبة، وفي زمن أعلنت فيها الدولة الصفوية أن مذهبها هو مذهب الشيعة الإمامية؟

لقد أثار الواقع الصفوي جدلاً: هل يكون تمثيل إرادة الإمام الغائب لأحد أبناء ذرية الإمام عليّ (وفي هذا إشارة ضمنية إلى حق الشاه الصفوي)، أم أن ذلك يبقى جزءاً من دور الفقيه ـ المرجع المجتهد، القادر على استنباط الأحكام، والحائز على ثقة المقلِّدين وفي ظل التعايش مع السلطان؟

ويبدو أن الحلّ الذي ساد في المرحلة الصفوية هو احتضان الدولة بأجهزتها ومؤسّساتها ـ شأنها شأن الدولة العثمانية ـ لطبقة واسعة من علماء الإمامية. فتشكّل نوع من مؤسسة دينية (رسمية) على رأسها "الصدر" أو "صدر الصدور" الذي كان يشرف على الشؤون والمؤسسات الدينية. وكان يمثّله في المدن الكبرى شيوخ الإسلام الذين كانوا يشرفون بصورة مباشرة على القضاء.

ويبدو أن بعض اجتهادات الشيخ الكركي في مسألة حق الدولة في جباية الخراج وإقامة صلاة الجماعة نهار الجمعة، كانت تعني إقراراً من بعض الفقهاء بأن جزءاً من ولاية الإمام قد أضحى جزءاً من سلطة الدولة السلطانية القائمة. وجرى نوع من اقتسام للسلطة توزّع في التاريخ الصفوي تبعاً لموازين القوى بين الطرفين وحاجة بعضهما لبعض. ففي حين قام الفقهاء بدور الدعاة الذين يحملون مشروعهم الفقهي في عهد الشاه إسماعيل الأول وطهماسب الأول ـ وهي الدعوة التي تحتاجها الدولة في مشروعها التأسيسي كما رأينا ـ قاموا بدور التبرير والالتحاق بالدولة في عهد الشاه عبّاس الأول (٩٩٥هـ/ ١٥٧٨م ـ

---

(١) محمد علي إبراهيم المهاجر، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، مج١، ج٣، ص٣٠.
(٢) **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**، ص٢٣٤.

١٠٣٧هـ/ ١٦٢٨م)، ثم ليعودوا فيسيطروا على الدولة في أواخر عهدها زمن الشاه سلطان حسين (١١٠٥هـ/ ١٦٩٤م ـ ١١٣٥هـ/ ١٧٢٢م).

غير أنَّ صيغة "مرجع التقليد"، وهي الصيغة التي تبلورت على يد فقهاء العهد البويهي، استمرّت تشكل الصيغة الموازية لصيغة الفقيه المنخرط في المؤسّسة الدينية الرسمية (أي في صيغة المراتب التي يصدر قرار التعيين فيها عن الشاه وصدره كشيوخ الإسلام والقضاة وخطباء المساجد والوعاظ.. إلخ).

لقد استمرت "مرجعية التقليد" محوراً موازياً للدولة ومستقلاً عنها ومتميزاً عن محور "مؤسسة المراتب"، وإنْ تقاطعت معه هذه الأخيرة في بعض الأحيان. ذلك أنه في معظم الأحيان كان محور "مرجعية التقليد" هو الغالب والنافذ وإليه تنجذب القطاعات الشعبية المتدينة، وكذلك معظم طبقات العلماء في المؤسّسة وفي المدارس والحوزات العلمية. وكان هذا غالباً ما يحصل عندما تتأزّم أوضاع الدولة أو تتفاقم تناقضاتها مع المجتمع أو تتراجع أمام ضغط الخارج أو تتهاون حيال النفوذ الأجنبي[١].

مرجع التقليد ونماذج من الفقهاء المستقلّين:

وكانت العوامل التي تؤمّن هذه الاستقلالية وتبعث على قوة مراجع التقليد في المجتمع وفي مواجهة الدولة عديدة، وأهمّها نظام التعليم الديني في مراكز المدارس الإمامية، والمؤثّرات التي خضعت لها هذه المراكز.

فهذه الأخيرة وإنْ خضع بعضها لمحاولات الاحتواء من قبل الشاهات عن طريق تخصيص الهبات المالية لبعض المراجع كي تُنفق على طلاّبهم ومريديهم، أو عن طريق منح الوقف للمدرسة والقائمين عليها، إلا أن ذلك لم يربط المدارس بالشاه ربطاً كلّياً على مستوى السياسة والمنهج الديني معاً. فجُلُّ ما كانت تطمح إليه المساعدة المالية من قبل الشاه هو كسب رضى المراجع. وغالباً ما يبقى المرجع مستقلاً من الناحية المالية[٢]،

---

(١) قارن بذلك: A. Lambton, «A Reconsideration of the Position of the "Marja' Al-Taqlid" and the Religious Institution», *Studia Islamica*, XX, Paris, 1964, pp. 115-116. وسيتوضح هذا الدور أكثر فأكثر في العهد القاجاري ومع اشتداد الضغط الأجنبي على إيران وعجز الدولة عن مواجهته.

(٢) لم تشكّل هبات الدولة ومداخيل الوقف المصدر الوحيد والأساسي لنظام التعليم لدى الإمامية، بل إنّ مصدراً أساسياً لتمويل هذا النظام ودعم مؤسساته هو مصدر الأموال الشرعية، التي كان يدفعها المقلّدون إلى مرجعهم بصفة زكاة وخُمس، شكّل دعماً للاستقلالية المالية للمرجع عن ضغط الدولة والحاجة إليها. وتجدر الإشارة إلى أن حكم الخُمس يحظى برأي خاص لدى فقهاء الإمامية وبعض فقهاء الزيدية، وخلاصته «أن الخُمس واجب في كل فائدة مكتسبة، سواء اكتسبت برأسمال كأرباح التجارات أو بغيره، كما يُستفاد من دار الحرب أو ما يحصل من حيازة المباحات». في حين أن جمهور الفقهاء من الأحناف والشافعية والمالكية والحنابلة خصّصوا حُكم الخمس فقالوا «بوجوب إخراج =

ومستقلاً بالتالي في إدارة حوزته ونمط تفكيره ومنهجه وطرائقه واجتهاده. وإذا استثنينا المركز الديني في أصفهان حيث كان يمكن للشاه أن يمارس تأثيراً مباشراً على الحوزة فيه بسبب كون أصفهان هي المركز السياسي أيضاً للشاه، فإن مركزين آخرين بعيدين نسبياً عن مركز القرار السياسي كانا يتشكّلان وينموان نمواً عظيماً في موازاة أصفهان، هما: قم[1] والنجف ـ كربلاء.

وكانت فكرة المرجعية قد اكتسبت مع الوقت ـ ومنذ القرن الخامس الهجري، كما ذكرنا ـ طابع المؤسّسة المستقلة عن الدولة، وعُبِّر عن المرجع فيها بصفة "الرئاسة" أو "الزعامة". وأصبحت النجف وكربلاء وقم مراكز أساسية تُهيِّئ لبروز مراجع نافذة ومؤثِّرة.

عوامل أخرى تُضاف إلى البُعد الجغرافي، والبُعد التقليدي العلمي والمؤسّساتي، ضمنت للمرجعية استقلاليتها ونفوذها وللفقهاء حرية تفكيرهم الفلسفي والأصولي. وتندرج هذه العوامل أولاً: في أسباب **ثقافية وقومية**[2]، وثانياً في أسباب **معتقدية** تتعلّق **بمعتقد عصمة الإمام وغيبة الإمام الثاني عشر وانتظاره** (شأن الإخباريين)، أو **بمنهجية فلسفية تتواصل مع المعرفة الصوفية والعرفانية والتجريبية** (شأن بهاء الدين العاملي والملاّ صدرا).

ونلاحظ في الجانب الأول من هذه الأسباب أن البيئة الثقافية المحلية للنجف وجبل عامل هي بيئة ثقافية عربية بقي تشيّعها بعيداً عن التأثيرات الفارسية القديمة التي طبعت المفهوم النظري للنظام الملكي المطلق بطابع إلهي، كما بقي تشيّعها مستقلاً ـ لأسباب ثقافية وسياسية معاً ـ عن وطأة الصراع الصفوي ـ العثماني، واتجاهات التجييش والتعبئة له. وقد أدّى كل ذلك إلى بروز اتجاه فقهي محلي عربي في إطار الفقه الإمامي نلحظه في ثقافة

= الخُمس بخصوص الغنائم التي يظفر بها المسلمون من الكفار بعد قتال..». انظر: محمد جعفر شمس الدين، مادة «الخمس»، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، مج٣، ج١٢، ص١٤٤ ـ ١٥٤.

(١) أحيطت قم بهالة من القدسية تظهر في تناقل أحاديث عنها تُنسب إلى الإمام عليّ من مثل: «سلام الله على أهل قم، ورحمة الله على أهل قم، سقى الله بلادهم الغيث... هم أهل ركوع وسجود وقيام وصيام، هم **الفقهاء والعلماء، هم أهل الدين والولاية والعبادة وحسن العبادة**». وفي حديث تنوقل في الأدبيات الشيعية: «سيأتي زمان تكون بلدة قم وأهلها حجّة على الخلائق وذلك في زمان غيبة قائمنا إلى ظهوره...». واضحة دلالات هذه الأحاديث المتناقلة في توكيد وزن الحوزة العلمية في قم، ولا سيما في قيامها بدور "الولاية" و"الحجة" والجاذبية الدينية حيال مركز الحكومة السلطانية في أصفهان، ولاحقاً في طهران. وحتى اليوم، تقف مراجع قم على مسافة مستقلة أو معارضةٍ لـ "ولاية الفقيه" المتركّزة مع الدولة في طهران. قارن: فهمي هويدي، **إيران من الداخل**، القاهرة، مؤسسة الأهرام، ١٩٨٧، ولا سيما في الفصل المخصّص للحديث عن قم في الكتاب.

(٢) لا نقصد بهذا المصطلح المعنى الحديث والمعاصر الذي اكتسبه مع شيوع النظرية القومية nationalisme وإنما المعنى الثقافي ـ الاثني الذي يخص قوماً من الأقوام تجمعهم اللغة ورموزها وانتماء إلى بيئة يسودها اجتماع سياسي أهلي ومحلي معين.

الشهيد الثاني (زين الدين بن علي)[1]، وفي سلوكه ومواقفه، وفي المدرسة التي تركها ومثّلها من بعده تلاميذه وابنه وحفيده. فكان أن تركت هذه المدرسة تأثيراتها في جبل عامل والنجف معاً. ونذكّر هنا بمصادر تحصيله وتكوينه الثقافي في مصر، كما نذكّر برحلته إلى القسطنطينية وتعليمه بإذن سلطاني في المدرسة النورية في بعلبك وبعلاقاته الرحبة في جبع وصيدا[2]. غير أن ما يستوقف إلى جانب كل هذا هو أن عصره (٩١١هـ/ ١٥٠٥م ـ ٩٦٥هـ/ ١٥٥٨م) شهد احتدام الصراع الصفوي ـ العثماني، وأن الشاهات الصفويين الأوائل كانوا في عهده يستدعون فقهاء الإمامية إلى أصفهان، فيكرّمونهم ويعيّنونهم في أعلى المراتب والرتب.

وكان هذا الأمر (الصراع الصفوي ـ العثماني واستدعاء الشاهات لعلماء الإمامية من خارج إيران) يطرح أمام كبار علماء جبل عامل خيارات صعبة بين الرحيل والبقاء. فالشيخ الكركي (٨٧٠هـ/ ١٤٦٦م ـ ٩٤٠هـ/ ١٥٣٤م) الذي سبق أن ترك «كرك نوح» في البقاع إلى النجف ثم إلى أصفهان، كان يفضل العمل لمصلحة الشاه إسماعيل أولاً ثم طهماسب ثانياً[3]، بينما كان زين الدين بن علي (٩١١هـ/ ١٥٠٥م ـ ٩٦٥هـ/ ١٥٥٨م)، الذي عاصر الكركي حوالى ٢٩ عاماً[4]، يفضّل أن يبقى في الشام وجبل عامل، يعلّم في مدرسته، ويحتطب وينقل الحطب في كرمه في جبع، ويفتي في مجلسه المفتوح لكل الناس، وينكبّ على مؤلّفاته التي أنجز منها الكثير حتى استشهد[5].

أوَليس في هذه السيرة والاختيار إرساءً لخطٍ في الفقه السياسي والممارسة الفقهية مختلف عن خط الكركي ـ المجلسي في أصفهان الصفوية؟ خطٌ استقلالي عن الشاه وإنْ تذرع هذا الأخير بالمذهبية الشيعية كمذهب رسمي للدولة؟

مثلٌ آخر أكثر دلالةً في تمثيل هذا الخط الثقافي العربي في فقه الإمامية وعلمائها يصدر عن معاناة بهاء الدين العاملي في تجربته القاسية بين سيف الإدارة العثمانية ومحاولة الاحتواء الصفوي في أصفهان.

---

(١) انظر الفصل السابق، حيث قدّمنا نبذة عن حياة الشهيد الثاني ومواقفه. ويمكن أن نرى أساساً لهذا الموقف الذي بلوره الشهيد الثاني في المرحلة الصفوية ـ العثمانية، عند الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني في المرحلة المملوكية. فـ **اللمعة الدمشقية** التي وضعها الشهيد الأول لا تحمل همّاً سجالياً مع السنّية على غرار كتب "الخلاف" و"الاختلاف" القديمة، أو على غرار كتاب المطهر الحلي **منهاج الكرامة**. بل إن **اللمعة الدمشقية** هو كتاب للأحكام الفقهية في جميع مجالات الحياة: في العبادات والمعاملات، وفي الاجتماع والاقتصاد والحياة اليومية.

(٢) راجع الفصل السابق.

(٣) راجع ما سبق ذكره عن الكركي في سياق الفصل الحالي.

(٤) كانت وفاة الكركي في العام ٩٤٠هـ/ ١٥٣٤، بينما كانت ولادة الشهيد الثاني في العام ٩١١هـ/ ١٥٠٥م.

(٥) انظر سيرته الشخصية في: محمد مهدي الآصفي، **اللمعة الدمشقية**، (المقدمة) ص١٤٩ ـ ١٩٤.

□ **بهاء الدين العاملي (٩٥٣هـ/١٥٤٦م ـ ١٠٣١هـ/١٦٢٢م):**

عاش بهاء الدين العاملي صباه في بعلبك. وحصلت آنذاك حادثة مقتل زين الدين بن علي، فاستعجل والده الشيخ حسين بن عبد الصمد السفر إلى إيران مع ولده بهاء الدين. فكانت هجرتهما في سياق الهجرة الجماعية العاملية التي ولّدتها ظروف ضغط المؤسّسة العثمانية على فقهاء الإمامية في بلاد الشام من جهة، وجاذبية الدولة الصفوية في استقبال هؤلاء العلماء من جهة ثانية. وكان أن عيّن الشاه طهماسب الشيخ حسين (والد بهاء الدين)، "شيخاً للإسلام" في مدينة هراة، فيما تابع بهاء الدين تحصيله العلمي على جماعة من شيوخ إيران بعد أن كان قد بدأ دراسته المبكرة في المدرسة النورية في بعلبك على أستاذه الأول زين الدين بن علي. ولا تذكر المصادر متى تقلّد بهاء الدين منصب "مشيخة الإسلام" لمدينة أصفهان. هل كان ذلك قبل رحلته الطويلة التي استمرّت، وفقاً لما يذكره الحرّ العاملي، ثلاثين عاماً[١] جال خلالها في الحجاز وبلاد الشام ومصر والقسطنطينية بزي الدراويش، أم بعد تلك الرحلة؟ وهل سبقت هذه الرحلة الطويلة رحلات علمية درس فيها على علماء في فقه السنّة من أمثال محمد بن أبي اللطيف المقدسي الشافعي ومحمد بن أبي الحسن البكري في مصر، والحسن البوريني في دمشق وعمر العرضي في حلب، أم أن هذه الأسماء وردت في سياق مقابلاته ومجالساته للعلماء أثناء رحلته الكبرى؟

والرّاجح أن الغموض الذي يلف تسلسل مراحل حياته في المصادر والمراجع يُوصل إلى توضيح حقيقة، وهي أن سكوت المصادر عن أخبار منصبه في مشيخة الإسلام في أصفهان أيام الشاه عبّاس الكبير، إنما يبرز هامشية هذا المنصب بالنسبة لغزارة إنتاجه العلمي، وعظيم نشاطه في الأسفار والسياحة والانتقال. فمن يترك مائة وثلاثة وعشرين أثراً من التآليف[٢] والرسائل التي هي أجوبة عن مسائل، ومن يَسِخ في البلاد بهذا القدر، فإن من الطبيعي ألا تشغله وظيفته في "مشيخة الإسلام" إلاّ قليلاً. وهذا القليل لا يشغل أي حيّز من الخبر في المصادر. والمثير في إنتاج بهاء الدين العاملي أن بعضه يندرج في نطاق الفلسفة فيبرز صاحبه فيلسوفاً مرموقاً، وبعضه الآخر في نطاق الفقه فيبرز فقيهاً أصولياً مجتهداً، وبعضه في نطاق الأدب فيبرز شاعراً كبيراً. والأهمّ من ذلك أنه رياضي وهندسي مبدع[٣]. إذن إنه فيلسوف وفقيه وشاعر ورياضي. فكيف يفهم عالِم كهذا مسألة علاقته بالسلطان؟ في عهد الشاه عبّاس الكبير، كان فقهاء البلاط قد أضحوا ألعوبةً بيد هذا الأخير.

---

(١) الحر العاملي، **أمل الآمل**، ج١، ص١٥٨.

(٢) من استقصاء أجراه الدكتور محمد باقر حجّتي في المصادر وفي مكتبات إيران، انظر: «بهاء الدين وآثاره»، مجلة **الثقافة الإسلامية** (دمشق)، العدد ٥، ١٩٨٦.

(٣) راجع مجموعة الأبحاث التي تناولت جوانب من إنتاجه في مؤتمر «بهاء الدين العاملي» الذي نظمته المستشارية الثقافية الإيرانية في دمشق في: مجلة **الثقافة الإسلامية** (دمشق)، العدد ٥، ١٩٨٦.

وكانت سياسته تذهب باتجاه الالتفاف على الدولة العثمانية من خلال إقامة علاقات مباشرة مع الدول الأوروبية والبابوية وشركة الهند الشرقية[1]، مع إمعان في استخدام الطقس الديني ـ كما رأينا ـ لكسب عطف الناس، وإسكات الفقهاء. وبرزت معاناة بهاء الدين العاملي في عجزه عن أن يفعل شيئاً أمام هذا الواقع، فكان "هروبه" منه إلى التعويض العلمي، والانصراف إلى البحث والسياحة والزهد.

أما في مسألة شرعية الدولة القائمة، فإن قصيدته في مدح المهدي، الإمام الغائب، تعكس بشفافية وبلغة وجدانية وشاعرية انسحابه من السياسة في زمن الغيبة، وإدانته لكل دولة جائرة سواء أكانت صفوية "شيعية" أم عثمانية "سنّية".

يقول بهاء الدين:

خليفة رب العالمين وظلّه ... على ساكني الغبراء من كل ديّار
أغث حوزة الإيمان واعمر ربوعه ... فلم يبقَ منها غير دارس آثار
وأَنقذ كتاب الله من يد عصبة ... عصوا وتمادوا في عتوٍّ وإصرار
وفي الدين قد قاسوا وعاثوا وخبطوا ... بآرائهم تخبيط عشواء معسار
وأنعش قلوباً في انتظارك قرّحت ... وأضجرها الأعداء أية إضجار
وخلِّص عباد الله من كل غاشم ... وطهِّر بلاد الله من كل كفّار
وعجِّل فداك العالمون بأسرهم ... وبادر على اسم الله من غير إنظار
تجد من جنود الله خير كتائب ... وأكرم أعوان وأشرف أنصار[2]

وإذا كان بهاء الدين العاملي قد امتنع "تقيّةً" عن الإفصاح المباشر عن تجربته في مشيخة الإسلام بالقرب من الشاه عبّاس، فإنه في كتابه **الكشكول** الذي كتبه أثناء سياحته في مصر، يعبّر عن حاله عبر إيراد مأثورات قيلت في العالِم والسلطان، فيوردها بالصيغة التالية: «من كلامهم إذا رأيت العالِم يُلازم السلطان فاعلم أنه لص وإياك أن تخدع بما يقال إنه يرد مظلمة أو يدافع عن مظلوم. فإن هذه خدعة إبليس اتخذها فخاً والعلماء سلّماً. قال بعض الحكماء: إذا أوتيت علماً، فلا تطفىء نور العلم بظلمة الذنوب، فتبقى في الظلمة يوم يسعى أهل العلم بنور علمهم. وعن النبي ﷺ أنه قال: خيانة الرجل في العلم أشدّ من خيانته في المال. ذُكر عن مولانا جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه قول النبي ﷺ: النظر إلى وجه العالِم عبادة. فقال هو العالِم الذي إذا نظرت إليه ذكرت الآخرة، ومن كان على خلاف ذلك فالنظر إليه فتنة. وعن النبي ﷺ أنه قال: العلماء أمناء الرسل على عباد الله

---

(١) لمزيد من التوسع، انظر: بديع محمد جمعة، **الشاه عبّاس الكبير**، ص٢١٥ ـ ٢٧٨.
(٢) بهاء الدين العاملي، **الكشكول**، الطبعة المصرية، ص٧٤ ـ ٧٥.

ما لم يخالطوا السلطان. فإذا خالطوه وداخلوا الدنيا، فقد خانوا الرسل فاحذروهم. وعنه ﷺ أنه قال لأصحابه: تعلموا العلم وتعلموا له السكينة والحلم، ولا تكونوا من جبابرة العلماء فلا يقوم علمكم بجهلكم. وعن عيسى، على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام، أنه قال: مثل عالِم السوء مثل صخرة وقعت في فم النهر، لا هي تشرب الماء ولا هي تترك الماء ليخلص إلى الزرع»[1].

واضح مدلول هذه النبرة التي تصدر عن تتابع تلك الأقوال المأثورة كما يوردها بهاء الدين العاملي. وفي مكان آخر من **الكشكول**، ينقل من تفسير النيسابوري لآية ﴿أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرّطت في جنب الله﴾ ما نصّه: «كان أبو الفتح الميهني قد برع في الفقه وتقدّم عند العوام، وحصل له مال كثير، ودخل بغداد وفُوِّض إليه التدريس بالنظامية، وأدركه الموت بهمدان. فلما دنت وفاته قال لأصحابه: اخرجوا فخرجوا. فطفق يلطم وجهه ويقول: يا حسرتا ما فرّطت في جنب الله. ويقول: يا أبا الفتح ضيّعت العمر في طلب الدنيا وتحصيل الجاه والمال والتردد إلى أبواب السلاطين، وينشد:

عجبت لأهل العلم كيف تغافلوا يجرون ثوب الحرص عند المهالك

يدورون حول الظالمين كأنهم يطوفون حول البيت وقت المناسك

ويردد الآية حتى مات»[2]. ويضيف بهاء الدين معلّقاً: «نعوذ بالله من الموت على هذه الحالة، ونسأله جلّ شأنه أن يمنّ علينا بالتوفيق للخلاص من هذا الوبال»[3].

هذا الدعاء الذي يسجله الشيخ بهاء الدين أثناء رحلته إلى مصر وأثناء كتابته **الكشكول** يترجم الحالة النفسية التي رافقت سياحته بعيداً عن سياسة الشاه والأمراء حيث كان يردد: «من شارك السلطان في عز الدنيا شاركه في ذل الآخرة»[4]، و«مُصاحب السلطان كراكب الأسد يُغبط بموضعه وهو أعلم بموقعه»[5].

ومما يذكر في سيرة بهاء الدين العاملي عن الفائدة التي جناها من قربه من الشاه، أن داره كانت مفتوحة للجميع وللفقراء بصورة خاصة، وأنه هو نفسه كان يذهب ليلاً لتفقد بيوت المعوزين والمحتاجين. ويروى أن الشاه عبّاس رأى أن يلفت انتباه بهاء الدين بلباقة إلى أن هذه الزيارات لا تتناسب مع مكانة "شيخ الإسلام"، فقال له يوماً: «لقد سمعت أن أحد كبار العلماء يكون مع الفقراء والأرذال في أكواخهم، وهذا أمر غير لائق». فأجابه

---

(١) **المصدر نفسه**، ص٧٦.

(٢) حتى هنا بلفظ النيسابوري.

(٣) بهاء الدين العاملي، **الكشكول**، ص٢٥ ـ ٢٦.

(٤) **المصدر نفسه**، ص ٧٨.

(٥) **المصدر نفسه**، ص٤٤.

الشيخ: «هذا أمر غير صحيح، فأنا كثيراً ما أكون في تلك الأماكن، ولم يحدث أن رأيت أحداً من كبار العلماء هناك»[1].

وأخيراً، فإن بهاء الدين العاملي يسجِّل في أواخر حياته حصيلة تجربته في إيران ونتائج اختلاطه بالملوك، وتركه "بلاد العرب" بعبارات فيها الكثير من الأسى والندم. يقول: «لو لم يأتِ والدي من بلاد العرب إلى بلاد العجم ولم يختلط بالملوك لكنت من أتقى الناس وأعبدهم وأزهدهم. لكنه ـ طاب ثراه ـ أخرجني من تلك البلاد وأقام في هذه الديار، فاختلطت بأهل الدنيا واكتسبت أخلاقهم الرديئة واتصفت بصفاتهم الدنيئة. ثم لم يحصل لي من الاختلاط بأهل الدنيا إلا القيل والقال والنزاع والجدال. وآل الأمر إلى أن تصدّى لمعارضتي كل جاهل وجسر على مباراتي كل خامل»[2].

ومن الفقهاء الذين تتردّد أسماؤهم في عهد الشاه عبّاس الصفوي كرمزٍ للاستقلالية عن الشاه، وكعنصر فاعل في استمرارية تقاليد النجف كمركز علمي مستقلّ عن وصاية الدولة ومداخلاتها نذكر:

□ **الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي:**

يُعرّف أيضاً بالمقدس الأردبيلي (توفي عام ٩٩٣هـ). ذاع صيته كنموذج للزهد والتقوى، حيث انصرف كلياً إلى دروسه وعبادته في النجف. ورفض زيارة أصفهان: «فكان كل ما أصرّ الشاه على مجيئه إلى أصفهان لم يرضَ بذلك»[3]. وهذا ما يردده العلماء عنه حتى اليوم؛ لدرجة دفعت الشيخ مرتضى المطهري إلى أن يربط بين موقف الأردبيلي وموقف الشهيد الثاني (زين الدين بن علي) في خطٍ واحد يرسم معالمه في استقلالية جبل عامل والشام والنجف عن أصفهان. يقول: «إن إباء المقدس الأردبيلي عن الذهاب إلى أصفهان كان السبب في إحياء صورة النجف الأشرف كمركز علمي آخر للشيعة بعد أصفهان. كما أن امتناع الشهيد الثاني وابنه الشيخ حسن صاحب **المعالم**، وسبطه السيد محمد صاحب **المدارك**، عن الرواح من الشام وجبل عامل إلى أصفهان كان هو السبب في دوام تلك الحوزة هناك وعدم انقراضها. وقد بلغ امتناعهم عن الانتقال عن الشام وجبل عامل إلى درجة أنهم انصرفوا عن زيارة حضرة الإمام الرضا عليه السلام مع شدّة اشتياقهم إليها، مخافة أن يضطروا إلى الإجابة فيما إذا دُعوا من قريب»[4].

---

(١) نقلاً عن: جعفر المهاجر، «بهاء الدين العاملي مؤلّفاً مجدداً»، مجلة **الثقافة الإسلامية** (دمشق)، العدد ٥، ١٩٨٦، ص١٣٥.

(٢) نقلاً عن محمد التونجي، **بهاء الدين العاملي**، ص٣٧.

(٣) مرتضى المطهري، **الإسلام وإيران**، ج٣، ص٢٣٩.

(٤) **المرجع نفسه**، ج٣، ص٣٣٩.

وكتعبيرٍ عن حالة فكرية وإنسانية متجاوزةٍ للإشكالات التي يطرحها الفقه في أحكامه الضابطة للعقل الإنساني ولقدرات الإنسان الفطرية التي تنزع للوصول إلى الحقيقة الإلهية في تجاوزها للفلسفة وللسياسة والتقليد والمؤسسات، يبرز مفكر كبير في المرحلة الصفوية، هو صدر الدين الشيرازي، المعروف بالملاصدرا (توفي ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م)، معبِّراً عن حالة تجاوز للاجتماع السياسي وإشكالاته وضوابطه.

□ **صدر الدين الشيرازي أو الملاّصدرا (٩٧٩هـ/ ٣ ـ ١٥٧٢م ـ ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م):**

ولد الملاصدرا[١] في شيراز وبدأ دراسته الأولى في بلدته نفسها، مُظهراً استعدادات كبرى للاستيعاب والتحصيل، يشجّعه على ذلك والده الذي كان في مدينته ذا ثروة وجاه. ولم يلبث الملاصدرا أن انتقل إلى أصفهان التي لم تكن العاصمة السياسية للصفويين فحسب، بل أيضاً مركزاً للحياة العلمية في إيران.

وفي أصفهان درس صدر الدين على ثلاثة أساتذة فروعاً مختلفة من المعرفة:

ـ درس على الشيخ بهاء الدين العاملي (الآنف الذكر) العلوم الإسلامية التقليدية من تفسير وحديث وفقه وأصول حتى نال إجازته.

ـ أستاذه الثاني هو المير داماد (توفي ١٠٤٠هـ/ ١٦٣١م)، وقد ارتبط ببهاء الدين العاملي برابطة مُثلى من الصداقة الحميمة طيلة عمره. وكان يلقب بـ "المعلم الثالث"[٢]. وكان المير داماد من أنصار السهروردي يعتقد أن الفلسفة التي لا تقود إلى التحقّق الروحي والتجربة الصوفية لا نفع منها. فكان المير داماد مرشداً للملاصدرا في تعريفه وتعليمه الفلسفة الإشراقية.

ـ أستاذه الثالث هو المير عبد القاسم فندرسكي الذي عن طريقه اطلع على الحكمة الهندية. ففي ذلك الوقت الذي هو عهد "الشاه أكبر"، بدأ العديد من الفلاسفة الإيرانيين ذوي النزعة الصوفية على طريقة السهروردي، يحتكّون ببلاط الملك المغولي. وكان المير عبد القاسم على علاقة آنذاك بمشروع ترجمة لنصوص سنسكريتية إلى الفارسية. وعن طريق هذا المشروع الثقافي حملت الصوفية الإيرانية تأثيراًت من الهندوسية.

تلك هي المعالم الأساسية للمرحلة الأولى في مسار حياة الملاّصدرا، مرحلة التعلم. ولم يكن باستطاعة صدر الدين أن يتابع نشاطه العلمي في أصفهان. وقد اصطدمت ثقافته المُحصّلة من هذه المصادر بعدوانية معاصريه وجهلهم ممن حاولوا أن يُطفئوا شعلة فكره كما يقول، «فصمّوا آذانهم وأغلقوا عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها». فاضطر إلى «أن

---

(١) اعتمدنا لاستخلاص المعلومات عن الملا صدرا على مقالة: H. Corbin, «La Place de Mollâ Sadrá Shiraz idans la philosophie iranienne», *Studia Islamica*, XVIII, Paris, 1963, pp. 81-113.

(٢) المعلم الأول: أرسطو، والمعلم الثاني: الفارابي.

يمارس "التقية" في جو أصفهان المعادي متمثّلاً ـ كما يقول ـ بمعلمه وسنده: إمامه الأول: الإمام علي». ولكن "تقيته" في أصفهان كان يعيشها قلباً منكسراً وعزلة وكبتاً، في لحظة يعجّ صدره وعقله بالأفكار والتأملات والعواطف. ولهذا اختار الملاّصدرا الانسحاب من أصفهان ليعتزل في ناحية قرب قم تدعى كهاك، فيتأمّل ويكتب طيلة أحد عشر عاماً. وكانت عزلته خلال هذا الوقت يقطعها بين الحين والآخر زائرون وطلاّب علم، بسبب قرب مكان اعتزاله من قم، وهي أيضاً مركز علمي يرتاده الطلاّب والحجاج والزائرون. ومن مكان اعتزاله بدأ يذيع صيته، لتبدأ مرحلة ثالثة في حياته عندما دعاه حاكم فارس ليدرّس في مدرسة جديدة بناها في شيراز. ولم يمضِ وقت طويل حتى أصبحت مدرسة شيراز كأصفهان من حيث الأهمية، وذلك بفضل نشاط الملاّصدرا وتفانيه في التعليم وحماسته في بث المعرفة التي سلك طرائقها الفلسفية والعرفانية والصوفية وخبر تجربة تحصيلها في جميع مناهج العلوم الإسلامية.

وكان الدرس الخلقي العالي الذي بَثّه بين طلاّبه ومريديه في مدرسة شيراز الجديدة طيلة فترة حياته يعكس طبيعة شخصيته وسلوكه. إنه يتلخص بثوابت أربعة تلزم كل من شاء أن يتقدم في الطريق الروحي: الامتناع عن السعي نحو الإثراء؛ الامتناع عن المطامع الدنيوية وعن أي وصولية، الامتناع عن نهج الاستتباع الفئوي في عملية التقليد؛ والامتناع في الوقت نفسه عن أي شكل من أشكال الفكر الرافض الذي يؤدي إلى المعصية.

وعلى الرغم من كل الإنتاجية التي قدّمها والجهد الذي بذله، فإن الملاّصدرا قد حجّ في حياته سبع مرات. وتوفي أثناء عودته من حجّته السابعة في البصرة في العام ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م.

من أعماله: تعليقه على كتاب **الشفاء** لابن سينا، **وحكمة الإشراق** للسهروردي، وتعليقه الذي لم ينجز على كتاب **الكافي** للكليني، **وتفسيره** للقرآن الكريم. إلاّ أن أهمّ مؤلّفاته يبقى **الأسفار الأربعة**، حيث يقدّم الملاّصدرا منهجاً عرفانياً في المعرفة يُصالح فيه بين الحقيقة والشريعة، والظاهر والباطن، والحقائق الروحية الحاضرة ومعطيات الوحي. وفي محاولة لتجاوز هذا التعارض، يلجأ الملاّصدرا في البحث عن الحقيقة إلى كل مناهج العلوم الإسلامية.

وعلى وجه الإجمال، فإن ما قدّمه الملاّصدرا للشيعية يوازي في المنهج ما قدّمه الغزالي للسنّية. وكما أن هذا الأخير قد اختلفت السنّية في تقويمه هو وابن عربي بين مؤيدٍ ومعارضٍ، فإن الملاّصدرا وجد في حركة التشيّع من أيّده ومن عارضه. ومن مؤيديه الذين برزوا في إيران: الملا محسن (توفي ١٠٩٠هـ/ ١٦٨٠م)، وسعيد القمي، كما كان من معارضيه الفقيه محمد باقر المجلسي (توفي ١١١٠هـ/ ١٧٠٠م). وكان من الطبيعي أن يقف فقهاء الدولة موقفاً معارضاً لمنهج تتجدّد فيه الصوفية في عرفانية متجاوزةٍ للفقه والسياسة معاً. فلم تكن الإمامية في فكر الملاّصدرا، وإنْ اعتمد على أخبار الكليني في سيرة الأئمة، مناسبةً للسجال السياسي بل كانت نموذجاً عرفانياً لعلم يتجاوز الفلسفة والفقه والعلم

التجريبي. فليست الإمامية ـ بنظر الملاصدرا ـ حركة سياسية تتوخى الوصول إلى العرش لتحلّ محل الأموية أو العبّاسية؛ بل هي نموذج لحياة روحية»[1].

الاتجاه الإخباري والحر العاملي (١٠٣٣هـ/ ١٦٢٣م ـ ١١٠٤هـ/ ١٦٩٢م):

انقسم الفكر الفقهي السنّي مبكراً بين أهل الحديث الذين يشدّدون على النصّ وأهل الرأي الذين يشدّدون على العقل والقياس. وقد عَرَف الفكر الفقهي الشيعي الإمامي هذا الانقسام المنهجي نفسه من خلال بروز تيارين في الفقه: **الأول هو الاتجاه الأصولي** الذي يدعو ويعتمد منهج الاجتهاد. وقد تطوّر علم الأصول عند الشيعة الإمامية على يديه، ولذا سُمي: الاتجاه الأصولي؛ **والثاني هو الاتجاه الإخباري** الذي تأخر ظهوره عند الشيعة الإمامية حتى مطلع القرن السابع عشر الميلادي (أواخر القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر الهجريين). وقد ظهر وتبلور عبر الفقيه الميرزا محمد أمين الإسترابادي (توفي سنة ١٠٢١هـ/ ١٦١٤م)[2].

ويبدو أن ما كتبه الإسترابادي في كتاب **الفوائد المدنية** الذي يدعو فيه إلى أن يكون الفقيه مجرد مخبر لأحاديث الرسول والأئمة المعصومين، هو ردّة فعل على ما آل إليه المذهب الأصولي على يد فقهاء الدولة الصفوية في أواخر عهدها. ففريق من هؤلاء قد حوّل منهج الاجتهاد في علم الأصول إلى أحكام تبريرية للسياسة السلطانية. كما أنّ بعضاً منهم انغمس في سياسة البلاط انغماساً، ما دفع أهل التقوى من العلماء إلى الانسحاب من السياسة والاجتماع السياسي. فكما كانت **العرفانية** أحد المسالك التي سار عليها البعض كما فعل الملاصدرا، كانت **الإخبارية** بدورها طريقاً آخر لتخليص الفقه من شوائب بعض الاجتهاد العقلي[3] الملتحق بالسياسة. ولا شك في أن هذا السياق التاريخي يوضّح سبب احتدام الصراع بين الفريقين إلى حد التكفير المتبادل. يقول محقق **أمل الآمل**:

«وكان أشد الإخباريين شناعة على الأصوليين وأطولهم لساناً في التشنيع عليهم هو صاحب كتاب **الفوائد المدنية**، الميرزا محمد أمين الإسترابادي.. فإنه كتب في كتابه المذكور فصولاً طويلة حول الانتصار للمذهب الإخباري والتشنيع على المذهب الأصولي.

---

(١) H. Corbin, «La Place de Mollâ Sadrá Shirázi dans la philosophie iranienne», *op. cit.*, pp. 102-103.

(٢) راجع حول هذين الاتجاهين: محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة في الأصول**، ص٤٣ ـ ٤٥، وص٨٠ ـ ٨٩.

(٣) يُنكر الاتجاه الإخباري حجية العقل «إلاّ فيما كان له مبدأ حسي، أو مبدأ قريب من الحس كالرياضيات، فإن العقل حجّة فيها، وأما عدا ذلك فلا حجية للعقل فيه». ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن العقل قد يخطىء. ومن هنا «ضرورة التمسك بالكلام المعصوم». يقول أحد علمائهم، المحقّق الخراساني: «إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه». **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، مج١، ج٣، ص٢٧.

وكان له الأثر البالغ في تنمية البغضاء في النفوس، بل تكفير كل فرقة الفرقة الأخرى»[1].

وقد برز من هذا الاتجاه أعلامٌ انصرفوا إلى مجال التعليم والتأليف. وهم لئن لم يتعاطوا السياسة من خلال بلاط الشاه أو من خلال المؤسّسة الدينية الرسمية، فهم لم يتعاطوا بالمقابل السياسة من موقع آخر، معارضٍ أو رافضٍ. بل حافظوا على مسافةٍ تبعدهم عن السلطان من غير أن يصطدموا به. وإذا اضطروا إلى الاقتراب منه، لم يمنحوه شرعية واضحة. فدورهم يبقى في زمن الغيبة في نقل أخبار الأئمة المعصومين، و"الاعتصام" بالأحكام التي تحملها أحاديثهم المروية عن ثقات الرجال. والسلطان بدوره يرتضي بهذه المسافة التي تسمح بها التقية بالنسبة للفقيه، وتتحمّلها السياسة بالنسبة للسلطان.

ومن بين الفقهاء الذين نُسبوا إلى هذا الاتجاه نذكر **الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي**. ولد في قرية مشغرة (البقاع الغربي)، ودرس على ثلة كبيرة من الأساتذة والشيوخ في جبل عامل وإيران. واستقر به المنزل في مشهد، «حيث شغل أوقاته كلها بمجالس التدريس وفي زوايا المكتبات للتأليف»[2].

له مؤلفات كثيرة في الحديث والفقه والتراجم والشعر[3]. وأهمها كتاباه المعروفان:

ـ **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، المشهور بـ **وسائل الشيعة** أو اختصاراً: **الوسائل**.

ـ وكتاب **أمل الآمل في علماء جبل عامل**، وهو كتاب تراجم في العلماء الذين برزوا في جبل عامل حتى عصره.

ويبرز الاتجاه الإخباري عند الحرّ العاملي بشكل واضح في تقديمه لكتاب **وسائل الشيعة**، الذي هو كتاب حديث وفقه، إذ يُبرز فيه أهمية الحديث المأخوذ عن الأئمة في "العصمة" عن الخطأ والخلل، وفي تأمين خط من السعي والجهاد في الحياة بعيداً عن بلاط القصر ونظام الأمر الواقع. يقول: «ولا ريب أن علم الحديث أشرف العلوم وأوثقها عند التحقيق، بل منه يستفيد أكثرها بل كلها صاحب النظر الدقيق، فهو ببذل العمر النفيس فيه حقيق، وكيف لا وهو مأخوذ عن المخصوصين بوجوب الاتباع، الجامعين لفنون العلم بالنص والإجماع، المعصومين عن الخطأ والخطر، المنزهين عن الخلل والزلل. فطوبى لمن صرف فيه نفيس الأوقات، وأنفق في تحصيله بواقي الأيام والساعات، وطوى لأجله وتير مهاده ووجّه إليه وجه سعيه وجهاده، ونأى عما سواه بجانبه. وكان عليه اعتماده في

---

(١) السيد أحمد الحسيني، كلمة المحقّق لكتاب: **أمل الآمل** للحرّ العاملي، بيروت، ١٩٨٣، القسم الأول، ص٢٤.

(٢) الحر العاملي، **أمل الآمل**، المقدمة، ص١٥ ـ ١٦.

(٣) تجد ثبتاً بمؤلفاته في مقدمة **أمل الآمل**، ص٢٧ ـ ٣٣.

جميع مطالبه. وجعله عماد قصره ونظام أمره، وبذل في طلبه وتحقيقه جميع عمره، فتنزّه قلبه في بديع رياضه، وارتوى صداه من غير حياضه. **واستمسك في دينه بأوثق الأسباب واعتصم بأقوال المعصومين عن الخطأ والارتياب**»[1].

فعلمُ الحديثِ وفقاً لمنهج الإخباريين الذي يعبّر عنه الحرّ العاملي هو الطريق الموصل إلى الاسترشاد بالأئمة، وهو البديل أيضاً لأي عمل سياسي في زمن الغيبة. غير أن هذا لا يمنع من التعامل مع السلطان القائم مع الاعتداد بالموقع العلمي والجسارة في مواجهته إذا ما تعرَّض هذا الموقع لأي انتقاص أو سوء تقدير. فالحرّ العاملي زار أصفهان في العام ١٠٨٥هـ/ ١٦٤٩م، «وأجاز هناك الشيخ المجلسي إجازة رواية، وأجازه المجلسي إجازة رواية»[2]. والمجلسي كان فقيهاً مقرّباً من الشاه. ويروى عن الحرّ العاملي أنه زار مجلس الشاه أثناء مروره بأصفهان. غير أن المصادر تنقل عن هذه الزيارة خبراً يؤكّد على جسارة الحرّ العاملي. و"قوة نفسه" على حد تعبير صاحب **روضات الجنّات**، الذي ترجم للشيخ الحرّ. ومما يرويه هذا الأخير في هذا المقام ما يلي: «ومن جملة ما حكي من قوة نفس صاحب الترجمة عليه الرحمة، أنه ذهب في بعض زمن إمامته بأصفهان إلى عالي مجلس سلطان ذلك الزمان، الشاه سليمان الصفوي الموسوي أنار الله برهانه. فدخل على تلك الحضرة المجلّلة من قَبْلِ أن يتحصّل له رخصة في ذلك، وجلس على ناحية من المسند الذي كان السلطان متكئاً عليه. فلما رأى السلطان منه هذه الجسارة، وعرف بعدما استعرف أنه شيخ جليل من علماء العرب، يُدعى محمد بن الحسن الحرّ العاملي، التفت إليه وقال له بالفارسية: شيخنا فرق ميان حر وخر جقدراست؟ فقال له الشيخ رحمه الله بديهةً ومن غير تأمّل: «يك مسند يك مسند». ويعلّق الخوانساري على الخبر «وفيه ما لا يخفى من المباهتة والتعريض والمعارضة مع الشخص بلسان عريض»[3]. ثم يقول: «ثم إنه لما بلغ (الحر العاملي) إلى المشهد المقدّس (مشهد) ومضى على ذلك زمان أعطي منصب قاضي القضاة وشيخوخة الإسلام في تلك الديار، وصار بالتدرّج من أعاظم علمائها الأعيان وأركانها المشار إليهم بالبنان»[4].

---

(١) **أمل الآمل**، ج١، ص٤٥.

(٢) الخوانساري، **روضات الجنّات**، ج٧، ص١٠٣.

(٣) **المصدر نفسه**، ج٧، ص١٠٤. ويقوم الحوار بين الشاه والشيخ على استخدام لعبة الجناس اللغوي بين العربية والفارسية. إذ يسأل الشاهُ الشيخ الحرّ: ما الفرق بين حرّ وخرّ (وخر تعني الجحش)، فيجيبه الشيخ: «نقطة واحدة، نقطة واحدة». ومعنى "نقطة" بالفارسية: "مسند". وكان يفصل بين الشيخ والشاه مسند يتكىء إليه الشاه.

(٤) **المصدر نفسه**، ص١٠٤. ومما يروى عن مواقفه تجاه الأصوليين «أنه شهد لديه بعض طلبة العصر في واقعة من الوقائع. فقيل له إنّ هذا الرجل يقرأ زبدة شيخنا البهائي في الأصول، فردّ رحمه الله شهادته من أجل ذلك». **المصدر نفسه**، ص١٠٤.

ومع ذلك، فإننا نُلاحظ لدى الحرّ العاملي، وبالرغم من استقراره في البيئة الإيرانية وتقلّده للمناصب التي يشير إليها الخوانساري، نزعةً عربيةً تشدّه إلى وطنه وقومه. نقرأ هذه النزعة في كتابه الذي خصّصه لترجمة علماء جبل عامل بعنوان: **أمل الآمل في علماء جبل عامل**. ففي مقدمته للفوائد التي تُناسب المقصود من تأليف الكتاب، يفرد "فائدة" هي الفائدة السابعة من اثنتي عشرة. ووجوه هذه الفائدة كما يعرضها الشيخ الحرّ هي:

ـ «قضاء حق الوطن لمّا روي "حب الوطن من الإيمان"، وروي "من إيمان الرجل حبه لقومه"».

ـ أنها داخلة في الأرض المقدسة أو متصلة بها، كما يظهر من الأخبار ومن أقوال المفسرين في قوله تعالى: ﴿ادخلوا الأرض المقدسة﴾.

وبعد استشهادٍ بتفاسير وأحاديث، يرى الحرّ العاملي أنّ الأرض المقدّسة هي الشام وفلسطين أو بيت المقدس وجواره. وجبل عامل «متصل ببلاد بيت المقدس» كما يقول[1].

ـ «إن تشيّع (أهلها) أقدم من تشيّع غيرهم»[2].

ـ «كثرة من خرج من جبل عامل من العلماء والفضلاء والصلحاء وأرباب الكمال».

ويضيف: «ولا يكاد يوجد من أهل بلاد أخرى من علماء الإمامية أكثر منهم ولا أحسن تأليفاً وتصنيفاً... وقد سمعت من بعض مشايخنا أنه اجتمع في جنازة في قرية جبل عامل سبعون مجتهداً في عصر الشهيد وما قاربه.. وأن عدد علمائهم يُقارب خُمس عدد علماء المتأخرين، وكذا مؤلّفاتهم بالنسبة إلى مؤلّفات الباقين، مع أن بلادهم بالنسبة إلى باقي البلدان أقل من عُشر العُشر»[3].

ويضفي الحرّ العاملي على شيعة جبل عامل مسحة من القدسية من خلال حديث منسوب إلى الإمام جعفر الصّادق عندما سُئل عن شيعة أهل البيت، فأجاب: «بلدة بأعمال الشقيف (...) هؤلاء شيعتنا حقاً، وهم أنصارنا وإخواننا والمواسون لغريبنا والحافظون لسرّنا، واللينة قلوبهم لنا والقاسية قلوبهم على أعدائنا، وهم كسكان السفينة في حال غيبتنا...»[4].

والخلاصة أنّ وجوه الفائدة التي يعرضها الحرّ العاملي من تأليف كتابه، وهو مستقرّ في إيران، تنمُّ عن تعلّقه الشديد بوطنه وقومه. وحتى في إطار التشيّع العام في دار الإسلام، فإنه يعطي لتشيّع جبل عامل، باعتباره منطقة من بلاد الشام العربية وجزءاً متصلاً ببيت

---

(١) **أمل الآمل**، ج١، ص١٢ ـ ١٣ ـ ١٤.
(٢) **المصدر نفسه**، ص١٤ ـ ١٥.
(٣) **المصدر نفسه**، ص١٦.
(٤) **المصدر نفسه**، الصفحة عينها.

المقدس، أفضلية في الولاء لأهل البيت وأسبقية في التاريخ تجعلانه يبرر أحد مقاصده من تأليفه كتاباً متخصّصاً في علماء جبل عامل دون غيره من المناطق الإسلامية الشيعية. ولعلّ في هذا النزوع إلى التمايز عن البيئة الإيرانية بعضاً من الانجذاب الوجداني الثقافي إلى "الوطن" و"القوم"، و"التشيع العاملي"، في منطقة بلاد الشام حيث تشع عليها قدسية بيت المقدس كما يفهم من قراءة نصّه في **أمل الآمل**.

ونخلص إلى الاستنتاج أن العلاقة بين العلماء والسلطان (الشاه) في العهد الصفوي لم تكن محكومة بوتيرة الاستتباع له أو الاستقلال عنه بصورة دائمة. فثمة عوامل وخصائص تدخلت في هذا التنوّع بالمواقف لدى الفقهاء. وأول هذه العوامل معتقد عصمة الإمام وغيبة الإمام الثاني عشر (الإمام المهدي). ففي حيّز هذا المعتقد، تتساوى مستويات شرعية الدولة السلطانية لأن جميع أشكال الدولة في زمن غيبة الإمام غير شرعية بالمعنى الإسلامي النموذجي. ومبدأ "التقيّة" الذي يُمكن أن يُرى من زاوية "مبدأ الضرورة" لوجود سلطان (حتى ولو كان جائراً، كما هي الحال عند الكثيرين من فقهاء السنّة)، كان يسمح بالتعايش مع "سلطان" أو القبول به في زمن الغيبة.

لكن هذا العامل كان يتقلّص أحياناً ليحلّ محله عامل آخر يكمن في المدى الذي يتيحه سلطان ما يحمل التشيّع عنواناً لحكمه (كما هي حال الصفويين وأسر أخرى) للفقيه الإمامي في ممارسة صلاحياته أو "ولايته" في الاجتماع السياسي القائم وفي مراتب الدولة القائمة (كما هي حال الشيخ الكركي والشيخ المجلسي).

وتبقى هذه المساحة التي يقيمها السلطان بدايةً عُرضةً للتجاذب بين الطرفين. وتدخل في هذا التجاذب عوامل كثيرة معقدة قد تؤدي إلى الاستقلال أو الاعتزال أو «الانصراف عن شؤون الدنيا». وأبرز هذه العوامل تقاليد التعليم الديني وأعرافه. فهذا التعليم كان يتمتع باستقلالية كاملة أو شبه كاملة عن السلطان، وخاصةً في المناطق البعيدة عن المركز السلطاني. الأمر الذي أدّى إلى نشوء "حوزات" علمية كبيرة، برزت فيها مراجع تولّت الرياسة والزعامة في الطائفة الشيعية **كمراجع تقليد**. وستلعب هذه الأخيرة دوراً أساسياً في الحياة السياسية في المرحلة القاجارية وما بعدها[1].

ومن جملة العوامل التي تتحكّم في عملية التجاذب بعداً أو قرباً أنماطٌ ومناهج في المعرفة: **كالإخبارية** التي تعتبر اللجوء إلى الحديث المعصوم من دون استخدام حجّية العقل في الأصول هو المنهاج السليم الذي يعصم عن الخطأ والزلل (كمثل الإسترابادي والخراساني والحرّ العاملي)، أو **كالعرفانية** التي تتجاوز الفقه والفلسفة لتبحث عن المعرفة

---

(١) قارن بهذا: عبد الحليم الرهيمي، **تاريخ الحركة الإسلامية في العراق**، بيروت، ١٩٨٥، ص١٢٤ ـ ١٢٦.

عبر طرق تتعدّى المعقول والمحسوس (كما هي حال بهاء الدين العاملي نسبياً، وصدر الدين الشيرازي كلّياً).

ويبقى عامل يكمن في الخصوصية التي يحتويها الإسلام من دون أن يلغيها أو ينفيها، وهي خصوصية "اللغة" و"القوم" و"الوطن". فالتجربة الصفوية حملت إلى جانب عنوان التشيّع الذي حمله إليها علماء من بلاد العرب ـ ولا سيما من جبل عامل ـ بعد أن كانت طريقة صوفية فيها الكثير من المغالاة في تقديس الولاية ـ حملت الكثير من الآثار الفارسية القديمة في نظرية الحكم وطبيعة جهازه ووظائفه. وهو أمر يعود بجذوره إلى الكسروية، ويتواصل مع هذه الأخيرة عبر العبّاسية والسلجوقية والبويهية وكثير من الدول التي انبثقت من إيران. وتشترك معها في المصدر نفسه تجارب سلطانية سنّية بدت معالمها واضحة في كتاب **سياستنامه** لنظام المُلك، وزير السلاجقة، وفي التجربة العثمانية وقوانينها. ومن هنا نلاحظ بعض الافتراق والتمايز عند الفقهاء الشيعة العرب، في تجربتهم الحياتية ومواقفهم وتوجّهاتهم وآرائهم الفقهية والكلامية، عن العديد من الفقهاء الفرس. نلمس هذا الافتراق في موقف الشهيد الثاني (زين الدين بن علي) الذي رفض الالتحاق بالشاه، وفضّل البقاء، على صعوبته وخطره، في جبل عامل وفي ظل الاجتماع السياسي العثماني. كما نلمسه في تجوال بهاء الدين العاملي في البلاد العربية، وفي يأسه من مرافقة الشاه أو مجالسته، وفي ندمه أخيراً ولومه والده على اصطحابه إلى إيران. بل إننا نلمس هذا الافتراق عند فقيه إخباري كالحر العاملي عندما يخصّص، حتى وهو مقيم في إيران، كتاباً لجبل عامل يحيي فيه ذكرى علمائه ومآثرهم، بوصفه عالِماً «من علماء العرب» ـ كما يقول عنه الخوانساري ـ «قضاءً لحق الوطن»، و«حباً لقومه»، وتسجيلاً لأسبقية التشيّع في جبل عامل. و"الوطن" كما يتمثله في زمنه (١٠٣٣هـ/ ١٦٢٣م ـ ١١٠٤هـ/ ١٦٩٢م) هو بلاد "مقدسة مباركة" تقع حول بيت المقدس، وهي كما يقول: الشام وفلسطين، وجبل عامل متصل بهما.

وعلى كل حال، ومهما يكن من أمر تأثير أيٍّ من العوامل في تحديد موقف الفقيه من التجربة الصفوية، فإن تناقضاً حاداً في المواقف السياسية لا نلاحظه في تلك المرحلة بين الفقهاء من جهة، والشاهات ـ السلاطين من جهة أخرى. غير أن حالةً جديدةً من العلاقة ستقدّمها التجربة القاجارية في غضون القرن التاسع عشر الميلادي، وسيكون وراء تشكل هذه الحالة الجديدة عواملُ تاريخية جديدة حاسمة ومصيرية.

II ـ الدولة القاجارية والعلماء

الإطار العام:

مع بداية الحكم القاجاري (١١٩٣هـ/ ١٧٧٩م)، تأكّدت أكثر فأكثر استقلالية المراكز

العلمية الدينية البعيدة نسبياً عن أصفهان وطهران. كانت قُم تنمو مستقطبةً علماء كباراً لعب بعضهم في غضون القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين دور المرجعية للمذهب الشيعي الإمامي[١].

غير أن النجف هي التي قامت بدور الاستقطاب العلمي الكثيف والأوسع لطلبة العلم، والمجتهدين الباحثين عن مركز استقرار وإمكانات الوصول إلى دور المرجعية في المذهب الشيعي الإمامي. إذ «انفردت النجف ـ كما يجمع أكثر مؤرّخيها ـ بشيء لا مثيل له في أي بقعة من بقاع العالم. ذلك أن فيها دائماً **مرجعاً أعلى للشيعة** هو في الأصل مجتهد من كبار المجتهدين أجمعت الكلمة على الإذعان لرئاسته ومرجعيته»[٢].

وتوافد إلى النجف آلافٌ من الطلاب والعلماء من إيران والهند وأفغانستان وسورية ولبنان، حتى بلغ عدد الطلاب الذين يدرسون في مدارسها قبل الاحتلال الإنكليزي للعراق حوالى اثنى عشر ألفاً[٣].

وتحوّلت النجف بسبب هذا الاستقطاب، إلى مركز ثقافي يعجّ بالأفكار والاتجاهات والأطروحات المختلفة التي يحملها طلاّب العلم والعلماء من أقطارهم المختلفة. وكان العصر بدوره (القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الميلاديين) يعجّ بالمشكلات الثقافية والسياسية والتحدّيات الكبرى التي ولّدتها عملية الاحتكاك بالغرب، فكراً وثقافةً واقتصاداً ومؤسساتٍ.

وقد مهّد كل هذا لحركة فكرية غنية برزت تجلياتها في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، من خلال تعبيرات نلاحظها في السجال مع الأفكار الأوروبية، والتشبّع بالفكر الفلسفي الذي امتاز به التدريس في النجف، وشيوع الأطروحات الإصلاحية والدستورية التي رافقت مناخ الحركة الإصلاحية التي نمت في كلٍ من إيران والدولة العثمانية؛ وحيث كان العراق ـ وبصورة خاصة النجف ـ بؤرة تفاعلت فيها الأفكار الدستورية، ولا سيما في أعقاب التجربة الإصلاحية التي قام بها الوالي العثماني مدحت باشا في العام ١٨٦٩م، وتجربة الدستور العثماني الأولى في العام ١٨٧٦م[٤].

وإذا كانت جملة هذه العوامل قد مهّدت للنجف والمرجعية فيها أن يلعبا دوراً مهمّاً في قيادة العمل السياسي في إيران القاجارية، فإن ثمة عوامل أخرى ترابطت في غضون

---

(١) **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، مادة: «قم»، مج٣، ص٣٢٤.

(٢) حسن الأمين، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، مادة «النجف»، مج٣، ص٤١٧.

(٣) عبد الحليم الرهيمي، **تاريخ الحركة الإسلامية في العراق**، ص١٠٣.

(٤) قارن: حسن الأسدي، **ثورة النجف**، بغداد، ١٩٧٥، ص٤٩ ـ ٥٥؛ وكذلك: عبد الله الفياض، **الثورة العراقية الكبرى**، بغداد، ١٩٦٣، ص٢٠، ٢١، ٨٢ ـ ٩٢؛ عبد الحليم الرهيمي، **الحركة الإسلامية في العراق**، ص١٠١ ـ ١٠٤.

القرن التاسع عشر الميلادي وصبَّت في إبراز هذا الدور وإعطائه طابعاً معارضاً لسياسة الأسرة القاجارية.

ويبرز في حقل تقاطع هذه العوامل عاملان أساسيان:

أولاً: السيطرة الغربية والأجنبية التي بدأت بالتفاقم في غضون القرن التاسع عشر، والتي شكّلت خطراً على استقلال إيران واقتصادها المحلي. فمن جهة كانت روسيا تطمع بالاستيلاء على أقسام من الهضبة الإيرانية، ومن جهة أخرى كانت بريطانيا ودول أوروبية أخرى تسعى للحصول على امتيازات واسعة في استثمار ثروات إيران واقتصادياتها. ولم يكن شاهات القاجار مؤهلين أو مستعدين، بسبب تراكم ديون الدولة وتبعيتهم للسياسات الأجنبية وضعف جهاز الدولة وجيشها، لأن يصدّوا هجوماً روسياً أو أن يقاوموا تغلغلاً اقتصادياً داخل إيران. وهذا ما أتاح للقيادات الدينية المستقلّة في كل من قم والنجف أن تقوم بالدور البديل في هذا المجال.

ثانياً: لقد حاولت الأسرة القاجارية، على غرار سالفتها الصفوية، أن تحتوي العلماء في إطار علاقة مؤسّسية تابعة (في الوظائف)[1]، كما حاولت أن تتقرّب من بعض العلماء عن طريق التزاوج والمصاهرة[2]. ولكن هذين الأسلوبين لم ينجحا في استتباع العلماء كلّياً. فلقد استطاع الاتجاه "الأصولي" في الفقه أن ينتصر على الاتجاه الإخباري الذي يحصر مهمة الفقيه بنقل الخبر والحديث. فمنذ أواخر القرن الثامن عشر ومطلع التاسع عشر الميلاديين، وبفضل جهود الفقيه محمد باقر البهبهاني وآخرين، فرضت المدرسة الأصولية الاجتهادية نفسها على توجّهات الحوزات العلمية لدى الشيعة الإمامية[3]. ولم يكن الموقف الأصولي هذه المرّة متصالحاً مع الشاه أو تابعاً له كما كان الحال في حالتَيْ الكركي والمجلسي في أيام الصفويين، بل كان نداً منافساً له من خلال تأكيد دور "المجتهد" وتكريسه مرجعاً يتزعم حوزته العلمية المستقلة، وله مقلّدوه الكُثُر في أوساط الشعب[4].

---

(١) يروى أن أحد كبار العلماء، الشيخ جعفر النجفي، فوّض حقّه في نيابة الإمام، للسلطان فتح علي شاه، شرط أن يعيّن السلطان في الجيش عدداً من المؤذنين والوعاظ؛ فاضل رسول، «الدين والدولة وصراعات الشرعية»، **الحوار**، العدد ٦، ص٥٨.

(٢) قارن: M.R. Djalili, *Religion et Révolution*, op. cit., p. 44.

(٣) توفي البهبهاني في العام ١٢٠٦هـ/ ١٧٩١م. قارن؛ محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص ٨٥ ـ ٨٩.

(٤) نشير هنا إلى المفارقة بين موقفين للاتجاه الأصولي: **الموقف الأول** للأصوليين، حيث اعتبر بعضهم أن تأييد الحكم الصفوي متوافق مع دور المجتهد في المؤسسة الدينية الرسمية (الكركي، المجلسي)؛ ثم **الموقف اللاحق** الذي بدأ مع نهاية العهد الصفوي ثم تقوّى مع العهد القاجاري والذي يعتبر أن دور "المجتهد ـ المرجع" ينبغي أن يُمارس من خلال استقلالية الحوزة العلمية وليس من خلال المؤسسة الرسمية.

وفي ظل هذين العاملين (عجز الدولة أمام تفاقم السيطرة الغربية، وتعاظم دور "المرجع المجتهد" في الحوزة والمجتمع)، كانت العلاقة بين الفقيه والسلطان تتشكّل كجزء من علاقات المجتمع بالدولة، وكجزء من أشكال التعبير التاريخي التي أدّت إليها وقائع المرحلة التاريخية آنذاك. فمواجهة السيطرة الأجنبية والتصدّي للاحتلال، واستيعاب مشاكل تجار البازار والحرفيين الذين تضرّروا من جراء الغزو الاقتصادي الغربي[1]، وإصلاح مؤسّسات الدولة... أمور شكّلت مع غيرها الحقول التي جرت من خلالها أشكال الصراع الاجتماعي السياسي ووقائعه وقواه وتحالفاته. وقد لعب "المجتهدون ـ المراجع" في كلٍ من قم والنجف دوراً في وقائع هذه المرحلة التاريخية التي يمكن أن نذكر منها: الموقف من الغزو الروسي في منطقة القفقاس عام ١٨٢٦م[2]، الموقف من مسألة امتياز التنباك في العام ١٨٩١م، والثورة الدستورية في الأعوام ١٩٠٥ ـ ١٩١١م.

الميرزا محمد حسن الشيرازي وجمال الدين الأفغاني وقضية التنباك (١٨٩٠ ـ ١٨٩١م):

الميرزا حسن الشيرازي مجتهدٌ من مجتهدي النجف، بدأ يبرز كواحدٍ من أهمّ المراجع المرشحين للمرجعية العليا في الطائفة الشيعية في السنوات العشر التي أعقبت وفاة المرجع الأعلى الشيخ مرتضى الأنصاري عام ١٨٦٤م. وقد هيأته لهذه المسؤولية، بالإضافة إلى الاعتراف بأعلميته، مواقف اتخذها خلال هذه السنوات العشر، وبعد أن انتقل إلى سامراء واتخذها مقراً لمرجعيته. من هذه المواقف:

ـ «رفضه استقبال شاه إيران ناصر الدين شاه عند مدخل النجف، أو زيارته في محل إقامته فيها، ورفضه كذلك هديته المالية». كان ذلك في العام ١٢٨٧هـ/ ١٨٧٠م، عندما زار الشاه العتبات المقدّسة في عهد مدحت باشا، «فرفع هذا الموقف من مكانة الشيرازي في

---

(١) ولعلّ الحلف الذي قام بين تجار البازار في طهران ومراجع الحوزات يفسّر جانباً منه الضررُ الذي أصاب التجار من جرّاء الغزو الاقتصادي الغربي للأسواق الإيرانية ومن جرّاء سياسة الدولة القاجارية المشجعة للامتيازات الأجنبية. وكان من الطبيعي أن يدفع تجار البازار أموال الزكاة والخُمس لمراجع التقليد، حيث كانت هذه الأموال تُساهم في تقوية استقلالية هؤلاء عن الدولة، وفي توسيع شعبيتهم، لا سيما وأن هذه الأموال كانت تنفق على التعليم والأعمال الخيرية والمحتاجين، وأن حياة المراجع الدينية كانت تُقدّم للناس صوراً عن الزهد والتنسك تُذكّر بصور الأئمة في الذاكرة التاريخية.

(٢) في العام ١٨٢٦م استسلم فتح علي شاه أمام زحف الجيش الروسي في القفقاس، «فبادر العلماء إلى تجاوزه وأعلنوا الجهاد وقادوه». انظر فاضل رسول، **مرجع سابق**، ص٥٩؛ Djalili, *op. cit.*, p. 44.

أوساط العامة، وزاد في عدد مقلّديه»[1]. بل كان لهذا الموقف معانٍ ودلالات في توكيد دورٍ للمرجعية وللفقيه المقلَّد مستقلٍ عن السلطان. وفي هذا السياق نُسب إلى السيد الشيرازي ترداده للقول المأثور «إنْ رأيتم العلماء على أبواب الملوك فقولوا بئس العلماء وبئس الملوك. وإذا رأيتم الملوك على أبواب العلماء فقولوا نِعْمَ العلماء ونِعْمَ الملوك»[2]. ويرى الشيخ محمد جواد مغنية أن هذا الموقف أرسى نهجاً في سلوك المراجع اللاحقين من ناحية طريقة تعاملهم مع الملوك والزعماء السياسيين فيما بعد. فكان يرفض الواحد منهم زيارة رئيس أو ملك أو الانتقال لاستقباله. ولا يخفى ما كان لهذا الموقف من نتائج على صعيد توجيه المعارضة الشعبية السياسية نحو المرجع الديني كقيادة وزعامة.

ومن مواقفه التي تذكرها كُتب التاريخ، استدلالاً على نظرته التوحيدية ومحاربته الاستخدام السياسي للمذهبية لا سيما من قبل السياسات الأوروبية التوسعية آنذاك، موقفه من تدخلات القنصل البريطاني عندما استغلّ هذا الأخير حادثة تعرّض السيد الشيرازي لرمية حجر على رأسه في أحد أزقة سامراء في العام ١٩٠٠م، فحاول القنصل البريطاني أن يثير هذه المسألة على المستوى السياسي لإحراج السلطان العثماني (عبد الحميد الثاني) وبحجة الاقتصاص من الفاعلين. فكان جوابه للقنصل «أنه لا يعتقد بوجود عداء بينه وبين أهل سامراء، وأن ما حدث كان نتيجة الصدفة. ولا يرى حاجة لدسّ أنف بريطانيا في هذا الأمر الذي لا يعنيها لأنه والحكومة العثمانية على دين واحد وقبلة واحدة وقرآن واحد...». ويعلّق المؤرّخ على ذلك: «وقد قدّرت الحكومة العثمانية موقف الإمام الشيرازي، وطلبت من الشيخ سعيد النقشبندي أن يشكره على فعله هذا»[3].

ومن مواقفه التي تدخل في إطار وظيفة الفتوى في قيادة العمل السياسي المعارض، دوره الذي لعبه في إسقاط مشروع امتياز شركة التنباك الإنكليزية في العام ١٨٩٠ ـ ١٨٩١م. فقد اجتمع في إطار الحركة الشعبية المعارضة لقرار الشاه الموافق على إعطاء الامتياز، معظم علماء إيران، ولا سيما مراجع قم، وتجار البازار، ونخب معارضة من العلمانيين والديمقراطيين في البلاد. وقامت مظاهرات صاخبة في البلاد، وطلب علماء قم من السيد حسن الشيرازي، بصفته مرجعاً أعلى للشيعة، دعماً وتأييداً للتحرّك. فكانت فتواه الشهيرة ونصها: «بسم الله الرحمن الرحيم. استعمال التنباك والتتن حرامٌ بأي نحوٍ كان. ومن

---

(١) عبد الحليم الرهيمي، **تاريخ الحركة الإسلامية في العراق**، ص١٢٧. اعتماداً على: عليّ الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث** (٦ أجزاء)، بغداد، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٢.

(٢) فاضل رسول، «الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الإيرانية ١٩٠٥ ـ ١٩١١»، **مرجع سابق**، ص٥١.

(٣) عبد الله الفيّاض، **الثورة العراقية الكبرى**، ص٨١. اعتماداً على: علي آل بازركان، **الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية**، بغداد، ١٩٥٢.

استعمله، كمن حارب الإمام عجّل الله فرجه»[1].

جاءت هذه الفتوى في سياقات تاريخية تقاطعت عند لحظة انفجار الغضب الشعبي العام على سياسة الشاه ناصر الدين، فكان الالتزام بالفتوى عاماً وشاملاً. وأدّت الانتفاضة الشعبية، التي تُوّجت بمقاطعة التدخين مقاطعة شاملة، إلى رضوخ الشاه للإرادة الشعبية، فألغى هذا الأخير معاهدة الامتياز مع الشركة البريطانية. وكان هذا "الانتصار" أول انتصار تسجّله حركة مطلبية شعبية في تاريخ إيران الحديث[2]، بل في تاريخ العالم الإسلامي الحديث. وكانت هذه هي الخطوة التمهيدية للحركة الدستورية اللاحقة في إيران.

ولعلّ من المفيد أن نذكر أن مضمون الموقف الشعبي، الذي عبّر عن نفسه خلال الانتفاضة ضد الشاه والشركة البريطانية في الالتزام الشامل بفتوى السيد الشيرازي، كان يختصر أبعاداً اجتماعية وثقافية وسياسية في مواجهة مجتمع إسلامي للتغلغل الغربي آنذاك، ولجور السلطان (ناصر الدين شاه). فلقد اندمج الارتهان السياسي والاقتصادي للغرب مع الجور السلطاني الذي طال على السواء المطالبين بالإصلاح والمعارضين من العلماء والفقهاء. وهذا ما عبّر عنه السيد جمال الدين الأفغاني بعد أن اضطر إلى أن يترك إيران في أواخر عام ١٨٩٠م ـ أي في سياق التحرّك الشعبي ـ ليلجأ إلى البصرة في أوائل العام ١٨٩١م. ومن هناك كتب رسالتيه الشهيرتين: الأولى إلى المرجع الأعلى السيد محمد حسن الشيرازي، والثانية إلى المراجع الشيعية المقيمة في النجف[3]. وفي الرسالتين يقدم السيد جمال الدين صورة تحريضية عما يجري في إيران، من استحكام للنفوذ الأجنبي في اقتصاد البلاد، ومن تهاون لدى الشاه في بيع ثروات الأمة، ومن طغيان في ظلم الناس.

ولعلّ بعض فقرات نقتبسها من رسالتَيْ الأفغاني تعبّر عن المنحى الذي نحته إيران آنذاك، وعن الدور المرتقب الذي سيلعبه الفقهاء المراجع وفقاً للتصوّر التحريضي الذي يقدّمه جمال الدين.

ومما يقوله جمال الدين في سياسة الشاه الاقتصادية.. «أنه باع الجزء الأعظم من البلاد الإيرانية ومنافعها لأعداء الدين: المعادن، والسُبُل الموصلة إليها، والطرق الجامعة

---

(١) عبد الحليم الرهيمي، **مرجع سابق**، ص١٢٩. اعتماداً على: ذبيح الله المحلاتي، **مآثر الكبراء في تاريخ سامراء** (جزءان)، النجف، ١٣٦٨هـ.

(٢) Djalili, *op. cit.*, p. 44.

(٣) وهم بالإضافة إلى السيد الشيرازي: الميرزا حبيب اللّه الرشتي، الميرزا أبو القاسم الكربلائي، والميرزا جواد الآقا التبريزي، والسيد علي أكبر الشيرازي، والشيخ هادي النجم آبادي، والميرزا حسن الاشتياني، والسيد الطاهر الزكي صدر العلماء، والحاج آقا محسن العراقي، والشيخ محمد تقي الأصفهاني، والملا محمد تقي البجنوردي، انظر: جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، ج٢، ص٢٧٧.

بينها وبين تخوم البلاد، والخانات التي تبنى على جوانب تلك المسالك. . . ونهر الكارون، والفنادق التي تنشأ على ضفتيه إلى المنبع وما يستتبعها من الجنائن والمروج. . والتنباك وما يتبعه من المراكز ومحلات الحرث وبيوت المستحفظين والحاملين والبائعين أنى وجد وحيث نبت، وحكر العنب للخمور وما تستلزمه من الحوانيت والمعامل والمصانع في جميع أقطار البلاد، والصابون والشمع والسكر ولوازمها من المعامل». ويرى جمال الدين أن هذه السياسة تؤدي إلى «إعطاء زمام الأهالي كليةً بيد عدو الإسلام واسترقاقه لهم واستملاكه إياهم وتسليمهم له بالرئاسة والسلطان»[١].

«وبالجملة، إنّ هذا المجرم قد عرض إقطاع البلاد الإيرانية على الدول ببيع المزاد. . .»[٢].

وبعد أن يستعرض أوضاع العلماء في إيران، وهي أوضاع تتسم بالتفكك، ولأن الصلحاء منهم يواجهون الشاه "فرادى"، فتنعدم فاعليتهم ويتعرّضون لقمع الشاه، فإن جمال الدين يتوجّه إلى المرجع الأعلى (السيد الشيرازي) لجمع الكلمة في وجه الشاه. يقول: «وأنت وحدك أيها الحجّة، بما أوتيت من الدرجة السامية والمنزلة الرفيعة، علّة فاعلة في نفوسهم، وقوة جامعة لقلوبهم، وبك تنضم القوة المتفرقة الشاردة. . . وإنّ كلمة منك تأتي بوحدانية تامّة يحقّ لها أن تدفع الشر المحدق بالبلاد وتحفظ حوزة الدين وتصون بيضة الإسلام. . فالكل منك وبك وإليك. . وأنت المسؤول عن الكلّ عند الله وعند الناس»[٣]. وينهي رسالته إلى السيد الشيرازي بقوله: «وعلمت أن الله تعالى سيحدث بيدك أمراً»[٤].

أما في رسالته التي يوجهها إلى مراجع النجف، فإنه يصف حال "العلماء" مع الشاه ناصر الدين فيقول: «ولما تولّى هذا الشاه. . . طفق يستلب حقوق العلماء تدريجاً، ويخفض شأنهم ويقلل نفوذ كلمتهم حباً بالاستبداد بباطل أوامره ونواهيه، فطرد جمعاً من البلاد بهوانٍ. . . وجلب طائفة من أوطانها إلى دار الجور والخرق (طهران)[٥] وقهرها على الإقامة فيها بذلٍ، فخلا له الجو، فقهر العباد وأباد البلاد. . .»[٦].

ويستثير السيد جمال الدين حمية المراجع ومسؤوليتهم الدينية، فيتوجّه إليهم بالمطالبة

---

(١) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، ج٢، ص٢٧٤.
(٢) **المرجع نفسه**، الصفحة عينها.
(٣) **المرجع نفسه**، ص٢٧٥.
(٤) **المرجع نفسه**، ص٢٧٦. ولعلّ هذا الأمر الذي يشير إليه الأفغاني، كان الالتزام بفتواه التي كان لها تأثير عظيم في إسقاط معاهدة الامتياز.
(٥) يلخّص جمال الدين في فقرته هذه سياسة ناصر الدين شاه تجاه العلماء، وهي تتلخص بإخضاعهم سواء عن طريق وضعهم قيد الإقامة الجبرية في طهران تحت رقابته، وإما بإبعادهم لتجنّب مداخلاتهم.
(٦) **المرجع نفسه**، ص٢٧٨.

بخلع الشاه، فيقول لهم: «أنتم نصراء الله في الأرض... أنتم جميعاً يد واحدة، يذود بها الله عن صياصي (حصون) دينه الحصينة.. وإنّ الناس كافةً طوع أمركم، فلو أعلنتم خلع هذا الحارية (الأفعى) لأطاعكم الأمير والحقير، وأذعن لحكمكم الغني والفقير. (ولقد شاهدتم في هذه الأزمان عياناً فلا أقيمُ برهاناً)[1]، خصوصاً وأن الصدور قد حرجت وأن القلوب قد تقطرت من هذه السلطنة القاسية الحمقى، التي ما سدَّت ثغوراً، ولا جنَّدت جنوداً، ولا عمرت بلاداً، ولا نشرت علوماً، ولا أعزّت كلمة الإسلام...»[2].

أما أسلوب خلعه فلا يحتاج، في رأي جمال الدين، «إلى هجمات عساكر وطلقات مدافع». فهو يرى في إجماع العلماء على ذلك جزءاً من «عقيدة إيمانية قد رسخت في العقول. فإذا أعلنتم يا حملة القرآن حكم الله في هذا الغاصب الجائر وأبنتم أمره تعالى في حرمة إطاعته، لانفضّ الناس من حوله، فوقع الخلع بلا جدال ولا قتال»[3].

وكأن جمال الدين يرسم في هذا الوصف، وهذه الدعوة التي أطلقها في العام ١٨٩١م، مساراً للحركة الدستورية الإيرانية كما ستتبلور في السنوات اللاحقة، ولكن من دون أن يترتب على خلع الشاه أو قتله ما يتوقعه جمال الدين بالنتيجة من إجماع للعلماء على بدائل الحكم. لقد فتحت الحركة الدستورية طريقاً جديداً في الحياة السياسية في تاريخ إيران الحديث، ولكنها أثارت في الوقت نفسه نقاشاً وخلافاً بين العلماء حول طبيعة الحكم وعلاقتهم به.

الثورة الدستورية (١٩٠٥ ـ ١٩١١م) ومواقف الفقهاء[*]:

منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، كان الوضع الداخلي في إيران يسير متسارعاً نحو الانهيار. فسياسة السيطرة والتزاحم الأجنبي، وعجز الإدارة الحاكمة وفسادها، وطغيان الأسرة القاجارية، والارتهان السياسي والاقتصادي للسياسات الأوروبية.. شكّلت جميعاً عوامل هذا الانهيار المتسارع. وحتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، كان اقتصاد البلاد على حافة الكارثة. فالاستيراد الدائم والمتزايد للسلع الأجنبية، الذي شجعته امتيازات جمركية مُنحت للدول الأوروبية، كان قد دَمّر الصناعات والحرف المحلية. والمشاريع الاقتصادية ذات المردود والإنتاجية كانت قد وُضعت جميعها، نتيجة سياسة الامتيازات، تحت إشراف الرساميل والشركات الأجنبية. وبالرغم

---

(١) كانت المظاهرات الشعبية تعم البلاد آنذاك في مواجهة سياسة الشاه.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٧٩.

(٣) المرجع نفسه، ص٢٨٠.

(*) من بين المقالات العلمية التي تعالج هذه النقطة معالجة عميقة وجادة: مقالة فاضل رسول، «الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الإيرانية ١٩٠٥ ـ ١٩١١»، مرجع سابق.

من أن البلاد كانت قد وقعت في الإفلاس، فإن السلاطين القاجار لم يترددوا في اللجوء إلى الاستدانة من البنوك الأجنبية لتغطية نفقات بلاطهم في الداخل وسياحاتهم في الخارج. ولم يكن هذا إلاّ ليزيد البلاد، والحالة الشعبية بصورة خاصة، فقراً على فقر.

وهكذا، فإن الأزمة الاقتصادية والتدخل الأجنبي، مُضافة إليهما سياسة القاجار التعسفية، ستؤدي كلها إلى حركة واسعة من الاحتجاج والرفض. وقد تجلّت بدايات هذه الحركة في مظاهرات الاحتجاج على امتياز التنباك التي نجحت في إجبار ناصر الدين شاه على التراجع. وما هي إلاّ سنوات قليلة حتى أقدم أحدهم على اغتيال الشاه نفسه في العام ١٨٩٦م[١].

ولقد حاولت قوى اجتماعية عديدة أن تقود هذا التحرك الشعبي: فهناك النخب المثقفة ذات المنزع الديمقراطي والليبرالي والتي كانت مشبعة بثقافة غربية، وتطمح إلى أن تبني لإيران مؤسّسات دولة حديثة تقوم على مبادىء: الحرية، والقانون، وسيادة الشعب، والتقدم الاقتصادي والاجتماعي.

وهناك قوة تجار البازار الذين شكّلوا قوة سياسية أساسية بفضل موقفهم الحاسم في شبكة التوزيع وحركة التجارة في البلاد. وكان سلاحهم الفاعل هو إضراب السوق الذي يمكن أن يشلّ الحياة الاقتصادية في البلاد، فضلاً عن وسائلهم المالية المُتاحة في دعم الحركات المطلبية الشعبية. وكان هؤلاء على صلة وثيقة بالعلماء[٢]. غير أن هاتين القوتين (النخب المثقفة وتجار البازار) لا تستطيعان التحرّك بمعزل عن القوة الأساسية الفاعلة في التأثير على الشعب، ألا وهي قوة المراجع الدينية التي يرتبط بها الناس على مستوى «علاقة المقلِّدين بمجتهدي التقليد». فماذا كان موقف هؤلاء؟

لقد نشطت فئة من صغار علماء الدين بصورة مبكرة في التهيئة للثورة الدستورية. إذ جمعت هذه الفئة بين الثقافة الدينية وشيء من الثقافة الحديثة، وأسست منذ عام ١٩٠٢م "مجلساً للثورة". وبرز من هذه الفئة: الميرزا نصر اللّه، المعروف بملك المتكلمين (خطيب الثورة)، والسيد جمال الدين الواعظ. وكان هؤلاء، وإنْ عملوا خارج إطار الحوزات الدينية، على علاقة بكبار العلماء فيها، للاستفادة من نفوذهم الشعبي[٣].

أما بالنسبة لكبار العلماء، فإنه ينبغي التمييز بين علماء المؤسّسة الدينية الرسمية (المُعَيَّنين من قبل السلطان)، وعلماء الحوزات العلمية في قُم وغيرها من المراكز.

---

(١) ويُروى أن هذا الاغتيال قد تمّ في جو التحريض ضد الشاه، كما يُحكى أن القاتل صرخ وهو يوجه ضربته إلى الشاه: «خذها من جمال الدين».

(٢) Djalili, *op. cit.*, pp. 46-47.

(٣) فاضل رسول، «الدين والدولة وصراعات الشرعية...»، مرجع سابق، ص٦١.

فالمؤسّسة التي ضمت "شيوخ الإسلام" وأئمة الجمعة، وقفت ضد الحركة الدستورية وأيّدت الشاه في كل شيء، حتى إن بعضهم أصدر "أحكام التكفير والتفسيق" ضد المطالبين بالدستور[1]. أما بالنسبة للفئة الثانية، فقد برز فيها فقهاء، كالسيد عبد اللّه البهبهاني والسيد محمد الطباطبائي، «وقفوا بحزم مع الثورة الدستورية». إلاّ أن الوقفة التي كان لها تأثيرها الكبير في اتساع نطاق الثورة وإنجاحها جاءت من مراجع النجف، ولا سيما من الشيخين المجتهدين: الملاّ كاظم الخراساني والشيخ عبد اللّه المازندراني[2]، ومن مجموعة من العلماء أبرزهم الشيخ حسين نائيني.

وتفصيل ذلك أن الثورة الشعبية في إيران، متمثّلة بقواها الثلاث، استطاعت في العام ١٩٠٦م أن تفرض على مظفر الدين شاه دستوراً كان يُفترض أن ينبثق عن مجلسٍ منتخبٍ لإقراره. وجرت الانتخابات، ثم توفي مظفر الدين شاه وأعقبه ابنه محمد علي شاه الذي ماطل في جمع المجلس، فثار الشعب عليه وأرغمه على جمعه. غير أنه عطّله بعد الجلسة الأولى، لعدم موافقة المجلس على الدستور الذي وضعه الشاه، فازداد الشغب ضد الشاه واندلعت المظاهرات. عند ذلك أرسل الشاه وفداً إلى علماء النجف يطلب منهم تأييد "دستوره"، وأرسل الأحرار وفودهم، فخذل العلماءُ الشاهَ...»[3]. وتذكر المصادر التاريخية في هذا السياق الكتابين الشهيرين المنسوبين إلى آية اللّه الملاّ كاظم الخراساني:

الكتاب الأول يفتي فيه الوفود الإيرانية بأن «قوانين المجلس المذكور على الشكل الذي ذكرتموه هي قوانين مقدّسة ومحترمة وإطاعتها فرضٌ على جميع من في إيران، وعليهم أن يقبلوا بها وينفّذوها. وعليه نكرر قولنا: إن الإقدام على مقاومة المجلس التشريعي المذكور، يكون بمثابة الإقدام على مقاومة أحكام الدين الحنيف. فواجب المسلمين أن يقفوا حائلاً دون أية حركة ضد المجلس»[4].

والكتاب الثاني يوجّهه إلى محمد علي شاه ناعتاً هذا الأخير بـ "الضالّ" و"منكر الدين" ومطالباً إياه بالعودة إلى الدستور والمجلس التشريعي: «... وأما أنت أيها الضالّ، فإننا نحن الروحانيين نبلّغك ونطلب إليك أن تنظر بدقة، وأن تفكّر صادقاً بسعادة

---

(١) **المرجع نفسه**، ص٦٢.

(٢) **المرجع نفسه**، الصفحة عينها. وقارن بذلك: عبد الحليم الرهيمي، **تاريخ الحركة الإسلامية في العراق**، ص١٤٥.

(٣) حسن الأسدي، **ثورة النجف**، ص٧٤.

(٤) **المرجع نفسه**، ص٦٩. ومن العلماء الذين كانوا يؤيدون الخراساني في موقفه هذا: الشيخ محمد تقي الشيرازي، والشيخ عبد الله المازندراني، والميرزا حسين الشيخ خليل، والسيد مصطفى الكاشاني والسيد علي الداماد، والشيخ عبد الهادي شليلة، والشيخ السيد حسين نائيني.. وغيرهم. **المرجع نفسه**، ص٧٠.

الشعب... ونحن بحسب اطلاعنا على البلاد التي تُطبَّق فيها الدساتير، نعلم أنها تُدار وفق قوانين عادلة. ونحن نقول بكل صراحة: **ليس في المشروطية أية نقطة تخالف الدين الإسلامي**، بل إنها تتفق مع أحكام الدين وأوامر الأنبياء بخصوص العدالة ورفع الظلم عن الناس. فاترك سند الشيطان، وانشرْ بياناً آخر فيه الحرية للناس. وإذا حصل تأخر منك عما نطلب، فإننا سوف نحضر جميعاً إلى إيران ونعلن الجهاد ضدك، فلنا في إيران أتباع كثيرون والمسلمون كثيرون أيضاً. إننا أقسمنا على ذلك»[1].

وحدث أن خُلع محمد علي شاه عام ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م ونُصّب مكانه ابنه أحمد شاه، البالغ من العمر آنذاك إحدى عشرة سنة. وحاول محمد علي شاه، الذي كان منفياً يومذاك، أن يعود إلى طهران في العام ١٩١١م، لكن من دون نجاح. الأمر الذي مهَّد لغزو روسي جديد لإيران في العام نفسه، ولإقفال المجلس بالقوة في ٢٤ كانون الأول (ديسمبر) ١٩١١م[2].

ويكتب حسن الأسدي معلّقاً على هذا الحدث، في معرض استذكاره لمواقف آية الله الخراساني: «وفي عام ١٩١١م عندما احتلت إيطاليا ليبيا واعتدت روسيا على حدود إيران، أعلن علماء النجف الحرب على الدولتين المذكورتين. غير أن وفاة الحجّة الخراساني فجأة في مساء اليوم الذي كان مقرّراً أن يسافر على رأس المجاهدين الذين تجمعوا في النجف بالألوف.. إنّ هذه الميتة المفاجئة قوّضت قيام المجاهدين وفرّقتهم»[3].

ومع نشوب الحرب العالمية الأولى، أصبحت إيران مسرحاً للصراعات الدولية ومعارك الجيوش التركية والبريطانية والروسية، ومجالاً لمشاريع الاقتسام وتأسيس مناطق النفوذ. وفي هذا السياق، تعهَّد اللورد كيرزون Curzon أن «يجعل من إيران دولةً مستقلةً تحت الوصاية البريطانية»! وتنصّ "المعاهدة البريطانية ـ الإيرانية" المقترحة في العام ١٩١٩م على تعيين مستشارين بريطانيين إلى جانب أعضاء الحكومة الإيرانية (ولكن المعاهدة لم تُبرم من قِبَل إيران). وتقوم بعد ثورة أوكتوبر البلشفية جمهورية اشتراكية سوفياتية في جيلان لا تلبث أن تزول. وفي خضم هذه الأحداث المتسارعة في مرحلة ما بعد الحرب، يقوم انقلاب عسكري يقوده رضا خان، قائد فرقة القوزاق التي سبق أن أسّسها ناصر الدين شاه في العام ١٨٧٩م كحرس ملكي خاص. وكان محمد علي شاه قد استخدم هذه الفرقة نفسها في مواجهة الثورة الدستورية في الأعوام ١٩٠٧ ـ ١٩٠٩م. إنّ مرحلة ما بعد الحرب كانت تُهيّىء الجو المناسب لرضا خان كي يقيم

---

(١) **المرجع نفسه**، ص٧٢.

(٢) R.M. Savory, «Iran», *Encyclopédie de L'Islam*, n.e., Vol. IV, p. 44.

(٣) حسن الأسدي، **ثورة النجف**، ص٧٤.

حكماً عسكرياً دكتاتورياً: فالدستور كان معلّقاً، وسلطة الحكومة غائبةً، وخزينة الدولة فارغةً، واقتصاد البلاد مهدداً بالمجاعة. ولم تكن صيغة "الجمهورية" هي الصيغة التي يمهّد لها تاريخ إيران ـ الملكية، ولم تقدّم التجربة الدستورية في ظروفها الصعبة وسنواتها القليلة انموذجاً لممارسة ديمقراطية فعلية. كما كان العلماء قد اختلفوا فيما بينهم على تقويم التجربة الدستورية نفسها بين مؤيدٍ ومعارضٍ. فلم يكن أمام بطل الانقلاب، والحالة هذه، إلاّ السير في نهج الحكم الأسري الملكي وإنْ في ثوبٍ تحديثي. فَيُعْلَن عزل أحمد شاه، آخر شاهٍ قاجاري، في العام ١٩٢٣م، ويُنادى برضا خان شاهاً في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٢٥م ليتوّج من ثم في ٢٥ نيسان (أبريل) ١٩٢٦م كأول ملك لحكم الأسرة البهلوية في إيران[1].

* * *

ما يستوقفنا في هذا العرض، هو أن مسار التجربة الدستورية في كلٍ من إيران وتركيا كان متزامناً، كما أن المخرج من نتائج ما بعد الحرب في كل من البلدين كان متشابهاً: **دكتاتورية عسكرية قومية**: لبس في إيران لبوس الملكية السلطانية، ولبس في تركيا لبوس الجمهورية القومية. وبين التجربتين، كانت البلاد العربية تغرق في مشاريع الحماية والوصاية والانتداب والتجزئة، ليتقلص أخيراً مشروع النخب القطرية فيها إلى تقليد انموذج "إيران ـ البهلوية" أو انموذج "تركيا ـ أتاتورك".

غير أن التجربتين الدستوريتين فيهما، وعلى قصر زمانهما الواحد، خلّفتا سجالاً فقهياً سياسياً غنياً. وكانت النجف **مسرحاً مشتركاً** لأحداث التجربتين الدستوريتين: الدستور العثماني الذي أعلن في العام ١٩٠٨م، والدستور الإيراني الذي فرضته الحركة الشعبية على الشاه في العام ١٩٠٦م.

وإذا كان الفقه السنّي، المتمثّل آنذاك وبشكل أساسي في كتابات رشيد رضا في **المنار**، قد جهد في إيجاد السند الشرعي للحياة السياسية الدستورية في **مبدأ الشورى**، في مواجهة "الحزب المحمدي" (الحزب الحميدي) الذي اعتبر الدستور "انتهاكاً" للشريعة، فإن فقه الإمامية قد شهد هو أيضاً، وفي خط المبادرة التي اتخذها آية الله الخراساني في دعم الثورة الدستورية في إيران، من حاول أن يُوجد السند الشرعي للأطروحة الدستورية في **مبدأ البحث عن السياسة العادلة في زمن غيبة الإمام**. هذا من دون أن يعني ذلك أن الاتجاه الآخر المعادي للدستور قد رمى بسلاحه. لقد انقسم الفقهاء الشيعة آنذاك (وفقاً لمصطلح تلك المرحلة) بين "أهل المشروطة" (أي الدستور) وبين "أهل المستبدة" (أي الملكية المطلقة). ويعكس السجال من جانب أهل المشروطة غنى فكرياً ملحوظاً تمثّل في الكتاب

---

(١) R.M. Savory, «Iran», *op. cit.*, p. 42.

الذي وضعه السيد حسين نائيني حوالى العام ١٩٠٩م بعنوان: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**.

الميرزا محمد حسين نائيني (توفي ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م) وكتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»(*).

يقدم السيد النائيني دفاعاً إسلامياً عن مبدأ الدستور الذي هو في الإسلام مشاركة أفراد الأمة في القرار والولاية و«مساواتهم ـ كما يقول ـ مع شخص السلطان في جميع نوعيات المملكة من المالية وغير المالية». كما أنه حق للأمة في المحاسبة والمراقبة وتحديد مسؤولية الموظفين(١).

ويستشهد النائيني بموقف الأمة حيال الخليفة عمر بن الخطاب عندما ارتقى المنبر يستنفر الناس للجهاد، فأجابوه: «لا سمعاً ولا طاعة لأنه كان عليه ثوب يماني يستر جميع بدنه، مع أن حصة كل واحد من المسلمين من تلك البرود اليمانية لم تكن كافية لستر جميع بدنه». ويتابع قائلاً: «ما استطاع (عمر) أن يدفع اعتراضهم إلاّ بعد أن أثبت لهم أن عبد الله (ابنه) هو الذي وهبه حصته من تلك البرود». كما يستشهد بموقف الأمة في «جواب الكلمة الامتحانية الصادرة عنه (عن عمر): "لنقومنك بالسيف". وما كان أشد فرحه عند رؤيته هذه الدرجة من استقامة الأمة...»(٢).

أما اعتياد الأمة على الاستبداد والخضوع، فقد جاء بعد «استيلاء معاوية وابن العاص، وتبدّل هاتيك الأصول والفروع المذكورة بأضدادها، وانقلاب السلطنة الإسلامية في مدة ابتلاء سائر الملل الأجنبية بمثل المأسورية والمقهورية المبتلين نحن بها الآن»(٣).

ويرى النائيني في تحرّر الملل الأجنبية من الملكية المطلقة «اتباعاً للمبادىء الطبيعية وإحاطة بالقوانين الإسلامية»، بينما «سير طواغيت الأمة المسلمة القهقرى أدّى إلى الحالة الرّاهنة»(٤).

ويبحث عن أصل الحرية المناقضة للعبودية والجور والتحكّم، في النص القرآني

(*) **بالفارسية**: صدرت الطبعة الأولى منه في العام ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م، ثم جدّدت طباعته في العام ١٩٥٥م.
بالعربية: لفت نظرنا الصديق عبد الحليم الرهيمي إلى وجود ترجمة عربية لبعض فصوله في مجلة **العرفان**، قام بها صالح الجعفري عام ١٩٣٠م في النجف. والترجمة العربية التي عدنا إليها، تتوزع على حلقات أربع بعنوان: «الاستبدادية والديمقراطية»، وهي ما سنحيل إليها لاحقاً.

(١) النائيني «الاستبدادية والديمقراطية»، **العرفان**، مج٢٠، ج١، ص٤٤.
(٢) **المصدر نفسه**، الصفحة عينها.
(٣) **المرجع نفسه**، ص٤٥.
(٤) **المرجع نفسه**، الصفحة عينها.

والسنّة النبوية، وفي التنبيهات الصادرة عن الأئمة المعصومين[١]... فيرى أن الاستبداد يقوم على شُعبتين من العبودية: «معبودية السلطان (التي) هي عبارة عن انقياد الأمة لإرادته التحكّمية في باب السياسة والملكية، كذلك يكون الانقياد والخضوع لرؤساء المذاهب والملل بعنوان أنه من الديانة معبودية محضة (...) والاستعباد في القسم الأول مستندٌ إلى القهر والغلبة، وفي القسم الثاني مبني على الخدعة والتدليس»[٢]. ويرى أن علاج القسم الثاني أصعب وأعسر، وهما على كل حال حالتان متآلفتان متكاملتان. يقول: «لولا ما نراه من ائتلاف هاتين الشعبتين الاستبداديتين السياسية والدينية واتفاقهما وتقوّم إحداهما بالأخرى، لما أصبح استعبادنا نحن الإيرانيين اليوم واضحاً مشهوداً»[٣].

والنائيني، في مقالته هذه، يشنّ هجوماً عنيفاً على "علماء السوء" من خلال تلميحه إلى تفسير الإمام الصادق لقوله تعالى: ﴿ومنهم أميون لا يعلمون...﴾، وهو بهذا يستعيد موقف الإمام الصادق عندما شبّه موقف المقلدين العوام لعلماء السوء، بموقف اليهود من أحبارهم[٤].

ويرى أن «مساواة الأمة مع شخص الوالي» أي السلطان، هي مساواة في الحقوق، وهي مساواة في الأحكام، وهي مساواة في التقاصّ والمجازاة[٥]. ولمّا كانت هذه المطالب التي رفعتها الحركة الدستورية تحرّر الأمة من الجائرين من خلال مساواتهم بالحكّام، وهم سلاطين وفقهاء، «رأت الشُعبة الدينية الاستبدادية أن من الواجب بمقتضى وظيفتها المقامية المتكفلة بالاحتفاظ على شجرة الاستبداد الخبيثة ـ باسم حفظ الدين قديماً وحديثاً ـ عدم الإصغاء للخطاب الشريف ﴿وَلاَ تَلْبِسُوا الحَقَّ بالبَاطِلِ﴾.. وأخذت تقاوم بكل ما في وسعها هذين الأصلين[*] اللذين هما منبع السعادة ورأس مال الأمة والمرتب عليهما حفظ حقوق الشعب ومسؤولية الولاة». وما اكتفت أن تطلق عليهما "التحريم"، بل «اجتهدت في أن

---

(١) **المرجع نفسه**، ص٤٥ ـ ٤٦.

(٢) **العرفان**، مج٢٠، ج٢، ص١٧٢.

(٣) **المرجع نفسه**، ص١٧٥. ويبدو أن النائيني كان مطلعاً أو متأثراً بكتاب الكواكبي: **طبائع الاستبداد** الذي صدر عام ١٩٠١م، وفيه يفرد الكواكبي فصلاً بعنوان: «الاستبداد السياسي والاستبداد الديني».

(٤) يشرح مترجم النصّ الفارسي، صالح الجعفري، هذا الموقف، فيستعيد أقوال الإمام الصادق، ومنها: «... وكذلك أمتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها وإهلاك من يتعصبون عليه وإنْ كان لإصلاح أمره مستحقاً، فمن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمّهم الله بالتقليد لفسق فقهائهم...»... إلى أن يقول: «أولئك أضرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد على الحسين بن علي». صالح الجعفري، «الاستبدادية والديمقراطية»، **العرفان**، مج٢٠، ج٢، ص١٧٤.

(٥) **المرجع نفسه**، ص١٧٦.

(*) الأصلان المقصودان هما: حرية الأمة، ومساواتها بشخص السلطان.

تبرزهما بأشنع الصور وأقبحها لتنفر منهما العامة وتصرف أنظار سواد الشعب عن تتبع هذه الطرق الصالحة»[1].

ويتصدَّى النائيني لحجج من يسميهم بـ "المتعمّمين"، ويتهمهم بتجهيل الأمة الإيرانية واستغفالها «بمقتضيات دينها وضروريات مذهبها»، فيصفهم «بعلماء السوء ولصوص الدين ومضلّي ضعفاء المسلمين..»[2].

وبعد أن يشدِّد على ضرورة تحديد السلطات والصلاحيات في نظام الاستيلاء والسلطنة في جميع الشرائع والأديان، ينتقل إلى التبرير الفقهي للحياة الدستورية من خلال صيغة **الشورى** التي طُبِّقت في عهد الرسول والخلفاء الرّاشدين. ويرى هنا إمكانية كبرى لاتفاق سنّي ـ شيعي حول هذه الصيغة. فمطلب عصمة الوالي السياسي في طائفة الإمامية، يُوجب في زمن الغيبة تحديد السلطنة لترك التحكّمات والاستئثارات. يقول: «وعلى هذا، فتحديد السلطنة الإسلامية بالدرجة الأولى، التي هي عبارة عن ترك التحكّمات والاستئثارات ـ مع الإغماض عن أهلية المتصدّي والسكوت عن لوازم مقامه من العصمة خصوصاً على مذهبنا ـ هو القدر المتفق عليه بين الفريقين، . . . وهو من الضروريات الإسلامية أيضاً. . .»[3].

واضحٌ كيف أن هذا التوجه يُحرِّكه همٌ راهنٌ وهدف مستقبلي. فهو لا ينطلق من أوجه الخلاف والاختلاف حول تاريخية الإمامة وأحقيتها، بل من واقع المسلمين الذي يفترض حلاً لمشكلة الاستبداد في السلطنة، وهي المشكلة التي رافقت معظم عهود التاريخ الإسلامي حتى أمست "شجرة خبيثة" لدى السلطنات "السنّية" ولدى السلطنات "الشيعية" على السواء.

«وعلى هذا تكون حقيقة **تبديل السلطنة الجائرة** وتحويلها، عبارة عن **قصر الاستيلاء الجوري وتحديده والردع عن ذينك الظلم والغصب الزائدين**، وليس هو كما يُتوهم عبارة عن رفع فرد من الظلم وجعل فرد آخر أخفّ وأقلّ منه مكانة»[4].

وصيغة الشورى، كما يفهمها النائيني، لا تتناقض مع دور الفقيه في مذهب الإمامية. فهذا الدور الذي تفرضه "نيابة الإمام"، والذي يتمثّل بالقيام «بالوظائف الحسبية (. . .) مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع الوظائف»[5]، يندرج في نظام شوروي حيث «تتحقق

---

(١) **المرجع نفسه**، ص١٧٨.
(٢) **المرجع نفسه**، ص١٧٩.
(٣) **العرفان**، مج٢٠، ج٤، ص٤٣٤.
(٤) **المرجع نفسه**، ص٤٣٥.
(٥) **المرجع نفسه**، ص٤٣٤ ـ ٤٣٥.

الشوروية الملّية العمومية، لا مع البطانة وخواص شخص الوالي فقط...»، بل مع «عموم الأمة»[1]. يقول: «... ودلالة الآية المباركة ﴿وشاورهم في الأمر﴾ المخاطب بها نفس العصمة وعقل الكلّ، وقد كُلّف بالمشورة مع عقلاء الأمة على هذا المطلب في كمال البداهة والظهور. حيث يُعلم بالضرورة أن مرجع ضمير الجمع هو عموم الأمة وقاطبة المهاجرين والأنصار لا أشخاص خاصة»[2].

إنّ الهيئة الدستورية المتمثّلة بالجمعيات العمومية، أو البرلمانات، أو المجالس التمثيلية، هي الصيغة الرّاهنة التي توصل إليها تطوّر الحضارة الإنسانية وفقاً للمبادىء الطبيعية والقوانين الإسلامية، اللتين لا تناقض بينهما في نظر النائيني. بل إن النظام الديمقراطي أصله في الإسلام النظام الشوروي. والنائيني هنا يشدّد على المقولة التي طالما ردّدها العديد من المصلحين والدستوريين الإسلاميين آنذاك: «هذه بضاعتنا رُدّت إلينا»[3].

إن وجود هذه الهيئة في السلطنة ضروري كي لا يتحوّل الاستيلاء إلى جور. إنها نوع من قوة ضابطة ورادعة ومُسدِّدة كما يقول النائيني. وهذه الهيئة تتوافق مع وجهة النظر السنّية القائلة بشرطَيْ علمية الخليفة وعدالته، ومع وجهة نظر الإمامية القائلة بعصمة الإمام. إنها الإمكان الضروري في هذا الزمان: «في هذا الزمان، وقد أصبحنا قاصرين ليس من وجهة عدم إمكاننا أن نتمسك بالعصمة العاصمة فقط، بل حتى ومن وجهة إنصاف المتصدين للأمور بملكة التقوى والعدالة والعلم الحقيقي، وبالعكس مبتلين بالضد المقابل لها. فكما أن الضرورة قائمة على أن حفظ تلك الدرجة المسلمة من تحديد السلطة الإسلامية التي عرفت أنها من الأمور التي اتفقت عليها الأمة وأنها من ضروريات الدين الإسلامي، والتحفّظ على أساس الشوروية الثابت بنصّ الكتاب والسنّة النبوية والسيرة المقدسة، لا يتصور ولا يتحقّق وجودهما (السلطة والشورى) إلاّ إذا استندنا على قوة خارجية[4] رادعة ومسدِّدة تقوم بدور القوة البشرية مقام القوة العاصمة الإلهية، ولا أقل من أن تحلّ محل القوة العلمية وملكة العدالة»[5].

الهيئة الدستورية هي، إذن، «قدر مقدور من القوة العاصمة الإلهية بناءً على أصول مذهبنا، طائفة الإمامية (كما يقول النائيني)؛ وبناءً على مذهب أهل السنّة، هي في مقام القوة

---

(١) إشارة واضحة إلى الفقهاء المقرّبين من السلطان داخل المؤسسة الدينية الرسمية وخارجها.
(٢) **العرفان**، مج٢٠، ج٥، (كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٠)، ص٥٦٨.
(٣) **المرجع نفسه**، ص٥٧٠.
(٤) المقصود بالقوة الخارجية قوة الهيئة التمثيلية للأمة، التي هي خارج القوة الإجرائية للدولة أو السلطنة، كما يُفهم من سياق النصّ الكامل.
(٥) **المرجع نفسه**، ص٥٧٠.

العلمية وملكة التقوى والعدالة»[1].

وهذا الحل الدستوري الديمقراطي الذي يدافع عنه السيد النائيني في معركة تخوضها القوى المُطالبة بالدستور في كلٍ من إيران والدولة العثمانية آنذاك ضد الاستبداد الفردي السلطاني، وضد تيار واسع من الفقهاء الذين يمثلون على حد قوله «شعبة الاستبداد الديني»[2]، هو "حل إسلامي" في رأيه، ليس فقط للمسألة الداخلية التي كانت تعانيها إيران من جرّاء القمع والجور والاستبداد، وإنما أيضاً لمسألة درء الخطر الأجنبي الذي يتهدّدها بالتقسيم. فمشاركة الأمة في السياسة تستنفر قواها للجهاد ضد الاعتداءات التي كانت تتربّص بها آنذاك من طرف روسيا وبريطانيا. ولذا، فإنه يرى «أن تحويل السلطنة الغاصبة من نحوها الظالم الأول إلى نحوها العادل الثاني، علاوةً على سائر المذكورات، موجبٌ لحفظ بيضة الإسلام وصيانة حوزة المسلمين من استيلاء الكفرة الجائرين»[3].

على كل حال، ما لبثت هذه المعركة الفكرية والفقهية والسياسية، التي خيضت في الوقت نفسه الذي كانت تُخاض فيه معركة الدستور العثماني، أن خفت صوتها. ويتصادف هذا الخفوت مع وفاة المرجع الكبير الذي احتضنها فقهياً، وهو الشيخ كاظم الخراساني، في العام ١٩١١م.

وجاءت ظروف الحرب العالمية الأولى لتُعطِّل الجهود الدستورية، ولتُقحم البلاد ـ كما رأينا ـ في مشاريع الاقتسام والتقسيم وسياسة تقاسم مناطق النفوذ، ولتُدخلها في احتمال الحل العسكري الدكتاتوري. وبعدها سوف تتقلّص المشاركة الفقهية في العمل السياسي، ويعتزل الفقيه في حوزته لفترة طويلة، قاصراً عمله على جانب العبادات والمعاملات وإسداء النصح أحياناً[4].

ومن جانب الشاه البهلوي، سوف تقتصر العلاقة على الحرص على بعض البروتوكولات والزيارات الشكلية والودّية، مع التركيز على تحجيم دور الفقهاء من خلال

---

(١) **المرجع نفسه**، ص٥٧١.

(٢) وكما تولى أبو الهدى الصيادي، شيخ الإسلام في العهد الحميدي، مهمّة التصدي الديني للمطالبين بالدستور، متهماً إياهم بالكفر والابتداع، هكذا تولّى من الجهة الإيرانية ـ الشيعية السيد محمد كاظم اليزدي، أحد كبار المراجع في النجف، مهمّة التصدّي للحركة الدستورية وعلمائها الذين دافعوا عنها من وجهة فقهية. راجع: حسن الأسدي، **ثورة النجف**، ص٦٨.

(٣) النائيني، «الاستبدادية والديمقراطية»، **العرفان**، مج٢٠، ج٤، ص٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٤) ومما زاد في هذه العزلة النتائج التي أسفرت عنها ثورة العشرين في العراق، تلك التي كان لفقهاء النجف دور قيادي فيها. إذ إن قمع الإنكليز للثورة وإقامة واجهة سياسية محلية، أديا إلى سياسة عزل للنجف وإلى اتخاذ تدابير إقصاء للشيعة عن المواقع المهمّة في الدولة الناشئة.

سلسلة من التدابير والقوانين المدنية، ومن خلال إعفاء طلاّب العلوم الدينية من الخدمة العسكرية. وسيستمر هذا الوضع حتى انقلاب مصدَّق في العام ١٩٥٣م[١]، حيث سيستعيد بعض الفقهاء دورهم في العمل السياسي الوطني، لتُستعاد من جديد أطروحات فقهاء المرحلة الدستورية[٢].

---

(١) Djalili, *op. cit.*, p. 51.

(٢) انظر: فاضل رسول، «صراعات الشرعية الدستورية»، مرجع سابق، ص٦٧.

خاتمة

توقفنا في خاتمة البحث في الدولة القاجارية عند فقيه إمامي، هو محمد حسين نائيني الذي تولّى مهمّة الدفاع عن صيغة الدستور التي حملها الثوار الأحرار في كلٍّ من إيران والدولة العثمانية. والنائيني في أطروحاته يُترجم حالة إسلامية إصلاحية شملت العالم الإسلامي برمته آنذاك. وهو إذا كان، كما لاحظنا، متأثراً بالكواكبي الذي سبقه ومعتمداً أطروحاته في موضوع الاستبداد من جهة، فإنه يلتقي من جهة أخرى مع فقيه سنّي معاصر له في استجاباته للأسئلة الفقهية التي تطرحها تحدّيات العمل الدستوري (المشروطية) على الفقه الإسلامي، ونعني به رشيد رضا، الفقيه الذي ختمنا به الفصل الذي عالجنا فيه أوضاع المؤسسة الدينية العثمانية، وموقف فقهاء الإصلاح منها.

إنّ الفقيهين يستحضران ـ كما رأينا ـ منهجية فقهية واحدة لحل المشاكل التي كان يعيشها العالم الإسلامي آنذاك. ففي مواجهة الاستبداد السلطاني الفردي، ومحاربة الخطر الأجنبي، والتصدّي لسياسة إفقار الأمة وامتهان كرامتها، يبرز مفهوم **الشورى**، في نظرهما، أصلاً من أصول العمل الإسلامي الذي ضمن للدولة الإسلامية في بداياتها ازدهاراً لدعوتها، ومنعةً لكيانها السياسي، ومشاركةً للأمة في قرار حاكمها.

وأما "الضرورة" التي تُوجب سلطاناً أو حاكماً ـ حتى وإنْ كان لا يحوز جميع شروط الإمام العادل والعالم في مذهب أهل السنّة، أو شرط العصمة المستحيل توافره في زمن الغيبة في مذهب الإمامية ـ فهي تحتاج إلى تحديد أو تقييد كي لا يستغلّ السلطان واقع "ضرورته"، فيتمادى في جوره إلى ما لا نهاية.

وعليه، يصبح أهل الحل والعقد في البيعة الاختيارية عند رشيد رضا برلماناً أو مجلساً تمثيلياً للأمة، أو صيغةً لمشاركة الأمة في حكم نفسها على قاعدة الإجماع؛ وتصبح الصيغة التمثيلية عند النائيني "قوة بشرية عاصمة"، تحلّ جزئياً محل القوة العاصمة الإلهية التي يُفترض أن تتمثّل بالإمام المعصوم.

ووفقاً لهذين الاجتهادين اللذين يلتقيان في موقف سياسي واحد معاصر آنذاك لحدثٍ كبير في إيران والدولة العثمانية (الحدث الدستوري)، يتراجع مفهوم الخليفة الواحد للعالم الإسلامي الذي تستّر به "سلطان الضرورة"، ويتقلّص دور "نائب الإمام" في الدولة

السلطانية، ليخليا المجال لإمكانية قيام نظام سياسي في كل قطرٍ من أقطار العالم الإسلامي يؤمّن حداً من الحرية والمساواة.

ولمّا كانت هذه المبادىء هي المبادىء التي توصّلت إليها تجربة الفكر الإنساني في "تطوره الطبيعي" وفقاً للفلسفة الوضعية الأوروبية، وهي المبادىء نفسها التي سنّتها التعاليم القرآنية والسنّة النبوية والسلف الصالح والأئمة المعصومون، وفقاً لرأي هذين المصلحين أيضاً، فإن المدرسة الإسلامية الجديدة التي كان يحرص كل من رشيد رضا وحسين نائيني على التعبير عنها آنذاك تعبيراً فقهياً وكلامياً وأصولياً، تجيب من يدّعي أن الدستور بدعة والانتخاب خروج، بأن الأصل إسلامي، و"البضاعة" إسلامية. وما الدولة الدستورية الحديثة إلاّ إخراج تاريخي لهذا الأصل، وترجمة واقعية لتلك المبادىء.

ثم إن تجربة الفقيهين مع البدائل التاريخية[1] التي استعاضت عن هذا الأصل بالبيعة القهرية وأحلّت النظام السلطاني والمؤسّسة الدينية الكسروية محل نظام الشورى الإسلامي، أوصلتهما إلى التفكير بدور المجتهدين في المرحلة المعاصرة، وموقع هؤلاء في النظام السياسي المعاصر.

لقد قامت المؤسّسة الدينية العثمانية، ولمرحلة طويلة من الزمن، بدور حماية الاستبداد السلطاني، وصولاً إلى تأسيس قطاع من الاستبداد الديني في الدولة والمجتمع؛ وهو قطاع وصل إلى حد استخدام الدين في السياسة المدنية، وفي التحكّم بلعبة البلاط، وفي لجم حركة الفكر والرأي والاجتهاد في المجتمع. فكانت تجربة الكواكبي ورشيد رضا وغيرهما من المفكّرين مع هذه المؤسّسة التي حاربتهم ونفتهم وقتلت بعضهم، منطلقاً للتمييز بين المجتهد من جهة و"المعمَّم" أو "الفقيه الحشوي" من جهة أخرى. ففي ظل سيادة "فقهاء الحشوية" ومؤسّستهم التي سيطرت على المجتمع، فاشترت عقول البعض في الوظائف والمناصب والرتب والرواتب، واستلبت مشاعر العامة بمعتقدات الخرافة والأسطورة، استحال في نظر رشيد رضا أن تقوم خلافة عادلة وعالِمة تجمع عليها الأمة الإسلامية، ناهيك عن العوائق الأخرى التي يعرضها كلٌ من الكواكبي في كتابه **أم القرى**، ورشيد رضا في كتابه **الخلافة أو الإمامة العظمى** (كالتمايز بين الأقوام والأقاليم، ووقوع العديد من الأقطار تحت السيطرة الأجنبية، وتضارب مطامع السلاطين والملوك في هذا المنصب...). لذلك، فإن رشيد رضا الذي عاصر تجربة الدستور العثماني التي انقلبت على العرب، ثم الثورة العربية التي وقعت في فخ السياسات الدولية، ثم الثورة التركية الكمالية التي تعلمنت، وصولاً إلى معاناة المأزق المصيري في مؤتمر الخلافة، يرى أن الحلّ المُناسب هو في تأجيل طرح مسألة الخلافة، مع التشديد على إقامة مدرسة

---

(١) وكان آخر هذه البدائل التاريخية: العثمانية التركية والقاجارية الإيرانية.

للمجتهدين لتأهيلهم لهذا المنصب، وعلى تأسيس حزب للإصلاح الإسلامي. وبقيت مسألة الخلافة، منذ ذلك الحين، يكتنفها الكثير من الغموض حتى طُرحت مسألة "الحاكمية الإلهية" لدى بعض الأحزاب الإسلامية ومفكّريها في المرحلة المتأخرة، مثيرة مأزقاً أكبر وتوتراً أشد في الحياة السياسية في عالم إسلام اليوم(*).

أما حسين نائيني، فقد رأى أن وظيفة "نائب الإمام" التي تكافىء منصب الخليفة عند أهل السنّة، لا تعني جمعاً لمهمات النبي والإمام المعصوم، كما لا تعني تنازلاً من قبل نائب الإمام عن هذه المهمّات إلى السلطان المستولي، أو اقتساماً لهذه المهمّات (مهمّات الإمام) بينه وبين السلطان كما حصل في العهد الصفوي. فثمة وظائف محدودة يتولاّها الفقهاء كجزء من ولاية الإمام، كالقضاء والتعليم وإمامة المساجد والخطبة والوعظ.. إلخ. وتبقى "القوة العاصمة البشرية" ـ في رأيه ـ مرتبطة بقوة المجالس التمثيلية في هذا العصر التاريخي من دون أن يلغي ذلك دور "مرجع التقليد" في الحوزات العلمية الكبرى وفي المجتمع، في مجال فقه العبادات والمعاملات.

لقد قامت الدولة بعد تجربتَيْ الدستور في كلٍ من إيران والدولة العثمانية على أساس نظام إقليمي ـ دولي استقرّت عليه نتائج الحرب العالمية الأولى، وكان أن قطع بعض هذه الدول مع الإسلام من خلال تدابير علمانية حادّة، وأعلن بعضها الآخر التزاماً شكلياً بعناوين الشريعة، وحاول بعض ثالث منها التوفيق بين الجانبين. وفي جميع هذه الأحوال، أهملت مسألة الديمقراطية في بناء مؤسسات الدولة الحديثة، واستعيض عنها بأساليب الضبط والقمع وحدها. وتراجع همّ التعبير عن حرّية الأمة وحق مشاركتها كجماعات وأفراد.

لقد اعتقد الفقهاء الدستوريون بإمكانية الحدّ من الشطط والانحراف، ومن الإفراط والتفريط، من خلال الدعوة إلى صيغة «الدولة الدستورية» ونقل فكرة الشورى إلى مستوى المؤسسات الحديثة التي توصل إليها تطور الفكر الديمقراطي الإنساني في العالم. إلا أن دور الفقيه ـ المجتهد في هذا الاحتمال، بقي جزءاً لا يتجزأ من سعي مجمل أفراد المجتمع لإقامة هذا التوازن. وهذا الجهد هو بذل وسعي وتحصيل علمي متواصل وارتباط بقضايا المجتمع والناس باعتبارها قضايا مجتمع ومواطنين، لا قضايا هوية أو إحياءِ أصولي وانقلاب سلطوي. كما أنه ليس رتبة في مؤسسة سلطانية أو حكومية، ولا لقباً يصدر عن

(*) يُلاحظ أنه كلما كانت تشتد أزمة بناء الدولة في مرحلة رشيد رضا، كانت تنحو مواقف هذا الفقيه نحو المحافظة والتزمّت في العشرينات من القرن الماضي. ومن ذلك وقوفه المتصلّب ضد كتاب علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم**، الذي أثيرت فيه مسألة إلغاء الخلافة، لأن الإسلام ـ حسب عبد الرازق ـ لم ينصّ عليها ولم يوجبها. راجع توسيعاً لهذا الموضوع في كتابنا: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦.

سلطان أو حزب، أو استيلاءً من قبل الفقيه على مقاليد السلطة باسم الولاية أو الحق الديني. وهذا مأزم كبير لا تزال حركة النهوض العربي والإسلامي تعيشه اليوم من جرّاء محاولة الخروج من التباسات الذاكرة التاريخية نحو وعي تاريخي جديد بالإسلام وبالعالم معاً.

ملحق (١):

شاهات إيران

الصفويون

٩٠٧ ـ ١١٤٨هـ/ ١٥٠٢ ـ ١٧٣٦م

الشاه	الهجري	الميلادي
إسماعيل الأول	٩٠٧	١٥٠٢
طهماسب الأول	٩٣٠	١٥٢٤
إسماعيل الثاني	٩٨٤	١٥٧٦
محمد خدابنده	٩٨٥	١٥٧٨
عباس الأول	٩٩٥	١٥٨٧
صفي الأول	١٠٣٧	١٦٢٨
عباس الثاني	١٠٥٢	١٦٤٢
صفي الثاني (جلس باسم سليمان الأول)	١٠٧٧	١٦٦٨
حسين الأول	١١٠٥	١٦٩٤
طهماسب الثاني	١١٣٥	١٧٢٢
عباس الثالث	١١٤٤ ـ ١١٤٨	١٧٣١ ـ ١٧٣٦

الأفغانيون

محمود	١١٣٥	١٧٢٢
أشرف	١١٣٧ ـ ١١٤٢	١٧٢٥ ـ ١٧٢٩

الأفشاريون

نادر شاه	١١٤٨	١٧٣٦
عادل شاه	١١٦٠	١٧٤٧
إبراهيم	١١٦١	١٧٤٨
شاه رخ	١١٦١ ـ ١٢١٠	١٧٤٨ ـ ١٧٩٦

الزنديون

كريم خان	١١٣٦	١٧٥٠
أبو الفتح	١١٩٣	١٧٧٩
علي مراد	١١٩٣	١٧٧٩
محمد علي	١١٩٣	١٧٧٩
صادق	١١٩٣	١٧٧٩
علي مراد (مرّة ثانية)	١١٩٦	١٧٨١
جعفر	١١٩٩	١٧٨٥
لطف علي	١٢٠٣ ـ ١٢٠٩	١٧٨٩ ـ ١٧٩٤

القاجاريون

اقا محمد	١١٩٣	١٧٧٩
فتح علي (بابا خان)	١٢١١	١٧٩٧
محمد شاه	١٢٥٠	١٨٣٤

(ثورة حسن خان سالار)	١٢٦٤ ـ ١٢٦٦	
ناصر الدين شاه	١٢٦٤	١٨٤٨
مظفر الدين شاه	١٣١٣	١٨٩٦
محمد علي شاه	١٣٢٤	١٩٠٧
أحمد شاه بن محمد علي	١٣٢٦ ـ ١٣٤٣	١٩٠٩ ـ ١٩٢٥

المصدر: اقتبست جداول الشاهات الإيرانيين والسلاطين العثمانيين عن ستانلي لين بول، **الدول الإسلامية**، القسم الثاني.

ملحق (٢):

سلاطين آل عثمان

السلطان		الهجري	الميلادي
عثمان الأول		٦٩٩	١٢٩٩
أورخان غازي		٧٢٦	١٣٢٦
مراد الأول		٧٦١	١٣٥٩
بايزيد الأول		٧٩٢ ـ ٨٠٥	١٣٨٩ ـ ١٤٠٢
الأمير سليمان		٨٠٦ ـ ٨١٣	١٤٠٣ ـ ١٤١٠
محمد شلبي	فاصلة	٨٠٦ ـ ٨١٦	١٤٠٣ ـ ١٤١٣
موسى شلبي	السلطنة	٨١٣ ـ ٨١٦	١٤١٠ ـ ١٤١٣
مصطفى شلبي		٨٢٢ ـ ٨٢٥	١٤١٩ ـ ١٤٢٢
شلبي محمد		٨١٦	١٤١٣
مراد الثاني (المرّة الأولى)		٨٢٤	١٤٢١
الفاتح محمد الثاني (المرّة الأولى)		٨٤٨	١٤٤٤
مراد الثاني (المرّة الثانية)		٨٤٨	١٤٤٤
الفاتح محمد الثاني (المرّة الثانية)		٨٥٥	١٤٥١
بايزيد الثاني		٨٨٦	١٤٨١
سليم الأول		٩١٨	١٥١٢
سليمان الأول		٩٢٦	١٥٢٠
سليم الثاني		٩٧٤	١٥٦٦

مراد الثالث	٩٨٢	١٥٧٤
محمد الثالث	١٠٠٣	١٥٩٥
أحمد الأول	١٠١٢	١٦٠٣
مصطفى الأول (المرّة الأولى)	١٠٢٦	١٦١٧
عثمان الثاني	١٠٢٧	١٦١٨
مصطفى الأول (المرّة الثانية)	١٠٣١	١٦٢٢
مراد الرابع	١٠٣٢	١٦٢٣
إبراهيم	١٠٤٩	١٦٤٠
محمد الرابع	١٠٥٨	١٦٤٨
سليمان الثاني	١٠٩٩	١٦٨٧
أحمد الثاني	١١٠٢	١٦٩١
مصطفى الثاني	١١٠٦	١٦٩٥
أحمد الثالث	١١١٥	١٧٠٣
محمود الأول	١١٤٣	١٧٣٠
عثمان الثالث	١١٦٨	١٧٥٤
مصطفى الثالث	١١٧١	١٧٥٧
عبد الحميد الأول	١١٨٧	١٧٧٤
سليم الثالث	١٢٠٣	١٧٨٩
مصطفى الرابع	١٢٢٢	١٨٠٧
محمود الثاني	١٢٢٣	١٨٠٨
عبد المجيد	١٢٥٥	١٨٣٩
عبد العزيز	١٢٧٧	١٨٦١
مراد الخامس	١٢٩٣	١٨٧٦

عبد الحميد الثاني	١٢٩٣ (ت١٣٣٦)	١٨٧٦
محمد رشاد الخامس	١٣٢٧	١٩٠٩
محمد وحيد الدين السادس	١٣٣٦ ـ ١٣٤١	١٩١٨ ـ ١٩٢٢

المصادر والمراجع

□ **بالعربية**

ـ ابن جماعة، بدر الدين، **تقرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق هانز كوفلر .H Kofler، مجلة *Islamica* الألمانية، المجلد الرابع، ١٩٣٢.

ـ ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

ـ أرسلان، شكيب، **السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة**، دمشق، مطبعة ابن زيدون، ١٩٣٦.

ـ الأسدي، حسن، **ثورة النجف**، بغداد، منشورات وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٥.

ـ الآصفي، محمد مهدي، **مقدمة الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، الجزء الأول، النجف، منشورات جامعة النجف الدينية، ط١، ١٣٨٦هـ.

ـ الأفغاني، جمال الدين، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨١.

ـ أولسن، روبرت دبليو، **حصار الموصل والعلاقات العثمانية ـ الفارسية**، ترجمة عبد الرحمن الجليلي، الرياض، ط١، ١٩٨٣.

ـ بروكلمن، كارل، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ط١: ١٩٤٨، ط٨: ١٩٧٩.

ـ بني المرجة، موفق، **صحوة الرجل المريض**، الكويت، (د.ن)، ١٩٨٤.

ـ البيطار، محمد بهجة، **حياة شيخ الإسلام ابن تيمية**. دمشق، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٧٢.

ـ بيهم، محمد جميل، **العرب والترك في الصراع بين الشرق والغرب**، بيروت (ب.ن)، ١٩٥٧..

ـ التونجي، محمد، **بهاء الدين العاملي، أديباً، شاعراً، عالماً**، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ١٩٨٥.

ـ چب (هاملتون) وبوون (هارولد)، **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى، جزءان، القاهرة (د.ن)، ١٩٧١.

ـ جمعة، محمد بديع، **الشاه عبّاس الكبير**، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠.

ـ حجتي، محمد باقر، «بهاء الدين وآثاره»، مجلة **الثقافة الإسلامية**، دمشق، العدد ٥، ١٩٨٦.

ـ الحر العاملي، محمد بن الحسن، **أمل الآمل في علماء جبل عامل**، جزءان، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط٢، ١٩٨٣.
ـ الخطيب، عدنان، **الشيخ طاهر الجزائري**، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧١.
ـ الخوانساري، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، ٨ أجزاء، قُم، ١٣٩٢هـ.
ـ رضا، رشيد، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، مصر، المنار، ١٩٢٣.
ـ رضا، رشيد، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠.
ـ رسول، فاضل، «الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الإيرانية ١٩٠٥ ـ ١٩١١»، مجلة **الحوار**، العدد ٦، ١٩٨٧.
ـ رسول، فاضل، **هكذا تكلّم علي شريعتي**، بيروت، دار الكلمة، ط٣، ١٩٧٨.
ـ الرهيمي، عبد الحليم، **تاريخ الحركة الإسلامية في العراق**، بيروت، الدار العالمية، ١٩٨٥.
ـ زاده، طاشكبري، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، والعقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٥.
ـ زيادة، خالد، **اكتشاف التقدم الأوروبي، دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١.
ـ زيادة، خالد، **الصورة التقليدية للمجتمع المديني، قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر**، طرابلس ـ لبنان، ١٩٨٣.
ـ زين الدين بن علي (بن أحمد العاملي)، **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**، تحليل وتحقيق عبد الأمير شمس الدين، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١.
ـ زين الدين بن علي، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، النجف، تقديم بقلم: محمد مهدي الآصفي، جامعة النجف، ١٣٨٦هـ.
ـ السيد، رضوان، «الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي»، مجلة **الحوار**، بيروت، العدد ٦، ١٩٨٧.
ـ شمس الدين، محمد جعفر، «الخُمس»، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، مج٣، ج١٢.
ـ الشناوي، عبد العزيز، **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها**، ج١، القاهرة، جامعة القاهرة، ١٩٨٠.
ـ الشيبي، كامل، «الصفويون»، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، مج٣.
ـ الصدر، محمد باقر، **المعالم الجديدة للأصول**، بيروت، دار التعارف، ط٣، ١٩٨١.
ـ العاملي، محمد بهاء الدين، **كتاب الكشكول**، بيروت، مكتبة دار البيان، (د.ت).
ـ عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٢.

ـ العدوي، إبراهيم أحمد، **رشيد رضا الإمام المجاهد**، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة (د.ت).
ـ الغزالي، أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تقديم عادل العوا، بيروت، (د.ن)، ١٩٦٩.
ـ الغزالي، أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، ط٢، مصر، (د.ن).
ـ الغزي، نجم الدين، **لطف السمر وقطف الثمر من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر**، حققه محمود الشيخ، دمشق، (د.ن)، ١٩٨١.
ـ فريد، محمد بك المحامي، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٧.
ـ فيّاض، عبد اللّه، **تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة**، بيروت، (د.ن)، ١٩٧٥.
ـ فيّاض، عبد اللّه، **الثورة العراقية الكبرى**، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٦٣.
ـ القاسمي، ظافر، **جمال الدين القاسمي**، دمشق، مكتبة أطلس، ١٩٦٥.
ـ كاهن، كلود، **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية بدر الدين القاسم، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٧.
ـ كرد علي، محمد، **خطط الشام**، ٦ أجزاء، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٩.
ـ كسائي، نور اللّه، «خواجة نظام المُلك الطوسي والمدارس النظامية»، **مجلة الثقافة الإسلامية**، دمشق، العدد ٦، ١٩٨٦.
ـ الكواكبي، عبد الرحمن، **الأعمال الكاملة**، تحقيق ودراسة محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٥.
ـ الليثي، سميرة، **جهاد الشيعة**، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٥.
ـ لواساني، أحمد، **كتاب سير الملوك المعروف بسياستنامة**، أطروحة دكتوراه غير منشورة، بيروت، جامعة القدّيس يوسف، ١٩٧٩.
ـ لين بول، ستانلي، **الدول الإسلامية**، جزءان، ترجمة محمد صبحي فرزات، دمشق، مطبعة الملامح، ١٩٧٤.
ـ الماوردي، أبو الحسن، **الأحكام السلطانية**، ط٣، مصر، (د.ن)، ١٩٧٣.
ـ الماوردي، أبو الحسن، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩.
ـ الماوردي، أبو الحسن، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، بيروت، دار العلوم العربية، ١٩٨٧.
ـ مصطفى أحمد عبد الرحيم، **في أصول التاريخ العثماني**، بيروت ـ القاهرة، دار الشروق، ط١: ١٩٧٢.
ـ المطهري، مرتضى، **الإسلام وإيران**، ٣ أجزاء، بيروت، دار التعارف، (د.ت).
ـ مغنية، محمد جواد، **الخميني والدولة الإسلامية**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩.

- المهاجر، جعفر، «بهاء الدين العاملي، مؤلفاً مجدداً»، مجلة **الثقافة الإسلامية**، دمشق، العدد ٥، ١٩٨٦.

- المهاجر، جعفر، «الشهيد الأول: محمد بن مكي الجزيني» مجلة **الغدير**، بيروت، الأعداد ١ و٢ و٣، ١٩٨١.

- منيمنة، حسن، **تاريخ الدولة البويهية**، بيروت، الدار الجامعية، ١٩٨٧.

- النائيني، محمد حسين، «الاستبدادية والديمقراطية»، [مقالات مترجمة إلى العربية من الكتاب الفارسي: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**]، ط١: ١٩٠٩ وط٢: ١٩٥٥] مجلة **العرفان**، مجلد ٢٠، الأجزاء ١ و٢ و٤ و٥، حزيران، تموز، تشرين الثاني وكانون الأول ١٩٣٠.

- هويدي، فهمي، **إيران من الداخل**، القاهرة، مؤسسة الأهرام، ١٩٨٧.

□ بالأجنبية

- Algar, H., *Religion and State in Iran 1785-1960, The role of the Ulema in the Qajar period*, Berkeley, 1969.

- Aubin, Jean «La Politique religieuse des Safavides» in: *Le Shi'isme imamite*, Strasbourg, 1968.

- Braudel, F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen*, Paris, 1er éd. 1949; 4e ed. 1979.

- Bruijn, art. «Iran», *Encyclopédie de l'Islam*, n. e., Vol. IV.

- Cahen, Claude, «Le Problème du Shi'isme dans l'Asie mineure Turque pre-ottomane», in: *Le Shi'isme imamite*, Strasbourg, 1968.

- Corbin, Henri, «La place de mollá Sadrá Shirazi dans la philosophie iranienne», *Studia Islamica*, XVIII, Paris, 1963, pp. 81-113.

- Djalili, Mohamad Reza, *Religion et Révolution, L'Islam Shi'ite et l'Etat*, Paris, 1981.

- Engelhardt, *Turquie et le Tanzimat*, Paris, 1894.

- Lambton, A., «A Reconsideration of the Position of the Marja' Al-Taqlid and the Religious Institutions». *Studia Islamica*, XX, Paris, 1964.

- Laoust, H., *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1977.

- Madelung, W., art, «Alkaraki», *Encyclopédie de l'Islam*, n. e., Vol. IV.

- Nasr Seyyd H., «Le Shi'isme et le Soufisme», in: *Le Shi'isme imamite*, Colloque Strasbourg, 1968.

- Savory R. M., art. «Iran: des Turcomans à nos Jours» *Encyclopédie de l'Islam*, n. e., vol. IV, pp. 36-45.

- Repp. R. C., *The Mufti of Istanbul*, Oxford, 1986.

- Riza Ahmad, *La faillite morale de la politique occidentale en Europe*, Paris, 1922.

□ **موسوعات:**

- *Encyclopédie de l'Islam*, n. e., 5 t. Leiden, Maisoneuve, 1968-1987.

ـ حسن الأمين، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، ٣ مجلدات، بيروت، دار التعارف، ١٩٨١.

ـ الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، بيروت، دار العلم للملايين، ط٥: ١٩٨٠.

فهرس الموضوعات

تقديم الطبعة الثانية ٥
تقديم الطبعة الأولى ٢٠

الفصل الأول: نظرة تاريخية في مرحلة ما قبل العثمانية والصفوية أو الدولة السلطانية:
النموذج الأم للعثمانية والصفوية ٢٢
البويهيون وفقهاء الإمامية ٢٣
الموقف السني: الماوردي ٣٠
السلاجقة ونظام المُلك والغزالي ٣٣
ما بعد السلاجقة: الحلي وابن تيمية ٣٨
خلاصة ٤٠

الفصل الثاني: في نشأة الدولتين: العثمانية والصفوية وصراعهما ٤٣
لمحة تاريخية ٤٣
طبيعة الصراع الصفوي ـ العثماني ٥٤

الفصل الثالث: المؤسسة الدينية والهيئة الحاكمة السلطانية في الدولة العثمانية ٦٣
التمهيد للمؤسسة ٦٣
مجال الإفتاء ومشيخة الإسلام حتى عهد سليمان القانوني وأبي السعود ٦٥
الإدارة الدينية العثمانية المحلية وحيز الفقيه المستقل ٧٣
زين الدين بن علي (الشهيد الثاني) وقاضي صيدا في القضاء العثماني ٧٧
الإصلاح الإسلامي والحال العثمانية في أواخر السلطنة: جمال الدين، محمد
عبده، عبد الرحمن الكواكبي، رشيد رضا ٨١

الفصل الرابع: المؤسسة الدينية في الدولة الصفوية والدولة القاجارية ٩٩
I ـ الدولة الصفوية: ٩٩
إيران والإسلام والتشيع ٩٩
المشروع السلطاني والمذهبية الواحدة: أو الدولة والإيديولوجيا ١٠٥
التشيع ونماذج من فقهاء الدولة الصفوية ١٠٧
نور الدين الكركي ١٠٨
محمد باقر المجلسي ١١٠
مرجع التقليد ونماذج من الفقهاء المستقلين ١١٢
بهاء الدين العاملي ١١٥
الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي ١١٨
صدر الدين الشيرازي ١١٩
الاتجاه الإخباري والحر العاملي ١٢١
II ـ الدولة القاجارية والعلماء ١٢٦
الإطار العام ١٢٦
الميرزا حسن الشيرازي وجمال الدين وقضية التنباك ١٢٩
الثورة الدستورية ومواقف الفقهاء ١٣٣
الميرزا حسين نائيني وكتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» ١٣٨
خاتمة **١٤٤**
ملحق (١): شاهات إيران ١٤٨
ملحق (٢): سلاطين آل عثمان ١٥١
المصادر والمراجع ١٥٤

مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ مقابل ال BHV ـ بناية البلورادايز ـ ٠١/٨٥٣٧٥٣

٢٠٠٠/٠١/١٣١٤

ISBN: 9953-410-21-6