كتابان حول تطوّر الفكر الشيعيّ: الولاية من عصر السلاجقة والصَفَوِيّين حتّى إيران الحديثة

الأب جون دنوهيو اليسوعيّ

سعيد أمير أرجمند، ظلّ الله والإمام المنتظر: الدين والنظام السياسيّ والتغيير الاجتماعيّ الذي طرأ على إيران الشيعيّة منذ بداية الإسلام حتّى ١٨٩٠، مطبعة جامعة شيكاغو. ١٩٨٤.

عبد العزيز عبد الحسين ساشدينا، السلطان العادل في الإسلام الشيعيّ: السلطة الشاملة للفقيه الإمامي، نيويورك/ أوكسفورد، مطبعة جامعة أوكسفورد ١٩٨٨.

يتضمّن هذان الكتابان معلومات تاريخيّة تمّت معالجتها من منظار اجتماعيّ حول أحد أهمّ المواضيع المتعلّقة بمجتمع الشرق الأوسط على عتبة القرن الواحد والعشرين: إنّه مفهوم السلطة الذي تطوّر عند الجماعة الشيعيّة الاثني عشريّة.

كلاّ الكتابان يعالج الموضوع نفسه، لكن نظرًا إلى المقاربة المختلفة التي اعتمدها كلّ من المؤلّفين في معالجة هذا الموضوع لم نجد ترديدًا للمعلومات بل كمّل الواحد الآخر.

تستوقفنا مصطلحات أرجمند الاجتماعيّة وهو يسرد لنا تاريخ أتباع علي ليظهر لنا كيف أدّت المطالبات بشرعيّة الإمامة إلى انقسامات وانتفاضات دائمة داخل تلك الجماعة إلى أن حُدّد دور الإمام المنتظر بدور حاكم عامٍّ للعالم وتمّ الاتّفاق على أرجاء عودته إلى نهاية الأزمنة. وهكذا أصبحت الإمامة بديلاً خياليًّا لنظريّة سياسيّة. وقد عملت الجماعة الشيعيّة الاثني عشريّة على تربية الذهنيّة المذهبيّة وتشجيعها في الوقت الذي كانت تشارك فيه في الحياة العامّة للمجتمع العامّ.

وكانت فكرة الرجعة عرضة للاستغلال كما حدث في القرنين الرابع والخامس عشر، لكن أهمّيّة الدراسة تكمن في أنها بيّنت كيف كيّفت الجماعة الاثني عشريّة العقيدة مع الواقع السياسيّ عندما أصبح هذا المذهب هو دين الدولة في عهد الصّفويّين ولم تنته فصول هذا التكيف إلاّ في مطلع القرن التاسع عشر.

في الفترة «المذهبيّة» لم يكن اهتمام الشيعة بالقانون العامّ يفوق اهتمام السنّة به، كما لم يولوا أيّة أهمّيّة تشريع الحكم الزمنيّ. ولا نغالي إذا قلنا إنّه بسبب الإهمال تسلّلت نظريّات تشريع التراث الفارسيّ (السلطان العادل) شيئًا فشيئًا إلى الفكر الشيعيّ في الوقت الذي كان فيه العلماء الشيعة يرسّون أسس استقلالهم الذاتيّ في ظلّ حكم الصفويّين الدينيّ الدنيويّ (Caesaropapist) ليتمكّنوا في نهاية المطاف من صهر الواقع السياسيّ في نظام تشاطر فيه مجتهد الزمان والحاكم الفعليّ منصب نائب القائم بمهام الإمام المنتظر. وبالطبع كان المنصب الدينيّ أي المجتهد أعلى من منصب الممثّل الزمنيّ أي الملك، إذ كان بإمكان المجتهد أن يتقدّم دائمًا على الملك في حال تعرّضت الجماعة للخطر من جرّا حكم غير عاقل يمارسه هذا الأخير.

كان هناك ميلاً للنظر بازدراء إلى كلّ ما هو زمنيّ ودنيويّ، لأنّه غير كامل، بانتظار عودة الإمام. هناك دائمًا إمكانيّة، في حال كهذه أن يقرّر الحاكم الدينيّ هداية العالم عوض الابتعاد عنه وذلك بالسيطرة على الحكم المطلق، إلاّ أنّ هذا لم يحدث حتّى العام ١٩٧٩.

أرْجَمَنْد هو من أتباع ماكس ويبر (Max Weber) وفي نظره تكمن أهمّيّة عمله في أنّه تجاوز ويبر بعض الشيء وفي أنّه أثبت أنّ «عمل القيَم العقلانيّ» بحسب ويبر قادر على إطلاق عمليّة «عقلنة» تختلف عن تلك التي ارتبطت بتطوّر الأشكال الحديثة للتنظيم الاقتصاديّ والاجتماعيّ والسياسيّ. أي أنّه عندما يوفّق حماة الدين بين العقيدة والأصول من جهة والواقع السياسيّ المعيوش من جهة أخرى، فهم يساعدون بذلك على تكوين خلاصة هي بالواقع مزيج من نظامَيْن من المعايير، إذ يصدر النظام الأوّل عن ديانة نبويّة عالميّة، بينما يصدر الآخر عن علم الكونيّات (الكوسمولوجيا) الذي أتى قبله.

ساشديا بعيد كلّ البعد عن علم الاجتماع وهو يقول «إنّ مفاهيم وبر التي اعتمدها أرجمند هي من التشدّد بحيث لا تسمح بتحليل الظهور المعقّد للسلطة في المصادر الإسلاميّة اللاهوتيّة والقضائيّة في القرون الوسطى... «فمقاربتي لهذا الموضوع مستوحاة من ملاحظات أدلى بها جوزف شاخت (Schacht) حول الشريعة الإسلاميّة، أي حول الأحاديث التي وصفها بأنّها أهمّ مصادرنا لكشف النقاب عن المجتمع الإسلاميّ».

وتُعتبر دراسة ساشديا تحليلاً جديًا لنصوص تتعلّق بنيابة الإمام الشيعيّ خلال غيبته. وبالرغم من أوجه الشبه المتعدّدة مع كتاب أرجمند في ما يتعلّق بالموضوع والمصادر، فإنّ اللهجتين بعيدتان كلّ البعد عن بعضهما. فأرجمند يصيغ معنىً للزمن والتطوّر، بينما عالج ساشديا الموضوع من الداخل وكأنه طالب متخرّج في اللاهوت: فهو يجلّ المصادر الدينيّة، التي يلجأ إليها، إجلالاً كبيرًا لكنّه ليس ساذجًا. وللوهلة الأولى يخال من يُطالع الكتاب أنّه كتاب تقليديّ آخر يعرض المواضيع من دون نقدها. ولعلّ اللغة المتوازية التي يستخدمها الكاتب هي التي تساعد في توليد هذا الشعور لكن ما أن يخوض غمار هذه الدراسة حتّى تتّضح له قيمة عمل ساشديا.

أرجمند

دعونا أوّلاً نلاحظ كيف يشرح أرجمند النظرة التي كوّنتها الجماعة الشيعيّة الاثني عشريّة عن العالم.

لقد أعطى الإمامان الخامس والسادس (محمّد الباقر ت ٧٣٣ وجعفر الصادق ت ٧٦٥) المذهب الشيعيّ الإماميّ شكله النهائيّ. فقد حوّلا المذهب إلى حركة دينيّة تقويّة quietist منطوية على ذاتها، ولم يعد الأئمّة أشخاصًا ينافسون الخلفاء بل أصبحوا مرشدين روحيّين للشيعة المتعصّبين. وقد طوّر جعفر فكرة السلطة المستمدّة من العناية الإلهيّة بالبشر وحوّلها إلى مبدأ للسلطة المطلقة المعصومة. فقد أوكل الله قيادة العالم الروحيّة إلى الأئمّة وعلى العالم أن يكون له دائمًا قائد أو مرشد كهذا.

وقد عبّر هشام بن الحكم وهو من أهمّ أتباع جعفر عن هذه النظريّة كالتالي:

«هناك حاجة إلى إمام يعمل بتوجيه من الله قادر على لعب دور معلّم له سلطة على البشر في كلّ المسائل الدينيّة. والإمام هو خليفة النبيّ وهو معصوم في كلّ أقواله وأفعاله. وكلّ من يطيع الإمام هو مؤمن حقيقيّ وكلّ مَن يعصاه هو من الكفّار».

هذا يعني أنّ الإمام ليس خليفة عُيّن بشكل صريح (النصّ) وحسب، لا بلّ هو شخص يمتلك أيضًا علمًا مصدره الوحي الإلهيّ. وهكذا لا تكون الإمامة قائمة على أساس مطلب سياسيّ بل على علم خاصّ. وفيما بعد، مع ظهور عقيدة الغيبة، ازدارت الهوّة التي كانت تفصل بين الإمامة والحكم السياسيّ.

بلغت قوّة الإيمان الشيعيّ الصميم برجعة الأموات قبل يوم البعث ذروتها في القرنَين الثامن والتاسع، فأدّى ذلك إلى ظهور فرق جديدة.

فإثر موت كلّ إمام شيعيّ كانت تظهر فرقة جديدة تؤمن برجعته كقائم من الأموات لتصويب الأخطاء الحاصلة وخاصّة في اغتصاب حقّ أهل البيت في السلطة وفي قيادة الثورة. فكان أن أدّى موت الأئمّة السادس والسابع والحادي عشر إلى نشوء أزمات. وأحدث موت الإمام الحادي عشر وهو أسوأ المصائب، إذ ظهرت على إثره أربع عشرة أو خمس عشرة فرقة جديدة، ثلاث أو أربع منها فقط تؤمن أنّ الإمام الحادي عشر أنجب ولدًا. وإحدى هذه الفرق التي كانت تؤمن بأنّ للإمام ولدًا مختبئًا خوفًا من ظلم الحاكم العبّاسي، حافظت على بقائها وعُرفت باسم الفرقة الأماميّة.

كان هناك بعض التردّد والتحفّظ في مناقشة هذه المسألة وهذا ما نراه واضحًا في كتابة للنوبختي في العام ٩٠٠ ميلاديّة تقريبًا، قال فيها:

«ظلّت الفرقة الثانية عشر أي الإماميّة تقول بأنّ القضيّة لا يمكن معالجتها بالطرح الذي تطرحه باقي الفرق. فهناك حجّة الله موجودة على الأرض بين المتحدّرين من أصل حسن بن علي العسكريّ. قرار الله لا يزال ساريًا، أنّه خليفة أبيه. لا يمكن أن تكون الأرض خالية من أيّة حجّة. لم يكن من الجائز ذكر اسم خليفته (الإمام العسكريّ) أو حتّى السؤال عن مكان وجوده وذلك إلى ما شاء الله فإذا كان محميًّا وخائفًا ومختبئًا فهو تحت

حماية الله. ليس لنا أن نبحث عن تعليل لأفعال الله».

حافظ وكلاء الإمام الحادي عشر على وحدة هذه الجماعة وقد وضع السَمَريّ، وهو الوكيل الرابع والأخير، حدًّا لأيّ زعم بالهداية. فقبل وفاته بستّة أيّام نقل وصيّة إلهيّة عن الإمام المنتظر تقول بأنّ الغيبة ستطول حتّى نهاية الأزمنة.

وفي القرن العاشر شرح كلّ من إبن بابويه والشيخ المفيد والطوسيّ لماذا كان هناك اثنا عشر إمامًا فقط، ولماذا كانت غيبة الإمام الثاني عشر ضروريّة، ولماذا ستطول حتّى نهاية الأزمنة.

وهكذا تحوّل العنصر المتعلّق برجعة الإمام القائم (الألفيّة) إلى مسألة تتعلّق بالأخيريّات. فأصبحت الإمامة موضوعًا للبحث الفلسفيّ واللاهوتيّ، أي البديل الخياليّ لنظريّة سياسيّة وضعيّة.

وفي الفترة الممتدّة بين القرنين العاشر والثاني عشر كانت العائلات الأرستقراطيّة في بغداد هي الممسكة بزعامة الجماعة، وأنّ الإماميّون من جماعة حضريّة متماسكة مؤلّفة من حرفيّين بسيطين وموظّفين وجنود فضلاً عن طبقة أرستقراطيّة من الأسياد. كانوا يشكّلون أقلّيّات مهمّة في عدد من المدن في شمالي إيران ووسطها. وقد أمّن الشريف المرتضى وهو أحد أهمّ علماء الشيعة في الفترة البويهيّة الأساس العقلانيّ لدخولهم السياسيّ في المجتمع الإسلاميّ الأوسع عبر كتابته رسالة يبرّر فيها الخدمة حتّى في ظلّ حكم جائر.

وفي حين أنّ الفترة الممتدّة بين القرن الثامن والقرن الثاني عشر شهدت تكييف المذهبيّة الشيعيّة مع الواقع السياسيّ، تميّز القرنان الرابع عشر والخامس عشر، على العكس من ذلك، ببروز حركات سياسيّة دينيّة ألفيّة. فقد أثبت القبائل التركمان التي اعتنقت الدين الإسلاميّ في شمال غرب إيران وفي الأناضول، أنّها أرض خصبة لبذور الحركات الصوفيّة. لم تكن دائمًا الصوفيّة الرائجة شيعيّة بالتحديد، إلاّ أنّها كانت تكرّم عليّ تكريمًا عظيمًا وكانت قادرة على أن تصبح شيعيّة بسهولة. ويمكن في الواقع أن نكتشف كيف تحوّلت الطريقة الصوفيّة الكبرويّة من طريقة سنيّة إلى طريقة شيعيّة

وبسبب غياب دولة مركزيّة، برز الدين كـلاح فعّال، يعنّ لأهداف ونشاطات سياسيّة.

وظهرت بعض السلالات الحاكمة القليلة الشأن كطريقة المرعشي الشيعيّة في طابارستان والجمهوريّة الصربداريّة في مازانداران (دون الزعم بالمهدية) كما ظهرت بعد ذلك الحروفيّة والنورنجشيّين الذين أدعوا بأنّهم أصحاب الزمان أو المهديّين، كما حدثت انتفاضة في خوزستان في منتصف القرن الخامس عشر بين القبائل العربيّة، وادّعى محمّد بن فَلَح أنّه هو المهدي.

في هذا المناخ الذي عرف الحركة الصوفيّة والتطرّف ظهر الصَفَويّين.

إنّ تاريخ هؤلاء معروف جيّدًا. فالطريقة الصَفَويّة الصوفيّة التي أسّسها الشيخ صفيّ الدين أردبيلي (وهو رجل سنّيّ ت ١٣٣٤) طريقة حضريّة محترمة تجنّبت التورّط السياسيّ حتّى العام ١٤٤٧، وهي السنة التي أدّى فيها انشقاق إلى نشوء فرع لها في الأناضول يتحوّل في ما بعد إلى حركة «غازي» تجنّد رجالاً ينتمون إلى قبائل تركمانيّة. وقد نجح هذا الجناح المنشقّ، الذي عرف بالقزلباش نسبةً إلى العمامة الحمراء التي كان أعضاؤه يعتمرونها، في السيطرة، بعد نزاع طويل، على الطريقة الصوفيّة الأصليّة من أردبيل. وفي عام ١٤٩٣ قُتل زعيم الفرقة في إحدى المعارك، فآلت زعامة الإمارة الغازيّة في أردبيل إلى شقيقه إسماعيل الذي كان في السادسة من عمره. وبعد مرور ستّة أعوام ظهر إسماعيل مبشّرًا بقدوم صاحب الزمان (أي القائم)، ثمّ ادّعى في ما بعد أنّه المهدي نفسه. وفي عام ١٥٠١ أعلن أنّ الشيعيّة هي الدين الرسميّ للدولة الصفويّة التي كانت متمركزة في مدينة تبريز، ودعا الشيخ علي الكركي العامليّ (ت ١٥٣٤) للمجيء ونشر الدعوة الشيعيّة.

ونظرًا إلى ادّعاء إسماعيل بأنّه المهدي، كان من الطبيعيّ أن يكون الحكم في المملكة الجديدة حكمًا دينيًّا ودنيويًّا (Caesaropapist) إلاّ أنّ العلماء الشيعة تمكّنوا مع الوقت من أن يرسوا أسس استقلالهم. وقد أصبح هؤلاء العلماء في مصطلحات أرجمند «الويبري» (Weberian) يمارسون حكمًا مقدّسًا (Hierocracy). وقد طرأ هذا التغيّر بشكل لم يتنبه إليه أحد تقريبًا من خلال ما قام به كلٌّ من الحكّام والسلطات الدينيّة.

ولكي يحافظ الصفويّون على استقرار دولتهم وديمومتها، كان عليهم أن يقمعوا التطرّف الألفي الذي كان سائدًا بين القزلباشيّين مخافة أن يعلن أحد خصومهم أنّه هو المهدي. كما قمعوا الحركة الصوفيّة الشعبيّة المنظّمة لأسباب مماثلة، وغالبًا ما كانوا يضطهدون السنّة الذين رفضوا أن يغيّروا معتقدهم. وأبقى الحكّام على تحدّرهم الصُوَريّ من أهل البيت وعلى دورهم الغامض كمبشّرين بعودة الإمام المنتظر. ولكن مع ذلك ساهم بشكل غير مباشر عدد من التدابير التي اتخذوها في تعزيز سلطة العلماء الذين كانوا في الواقع في خدمة الدولة.

إلاّ أنّ العلماء انقسموا إلى مجموعتين (ويُظهر أرجمند هذا الحدث كاكتشاف جديد)، واندلع نزاع أثار المحترفين الدينيّين الذين أتوا من جبل عامل وسوريا والبحرَين وبدعمهم طلاّبهم، ضدّ الأعيان من رجال الدين الذين كانوا من طبقة النبلاء والملاّكين، ولهم جذور محليّة قويّة تدعم ادّعاءهم بأنّهم يتحدّرون من أهل البيت.

ولقد تلقّى الأعيان أو (The Estate)، كما يدعوهم أرجمند، منذ نشأتهم تربية ثقافيّة عالية وسّعت آفاقهم في هذا المجال ثمّ انصهروا بالدولة الصفويّة كمدراء في الوظائف القضائيّة أو الشبه قضائيّة.

كان لرجال الدين الملاّكين هؤلاء نظرة فوقيّة نحو المحترفين الدينيّين ذوي الخبرة الدينيّة الضيّقة. ولمواجهة اجتهاد هؤلاء الدخلاء، أعاد رجال الدين الملاّكين إحياء الفقه التقليديّ «الأخباريّ» الذي يركّز على أحاديث الأئمّة ويرفض تفسير المجتهدين الدينيّ وفقههم. وكانت اهتمامات الملاّكين الفكريّة منصبّة على الفلسفة الغنّوصيّة.

حاول الكركي الذي عُيّن نائبًا للإمام المنتظر وهختيًا للمجتهدين، إزاحة الملاّكين بدعم من الملك والسيطرة على إدارة مجموعة المؤسّسات الدينيّة والقضائيّة. فأصبح دور المجتهد دورًا ممدوحًا وأصبح تقليد المجتهد واجبًا. وحتّى يتجنّب الكركي الفخّ الإخباريّ، منع الناس من تقليد مجتهد ميّت. إلاّ أنّ هذه المعركة بين الاثنين استمرّت حتّى نهاية القرن السابع عشر ولقد كسبها المحترفون في نهاية المطاف.

هناك عدّة عناصر أدّت إلى انتصار المحترفين من رجال الدين: كان يُعتقد أنّ للعلماء كاريزما خاصّة حصلوا عليها بفضل النعم التي منحهم إيّاها الإمام المنتظر. وقد زاد إدخال الكركي فريضة صلاة الجمعة عنصرًا جديدًا على سلطتهم. لكن الأهمّ من ذلك كلّه هو أنّ الاجتهاد والتقليد أصبحا جزءًا من الممارسة الدينيّة الشيعيّة من خلال كتابات الملا أحمد أردبيلي (ت ١٥٨٥) وبهاء الدين العامليّ (ت ١٦٣١). وبحلول نهاية القرن السابع عشر تمكّن محمّد باقر المجلسيّ (ت ١٦٩٩) من عزل الملاّكين والقضاء عليهم بمهاجمته نزعتهم الغنّوصيّة وقام في الوقت نفسه بتشجيع الزيارات الشعبيّة إلى عتبات الأئمّة التي حلّت محلّ زيارات أضرحة القدّيسين الصوفيّين (ممّا يعتبر تكييفًا للصوفيّة الشعبيّة) وأصبح الإيمان بالأخيريّات هو حجر الزاوية للإيمان القويم، ونهاية الأزمنة هي محور كلّ القضايا الدينيّة.

وبينما حاول الكركي الاستيلاء على إدارة المجمع الدينيّ والقضاء في أوائل القرن السادس عشر بدعم الملك، قام المجلسيّ بذلك من دون أيّة مساعدة من الدولة عن طريق سيطرته المباشرة على الجماهير ممّا أعطاه هو قاعدة شعبيّة واسعة وقويّة مستقلّة عن الدولة. وفي الوقت نفسه أصبحت المؤسّسة الدينيّة هي السلطة التي تضفي الطابع الشرعي على الملك والتي تصدّق دينيًّا على النظام الملكيّ كحكم زمنيّ.

كان محور اهتمام رجال الدين من الشيعة والسنّة على حدّ سواء هي الأعمال الأخلاقيّة المطلوب القيام بها والضروريّة للخلاص. لم يكونوا يأبهون لمبادئ شرعيّة الحكم الزمنيّ. ويشير أرجمند إلى أنّ هذا الأمر كان يعني منح الاستقلاليّة لنظريّة الحكم الملكيّ المقدّسيّ (Sacral) المعروفة قبل الإسلام. بالنسبة إلى الشيعة نجد تجسيد هذه الأخلاق السياسيّة السابقة للإسلام في الرسالة الشهيرة التي كتبها علي إلى مالك الأشتر لمّا ولاّه على مصر عام ٦٥٨ وقد وضعها الشريف الراضي في كتاب نهج البلاغة جاء فيها:

«وَٱعْلَمْ أَنَّ الرَّعِيَّةَ طَبَقَاتٌ لاَ يَصْلُحُ بَعْضُهَا إِلاَّ بِبَعْضٍ، وَلاَ غِنَى بِبَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ: فَمِنْهَا جُنُودُ اللهِ، وَمِنْهَا كُتَّابُ ٱلْعَامَّةِ وَٱلْخَاصَّةِ، وَمِنْهَا قُضَاةُ ٱلْعَدْلِ، وَمِنْهَا عُمَّالُ ٱلإِنْصَافِ وَٱلرِّفْقِ، وَمِنْهَا أَهْلُ ٱلْجِزْيَةِ وَٱلْخَرَاجِ مِنْ أَهْلِ ٱلذِّمَّةِ وَمُسْلِمَةِ ٱلنَّاسِ، وَمِنْهَا ٱلتُّجَّارُ وَأَهْلُ ٱلصِّنَاعَاتِ، وَمِنْهَا ٱلطَّبَقَةُ ٱلسُّفْلَى

مِنْ ذَوِي ٱلْحَاجَةِ وَٱلْمَسْكَنَةِ، وَكُلٌّ قَدْ سَمَّى اللهُ لَهُ سَهْمَه. وَوَضَعَ عَلَى حَدِّهِ فَرِيضَةً فِي كِتَابِهِ أَوْ سُنَّةِ نَبِيِّهِ - ﷺ - عَهْدًا مِنْهُ عِنْدَنَا مَحْفُوظًا.

فَالْجُنُودُ، بِإِذْنِ اللهِ، حُصُونُ ٱلرَّعِيَّةِ، وَزَيْنُ ٱلْوُلَاةِ، وَعِزُّ ٱلدِّينِ، وَسُبُلُ ٱلْأَمْنِ، وَلَيْسَ تَقُومُ ٱلرَّعِيَّةُ إِلَّا بِهِمْ. ثُمَّ لَا قِوَامَ لِلْجُنُودِ إِلَّا بِمَا يُخْرِجُ اللهُ لَهُمْ مِنَ ٱلْخَرَاجِ ٱلَّذِي يَقْوَوْنَ بِهِ عَلَى جِهَادِ عَدُوِّهِمْ، وَيَعْتَمِدُونَ عَلَيْهِ فِيمَا يُصْلِحُهُمْ، وَيَكُونُ مِنْ وَرَاءِ حَاجَتِهِمْ. ثُمَّ لَا قِوَامَ لِهَذَيْنِ ٱلصِّنْفَيْنِ إِلَّا بِالصِّنْفِ ٱلثَّالِثِ مِنَ ٱلْقُضَاةِ وَٱلْعُمَّالِ وَٱلْكُتَّابِ، لِمَا يُحْكِمُونَ مِنَ ٱلْمَعَاقِدِ، وَيَجْمَعُونَ مِنَ ٱلْمَنَافِعِ، وَيُؤْتَمَنُونَ عَلَيْهِ، مِنْ خَوَاصِّ الْأُمُورِ وَعَوَامِّهَا. وَلَا قِوَامَ لَهُمْ جَمِيعًا إِلَّا بِالتُّجَّارِ وَذَوِي ٱلصِّنَاعَاتِ، فِيمَا يَجْتَمِعُونَ عَلَيْهِ مِنْ مَرَافِقِهِم وَيُقِيمُونَهُ مِنْ أَسْوَاقِهِمْ، وَيَكْفُونَهُمْ مِنَ ٱلتَّرَفُّقِ بِأَيْدِيهِمْ مَا لَا يَبْلُغُهُ رِفْقُ غَيْرِهِمْ.

ولكلّ على الوالي حقّ بقدر ما يصلحه وليس يخرج الوالي من حقيقة ما ألزمه الله من ذلك إلاّ بالاهتمام والاستعانة بالله...».

(نهج البلاغة، دار الأندلس ١٩٦٣ ص ٥١٧)

وأمعن أرجند النظر في النصوص عند تحليله لكتب قيادي علماء الشيعة بحثًا عن دلائل تشير إلى نيابة عامّة (ولاية عامّة) للإمام المنتظر من خلال شخص المجتهد. هناك نصوص يمكن الاستناد إليها لهذه الغاية إلاّ أنّ تفسيرها لا يوصل إلى نتيجة حاسمة. كان هناك اتّجاه لنقل بعض صفات الإمام إلى المجتهد كنائب ويدور بعض الحديث حول العصمة كصفة المُجتهد، إلاّ أنّ مفهوم نيابة الإمام المنتظر لم يكن قد صيغ بعد في الفترة الصفويّة. مرّت فترات هاجم فيها رجال الدين ادّعاء الحكّام الصّفويّين السلطة الدينيّة السياسيّة قائلين: «إنّ العرش الأعظم للعالم لا يعود إلاّ إلى مجتهد... إلاّ أنّه بحاجة إلى ملك في خدمته ليضرب بسيفه». لكن هذا التصريح كان بمثابة إعلان موقف في نزاع سياسيّ ولم يكن يعتبر كأساس للعقيدة الشيعيّة.

ومع ذلك بقي هناك تيّار قويّ بين رجال الدين ينظر نظرةً سلبيّة إلى التعاون مع الدولة. وما عزّز قوّة هذا التيّار هو استمرار اعتماد نظريّة الإمامة كبديل خياليّ لنظريّة سياسيّة. وقد فُسّرت آية السلطة في القرآن (٤: ٥٦) استنادًا إلى تفسير الطوسيّ والطّبرسيّ اللذين حدّدا «أولي الأمر» بالأئمّة

المعصومين. وبالرغم من أنّ أردبيلي المقدسيّ رفض في الفترة الصفويّة التفسير السنّيّ للولاء غير المشروط للحاكم حتّى ولو كان طاغية، إلاّ أنّه وافق على تفسير الزمخشريّ أنّ أولي الأمر هم الأمراء الصالحون. إلاّ أنّه لم يضع نظريّة وضعيّة وعاد إلى تفسير الطبرسيّ وإلى نظريّة السلطة الإماميّة.

وفي العام ١٧٢٢ أطاح الأفغان السنّة بالصفويّين وحرّم نادرشاه (١٧٣٦ ـ ١٧٤٧) العقيدة الشيعيّة ممّا شكّل قطيعة نهائيّة مع الحنبة الصفويّة إذ إنّه فصل بشكل منهجيّ بين الدين وعمل التنظيم السياسيّ. إلاّ أنّ خلفاءه أعادوا الاعتقاد الشيعيّ إلى مكانته السابقة لكن صيغة الحكم السلطويّ الدينيّ الدنيويّ (Caesaropapism) ولّت إلى غير رجعة.

وعندما استلم القاجار زمام الحكم عام ١٧٩٦ لم يدّعوا أيّة خاريزما وراثيّة وسعوا إلى إخفاء الطابع الشرعيّ على حكمهم بالحصول على موافقة الحكم الشيعيّ المقدسيّ.

ويكمّل هذا الأمر، بالنسبة إلى أرجمند، عمليّة عقلنة نظام المعايير الذي يحكم السيطرة السياسيّة والمقدّسة بجعله أكثر انسجامًا مع منطق الجماعة الشيعيّة الاثني عشريّة فأصبحت بركات الإمام المنتظر تحلّ على المكان كحاكم زمنيّ.

ويعتبر أرجمند أنّ التشريع النهائيّ لسلطة سياسيّة بشكل يتناسب والعقيدة الشيعيّة قد قام به آقا سيّد جعفر ابن أبي إسحق الكَشْفيّ (ت ١٨٥٠). فهو يشرح في كتابه «تحفة الملوك» (١٨١٧) أنّه في غياب الإمام تزول وظيفتيّ الزعامة الدينيّة والزعامة السياسيّة إلى مجموعتيْن تقومان مقامه أي العلماء والحكّام. وفي رأي أرجمند:

> «لا يمكن المغالاة في أهمّيّة النظريّة السياسيّة للكَشْفي، فهي خلاصة مهمّة لنظريّات فارسيّة تقليديّة حول الحكم الملكيّ وحول عقيدتيّ الإمامة والغيبة. فهي لا تمثّل نزعًا لثوائب الشرعيّة الصّفويّة وحسب، بل تشكّل المصالحة النهائيّة بين الثقافتين الدينيّة والعلمانيّة في إيران». (صفحة ٢٢٨).

الحكم المقدّس مستقلّ بذاته وهو يضطلع بالدور الهامّ في إدارة العدل، وتطفى محاكم المجتهدين وإمام الجمعة على محاكم القضاء، إذ يدّعي المجتهدون

بأنّ لهم سلطة عامّة أو جماعيّة كقائمّين مقام الإمام المنتظر.

ولقد حصلت نزاعات بين الحكم المقدّس والدولة لكنّنا نجد الآن نظامًا معياريًّا موحّدًا ينظّم الحكم السياسيّ والحكم المقدّس ممّا شكّل إطارًا للنزاع كلّه. إلاّ أنّه لم يكن هناك زعيم وحيد يرأس الحكم الدينيّ فعندما كان المجتهد يريد أن يقوم بعمل سياسيّ، كان عليه أن يطلب مساعدة السلطان أو أن يثير الجماهير. فبعد المواجهة مع محمّد شاه عام ١٨٦٠ فقد الحكم الدينيّ وظيفته بتشريع الحاكم وبدأ البلاط يظهر اهتمامًا متزايدًا في تاريخ الفرس قبل الإسلام.

غالبًا ما كان الشاه ينتصر في المواجهات مع العلماء، إلاّ أنّ الحكم الدينيّ حاز الغلبة في بعض الأحيان على قوّة الشاه الماديّة، عندما كان يخفق هذا الأخير في حماية مصالح المسلمين من تعدّي الأجانب عليها. ففي حال كان الشاه عاجزًا عن الإمساك بزمام الحكم، كان حكم رجال الدين مستعدًّا للحلول عليه. [مثلما جرى المبعوث الروسيّ و٣٧ من رفاقه عام ١٨٢٩ واضطرابات التبغ عامَي ١٨٩٠ ـ ١٨٩١].

هذا الواقع يفسّر غياب أي تمايز بين الإسلام الشيعيّ كعقيدة دينيّة ومفهوم الجماعة الشيعيّة كنظام اجتماعيّ مستقلّ بذاته، ولا وجود لمفهوم مجتمع علمانيّ (مدنيّ). لكن الصحيح أيضًا هو أن أرجمند لم يجد أيّة عقيدة شيعيّة حول عدم شرعيّة الحكم خلال فترة الغيبة طوال الفترة التي تناولها في دراسته.

ويشير المؤلّف أنّه كلّما يتمّ الفصل بين السيطرة السياسيّة وسيطرة رجال الدين، نظرًا إلى التفوّق من دون منازع لله على القوى الأرضيّة، أصبحت الأحاديّة التيوقراطيّة (Theocratic monism) خطوة منطقيّة يمكن القيام بها نظريًّا في أي وقت. ويضيف أرجمند قائلاً:

«ما إن تتجسّد السلطة الدينيّة في تنظيم دينيّ له استقلاله الذاتيّ، وتُزَجّ في العمليّة السياسيّة حتّى تصبح عمليّة هداية العالم بحدّ ذاتها خيارًا مغريًا يستحيل تجاهله» (صفحة ٢٦٤).

وفي خاتمة كتابه يستعرض أرجمند بشكل سريع أحداثًا جرت في مطلع القرن وصولاً حتّى الإمام الخميني ويعتبر أرجمند أنّ استبعاد حكم رجال الدين

من النظام السياسيّ طوال نصف قرن ونيّف حدا بعدد من أهمّ المجتهدين إلى التخلّي عن القيم والعقلانيّة الفقهيّة وإلى ربط مناصرتهم للتقاليد الإسلاميّة المهدّدة بادعاءات مضادّة للأحاديّة المقدّسة. وقد وسّع الخميني وغيره المناقشة الشاقّة جدًّا المتعلّقة بحقوق القائم مقام الإمام لتصبح نظريّة سياسيّة اقترحت الأحاديّة التيوقراطيّة في صيغة ولاية الفقيه.

٢ ـ ساشديا

إنّ اختيار ساشديا لعنوان «السلطان العادل في الإسلام الشيعيّ» له ما يبرّره. فهو يشير إلى أنّ الشيعة يعتبرون أنّ محمّد توفّي قبل أن ينجز النظام العامّ العادل المنصف الذي وعد به الله. فاغتصب السلطة أشخاص غير مؤهّلين لمتابعة المسيرة نحو المثل العليا. من هنا نفهم الأزمة الأولى التي حصلت داخل هذا المجتمع والاهتمام الشيعيّ بالسلطان العادل الذي يقع على عاتقه استلام سلطة سياسيّة لإحلال ذاك النظام العادل.

وحتّى غياب الإمام الثاني عشر ـ وهي الأزمة الثانية ـ يُعتقد أنّ الله أمّن إرشاد العالم عبر توالي أئمّة مُنِحوا علمًا خاصًّا وينتمون إلى أهل البيت (أي عائلة النبيّ). ويشدّد الكاتب كما فعل أرجمند، على حيازة هذا العلم، وهو المفتاح لفهم تطوّر سلطة الإمامة الدينيّة. فكلٌّ من العلم الشيعيّ أو السنّيّ يؤمّن سلطة دينيّة مستقلّة عن أيّ تعيين زمنيّ. وبالنسبة إلى الشيعة كان يشكّل إثبات صحّة ادّعائهم الإمامة عند اندلاع أيّ نزاع، عاملاً حاسمًا وبالنسبة إلى الشيعة أيضًا كان هذا العلم ينعكس على المساعدين المقرّبين من الأئمّة، وقد يرفع بعضهم إلى مستوى أهل البيت.

ومن هذا المنظار يكمن اهتمام المؤلّف في دراسة التطوّر الذي قد يحوّل علماء الإماميّة إلى أئمّة وظيفيّين للطائفة الشيعيّة في غياب المهدي.

هو يعتقد أنّه في وجود الأئمّة حصل تغيير في محور الاهتمام مع الباقر والصادق، إذ كان الاهتمام الأوّل يدور حول الزعامة السياسيّة فانتقل هذا التحوّل مع الباقر إلى الولاية (أي حقّ المطالبة بتقديم الولاء والطاعة) عوض

السلطنة، (وهي السلطة التي كانت تفرض الطاعة). وبدت هذه الولاية تقوم بوظيفتها عندما عكف الأئمّة على سَنّ الفروض الدينيّة الشرعيّة لوضع نظام إسلاميّ شرعيّ قائم على المعايير يمكن تطبيقه عندما تجتمع الولاية والسلطنة بين يدي شخص الإمام الأصيل. لذلك انتقل الاهتمام مع الباقر والصادق إلى الفقه وإلى إسباغ الطابع اللاهوتيّ على الإمامة.

ركّز ساشديا على المُحدّثين الشيعة (بدءًا بـ «الرجال» للكشّي) الذين نصّبوا أنفسهم كمصادر سلطة ولعبوا دور الأئمّة الوظيفيّين في غياب الإمام الثاني عشر.

أوّل مَن قام بهذا الدور كان أولئك الذين نابوا عن الأئمّة وهم على قيد الحياة والحالات التي لم يكن باستطاعة الإمام إتمام دوره الوظيفيّ علنًا، أو عندما كان بعيدًا عن جماعات هي بحاجة إلى إرشاده. وقد لعب هؤلاء دورًا طليعيًّا في خلافة الأئمّة وفي شقّ الجماعة كما حصل عند خلافة جعفر الصادق إذ تروي لنا الأحاديث أنّ دوافع خبيثة كانت تقف في بعض الأحيان وراء الادّعاء بعدم موت الإمام بل إنّه مختبئ وحسب.

على كلّ حال ففي نظر الشيعة الاثني عشريّة كانت الغيبة الصغرى (٨٧٤ ـ ٩٤١) هي فترة النيابة العامّة التي عيّن فيها الإمام الغائب أربعة وكلاء بشكل مباشر. ففي ذلك الوقت انتقل زمام حكم الجماعة إلى أيدي «الرجال».

في نظر ساشدينا ركّز تطوّر الفقه الاثني عشري في القرن العاشر على تحديد طبيعة زعامة «الرجال». إذ لم تكن مسألة أن تسلّم الإمامة سلطة زمنيّة واردًا البتّة. لا بل كان السؤال الأوّل المطروح هو هل يمكن للمرء أن يعمل لصالح سلطان جائر، لأنّه بسبب غياب الإمام (السلطان العادل) كلّ أنظمة الحكم تعتبر أنظمة جائرة.

إكتسب الجهاد وإدارة العدل وتطبيق الحدود والدعوة إلى صلاة الجمعة أهمّيّة بالغة. لا يسمح بالجهاد إلاّ في ظلّ الإمام العادل، لكنّه يحقّ للمرء لا بل عليه أن يقاتل دفاعًا عن النفس، كما اتّفق على أنّه لا يحقّ إلاّ الإمام أو لفقهائه المُعيّنين تنفيذ الحدود.

أمّا إدارة العدل فلم ينظر بجديّة إليها - وهي من صلاحيّات الأئمّة - إلاّ مع وصول بني بويه الشيعة إلى الحكم في العراق وإيران في العام ٩٤٥ الميلاديّ. بالطبع نظم الفقهاء الشيعة قدر الإمكان شؤون الجماعة الإماميّة التي كانت تعيش في ظلّ السلطات السنّيّة. لكن مع وصول البويهيّين إلى السلطة أصبحت هناك إمكانيّة لفرض الشرعيّة الإماميّة فكُتبت أعمال مهمّة في الفقه الإماميّ، وصدرت فتاوى لتشريع قبول منصب القاضي في ظلّ حكومة أمر واقع طالما كان مبدأ العدالة محترمًا.

وقد برّر الفقه الإماميّ حسن ولاية الحكم عن طريق التفسير العقلانيّ (الاجتهاد): فغاية كلّ أشكال الولاية هو تحقيق رفاهيّة الفرد في المجتمع وهذه الوظيفة عملت على تحقيق ذلك.

ويشرح ساشدينا قائلاً إنّ هناك أحاديث تدعم هذا الدور إلاّ أنّه لا يمكن الاعتماد عليها تمامًا (لأنّها «واحده أو «مجْرح»)، لذلك وجب تعديلها عن طريق الاجتهاد.

أمّا مواصفات الفقيه الذي يصدر الحكم فهامّة للغاية، وتحلّيه بهذه الصفات، كشهادة من الإمام المنتظر، تسمح له بأن يمارس ولاية الحكم وعلى كلّ من يتحلّى بهذه الصفات أن يعلن ذلك ويعرّف عن نفسه ليتمثّل مسؤوليّته:

«تمّ تحديد مواصفات شخص قادر على القيام بولاية القضاء بكلّ تفاصيلها، فحُدّد نوع التدريب وقوّة الشخصيّة المطلوبة لوالي القضاء. كانت نتيجة هذا التمرين الفكريّ تأمين الأنظمة التي هناك حاجة ملحّة إليها لمنصب القاضي والتوصّل إلى وسيلة ينفّذ فيها حكمه على أساس مصادر الشريعة كما تمّ تحديدها حتّى الفترة التي تلت الغيبة. كما أنّ الأحكام القانونيّة التي تمّ التوصّل إليها نتيجة هذا التمرين الفكريّ أتاحة لنخبة العلماء الشيعة أن ترسوا قواعد صلبة لولايتهم كخليفة الإمام في ظلّ فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي تستند عليها كلّ إدارة العدل في المجتمع الإسلاميّ. أصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التبرير اللاهوتيّ والقانونيّ للفقيه حتّى يتسلّم ولاية القضاء، وللسلطة القانونيّة لتصبح أساسًا قانونيًّا لتشريع سلطة الفقيه الشاملة التي كانت تبرز

كضرورة داخليّة لحماية مصالح طائفة الشيعة إبان الغيبة الطويلة» (ص ١٧١).

ولعلّ أهمّ وظائف الإمام التي نوقشت هي حقّه بدعوة الجماعة إلى صلاة الجمعة. ففرض الصلاة واضح لكن من يحقّ له الدعوة إلى صلاة الجمعة؟ فبالنسبة إلى الشيعة لا يحقّ إلاّ للإمام العادل أو لشخص عيّنه هو كنائب خاصّ له، القيام بذلك. وكان الرأي السائد أنّه خلال فترة الغيبة ليس من الضروريّ دعوة المؤمنين لأداء صلاة الجمعة لكنّه يمكن للفقهاء القيام بذلك إذا بدا أنّ أيّ ضرر لن يلحق بالموفين لدى تجمّعهم. ولمّا كان تصدُّر صلاة الجمعة والخطبة يعتبران منذ فجر الإسلام مظهرًا لسلطة الحاكم السياسيّة والدينيّة، لم تكن هناك من فرصة أفضل للفقيه من يوم الجمعة لإرساء قواعد زعامته حُكمًا على الجماعة الإماميّة. وفي الواقع أنّ الفقهاء الذين قالوا بعدم وجود أيّة فريضة خلال فترة الغيبة، سوف يتّهمون الآخرين بوضع الفرائض رغبة منهم بتزعّم الجماعة.

كان القبول بأن ينوب الفقيه عن الإمام الغائب بالدعوة إلى صلاة الجمعة يعني اعترافًا بشرعيّة نيابة الفقيه في الولاية الشاملة التي كان يتمتّع بها الإمام.

وقد تعزّزت هذه الولاية عندما تمّ دفع فريضتَي الزكاة والخمس إلى الفقيه. كما أنّ هناك تقليدًا يقول بأنّ الإمام الثاني عشر صنّف الفقهاء من بين «أولي الأمر» الذين تجب إطاعتهم.

وهكذا يشبه تطوّر الولاية العامّة التي تستند إلى الفقيه في فقه الإمامة التفكير والسعي حول السلطان الذي كان يطبّق سلطة بحكم الواقع في الوقت الذي بقي فيه الخليفة المشرّع لسلطة السلطان من دون أن يكون له أيّة سلطة حقيقيّة.

وهذا التفكير بسيط للغاية. فالمصالح العامّة للمجتمع تعتمد على زعيم كفوء وقادر، أي الإمام، وبالتالي يمكن نظريًّا لأيّ شخص مؤهّل وكفوء أن يتحمّل مسؤوليّات الولاية العامّة بما يضمن المصالح الأخلاقيّة للمجتمع. ولكن نظرًا إلى عدم خبرة المسكين بزمام السلطة حاليًّا في الدول الإماميّة، اعترض بعض الفقهاء قائلاً إنّ الفقيه وحده هو القادر على تأمين النظام العامّ العادل.

ويشير الكاتب هنا إلى أنّ في الفقه الإماميّ العامل الحاسم في تولّي الولاية تركّز حول الهدف الأخير للحكم (عدل/ منصف) لا حول الشكل الذي ستأخذه الولاية. ليست هناك معالجة لممارسة الولاية يمكنها أن تبلغ هذا الهدف بإنشاء نظام عادل منصف.

وقبل أن يصل الكاتب إلى الخاتمة، كرّس خمس عشرة صفحة للدراسة المستفيضة حول الولاية في كتابات الشيخ مرتضى الأنصاريّ (ت ١٨٦٤) الذي تشكّل حججه دعمًا للفقهاء الذين يعارضون في أيّامنا هذه منح الولاية العامّة إلى الفقيه في فترة غياب الإمام الثاني عشر.

واستنادًا إلى الأنصاريّ للفقيه المؤهّل ثلاث وظائف:

- الإفتاء: أي إصدار الفتوى الشرعيّة في المسائل التي يحتاج فيها الشخص العاديّ إلى إرشاد.
- الحكومة ـ وهي سلطة الحكم في الخلافات وإدارة العدل.
- ولاية التصرّف وهي على نوعين:
  ١) سلطة التصرّف بحرّيّة بالممتلكات والأرواح.
  ٢) سلطة التصرّف التي تعتمد على سماح وإذن من الإمام.

ولا يحقّ لأحد أن تكون له السلطة الأولى إلاّ الإمام.

ويعكف الأنصاريّ على تحليل «روايات النصب» التي تدعم القول بأنّ العلماء هم ورثة الأنبياء والتي تعطي حقّ الولاية العامّة للفقيه ويختم قائلاً إنّ هذه الروايات تكشف وضع العلماء ووظيفتهم في ما يتعلّق بالشريعة. ولا تُضفي هذه الأحاديث على الفقيه صفة الحاكم أكثر من أيّ رجل عاديّ. ويخلص إلى القول بأنّه ينقص الفقيه التعيين الكامل بتحمّل مسؤوليّة الولاية العامّة. الفقيه لا يملك سوى النوع الثاني من الولاية وعليه ألاّ يطبّقها إلاّ في الأماكن التي يُطلَب منه صراحة تطبيقها فيها.

ويوافق الأنصاريّ على أنّ هناك حاجة عقلانيّة لإنشاء نظام عامّ عادل إلاّ أنّ ذاك الواجب العقلانيّ ليس أمرًا عرضًا في أثناء تولّي الفقيه الولاية في كلّ المجالات المتعلّقة بإنشاء نظام عامّ عادل. وأيّ فرد في الطائفة الشيعيّة قادرٌ على القيام بذلك، شرط أن يكون له سلطة.

واستنادًا إلى الأنصاريّ يمكن للفقيه أن يتمتّع بالنوع الثاني للولاية، لكن عليه ألاّ يطبّقها إلاّ في الأماكن التي يُطلب منه ذلك.

عندما يعيّن السلطان (وهو السلطة الحاكمة) أحد الحكّام، يمكن للسلطان أن يحدّد له مجال اختصاصه. إلاّ أنّ هذا لا يعفي السلطان من مراجعة العلماء بوصفهم حكّامًا في شؤون خير الناس العامّ. مع ذلك يبقى من المستحيل وضع نيابة عامّة للفقيه الإماميّ ليقوم مقام الإمام بحيث تكون ولايته شبيهة بولاية الإمام.

وبإنشاء منصب مرجع التقليد في فترة القاجار والتي تلتها، وتعزيز السلطة الدينيّة والاجتماعيّة للمجتهد كنائب للإمام ومحام عن الشعب أمام تعدّيات السلطان، تثبّتت ولاية الفقيه. كان من السهل على الفقيه أن يقدّم الاجتهاد اللازم ليكتسب لنفسه حقّ الولاية العامّة بشرط ألاّ تكون السلطة الحاكمة عاملةً لصالح المجتمع الإماميّ.

وكان من السهل تصوّر حالة يمكن للفقيه فيها أن يكون الشخص الوحيد القادر على تحمّل مسؤوليّة الولاية العامّة لما فيه خير الجماعة.

لكن تحوّل هذا الواقع إلى مؤسّسة شرعيّة هو أمرة آخر لم يتمّ إلاّ في وقت متأخّر في إيران: ١) فلنفترض أنّ الفقيه بدا عاجزًا عجز السلطان الذي حلّ محلّه؛ لهذا السبب تردّد عدد من الفقهاء في تسلّم السلطة ٢) منح ولاية عامّة للفقيه كشرط دستوريّ هو بمثابة وضع الفقهاء في طبقة خاصّة، ممّا يعتبر مخالفًا، من الناحية النظريّة، لروح الإسلام الأصليّة ٣) ربط هذا الواقع بدستور دولة ما يربطه بقوميّة معيّنة، فكيف يمكن التوفيق في ذلك بالنسبة إلى الشيعة الذين لا ينتمون إلى القوميّة نفسها.

من ناحية أخرى ظهرت حجج تدعم سلطة ولي الأمر المركزيّة، إذ هي تضع حدًّا للانقسامات التي عصفت بمؤسّسة مرجع التقليد. ثمّ إذا كان باستطاعة السلطان أن يمارس سلطة زمنيّة باسم الإمام الثاني عشر بانتظار عودته، عندئذ يمكن للفقيه الكفوء أن يكون مرشّحًا مناسبًا أكثر من غيره. واستنادًا إلى ما ورد في الدستور الإيرانيّ أضيفت مؤهّلات الفقيه وهي تقضي بأن يعي ويُدرك الأحداث التي تجري في عصره، وإذ يتّصف بالشجاعة،

والقدرة الإداريّة بالإضافة إلى عدد من المواصفات، كأن يكون قد وصل إلى درجة عالية من العلم وأن تقبله الغالبيّة، وهي مواصفات ضروريّة لمرجع التقليد.

وخلاصة القول، إنّه ما أن يغيب الإمام تكمن المشكلة في كيفيّة الحفاظ على الطائفة من دون المسّ بجوهر عقيدة الإمامة المركزيّة. وقد قسم ساشدينا النتائج التي توصّل إليها الفقهاء إلى أربع فترات تاريخيّة:

- فترة البويهيّين (القرنين العاشر والحادي عشر) عندما سمح للنوّاب بالقيام بوظائف لها تبعات سياسيّة ودينيّة بصفتهم أئمّة وظيفيّين.
- حقبة ما بعد السلاجقة وإيلخانيّة (بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر) عندما أصبحت نيابة الإمام مرادفة للفقيه المؤهّل والكفوء القادر على ممارسة الولاية في إدارة العدل وكلّ ما يتعلّق بها.
- حقبة الصفويّين (١٥٠١ ـ ١٧٨٦) عندما أخذ الفقه بعين الاعتبار تطوّر سلطة السلطان الإماميّ الزمنيّة، وعندما شُرّعت لسلطان الزمان إدارة الشؤون الزمنيّة للطائفة. ولقد مكّنت السلطة المعترف بها أن يطبّق الفقيه الشريعة الإسلاميّة قبل عودة الإمام، لأنّ الفقهاء يُعتبرون «أولو الأمر» وهم ولاية عامّة (أي أنّ لديهم السلطة الشاملة).
- حقبة القاجار وما بعدهم (أواخر القرن الـ ١٨ ـ أوائل القرن العشرين) عندما أصبح منصب الفقيه مركزيًا وشرعيًا في منصب مرجع التقليد (السلطة الذي تبعه معظم الشيعة كزعيم دينيّ لهم) ولقد بوشر النظر إلى السلطة الشاملة للفقيه كسلطةٍ بديلة يمكن أن تحلّ محلّ حاكم فاسد وتحقّق وظيفة السلطان العادل. ويمكن القول إنّ الفقيه يكتسب صفة شرعيّة أكثر من صفة الملك لممارسة الولاية العامّة باسم الإمام المنتظر.

٣ ـ خاتمة

يعتبر أرجمند في خاتمته أنّ الأحادية التيوقراطيّة الشيعيّة التي تأسّست في إيران في ظلّ الإمام الخميني تدخل على الخطّ الذي دافع عنه باباوات القرون الوسطى، إلاّ أنّه لم يُطبّق قطّ إلاّ في الأراضي الخاضعة لإدارتهم المباشرة.

هذه المحاولة الجريئة الناجحة لضمّ العالم عن طريق السيطرة على رأس السلطة السياسيّة تعني أنّ مرحلة الأحاديّة التيوقراطيّة ستكون مرحلة التوافق الأقصى بين العقيدة الشيعيّة والعالم ومرحلة تحوّل عميق بالنسبة إليها، لأنّ الطائفة الشيعيّة تجد نفسها للمرّة الأولى متورّطة في عدد لا يحصى من الشؤون والشجون الدنيويّة (ص ٢٦٨).

إلاّ أنّ ساشدينا أقلّ تفاؤلاً من أرجند، فقد أصبحت الولاية العامّة اليوم مرتبطة بالهويّة القوميّة لمجموعة محدّدة من الشيعة تعيش في دولة حديثة معيّنة.

«لقد ولّد هذا التطوّر في المفهوم الشيعيّ للولاية العامّة توتّرًا لم يُعرف من قبل وهو يماثل ما عرفه المسلمون السنّة الذين أصبحوا منقسمين بحسب هويّات وقوميّات مختلفة عليهم أن ينتموا إليها وأن يحافظوا في الوقت نفسه على الرؤية الكونيّة والشاملة للإسلام... فمن المشكوك فيه ألاّ تؤدّي الولاية العامّة الفريدة من نوعها للفقيه الإماميّ (في دستور إيران الحديثة) إلى الاعتراف بالوالي الفقيه كسلطان عادل لكلّ الشيعة حتّى عودة الإمام المنتظر» (ص ٢٣٦).

صدر عن دار المشرق

منشورات مركز الدراسات للعالم العربي الحديث
(Centre d'Etudes pour le Monde Arabe Moderne)
(CEMAM-USJ)

الثقافة والمجتمع العربي في تغيّر (انكليزي)
تقارير مركز الدراسات للعالم العربي الحديث: (انكليزي)
الجزء الأول، رقم ١، ١٩٧٢ ـ ٧٣
الجزء الأول، رقم ٢، ١٩٧٣
الجزء الثاني، ١٩٧٤
الجزء الثالث، ١٩٧٥
الجزء الرابع، ١٩٧٦
الجزء الخامس، ١٩٧٧
الجزء السادس، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩
الجزء السابع، ١٩٨٠ ـ آفاق القوميّة والدين والثقافة
الجزء الثامن، ١٩٨١ ـ ما هو دور الجماعة في الشرق الأوسط؟
إصدارات خاصّة، التسلسل الزمنيّ حول قضيّة الدين والسياسة في لبنان:
إصدار خاص، ١٩٨٢
إصدار خاص، ١٩٨٣
إصدار خاص، ١٩٨٤
إصدار خاص، ١٩٨٥