



الفقه والسلطة في مآزق التغلب

تفكيك تحليلي لرسالة " في العمل مع السلطان " للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)

الفقه والسلطة في مآزق التغلب

تفكيك تحليلي لرسالة " في العمل مع السلطان " للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)

أ.م.د. حيدر شوكان سعيد السلطاني

جامعة بابل - كلية العلوم الإسلامية - قسم الفقه وأصوله.

البريد الإلكتروني Email : qur.haider.shokan@uobabylon.edu.iq

الكلمات المفتاحية: الفقيه، السلطان، السيد المرتضى، المتغلب، الجائر، البويهية.

كيفية اقتباس البحث

السلطاني ، حيدر شوكان سعيد ، الفقه والسلطة في مآزق التغلب تفكيك تحليلي لرسالة " في العمل مع السلطان " للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) ، مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، أيلول ٢٠٢٥، المجلد: ١٥، العدد: ٥ .

هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر (Creative Commons Attribution) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.

مسجلة في
Registered
ROAD

مفهرسة في
Indexed
IASJ

Jurisprudence and authority in the dilemma of overcoming An analytical analysis of the message "On Working with the Sultan" by Sayyid Al-Murtada (d. 436 AH)

A.M.D. Haider Shawkan Saeed Al-Sultani

University of Babylon - College of Islamic Sciences - Department of
Jurisprudence and its Principles.

Keywords : The jurist, the sultan, Sayyid al-Murtada, the conqueror, the oppressor, and the Buyids.

How To Cite This Article

Al-Sultani, Haider Shawkan Saeed, Jurisprudence and authority in the dilemma of overcoming An analytical analysis of the message "On Working with the Sultan" by Sayyid Al-Murtada (d. 436 AH), Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, September 2025, Volume:15, Issue 5.



This is an open access article under the CC BY-NC-ND license
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

[This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Abstract

This research analyzes the terrain of religious heritage in one of its sensitive formulations. In the structure and engineering of the jurisprudential mind, the jurist remained hemmed in between two oppressive and tense poles: the authority of the text and the authority of the state. The text was not merely a metaphysical reference, but rather a foundational architecture for reason, while the state, through its intermingling with religion, imposed its rhythm on interpretation and the re-establishment of meaning. When the two authorities merged, the text lost its innocence and became a document of justification, and the jurist became a scribe in the sultan's court, not a questioner of meaning, but rather an author of a fatwa that legitimized dominance and framed obedience.

Under the Buyid state—a disputed sectarian identity—critical events took shape in the history of Imami jurisprudence, leading to





friction between the jurist and the sultan outside the era of occultation. Sayyid al-Murtada (known as 'Alam al-Huda), as one of the managers of sanctification affairs, did not confer legitimacy on the rule. Rather, he established the position of the jurist as a critical mediator, negotiating with authority without identifying with it. His treatise "On Working with the Sultan" should not be read as a justification, but rather as a positioning: neither guardianship nor isolation, but rather a rational adaptation to the times. Here, the jurist was an internal critic, not a follower, monitoring the distance between Islamic law and the state, not to reduce or isolate it, but to maintain its creative tension. This was a space for a non-sultanic jurisprudential political vision, fragile and complex, yet a project for both demarcation and participation.

المخلص

يعمل هذا البحث على تحليل تضاريس التراث الديني في إحدى صياغته الحساسة؛ ففي بنية العقل الفقهي وهندسته، ظلّ الفقيه مطوّقاً بين قطبين ضاغطين ومشدوداً لهما: سلطة النص وسلطة الدولة. لم يكن النص مجرد مرجع غيبي، بل هندسة تأسيسية للعقل، فيما كانت الدولة، بتدخلها مع الدين، تفرض إيقاعها على التأويل وإعادة تأسيس المعنى. وحين تتماهى السلطانان، يفقد النص براءته، ويتحوّل إلى وثيقة تبرير، ويغدو الفقيه كاتباً في ديوان السلطان، لا سائلاً عن المعنى، بل مُخرجاً لفتوى تُشرعن الغلبة وتوطر الطاعة.

في ظل الدولة البويهية- المختلف عليها في هويتها المذهبية- تشكّلت أحداث مفصلية في تاريخ الفقه الإمامي، دفعت إلى الاحتكاك بين الفقيه والسلطان خارج زمن الغيبة. السيد المرتضى (المعروف علم الهدى) بوصفه من مديري شؤون التقديس، لم يُضف شرعية على الحكم، بل أسّس لموقع الفقيه كوسيط نقدي، يفاوض السلطة دون أن يتماهى معها. رسالته " في العمل مع السلطان " لا تُقرأ كتبرير بل كتموضع: لا ولاية ولا عزلة، بل تكيّف عقلائي مع الزمن. كان الفقيه هنا ناقدًا من الداخل، لا تابعًا، يراقب مسافة الشرع من الدولة لا ليخترلها ويطوقها. بل ليحافظ على توترها الخلاق. تلك كانت مساحة لرؤية فقهية سياسية غير سلطانية، هشّة ومركّبة، لكنها مشروع للمفاصلة والمشاركة معًا.

المقدمة

شغلت قضية تحديث التراث الإسلامي وتعارضاته ورهاناته وتأويله والتباساته ونقده الحواضن العلمية والأروقة المتخصصة في تدريس المعارف الدينيّة، وكان وعيها منصب في تَكشيف الثقافي والتاريخي والديني وفرزه بعدما التبست وتداخلت هذه المحاور بعضها مع البعض الآخر. فانخرطت - هذه الحواضن - في مشاريع الذاكرة وتحليلها ومحاورتها واسترجاعها وإعادة

كتابتها، وفي سجلات الحذف الإثبات، وقد تفاوتت هذه التأملية في ما بينها تبعاً لطبيعة المناهج والمنطلقات والتساؤلات وآفاق القراءة في مناطق المفكر واللامفكر فيه.

ومن أهم الأمور التي جعلت الشريعة تغمر الحياة وتتمدد فيها هو العقل الفقهي - بوصفه فهمًا لها - ومن ثم، بقي الفقه إشكالية مندرجة ضمن إشكالية التراث، فخضع هو الآخر إلى إعادة النظر واختباره بالتساؤلات الحرجة لمعرفة مدى قدرته على الوفاء بوعوده في صياغة قوانينه التي تستوعب المفارقات التي يعيشها الإنسان المعاصر. إذ يشدد علم الأصول على أن إطلاق نصوص الأحكام فيه توصف بالثابتة، التأبيدية ما لم يطرأ تبدل في موضوعها، أو الاعتبارات المقومة لها "فحال محمد حلال ليوم القيامة وحرامه حرام ليوم القيامة".^(١) فتحمل أحكامه على نحو القضية الحقيقة التي تشمل الأفراد الموجودة في عصره، والأفراد الذين سيأتون إلى يوم القيامة.

ويتجاذب تحليل هذه المعرفة اتجاهان الأول: يرى أن الدراسات الحديثة للدين/ السياسة ليست بصدد بحث معياري لهما، أو الحديث عن الصدق والكذب، أو الصحة والبطلان بشأنهما، وإنما تعني بتفسير الدين وتمثلاته السياسية والروحية والأخلاقية والنفسية والاجتماعية والثقافية، عبر تطبيق الباحث لمناهج ومعطيات العلوم الإنسانية والمعارف الراهنة، على النصوص والموروث الديني، وتجليات الدين في الواقع. إن وصف الظواهر الدينية وتفسيرها من أهم أهداف البحث في الرؤية الجديدة للدراسات الدينية. في حين يذهب الاتجاه الآخر (التقليدي) إلى أن البحث الديني يستهدف فهم العالم عبر تعاليم الدين وتفسيرها، وتبريرها، والبرهنة على صدقها^(٢). بكل ترسباته المعرفية وتنوعه التاريخي، لا يظهر التراث السياسي في الثقافة الإسلامية بوصفه نسقاً مفصلاً أو مؤطراً ضمن حيز نظري بحث، بل ينشظى في فضاءات مختلفة، تستدعي كل منها أدواتها الخاصة. فتارةً يُصاغ المفهوم السياسي في متون الفلاسفة عند انشغالهم بالحكمة العملية وتفصيلاتهم في تدبير المدينة وتنظيم الاجتماع البشري، وتارةً أخرى ينبثق من صلب الجدل الكلامي، خاصة عند مناقشة مسائل الإمامة والغيبة، إذ يتداخل اللاهوتي بالسياسي في عمق الإشكال. وثالثةً، نقرأ هذا التراث في سرديات التاريخ، لا بوصفه أرشيفاً للوقائع فحسب، بل كمخزون دلالي لتجربة المجتمع في السلطة والمقاومة، في الانقياد والتمرد. أما في المدونة الفقهية، فقد اتخذ هذا الحضور طابعاً أكثر تفرعاً وتكثفاً، يتبدى في أبواب الإمامة، والأحكام السلطانية، والجهاد، والحدود، والقضاء، والخراج، وصلاة الجمعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها.

ولعلّ من أكثر المسائل استقطاباً للخلاف وتوليداً للسجال - قديماً وحديثاً - تلك المتعلقة بعقد العلاقة بين الأمة والدولة: من يمثل من؟ من يملك المشروعية؟ ما حدود السلطة وحدود الجماعة؟ وما هي الهوية التي يُفترض أن تنهض عليها شرعية الحكم؟ أسئلة ظلت حاضرة بوجوه مختلفة، لكنها لم تفقد حدتها ولا راهنتها.

المتأمل في بنية العقل الفقهي عبر مراحل التاريخ، يلحظ أنه كان دوماً محاطاً بثنائية ضاغطة شكلت فضاءه المنتج وحدت من انفلاته: سلطة النص وسلطة الدولة. النص هنا هو القرآن وما صحّ عن النبي، لا بوصفه مرجعاً غيبياً فحسب، بل باعتباره معماراً هندسياً تأسيسياً للعقل الفقهي ذاته، في حين أن السلطة السياسية، بسطوتها وتاريخها ونفوذها وتداخلها مع المؤسسة الدينية، ظلت الطرف المهيمن في الضغط على مسارات هذا العقل وصياغاته.

وحين تتماهى السلطان - النص والدولة - يتحوّل التأويل إلى ذراع من أذرع الدولة، وينقلب الفقيه إلى موظف يتقن صناعة الفتاوى داخل جدران البلاط وبيروتوكولاته، لا خارجها. عندئذ لا يفهم النص بوصفه سؤالاً وجودياً مفتوحاً على المعنى، بل يُقرأ كمستند إداري يُستخرج منه ما يدعم شرعية المتغلب.

من المعلوم أن العلاقة العضوية بين الحيزين (السياسي/ الديني)، ما انفك الفكر الإسلامي يؤكد عليهما منذ ظهور القرآن الكريم، وتجربة المدينة، والخلافة الراشدة عند أهل السنة، وصيغة الإمامة عند فقهاء الشيعة. الأمر الذي يجعل إمكانية الانفكاك بينهما صعباً، ولكن للأمر الواقع حكاية أخرى واشترطات مختلفة في تجربة السلطة وموضوعها، ولا سيما عندما توسعت مجتمعات الدولة العباسية، إذ فرضت هذا الاندماج أشكالا من التوزّع الفاعل للسلطات، عبر ما سمي في التاريخ الإسلامي " ولايات الأطراف"، أو " وزراء التفويض"، أو " أمراء الاستيلاء". وكل هذه المراتب السلطوية الناشئة في إطار الخلافة العباسية، شكلت منافذ المجتمع الإسلامي المتنوع للوصول إلى مركز القرار السلطوي. وسواء كانت مصادر هذه المنافذ عسكرية أو إدارية أو قومية أو إقليمية، أم مزيجاً من الاعتبارات والعناصر جميعها، فإنها شكلت تعبيراً تاريخياً لأنماط العلاقة بين الاجتماع الإسلامي والدولة^(٣).

إن استعادة التاريخ بوصفه مرآة جدلية للعلاقة بين النص والسياسة، بين الدعوة والدولة، أو بين الفقيه والسلطان، ليست ترفاً أكاديمياً، بل ضرورة تأويلية لفهم المسارات التي تشكّل عندها الفقه السلطاني، وتمفصلت فيها الآداب السلطانية مع فقه السلطة. إنها محاولة لخلخلة البنية التقليدية التي تقدّم العلاقة بين الدين والسياسة بوصفها قدراً، ولتفكيك السياقات التي تجلّت فيها

الفقه والسلطة في مآزق التغلب

تفكيك تحليلي لرسالة " في العمل مع السلطان " للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) ❁

هذه العلاقة كمحاولة متبادلة للتخادم: الفقيه بوصفه مؤولاً دينياً يبحث عن موقع تأثير، والسلطان بوصفه قوة تبحث عن شرعية.

هذه القراءة التحقيقية لا تستهدف إدانة أو تبرئة، بل تسعى إلى إنتاج وعي خارج الإكراهات الأيديولوجية وتلاعباتها، يضيء آليات التلقي الفقهي للنص في لحظات الإنتاج، بما فيها من تأويلات ظرفية.

وهنا ندخل -تأملياً- بشكل خاصة في فضاء التشيع لنتسائل بطريقة ترسم ملامح لمشكلة البحث: ما الذي جعل الفقيه الإمامي، على وجه الخصوص، يُعيد النظر في مشروعية تولي المناصب في ظل سلطان لا يمتلك شرعية النص بحسب العقيدة الإمامية التي تقصرها على علي والأئمة من ذريته؟ هل هي الضرورة؟ هل هو العقل العملي في ميدان السياسة؟ أم هو فقه الواقع الذي راح يوسع هامش المرونة حيناً ويضيّقه حيناً آخر، بحسب تبدل المصلحة وتحول الموقف السلطاني؟

هنا لا تكون المسألة فقهية فحسب، بل هي - في عمقها - إشكالية جودية ومعرفية في أن، تتصل بجوهر ما أنتجته العقلانية الفقهية حين دخلت منطقة التفاوض مع السلطة، لا لتشرعنّها، بل لتعيد ترسيم حدود الشرعي وغير الشرعي في ضوء الممكن السياسي. ما تزال البنى الخلفية للسجال المديد حول علاقة الدين بالدولة والدنيا، رهينة العتمة والتبسيط، لم تُقارب بعد بما يكفي من تفكيك وتأمل إبستمولوجي.

غايتنا من هذه القراءة كأهداف للبحث لا تقف عند حدود التوصيف، بل تتجاوزها إلى فتح أضيابير هذه الجدلية المتشابكة بين الفقه والسياسة، واختبارها بالمقاربات التي تمكننا من معالجة التأسيسات النظرية ومراحل تطورها والعوامل المؤثرة التي دفعت بها إلى واجهة الفكر الإسلامي أو همشتها أو طمرتّها. وهذه المقاربات هي من دفعت بعلي عبد الرزاق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" إلى كشفه كيف أن مؤسسة الخلافة قد قُدّست من قبل الفقهاء (السنة)، وهي لا تتمتع بأي قدسية بحد ذاتها، لا في منشئها ولا في مجراها التاريخي، ولا في ممارستها.

أما لماذا العهد البويهي تحديداً؟ ولماذا السيد المرتضى، ورسالته " في العمل مع السلطان"، بوصفها مرآة كاشفة لجدل الفقيه والسلطة في لحظة^(٤) مفصلية من تاريخ التشيع السياسي؟ لأنّ هذه الفترة، على ما فيها من تعقيد سياسي وتداخل مذهبي، تُعد من أخصب الحقب حضارياً في سياق تطور الفكر الإسلامي عموماً، وأكثرها تدويناً وغناً على مستوى الفكر، والفقه والحديث - الشيعي خصوصاً.



من هنا تتبدى أهمية رسالة " في العمل مع السلطان"، في الفقه الشيعي لا بوصفها مجرد إجابة فقهية ظرفية، بل بوصفها أول محاولة منهجية لتقنين العلاقة بالحاكم المتغلب ضمن نسق تأويلي يتجاوز التلقي النصي السطحي نحو قراءة تفاعلية تستوعب تحولات الواقع وتعتقداته. حين نستعرض المسار الفقهي الإمامي الممتد بعد السيد المرتضى، يتبدى لنا أن أغلب أطروحاته ظلت تتحرك ضمن المدار المفاهيمي الذي شيده؛ إذ إن الفرضيات الفقهية اللاحقة وحتى المعاصرة، سواء في أمثالها أم في اعتراضها النسبية، لم تبارح منطق الإشكال الذي بلوره في "رسالة العمل مع السلطان". وبهذا الاعتبار، لا يمكن قراءة تاريخ الفقه السياسي الإمامي بعد الغيبة الكبرى دون استحضار هذا النص بوصفه مشهداً تأسيسياً فارقاً.

إن الانتقال من الاجتهادات القديمة ونصوصها إلى القراءات المعاصرة ليست خياراً طارئاً، بل شرطاً بنيوياً في صياغة المعرفة الحديثة، وأعني أن المعرفة في زمننا لا تتم إلا بالنظر وإعادة النظر، والتحليل ونقد النقد، والانفصال والاتصال مرة أخرى. وهي حق مشروع لكل شخص بعد أن يتقن أدوات المعرفة ومناهجها. ولا يعني النقد هنا الممارسة السلبية التدميرية كما يريد أن يفهمها البعض ويروج لها، ولا تعني خدش التجربة الروحية الإسلامية، وإنما تعني تحليل وتفكيك التجسيد والتطبيق التاريخي للمبادئ الإسلامية، فثمة نص (هو الوحي)، وهناك فكر (هو تأويل لهذا النص)، وهناك تاريخ وتجربة اجتماعية لهذا النص، تفاعلت هذه المؤثرات والتبست في زحمة الصراعات السياسية والعقائدية وتضاربت المصالح فيها واشتبكت، فيكون البحث والنقد في وضع هذا الالتباس على المحك والتحليل المكثف لينتج التمهيد مابين التاريخ والنص.

ومن ثم، فإن الفقه المعاصر مدعو إلى إعادة تحقيق إحدى الجدليات المركزية في مراحل الفقه السياسي الإسلامي، والتذكير بما كان يتصف به هذا الفقه من التفوق العقلاني، والبحث في مقدار التخادم مع السلطة السياسية وحضور التخيل الديني فيها. على هذا الأساس، تبرز الحاجة الماسة إلى مدخل تاريخي نقدي يدرك من خلاله معنى القطيعة والاتصال مع بناءات فقه ق ٤ هجري، وهذه العملية المزدوجة تعني النقد والتأويل الخصب القادر على تحرير النصوص والموجهات الدينية من قراءتها الحرفية، ووضعها في سياقاتها الظرفية وأثر الواقع بكل أبعاده فيها.

وأما الدراسات السابقة، فإن الرسالة موضوع البحث، في بعدها السياسي-الاجتماعي، لم تحظ بتحليل معمق يكشف عن بنيتها الخطابية وخفايا موقف "الرباط"، كما لم تقارب في ضوء تساؤلاتنا المنتجة. نعم، مرّ بها توفيق السيف في معرض بحثه عن السلطة في الفقه الإمامي،

لكنه اكتفى بإشارة عابرة، دون أن يغور في تفكيك السياق التاريخي الذي تبلور فيه موقف السيد المرتضى.

المبحث الأول

الاجتماع الإسلامي ومؤثراته في القرن الرابع الهجري

من شروط النفاذ إلى قلب الجدليات الحرجة والمضمرة، لا يكفي تفكيك بنيتها الظاهرة، بل يستدعي الأمر إعادة تشييد فضائها المعرفي لا كما رُسم لها في الوعي التبريري أو الخطاب المتأخر، بل كما عاشها أصحابها في براءتها الأولى بشروطها الأولية، بحسب ما يتيسر للباحث من معطيات تتكامل لتشكل صورة أكثر اتساقاً مع منطق العقل، وانسجاماً مع مقتضيات الشفافية والتحليل النقدي. لتكون الأفعال البشرية ليست مناسبة فقط بل مرغوبة أيضاً.

النص في جوهره بنية لغوية صامته، لا تمتلك - هذه البنية - سلطة في ذاتها، بل تكتسب فاعليتها من لحظة تملكها من قبل الجماعة التي تؤولها وتتفاعل معها وتحمّلها تمثلاتها الخاصة، فتخرجها من سكونها إلى حيز الفعل، وتمنحها قابليتها للتأثير في البنى الرمزية والمعرفية والسلطوية. فالنص لا يغدو مرجعاً مؤسساً إلا بقدر ما يُعاد استنباطه داخل التجربة الاجتماعية، بما تتطوي عليه من قلق وجودي، وحس أخلاقي، وشعور جمالي، وتطلع إلى معنى يتجاوز اللحظة العابرة.

ومن هنا يتعين التفريق لا بين النص وسلطته فحسب، بل بين النص كاحتمال مفتوح، والسلطة كتمثل مغلق. فسلطة النص لا تُستولد منه، بل تُسقط عليه من الخارج، من العقل الذي يقرؤه في ضوء حدوسه الوجودية، وتجاريه الروحية، وشروطه التاريخية. بذلك تصبح السلطة لا سمة للنص، بل أثراً لإرادة المعنى فيه.

لقد كان للتاريخ العلمي وأهميته حضور بين علماء المسلمين بدرجة أو بأخرى، ولا سيما المتأخرون منهم، فقد التفتوا إلى فهم العلم نفسه ونظرياته من خلال فهم طبيعة المراكمة التي رسمت نهاية المنجز، ولذلك كانوا حريصين على معرفة المواقف ومؤثراتها وما تحكيه من إشارات تنتمي لأفق البيئة وأحوال الناس وطبائع العمران الخ. نعم بالمجمل - ولا أقول مطلقاً - ترسخت في معاهد التعليم وأروقة المؤسسات الدينية الرؤية اللاتاريخية لقواعد الاستنباط الفقهي وقواعد التفسير وغيرها من مناهج المعرفة الدينية، فهم يتعاطون معها كما لو كانت معرفة أبدية تكاد أن تكون مغلقة، وإن حدث اجتهد هنا أو هناك فهو اجتهد جزئي لا يمس أساس هذه القواعد ويكشف عن أرضية جديدة تتجاوز الحالات الخاصة التي نشأت فيها هذه القواعد



والمناهج والاجتهادات، مع أنها معارف ومناهج بشرية أنتجها المسلمون القدامى تحت تأثير بعض العوامل الخارجية والداخلية.

ومن ثم، فإننا في هذا المبحث نشغل على تحديد العلاقات بين ثلاث ذرى أساسية من ذرى الاجتماع الإنساني، وهي الدينية والاجتماعية - الاقتصادية - السياسية، وهي ذرى متنافسة على إنتاج المعنى وتنظيم شؤون المجتمع وتسييره. فتكون مهمتنا هو بيان صورتها في العهد البويهي وكيف أثرت في الهندسة الدينية لإنتاج السيد المرتضى الفقهي للتأكيد على مكانته المهيمنة فعلياً وجدليته في التأثير والتأثير مع السلطة.

لم تعد دراسة الواقع السياسي تتم وفق المنهج السردى الخطي الذي يستعرض العصور تباعاً، سلالة بعد سلالة، أو عصرًا بعد عصر هو الأعم. جاهلاً أو متجاهلاً التاريخ البنيوي للمجتمعات، فلم تعد الأحداث بذاتها هي القيمة، بقدر ما أصبحت النظرة تتصرف إلى الكتلة الاجتماعية بكل بناءاتها، لقد تحولت كتابة التاريخ من مسار عمودي متسلسل، إلى سرد أفقي كثيف وغزير، يلامس البنية الاقتصادية والثقافية والدينية الخ، بعد أن كانت عمودية كالخيوط المتسلسل^(٥).

ومن اللازم أن نلمح إلى أن السياقات التاريخية - في فهمنا - لا تمثل منهجاً حصرياً في الفهم والتحليل لتكون بذلك إطار مرجعياً نحو تاريخ آخر للدين، كما هو حال جملة من المفكرين: محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وعلي حرب، ومحمد مجتهد الشبستري، وعبد الكريم سروش، وو (ترجمة لكل واحد منهم)، وإنما نرى في القراءة التاريخية قرائن مهمة في سياق النصوص، أو ما يعبر عن معين للفهم في الكشف عن منطلقات الفقهاء والأصوليين، بعبارة بديلة: تارة يُغلق النص الديني على نفسه بوصفه زمناً، يتخثر في التاريخ ويستقر لا بوصفه وعياً به، بل ككائن زمني مكثف بذاته، يتماهى مع ساعته حتى يُفقد إمكانية امتداده أو عبوره نحو الحاضر؛ فيغدو مأهولاً بتاريخيته، غير قابل للاستتطاق خارج شرطه الزمني الأصلي، وتغدو معه الثوابت ضرباً من الاستحالة الأنطولوجية. وتارة أخرى، يبدو النص كمطلق متعال، لا يُقاس بمنطق التحقيق الزمني، لكنه لا يُفصح عن نفسه إلا من خلال وسيط التاريخ، كأنما أُلقي به قسراً في لجة الزمن كي يتورط في التعدد والتأويل والاختلاف والتجلي. هنا لا يعود التاريخ غلافًا خارجيًا للنص، بل يصبح شرط انكشافه، فيغدو الثابت نفسه مشوباً بالتحول، والمطلق مُدائناً بصيرورة التشكل. ومهمة الباحث هو كشف هذا الالتباس وتعريضه للوصول إلى الحقيقة الدينية. وهذا لا يمنع من ثبات النصوص أو يمارس عملية الحذف لعموماتها وإطلاقاتها، فالتبدلات التاريخية التي تجري في الأمم والثقافات - كما يرى مصطفى ملكيان - لا تعيق ثبات واستقرار بعض النصوص

والأحكام، كما هو الحال مع نصوص لكونفوشيوس ما تزال متدفقة بالحياة والحضور الفاعل في بناء الوعي^(٦). ولبيان ذلك بتمظهراته نجعل هذا المبحث بالمطالب الآتية:

المطلب الأول: السلطة السياسية في القرن الرابع الهجري.

لتحليل الفعالية السياسية في الأوساط والبيئات ينبغي أن نتلمس الأحداث السياسية بذاتها بوصفها عينة ووثيقة للبحث ثم ملاحقة آثارها في الفاعل الجماعي وتجلياته، فقد عاشت المجتمعات الإسلامية في القرن الرابع الهجري مشاهد سياسية حاسمة، زحزحت مفاهيم وقيم، وصاغت أخرى، فتعدّ إحدى لحظات الفكر الإسلامي التأسيسي التدشيني، ولبيان طبيعة الجانب السياسي، نجعله بالعنوانات الآتية:

أولاً: ظهور الدولة البويهية ودخولها لبغداد.

التضاريس السياسية لهذا القرن وخارطته تؤثر إلى ضروب من الانقسامات والفتن والصراعات الهائلة التي عمت الخلافة العباسية. ويقام دول صغيرة متناثرة هنا وهناك مُنيت بها الخلافة، وانفصلت عن عاصمتها بغداد. فقد استقلّ بنو بويه بفارس والري وأصبهان والجبل، وأصبحت (كرمان) في يد محمد بن الياس، والموصل وديار بكر وريبعة ومضر في أيدي الحمدانيين، والمغرب وأفريقيا في أيدي الفاطميين، والأندلس في أيدي الأمويين، وخراسان في يد السامانيين، والأهواز وواسط والبصرة في أيدي البريديين، واليمنية والبحرين في أيدي أبي طاهر القرمطي، وجرجان وطبرستان في أيدي الديلم^(٧). ولم يبقَ في يد العباسيين سوى بغداد، وأعمالها محتفظين بسيادة معنوية على هذه الدويلات المنفصلة عنها التي كانت تقدم للخليفة الدعاء، والخطب باسمه في المساجد أيام الأعياد والجمع، وتشترى منه الألقاب^(٨).

شكّل العصر العباسي الثالث ردة فعل مناهضة للنفوذ التركي الذي تمكن من السيطرة على مقدرات الخلافة العباسية في عصرها الثاني. وفي هذا الوقت أخذ بالظهور على مسرح الأحداث في إيران، بنو بويه في أوائل القرن الرابع الهجري. وأسسوا دولاً انفصالية في فارس والأهواز وكرمان وأصفهان وهمدان. وبسطوا هيمنة فعلية على العراق، فشاركوا الخلافة العباسية في الحكم. وعظم نفوذ هذه الأسرة حتى سمي باسمها عصر من عصور الخلافة العباسية. هاجرت هذه الأسرة من الشمال، من بلاد إيران المنطقة المجاورة لبحر قزوين، واشتهرت على يد علي بن شجاع بن بويه، الذي ولّاه مردويج الزيادي - مؤسسة الدولة الزيادية الانفصالية في طبرستان عام ٣١٦ هـ - بلاد الكرّج. ويبدو أن علياً كانت تراوده نزعات تتعدى الاستقلال إلى التوسع على حساب جيرانه بالإضافة إلى الطموح السياسي الذي تحقق له سريعاً، إذ ما لبث أن أصبح صاحب شوكة في هذه النواحي، واستمال الناس بحسن سياسته. وتمكن بفضل مقدرته من بناء



جيش قوي، انتزع به معظم بلاد فارس في مدة وجيزة، واتخذ من شيراز قاعدة لحكمه^(٩). كان علي يستولي على هذه البلاد باسم الخليفة العباسي ظاهراً، لكن في باطن الأمر كان يهدف إلى إقامة دولة خاصة به مستغلاً ضعف الخلافة السياسي والعسكري وعجزها عن التدخل في هذه المناطق لترتيب أوضاعها^(١٠). حاولت الخلافة أن تستعيد هيبتها، فأرسلت جيشاً بلغ مشارف فارس، ولكنه رُدَّ على أعقابهِ بعد وقعة أرجان عام ٣٢٣هـ. وتطلع علي بن بابويه بعد ذلك إلى تأمين حدود الأقاليم التي استولى عليها وتطلبت سياسته الاستيلاء على كرمان والأهواز قبل الدخول إلى بغداد وكان له ما أراد بعد معركة القنطرة وأضافها إلى أملاك آل بويه^(١١).

كانت الخلافات تعصف في العراق، ف شعر الناس بالفراغ السياسي، واختلت المالية العامة في الدولة، ونتيجة لذلك تطلع الناس إلى هذه القوة الجديدة التي ظهرت بالقرب منهم وأثبتت جدراتها، لتنتشلهم من الفوضى، وفعلاً دعا الخليفة، أحمد بن بابويه وطلب منه دخول بغداد، كما كاتبه بعض القادة للغاية نفسها. فسار إليها في عام ٣٣٢هـ ودخلها في عام ٣٣٤هـ، بعدما خرج الأتراك منها، واستقبله الخليفة المستكفي واحتفى به، وخلع عليه، وعينه أميراً للأمرء، ولقبه معز الدولة، ولقب أخاه علياً عماد الدولة، كما لقب أخاه حسن ركن الدولة^(١٢).

وهكذا أسس البويهيون في فارس والعراق والأهواز وكرمان والري وهمذان وأصفهان إمارات وراثية دامت حتى عام ٤٤٧هـ، وقد أدَّى نظام الوراثة هذا إلى إيجاد نوع من الاستقرار السياسي في دولة الخلافة العباسية، سيطر البويهيون أثناءها على مقاليد الأمور، وتصرفوا بشكل مطلق. لكن هذا الاستقرار كانت تشوبه بعض الاضطرابات الناتجة عن النزاعات المذهبية بفعل تشيع الأسرة البويهية^(١٣).

ثانياً: الهوية الدينية الدولة البويهية .

قبل بيان علاقتهم بالخلافة العباسية وتعاملهم معها، لا بد من بيان هويتهم المذهبية ومتبنياتهم، لما لها من أثر في طبيعة الاجتماع السياسي والديني. فقد اختلف العلماء والمؤرخون فيها، وهم على قولين:

الأول: نسبهم البعض إلى المذهب الزيدي. فثمة مؤشرات بهذا الاتجاه، وهذا ما لاحظته السيد علي ابن طاووس بالنسبة إلى عضد الدولة (حكم ٣٦٧ - ٣٧٢)^(١٤)، وربما يؤيده ما روي من عزم سلفه معز الدولة على تولية الخلافة لعلي زيدي^(١٥). ويؤيده أيضاً عمل صاحب بن عباد وزيراً لهم لفترة طويلة، والصاحب ممن اختلف في مذهبه، لكن الكتاب المنسوب إليه يقطع بزيديته، فضلاً عن وصف المؤرخين له بهذه الصفة^(١٦).

الفقه والسلطة في مآزق التغلب

تفكيك تحليلي لرسالة " في العمل مع السلطان " للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)

الثاني: يرى بعض الباحثين أن بدايات تذهبهم كان زدياً، لكنهم كما يتبين من تاريخ أمرائهم عدلوا إلى المذهب الإمامي، وأنهم باعتناقهم التشيع الإمامي حولوا أن يكونوا له " عصبية من العراقيين تحميمهم، وثبتت ملكهم. " فلم يكتفوا بإحياء المناسبات الشيعية، وإنما اخترعوا مراسيم جديدة للاحتفال بذكرى مقتل الحسين لم يفتن لها الفاطميون، ولم يعهدا الزيديون^(١٧). " كما تأبر بعضهم على الزيارة السنوية لمشهد الإمام علي وولده الحسين، وكان يمشي حافياً مسافة فرسخ، قبل الدخول إلى المشهد، واعتادوا على التوصية بأن يدفنوا في النجف بعد وفاتهم، وقدم بعضهم مساعدات جمة للمدارس الدينية^(١٨).

أمّا نسبّتهم إلى الفاطميين فهي نسبة مستبعدة، فالثابت ان البويهيين كانوا معاديين صراحة للدعوة الإسماعيلية، المتمثلة يومئذ في الخلافة الفاطمية بمصر، ولا سيما منذ العام ٣٧١ هـ، كما حاربوا تكراراً الحمدانيين الشيعة في حلب^(١٩). وخاض عضد الدولة ضدهم حرباً انتهت بإسقاط حكمهم ولجوء زعيمهم أبي تغلب إلى الفاطميين في الشام في ٣٦٨ هـ^(٢٠)، كما حاربوا أمراء بني مزيد الشيعة في الحلة. وحسبما يرى عبد الله فياض فإن تعامل بني بويه مع الامارات الشيعية المنافسة، لم يختلف عن تعامل أي من الحكام السنة في بغداد، وذلك لأنهم كانوا يضعون الاعتبار السياسية فوق العلائق المذهبية أو الدينية^(٢١).

إن ما تكشفه سلوكيات بني بويه وتعاطيهم تجاه الكيانات الشيعية المنافسة لا يشي بانتماء مذهبي أصيل، بل يُعزّي العقل السياسي الديني كمنظومة براغماتية تتحرك ضمن هندسة الولاء للسلطة والبقاء، لا وفق التزام مبدئي بالهويات أو العقائد. فالهوية، في هذا السياق، لا تُقرأ بوصفها انتماءً وجودياً، بل كأداة لإنتاج الشرعية ومراكمة النفوذ، تُستثمر حيناً وتُنبذ حيناً آخر بحسب منطق الجدوى والتمكين. وهنا ينقلب الثابت إلى وظيفة، ويتحول المقدس إلى أداة في لعبة التوازنات، ما يجعل من كل قراءة سياسية للانتماء الديني مطوقة بإحداثيات الصراع لا بجوهر العقيدة. وتلك مساحة تستحق التأمل، لأنها تفكك التخييل الثيولوجي للسياسة، وتكشف عن نواتها السلطوية الخالصة.

ثالثاً: علاقة الخلافة العباسية بالبويهيين.

كانت السيطرة البويهية، إيداناً ببدء مرحلة جديدة في حياة الدولة العباسية، وهي مرحلة انتقال السلطة فعلياً وبصورة شبه كاملة من أيدي العرب والأتراك إلى أيادي فارسية. وفيما يتعلق بشرعية هذه السلطة السنية، يبدو أن البويهيين قد تحاشوا عمداً البحث في مسألة شرعية السلطة لهم أو للخليفة العباسي أو لغيرهم. فمن الناحية المبدئية، لم يعترفوا بشرعية الخليفة العباسي،

واعتبروه غاصباً للخلافة، رجوعاً للمبدأ الثابت عند الشيعة، الذي ينكر أي حكم لا يستند إلى إمامة أهل البيت^(٢٢).

وقد فكر معز الدولة بعد دخوله بغداد، في إلغاء الخلافة العباسية، وإقامة خلافة شيعية، على أنقاضها، وتنصيب أحد الزعماء الشيعة الزيدية وهو محمد بن يحيى الزيدي. وكان بإمكانه تحقيق ذلك. إلا أنه أحجم بمشورة بعض أصحابه وخواصه، قائلين له: " ليس هذا برأي، فإنك اليوم مع الخليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة، ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه. فإذا أجلسنا بعض العلويين خليفة كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته فلو أمرهم بقتلك لفعلوه"^(٢٣).

أن ما تحكيه الرواية، لا يختزل في سلوك البويهيين وحدهم، بل يشف عن بنية أقوى وأعمق: إذ تحمل هذه الرواية في طياتها مكاشفة جريئة لبنية الوعي السلطاني، حيث تتوارى الاعتبارات المذهبية خلف سرديات العصبية والنجاة، وتُستبدل مقولات الحق العقدي بمنطق الدولة كغريزة بقاء واستدامة. إن العقل السياسي هنا لا يتأسس على يقين إيماني، بل على معادلة مصلحة دقيقة، تنظر إلى الدين بوصفه وظيفة رمزية تُستخدم لتأمين الولاء وتحصين الحكم، لا كحقيقة غائية تستوجب التجسد والتمثل. إن إجماع معز الدولة عن تنصيب وتثبيت خليفة شيعي رغم الإمكانية على ذلك، لا يعكس احتراماً لشرعية الخصم بقدر ما يكشف عن إدراك عميق للطبيعة المرتابة للدولة السلطانية، التي ترى في العقيدة خطراً إذا خرجت من يد من يصوغها. وهكذا تتجلى "دولة العصبية"^(٢٤) بصيغة دينية بتعبير ابن خلدون في أقصى ثلوثاتها: سلطة تتلحف بالدين دون أن تسكنه، وتستدعي الطقوس دون أن تؤمن بقداستها، مادامت السيادة هي المركز، والعقيدة مجرد ذريعة في لعبة القوة.

إضافة إلى أن مثل هذا التغيير في عنوان الخلافة من شأنه أن يعرض العالم الإسلامي لهزات عنيفة بدورها تزعزع الحكم البويهي وتنهشه، لأن الأوساط السنية برغم ما بينها من خلافات متقنة على ضرورة استمرار وديمومة منصب " الخلافة " وقد نجح العباسيون خلال سنين وجودهم أن يرسخوا في ضمير الأمة حقيقة مفادها أن تنفيذ العدالة، وتوجيه الحياة الدينية ينبغي أن يكونا مسؤولية القائم بهذا المنصب^(٢٥). زيادة على أن شيعة العراق الذين حاول معز الدولة استمالتهم إليه، كانوا على مذهب الإمامية، وهذا يعني أن تنصيب خليفة زيدي سيكون مماثلاً في نظرهم، بالمقارنة مع الخليفة العباسي ولهذا أدرك معز الدول أن البقاء على الخلافة العباسية أجدر، متبعاً المبدأ الزيدي القائل: " تجوز إمامة المفضول مع وجود الفاضل."^(٢٦) وقد انتزع الأمير البويهي من الخليفة العباسي معظم صلاحياته، حتى أضحي الخليفة شبه موظف لدى الأمير

الفقه والسلطة في مآزق التغلب

تفكيك تحليلي لرسالة " في العمل مع السلطان " للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)

البويهى، المقيم في بغداد. ذلك" أنه من أصل عشرة أمراء توالوا على حكم فارس طوال العهد البويهى فإن ستة منهم جمعوا بين إمارتهم في فارس وملكهم في العراق. وهم عضد الدولة، مشرف الدولة، سلطان الدولة، وأبو كاليجار. بالإضافة إلى صمصام الدولة، الذي حكم المنطقتين بشكل مستقل دون أن يجمع بينهما في نفس الوقت^(٢٧). وكانت القاعدة التي حكمت علاقات الأمراء بالخليفة، هي أن يكون أمير العراق البويهى، صاحب العلاقة المباشرة مع الخليفة هو الصلة ما بين باقي الأمراء البويهيين والخلافة^(٢٨).

والصورة العلائقية التي حكمت الخليفة/ الأمير أو السلطان، تعبر عن معادلة فعلية في واقع العلاقات آنذاك، ويعبر عنها نصان نموذجيان صدرا عن الخليفة المطيع العباسي. الأول، هو عهد الخليفة في تولية عضد الدولة، يقول: " وقد رأيت أن أفوض إليك ما وكل الله تعالى إليّ، من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها، وتديرها في جميع جهاتها سوى خاصتي وأسبابي وما تحويه داري^(٢٩) ". والثاني: هو تبرير لعوده عن الجهاد والغزو، إذ يقول: " الغزو يلزمني إذا كانت الدنيا في يدي، وإلي تدبير الأمور والرجال. وأما الآن وليس منها إلاّ القوت القاصر عن كفاي في أيديكم وأيادي أصحاب الأطراف.. وإنما لكم مني هذا الاسم الذي يخطب به على منابركم تسكنون به رعاياكم، فإن أحببت أن اعتزل، اعتزلت عن هذا المقدار أيضا وتركته والأمر كله^(٣٠) ".

هنا لا نقرأ مجرد انحذار سياسي، بل انكشاف لجوهر السلطة كما تشكّلت في تضاريسها الوعرة: انفصال الاسم عن المسمى، والشرعية عن القدرة، والدين عن الفعل. إنها لحظة يتعرى فيها الخليفة كـ"جسد رمزي"، لا يملك من الأمر إلا صوته، فيما يُدار الوجود الفعلي للدولة من قبل قوى ما دون الخلافة، لكنها تتغذى على شرعيتها الشكلية. تلك هي الدولة حين تنقسم على ذاتها: طقوس بلا مضمون، وسلطة بلا عقيدة، في مشهد تأويلي يتكرر، كلما انتزعت السيادة من مركزها، وبقيت الأسماء تواصل حياتها مستقلة عن دلالاتها.

وهذا المعنى هو ما دفع جملة من المؤرخين إلى اعتبار أن الجسد الإسلامي وتاريخه قد شهد انفصلاً حقيقياً بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وكل واحدة منها مزودة بقوانينها الخاصة وبتشريعاتها^(٣١). لسنا، في هذا الموقف، بصدد الدخول في نقد هذه الرؤية التاريخية أو تقويم أسسها المنهجية، بقدر ما نستحضرها كعلامة على انكسار الوحدة الأصلية بين الديني والسياسي، ذلك الانكسار الذي سيُعاد تأويله مراراً بوصفه إما انحرافاً عن المثال، أو استجابة حتمية لتعقيدات التاريخ.

المطلب الثاني: السمات الثقافية والاقتصادية للاجتماع الإسلامي في العهد البويهى.



وفرت حالة الاستقرار النسبي الذي شهدته البدايات الأولى للعهد البويهجي أجواءً مكنّت من تقدم الجانب الثقافي والاقتصادي للاجتماع الإسلامي، مع حالة من التسامح الديني والمذهبي إذا ما قيس على المراحل السابقة أو اللاحقة (كما سيحصل مع السلاجقة)، وهو ما انعكس على البنية الثقافية والعلمية. ومن الملاحظ في هذا القرن أن أبرز ملامحه وتضاريسه بشكل عام هو صعود ما يمكن تسميته بالأنسنة العربية/ الإسلامية، ففي بغداد وأصفهان ودمشق والقاهرة كان كل المثقفين والكتاب ورجال العلم يستخدمون اللغة العربية لنشر فكر ومعرفة يتجاوزان بشكل أو بآخر حدود " العلوم الدينية" التي ينظر إليها في مقابل العلوم الدنيوية المسماة عقلانية، أو "الدخيلة" كما يسميها معارضوا العقلانية، فانتشار الأدب والمعارف الحياتية أو الدنيوية يتأكد في هذا العصر من خلال تضافر عدة عوامل من الاقتصاد والعمران إلى السياسية وإلى الثقافة الخ^(٣٢).

ولا يخفى أن الحياة المدنية وطبائع العمران والمعطيات الجغرافية تمثل ظاهرة اجتماعية شاملة، بتعبير مارسيل موس أي أنها تحدّد، في مقدار كبير هيكلية المجتمع وتنظيماته على مختلف المستويات من حيث العلاقات الاجتماعية، والعقائدية، والثقافية والسياسية الخ^(٣٣).

ففي الجانب الاقتصادي عرفت - في هذا العهد - الطبقة التجارية ازدهارًا استثنائيًا، ولكن سرعان ما بدأت تتراجع منذ القرن الخامس الهجري، ولم تتوقف عن الانحطاط، في مقابل الصعود المتلازم للهيمنة الأوربية مع ظهور عدد من المدن على الساحة منها، "بروج"، ثم "طرودة" و"جنوة"، "والبنديقية"، ثم اسبانيا فيما عرف بـ "إعادة الفتح". فقد كان التجار يراقبون الطرق الملاحية (في البحر المتوسط والمحيط الهندي) والطرق البرية (في الصحراء) ويشهد على ذلك ثراء الأدب الجغرافي، إذ اختزن المسافرون الأنسييون معارف دقيقة متنوعة توزعت على شعوب وثقافات وحضارات في غاية البعد عن الإسلام العربي الذي بقي المركز السياسي والنموذج المرجعي الملزم. وفي المراكز العمرانية يشكل هؤلاء التجار الذين اغتوتوا النخب الاجتماعية التي تلقت ثقافة يغلب عليها الطابع الدنيوي والعقلاني، وهو ما ساعد على رسم خطوط الانفصال بين أنسنة ذات تمركز لاهوتي، يسيرها العلماء "حماة شؤون المقدس" وأنسنة فلسفية متمركزة حول تكوين الإنسان العاقل القادر على الإبداع الفكري والممارسة النقدية للعقل^(٣٤).

وفي المجال الاجتماعي/ الثقافي نجد أن طبقة " الكتاب" أي كتاب الإدارة والمثقفين والأدباء المكونين داخل أنظمة الأدب والمدعومين من رعاية لهم أقوياء وأغنياء، قد قاموا بتعزيز الأثر الحاسم في صياغات عقلانية كرسّت الأنسنة في الأوساط العمرانية. ورغم أن ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) نقض التأثير القوي للعلوم العقلانية أو " الدخيلة" في القرن الثالث الهجري. إلا أن العودة إلى سياسة سنية مناهضة للمعتزلة بعد سنة ٨٤٨ هـ، في خلافة المتوكل لم تمنع الفلسفة

الفقه والسلطة في مآزق التغلب

تفكيك تحليلي لرسالة "في العمل مع السلطان" للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)

من التقدم ومن كسب جمهور أوسع اندس داخل الآثار الثقافية العامة الواقعة قديماً داخل الحيز الاصطلاحي لكلمة "أدب"، على حين ظلت هذه الفلسفة لمدة طويلة محدودة بحدود البحوث الفلسفية المختصة. كما تؤثر التحقيقات التاريخية في هذه المرحلة عن ولادة فاعل إنساني همه الاستقلال، وعن بصيرة حرة، وقد شارك في هذه الحركة مسيحيون مثل يحيى بن عدي (ت ٣٦٤ هـ) وابن زرعة (ت ٣٩٩ هـ)، ويهود مثل ابن جبيرول (ت ٤٥٠ هـ). ولعل أهم الآثار في هذا العهد ما تركه أبو حيان التوحيدي (ت ٤١٤ هـ)، ومسكويه (ت ٤٢٠ هـ)، فهي نماذج تكشف بوضوح وصرامة نقدية عن اهتمامات الجيل اللاحق للفارابي والمنتهد بابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) عن أفكار هذا الجيل. لقد أعلن التوحيدي بوضوح مقولته الشهيرة: "إن الإنسان أشكل عليه الإنسان" وهي المقولة التي جعلت كل ما لديه متمركزاً حول الإنسان، وذلك من دون أن يتخلى عن بعده الروحي. ومن أجل ذلك كان يريد ربط العمل السياسي بأخلاق إنسانية ملموسة في المجتمع، واستثمار الكتابة التاريخية لتوضيح الحوارات الكلامية والفقهية، واستدعاء كل المواد الدراسية والمعارف الموجودة من أجل تفتيح أسرار الإنسان والعالم والتاريخ^(٣٥).

وهكذا، فإن صورة هذا العصر - بقدر ما تكشفه من تحولات عقلية ومدينية - تمنحنا درساً في كيف يصوغ الاستقرار نسقه المعرفي، وكيف ينتج العقل زمنه الخاص حين تخفف السلطة من قبضتها، ولو جزئياً. إنه ليس عصراً ذهبياً بمعايير الحنين، بل طوراً من أطوار المخاض العسير لولادة إنسان مسلم بدأ يتعلم أن يسأل، لا فقط أن يطيع.

ولعل هذا التوتر الخلاق بين الديني والعقلاني، بين المدينة والمقدس، هو ما دفع مؤرخاً كآدم متز إلى الميل بأن الحضارة الإسلامية^(٣٦) لم تكن في جوهرها نصوصاً متراكمة ولا حروباً متلاحقة، بل كانت تجسيداً تاريخياً في هذا العصر تحديداً: عصر التمدن البويهي، إذ بدا أن الإسلام لم يعد مجرد دين، بل تحول إلى حضارة، أي إلى شكل معيش من المعرفة، والإدارة، والعقل، والجدل، والتسامح النسبي، والانفتاح على "الآخر" ضمن الذات.

المبحث الثاني

السيد المرتضى ومقارنته السياسية في التجربة البويهية

قبل الشروع في بيان جدلية النص الفقهي وضرورات السياسية في رؤية السيد المرتضى لا بد من تقرير أمر مهم يخص نظرية السلطة ومساراتها في الاجتهاد الإمامي، وهو ما يمكن التعبير عنه بـ "الإشكالية المتعلقة بمباحث السلطة في الفقه الإمامي"، إذ يتميز مبحث السلطة بالارتباط المزدوج بعلم الكلام من جهة، وبعلم الفقه من جهة أخرى، مما يجعل التحليل والتفكيك

وإيضاح الصورة فيه ليس بالأمر الهين. وهذا ما يمكن تلمسه في معالجة السيد المرتضى لإشكالية العمل مع السلطان.

فالمعلوم أنَّ الإمامية تميزوا عن معظم المذاهب الأخرى بالقول بأن الإمامة واجبة عقلاً لا سمعاً، وإن تعيين المعني بها واجب على الله، وأنه لا يجوز أن تخلوا الأرض من إمام، وإنها من أصول الاعتقاد لا الفروع^(٣٧). "فعائدهم كلها تتصل بالإمامة، وأن للاتباع هامشاً من التصرف في الاعتقاد ينقبض وينطوي كلما أفضى الكلام إلى حمى الإمام. لقد جعلت الإمامية من الإمامة محور عقيدتها وتجربتها الاجتماعية، فتمكّنت بهذا التدبير من حفظ نواة الوجود وحراسة دائرة الانتماء وتجديد حرارة التجربة. فأما حفظ نواة الوجود فلأنَّ الإمام شرط وجود كل شيء في الدنيا والآخرة؛ وأما حراسة دائرة الانتماء فلأنَّ الإمامة حمى الإيمان، من دخله ببصيرة أو إيمان مُجمل أو حب فهو المؤمن؛ وأما حفظ حرارة التجربة فلأنَّ كل إمام في عصره كالرسول في زمنه، ثم خَلَفَ الأئمة العلماء^(٣٨)".

إن هذا التوصيف للإمامة، بوصفها من أصول الاعتقاد وتكريس الجهود في خصوص التنظير لمواصفات " الإمام المعصوم المنصوص عليه وحدود ولايته " جعلها محلاً للأبحاث الكلامية لا الفقهية، بخلاف أهل السنة الذين اشتغلوا باعتبارها موضوعاً فقهياً. "ومعلوم أن أبحاث علم الكلام تستهدف ألزام الخصم بالحجة، فهو لم يكتب لعامة الناس، بل لصاحب الشبهة منهم^(٣٩)".

نعم البحث الكلامي وإن تضمن جانباً تحليلياً، إلّا أنّه اتسم بصبغة جدلية قامت على التدافع، وليس بنية مغلقة ونهاية بل هي تشكيل نام لا يكف أصحابه عن تطويره وترميمه ليلائم مقتضيات الاجتماع. وإن الجدل فيها اتخذ اتجاهين منذ نشأة الاجتماع الإسلامي: أحدهما مجادلة المسلمين لنص الوحي بتقليب وجوهه وفحص دلالاته لانتقاء تفسير يتّخذه المسلم عقيدة يؤمن بها ويروجها وينافح عنها؛ وثانيهما مجادلة المسلم للمسلم، بمقابلة التفسير بالتفسير والدلالة بالدلالة والاختيار بالاختيار. وقولنا إن العقيدة أجوبة متنوعة يُبرز أثر مهندسي العقائد في صناعتها، واستنباط الدلالة عليها^(٤٠).

أما البحث الفقهي لا يستهدف تثبيت أصول اعتقادية وقواعد تأسيسية للجماعة، بل يستهدف وضع تكييفات شرعية لموضوعات محددة، أو ممارسات فردية أو جماعية ذات طبيعة جزئية، هي تطبيقات حياتية ضمن الجماعة، ولهذا فإنه وإن توسل بالمساجلة، إلّا أنه في نهاية المطاف عمل نقدي تحليلي، يستهدف الإبرام لا النقض، ويتسم بالبناء على السوابق التي توصل إليها نظراء الفقيه في الجماعة^(٤١).

الفقه والسلطة في مآزق التغلب

تفكيك تحليلي لرسالة " في العمل مع السلطان " للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)

وفي مثال السلطة، فإن موقف علم الكلام، هو تقرير النموذج الأمثل الذي يدعى الناس إليه، بغض النظر عن إمكانيات تطبيقه، بخلاف الفقه الذي يعالج المسألة من زاويتين متقابلتين، هما التأكيد على المثال، ومعالجة الفرص المتاحة لتجسيد متطلباته في الواقع، وتشهد التجربة التاريخية على أن التلازم بين الاتجاهين كان على الدوام سبباً في المحافظة على الأساس القيمي لفكرة السلطة، لكنه بنفس القدر كان سبباً في إعاقة تطوير المسألة في جانبها العملي الموضوعي^(٤٢).

بعد هذه اللمحة المهمة عن أبرز معالم التفكير في الدولة في إطار التفكير الإمامي ومحدداته، ننتقل إلى إشكالية مهمة تفرضها جدلية الفقيه الإمامي، والسلطان البويعي، وطبيعة العلاقة بينهما، فالمعلوم أن عشية ظهور البويهيين (٣٢٠ هـ - ٤٤٧ هـ)، كان الشيخ محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩ هـ) قد قدم للإمامية عرضاً فكرياً ذات صبغة كلامية - عقلانية تواجه تحديات المعتزلة وأهل الحديث السنة والشيعة غير الإمامية (كالزيدية والإسماعيلية)^(٤٣)، ولما قامت دولتهم في بغداد أخذ الكبت والاضطهاد سبيله للانحسار عن الشيعة، فشهدت حركة التأليف عند الشيعة الاثني عشرية ازدهاراً واضحاً، فقد ظهرت أمهات كتبهم في هذه الحقبة. فنجد أحد أبرز ممثلي الإمامية وهو الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، صاحب أبرز الكتب التأسيسية في دائرة معارف التشيع، والذي عاش في الري وبغداد، محاطاً بعناية السلطان ركن الدولة البويعي. ويليه الشيخ المفيد (ت ٤٣١ هـ) الذي استطاع أن يُعيد للمذهب الإمامي بناءه ويرممه بعد العواصف الفكرية والسياسية التي ألمت به. ويبدو أن علاقة السلطان البويعي بالمفيد كانت حسنة تبعاً للجو السياسي الذي عاشته البلاد، فقد ذكر ابن كثير عنه أن " ملوك الأطراف كانت تعتقد به لكثرة الميل إلى الشيعة في ذلك الزمان"^(٤٤).

ومن تلامذته السيد المرتضى، وأخوه الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ)، والشيخ أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ)، والشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، وأبو العباس النجاشي (ت هـ)، وسلاح الديلمي (ت ٤٤٨ هـ)، وغيرهم^(٤٥). ومن يقرأ ما تركه هؤلاء من معرفة يدرك حجم المنجز الذي تمتع به الإمامية في هذه الحقبة واستثمروه في ظل الحياة السياسية والفكرية التي منحها البويهيون لهم.

السؤال الأهم: كيف يمكن رسم ملاحم هذه العلاقة بين الدولة البويهية وعلماء الإمامية ؟ هل هي علاقة تخدام وتبرير، بحيث يمنح السلطان الحرية الفكرية للفقيه وحماية وخدمات، وبأخذ منه الشرعية في الحكم ؟ هل يعقل أن يندفع الشيعة بنهضة فكرية تتجلب ضفيرة من العلماء الكبار، وتدفع بالبحث العلمي بجوانبه الكلامية والفلسفية والأصولية والحديثية والتفسيرية إلى

التكامل تقريباً، من دون غطاء ديني يلامس مشروعية السلطة القائمة ؟ وكيف يمكن أن يتصور للسلطة أن توفر خدماتها للفقير وهو لا يرى فيها إلا سلطة غاصبة لحق الإمام ؟ إن هذه التساؤلات سنحاول أن ننتلمسها بشكل فعلي وتحليلي مكثف مع تجربة السيد المرتضى الذي عاش أجواء الدولة وحظي برعايتها، وكتب عن العمل ضمن بنيتها. من هنا، تغدو تجربته ميداناً خصباً لتحليل الملامح الدقيقة لعلاقة الفقيه بالسلطة، وتقصي حدود التواطؤ أو الاستقلال. ولذلك نجعل هذا المبحث بمطالب متعددة تحاول أن تتفد إلى صميم هذه الإشكالية المركبة:

المطلب الأول: السيد المرتضى بين مبادئ الدين ومنعطفات السياسة.

حظيت بعض الأسر الشيعية المرموقة كبني بسطام وآل فرات وآل نوبخت وآل الكرخي وآل المرتضى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري بمكانة وسلطة تمكنوا من خلالها من النفوذ التدريجي في جهاز الخلافة، فحصلوا على سلطة ونفوذ واسعين، مودعين بذلك سنوات الإبادة والضغط أيام خلافة المتوكل الذي أزاحهم عن الجهاز الحكومي ومارس الإقصاء بحق الشيعة بشكل رهيب^(٤٦).

ومن يقرب المباني الفكرية للتشيع وتطورها يدرك أن الشيعة شهدوا تحسناً ملحوظاً في وضعهم الاجتماعي والسياسي في العهد البويهري، وأثر ذلك على الوضع العلمي وتطوير خطه لديهم، وساعدت على ذلك التحديات الفكرية الكبيرة التي عصفت بهم وكادت أن تطيح بهم، إلا أن الجهود التي بذلها الأئمة وعلماء المذهب في سياسة الأتباع وتثبيتهم على العقيدة وإثارة وجدانهم وأمانهم تارة، وتخويفهم ونقد بعضهم تارة أخرى دعمت وجودهم المعرفي وكيانهم الاجتماعي.

ولكي نلامس تضاريس المعرفة والسياسة وحدودها عند السيد المرتضى لا بد من الإشارة بشكل خاطف إلى أبرز الجهود المؤسسة للإطار المعرفي للسيد المرتضى، ونقصد هنا أستاذه الشيخ المفيد الذي انصب عمله في حوار ومناقشة أرباب المذاهب، وزعمائها من جهة، ومحاولة تصحيح ما يتصل بدائرته المذهبية من جهة ثانية كما حدث ذلك مع أستاذه ابن الجنييد الاسكافي (ت ٣٨١ هـ) الذي تبنى ما ذهب إليه فقهاء بعض المذاهب السنية - كالأخذ بالقياس - إذ ناقش أفكاره، ونقده نقداً شديداً^(٤٧). بل لم يوفر في ردوده الكلامية النقدية حتى أستاذه الشيخ الصدوق، فقد خصص كتابه "تصحيح اعتقادات الإمامية" للرد على رسالة الصدوق "الاعتقاد".

وهذا الباب الذي فتحه الشيخ المفيد لم يغلق برحيله نظراً للجهود والخدمات التي قدمها السيد المرتضى حضوراً وعلماً وسياسةً. وبذلك نفهم أن أجواء بغداد كانت تعج بالمناقشات والحوارات الكلامية والفقهية الخ. ولا سيما أن البويهيين كما يرى بعض المؤرخين سياستهم كانت تقوم على أساس التقارب بين المذاهب وإعطاء الفرصة الكاملة للتعبير عن الرأي. فقد سمحوا طوال عهدهم

الفقه والسلطة في مآزق التغلب

تفكيك تحليلي لرسالة " في العمل مع السلطان " للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)

بوجود جميع المذاهب والمدارس محاولين أن يقيموا التوازن فيما بينها. فلم يعدوا " القرامطة " هراطقة متطرفين، ولم يقلقوا قلقاً خاصاً لوجود الدعوة الإسماعيلية في ممتلكاتهم. وقد حاربوا الحمدانيين الشيعة ثم حالفوهم، ولم يواجهوا صعوبات مع الحنبلين في بغداد بمقدار ما واجه هؤلاء من صعوبة مع الشافعية السنة^(٤٨).

إن الخصائص التي تفرّد بها السيد المرتضى من الصعوبة أن تتوفر في غيره، فقد تمتع بامتيازات علمية كبيرة، وفي نفس الوقت لعب دوراً سياسياً كبيراً في الصراع على السلطة.

فهو من الناحية العلمية يمكن عده من رموز العقلانية الشيعية، إذ انتهت إليه زعامة الإمامية في عصره، فيمكن عده دائرة معارف متكاملة، فقد اشتهر في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، والفقه، وفي علم النجوم، والأدب والشعر واللغة. وتعد آثاره سجلاً لآراء الإمامية وأقوالهم. وكتبه: "الشافعي" في الإمامة، "وتنزيه الأنبياء"، و"الامالي"، تمثل اتجاهات الإمامية الكلامية تمثيلاً واقعياً^(٤٩). وكتابه " الانتصار " الذي يمكن عده مدخلاً إلى الفقه المقارن.

ونظراً لآراء المرتضى العميقة في العقلية فقد أصبحت أساساً بنى عليه أعلام الإمامية مذهبهم - فيما بعد - كما وصفه العلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ) في العبارة المنسوبة إليه بقوله: " وكتبه استقامت الإمامية منذ زمنه إلى زماننا هذا وهو سنة ٦٩٣ هـ، وهو ركنهم ومعلمهم^(٥٠) ".

وقد استخدم السيد المرتضى براعته الكلامية وأدواته العقلية في تطوير مجموعة هامة من قواعد أصول الفقه، التي أسهمت في تأسيس مناهج للاستنباط، بعد أن كانت دائرة النقل الروائي هي المهيمنة. من دون الدمج والخلط بالمباحث بين أصول الفقه وعلم الكلام، إضافة إلى الانتقال بالكلام من محور المساجلة التقليدية حول الإمامة، إلى الفقه، لعب دور الرافعة التي حملت العقل إلى مرتبة تقارب مرتبة النص، في النظر إلى الواقع، ثم الاستدلال على الأحكام. وبذلك يمكن عده من أبرز رجالات المرحلة التأسيسية للعقلانية الشيعية وأعني (المفيد والطوسي)^(٥١).

ويبدو أن الظروف التي تهيأت للسيد المرتضى لم تتوفر لغيره، فهو من ناحية العائلة والانتساب، ينحدر من عائلة ارتبطت بالخلافة العباسية ومصدر القرار السياسي بشكل وثيق. فأُسرت له مصاهرات مع العباسيين والزيدية وآل بويه تحدث عنها وعن فضل أجداده لأمه وكرامتهم في كتابه (الناصرية)^(٥٢). وقد حظيت أسرته بمناصب سيادية لما يقارب القرن من الزمن، فالسيد إبراهيم المرتضى جدّه لأبيه حكم اليمن والسيد ناصر الأطروش جدّه لأمه تصدى لسدة الحكم في طبرستان، ناهيك عن تصديهم لنقابة العلويين وإمارة الحج ورئاسة ديوان المظالم. فكان وضعه المالي ميسوراً بخلاف أستاذه المفيد الذي لم يكن متمولاً إلى هذا الحدّ.



وقد لعب والد الشريف المرتضى الملقب بـ " الطاهر " دوراً سياسياً حساساً في الصراع داخل البيت البويهى، وذلك بالاتفاق مع بختيار ابن معز الدولة (قتل عام ٣٦٧هـ) لإسقاط عضد الدولة البويهى، ابن عم بختيار. إلا أن عضد الدولة كان أقوى من دائرة الصراع الأمر الذي دعاه إلى نفيه إلى شيراز سنة ٣٦٩هـ، وبقائه هناك حتى وفاة عضد الدولة سنة ٣٧٢هـ، إذ أعاد له ولده أبو الفوارس شرف الدولة اعتباره، وقلّده " نقابة الطالبين " من جديد، كما ولاه قضاء القضاة سنة ٣٩٤هـ مع ولاية الحج والمظالم حتى وفاته سنة ٤٠٠هـ^(٥٣).

إنّ هذه الوقائع ليست مجرد تفاصيل عابرة في سيرة السيد المرتضى، بل تكشف عن عمق التجربة السياسية التي خاضها، إذ تتداخل المواقف العقدية بالمناورات الواقعية. فمن يقرأ رسالته في العمل مع السلطان، لا يخطئ إدراك حجم الحرج المعرفي والضغط الأخلاقي التي واجهها، إذ لا تخلو الرسالة من نبرة سجالية رصينة، بلغت ببعض الدارسين حدّ اعتبارها تفويضاً ضمناً أو تأييداً معتدّاً به للسلطة البويهية، بما هي إطار عملي، لا ملاذاً أيديولوجياً.

المطلب الثاني: " رسالة في العمل مع السلطان " مدخلاً لنظرية السلطة في الفقه الإمامي.

نظراً للارتباط الحاد بين الرئاسة والإمامة، لم يحدث تغيير حقيقي في مسألة السلطة وحدودها ومدياتها، بل بقي البحث فيها تقريرياً مطوّفاً في البحث الكلامي ومحفوراً بشروط الإمام المعصوم، وبقيت المعالجات السياسية في الأبحاث الفقهية - على ضعفها - أقرب إلى السجلات الكلامية منها من التحليل الفقهي واستدلالاته، ونظراً للإرهاصات الاجتماعية والثقافية والمنعطفات في الاجتماع الإسلامي، ومنها العهد البويهى الذي خف فيه الضغط السياسي على الحيز الديني والاجتماعي للشيعية مع فرص العمل - في ظل الحكومات الغاصبة - للإحسان إلى المؤمنين، واستخدام السلطة في ضمان المصالح العامة، فرض إعادة النظر في الموضوع من زوايا مختلفة وفي وقت مبكر وتشهد لذلك تجربة السيد المرتضى، التي ظهرت من خلال أجوبته على المسائل الدينية التي كان يردُّ بها على الاستفتاءات الكلامية والفقهية، وقد تطرقت هذه الرسائل إلى مواضيع غاية في الجدة، ومن أبرزها رسالة: " في العمل مع السلطان " والتي احتلت أهمية معتبرة من بين رسائله لارتباطها بموقف سياسي، كان يراه البعض تأييداً صريحاً للبويهيين^(٥٤). مع بيان أن مسألة شرعية العمل مع الحاكم لم تغب عن التراث الشيعي فهي من الحيوية بمكان، إذ أصبحت موضوع كثير من الأحاديث المنقولة عن الأئمة والتي دونت فيما بعد على شكل مجاميع روائية فقهية تحت عناوين تتعلق بالوسائل المشروعة وغير المشروعة للمعاش والكسب^(٥٥).



ولم تبقى هذه المسألة في الحيز التنظيري أو التعليمي فقط، بل شهد تاريخ التشيع أن بعض خواص الأئمة كعلي بن يقطين (ت ١٨٢ هـ) -مثلاً- قد تولوا مناصب أداري مهمة، فالأخير اشتغل مع المهدي والهادي والرشيد العباسيين^(٥٦). ويبدو أن موقف الأئمة في أحاديثهم من هذه المقولة غير متحد، إذ إن كثيراً منها تقبح العمل في بلاط السلطان الجائر، والدليل الرئيسي لهذا التقبيح أن فيه معونة الظالم على ظلمه وتعزيزاً لقوته ووجوده فقد روي عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام): "أن بني أمية وجدوا من يكتب لهم، ويجب لهم الفيء، ويقاقل عنهم، ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا." (٥٧) وقد استثنت بعض الروايات عن عموم النهي مجموعة موارد، ومنها، أن يجبر الحاكم الجائر الشخص على قبول المنصب، وإلا فإن رفضه للقبول دليل على المعارضة الصريحة التي يستحق بها القتل^(٥٨). أو أن يستغل الشخص منصبه لخدمة إخوانه "الشيعية" ومنفعتهم وهذه المنافع يمكن أن تتحقق في صور مختلفة، من قبيل: إطلاق سراح السجناء، أداء ديونهم الخراجية، أو إعفاؤهم عنها، الاستعانة بهم بوصفهم معاونين وتقديم الهدايا إلى فقرائهم^(٥٩). ولفهم أعمق في معالجة السيد المرتضى لهذه المسألة الحرجة في رسالته أجعل هذا المطلب في عنوانين، الأول: نص الرسالة، أبسطها كاملة بوصفها وثيقة رائدة في الفقه السياسي الشيعي، تخطت آراء فقهاء مهمين، وعالجت تعارض الروايات الواردة عن الأئمة ومواقفهم. ولكي يتأمل فيها القارئ ويصوب ويدقق النظر بذات الرسالة ليكتشف فيها ما يراه مناسباً نفياً أو إثباتاً، وليكتشف أيضاً صواب التحليل الذي نوره أو عدم صوابه. والثاني: التحليل المكثف للسيد المرتضى والذي وظف من خلاله النقل والعقل في بيان آراءه والدفاع عنها في استدلالاته، مبتعداً في ذلك عن التعمية أو التلغيز أو التورية التي يستخدمها بعضهم في الإفلات من معالجة **بغض** القضايا الحرجة.

أولاً: نص رسالة (في العمل مع السلطان).

يبتني تصحيح رسالة (مسألة في العمل مع السلطان) على مخطوطة مكتبة المجلس في طهران برقم ٥١٨٧ حيث تحتوي على مجموعة من مؤلفات السيد المرتضى. وعلى ما قاله آغا بزرك الطهراني توجد نسخة أخرى لهذه الرسالة عند السيد أبي القاسم الأصهباني في النجف^(٦٠) وقد أرسل الناسخ العالم آغا بزرك نسخة بخطه عن نسخة الأصهباني فيما يبدو إلى عبد الرزاق محيي الدين مؤلف سيرة السيد المرتضى، وقد أدرجها عبد الرزاق في فهرس كتبه^(٦١) ولم نعثر على نسخة أخرى إلى الآن.

يظهر أن هذه الرسالة جاءت في إجازة السيد المرتضى في شعبان ٤١٧ هـ لتلميذه أبي الحسن محمد بن محمد البصروي تحت عنوان "مسألة في الولاية عن الجائر" ويحتمل أن النجاشي تلميذ

المرتضى أوردها في رجاله تحت عنوان " مسألة في عمل السلطان" ^(٦٢) ولا توجد أي إشارة في كتب العلماء المتأخرين إلى هذه الرسالة، ويبدو عدم اطلاعهم عليها، ولكن القرائن الموجودة في الكتاب نفسه، والاسم الذي ذكر سابقاً، يؤيدان أصالتها ^(٦٣).

وقد جاء في متن الرسالة ما يأتي:

" الحمد لله وسلامه على عباده الذين اصطفى محمد والطيبين من عترته. جرى في مجلس الوزير السيد الأجل. أبي القاسم الحسين بن علي المغربي أدام الله سلطانه في جمادى الآخرة سنة خمس عشرة وأربعمائة كلام في الولاية من قبل الظلمة وكيفية القول في حسناتها وقبحها، فافتضى ذلك إملاء مسألة وجيزة يطلع بها على ما يحتاج إليه في هذا الباب، والله الموفق للصواب والرشاد.

اعلم أن السلطان على ضربين: محق عادل، ومبطل ظالم متغلب، فالولاية من قبل السلطان الحق العادل لا مسألة عنها لأنها جائزة بل ربما كانت واجبة إذا حتمها السلطان وأوجب الإجابة إليها، وإنما الكلام في الولاية من قبل المتغلب، وهي على ضربين: واجب ورئياً يجاوز الوجوب إلى الإلجاء، ومباح، وقبيح، ومحذور.

فأما الواجب فهو أن يعلم المتولي أو يغلب على ظنه بأمارات لائحة أنه يتمكن بالولاية من إقامة حق ودفع باطل أو أمر بمعروف ونهي عن منكر، ولولا هذه الولاية لم يتم شيء من ذلك، فيجب عليه الولاية لوجوب ما هي سبب إليه وذريعة إلى الظفر به، فأما ما يخرج إلى الإلجاء فهو أن يحمل على الولاية بالسيف ويغلب في ظنه أنه متى لم يجب إليها سفك دمه فيكون بذلك ملجئاً إليها، فأما المباح منها فهو أن يخاف على مال له أو من مكروه يقع به يتحمل مثله، فتكون الولاية مباحة بذلك ويسقط عنه قبح الدخول فيها، ولا يلحق بالواجب لأنه إن أثر تحمل الضرر في ماله، والصبر على المكروه النازل به ولم يتول فان ذلك أيضاً له.

فإن قيل: كيف تكون الولاية من قبل الظالم حسنة فضلاً من واجبة وفيه وجه القبح ثابت وهو كونها ولاية من قبل الظالم، ووجه القبح إذا ثبت في فعل كان الفعل قبيحاً وإن حصلت وجوه حسن، ألا ترى الكذب لا يحسن وإن اتفقت فيه منافع دينية بألطف يقع عندها الإيمان وكثير من الطاعات؟

قلنا: غير مسلم أن وجه القبح في الولاية للظالم هو كونها ولاية من قبله، وكيف يكون ذلك وهو لو أكره بالسيف على الولاية لم تكن منه قبيحة، وكذلك إذا كان فيها توصل إلى إقامة حق ودفع باطل تخرج من وجه القبح، ولا يشبه ذلك ما يعترض في الكذب مما لا يخرج من كونه قبيحاً، لأننا قد علمنا بالعقل وجه قبح الكذب وأنه مجرد كونه كذباً، لأن هذه جهة عقلية يمكن أن يكون

الفقه والسلطة في مآزق التغلب

تفكيك تحليلي لرسالة " في العمل مع السلطان " للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)

العقل طريقاً إليها وليس كذلك الولاية من قبل الظالم لأن وجه قبح ذلك في الموضع الذي يقبح فيه شرعي فيجب أن نثبت قبيحاً في الموضع الذي جعله الشرع كذلك، وإذا كان الشرع قد أباح التولي من قبل الظالم من الإكراه وفي الموضع الذي فرضنا أنه متوصل به إلى إقامة الحقوق الواجبات علمنا أنه لم يكن وجه القبح في هذه الولاية مجرد كونها ولاية (من جهة ظالم، وقد علمنا أن إظهار كلمة لما كانت تحسن مع الإكراه فليس وجه قبحها مجرد النطق بها وإظهارها بل بشرط الإيثار، وقد نطق القرآن بأن يوسف عليه السلام تولى من قبل العزيز وهو ظالم ورغب إليه في هذه الولاية حتى زكى نفسه فقال ﴿ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ ﴾ (سورة يوسف : ٥٥)، ولا وجه لحسن ذلك إلا ما ذكرناه من تمكنه بالولاية من إقامة الحقوق التي كانت تجب عليه إقامتها.

وبعد، فليس التولي من جهة الفاسق أكثر من إظهار طلب الشيء من جهة لا يستحق منها ويسبب لا يوجب، وقد فعل ماله هذا المعنى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام لأنه دخل في الشورى تعرضاً للوصول إلى الإمامة وقد علم أن تلك الجهة لا يستحق من مثلها التصرف في الإمامة ثم قبل اختيار المختارين له عند إفشاء الأمر إليه، وأظهر أنه صار إماماً باختيارهم وعقدهم، وهذا له بمعنى التولي من قبل الظالم بعينه للاشتراك في إظهار التوصل إلى الأمر بما لا يستحق به ولا هو موجب لمثله، لكننا نقول: إن التصرف في الإمامة وكان إليه عليه السلام بحكم النص عن رسول (صلى الله عليه وآله) عن الله، فإذا دفع عن مقامه وظن أنه ربما توصل إلى الإمامة بأسباب وضعها واضعون لا تكون الإمامة مستحقة بمثلها وجب أن يدخل فيها ويتوصل إليه حتى إذا وصل إلى الإمامة كان تصرفه فيها بحكم النص الأول لا بحكم هذه الأسباب العارضة، ويجري ذلك مجرى من غُصِبَ على ودیعة وحیل بينه وبينها وأظهر غاصبها أنه يهبها لصاحبها، فإنه يجوز لصاحب الوديعة أن يقبضها ويظهر أنه قبضها على جهة الهبة ويكون تصرفه حينئذ فيها بحكم الملك الأول لا عن جهة الهبة، وعلى هذا الوجه يحمل تولى أمير المؤمنين عليه السلام لجلد الوليد بن عتبة.

ولم يزل الصالحون والعلماء يتولون في أزمان مختلفة من قبل الظلمة لبعض الأسباب التي ذكرناها، والتولي من قبل الظلمة إذا كان فيه ما يحسنه مما تقدم ذكره فهو على الظاهر من قبل الظالم وفي الباطن من قبل أئمة الحق لأنهم إذا أذنوا له في هذه الولاية عند الشروط التي ذكرناها فتولاها بأمرهم فهو على الحقيقة وإل من قبلهم ومتصرف بأمرهم، ولهذا جاءت لرواية الصحيحة بأنه يجوز لمن هذه حاله أن يقيم الحدود ويقطع السراق ويفعل كل ما اقتضت الشريعة فعله من هذه الأمور.

فإن قيل: أليس هو بهذه الولاية مقوياً للظالم ومظهراً لفرض طاعته، وهذا وجه قبح لا محالة كان عبثاً عنه لولاء الولاية؟

قلنا: الظالم إذا كان متغلباً على الدين فلا بد لمن هو في بلاده وعلى الظاهر من جملة رعيته من إظهار تعظيمه وتبجيله والانقياد له على وجه فرض الطاعة، فهذا المتولي من قبله لو لم يكن متولياً لشيء لكان لا بد له من التفلت منه مع إظهار جميع ما ذكرناه من فنون التعظيم للتنقية والخوف، فليس يدخله الولاية في شيء من ذلك لم يكن يلزمه لو لم يكن والياً، وبالولاية يتمكن من أمر بمعروف ونهي عن منكر فيجب أن يتوصل بها إلى ذلك.

فإن قيل: رأيتم إن غلب على ظنه أنه كما يتمكن من أمر ببعض المعروف ونهي عن بعض المنكر، فإنه يلزم على هذه الولاية أفعالاً منكراً قبيحة لولا هذه الولاية لم تلزمه، ولا يتمكن من الكف عنها؟

قلنا: إذا كان لا يجد عن هذه الأفعال القبيحة محيصاً، ولا بد أن يكون الولاية سبباً لذلك ولو لم يتول لم يلزمه أن يفعل هذه الأفعال القبيحة فإن الولاية حينئذ تكون قبيحة، لا يجوز أن يدخل فيها مختاراً. **فإن قيل:** رأيتم إن أكره على قتل النفوس المحرمة كما أكره على الولاية أيجوز له قتل النفوس المحرمة.

قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأن الإكراه لا حكم له في الدماء، ولا يجوز أن يدفع عن نفسه المكروه بإيصال ألم) إلى غيره على وجه لا يحسن ولا يحل، وقد تظاهرت الروايات عن أئمتنا (عليهم السلام) أنه لا تقية في الدماء وإن كانت مبيحة لما عداها عند الخوف على النفس).

فإن قيل: فما عندكم في هذا المتولي للظلمة ونيته معقودة على أنه دخل في هذه الولاية لإقامة الحقوق، إن منعه من هذه الولاية أو مما يتصرف فيه منها مانع من الناس ورام الحيلولة بينه وبين أغراضه كيف قولكم في دفعه عن ذلك وقتاله وقتله؟

قلنا: هذه الولاية إذا كانت حسنة أو واجبة عند ثبوت شرط وجوبها، وبيئاً أنها في المعنى من قبل إمام الحق وصاحب الأمر وإن كانت على الظاهر الذي لا معتبر به كأنها من قبل غيره، فحكم من منع منها وعارض فيها حكم من منع من ولاية من ينصبه الإمام العادل في دفعه بالقتل والقتال وغير ذلك من أسباب الدفع. **فإن قيل:** كيف السبيل إلى العلم بأن هذا المتولي في الظاهر من قبل السلطان الجائر محق لا تحل معارضته ومخالفته، وهو على الظاهر متول من قبل الظالم الباغي الذي يجب جهاده ولا يحسن إقرار أحكامه، فإن قلتم: الطريق إلى ذلك أن نجد من يعتقد المذهب الحق يلي من قبل الظلمة والمتغلبين مختاراً فنعلم أنه ما اعتمد ذلك إلا لوجه

صحيح اقتضاه، قيل لكم : وهذا كيف يكون طريقاً صحيحاً وقد يجوز لمعتقد الحق أن يعصي بأن يلي ولاية من قبل ظالم لبعض أغراض الدنيا ومنافعها، فلا يكون دفعه ومنعه قبيحين؟ قلنا :المعول في هذا الموضوع على غلبة الظنون وقوة الإمارات، فإن كان هذا المتولي خليعاً فاسقاً قد جرت عاداته بتورط القبائح وركوب المحارم ورأيانه يتولى للظلمة، فلا بد من غلبة الظن بأنه لم يتول ذلك مع عاداته الجارية بالجرم والفجور إلا لأغراض الدنيا، فيجب منعه ومنازعته والكف عن تمكينه، وإن كانت عاداته جارية بالتدين والتصون والكف عن المحارم ورأيانه قد تولى مختاراً غير مكره لظالم، فالظن يقوى أنه لم يفعل ذلك مع الإيثار إلا لداع من دواعي الدين التي تقدم ذكرها، فحينئذ لا يحل منعه ويجب تمكينه، فإن اشتبه في بعض الأحوال الأمر وتقابلت الإمارات وتعادلت الظنون وجب الكف عن منعه ومنازعته على كل حال، لأننا لا نأمن في هذه المنازعة أن تقع على وجه قبيح وكل ما لا يؤمن فيه وجه القبح يجب الكف عنه، هذه الحال في فنون التصرف وضروب الأفعال أكثر من أن تحصي، فإنه لو عهدنا من بعض الناس الخلاعة والفسق وشرب الخمر والتردد إلى مواطن القبيح، ورأيانه في بعض الأوقات يدخل إلى بيت خمار ونحن لا ندري يدخل للقبيح أم الإنكار على من يشرب الخمر، فإننا لقوة ظنوننا بالقبيح منه على عاداته المستمرة يجب أن نمنعه من الدخول ونحول بينه وبينه إذا تمكنا من ذلك، وإن جاز على أضعف الوجوه وأبعدها من الظن أن يكون دخل للإنكار لشرب الخمر، ولو رأيانه من جرت عاداته بالصيانة والديانة وإنكار المنكر يدخل بيت خمار، فإنه لا يحسن منعه من الدخول لأن الظن يسبق ويغلب أنه لم يدخل إلا لوجه يقتضيه الدين إما لإنكار أو غيره، فإن رأيانه داخلاً لا تعرف له عادة حسنى ولا سوأى توقفنا أيضاً عن منعه لأنه يجوز أن يكون الدخول لوجه جميل ولا أمانة قبيح ظاهرة. فإن قيل: فكيف القول فيمن يتولى للظالم وغرضه أن يتم له بهذه الولاية الأمر. بالمعروف والنهي عن المنكر، وجمع بين هذا الغرض وبين الوصول إلى بعض منافع إما على وجه القبح أو على وجه الإباحة ؟

قلنا :المعتبر في خلوص الفعل لبعض الأغراض أن يكون لولا ذلك الغرض لما فعله وأقدم عليه وإن جاز أن يكون فيه أغراض أخر ليس هذا حكمها، فإن كان هذا المتولي لو انفردت الولاية بالأغراض الدينية وزالت عنها الأغراض الدنيوية لكان يتولاها ويدخل فيها، ولو انفردت عن أغراض الدين بأغراض الدنيا لم يقدم عليها، فهذا دليل على أن أغراضه فيه هو ما يرجع إلى الدين وإن جاز أن يجتمع إليه غيره مما لا يكون هو المقصود، وإن كان الأمر بالعكس من هذا فالغرض الخالص المقصود هو الراجع إلى الدنيا فحينئذ تقبح الولاية.

فإن قيل: ما الوجه فيما يروي عن الصادق عليه السلام من قوله: "كفارة العمل مع السلطان قضاء حوائج الإخوان" أوليس هذا يوجب أن العمل من قبله معصية وذنب حتى يحتاج إلى الكفارة عنها، وقد قلتم إنها تكون في بعض الأحوال حسنة وواجبة، قلنا: يجوز أن يكون عليه السلام أراد بذلك أن قضاء حاجات الإخوان يخرج الولاية من القبح إلى الحسن وبقضي تعريها من جهة اللوم، كما أن الكفارة تُسقط اللوم عن مرتكب ما يقتضيها، فأراد أن يقول إن قضاء حاجات الإخوان يدخلها في الحسن فقال يكون كفارة لها تشبيهاً، ويمكن أيضاً أن يريد بذلك من تولى للسلطان الظالم وهو لا يقصد بهذه الولاية التمكن من إقامة الحق ودفع الباطل، ثم قضى بعد ذلك حاجات الإخوان على وجه يستحق الثواب والشكر، فهذه الولاية وقعت في الأصل قبيحة ويجوز أن يسقط عقابها ويتمحص عن فاعلها بأن يفعل طاعة قصدها وتكون تلك الطاعة هي قضاء حاجات الإخوان المؤمنين، وهذا أوضح. والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين.

ثانياً: تحليل مكثف للرسالة وسياقها في فقهها السياسي.

أشرنا سابقاً إلى أن صعود الدولة البويهية وتسيدها مركز القرار في خلافة بغداد قد أعاد تشكيل الخريطة السياسية والدينية، فاتحاً المجال أمام رموز التشيع للمشاركة في الحكم، بعد قرون من الإقصاء الدموي والتهميش الممنهج. غير أن هذا التحول الواقعي لم يكن كافياً لخلق انسجام نظري داخل البنية الكلامية للإمامية، التي بقيت مطوقة بمفهوم الإمامة بالنص، المثبت في أشخاص مخصوصين معصومين. هنا تبرز الحيرة، أو لنقل الحاجة: كيف يمكن التولي لتحقيق مقاصد الدين الكبرى، في ظل غياب الإمام المعصوم، بل وتحت هيمنة سلطة جائرة؟

لقد أفضى هذا المآزق إلى مراجعة ضمنية لبعض المسلمات الكلامية، إذ بات من الضروري تفكيك هذه السرديات، وتشديد تسلسل منطقي جديد يسمح بتعاطٍ عملي مع السلطة دون أن يُضحي بالغايات العليا للشرعية. فمن جهة، لا يمكن تجاهل احتياجات الناس الحيوية، ولا القمع المتصاعد الذي يُهدد وجودهم ذاته، ومن جهة أخرى، لا بد من صياغة تكييف شرعي يُنظّم علاقة الجماعة بهذه السلطة، دون أن يُسقطهم في الحرج أو يزج بهم في مهاوي التهلكة.

وقد تبلورت هذه الإشكالية في إطار ما سُمّي بـ"عمل السلطان"، وهو عنوان لا يختزل نفسه في سؤال شرعية الحاكم، بل يفتح النقاش على مستويين متداخلين:

أولاً: مستوى العلاقة اليومية لعامة الناس بالسلطة الجائرة، من بيع وشراء، وخدمة في الجند، واللجوء إلى مؤسساتها القضائية؛ وهي ممارسات تُكسب النظام شكلاً من أشكال الشرعية الواقعية، وتفرض سؤالاً أخلاقياً مزدوجاً: كيف نعيش مع الظلم دون أن نصبح جزءاً منه؟

ثانيًا: مستوى الانخراط في أجهزة الحكم الجائر ذاتها، لا كمواطنين فحسب، بل كفاعلين ومسؤولين في بنيته السياسية والإدارية.

في المضمار الأول، تميل روايات أئمة أهل البيت (عليهم السلام) إلى إباحة التعامل مع الحاكم الجائر بشرطين صارمين: ألا يقتصر هذا التعامل بالموادة أو الرغبة في استمرار سلطانه، وألا يُفضي إلى تقوية ظلمه أو شرعنته. بل نجد تأكيدًا صريحًا على حرمة الترافع إلى قضائه، أو الاستسلام لمنظومته القانونية التي تتبع من الجور. ولعلّ الشيخ الصدوق، حين أفرد بابًا من الروايات بعنوان "الدخول على السلطان"^(٦٤)، كان يُوطّر هذا الحذر الفقهي من التطبيع مع السلطة، موثقًا الروايات التي تُدين زيارتهم وقبول عطاياهم، بما هي أفعال تُمثل تسوية أخلاقية بين العدل والظلم، بين الواجب والمصلحة.

وهكذا، لا تقف هذه النصوص عند حدود التحريم أو التحليل، بل تمثل جزءًا من محاولة عميقة لإعادة تأسيس العلاقة بين الفرد والدولة، بين الدين والقوة، على نحو لا يُفترط بالمبدأ، ولا يُضحي بالإنسان.

ومن ثم، فإن المجال الثاني - أي الانخراط في بنية الحكم الجائر والمشاركة في آلياته السلطوية - يشكل لبّ النزاع ومحور الاختلاف في التراث الفقهي والكلامي؛ إذ تتقاطع فيه النصوص وتتعارض فيه المقاربات. فالرؤية الإمامية، المؤسسة على فكرة الحق الحصري في الإمامة لأهل البيت (عليهم السلام)، ترى في الحكومات المتغلبة أنظمة قامت على القهر والغلبة، لا على الشرعية ولا على الميثاق، وأن اغتصابهم للسلطة كان عدوانًا على الحق ومروقًا عن العدل.

لكن في مقابل هذا التصور الصارم، تقف روايات أخرى^(٦٥) - وإن كانت أقل حضورًا في المتن الكلامي - تفتح أفقًا مختلفًا، إذ لا يكون العمل مع السلطان الجائر ممنوعًا لذاته، بل مشروطًا بسياقات دقيقة ومعايير معتبرة. هذه الروايات لا **تتخلع** الشرعية على المتغلبين، لكنها لا تقطع - في الوقت نفسه - إمكانية التفاعل معهم، شريطة أن يكون هذا التفاعل موجّهًا نحو تحقيق مصلحة عامة، أو دفع مفسدة، دون الوقوع في التماهي مع البنية الجائرة أو الترويج لها.

هكذا، ينشطر الخطاب الفقهي بين مبدأ عدليّ رافض للتغلب، وواقعية فقهية تُملّئها ضرورات الاجتماع البشري وحفظ النظام العام للناس. وما بين المبدأ والواقع، يتخلق الإشكال: هل يمكن توظيف الجور دون التورط فيه؟ وهل يُمكن العمل تحت سلطان لا يؤمن بشرعية الدين الحق دون أن يتحول الفقيه إلى شاهد زور على مسرحية الظلم؟ هنا بالتحديد، يبرز التحدي التأويلي الأكبر: كيف يمكن للعقل الفقهي أن يعيد قراءة النصوص، لا بوصفها بيانات نهائية، بل كبنى

دلالية قابلة للفهم في ضوء المقاصد، وفي أفق يُعيد موضوعة العلاقة بين السلطة والدين، بين الشرعية والمصلحة ؟

ولو نظرنا في معالجة الروايات- التي تُعدّ مدار النقاش في هذه المسألة - لوجدناها لا تخرج عن مبدأين أساسيين، ظلّ صداهما يتردد في أقوال المتأخرين:

أولاً: أن وجود السلطة ضرورة عقلية وشرعية لحفظ النظام ومنع الفوضى.

ثانياً: أنه حيثما تُعَدَّر إقامة السلطنة العادلة، جاز التعامل مع السلطان الجائر ضمن حدود المتعارف والمقبول، أي في ما يحقق العدل ويدفع الظلم، دون أن يعني ذلك إضفاء الشرعية على سلطته.

وهذا المعنى لا يمنح الولاة المتغلبين مشروعية مطلقة، بل يؤكد - كما رأينا في معالجة السيد المرتضى لهذه المسألة الحرجة - على ضرورة التمييز بين الاضطراب الواقعي والإقرار الشرعي. ويمكن أن تُثبت هنا ملاحظة جوهرية: أن الفقهاء المؤسسين - كالشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي - لم يتناولوا، بصورة مباشرة ومفصلة، علاقة الفقيه بالسلطة في جميع تفرعاتها وتشعباتها السياسية والفقهية. هذا الغياب اللافت في المتن التأليفي لم يغيب عن نظر الباحثين المعاصرين، بل عبّر عنه توفيق السيف^(٦٦) بصيغة استغرابٍ مُحقّ، متسائلاً عن سرّ هذا الصمت، خاصةً أن أولئك الفقهاء لم يكونوا على هامش الفعل السياسي، بل حازوا، بدرجات متفاوتة، على فرص للنفاذ إلى دوائر القرار، أو الاقتراب من مفاصل الدولة البويهية الآخذة آنذاك في إعادة تشكيل العلاقة بين الدين والسلطة.

إن هذه المفارقة تطرح سؤالاً منهجياً: هل كان هذا التغاضي عن تفصيل العلاقة بين الفقيه والسلطة ضرباً من الحذر الاستراتيجي؟ أم أنه يعكس أزمة تأصيل، لم تنضج فيها بعد أدوات الفقيه لتقنين حضوره في فضاء الحكم دون أن يقع أسيراً لآلياته؟ في كلتا الحالتين، نحن أمام فراغ تأسيسي لم يُملأ إلا لاحقاً، مع تطورات نظرية ولاية الفقيه، التي جاءت في سياقات تاريخية مختلفة، لتعيد مساءلة موقع الفقيه، لا بوصفه مجرد شارحٍ لأحكام السلطان، بل كفاعل محتمل في صناعة السلطان ذاته.

فبعد وفاة الشيخ المفيد، آلت زعامة الطائفة إلى السيد المرتضى، الذي لم يكن بعيداً عن مضمار السياسة وشروطها الواقعية؛ فقد نشأ في بيت خبر دهايز السلطة، وشارك والده في نشاطه السياسي، ما أتاح له وعياً مبكراً بأثر الفعل السياسي ومخاطره. ومن هذا الأفق الواقعي، يمكن قراءة رسالة "العمل مع السلطان" بوصفها ثمرة تماس مباشر بين النص والواقع، لا مجرد اجتهاد نظري منعزل عن سياقاته.

فالرسالة لا تصدر عن ترف تأويلي، بل تنبثق من لحظة تاريخية ضاغطة، أرادت فيها النخبة الشيعية أن تعيد تحديد موقعها داخل بنية الدولة، دون أن تتخلى عن مبادئها. ومن يقرأ الرسالة بعين فاحصة، يلحظ بوضوح أن نبرة السجال قد غلبت على بنيتها، وأن الاستدلال النصي - سواء من القرآن أو الروايات - قد تراجع نسبياً بالمقارنة مع كتابات أستاذه المفيد، ليحلّ محلّه استدلال عقلي كثيف، يتوسّل المنطق، ويستنتق الواقع، ويراهن على المبادئ الكلية بدل الجزئيات النصية.

إننا هنا أمام اجتهاد يتقدّم خطوة في اتجاه عقلنة الفقه، وتحويله إلى أداة لتحليل السلطة، لا لإعادة إنتاج خطاب الطاعة أو الممانعة بشكل جامد. المرتضى، في هذا السياق، لا يُفرّغ النص من مضمونه، بل يُعيد تشغيله ضمن أفق تأويلي جديد.

بالنظر المتأمل في "رسالة العمل مع السلطان" للسيد المرتضى، يتبدّى لنا أن معمارها الاستدلالي لا يُختزل في الإطار الشرعي وحده، بل ينبثق من أرضية عقلانية صلبة، تجعل من العقل مرشداً أعلى في استكشاف أفق الفعل المشروع، ولا سيما حين تتبدل الأزمنة وتتشابك الأمكنة. السيد المرتضى لا يصادر دور الشريعة، بل يضبط العقل داخل إشارات الكلية، دون أن يُكبّله بقيود التجزئة الروائية التي تختزل الحكم في واقعة أو تستنبطه من نص معزول.

بهذا المنهج، تفتح أمامنا إمكانات مقاصدية في النظر الفقهي، تتجاوز آلية الاستنباط التفصيلي نحو وعي شمولي للغايات الكبرى للتشريع. لا يرفض المرتضى الروايات، بل يعيد تأويلها في ضوء المعطى التأسيسي للتشريع: تحقيق المصلحة وصون النظام، حتى ضمن سياقات السلطة المتغلبة. لذا، فإن قوله: «كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان»، لا يُقرأ بوصفه ترخيصاً ساذجاً، بل كمحاولة فلسفية لردّ الاعتبار إلى الفعل الأخلاقي داخل بنية القوة، شريطة أن يظل متجهاً نحو تحقيق الغاية العليا: نفع الجماعة. إن هذا المسلك لا يعكس مجرد اجتهاد ظرفي، بل يُبشّر ببذور مشروع تأويلي متقدم في الفقه السياسي، قوامه العقل، ومرجعياته المقاصد، ومجاله واقع الإنسان لا سطوة النص المجزأ.

ويمكن التمثيل لما حللناه، فالمرتضى عندما يعالج العمل مع السلطان الجائر، يطوق الأمر بحالات من الحكم التكيفي، الوجوب، الإباحة بالمعنى الأعم، الحرمة. **فيعد** أن يوضح جواز العمل مع العادل ولا غبار بذلك، وأن الإشكال يكمن في الجائر يمتص في كل واحدة منها بصيغة سجالية عقلية (قلتم وقلنا): " وإنما الكلام في الولاية من قبل المتغلب، وهي على ضروب: واجب ورُبما يجاوز الوجوب إلى الإلجاء، ومباح، وقبيح، ومحظور. الولاية تكون



واجبة إذا غلب على ظن المتولي أنه قادر بها على إقامة الحق، ومُلجاً إليها إن أكره عليها وهددت حياته، ومباحة إذا خشي ضرراً يمكن تحمله، وله تركها إن شاء.

وقد يُستشكل: كيف تصح ولاية من قبل الظالم وفيها وجه قبح؟ والجواب أن القبح يتعلق بأصل التعيين، لا بالغايات، كالكذب الذي يبقى قبيحاً رغم ما قد يترتب عليه من منافع. ولا يغيب عن السيد المرتضى - في بناء منطق الاستدلالي - الاستشهاد الروائي، لكنه لا يتعامل معه كحاكم نهائي، بل كمؤثر عام يضبط به مسار الرؤية العقلية ويوجه حكم المصلحة وفق معطيات الواقع. من هنا، يستحضر المرتضى نموذج النبي يوسف، حين طلب الولاية من حاكم جائر، لا باعتبار شرعنة للسلطة، بل لوجود مصلحة راجحة في الإصلاح والهداية.

كما يُشير إلى موقف أمير المؤمنين علي عليه السلام، حين قبلَ الدخول في الشورى، رغم يقينه بعدم مشروعيتها كآلية للتعيين، لكنه رآها ممراً لتحقيق مصلحة عامة. وقد لخص المرتضى هذا الموقف بدقة ووعي حين قال: "إن التصرف في الإمامة وكان إليه عليه السلام بحكم النص عن رسول (صلى الله عليه وآله) عن الله، فإذا دفع عن مقامه وظن أنه ربما توصل إلى الإمامة بأسباب وضعها واضعون لا تكون الإمامة مستحقة بمثلها وجب أن يدخل فيها ويتوصل إليه حتى إذا وصل إلى الإمامة كان تصرفه فيها بحكم [النص الأول لا بحكم]."

بهذا التأويل، تتحول الوقائع التاريخية إلى أدوات لفتح أفق اجتهادي، يعيد وصل العقل بالنص، والمصلحة بالمبدأ، دون أن يسقط أحدهما لصالح الآخر.

ومن اللافت أن السيد المرتضى، وهو يعيد تأصيل مشروعية العمل مع السلطان، لا يغفل السياق العام لسيرة المتشريعة عبر العصور؛ المطوقة بموافقة الإمام، فقد تولوا مناصب، وأقاموا الحدود، وانخرطوا في شؤون الحكم، انطلاقاً مما قرّره الشريعة لا من جهة الجائر، بل بوصفهم وكلاء عن الإمام العادل. فالظاهر كان سلطة المتغلب، لكن الباطن يردّ المشروعية إلى إقرار الإمام. يقول: " ولم يزل الصالحون والعلماء يتولون في أزمان مختلفة من قبل الظلمة لبعض الأسباب التي ذكرناها، والتولّي من قبل الظلمة إذا كان فيه ما يحسنه مما تقدم ذكره فهو على الظاهر من قبل الظالم وفي الباطن من قبل أئمة الحق لأنهم إذا أدنوا ل في هذه الولاية عند الشروط التي ذكرناها فتولاها بأمرهم فهو على الحقيقة وإلّا من قبلهم ومتصرف بأمرهم، ولهذا جاءت الرواية الصحيحة بأنه يجوز لمن هذه حاله أن يقيم الحدود ويقطع السراق ويفعل كل ما اقتضت الشريعة فعله من هذه الأمور."

وهكذا، يرسم المرتضى صورة مركبة للسلطة، تجعل المدار الحقيقي للمشروعية هو رضا الإمام، لا موقع السلطة الظاهري. فالمشاركة ليست فعلاً مبرراً بذاته، بل مشروطة بتشخيص المصلحة



الفقه والسلطة في مآزق التغلب

تفكيك تحليلي لرسالة "في العمل مع السلطان" للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)

من قبل من له الحق في التقدير. فالإمام يظل هو نقطة الارتكاز في تحديد الموقف من السلطان: مشاركة أو امتناعاً، إذ الأصل أن الولاية والسلطنة للأئمة، والأخذ بموافقتهم هو المدار.

وحين يُسأل السيد المرتضى عن تلك المشاركة التي تقتضي توقير الحاكم الجائر وإظهار الطاعة له، بما تحمله من دلالة على التقوية لموضع الظلم، يجيب بمنطق العارف بطبيعة السلطة وحدود الفعل فيها: إن مجرد وجود المتغلب يفرض - على من يعيش في سلطانه - إظهار التبجيل والانقياد، سواء تولى منصباً أم لم يتول، لا طوعاً بل تحت وطأة الخوف والتقية.

لكن الفارق المعتبر أن من يتقلد الولاية لا يضيف بذلك وجهاً جديداً للقبج، بل يفتح لنفسه أفقاً لفعل الخير، من خلال التخفيف من وطأة الظلم، وممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من موقع مؤثر. وبهذا المعنى، تتحول الولاية من شبهة خضوع إلى وسيلة مقاومة، ومن تهمة تقوية للجائر إلى وسيلة عقلانية وشرعية لتحقيق غاية واجبة، ما دام صاحبها لا يرضى بالظلم ولا يتماهى معه.

من هنا تكمن أهمية رسالة "العمل مع السلطان" في كونها أول تكييف فقهي ممنهج ومفصل لمسألة العلاقة بالحاكم المتغلب، فهي لا تُجيب عن سؤال عارض بقدر ما تعيد صياغة الإشكال ضمن نسق معرفي جديد، ينتقل من التلقي الجزئي للنصوص إلى قراءة تأويلية تستوعب الواقع ومتغيراته. ومن هذا المنطلق، أرست الرسالة حدّاً فاصلاً بين الروايات التي تبيح التعامل مع السلطان، وتلك التي تحرّم أو تحذّر، لا عبر الجمع التلفيقي، بل عبر إعادة ضبطها في ضوء المصلحة المشروطة وسياقاتها الزمنية.

وحين نتتبع المسار الفقهي اللاحق، سنجد أن أغلب معالجاته لم تبرح المدار الذي رسمه السيد المرتضى؛ وفرضيات الفقهاء، منذ تلك اللحظة وحتى يومنا هذا، لا تزال تدور في فلك الأسس التي أرساها، سواء التزمت بها أو خالفتها، ما يمنح هذا النص بعداً تأسيسياً حاسماً في فقه العلاقة بالسلطة بعد زمن الغيبة.

الخاتمة

اتضح لنا مما تقدم الآتي:

أولاً: إنّ التحقيب التاريخي ليس تفصيلاً يمكن التغاضي عنه أو هامشاً يُكتفى بإزاحته؛ إذ يحمل في طياته ثماراً معرفية لا يُستهان بها، ويقدم - حتى في أبسط صوره - مدخلاً معتبراً لتحليل البنى وتحسس التشكلات الفكرية في لحظتها التكوينية. فهو لا يقدم الزمن كخلفية ساكنة، بل كقرينة حاقّة تتسلّل إلى القنوات، وتعيد تشكيل أنساق الوعي في منرجاته الدقيقة.



ومن هذا الأفق، جاءت هذه المقاربة المتواضعة محاولة لقراءة رسالة العمل مع السلطان لا بوصفها نصاً فقهياً معزولاً، بل كبنية دلالية متشابكة، تستبطن توترات عصرها، وتُشفر مواقف عقلها المنتج. لقد سعينا إلى تفكيك خلفيات السيد المرتضى، لا من حيث الانتماء الطبقي أو الموقع المدرسي فحسب، بل من حيث الشرط الحضاري والمعرفي الذي أحاط به، وشكل على مهل نسيج وعيه الجدلي، ودفعه إلى تمثّل الصيغ السجالية بوصفها استجابة عقلية لمآزق تاريخي، لا اجتهداً فقهياً فحسب.

ففي مثل هذه، لا يكون النص مجرد فتوى، بل يصبح شاهداً على انكسار النسق أو استعادته، على التواطؤ مع الزمن أو مقاومته، وعلى شكل العلاقة التي ربطت الفقيه بالعالم: أهو صدى له، أم صراع معه؟

ثانياً: إنّ التوتر الخفي بين الفقه والسياسة، لا يجسده على نحو أعمق من السيد المرتضى؛ لا لتفوقه المعرفي فحسب، بل لأن وجوده الحقيقي تشكّل في قلب عائلة تقاطعت عندها السياسة والدين لا كمجالين منفصلين، بل كقدر مزدوج. لقد وُلد المرتضى في قلب جدلية لم يكن له أن يختارها، بل اختارته هي، فكان فيها المبتلى لا المستفتي، والمفكك لا المسلم.

لقد التقط السيد المرتضى شيفرة الواقع بمعناها الأعمق، لا كوقائع سياسية فحسب، بل كبنية دلالية تتطلب التأويل. في آنٍ واحد، نهل من الفقه كما يتنفس المرء هواءه، وقرأ السياسة كما يُقرأ النص: عبر تناثر موضوعاته، وسياقه، وحياته ونظمه كسبيكة. ولهذا، لم تكن ممارسته للفهم اجتراراً للموروث، بل تأسيساً على وعي مزدوج؛ وعي بالتاريخ كاشفاً لأفئته، ووعي بالفقه كممارسة لا تتفصل عن شرطها الزمني.

من هنا، لم تكن معالجته لمعضلة العلاقة بالسلطة الغالبة تكراراً للسؤال التقليدي، بل تفكيكاً لعقدته في النص والواقع معاً، وابتداءً لمسار تأويلي أتاح لغيره التفكير في التناص الروائي كفضاء للتعدد، لا كمستقر للتعارض. هكذا، بدا المرتضى كأنه يكتب من موقع الفقيه الذي فهم أنّ سلطة النص لا تنفك عن سلطة الزمان، وأنّ الفقه بلا سياسة واجتماع ليس سوى تجريد بارد، تماماً كما أنّ السياسة بلا فقه ورؤية دينية ليست سوى سطوة بلا شرعية معتبرة.

ثالثاً: إنّ مبحث السلطة في الفكر الإمامي يتموضع على تخوم مزدوجة، ينهل من منبع علم الكلام من جهة، ويتشابه مع منطق الفقه من جهة أخرى، ما يجعله حقلاً معقداً تتداخل فيه الأنظمة المعرفية وتتقاطع فيه وظائف النص والعقل والتاريخ. ومن ثم، فإنّ أي محاولة لتحليل هذا المبحث أو تفكيك بنيته لا تملك رفاهية التبسيط، بل تتطلب يقظة تأويلية وقدرة على تتبّع

الفقه والسلطة في مآزق التغلب

تفكيك تحليلي لرسالة " في العمل مع السلطان " للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)

المسارات المتشابكة بين العقيدة والتشريع. وهذا ما يتجلى بوضوح في معالجة السيد المرتضى إذ قارب المسألة كعقدة تتقاطع عندها هواجس الشرعية، ومتطلبات الواقع.

رابعاً: إنّ سلوك بني بويه في تعاطيهم مع الكيانات الشيعية المنافسة لا يعكس انتماءً مذهبياً أصيلاً، بقدر ما يعرّي بنية العقل السياسي المتدين بوصفه منظومة براغماتية تتحرك تحت منطق الولاء للسلطة، لا تحت لواء المبدأ أو العقيدة. في هذا السياق، لا تُفهم الهوية بوصفها تمثلاً وجودياً راسخاً، بل كأداة مرنة تُستدعى لتوليد الشرعية، وتُستثمر في لحظات التمكين، ثم تُعلّق أو تُفَرِّغ من معناها حين تقتضي الضرورة.

هكذا، يتحوّل الثابت إلى وظيفة، ويتبدّد القدسيّ في صيرورة الأدوات، فينقلب الدين إلى عنصر في معادلة التوازنات، لا في مشروع للمعنى. ويغدو الانتماء الدينيّ - حين يُقرأ من منظور سياسي - مقيداً بإحداثيات الصراع لا بجوهر العقيدة؛ إذ يتشكّل كواجهة تأويلية لمنطق القوة، لا كامتداد روحي لتجربة إيمانية.

وتلك هي النقطة التي تستحق التوقّف عندها: لحظة تفكك التخييل الثيولوجي للسلطة، إذ لا يبقى من المقدّس سوى قشرته الرمزية، وتتكشف السلطة في عريها: صافية، غريزية، ومتعالية على أي مبدأ. إنها اللحظة التي تفصح البنية، وتدفعنا إلى إعادة التفكير في سرديات الانتماء لا بوصفها حقائق موروثية، بل كصيف تاريخية لإنتاج الهيمنة وتدوير النفوذ.

الهوامش

(١) تمسك البعض في هذا الحديث المشهور بوصفه قاعدة يستفيد منها العموم الزماني، وبقاء الحلال والحرام إلى آخر الأزمنة من حياة البشر، ومعناه أن الناس في جميع الأزمنة سواء. فحلاله (صلى الله عليه وآله) على أهل الزمان المتقدم حلال على أهل الزمان المتأخر، وكذلك حرامه. ينظر: البنجوردي (ت ١٣٩٥ هـ)، القواعد الفقهية، الناشر: الهادي - قم، الطبعة الأولى - ١٤١٩ هـ، ٥٩-٦٠.

(٢) أحد فرامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، ترجمة: سرمد الطائي - بيروت، الناشر: معهد المعارف الحكمية - ٢٠٠٤ م، ٨٥.

(٣) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات - بيروت، الطبعة الرابعة - ٢٠١٥ م، ٣٩.

(٤) واللحظة هنا بالمعنى الفلسفي الهيجلي، الوجود الزمني التأسيسي الفارق والمؤسس، وليس العابر.

(٥) ينظر: غي بورديه وهيرفي مارتان، المدارس التاريخية، منشورات سوي - باريس - ١٩٨٣ م، الفصلين السادس والسابع. وهاشم صالح، في تعليقه على كتاب: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، لمحمد أركون، الناشر: الساقى - بيروت، الطبعة الرابعة - ٢٠١٠ م، ١٠٠-١٠١.

(٦) ينظر: مصطفى ملكيان، حوار حول (توقعات الإنسان من الدين) مجلة نقد ونظر، ٦/ ٦٣-٦٤.



- (٧) ينظر: ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية، بيروت - ١٩٨٠م، ٢٨٠.
- (٨) ينظر: آدم متمر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، دار المنتدى العربي - بيروت، ١ / ٢.
- (٩) ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى - ١٠٨٦م، ٦ / ٢٣٥ - ٢٣٤.
- (١٠) عباس إقبال، تاريخ إيران بعد الإسلام، ترجمة: محمد علاء الدين منصور، الناشر: دار الثقافة - القاهرة - ١٩٩٠م، ٤٠.
- (١١) ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٦ / ٢٦٣ - ٢٦٤.
- (١٢) المصدر السابق، ٦ / ٢٦٣، ٢٩٢، ٣١٤.
- (١٣) د. محمد سهيل طقوس، تاريخ الدولة العباسية، الناشر: دار النفائس - بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٣٠هـ، ٢٢٣ - ٢٢٢.
- (١٤) ينظر: محسن الأمين، أعيان الشيعة، ٨ / ٤١٦ نقلاً عن ابن طاووس، فرج الهموم.
- (١٥) ينظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١١ / ٣٥٤.
- (١٦) ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ١١ / ٢٤٠، ٢٦٣، ٣٩٧.
- (١٧) علي الشابي، الشيعة في إيران، تونس - ١٩٨٠م، ١٣٣. وينظر: حسن أحمد محمود، العالم الإسلامي في العصر العباسي، القاهرة - ١٩٦٦م، ٥٢٦.
- (١٨) رسول جعفریان، تاريخ التشيع في إيران، الناشر: دار التبليغ الإسلامي - إيران، ١٣٧٧ش، ٢٤٧.
- (١٩) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، الناشر: مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، الطبعة السابعة - ١٩٦٤، ٣ / ٢٠٢.
- (٢٠) ينظر: حسن منيمنة، تاريخ الدولة البويهية، الناشر: الدار الجامعية - بيروت، ١٩٨٧م، ١٨٤.
- (٢١) تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة، بيروت، بلا مشخصات أخرى، ٢٣٤.
- (٢٢) ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٩٨٨م، ١١ / ٢٤٠.
- (٢٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٦ / ٣١٥.
- (٢٤) ينظر: مقدمة ابن خلدون، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٥٨.
- (٢٥) ينظر: محمد عبد الحي شعبان، الدولة العباسية، بيروت ١٩٨١م، ١٩٦.
- (٢٦) ينظر: د. محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ٢٢٤.
- (٢٧) حسن منيمنة، تاريخ الدولة البويهية، الناشر: الدار الجامعية، ١٩٨٧م، ١٨٢.
- (٢٨) المصدر نفسه، ١٨٢.

الفقه والسلطة في مآزق التغلب

تفكيك تحليلي لرسالة " في العمل مع السلطان " للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) ❁

- (٢٩) مسكويه، تجارب الأمم، الناشر: دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، ٣ / ٤١٨.
- (٣٠) المصدر السابق، ٣ / ٣٠٧.
- (٣١) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، ١٥.
- (٣٢) ينظر: د. محمد أركون، الأئمة والإسلام، ترجمة: د. محمود عزب، الناشر: دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى - ٢٠١٠، ٣٦.
- (٣٣) ينظر: جاكين الشابي، رب القبائل، ترجمة: ناصر بن رجب، منشورات الجمل - بيروت، الطبعة الأولى - ٢٠٢٠، ٦.
- (٣٤) د. محمد أركون، الأئمة والإسلام، ٣٧.
- (٣٥) ينظر: المصدر السابق، ٣٨ - ٣٩.
- (٣٦) ينظر: آدم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، ٣١٩.
- (٣٧) روى الشيخ الكليني عن علي بن إبراهيم بسنده عن زرارة عن الإمام الكاظم قال: " بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية.. الولاية أفضل لأنها مفتاحهن والي هو الدليل عليهن." الشيخ الكليني، الكافي، ٢ / ٢٢. والرأي السائد عند الإمامية أن الإمامة من ضرورات المذهب، لكن يظهر من الشهيد الثاني تساهل في هذا الجانب، فهو يميل إلى أن الضروري هو معرفة الأئمة والاعتقاد بمختصاتهم في الجملة لا على التفصيل، بناءً على تعديل بعض الأئمة لبعض أصحابهم الذين لم يؤمنوا ببعض مختصاتهم كالعصمة مثلاً. ينظر: الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني، ٢ / ١٥٠.
- (٣٨) د. عبد الله جنوف، عقائد الشيعة الاثني عشرية، الناشر: دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى - ٢٠١٣، ٤٢٦.
- (٣٩) السيد محمد تقي المدرسي، العرفان الإسلامي، الناشر: المركز الثقافي الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ، ١٤.
- (٤٠) ينظر: د. عبد الله جنوف، عقائد الشيعة الاثني عشرية، ٤٢١ - ٤٢٢.
- (٤١) توفيق السيف، نظرية السلطة في الفقه الشيعي، الناشر: المركز الثقافي العربي - بيروت، الطبعة الأولى - بيروت، ٥٩ - ٦٠.
- (٤٢) المصدر السابق، ٦٠.
- (٤٣) ينظر: أندرو جي. نيومان، الحقبة التأسيسية للتشيع الاثني عشري، ترجمة: علي زهير، الناشر: جامعة الكوفة، الطبعة الأولى - ٢٠١٩م، ٢٧١ - ٢٧٢.
- (٤٤) البداية والنهاية، ١٢ / ١٥.
- (٤٥) مقدمة السيد حسن الخراسان، كتاب التهذيب للشيخ الطوسي، ١ / ١٦.



- (٤٦) ينظر: القاضي عبد الجبار الهمداني (ت ٤٥٠هـ)، تثبيت دلائل النبوة، طبع عبد الكريم عثمان - بيروت، ١٩٦٦م، ٢ / ٥٩٩ - ٦٠٠. ود. حسين المدرسي، تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى، الناشر: دار الهادي - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٢٩هـ، ٢٧٧ - ٢٧٨. وآندرو جي. نيومان، الحقبة التأسيسية للتشيع الاثني عشري، ترجمة: علي زهير، ١٠٣ - ١٠٤.
- (٤٧) جودت القزويني، المرجعية الدينية العليا، ٣٥ - ٣٦.
- (٤٨) محمد عبد الحي شعبان، الدولة العباسية، ١٩٦.
- (٤٩) ينظر: الشيخ عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة حياتهم وآراءهم، الناشر: دار الفكر اللبنانية - الطبعة الأولى - ١٩٨٧م، ٣٣٨.
- (٥٠) النوري، مستدرك الوسائل، قم - ١٣٢١هـ، ٣ / ٥١٦.
- (٥١) ينظر: توفيق السيف، نظرية السلطة في الفقه الشيعي، ٩٨.
- (٥٢) ينظر: علي بن محمد العلوي، المجدي في أنساب الطالبين، تحقيق: أحمد مهدي، الناشر: مكتبة المرعشي - قم، ١٤٠٩هـ، ١٥٢ - ١٥٣.
- (٥٣) ينظر: ابن كثير، الكامل في التاريخ، ٧ / ٢١٧.
- (٥٤) ينظر: جودت القزويني، المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية، الناشر: دار الرافدين - بيروت، الطبعة الأولى - ٢٠٠٥م، ٣٩.
- (٥٥) ينظر الكليني، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، ١٩٦١، ٥ / ١٠ - ١٢. الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، طهران - ١٣٦٧هـ، ٣٥٨. والحر العاملي، وسائل الشيعة، تحقيق: عبد الرحمن الشيرازي، بيروت - ١٩٧١م، ٦ / ٢ و ٥٤ وما بعده، ٥٥ و ١٣٥.
- (٥٦) بخصوص علي بن يقطين ومنصبه الإدارية يمكن متابعة ابن النديم، الفهرست، ٢٢٤. والطوسي، الفهرست، ٢٣٤. والكشي، اختيار معرفة الرجال، تحقيق: حسن مصطفوي، طهران - ١٣٤٨هـ، ٤٣٠.
- (٥٧) ينظر: الكليني، الكافي، ٥ / ١٠٦.
- (٥٨) ينظر: الطوسي، تهذيب الأحكام، ٦ / ٣٣٠. الحر العاملي، وسائل الشيعة، ٦ / ١٤٦.
- (٥٩) ينظر: الكليني، الكافي، ٥ / ١١٢. والحر العاملي، وسائل الشيعة، ٦ / ١٣٩.
- (٦٠) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ٢٠ / ٣٩٨م.
- (٦١) عبد الرزاق محيي الدين، أدب المرتضى من سيرته وآثاره، بغداد ١٩٥٧هـ، ١٤٢.
- (٦٢) المصدر السابق، ١٣١ - ١٤٢.
- (٦٣) ينظر: ولفرد ما دلونج، مسألة العمل مع السلطان، ترجمة: هاشم مرتضى، مجلة العقيدة، الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ربيع الأول - ١٤٣٦هـ، ٣، ٩١ - ٩٢.
- (٦٤) الصدوق، المقنع، ١٩٥.

(٦٥) ينظر: الشيخ الكليني، الكافي، ٥ / ١٠٤.

(٦٦) نظرية السلطة في الفقه الشيعي، ٩٧.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت.
- ٢- أندرو جي. نيومان، الحقبة التأسيسية للتشيع الاثني عشري، ترجمة: علي زهير، الناشر: جامعة الكوفة، الطبعة الأولى - ٢٠١٩ م.
- ٣- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى - ١٠٨٦ م.
- ٤- أحد فرامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، ترجمة: سرمد الطائي - بيروت، الناشر: معهد المعارف الحكمية - ٢٠٠٤ م.
- ٥- البنجوردي (ت ١٣٩٥ هـ)، القواعد الفقهية، الناشر: الهادي - قم، الطبعة الأولى - ١٤١٩ هـ.
- ٦- توفيق السيف، نظرية السلطة في الفقه الشيعي، الناشر: المركز الثقافي العربي - بيروت، الطبعة الأولى - بيروت.
- ٧- جاكين الشابي، رب القبائل، ترجمة: ناصر بن رجب، منشورات الجمل - بيروت، الطبعة الأولى - ٢٠٢٠ م.
- ٨- جودت القزويني، المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية، الناشر: دار الرافدين - بيروت، الطبعة الأولى - ٢٠٠٥ م.
- ٩- الحر العاملي، وسائل الشيعة، تحقيق/ عبد الرحمن الشيرازي، بيروت - ١٩٧١ م.
- ١٠- حسن أحمد محمود، العالم الإسلامي في العصر العباسي، القاهرة - ١٩٦٦ م.
- ١١- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، الناشر: مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، الطبعة السابعة - ١٩٦٤.
- ١٢- حسن منيمنة، تاريخ الدولة البويهية، الناشر: الدار الجامعية - بيروت، ١٩٨٧ م.
- ١٣- حسين المدرسي، تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى، الناشر: دار الهادي - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٢٩ هـ.
- ١٤- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، بلا مشخصات أخرى.
- ١٥- رسول جعفریان، تاريخ التشيع في إيران، الناشر: دار التبليغ الإسلامي - إيران، ١٣٧٧ ش.
- ١٦- الشابي، الشيعة في إيران، الناشر: دار الرافد - تونس - ١٩٨٠ م.
- ١٧- ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية، بيروت - ١٩٨٠ م.
- ١٨- عباس إقبال، تاريخ إيران بعد الإسلام، ترجمة: محمد علاء الدين منصور، الناشر: دار الثقافة - القاهرة - ١٩٩٠ م.
- ١٩- عبد الله جنوف، عقائد الشيعة الاثني عشرية، الناشر: دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى - ٢٠١٣ م.
- ٢٠- عبد الرزاق محيي الدين، أدب المرتضى من سيرته وآثاره، بغداد ١٩٥٧ هـ.
- ٢١- عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة حياتهم وآراءهم، الناشر: دار الفكر اللبنانية - الطبعة الأولى - ١٩٨٧ م.



- ٢٢- علي بن محمد العلوي، المجدي في أنساب الطالبين، تحقيق: أحمد مهدي، الناشر: مكتبة المرعشي - قم، ١٤٠٩هـ.
- ٢٣- غي بورديه وهيرفي مارتان، المدارس التاريخية، منشورات سوي - باريس - ١٩٨٣م.
- ٢٤- القاضي عبد الجبار الهمداني (ت ٤٥٠هـ)، تثبيت دلائل النبوة، طبع عبد الكريم عثمان - بيروت، ١٩٦٦م.
- ٢٥- ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٩٨٨م.
- ٢٦- الكليني، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، ١٩٦١.
- ٢٧- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، الناشر: الساقى - بيروت، الطبعة الرابعة - ٢٠١٠م.
- ٢٨- محمد أركون، الأئمة والإسلام، ترجمة: د. محمود عزب، الناشر: دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى.
- ٢٩- محمد تقي المدرسي، العرفان الإسلامي، الناشر: المركز الثقافي الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
- ٣٠- محمد سهيل طقوس، تاريخ الدولة العباسية، الناشر: دار النفائس - بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٣٠هـ.
- ٣١- مصطفى ملكيان، حوار حول (توقعات الإنسان من الدين) مجلة نقد ونظر، العدد السادس.
- ٣٢- محمد عبد الحي شعبان، الدولة العباسية، بيروت ١٩٨١م.
- ٣٣- وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات - بيروت، الطبعة الرابعة - ٢٠١٥م.
- ٣٤- ولفرد ما دلونج، مسألة العمل مع السلطان، ترجمة: هاشم مرتضى، مجلة العقيدة، الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ربيع الأول - ١٤٣٦هـ.

Bibliography

- 1- Al-Banjurdi (d ١٣٩٥-1 d.AH), Al-Qawa'id al-Fiqhiyya (The Legal Maxims), Al-Hadi Publishing - Qom, ١st ed., ١٤١٩AH.
- 2- Farāmarz Qaramaleki, Research Methodologies in Religious Studies, trans. by Sarmad Al-Taie, Al-Ma'arif al-Hikmiyya Institute - Beirut, ٢٠٠٤.
- 3- Wajih Kawtharani, The Jurist and the Sultan, Arab Center for Research and Policy Studies - Beirut, ٤th ed., ٢٠١٥.
- 4- Guy Bourdē & Hervé Martin, Les écoles historiques, Éditions du Seuil - Paris, ١٩٨٣.
- 5- Mohammed Arkoun, Where Is Islamic Thought?, trans. by Hachem Saleh, Al-Saqi - Beirut, ٤th ed., ٢٠١٠.
- 6- Mostafa Malekian, Dialogue on "Human Expectations from Religion", Naqd & Nazar Journal, Issue No..
- 7- Ibn al-Tiqtaqa, Al-Fakhri fi al-Adab al-Sultaniyya, Beirut,
- 8- Adam Mez, The Islamic Civilization in the Fourth Century AH, trans. by Muhammad Abd al-Hadi Abu Rida, Dar al-Kitab al-Arabi - Beirut.
- 9- Ibn al-Athir, Al-Kamil fi al-Tarikh (The Complete History), Dar al-Kitab al-Arabi - Beirut, ١st ed., ١٠٨٦AD.
- 10- Abbas Iqbal, The History of Iran after Islam, trans. by Muhammad Aladdin Mansour, Dar al-Thaqafa - Cairo, ١٩٩٠.
- 11- Muhammad Suhail Taqoush, History of the Abbasid State, Dar al-Nafa'is - Beirut, ٧th ed., ١٤٣٠AH.



- ١٢- Ali al-Shabi, The Shi'a in Iran, Dar al-Rafid – Tunis, ١٩٨٠.
- ١٣- Hassan Ahmad Mahmoud, The Islamic World in the Abbasid Era, Cair ١٩٩٦.
- 14- Rasul Jafarian, The History of Shi'ism in Iran, Dar al-Tabligh al-Islami – Iran, ١٣٧٧SH.
- 15- Hassan Ibrahim Hassan, History of Islam, Maktabat al-Nahda al-Misriyya – Cairo, ٧th ed., ١٩٦٤.
- 16- Hassan Mneimneh, History of the Buyid State, Al-Dar al-Jami'iyya – Beirut, ١٩٨٧.
- 17- Ibn Kathir, Al-Bidaya wa al-Nihaya (The Beginning and the End), ed. by Ali Shiri, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi – Beirut, ١٩٨٨.
- 18- Ibn Khaldun, The Muqaddimah, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi – Beirut, n.d.
- 19- Muhammad Abd al-Hayy Sha'ban, The Abbasid State, Beirut, ١٩٨١.
- 20- Mohammed Arkoun, Humanism and Islam, trans. by Dr. Mahmoud Azab, Dar al-Tali'a – Beirut, ١st ed.
- 21- Jacqueline Chabbi, The Lord of the Tribes, trans. by Nasser bin Rajab, Al-Jamal Publishing – Beirut, ١st ed., ٢٠٢٠.
- 22- Abdullah Jenouf, The Doctrines of the Twelver Shi'a, Dar al-Tali'a – Beirut, ١st ed., ٢٠١٣.
- 23- Muhammad Taqi al-Mudarrisi, Islamic Mysticism ('Irfān), Islamic Cultural Center, ١st ed., ١٤٠٥AH.
- 24- Tawfiq al-Saif, The Theory of Authority in Shi'i Jurisprudence, Arab Cultural Center – Beirut, ١st ed.
- 25- Andrew J. Newman, The Formative Period of Twelver Shi'ism, trans. by Ali Zuhair, University of Kufa, ١st ed., ٢٠١٩.
- Qadi Abd al-Jabbar al-Hamadhani (d. ٤٥٠26-AH), Tathbit Dala'il al-Nubuwwa (Affirmation of the Proofs of Prophethood), ed. by Abd al-Karim Uthman – Beirut, ١٩٦٦.
- 27- Hossein Modarresi, The Development of the Intellectual Foundations of Shi'ism in the First Three Centuries, Dar al-Hadi – Beirut, ١st ed., ١٤٢٩AH.
- 28- Abdullah Na'ma, Shi'a Philosophers: Their Lives and Doctrines, Dar al-Fikr al-Lubnani – ١st ed., ١٩٨٧.
- 29- Ali ibn Muhammad al-'Alawi, Al-Majdi fi Ansab al-Talibiyyin, ed. by Ahmad Mahdavi, Mar'ashi Library – Qom, ١٤٠٩AH.

