السُّلطة والشَّرعيَّة
دراسة في المأزق المغولي

دوروتيا كرافولسكي

عرف تاريخ الأسرة المغولية المالكة بإيران (١٢٦٤ ــ ١٣٣٦م) حدثين مهمّين شكّلا تحولاً له دلالتُهُ في سياسات تلك الدولة: **أولهما**: اتخاذ تلك الأسرة للإسلام على المذهب السني ديناً للدولة بعد مُضِيّ ثلاثين عاماً على تأسيس مُلْكهم بإيران[١]. **وثانيهما**: تحوُّلهم إلى المذهب الشيعي الإثني عشري بعد مُضِيّ خمسة عشر عاماً على الخطوة السالفة الذكر[٢].

---

(١) رشيد الدين: جامع التواريخ ٣/٢٩٤ ــ ٢٩٧. يحدِّدُ رشيد الدين تاريخ التحول إلى الإسلام بمطالع شعبان ٦٩٤هـ / يونيو ١٢٩٥م. وانظر:

Zetterstèen: Beiträge zur Geschichte der Mamlukensultane in den Jahren 690-741 H. (Leiden 1919), S. 34-36; J.A. Boyle: Dynastic and Political History of the Il-Khâns; in: The Cambridge History of Iran V, 378; A. Bausani: Religion under the Mongols, Ibid. V, 541-542.

(٢) قاشاني: تاريخ أولجايتو ص ١٠٠. ويذكر مؤرِّخ البلاط هذا أنّ أولجايتو تحول إلى المذهب الإمامي عام ٧٠٩هـ/١٣٠٩م، وأمر في شعبان من العام نفسه (يناير ١٣١٠م) بسكِّ نقودٍ جديدةٍ عليها أسماءُ الأئمة الاثني عشر، كما أنه حوَّل الأذان على المذهب الشيعي. وقد سَوَّغ ذلك كلّه بأنّ جنكيز خان كان قد اعتبر الإسلام السني أسوأ الأديان قاطبةً، وأنّ غازان خان قد اعتزم أن يثْأَرَ لأهل بيت النبوة المهضومي الحقّ لكنّ وزيره رشيد الدين أشار عليه بتأجيل ذلك إلى ما بعد إسقاط الحكم المملوكي بمصر والشام، والاستيلاء على الخلافة العباسية القائمة بالقاهرة. وحدث أَنْ هُزم الجيشُ الإيلخانيُّ بالشام، وتوفّي غازان خان بعد ذلك بوقتٍ قصير (انظر: قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ٩٥).

لقد اعتاد الباحثون المُحْدَثون على معالجة ما يسمُّونه «سياسات المغول الدينية» بشكلٍ عامٍّ. لكنّ الجوانب الأيديولوجية والسياسية لهذه التصرفات بقيت بمنأىً عن الدراسة الجادّة. ذلك أنّ الدارسين يعمدون للنظر إلى هذه المسائل بطرائق قصصية شبه أسطورية؛ باعتبار المغول طُغاةً ليس لتصرفاتهم في قضايا الدين تعليلٌ غير ائتمار رجالات البلاط والإدارة بحيث يميلون بهؤلاء الإيلخانات إلى هذا المذهب أو ذاك حسبما تقتضيه أمزجتُهُم، وتقتضيه مصالحُهُم القريبة[١].

وسأُحاولُ في هذه المقالة الموجزة أن أتأمل الدوافع السياسية لتصرفات الإيلخانيين الدينية عن طريق عرض أهمّ الأحداث السياسية التي كانت وراء ذينك التحولين المهمين، ومقتضياتهما في الأيديولوجيا والواقع.

لقد نشأت الدولة المغولية بإيران للأسباب الآتية:

ـ الهزيمةُ بمعركة عين جالوت أمام المماليك (١٢٦٠م). وما نجم عن ذلك من بروز حدودٍ للفتح والتوسع. وكانت تلك أول حدودٍ عرفتها الامبراطورية المغولية الدائمة التضخم حتى ذلك الحين.

ـ وفاةُ الخان المغولي الأكبر عام ١٢٥٧م، وبروز ظروف سياسية جديدة نتيجةً لذلك. فقد أدّى غياب رأس السلطة المركزية في قلب الامبراطورية إلى نشوب حربٍ أهليةٍ بين الإخوة صراعاً على السلطة. وهذا الموقف المتأزم

---

(١) على سبيل المثال؛ يقول A. Bausani؛ «إنّ هذا بحدّ ذاته كافٍ للتدليل على أنّ هذه التحولات المذهبية تعود بشكلٍ أساسيٍّ لجهود ودعوات مبشِّري ودُعاة مختلف الفِرَق في أوساط البلاط» (قارن: A. Bausani: Religion under the Mongols; in: The Cambridge History of Iran, 1968, V, 543). وهناك محاولةٌ دراسيةٌ لبحث الأسباب السياسية وراء التحول الإيلخاني قام بها هاشم رجب زاده في: **آئينه كشورداري** (طهران ١٩٧٦)؛ وم. مرتضوي: **مسائل**. لكنْ ليست هناك حتى الآن دراسةٌ تبحث مختلف الأسباب، وتربطها بعضها ببعض.

في المشرق، خلق تأزماً في غربي الامبراطورية أيضاً. فقد انهار بذلك المشروع الشامل لفتح العالم وإخضاعه لسيطرة آل جنكيز خان، وظهرت المصالح الخاصّة والمحلية بغياب المشروع الكبير. وعلى أنقاض الامبراطورية العالمية قامت دولةٌ مغوليةٌ بالصين، وأخرى بإيران؛ بالإضافة إلى مجموعةٍ من السلطات المغولية الإقليمية بمناطق نصف حضرية وأخرى نصف بدوية[١].

بتأسيس الدولة المغولية بإيران عام ١٢٦٤م ظهر نظامٌ يتضمن عنصرين اجتماعيين متقابلين: البدو والحَضَر؛ أو بعبارةٍ أخرى: البدو والفلاحين. لقد شكّل البدوُ المغولُ الفئةَ الحاكمةَ؛ وأقاموا في المناطق التي احتلُّوها مجتمعاً عسكرياً مغلقاً مؤسَّساً على النظام العشري المعروف عنهم: العشرات، والمئين، والألوف، وعشرات الألوف... إلخ. يقف على رأس هذا النظام العسكري الهرمي ضباط الجيش الكبار؛ الذين كانوا غالباً سلائلَ قادةٍ عملوا مع جنكيز خان، أو أُمراء متحدّرين من سلالة جنكيز خان نفسه. ومن هاتين الفئتين من القادة والأمراء تكوّن الملأ أو مجلس الشورى المغولي الأعلى المُسمّى **بالقُريلتاي**. وكانت مهمةُ القريلتاي اتخاذ القرارات بشأن الحملات العسكرية الكبرى، وانتخاب الإيلخان من سُلالة فاتح إيران؛ أي من سُلالة هولاكو.

كان التقليد المغولي يقتضي اختيار الأكبر سناً لخلافة الإيلخان المتوفّى. لكنّ الأكبر سناً يمكن أن يكون الأخ الأكبر للمتوفى كما يمكن أن يكونَ أكبر أبنائه. ولم يكن هناك عُرفٌ يُحدِّدُ متى ينبغي إحلال الجيل الأصغر محلَّ الجيل الأكبر في تعاقُب السلطة. وكان المعتاد أن ينتصر الأكفأُ والأقدرُ على فرض نفسه وسيطرته في حالة تقدم اثنين كمرشَّحَين لتولّي السلطة. ويتمُّ

(١) قارن بدراستي (تحت الطبع): Dorothea Krawulsky: «Die Dynastie der Ilkhane»

ذلك بالاحتكام إلى السلاح[١].

إنّ هذا كلّه يعني أنّ الدولة المغولية في إيران لم تكن تملك نظاماً محدَّداً لانتقال السلطة. فكان كُلُّ تغييرٍ للإيلخان يجلب معه إمكان نزاعٍ عسكريٍّ تكونُ نتيجتُهُ انقسام التجمع القبلي المغولي إلى منتصرين ومهزومين. ولأنّ المنتصر كان يلجأُ عادةً ــ للحصول على استقرارٍ سلطوي ــ إلى سحق بقايا الفريق الخاسر؛ فإنّ هؤلاء كانوا يُسارعون مع عشائرهم لمغادرة المجال السلطوي المغولي إلى معسكر الخصم المملوكي. وفي هذا الشأن يورد المؤرّخون المملوكيون تقارير عن تلك العشائر العسكرية المغولية الواردة على مصر التي يسمُّونها: الوافدية[٢].

أظهر الجيش المغولي الذي فتح إيران بقيادة الأمير هولاكو، من سُلالة جنكيز خان، بنظامه العشائري الهرمي القائم على العشرات والمئين والألُوف درجةً عاليةً من الانضباط، ومقدرةً فائقةً في مجال الإنجازات العسكرية. وقد أدّت الفتوحات الضخمة إلى إبقاء الجند في حالة فعالية وانتظام واستعداد. لكن ما أن تضاءل التوتُّر بسبب فشل مشروع فتح العالم، وعدم وجود مشروعٍ بديل؛ حتى بدأ الخَلَلُ يتسلّلُ إلى الجيش قوةً وانضباطاً[٣]. فالمجتمع

(١) قارن: Thomas T. Allsen: Mongol Imperialism. The Policies of the Grand Qan Môngke in China, Russia and the Islamic Lands (1251-1259). London 1987, P. 34 ff.

(٢) قارن بدراستي السالفة الذكر: «Das Testament von Chinggis Khan»

(٣) يرى W.M. Watt في فتوحات العرب الأوائل في القرن الأول الهجري الظاهرة نفسَها إذ يقول: «عندما تزايد دُخولُ البدو العرب في الحِلْف مع النّبيّ، وحُرِّم عليهم التقاتُلُ فيما بينهم؛ اتّضح للنبيِّ ومستشاريه أنّ عليهم توجيه أتباعهم لهجماتٍ خارجية»:

W.M. Watt: Der Islam, Stuttgart 1980, I, 150; M. Khadduri: The Law of War and Peace in Islam, London 1941, P. 28.

ومن الواضح أنّ هذا الدافع وراء الفتوحات الذي ذكره Watt لم يكن الوحيد؛ وربما لم يكن الأهمّ ــ لكنه مهمٌّ وأساسيّ. ذلك أنه في مجتمعٍ سُواسَيٍّ قبلي كالمجتمع العربي كان لا بُدّ من مكاسب مادية من أجل الحفاظ على التضامُن والتحشُّد. وقد تحقق ذلك من خلال الفتوحات. وهذا يصدُقُ على الاجتماع البدوي المغولي كما يصدُقُ =

القبلي السُواسيّ المغولي، بدأ يتحلّلُ إلى عناصره الأولية، ويرتكِسُ في عملية شرذمةٍ داخليةٍ. وبذلك لم تَعُدْ مصالح الدولة العامّة تُراعى، كما أنّ أمنيها الداخليّ والخارجيّ صارا مهدَّدين؛ بالإضافة إلى انهيارٍ اقتصاديٍّ وشيك ــ وكلُّ ذلك يفتح الباب للأعداء الخارجيين لضرب الإنجازات التي تحقّقت[١].

ثم إنَّ المغول في إيران لم يكونوا يحظون بأيِّ تأييدٍ داخليٍّ أو مشروعيةٍ من جانب رعاياهم المسلمين الذين كانوا يعتبرونهم كفاراً؛ عبدة أوثان (= بوذيين)، وعبدةً للشمس (= شامانيين)[٢]. وأدّت سياسةُ هولاكو المتفردة، وإقامة الحدود بين مغول إيران، والمغول الآخرين في الشمال والشرق إلى إحداث عداوةٍ عنيفةٍ مع سائر القبائل المغولية خارج إيران.

وتعود خلافات هولاكو مع المغول الآخرين في الشمال والشرق إلى أنّ الخان الأكبر منكه، شقيق هولاكو، لم يبعثه إلى إيران ليؤسّس لنفسه دولةً مستقلةً، بل باسم الأسرة الجنكيزية الحاكمة لكي يكسب لها أقاليم جديدةً للسيطرة والسلطان. لذلك لم يبق لهولاكو من الحلفاء بعد إنشاء دولته بإيران

= على الاجتماع البدوي العربي. وانظر مراجعةً نقديةً للآراء الأخرى بشأن الفتوحات الإسلامية في مقالة: Maxime Rodinson: A Critical Survey of Modern Studies on Muhammad; in: Merlin L. Swartz (ed.), Studies on Islam, Oxford 1981, P. 51.

(١) انظر مثالاً على ذلك في ابن الدواداري: كنز الدرر (القاهرة ١٩٧١) ٨/٣٦١؛

D. Ayalon: The Wafidiya in the Mamluk Kingdom; in: Studies on the Mamluks of Egypt (London 1977), article II.

(٢) يصف المؤرّخ المملوكي ابن فضل الله العمري (ــ ٧٤٩هـ/١٣٤٩م) المغول بأنهم «عبدة الشمس»؛ انظر: K. Lech: Das mongolische Weltreich, Wiesbaden 1968, P. 71 arab. وكان ابن الأثير (في **الكامل**؛ نشرة Tornberg ١٢/٣٦٠) قد قال عنهم: «وأمّا ديانتُهُم فإنهم يسجُدون للشمس...». لكنّ مؤلِّف **طبقات ناصري** (ترجمة H.G. Raverty II, 1954) الذي أنهى تاريخه عام ١٢٦٠م يبدو أكثر معرفةً بالمغول وديانتهم عندما يذكر في الطبقات ٢/٩٥٤ الإله الأعلى لشعوب سهوب أواسط آسية المُسمّى تانغري. وقارن:

J.P. Roux: Tângri, Essai sur le ciel = dieu des peuples altaiques; in: Revue de l'histoire des religions 149 (1956), P. 48-82, 197-230; 150 (1956), 27-54, 173-208.

غير مغول الصين البعيدة التي تمكّن فيها شقيقه الآخر قوبيلاي بعد ضرب الخان الأكبر أريك بوكيه؛ وهو أخٌ لهما أيضاً. لقد اعترف هولاكو منفرداً من بين الأمراء الجنكيزيين بقوبيلاي خاناً أكبر. وفي مقابل ذلك اعترف قوبيلاي دون سائر أفراد العشيرة الجنكيزية بسلطة هولاكو المغتصبة في إيران[١]. وهكذا فإنه عندما اعتلى الإيلخان السابع غازان عرش دولة إيران المغولية؛ كانت أمائرُ الانهيار في جسم الدولة قد صارت واضحةً. لذا فلم تكن مصادفةً أن يكون هذا الإيلخان بالذات هو المتحوِّل إلى الإسلام السني. لقد دفع الانهيار الاقتصادي الإيلخانيين إلى إصدار نقودٍ ورقيةٍ تبعاً للنموذج الصيني في هذا المجال. وقد أدّى ذلك إلى جمودٍ كاملٍ في الأسواق أرغم الدولة على التراجع عن تلك الخطوة[٢]. ومن جهةٍ ثانيةٍ فإنّ التشرذُم في الجيش المغولي استمرّ وتفاقم باتّجاه زعزعة البُنى الأساسية لذلك النظام القبلي السُواسي. وقد تركّزت الانقساماتُ حول الصراع على السلطة وانتقالها[٣]. وكانت الظروف التاريخية مؤاتية للقطع مع التقليد المغولي. ففي الصين توفّي قوبيلاي ونشبت إثر وفاته صراعاتٌ ضخمةٌ على العرش الخالي[٤] أسقطت عهود

(١) قارن بدراستي السالفة الذكر بعنوان: «Das Testament von Chinggis Khan».

(٢) رشيد الدين: جامع التواريخ ٣/٢٣٩ ـ ٢٤١. وانظر أيضاً:

Der Islam von den Anfängen bis zur Eroberung von Konstantinopel, (Zürich 1982), II, 212-214حيث يعرض المؤلِّف ترجمةً لهذا النصّ. وقارن:

Bar Hebraeus: The Chronography of Gregory Abu l-Faradj. Trans. E.A. Wallis Budge (London 1932), I, 496-497; C. D'ohsson: Histoire des Mongols (La Haye 1835), IV, 100-105; K. Jahn: Paper Currency in Iran; in: Journal of Asian History 1970; Smith and Plunkett: Gold in Mongol Iran; in: JESHO 1968.

(٣) B. Spuler: Die Mongolen in Iran (Berlin 1955), 86-91; The Cambridge History of Iran (ed. J.A. Boyle, Cambridge 1968), V, 372-379.

(٤) توفّي في ١٨/٢/١٢٩٤م؛ قارن: Otto Franke: Geschichte des Chinesischen Reiches V. أمّا غازان فقد اعتنق الإسلام في شهر يونيو عام ١٢٩٥م؛ قارن بالملاحظة رقم ١ في الصفحة الأولى من المقال.

الإيلخانيين، وشروط تحالفاتهم مع الصين المغولية. وهكذا شعر الإيلخانيون مرةً أخرى ــ شأنهم عند تأسيس دولتهم إيران ــ أنهم وحيدون، وأنّ عليهم التصرف بمفردهم. ومن هنا فقد كان بوسعهم طرد البوذيين من إيران ــ دون دعوتهم إلى الإسلام ــ من غير أن يخشوا تدخُّلاً من جانب الصين[١].

قدّم الإسلامُ إذن لغازان خان المخرج الأمثل من هذا المأزق الذي كان الجميعُ يشعرون بثقل وطأته لكنّ تضارُب مصالح تلك المجموعات المنقسمة على نفسها؛ كان يجعلُها عاجزةً عن تجاوُزه. وكانت التقاليدُ السلطوية في المجال الحضاري الإسلامي تقدّمُ حلولاً عمليةً لمسألة انتقال السلطة. فقد كانت البيعةُ لوليّ العهد تتمُّ في حياة الخليفة أو السلطان القائم. كما أنّ وليَّ العهد كان عادةً الابن الأكبر للسلطان[٢]. ويعني هذا أنه حتى في حالة عدم تعيين الخَلَف في حياة السلف؛ فإنّ انتقال السلطة يمكن أن يتمّ بسلامٍ بعد موت السلطان. وتشير وقائع انتقال السلطة بعد غازان خان إلى أنّ هذا التقليد الإسلاميّ هو الذي ساد. فالإلخانات بعده لم ينتخبهم الملأ المغوليُّ (= القُريلتاي)؛ بل كان السلطان القائمُ هو الذي يعينهم. فحتى أبو سعيد، آخر الإيلخانيين بإيران، كان بإمكانه أن يلي العرش رغم عدم

---

(١) رشيد الدين: جامع التواريخ ٣/٣٩٦ ــ ٣٩٨. وقد ترجم A. Bausani جزءًا من هذا النصّ في: Religion under the Mongols; in: The Cambridge History of Iran (ed. J.A. Boyle 1968), V, 542; Bar Hebraeus: The Chronography of Gregory Abu l-Faradj. Transl. A. Wallis Budge (Oxford 1932), I, 506-509, حيث يتحدّث عن مُلاحقة المسيحيين واليهود والبوذيين بعد اعتناق غازان للإسلام.

(٢) قارن عن مسألة الخلافة والاستخلاف في الإسلام بالماوردي: الأحكام السلطانية (نشرة Bonn 1853, Enger, 1960) ص٦ ــ ١٣؛ G. Chejne: Succession to the rule in Islam, Lahore

بلوغه سنّ الرشد[١]. وقد حكم باسمه إلى حين البلوغ وصيٌّ على العرش. فلمّا توفّي أبو سعيد[٢] دون أن يعيّن خلفاً له، ودون أن يترك ولـداً عادت الأمورُ إلى التردّي كما كان عليه الحالُ قبل غازان خان؛ فلم تنهض الدولةُ من كبوتها من بعدُ إذ أعقب تلك الوفاةَ صراعٌ مريرٌ على العرش بين الطامعين فيه انتهى بتشرذُم الدولة إلى أكثر من عشرين دويلة[٣].

ثم إنه عن طريق اعتناق الإسلام؛ أمكن سدُّ الفجوة بين الحاكمين والمحكومين. وعوضاً عن المُقاومة السلبية التي ظلّ الإيرانيون المسلمون يُواجهون بها حكّامهم الوثنيين في نظرهم؛ حلّ تعاوُنٌ إيجابيٌّ من جانب الرعية. وفتح اعتناقُ الإسلام للإيلخانيين آفاقاً جديدة لسياسة فتوح وتوسُّع. وبمقتضى السياسة الجديدة رمى إيلخانيو إيران إلى السيطرة على دار الإسلام عن طريق مهاجمة النظام المملوكي بالشام ومصر وإسقاطه. وكان بوسع أتباع جنكيز خان العظيم فاتح العالم أن يعرضوا أنفسهم في صورتهم الجديدة

---

(١) رشيد الدين: جامع التواريخ ١/١-٢، وقاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ١٠ ــ ١١، ١١ ــ ١٤، حيث يرد نصُّ عهد غازان لأخيه أولجايتو. وكان غازان قد عيّن أخاه أولجايتو لولاية العهد قبل وفاته بخمس سنوات. وعاد فأكّدَ ذلك الاستخلاف قبل وفاته بأيامٍ وترك عهداً مكتوباً في ذلك. وهكذا فإنه للمرة الأولى في تاريخ الامبراطورية المغولية يحدُثُ انتقالٌ للسلطة دونما صراعٍ على الخلافة. والقلة غير الراضية التي حاولت القيام بتمرُّدٍ أمكن ضربها بسرعة (قارن بقاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ٢٠ ــ ٢٢، ٢٩).

(٢) هذا يعني أبو سعيد ابن أولجايتو وخليفته. وكان الولد الوحيد الباقي على قيد الحياة من أبناء أولجاتيو عند وفاته. قارن: قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ٦ ــ ٨؛

B. Spuler: Die Mongolen in Iran (1955), P. 117; The Cambridge History of Iran (ed. J.A. Boyle 1968), V, 406-407.

(٣) قاسم غني: تاريخ عصر حافظ، ج ١ (طهران ١٩٤٢)؛

H.R. Roemer: The Djalayirids, Muzzafarids and Sarbadars; in: The Cambridge History of Iran (ed. P. Jackson, 1986), VI, 1-42; D. Krawulsky: Die Nachfolgedynastien des Il-Khanreichs und die Feldzûge Timurs. Tûbinger Atlas des Vorderen Orients, Karte B VIII, 19. 1.

باعتبارهم البديلَ الأفضل بالمقارنة مع حكّام مصر والشام الذين كانوا مماليك أرقّاء[١].

وقد نجح غازان خان في مشروعه الإسلامي داخلياً. إذ توحّدت حوله الفرق المتنازعة التي وجدت جميعاً لها مكاناً في برنامجه الجديد[٢]. وقد عمد غازان بعد انتصاره على خصومه إلى تطبيق برنامج إصلاحيٍّ ضمن لإيران استقراراً اقتصادياً داخلياً مكّنه من الاتجاه لتنفيذ سياسته التوسعية الجديدة[٣].

* * *

. . . لكنّ غازان خان فشل في محاولته إسقاط السلطنة المملوكية بالقاهرة، وكان فشلُهُ مزدوجاً[٤]. فقد فشل على الجبهة العسكرية، كما فشل على الجبهة الأيديولوجية الدعائية التي رمى من ورائها إلى بذر الشكوك في شرعية المماليك.

فمرةً أخرى في تاريخ الإسلام وقفت طائفتان مسلمتان متقابلتين في ساحة المعركة. ومرةً أخرى أيضاً كانت هناك من الناحية التاريخية احتمالاتٌ

---

(١) رشيد الدين: جامع التواريخ ٣/٣٣٦، ٧١، ١٤٥، وقاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ٩٥.

(٢) رشيد الدين: جامع التواريخ ٣/٢٣٢ ــ ٣٠٢؛ J.A. Boyle: Dynastic and Political History of the Il-Khans; in: The Cambridge History of Iran, V, 372-379.

(٣) تحتلّ أخبار إصلاحات غازان نصف التاريخ الرسمي المكتوب له؛ قارن: تاريخ مبارك غازان، في: رشيد الدين: جامع التواريخ ٣ / الفهرس؛ ص ٣٦٩ ــ ٣٧٢.

(٤) رشيد الدين: جامع التواريخ ٣/٣٥٣ ــ ٣٥٨، والمقريزي: السلوك ١/٣/٩٣٠ ــ ٩٣٨، EI² II, 1043 «Ghazan» (W. Barthold, J.A. Boyle); B. Spuler: Die Mongolen in Iran (Berlin 1955), P. 102-103; The Cambridge History of Iran (ed. J.A. Boyle), V, 392-395.

متعددةً لمواجهة الموقف المستجدّ[١].

إنّ على المسلم في موقفٍ متفجّرٍ كهذا أن يقرّر، عند الضرورة، إلى أيٍّ الطرفين ينبغي أن ينضمّ، أو يعتزلهما معاً. وكانت الخطورة تكمُنُ في إمكان مصير المسلم إلى الوقوف على الحياد في الصراع مع المغول، بسبب الرُّعْب الذي نشروهُ في كلِّ الأصقاع، واحتمال أن تؤدّي مسالمتهم إلى النجاة. وقد أنجبت تلك الظروف المتوتّرة الصعبة على الإسلام والمسلمين شخصيةً عبقريةً شغلت زمانها، وما تزال تشغل كثيراً من الناس حتى اليوم؛ ونعني بذلك الفقيه السُنّي الكبير شيخ الإسلام ابن تيمية (١٢٦٣ ــ ١٣٢٨م)[٢].

ولقد خاض ابن تيمية حملةً أيديولوجيةً قاسيةً ضدّ الحرب النفسية

(١) في القرآن، سورة الشورى / ٩: ﴿وإنْ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأَصْلحوا بينهما فإنْ بغت إحداهما على الأخرى فقاتِلوا التي تبغي حتى تَفيءَ إلى أمْر الله؛ فإن فاءت فأصْلِحوا بينهما بالعدل وأَقسِطوا. إنّ الله يُحبُّ المقسطين﴾ وتبيِّنُ آثارٌ انتشرت منسُوبةً للنبيِّ مقاصد هذه الآية والتي تتلخَّصُ بأنه على المؤمنين في حالة وقوع النزاع بين طائفتين من المسلمين، وعدم تمكنهم من تحديد الجانب المُحِقّ الذي ينبغي بوضوحٍ التحيُّزله؛ عليهم أن «يعتزلوا الفتنة» باعتزال الفريقين؛ قارن بصحيح البخاري (نشرة Krehl, 1862-1868) ٤/ ٣٧١ ــ ٣٧٢، وابن ماجه: السُّنَن (نشرة محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، ١٩٥٢) ٢/ ١٣١١؛ Ridwan as-Sayyid: Die Revolte des Ibn al-Ashᶜath, Freiburg 1977, S. 310-323. وهكذا فإنه في حالة النزاع الإيلخاني المملوكي، حيث الفريقان مسلمان، كان من حقّ المسلم أن يقف على الحياد؛ فيكون معتزلاً للفتنة. والاعتزالُ في هذه الحالة هو لصالح الإيلخانيين؛ وبخاصةٍ أنه يمكنُ أن يُتّخذ تغطيةً للإحساس بالخوف من أهوال الهجمات المغولية.

(٢) إنّ إرث ابن تيمية الفقهي والكلامي والنقدي لم يكن مصدر إلهامٍ لحركةٍ كالحركة الوهّابيّة فقط؛ قارن: H. Laoust: Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiyya, Kairo 1939, P. 506-541. بل أثّر أيضاً في حركاتٍ إسلاميةٍ معاصرة مثل حركة الجماعة الإسلامية التي أسّسها المودودي بباكستان، ومثل سيّد قُطْب، ومجموعات إسلامية أخرى متشددة؛ انظر: Emanuel Sivan: Ibn Taimiyya. Father of the Islamic Revolution; in: Encounter 60 (1983), P. 41-50.

المغولية التي كانت تستخدم اعتناق الإسلام، والتحذُّر من جنكيز خان وخوف الناس من الإرهاب المغولي؛ تستغلُّ كلّ ذلك لبلوغ أهدافها(١). فقد دافع ابن تيمية عن المماليك ودولتهم في وجه خصومهم المغول الإيلخانيين عن طريق الرسائل والفتاوى والنقائض الجدلية؛ الموجّهة جميعاً إلى مسلمي العصر(٢). وحاول في كلّ ما كتبه في هذه المسألة أن يبرهن على أنّ المكان الوحيد الذي يمكنُ أن يلتقي فيه المسلمون مع الإيلخانيين هو ساحة

---

(١) رشيد الدين: جامع التواريخ ٣/٣٣٦: «سألهم بادشاه الإسلام: مَنْ أنا؟ فأجابوا بصوتٍ واحدٍ عالٍ: شاه غازان... بن جنكيز خان! قال: ومن هو والد الناصر محمد؟ قالوا: ألفي! قال: وأبو ألفي؟ فسكتوا كلّهم وأدركوا أنّ سلطة القوم اغتصاب وليست استحقاقاً». ويقال إنّ سبب تلقيب قلاوون والد الناصر محمد بالألفي: أنه اشتُري بألف درهم. ويبدو أنّ دخول المتسلطين المغول في الإسلام قد أحدث تشويشاً وتردداً في صفوف المسلمين بالشام فيما يتصل بالتعامُل معهم أو قتالهم. يدلُّ على ذلك أسئلةٌ موجّهةٌ لابن تيمية في صورة استفتاء يطلب فيه صاحبُهُ جواباً شافياً؛ والأسئلةُ هي: «ما تقول السادةُ العلماءُ أئمة الدين، رضي الله عنهم أجمعين وأعانهم على بيان الحقّ المُبين، وكشْف غمرات الجاهلين والزائغين، في هؤلاء التتار الذين يقدُمُون إلى الشام مرةً بعد مرةٍ؛ وقد تكلموا بالشهادتين وانتسبوا إلى الإسلام؛ ولم يبقوا على الكفر الذي كانوا عليه في أول الأمر؟ فهل يجبُ قتالُهم أم لا؟ وما الحُجّةُ في قتالهم؟ وما مذاهبُ العلماء في ذلك؟... وما يُقالُ فيمن زعم أنهم مسلمون والمقاتلون لهم مسلمون وكلاهما ظالم فلا يقاتل مع أحدهما؟!». ويختم المستفتي أسئلته بالقول: «أفتُونا في ذلك بأجوبةٍ مبسوطةٍ شافية، فإنّ أمرهم قد أشكل على كثيرٍ من المسلمين بل على أكثرهم تارةً لعدم العلم بأحوالهم، وتارةً لعدم العلم بحكم الله تعالى ورسوله صلّى الله عليه وسلّم في مثلهم...»؛ قارن، ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، القاهرة ١٩٦٥، ٤/٣٣٢. وانظر أيضاً: Thomas Raff: Remarks on an anti-Mongol Fatwa by Ibn Taimiyya, Leiden 1973, ولم أتمكّن من الاطّلاع على هذه الدراسة أثناء كتابة المقال.

(٢) يقول H. Laoust عن وظيفة الفتاوى في العصر المملوكي: «... وقد شكّلت فتاويهم التسويغ الفقهيّ الضروريّ للقيام في وجه السلطة، أو لمناضلة بعض الأعداء الخارجيين...»؛ H. Laoust: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad Ibn Taimiyya (Dairo 1939), P. 42.

المعركة. وذلك لأنّ المغول كُفّار، وعلى المسلمين أن يقاتلوهم باعتبارهم كذلك. إنّ الله قد فرض على المسلمين الجهاد بالأموال والأنفُس... وأقل ما يجب على المسلمين أن يجاهدوا عدوّهم في كل عام مرة[١]. أمّا كفرهم فقد دلّل ابن تيمية عليه عقدياً وفقهياً وتاريخياً. فالإيلخانيون يخرجون على العقيدة الإسلامية ــ في نظر ابن تيمية ــ لأنهم يضعون جدّهم الأعلى جنكيز خان في مصافّ نبيّ الإسلام، إذ يزعمون أنه مثلُ النبي مبعوثٌ من السماء[٢]. إنهم يخرجون على كتاب الله، وسنّة رسوله، وسيرة الخلفاء الراشدين؛ إذ يتركون الصلوات الخمس، ولا يؤدّون الزكاة، كما أنهم لا يصومون رمضان، ولا يحجُّون. فإذا أُضيف إلى ذلك ما يرتكبونه من كبائر الآثام كالفسق، ولعب الميسر، وشرب الخمر، ثم عدم مُراعاتهم لكتاب الله وسنة رسوله في إجراء العدل بين الناس، وجهاد أعداء

(١) ابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتار (بيروت ١٩٧٦). وفي رسالةٍ من السلطان الناصر إلى غازان عام ٧٠٢هـ/١٣٠٣م يُسمّي السلطان المملوكيّ الإيلخانيين أعداء الدين (انظر: المقريزي: السلوك، نشرة م. م. زيادة، القاهرة ١٩٣٩، ١/١٠٢٧ ــ ١٠٣٩).

(٢) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٤/٣٣٩. ويرى المسلمون في مقارنة جنكيز خان بالنبيّ محمّد ضلالاً وكفراً. ذلك أنّ النبيّ محمداً هو آخِرُ رُسُل الله، كما أنّ الشريعة التي أوحيت إليه هي آخِر الشرائع الإلهية المُوحاة. وقد جاء في حديثٍ عن النبيِّ: أنا آخِر الأنبياء، وأمتي آخِر الأمم؛ قارن بسنن الدارمي، نشرة القاهرة ١٩٦٦، ٢/٢٢١. وانظر عيون الأخبار لابن قتيبة، نشرة القاهرة ١٩٢٨، ٢/٣٤٤، حيث يرد الأثر باعتباره جزءًا من خطبةٍ منسوبةٍ للحسن البصري. أمّا في اعتقاد المغول؛ فإنّ جنكيز خان هو وكيل السماء أو كفيلها على الأرض، وابن السماء ــ تماماً كما في الاعتقادات الصينية القديمة؛ انظر: Marcel Granet: Die chinesische Zivilisation, Suhrkamp 1985, P. 236-237. بل إنّ المغول يعتقدون أنّ الجدّ الأعلى للبطن الجنكيزي نفسه متحدِّرٌ من السماء. ويوجد ما يُشابهُ هذا الاعتقاد لدى الصينيين، حيث يقع في بدايات الأسَر المالكة عندهم دائماً بطلٌ هو ابنُ السماء؛ لأنّ أمَّهُ تغشّتْها السماءُ. ويتشابه الرمزُ المغولي لعملية الافتراع هذه مع الرمز الصيني لذلك. ففي التقاليد المغولية تنزل =

الله؛ يتبيّنُ لنا بما لا يدعُ مجالاً للشكّ أنهم غير مسلمين وإن ادّعوا ذلك. إنّ هؤلاء التتار الذين يتظاهرون بالإسلام مستمرون في مهاجمة المسلمين وقتلهم وأسرهم واستعبادهم، وتخريب مدائنهم؛ فأَيُّ إسلامٍ هو إسلامُ هؤلاء[١]؟!.

لذلك، فإنّ على المسلم أن يُطيع المماليك الأرقّاء[٢] هؤلاء لأنهم يذودون عن دار الإسلام؛ فإنهم جيش الإسلام، وحرمتهم وكرامتهم حُرمةٌ للإسلام وكرامةٌ له. كما أنّ هزيمتهم وضياعهم هزيمةٌ للإسلام وضياعٌ له[٣].

* * *

= السماءُ في صورة كلبٍ أصفر على أشعّة القمر إلى الملكة الأمّ فتتغشّاها (قارن بـ: Geheime Geschichte). أمّا في الميثولوجيا الصينية فإنّ شارة القمر هي مصدرُ كلّ الخصوبة الأرضية؛ بينما يرتبط بالسماء في التصور الصينيّ كلبُ السماء المعروف في التقاليد المغولية؛ قارن: Marcel Granet: Die chinesische Zivilisation, P. 239, 268; ders. Das chinesische Denken, Suhrkamp 1985, P. 268. أمّا في مجال الشريعة، فإنّ تصوُّر المغول لدور جنكيز خان يتماثَلُ وتصوُّرَ المسلمين لدور النبيِّ محمدٍ. فالنبيُّ محمدٌ في الإسلام أُوحيت إليه شريعةٌ كاملةٌ ومهيمنةٌ؛ وجنكيز خان عند المغول أتى بالناموس الذي يمثّل إرادة السماء في النظام: «واستناداً إلى ذلك؛ نُلاحظُ أنّ الناموس عند المغول اجتماعيٌّ وسياسيٌّ ومصدرُهُ الخاقان وليس الوحي. لكنّ الخاقان حسب هذا التصوُّر هو ممثل السماء على الأرض أو مصطفاها. أمّا الناموسُ الذي يشترعُهُ فإنه يُعتبر بمثابة الشريعة المُرادة من الإله الأعلى تانغري (= السماء = الإله) نفسه»؛ انظر: J.-P. Roux: Tängri. Essai sur le ciel = dieu des peuples altaiques; in: Revue de l'histoire des religions 150 (1965), P. 197. لكنْ بعكس التصور الإسلامي الذي يعتبر الشريعة المحمدية نهائيةً ولا تتعرضُ للنسخ، فإنّ التصورين المغولي والصينيّ لا يعتبران وكيل السماء في حقبةٍ من الحِقَب أخيراً أو نهائياً، وكذا الناموسُ الذي يشترعه. فوكيل السماء أو مصطفاها يُعطي وكالته لآخَرَ في زمانٍ محدّد؛ انظر: J.-P. Roux; op.cit., P. 31-32.

(١) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٤/٣٣٣، ٣٣٨.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٤/٣٥٢.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٤/٣٤٧.

في عام ٣٧هـ/٦٥٧م خرجت خارجةٌ من جيش علي بن أبي طالب عليه صارخةً: لا حُكْمَ إلّا لله! فأجابهم علي: «كلمةُ حقٍّ أُريد بها باطل! بل لا بُدّ للناس من أميرٍ، يُجاهد العدوّ، ويجمعُ الله به الفيءَ، ويأخذ للضعيف من القويّ»[١]. إنّ هذا المأثور يَقعُ في بدايات الصراع على السلطة ومن حولها: ضرورةً وشكلاً ــ كما يقعُ حول مكانة الوحي في السلطة الإسلامية، وحول مكانة الأيديولوجيا في الدولة.

وقد شهدت القرون الثلاثة التالية في تاريخ الجماعة والسلطة الإسلاميتين صراعاتٍ من كلِّ نوعٍ؛ بالسيف والقلم؛ حتى خرج اتجاه أهل السنة والجماعة منتصراً في القرن الخامس للهجرة / الثاني عشر للميلاد. وانتصار هذا الاتّجاه مُتَأتٍّ عن صيرورته أيديولوجيةً لأكثرية المسلمين. وبمقتضى عقيدة أهل السنة اعتُبرت جماعةُ المسلمين حاملةً للوحي، وصاحبة الحقّ في تأويل الشريعة، ومظهر تجلّي إرادة الله عزّ وجلّ في التاريخ[٢]. أمّا الاتّجاه الآخر؛ الذي بدا لحقبةٍ من الزمن أنه سيخرجُ منتصراً فهو الاتّجاهُ الشيعيُّ. ويتميَّز هذا التوجُّهُ بقصر المعاني السابقة كلّها على فردٍ من سُلالة النبي

---

(١) عبد الرزّاق الصنعاني: المُصنَّف، نشرة حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت ١٩٧٠، ١/١٥٠؛ والمبرّد: الكامل في اللغة والأدب، تحقيق زكي مبارك وأحمد شاكر، القاهرة ١٩٣٧، ٣/٢٠٦؛ وابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦٨، ٢/٣٠٧؛ والبغدادي: الفرق بين الفِرَق، القاهرة ١٩٤٨، ص ٤٥ ــ ٦٧؛ والإسفراييني: التبصير في أصول الدين، القاهرة ١٩٥٥، ص ٤٦ ــ ٥٩؛ والشهرستاني: الملل والنحل، لندن ١٨٤٦، ص ٨٥ ــ ١٠٢؛

J. Wensinck: The Muslim Creed (Cambridge 1931), Kap. 3; E.A. Salem: Political Theory and Institutions of the Khawarij (Baltimore 1956); W.M. Watt: Islamic Philsophy and Theology (Edinburgh 1962), P. 18-19.

(٢) هذا التطور يدرسه W.M. Watt في: Der Islam: Politische Enwicklungen und theologische Konzepte. Bd. II, Stuttgart 1985.

هو الإمام، يمثّل الإرادة الإلهية في التاريخ، وينفرد بالحقّ في تأويل الشريعة؛ فيرتفع عن خلائل البشر العاديين، ويُلهَمُ من الله عزّ وجلّ، وينعصم من النقائص والأخطاء والذنوب. وقد اتخذ الإماميةُ الإثنا عشرية من بين الشيعة موقفاً معتدلاً تجاه الأكثرية السنّية الموجودة في السلطة من خلال الخلافة. فقد وافقوا على التعايُش والخضوع للخلافة السنية القائمة منتظرين عودة الإمام الثاني عشر (= المهدي) من غيبته الكبرى ليملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جَوراً(١).

أمّا المغول في إيران فقد اعتنقوا الإسلام على المذهب السني السائد لدى الأكثرية الشعبية هناك. لكنهم بذلك دخلوا في تناقُضٍ مع أيديولوجيتهم السلطوية التقليدية. ذلك أنّ الأيديولوجية المغولية تعتبر الخان الأكبر مركز العالم كلّه. إنه وكيل السماء، والشارع الأكبر. ولأنه متفرّدٌ بوكالة السماء، فهو صاحب الحقّ من الناحية النظرية في حكم العالم(٢). وهكذا فإنّ مهمة الخان التي أوكلتها إليه السماء أن ينشُرَ نظام السماء في العالم، واشتقاقاً من

---

(١) W. Madelung: A Treatise of the Sharif al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (Mas'ala fi-l-ᶜamal maᶜa as-Sulṭān); in: BSOAS 43 (1980), P. 24, 30; J. Eliash: The Ithna ᶜAshari-Shiᶜi juristic theory of political and legal authority; in: Studia Islamica 29 (1969), P. 25-28.

(٢) عند شعوب أواسط آسية، كما عند الصينيين، فإنّ السلطان يتلقّى سلطته وشرعيته من السماء؛ قارن بـ: J.-P. Roux; op.cit., P. 27-32، ويضيف Roux لذلك نصّاً من نقشٍ أورخوني هو: «إنّ تانغري هو الذي اختار أبي الخاقان وأمّي الخاتون. تانغري هو الذي أعطانا الامبراطورية. وتانغري أيضاً هو الذي جعلني خاقاناً...». ويشرح Roux ذلك قائلاً: «إنّ الأمراء، ومؤسّسي الدول والأسر المالكة؛ لا يؤدّون فقط مهمةً مقدّسة؛ بل يفعلون ما هو أكثر من ذلك، إنهم الممثّلون الحقيقيون للسماء على الأرض؛ وهم لا يستمرّون إلّا بها...». وانظر عن **تانغري** الإله الأعلى للشعوب الطورانية: EI¹ «Tanri» (V.F. Bûchner).

هذه الأيديولوجيا كان لقب الأسرة المغولية التي حكمت إيران؛ إذ معناه: «سلطان السلام» (= إيلخان). ويعني هذا أنّ المغول بإيران نظروا إلى أنفسهم باعتبارهم الذين فرضوا النظام في البلاد، ووضعوها في نطاق نظام السماء[١].

إنّ الإشكاليات الناجمة عن التناقض بين الأيديولوجيا السنية، والأيديولوجيا المغولية التقليدية ــ لم تبرز بوضوحٍ إلّا بعد أن فشل المغول في إسقاط الحكم المملوكي بمصر والشام؛ أي أنهم فشلوا في السيطرة على الامبراطورية الإسلامية. ولقد كان بوسع الإيلخانيين في حقبة تسنُّنهم اللجوء إلى الخليفة العباسي للحصول على مشروعيةٍ منه تجعلُهُم سلاطين الإسلام كما كان السلاجقةُ والنوريون والصلاحيون. ولو حدث ذلك لانتفى التناقُضُ بين أيديولوجيتهم السنية المستجدة، والأخرى المغولية التقليدية؛ إذ إنّ الاثنتين عالميتان، ومعنيتان بالسيطرة في العالم وعليه. لكنّ ذلك كلّه لم يحدُثْ لأنّ المماليك هم الذين أعادوا تأسيس الخلافة العباسية بالقاهرة؛ وبذلك سيطروا عليها، وصاروا هم سلاطين الإسلام باسمها وبتفويضها. فلو اعترف المغول الإيرانيون بالقاهرة مركزاً لدار الإسلام؛ لصاروا تابعين ــ شكلياً على الأقلّ ــ للمماليك المسيطرين، الذين يستطيعون أن يحدِّدوا للخليفة ــ وهو في أيديهم ــ بمن يعترف، وحدود الاعتراف، وطبيعة الألقاب الممنوحة[٢].

---

(١) تبدو الدعوى المغولية القائلة بأحقيتهم في السيطرة العالمية في كلِّ منشوراتهم ودعواتهم للشعوب للخضوع لهم؛ قارن:

Geheime Geschichte No. 275; Erich Haenisch: Zu den Briefen der mongolischen Il-Khane Argun und Öldjeitû; in: Oriens 2 (1949), P. 216-235; E. Voegelin: The Mongol orders of Submission to European Powers, 1245-1255; in: Byzantion 15 (1940-1941), P. 378-413; F.W. Cleanes: Trois Documents Mongols des Archives Secrètes Vaticanes; in: HJAS 15 (1952), P. 419-506.

(٢) قارن بدراستي المذكورة سابقاً: «Die Dynastie der Ilkhane in Iran»

وكان المماليك قد عانوا من مسألة الشرعية في سنيّ حكمهم الأولى حتى كان انتصارُهُم الكبير على المغول بعين جالوت عام ١٢٦٠م. ثم أقدموا على إعادة الخلافة العباسية التي أسقطها المغول ببغداد بقتل آخر الخلفاء العباسيين هناك، وجعلوا مقرَّها القاهرة[١]. وجاء إنجازهم الثالث الذي اكتملت به شرعيتهم بطردهم الصليبيين نهائياً من سواحل بلاد الشام. بذلك كلّه صار المماليك سلاطين الإسلام الكبار في دار الإسلام كلّها[٢]. ولم يكن من مصلحة المماليك طبعاً أن يشاركهم حُكّامٌ أقوياء كالإيلخانيين في اعتراف الخليفة بهم، وبالتالي في السيطرة كأندادٍ على دار الإسلام. ولأنّ الإيلخانيين لم يستطيعوا إزالةَ المماليك، فإنّ الأيديولوجيا السنية التي يُمْسِكُ المماليكُ بزمامها لم تَعُدْ في صالحهم، فاقتضى الأمر تغييراً جذرياً سريعاً، فكان التشيُّع على المذهب الإمامي.

حدث ذلك في عهد أولجايتو (١٣٠٤ ــ ١٣١٦م) أخو غازان وخليفته؛ الذي كان قد فشل رغم حملاته المتكررة على الشام في أن يهزم المماليك هزيمةً فاصلةً أو يُسقِطَهُم. فقد عمد أولجايتو بعد تولّيه السلطة مباشرة إلى إطلاق لقب سلطان على نفسه؛ وهو اللقبُ الذي كان يحملُهُ المماليك[٣].

(١) عن الخلافة العبّاسيّة بالقاهرة؛ قارن:

R. Hartmann: Zur Vorgesehichte des ᶜabbasidischen Scheinkalifats von Cairo. Abh. d. Deutschen AK. d. Wiss. Berlin, Phil.-hist. Klasse 1947, No. 9; D. Ayalon: Studies on the Transfer of the ᶜAbbasid Caliphate from Baghdad to Cairo; in: Arabica 7 (1960), P. 41-59.

(٢) انظر موجزاً عن هذه التطورات في مقدمتي على نشرتي للجزء الخاص بالدولة المملوكية من كتاب ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ــ دولة المماليك الأولى (بيروت ١٩٨٦)، ص ٢٣ ــ ٢٩.

(٣) قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ٤٢. وقاشاني ــ مؤرخ البلاط عند أولجايتو ــ يضع لقب الخاقان، ولقب السلطان في منزلةٍ واحدة. وهكذا فإنّ هذا اللقب يجعل الإيلخاني أولجايتو أعلى من كلِّ الحكّام الآخرين (قاشاني؛ المصدر نفسه، ص ١٧ ــ ١٨). ولقب =

ثم جاءت خطوتُهُ الثانية بالانتقال من المذهب السني إلى المذهب الشيعي الإمامي. وكان الإيلخانيون قبل تبنّيهم المذهب الإماميّ علناً قد أظهروا اهتماماً خاصاً بالمزارات الشيعية بالعراق وإيران. فبالنسبة للعتبات المقدّسة في كربلاء والنجف التي تقعُ في منطقةٍ جافّةٍ على حدود الصحراء؛ عمدوا إلى شقّ قنواتٍ أوصلت المياه إليها[١]. ولا شكّ أنّ تحدُّرهم النَسَبي من جنكيز خان، وإحساسهم بأنّ أسرة جنكيز خان هي صاحبةُ الحقّ في السيطرة على العالم؛ سهّل عليهم فَهْمَ الأيديولوجيا الشيعية التي تحصُرُ الحقّ في السلطة في الأئمة من آل البيت المتحدّرين من الرسول نَسَبياً من خلال ابنته فاطمة. لذلك فإنّ انتقال الإيلخانيين من التسنُّن إلى التشيُّع؛ بالنظر للعوامل السابقة كلّها؛ كان يحلُّ مشكلةً أيديولوجيةً لديهم تتعلَّقُ بهويتهم، ودورهم الجديد في دار الإسلام. فقد صار بوسع الإيلخانيين عندما تشَيّعوا الادّعاء أنهم إنما ينفّذون إرادة الله المنقذة وخطته اللتين تعطّلتا عبر التاريخ بسبب السيطرة السياسية لأهل السنة[٢]. وهكذا فإنّ كل السلطات الإسلامية حتى

= **السلطان** صار منذ القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي أعلى الألقاب السياسية بعد لقب الخليفة في دار الإسلام (قارن بحسن الباشا: الألقاب الإسلامية، القاهرة ١٩٥٧، ص ٣٢٣ ــ ٣٣٣). أمّا المماليك بالقاهرة فكانوا يحملون اللقب الذي اختصّهم به الخليفة: «سلطان الإسلام والمسلمين». وهذا اللقب لم يحمله قبلهم غير صلاح الدين الأيّوبي (حسن الباشا: الألقاب الإسلامية، ص ٣٣٢ ــ ٣٣٣). وكان أولجايتو قد بنى مدينة سمّاها **السلطانية** دعماً لحقّه في لقب **السلطان**. انظر عن **السلطانية**: D.P. Little: The Foundation of Sulṭāniyya; in: D.P.L. Little: History and Historiography of the Mamluks. London 1986.

(١) قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ٩٠ ــ ١٠٨، وبخاصةٍ ص ١٠٠.

(٢) رشيد الدين: جامع التواريخ ٤١٦/٣؛ D. Krawulsky: Iran-Das Reich der Ilkhane (Wiesbaden 1978), S. 490-491, 497-498.

أيامهم هي غير شرعيةٍ لأنها أكلت حقّ الأئمة أو سكتت عن انتهاك هذا الحقّ[١]. وبمقتضى هذه الرؤية يكون كلُّ الخلفاء السابقين؛ بل والمماليك أيضاً؛ متغلِّبين مغتصبين للسلطة والسلطان[٢].

* * *

ما كانت الإمامية الإثني عشرية؛ التي ما تولّت السلطة بشكلٍ مباشرٍ قبل ذلك في التاريخ الإسلامي؛ تملك نظريةً سياسيةً، وخبرةً عمليةً يمكن أن تتناسَبَا وهـذا الموقفَ المستجدّ. فقد اقتصرت الرؤية الدينية / السياسية للفرقة حتى ذلك الحين على الاعتقاد بالإمامة المعصومة التي خلفت النبوة كمؤسسةٍ بديلةٍ من «لطف الله»[٣] بعباده، والتي يعيِّنُ أو يحدِّدُ فيها السابقُ اللاحق، وينتهي «النصُّ» على الأئمة إلى النبـي صلّى الله عليه وسلّم. وهكذا فمنذ أقامت الإمامية تلك السلسلة الإثني عشرية من الأئمة التي تنتهي بغيبة الثاني عشر[٤]؛ تراجعت رؤيتُها السياسية لتصبح رؤيةً نشوريةً خارجَ هذا

(١) قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ٩٠ ــ ٩٥؛ M. Khadduri: The Islamic Conception of Justice (Baltimore 1984), P. 14-20; H. Laoust: La critique du Sunnisme; in: REI 34 (1966), P. 40-52.

(٢) الحلي؛ ابن المطهّر: الباب الحادي عشر (نشرة طهران ١٩٨٦)، ص ١٩٧ ــ ٢٠٠؛ والفضل بن شاذان: الإيضاح (طهران ١٩٧٢)، ص ١٢٨ ــ ٢٨٥؛

H. Laoust: La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hilli; in: REI 34 (1966), P. 35-60; W. Madelung: Religious Schools and Sects in Medieval Islam (London 1985), Nr. X. 165.

(٣) عن «اللطف»؛ انظر: الحلي، ابن المطهّر: الباب الحادي عشر (طهران ١٩٨٦)، ص ١٨٠ ــ ١٨٢؛ H. Laoust: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiyya. Kairo 1939, Kapitel: «Les fondement de l'obligation canonique de l'Imama»; W. Madelung: Authority in Twelver Shi'ism in the Absence of the Imam; in: W. Madelung: Religious Schools and Sects in Medieval Islam (London 1985), No. X. 163.

(٤) عن دور السلطان السياسي بعد غيبة الإمام عند الشيعة الاثني عشرية؛ قارن:

W. Madelung: Authority in Twelfer Shi'ism in the Absence of the Imam; in: W. Madelung: Religious Schools and Sects in Medieval Islam (London 1985), No. X, 170-171; W. Madelung: A Treatise of the Sharif al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government; in: BSOAS 43 (1980).

العالم تقريباً. ذلك أنّ الإمامَ لن يخرج من غيبته إلّا قبل يوم القيامة ليكونَ مخلِّصاً للعالم (= مهدياً) ناشراً للعدالة في الأرض التي مُلئت ظلماً[١]. لذلك، فإنّ المطلب الشيعيَّ من أيِّ سلطانٍ سياسيٍّ حتى لو كان شيعياً ما كان يتجاوزُ تلك الخصيصة التي لا يمثّلها بشكلٍ كاملٍ غير الإمام الغائب، ونعني به مطلب العدل. فالسلطان ينبغي أن يكونَ عادلاً حتى يكونَ السكوتُ عنه أو الاعترافُ به ممكناً. ومما لا شكَّ فيه أنّ هذا المطلب غير المحدّد بدقةٍ كان متواضعاً، كما كان مُناسباً للإيلخانات المغول[٢]. ذلك أنّ الالتزام بعقيدتي الإمامة والعدل لم يكونا يكلّفان الكثير؛ بحيثُ بقي الإيلخانُ طليق اليدين، مستعدّاً للعمل مع النخبة الشيعية بالبلاط على بناء نظريةٍ سياسيةٍ، والبدء بتجربةٍ سياسيةٍ أيضاً في نطاق المذهب الجديد[٣].

أمّا الإسلامُ السنّيُّ فقد تحدد الدور السياسيُّ للإمام والسلطان فيه من خلال المبدأ القائل بوحدة دار الإسلام، ووحدة الأمة الإسلامية على أرض

---

(١) عن فكرة **المهدي**؛ انظر: W. Madelung in EI² V, 1230-1238.

(٢) انظر: الطوسي (شيخ الطائفة): النهاية في مجرَّد الفقه والفتاوى (بيروت ١٩٨٣)، ص ٣٦٢ ــ ٣٦٣؛ وابن الطقطقى: الفخري (القاهرة ١٣١٧هـ)، ص ١٤ ــ ١٥؛ ونصير الدين الطوسي: أخلاق ناصري (طهران ١٩٨١)، ص ١٣١ ــ ١٤٨؛ والمحقق الحلي: المختصر النافع (طهران ١٩٦٤)، ص ١٤٩؛ W. Madelung: A treatise of the Sharif al-Murtaḍā; in: BSOAS 43 (1980), P. 24, 30; J. Eliash: The Ithna ᶜAshri Juristic theory of political and legal authority; in: Studia Islamica 29 (1969), P. 25-28.

(٣) جرت نقاشاتٌ مستفيضةٌ في الكلام والفقه الإماميين لعلاقة الإمامة الدينية بالسلطة السياسية، وشرعية تلك السلطة في المجال الإيراني على الخصوص. لكنّ ذلك كلّه لم يؤدّ إلى نشوء نظريةٍ سياسيةٍ واضحة المعالم للدولة والسلطان كما في الفكر الفقهي السنّي في كتب الخراج والأموال والأحكام السلطانية. أمّا رؤية «ولاية الفقيه» التي دعت إليها جهاتٌ دينيةٌ إيرانيةٌ بعد قيام الثورة الإسلامية بإيران؛ فإنها تعودُ في جذورها إلى مطالع العصر القاجاري؛ قارن: ᶜAbdul-Hadi Hairi: The Legitimacy of the Early Qajar Rule as Viewed by the Shiᶜi Religions Leaders; in: MEJ 24 (1988), No. 3, P. 271-286, bes. 279.

الإسلام. وفي ظلّ هاتين الوحدتين اللتين اقتضتا وحدةً ثالثةً هي «السلطة الواحدة» لم يكن «العدل» مطلباً رئيسياً أو شرطاً لصحة إمامة الإمام أو السلطان وشرعيته. فقد جمع فقهاء السياسة السنيون ما ينبغي توافره في السلطان من خصائص في مفردٍ واحدٍ هو «الكفاية»، أي القدرة على الدفاع عن دار الإسلام، والقدرة على منع الفتنة في الداخل، أي الحفاظ على الاستقرار والوحدة الاجتماعية والسياسية. هكذا فإنّ المطلب الرئيسيّ من السلطان عند السنة لكي يستطيع القيام بمهمتيه السالفتَي الذكر كان قدرته على السيطرة على مقاليد الأمور (القهر، الشوكة، الاستيلاء). وهذا الاستيلاء، وهذه الشوكة؛ لا يمكنُ الوصولُ إليهما بالعصمة أو بالإلهام أو بالنصّ؛ كما ترى الإمامية؛ بل بالسبيل الوحيد المُتاح وهو اتفاق أكثرية النخبة السائدة (أهل الحلّ والعقد، أهل الشوكة، أهل الاختيار) على توليته، والبيعة له[1]. إنّ هذه المبادىء التي صيغت عبر تجربةٍ تاريخيةٍ طويلةٍ لا تعكسُ فقط استعداد أهل السنة والجماعة للتآلف مع متغيرات الظروف؛ بل تُضيءُ الموقف الذي كان فيه السلاطينُ المماليكُ أيضاً؛ حيث كان على السلطان أن يصل للسلطة عبر صراعٍ شبه شوروي بين المرشحين من كبار الأمراء يتولى فيه السلطة أخيراً من تؤيّدُهُ الأكثرية؛ وهي أكثريةٌ سُواسيةٌ تحتكم إلى القيم المتعارف عليها بين

(١) انظر عن اختيار الإمام: الباقلّاني: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطِّلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (نشرة القاهرة ١٩٤٧)، ص ١٦٤ ــ ١٧٨؛ والجويني: الإرشاد (نشرة القاهرة ١٩٥٠)، ص ٤٢٤؛ وابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام؛ في: Islamica VI (1934) S.356. وانظر عن مسألة وحدة الأمة وعلاقتها بوحدة السلطان: الحليمي: المنهاج في شُعَب الإيمان (بيروت ١٩٧٩) ٣/١٧٧ ــ ١٨٠؛ وأبو يعلى: المعتمد في أصول الدين (بيروت ١٩٨١)، ص ٢٣٨؛ والماوردي: أدب الدنيا والدين (القاهرة ١٩٧٣)، ص ١٢٩ ــ ١٣٠؛ والماوردي: الأحكام السلطانية (القاهرة ١٣٦٨هـ)، ص ٦؛ ورضوان السيّد: الأمة والجماعة والسلطة (بيروت ١٩٨٤)، ص ٨٩ ــ ١٤٣.

العسكريين المسلمين؛ والتي تدورُ كلُّها حول مطلب ومفهوم الكفاية والشوكة[١].

أمّا في المجال العقديّ والفقهيّ فإنّ الساحة لم تبق خاليةً للفقيه الكبير ابن تيمية الذي وقف مُدافعاً عن المماليك، والمعسكر السني؛ إذ ظهر في الجانب الشيعي والإيلخاني العلاّمة الحلي (١٢٥٠ ــ ١٣٢٥م) الذي كتب بتكليفٍ من الإيلخان أولجايتو الذي تحوّل إلى التشيّع؛ رسالةً دعائيةً؛ تضعُ التشيع الإماميّ في التاريخ والحاضر في موضع المذهب المتفرد الواجب الاتّباع[٢]. وقد أجاب ابن تيمية[٣] على هذا التحدي

---

(١) P.M. Holt: The Position and Power of the Mamluk Sultan; in: BSOAS 38 (1975), P. 237-249.

(٢) تحمل تلك الرسالة الدعائية العنوان: منهاج الكرامة في معرفة الإمامة (طهران ١٢٩٦هـ/١٨٧٨م). وقد تُرجمت الرسالةُ إلى الإنجليزية؛
Translation Funds, N.S. Vol. XXIX. أمّا بالنسبة لردّ ابن تيمية، فقد اعتمدتُ في هذه الدراسة على منتقاه أو مختصره الذي صنعه الحافظ الذهبي بعنوان: المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال (القاهرة ١٣٣٤هـ/١٩٥٤م)؛ وقد ذكر الذهبي نصَّ الحلّيّ وقفّاه بردّ ابن تيمية عليه بنداً بنداً. وتاريخُ تأليف الحلّيّ لرسالته غير معروف؛ لكنْ ينبغي أن تكون قد كُتبت حوالي تاريخ تحول أولجايتو إلى التشيُّع عام ١٣٠٨/١٣٠٩م؛ وبخاصةٍ أنّ جواب ابن تيمية كُتب حوالي العام ١٣١٠م. وقارن مناقشةً لتاريخ كتابة الرسالة، وردّ ابن تيمية عليها؛ في: **منهاج السنة** النبوية، نشرة محمد رشاد سالم، القاهرة ١٩٦٢، ١/١٥. ويقول الحِلّيّ في مطلع منهاج الكرامة إنه ألّف الرسالة بناءً على طلبٍ من أولجايتو؛ وقارن بالذهبي: المنتقى، ص ١٧ ــ ١٩، ٢٥. وللعلاّمة الحلي كتابٌ آخر يتضمن جدلاً حاداً مع التيارات الإسلامية الأخرى وبخاصةٍ الحنابلة والأشاعرة؛ بعنوان: نهج الحقّ وكشْف الصدق (نشر الشيخ فرج الله الحَسَني، بيروت ١٩٨٢)، يقول المقدِّمُ له إنه ألّفه بناءً على طلب أولجاتيو أيضاً، وقدّمه إليه مع منهاج الكرامة؛ انظر: نهج الحقّ؛ المقدمة؛ ص ٣١ ــ ٣٢.

(٣) الاسم الكامل لكتاب ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، م ١ ــ ٢، القاهرة ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م. وانظر الملاحظة السابقة.

بكتابٍ جدليٍّ ضخم؛ وما كان الجدلُ مع ابن المطهّر الحلّيّ عسيراً من وجهة نظر ابن تيمية. ففي عصر ابن تيمية؛ في القرن الرابع عشر الميلادي؛ كانت أكثرية المسلمين الساحقة قد صارت سنية[١]. وقد اعتبر ابن تيمية هذا التطور التاريخي تصديقاً لنبوءة النبي محمد في الأثر المشهور القائل: «تفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة، الناجيةُ منها واحدة»[٢]. وفي مذهب أهل السنة والجماعة أنّ الأمة لا تجتمع على

(١) الذهبي: المنتقى (القاهرة ١٣٣٤هـ/١٩٥٤م)، ص ٦٣، ١٥٧، ١٦٠ ــ ١٦١.

(٢) يظهر الحديث عند أحمد بن حنبل في المسند، نشرة بيروت ١٩٦٦، ٢/٣٣٢، ثم عند ابن ماجه في السنن (نشرة محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة ١٩٥٣) ٢/١٣٢٢ رقم ٣٩٩٢. ويظهر هذا الحديثُ بتأويلٍ محدَّدٍ في عنوان كتاب عبد القاهر البغدادي باسم: «الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية منهم». ويعتبر ابن بطّة العُكْبَري (ــ ٩٩٧م) الفرقة الناجية أولئك الذين يقولون بالجماعة، ويتّبعون السُنّة (عقيدة ابن بطة، نشرة H. Laoust، النصّ العربي، ص ٨ والترجمة الفرنسية، ص ٦، الحاشية رقم ٢). ويقول ابن تيمية في مقدّمة رسالته «العقيدة الواسطية»: «أمّا بعد، فهذا اعتقاد الفرقة الناجية، المنصورة إلى قيام الساعة؛ أهل السنة والجماعة»؛

H. Laoust: La profession de foi d'Ibn Taimiyya: La «Wāsiṭiyya» (Paris 1986), P. 1 arab; Trans. P. 38.

وقد تُرجمت العقيدةُ الواسطية إلى الإنجليزية أيضاً: M. Swartz: A seventh century (A.H.) Sunni creed: The ᶜAqida Wasitiyya of Ibn Taimiyya; in: Humaniora Islamica 1 (1973), P. 91-131.

وقد دُرس الحديث أول ما دُرس في الاستشراق من جانب Goldzieher لكنْ في سياقٍ آخر غير السياق الذي عولج فيه فيما بعد، ويمكن النظر إلى ذاك السياق اليوم باعتباره مُجانباً للصواب؛ قارن: I. Goldzieher; in: Revue de l'histoire des religions 26 (1892), P. 129 ff; ders. Vorlesungen über den Islam (Heidelberg 1925), 188 ff; W.M. Watt: The Great community and the sects; in: Theology and Law in Islam (ed. W.M. Watt, Edinburgh 1971), P. 25-26.

وقد حاولت الإمامية فيما بعد أن تؤوّل هذا الحديث لصالحها؛ لكنني لا أعرفُ متى بدأ ذلك. والحلي الذي يعتبر الإمامية الفرقة الناجية ينسب القول بذلك لشيخه نصير الدين الطوسي؛ قارن بابن تيمية: منهاج السنة النبوية، القاهرة ١٣٢١هـ، ٢/٩٩.

ضلالة[١]؛ وقد اجتمعت الأمة أو كادت على طريقة أهل السنة[٢]. إنّ هذا كلّه يضع أهل السنة ــ في نظر ابن تيمية ــ في موقفٍ بالغ القوة والوضوح؛ لا تمكنُ مُهاجمتُهُ. وربما كانت هذه الأسباب كلّها والتي أوصلت المغول بإيران إلى مأزقٍ دفعهم نحو التشيع؛ هي نفسُها التي جعلتهم بعد التجربة القصيرة مع التشيع الإمامي؛ يعمدون للرجوع عن ذلك إلى التمذهب السني من جديد في عهد أبي سعيد[٣].

يقول العلاّمّة الحلّيّ إنّ الإمامية تعتقد أنّ الله سبحانه وتعالى عدلٌ وحكيمٌ، ولا يفعلُ قبيحاً، كما أنه لا يخلُقُ الشّرَّ، وهو رؤوفٌ بعباده، يريدُ ما هو الأصلحُ لهم. واللّهُ سبحانه وتعالى بلطفٍ منه لم يقطعْ وحيَهُ عن عباده بعد وفاة نبيّهم؛ بل تابع خطّ النور الهادي للأمّة من خلال سلسلة الأئمة المعصومين المتحدّرين من فاطمة الزهراء، وعلي بن أبي طالب؛ وذلك لكي

---

(١) قارن الحديث المشهور: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»؛ في الدارمي: السنن (نشرة القاهرة ١٩٦٦) ١/٣٢؛ والشافعي: الرسالة (القاهرة ١٩٣٩)، ص ٤٧١ ــ ٤٧٦. وانظر أيضاً: H. Laoust: Essai sur les doctrines d'Ibn Taimiyya (Cairo 1939), Kapitel «L'idjmāᶜ».

(٢) تُظهر الخريطة السكّانية لإيران أنه حتى في عصر الإيلخانيين فإنّ الشيعة كانوا ما يزالون مجموعاتٍ صغيرة متناثرة؛ بينما يشكّل السنّيون من شافعية وأحناف الكثرة الساحقة بين السكّان؛ قارن: D. Krawulsky: Iran. Das Reich der Ilkhane. TAVO Karte B VIII, 15 (Wiesbaden 1984).

(٣) أبو سعيد هو ابن أولجايتو، وخليفته في الدولة الإيلخانية. وقد عاد إلى مذهب أهل السنة والجماعة، وعقد صلحاً مع المماليك بمصر؛ قارن بابن الدواداري: كنز الدرر، القاهرة ١٩٦٠، ٩/٣١٢ ــ ٣١٣؛ والمقريزي: السلوك ١/٢ ص ٢٤٥ ــ ٢٤٦؛ Kontantamer: Agypten und Syrien in der Chronik des Mufaḍḍal (Freiburg 1973), S. 11-12. وتذكر هذه المصادر أنّ المعاهدة بين المملكتين كانت عام ٧٢٣هـ/١٣٢٣م. أمّا المصادر الفارسية التي اطّلعتُ عليها فلا تذكر هذه المعاهدة.

يحفظ الناس من الشّرّ والضلال، ويملأ العالم بفضله ورحمته ولُطْفه. ولطفه سبحانه ورحمتُهُ، وفعلُهُ ما هو الأصلحُ لعباده؛ كان وراء النصّ على تلك السلسلة من الأئمة المعصومين المهديين. ولذا فإنّ «مَنْ مات ولم يعرفْ إمامَ زمانه مات ميتةً جاهليةً»(١). ومن هنا فإنّ اعتقاد الإمامية هو مذهب المؤمنين المخلَصين الواجب الاتّباع.

وقد كانت الإجابة على هذه الرؤية من المعسكر السني المملوكي على النحو التالي: إنّ القول باستمرار خط النبوة من خلال الأئمة المعصومين غير صحيحٍ(٢) لأنكم أنتم أنفسكم تعترفون بأنّ أولئك الأئمة عانوا عبر التاريخ الأول من الضعف والاضطهاد والمُلاحقة بحيث بقوا دونما قوة أو سلطةٍ قادرةٍ على الحكم والتوجيه والهداية(٣)، بل إنكم تعترفون بأنّ الله سبحانه وتعالى لم يهب الأئمة قوةً قادرةً أو سلطةً قاهرة(٤). والهدايةُ والإرشاد مرهونان بالقدرة على ذلك؛ ألم يقل الله سبحانه في كتابه الكريم(٥): ﴿أمْ يحسدون الناس

(١) تروي المصادر الشيعية هذا الحديثَ عن جعفر الصادق (قارن بالكليني: روضة الكافي، نشرة النجف ١٣٨٥هـ/١٩٦٥ ــ ١٩٦٦، ص ١٢٩). وقد ذكر أهل السنة حديثاً آخر وصحّحوه رداً على الأثر الشيعي المذكور؛ فيه: «مَنْ فارق الجماعة شبراً ومات مات ميتةً جاهلية»؛ قارن بمصنَّف عبد الرزاق ٢/٣٧٩؛ وأحمد بن حنبل: المسند ٣/٤٤٥؛

H. Laoust: La profession de foi d'Ibn Baṭṭa (Damas 1958), P. 29.

(٢) الذهبي: المنتقى، ص ٣٢ ــ ٣٣؛ وابن بابويه (الشيخ الصَدوق): الاعتقادات، ترجمة أ. أ. فيضي، لندن ١٩٤٢؛ والحلي (ابن المطهّر): الباب الحادي عشر (ترجمة Miller, London 1928)، ص ٦٢ ــ ٨١؛ والحلي: كتاب الألفين (النجف ١٩٦٩) ص ١١٦ــ١١٨؛ A.A.A. Fyzee: Shi'i Legal Theories; in: Law in the Middle East (Ed. Khadduri 1955), Kap. 5.

(٣) الذهبي: المنتقى، ص ٣٤.

(٤) المنتقى، ص ٥٨.

(٥) الذهبي: المنتقى، ص ٦١ ــ ٦٢. وجواباً عن التساؤل المشكّك في فاعلية الإمام ودوره في حال غيبته يُعطي الشريف المرتضى (ــ ١٠٤٤م) إجابةً ضعيفة؛ قارن:

E.G. Von Grunebaum: Der Islam im Mittelalter (Stuttgart 1963), S. 251-252.

على ما آتاهم اللَّهُ من فضله. فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب **والحكمة** وآتيناهم مُلْكاً عظيماً﴾[١]. إنّ «مذهب أهل السنة أنّ الإمامة تنعقد بموافقة أهل الشوكة الذين يحصُلُ بهم مقصودُ الإمامة وهو القدرة والتمكين». ذلك أنّ الإمامة تحقّق مقاصدها «بالقدرة والسلطان» إذ بهما يتحقق «مقصود الولاية» سواءٌ أكان الإمامُ ورِعاً عادلاً أو مستبداً ظالماً. فالذي يصلُ إلى السلطة، ويحصُلُ على اعتراف الجماعة وإجماعها بطريق الشورى أو بالسيف هو إمامٌ شرعيٌّ واجب الطاعة في المعروف؛ وفي غير معصية الله[٢]. «قال أحمد بن حنبل في رسالة عبدوس العطّار: مَنْ ولي الخلافةَ فأجمع عليه الناسُ ورضوا به؛ وَمَنْ غلبهم بالسيف حتى صار خليفةً وسُمّي أمير المؤمنين فَدَفْعُ الصدقات إليه جائزٌ براً كان أو فاجراً. وقال أحمد ــ وقد سُئل عن قول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: مَنْ مات وليس عليه إمامٌ مات ميتةً جاهليةً ــ : تدري ما الإمام؟ هو الذي يُجْمِعُ عليه المسلمون كُلُّهم»[٣]. إنّ أهل السنة يرون أنّ الإمامَ هو الذي يستطيع إقامة مقاصد الإمامة: «من الجهاد، وإقامة الحج، والجُمَع، والأعياد، وأمن السُّبُل. ولكنْ لا طاعة لهم في معصية الله، بل يُعاوَنون على البرّ والتقوى، ولا يُعاوَنون على الإثم والعدوان»[٤]. وفي فقرةٍ

---

(١) سورة النساء / ٥٤. وقد صارت الحكمة الواردة بالقرآن تعني السنة؛ قارن بالشافعي: الرسالة (القاهرة ١٩٣٩)، ص ٣٢؛ H. Laoust: La professior, op. cit. P. 19 arab. ويبدو أنّ الشافعيّ كان بين الأوائل الذين أوّلوا الحكمة بسنة النبي؛ قارن: G.A.H. Juynboll: Some new Ideas on the development of Sunna as a Technical Term in Early Islam; in: JSAI 10 (1987), P. 106-107.

(٢) يبدو أنّ القول **بالطاعة في المعروف، ولا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق**؛ يستند إلى سابقةٍ تاريخيةٍ؛ فقد قال أبو بكر الصّدّيق (٦٣٢ ــ ٦٣٤م) في خطبته الأولى بعد البيعة: «أطيعوني ما أطعْتُ الله ورسولَهُ؛ فإنْ عصيتُ الله ورسولَهُ فلا طاعةَ لي عليكم» (الطبري: تاريخ الرسل والملوك ١/١٨٢٩).

(٣) المنتقى، ص ٥٨.

(٤) المنتقى، ص ٥٩.

جدليةٍ تبلُـغُ بالمماحكة الذروة يقول ابن تيمية: أليس الإمامُ الظَلومُ خيراً من عدمه؟! فمن المعلوم أنّ الناسَ لا يصلحون إلّا بُولاة[١]... ويُـروى عن عليٍّ، رضي الله عنه، أنه قال: لا بدّ للناس من إمارةٍ بَرّة كانت أو فاجرة.. تأمنُ بها السُّبُلُ، وتقامُ بها الحدود، ويُجاهَدُ بها العدوّ، ويُقْسَمُ بها الفي[٢].

* * *

لقد كان مأزقُ الإيلخانيين أنهم لم يبلغوا درجةً من القوة تمكّنهم من السيطرة على أهمّ أجزاء دار الإسلام. كما أنّ إسلامَهُمْ لم يبلُـغْ في صدقه وعُمْقه درجةً تمكّنُهُم من كسْب الناس إلى جانبهم بحيث يتحقق عليهم إجماعُ المسلمين.

(١) هناك أثرٌ يُنسب تارةً للنبيِّ، وطوراً لآخرين؛ هو: «جَورُ ستين سنةً خيرٌ من هرج ساعة»؛ انظر: الطرطوشي: سراج الملوك، القاهرة ١٢٨٩هـ، ص ٨٢.

(٢) المنتقى، ص ٦١ ــ ٦٢.