HAL
open science

Sabrina Mervin

To cite this version:

Sabrina Mervin. : . Sabrina Mervin, Géraldine Chatelard, Robert Gleave. , - UNESCO International, pp.206-228, 2016, : , 978-9933-521-608. ⟨halshs-03313250⟩

HAL Id: halshs-03313250

https://shs.hal.science/halshs-03313250

Submitted on 3 Aug 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

كيف نكتب تاريخ المؤسّسة[1] الدينيّة الشيعيّة في النجف؟

المرجعيّة كجهاز

صابرينا ميرفان

مُلَخَّص:

بالإضافة إلى دراسة لتاريخ كلمة «مرجع», يقترح هذا المقال إطاراً نظريّاً يُتيح صَوغ تاريخ المؤسّسة الدينيّة في النجف, ألا وهو مفهوم الجهاز
(dispositif)
الذي بناه ميشال فوكو. ثمّ يستعرض المقال مختلف العناصر غير المتجانسة لهذا الجهاز والتي لكلّ منها تاريخها: الأعراف; القواعد و المفاهيم; الكتابات; الحقوق الشرعيّة; الشبكات.

بصيغتها المُعتَمَدة اليوم في التيّار الشيعي الأصولي, تُشكّل المرجعيّة تجسيداً للمؤسّسة الدينية. فهي تفترض وجود رجلٍ في قمّة الهرم, أي مرجع التقليد, كما تستوجب وجود شبكات و مُنشآت. إنّ استخدام مُصطَلح المرجعيّة في النجف و في الدوائر التي تتبع كبار علماء هذه المدينة, قد يُشير إلى علي السيستاني أو إلى مجموعة المراجع الأربعة الكبار التي تضمّ إلى جانب السيستاني نفسه كلّ من إسحاق الفيّاض و محمّد سعيد الحكيم و بشير النجفي- و يضيف إليهم البعض محمّد اليعقوبي[2]. نلاحظ إذاً مدى تطابق استخدام هذا المُصطَلح مع الوضع الخاصّ الحالي: من خلال كلامهم, يقوم الفاعلون بوصف مرجعيّة زمننا.

بالنسبة إلى مُتابعي الشؤون المعاصرة للمذهب الشيعي, تكاد المرجعية تكون من البديهيّات, وذلك لكثرة الأبحاث التي تتناول هذه المسألة[3] و لكثرة تداوُل كَلِمَتَي «مرجع» و «مرجعيّة», أقَلَّهُ في الصحافة. مع ذلك, عند استخدامهما في إطار علمي, تطرح هاتان الكلمتان عدداً من المشاكل, بدءاً بترجمتهما; لذلك يتمّ نسخهما عن العربيّة في غالب الوقت. ثمّ إنّ مُصطَلحي «مرجع» و «مرجعية» لا يندرجان ضمن قائمة المُفرَدات المُعتَمَدة في الفقه الإسلامي (مثل «فقيه» أو «مجتهِد») و التي تُناقَش من قِبَل العلماء.

---

[1] **مُلاحظة المُترجم** : نظراً لانطواء كلمة (autorité) على معانٍ مُتنوّعة في مقال الكاتبة, ارتأينا ألاّ نقتصر على الترجمة الأكثر شيوعاً لهذه الكلمة, أي «سُلطة», فلجأنا أيضاً إلى كلمتَي «مؤسّسة» و «جَدارة», علّنا نُظهِر مَقصد الكاتبة الفعليّ في كلّ مرّة نستخدم إحدى هذه الصِيَغ الثلاث.

[2] عندما يذكر النجفيّون المرجعيّة, يقصدون أحد المراجع الأربعة الكبار أو الأربعة بمُجمَلهم; وقد يُضاف إليهم محمّد اليعقوبي كمرجع خامس. ثمّة مراجع أُخرى و «صُغرى» في المدينة, مثل محمّد الطائي, و ثمّة من أُسمّيهم «مشاريع مراجع», يوصَفون أحياناً بمراجع «طبقة ثانية», مِثْل علي سبزواري أو محمّد باقر الإيرواني, وهم علماء كبار يجذبون عدداً كبيراً من الطلّاب إلى دروس مرحلة البحث الخارج في الحوزة.

[3] راجِع مثلاً:
Linda Walbridge (ed.), *The most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford University Press, 2001; Mehdi Khalaji, «The last *marja'*: Sistani and the end of the traditional religious authority in Shiism», *Policy Focus*, 59, The Washington Institute for Near East Policy, September 2006.

على أيّ حال, لم يُنتِج هؤلاء مقاربة فكريّة للموضوع قبلَ محاولات تحديث المؤسّسة و إصلاحها والتي جرت في إيران بعد وفاة بوروجردي عام١٩٦١ [4], كما قام بها لاحقاً محمّد باقر الصدر في النجف و محمّد حسين فضل الله في لبنان; و من ثُمّ نشر كلّ من محمّد سعيد الحكيم و محمّد باقر الحكيم كتباً تتضمّن مفهوم كلّ واحد منهما للمرجعية[5].

يجدر الذِكر أخيراً أنّ مُصْطَلَح «مرجعيّة» يُستَخدَم أحياناً من قِبَل بعض المؤرِّخين بطريقة تنطوي على مُفارقة زمنيّة, إذّ أنّه مُصطَلح حديث و يُشير إلى مؤسّسة لم تكن موجودة سابقاً في الشكل الذي اتّخذته اليوم. في الأساس, كلمة «مرجع» قديمة و ليست خاصّة بالإسلام الشيعي. نعثرعليها في كتابات سُنيّة و كانت تُستَخدَم في المملكة العربيّة السعوديّة حتّى بداية الخمسينيّات من القرن المنصرِم, قبل استبدالها بكلمة «مُفتي». على أيّ حال, إنّه لأمرٌ سديدٌ التساؤل حول تزامُن تخليّ السعوديين عن مُصطَلَح «مرجع» و تَبَنّيه بشكلٍ منهجي في الأوساط الشيعيّة. قد لا تكون المسألة مُجرَّد مُصَادفة: يمكننا أن نفترض أنّ كلاًّ من الجماعتَين, السنيّة و الشيعيّة, أرادت أنّ تتمايز عبر تأسيسها قائمة مُفردات خاصّة بها[6].

إذاً, لم يكن استخدام مُصطَلَح «مرجع» رائجاً قبل الخمسينيّات, بالمعنى المُتَعارَف عليه اليوم. نجده في بداية القرن التاسع عشر في أحد ألقاب الشرف الممنوحة لكبار العلماء بُغْيَة إظهار مكانتهم. هكذا, يُعلِمُنا عبّاس أمانات بأنّ فتح علي شاه كان يصف ميرزا أبو القاسم القُمّي (توفيّ عام١٨١٥/١٦) بـ«مرجع الشرق و الغرب» و«مُجتهد العصر» و «علّامة الزمان» و «مُقتدى الأنام»[7]. وِفْقَ أمانات, كان لقبا «مرجع» و «مُقتدى الأنام» يهدفان إلى تعويم و ترقية القُمّي الذي كان يسكن في قُمّ, بُغية تقويض سلطة المُجتهدين المُقيمين في عتبات العراق المُقَدّسة[8]. عندما نطّلع على المراسلات التي جرت في وقت لاحِق

---

[4] شكّلت هذه المقاربات الفكريّة موضوع كتاب جَماعي شارك فيه علماء مثل مُرتَضى مُطَهَّري و علمانيّون مثل مهدي بازركان. راجِع **مرجعيت و روحانيت**, طهران, ١٣٤١/١٩٦٢
ثمَّةَ ترجمةٌ لمقال مُطَهَّري قدّمها حميد ألغار وتمّ نشرها في كتاب ليندا والبريدج:
«The Fundamental problem of the Clerical Establishment» in Linda Walbridge (ed.), *The most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid*, *op.cit*, p. 161-182.

[5] محمّد سعيد الحكيم, **المرجعيّة الدينيّة و قضايا أُخرى**, بيروت, مؤسّسة المُرشِد, ٢٠٠١; محمّد باقِر الحكيم, **موسوعة الحَوْزة العلميّة و المرجعيّة**, الجزء ٢: «المرجعيّة الدينيّة», النجف, مؤسّسة تراث الشهيد الحكيم, ٢٠٠٥. نجد أيضاً تعريفات مُفَصَّلَة عن المرجعيّة, كتلك التي يُعطيها علي الغَرَوي في شَرحِهِ **للعُروَة الوُثقى** عام١٤١٣/١٩٩٢, وقد أَوْرَدَها حيدر نزار السيّد سلمان (عطيّة), **المرجعيّة الدينيّة في النجف الأشرف و مواقفها السياسيّة في العراق (١٩٥٨-١٩٦٨)**, بيروت, دار إحياء التراث العربي, ٢٠١٠ , ص١٨ .

[6] Nabil Mouline, *Les clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIIIe-XXIe siècle*, Paris, PUF, 2011, p. 175-179.
نُقِلَ كتاب (محمّد) نبيل مُلين إلى العربيّة تحت عنوان **علماء الإسلام: تاريخ و بنية المؤسّسة الدينية في السعودية بين القرنين الثامن عشر و الحادي و العشرين**, الشركة العربيّة للأبحاث و النشر, ٢٠١١ .

[7] كلمة «إقتداء» مُرادِفة لكلمة «تقليد». و كان شاه تهماسب قد أعطى لقب «مُقتدى الأنام» لعلي الكرَكي. راجِع
Said Amir Arjomand, «Two decrees of Shâh Tahmâsp Concerning Statecraft and the authority of Shaykh 'Ali al-Karaki», in S.A. Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, State University of New York Press, 1988, p. 253.

[8] Abbas Amanat, «In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism», in *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, London, I.B. Tauris, 2009, p. 156-157.
جديرٌ بالذكر أنّ أمانات يكتب «مُقتدي الأنام» (بالياء) و ليس «مُقتدى الأنام» (بالألف المقصورة) على غرار ما اعتمدناه .

بين علماء لُكنو الهنود و نُظرائهم في النجف, يلفت نظرنا الطابع التفخيمي للألقاب التي كانوا يمنحونها لبعضهم البعض, حتّى ولو كان هذا الأمر معهوداً بين العلماء. هكذا, في إحدى رسائله إلى محمّد حسن النجفي (تُوُفِّيَ عام ١٨٥٠), استخدم السيّد محمّد عبّاس الشُشتري (تُوُفِيّ عام ١٨٨٨), والذي كان أمين السرّ المكلّف شؤون المراسلات بين السيّد حسين نصيرآبادي و مُجتهدي العراق, سلسلة أوصاف مَدْحية وعبارات مُتَعارَف عليها: «وحيد عصره و فريد دهره» لإبراز فرادة النجفي و عِلْمِه; «مُجتهد الأنام» للإشارة إلى منصبه و دوره لدى المؤمنين; «مرجع الخاصّ و العام» لتبْيان الإجماع حوله[9].

في وقت لاحِق, دَلَّ مُصطَلَح «مرجع» بشكل أدقّ على مصدر الجدارة في مجال استنباط الأحكام الدينية, و يشهد على ذلك مَثَلَيْن آخرَيْن. في آذار (مارس) ١٩٠٩، نشرت مجلّة «العِرفان» الصادرة في صَيدا فتاوى تُجيز القتال ضدّ محمّد علي شاه و الانقلاب عليه بسبب انتهاكه حُرمة الشريعة. يُشير النصّ الذي يُقدّم هذه الفتاوى إلى صدورها عن أربعة من أكبر علماء الشيعة «إليهم المرجع في الأمور الدينيّة في كلّ الأمصار», كما يذكر النصّ عينه احتلال هذه الفتاوى مكانة مماثلة لتلك الصادرة عن شيخ الإسلام في السلطنة العثمانيّة[10]. كلمة «مرجع» في هذه الحالة لا تعني أصحاب الجدارة أنفسهم بل تشير إلى أنّ الجدارة تقع على عاتقهم. و قد أتى شارِح الفتاوى على ذِكر شيخ الإسلام من باب إقامة الموازاة, وذلك لكي يُنير قرّاءه. أخيراً, عام١٩٣٥, كتب محمّد حسين الكاشف الغِطاء في سيرته الذاتية أنّه أصبح, بعد وفاة أخيه أحمد عام ١٩٢٦, أحد المراجع في التقليد و الفتوى[11]. يعني مُصطَلَح «مرجع» هنا صاحب الجدارة, مع تحديد نطاق كفاءته أي أحكام الفقه الإسلامي. إلاّ أنّ المُصطلح نفسه لا يُحيل إلى الجهاز المؤسّساتي المُنَظِّم لممارسة السلطة وبسطها, كما هو الحال اليوم. هكذا, نرى جيّداً أنّه حتّى الخميسينيّات من القرن المُنصَرِم, كان مُصطَلَح «مرجع» يشير فقط إلى الفقيه حتّى ولو كان الأخير يوصَف في أغلب الأحيان بالمُجتهد.

ولكن, في تاريخ المذهب الشيعي, تمّ التعبيرعن الزعامة الدينيّة بواسطة ألقاب أو أوصاف مختلفة مثل «رئيس ديني» أو «رئيس المُجتهدين» أو «مُجتهد العصر» أو في وقت لاحِق «زعيم الحَوزة». تظهر هذه الألقاب بشكل متكرّر في كتب الطبقات وقد تُذكَر الواحدة تِلْوَ الأُخرى, ممّا يعني أنّها ليست مُتَرادفة, بل تُحيل إلى وظائف و أدوار متمايزة. أقدمُ هذه الألقاب, «رئيس ديني»[12], تمّ استخدامه بدايةً في إطار علم الحديث عند السنّة و الشيعة, و اتّسع فيما بعد ليشمل مجال الفقه. حتّى القرن العشرين, و بُغية وصف تولّي عالم كبيرإدارة الشؤون الدينيّة, كان الكتّاب يلجَؤون إلى الجملة الآتية: «انتهت إليه الرئاسة الدينيّة». حتّى ولو لم تعُد ضروريّةً الإشارة إلى أنّ المَعني هو الأخير في طبقته ممّن يستطيعون رواية الحديث أو

---

[9] محمّد عبّاس الشُشتري الجزائري, **ظِلّ ممدود**, ص٢٢. بصدد هذه المراسلة التي تناولت بشكل خاصّ «خَيريّة أوده» الشهيرة, راجِع
Juan Cole, «Indian Money and the Shi‘ite Shrine Cities», in Juan Cole (ed.), *Sacred Space and Holy War. The Politics, Culture and History of Shi‘ite Islam*, I.B. Tauris, Londres, New York, 2002, p. 78-98.

[10] هذه الفتاوى معروفة و كذلك أصحابها (محمّد كاظم الخُراساني و اسماعيل الصدر و عبد الله مازاندَراني و محمّد تقي الشيرازي)
, **العِرفان**, المجلّد١, العدد ٥, آذار(مارس) ١٩٠٩, ص ٢٤٠- ٢٤١.

[11] محمّد حسين الكاشف الغِطاء, **العبقات العنبريّة في الطبقات الجعفريّة**, ١٩٩٨, ص١٢.

[12] وصف الإمام الحِلّي (تُوُفِّيَ عام١٣٢٥) الإمامة بالرئاسة. راجِع ترجمة جون كوبر لنصّ الحِلّي:
John Cooper, «Al-‘Allâma al-Hilli on the Imamate and Ijtihad» in S.A. Arjomand, *Authority and Political Culture in Shi‘ism*, *op.cit*, p. 240.

أنّه الأخير في الإسناد[13], تبقى في عبارة «انتهت إليه...» فكرة انتقاء و توريث يحصلان بعد وفاة الرؤساء السابقين. فضلاً عن ذلك, ثمّة هرميّةٌ قد ترتسم بدءًا من هذا الرأس المُشرِف على الجسم العُلمائي, كما تشي به عبارة «رئيس المُجتهدين» التي نجدها مثلاً في عنوان سيرة ذاتية مُقتَضَبة كرّسها هِبة الدين الشهرستاني لأستاذه آية الله الخُراساني بعد وفاته[14].

تلوح فكرة الهرميّة أيضاً في عبارة «مُجتهد العصر» التي تفترض أنّ هذا الأخير هو أفضل زمانه. يبدو أنّ كلمة «زعيم» قد أصبحت مُرادِفة لكلمة «رئيس» فيما بعد, فأضْحت عبارات «زعيم ديني» أو «زعيم الحَوزة» رائجة في القرن العشرين. هكذا مثلاً, في الثلاثينيّات, عندما طالب مثقّفون عراقيّون بإصلاح الحَوزة لدى كبار مُجتهدي النجف, توجّهوا من خلال مقالات صحافية «إلى الزعيم الديني الأكبر السيّد أبو الحسن [الإصفهاني]» و «إلى الزعيم المُصلِح الكبير الإمام [محمّد حسين] الكاشف الغِطاء»[15]. بعد حوالي ثلاثين سنة, و في النبذة التي خصّصها الشيخ محمّد هادي الأميني لأخوند الخُراساني, قدّم الأوّل الثاني كـ«زعيم ديني» بدايةً ثمّ كـ«فقيه أصولي» و كـ«عالم مُتَتَبِّع». كما كان يعدّه من كبار أساتذة جامعة النجف و كان يؤكّد أنّ زعامة الحَوزة انتهت إليه في كلّ مكان.

تُلزِمُنا هذه اللّمحة الوجيزة تجنُّب ارتكاب مُفارقات زمنيّة عبر «إسقاط» مُصْطَلَح حديث و مُرتبِط بمؤسّسة مُعاصرة, على أوضاع سابقة; كالكلام مثلاً عن «مرجعيّة» الطوسي أو الشيخ المُفيد أو حتّى الكُلَيني. و هذا ما يفعله بعض الذين يكتبون في مجال التاريخ الديني و يجهدون لإثبات استمرارية التقليد و السلطة الدينيّة منذ غَيبة الإمام الثاني عشر, ويُسْهِم في ذلك استخدام مُصْطَلَح «مرجعيّة»[16]. و ثمّة لوائح من مراجِع شُكِّلَت لهذه الغاية[17]. من بين الذين يعتمدون المنهجية الأكاديميّة و يريدون كتابة التاريخ مع مسافة نقديّة, نجد من يحاول تجنُّب الوقوع في فخّ المُفارقات الزمنيّة فيحرص على عدم تَناوُل مُصطَلَح «المرجعية» قبل القرن التاسع عشر. ونجد أيضاً من يتبنّى اللّوائح المذكورة ولكنّه يُرفِقها بشروح تدقيقيّة[18]. ثلاث مُلاحظات تفرض نفسها. فلنُسَجِّل أولاً عدم وجود لائحة واحدة حصريّة, بل لوائح مُتنوِّعة الطول تعكس مواقف مختلفة حول أحاديّة المؤسّسة الدينية أو تعدديّتها: البعض يُدرِج علماء بارزين على المستوى المحلّي, و البعض الآخر يكتفي بعلماء المراكز الكبرى الذين تتالوا في تاريخ المذهب الشيعي. و لنُلاحِظ مِن ثمّ مع ديفين ستِوارت أنّه حتّى ولو انطوَت هذه اللّوائح المُبْتَدئة من القرن العاشرعلى مُفارقات

---

[13] راجِع تفسيرات روي مُتحده و ديفين ستِوارت المُفَصَّلة:
Roy Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 144.
Devin Stewart, «Islamic Juridical Hierarchies and the office of marji‘ al-taqlîd», in Linda Clarke (ed.), *Shî‘ite Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions*, Global Publications, Binghamton and New York, 2001, p. 150-151.

[14] هبة الدين الشهرستاني, «آية الله الخُراساني, أكبر علماء الدين و رئيس المُجتهدين», **مجلّة العلم**, (١٩١٠-١٩١٢),المُجلّد٢, مكتبة الروضة الحيدريّة, سلسلة صحافة النجف الأشرف, النجف, كانون الثاني (يناير) ١٩١٢, ص٣٣٨

[15] إنّهما عنوانَا مقالَين نُشِرا في جريدة **الهاتف**, العددان٦٣ و ٦٤, ١٢ و١٩ شباط (فبراير) ١٩٣٧. وقد ذُكرا في:
Yitzhak Nakash, *The Shi‘is of Irak*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 265.

[16] راجِع مثلاً الشيخ محمّد ابراهيم الجنّاتي, «تسلسل المرجعيّة منذ الغَيبة الكبرى إلى الآن», **آراء في المرجعيّة الشيعيّة لمجموعة من الباحثين**, بيروت, دار الروضة, ١٩٩٤, ص٥٠٣.

[17] هذه اللّوائح عديدة و يزداد نفاذ العامّة إليها سهولةً على الشبكة. راجِع
http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_deceased_Maraji

[18] Calmard EI2; Faleh-Fischer, p. 252-254; Hairi, p. 63-64.

زمنيّة, «فمشروعٌ كهذا يحتوي على بعض الحقيقة»[19]. كان هؤلاء العلماء يمارسون فعليًّا سلطة دينيّة,أ كانت عُليا أم لا, وِفْقَ مبادئ و آليّات تَرِد جزئيًّا في ممارسة المرجعيّة اليوم. نُشيرأخيراً إلى صعوبة تحديد لحظة تأسيسيّة للمرجعيّة. و لَئنْ وُجِدَت رواية تأسيسيّة بخصوص الحَوزة – هجرة الشيخ الطوسي إلى النجف على غرار النموذج النبوي- و تمّت مُناقشتها من قِبَل المؤرّخين[20], فليس الأمر كذلك بالنسبة إلى المرجعيّة. إذ هي ثمرة تطورّات عقيديّة معقودة على أوضاع سياسية و على عدّة عناصر من طبيعة أُخرى. لكتابة تاريخ المرجعيّة, يجب إذاً المرور بتاريخ الوظائف الدينيّة التي مارسها العلماء, ويجب أيضاً مراجعة تاريخ العلاقات بين هؤلاء العلماء و السلطات القائمة, كما ينبغي فحص تاريخ الألقاب بشكل دقيق, و لا بدّ أخيراً من استعادة تاريخ المفاهيم التي كانت تُستَخدَم من قِبَل العلماء, منذ الغيبة و حتّى اليوم, لغرض التَمَتُّع بصلاحيّات الإمام و الحُكم بإسمه: وكالة, اجتهاد, نيابة, إلخ. ثمّة أبحاث متينة أخذت بعين الاعتبار كلّ هذه العوامل[21]; عند مقارنتها ببعضها, تُظهِر الطابع المُعَقَّد للعمليّة.

مع ذلك, يتّفق عدد مهمّ من المؤرّخين على تبنّي فرضيّة انبثاق المرجعيّة في النجف, في القرن التاسع عشر, بفضل النهضة العلميّة التي تلت انتصار التيّار الأُصولي على التيّار الأخباري و تحديداً بفضل تطوّر علم أصول الفقه. حسب هؤلاء المؤرّخين, يسّرت كلّ من هذه الحركة و تطوّر وسائل النقل و الاتّصال (البرق), عمليّة تمركز السلطة الدينيّة في النجف و بناء المرجعيّة و مأسستها[22]. بعد ذلك, وطوال القرن العشرين, استُكمِلت هذه العمليّة فأضحت مرجعيّة النجف مؤسّسة مستقلّة مادّياً و عابرة للأُمم و الدُوَل و أخذت تنتشر في العوالِم الشيعيّة. كسلطة دينيّة, تبدو المرجعيّة «حافظة الإسلام», تدافع عن حقوق المسلمين و تحمي مصالحهم و تُنَظِّم المدارس الدينيّة, إلخ. إذاً, تقوم المرجعيّة بمهامّ قيادة الأُمّة[23].

ليست المرجعيّة بالتالي مُجرّد وظيفة دينيّة بسيطة تقتصر على الإفتاء, بل مؤسّسة مُعَقَّدة تضمّ وظائف عديدة و تُؤَمِّن الرياسة الدينيّة. فضلاً عن ذلك, فهي مَرِنَة و قابِلة للتغيُّر إذ بإمكان كلّ مرجع أنّ يُعيد تشكيلها على طريقته و أنّ يُضفي لمسته الخاصّة كأنّه يُضيف مِدْماكه إلى عمارة لا تزال غير مُكتملة, وبالتالي حيويّة و مفتوحة على احتمالات عديدة. لا شكّ بجواز تحليل المؤسّسة الدينيّة الشيعيّة بواسطة مُقاربة فيبيريّة تَصِف خبرة و مهارة العلماء و خاصّة الفقهاء و تشرح عمليّات التحديث الإداري

---

[19] Devin Stewart, «Islamic Juridical Hierarchies and the office of marji‘ al-taqlîd», in L. Clarke (ed.), *Shî’ite Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions, op.cit*, p. 149.

[20] راجِع خصوصاً مقال سَجَد جياد في هذا الكتاب

[21] راجِع مثلاً أعمال أمير سعيد أرجوماند و ديفين ستِوارت المذكورة في هذا المقال

[22] Juan Cole, «Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama : Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar», in Nikki Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran. Shi‘ism from Quietism to Revolution,* Yale University Press, New Haven-London, 1983, p. 33-46.

Ahmad Kazemi Moussavi, *Religious Authority in Shi’ite Islam. From the Office of Mufti to the Institution of Marja‘*, Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.

Meir Litvak, *Shi‘i Scholars of Nineteenth-century Iraq. The ‘Ulama' of Najaf and Karbala',* Cambridge University Press, 1998.

[23] حيدر نزار السيّد سلمان عطيّة, **المرجعيّة الدينيّة في النجف الأشرف و مواقفها السياسيّة في العراق (١٩٥٨-١٩٦٨)**, مصدر سبق ذكره, ص. ١٨.

محمّد بحر العلوم, **آفاق حضاريّة للنظريّة السياسيّة في الإسلام**, بيروت, دار الزهراء, ٢٠٠٣, ص. ٩٨.

البيروقراطي و الروتيني. على الرغم من الطابع المُثمِر لهذه المُقاربة[24], إلاّ أنّها لا تعكس جميع نواحي المؤسّسة. فضلاً عن ذلك, فإنّ التركيز على عمليّة المأسسة- حتّى ولو لم تكن مُكتَمِلة- يحجب استمراريّة جانب «الفوضى المُنَظَّمة»[25] التي تحكم المؤسّسات الشيعيّة, مرجعيّةً و حَوزة. و ليس الأمر تفصيلاً عابراً, إذ أنّ هذه الفوضى المُنَظَّمة تُمَيِّز هذه المؤسّسات و تُؤَمِّن بقاءها عبر جَعْلِ الإحاطة بها وبالتالي حَجْزها و مُصادَرتها, أمراً صعباً. هكذا, ليست عمليّة المَأْسَسَة بِمَنزِلة خطّ تصاعُدي كما أنّها ليست بالضرورة مُرتَبِطة بالحداثة. بالإضافة إلى ذلك, لَئن أنتجت المرجعيّة هَرَميّةً بين العلماء, فإنّ هذه الأخيرة تبقى فضفاضة و موضوعاً دائماً للتفاوض, خاصّةً و أنّها مُتَعدِّدة. و حتى ولو اكتفينا بالتاريخ المعاصر, نُلاحظ أنّ الإجماع حول مرجعيّة واحدة أمرٌ نادر. إنّ كلّ ما ورَد آنفاً يدفعُنا إلى البحث عن أدوات لمقاربة المرجعيّة بطريقة مختلفة.

جهاز المؤسّسة الدينيّة

المرجعيّة عمليّةٌ تُشرِك تشكيلة من لاعبين - بالمعنى الذي أعطاه نوربيرت إلياس[26]- إضافةً إلى أعراف و طُرُق عمل و قواعد و عناصر عديدة أُخرى ذات طبيعة مُتَنوِّعة. لذلك سوف نُقاربها هنا بواسطة مفهوم «الجهاز»

(dispositif)

و قد نَحَتَه ميشال فوكو طوال كتابة أعماله. الجهاز, بالنسبة إلى فوكو, عبارة عن «شبكة» من المُمكن حَبْكها بين مُختلَف عناصر «تشكيلة مُتَنَوِّعة جدّاً, تتضمّن خطابات و مؤسّسات و مشاريع التكييف المِعماري و قرارات تنفيذيّة و قوانين و إجراءات إداريّة و مقولات علميّة و مُقترَحات فلسفيّة وأخلاقيّة و إحسانيّة, إلخ.: المُعلَن كما غير المُعلَن»[27]. وِفْقَ هذا الفهم, يُصبِح الجهاز تكويناً تاريخيًّا خاصًّا, ناتجاً عن اللَّعِب بين هذه العناصر المُختَلفة و غير المُتَجانِسة. يُرسى الجهاز بدايةً لملء «وظيفة استراتيجية رئيسيّة», في غالب الوقت «للردّ على أمر طارئ»[28]. ثمّ يبقى الجهاز قائماً بعد تحقيق الهدف الاستراتيجي الأولّي: من خلال أثَر التكييف المُتكرِّر للعناصر المُتَنَوِّعة و «ملء الوظائف الاستراتيجيّة» بشكلٍ مُستديم, يجد الجهاز نفسه معبّأً من جديد ليُدير الآثار التي خلّفها هو نفسه[29].

في حالة المرجعيّة, يستجيب الجهاز أثناء اشتغاله لحاجة إنتاج سلطة دينيّة قادرة على تعويض غياب الإمام; و يتمّ تجديد الجهاز دوريًّا ليُكَيِّف هذه السلطة مع المُتغيّرات, فيما الغياب و الانتظار يطولان. يُتيح

---

[24] راجِع أبحاث سعيد أمير أرجوماند و خاصّةً الكتاب الذي أشرف عليه:
Authority and Political Culture in Shi'ism, *op.cit*.

[25] العبارة مُستخدَمة في أوساط العلماء أنفسهم

[26] Norbert Elias, *What is sociology?*, New York, Columbia University Press, 1978, chapter 3, «Game models».

[27] Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 299.

[28] المصدر نفسه

[29] Jean-Samuel Beuscart et Ashveen Peerbaye, «Histoires de dispositifs», *Terrains et travaux*, n°11, 2006/2, p. 4.
للإطّلاع على عرض واضح لمفهوم «الجهاز», راجِع
Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris, Rivages poche, 2007.
نقله مارتن رويفّ عن الإيطاليّة.

هذا الجهاز ربط إنتاج العلوم الدينيّة بعلاقات النفوذ الكامِنة خلْف ممارسة السلطة, وذلك من خلال إبراز دور الشبكات المُكَوَّنة من عناصر مُتَنَوِّعة. إلاّ أنّ كلّ عنصر من هذه العناصر, أ كان فاعلاً أو موضوع فعل, له حياته و تاريخه الخاصَّين اللّذَين يؤثّران بشكل أو بآخر على الشبكة. لذلك ينبغي تحديد العناصر المَعنيّة و فحص تاريخها, حتّى ولو بطريقة مؤقّتة و غير تامّة. و هذا هو هدف مقالنا الذي لا يمكنه أن يكون سوى اقتراحاً أو رسماً أوّليًّا, نظراً لجسامة المهمّة.

من دون أنّ نستعيد حرفيًّا طرْح فوكو لعناصر الجهاز, يُمكننا أن نستوحي منه, بُغية تحديد العناصر غير المُتَجانسة التي تقوم بتشغيل المؤسّسة الدينيّة و بتشكيل المرجعيّة. حتّى ولو كانت على هامش الجهاز, استطاعت بعض العناصر أنّ تؤثّر في ديناميّته. يشكّل الظرف السياسي عنصراً من هذه العناصر, ففي كلّ مرّة حظِيَ الشيعة على منفذ إلى السلطة, كما كان الحال أيّام البُوَيهيين وخاصّةً أيّام الصفَويين ثمّ أيّام القاجار, قام العلماء بإعادة تنظيم ممارسة سلطتهم و تقويتها. رأينا أعلاه ضرورة عدم الاكتفاء بالبُعد السياسي و ضرورة الاهتمام بالظروف الاجتماعيّة و الاقتصاديّة و التقنيّة, إلخ. ثمّة فاعلون دينيّون من الخارج يؤثّرون في ديناميّة الجهاز. الحوارات و السجالات بين علماء التيّار الأُصولي ونُظَرائهم من التيّارات الدينيّة المنافسِة, القريبة منها (التيّارات السنيّة و الأخباريّة و الشيخيّة و البابيّة و إلخ.) أو البعيدة (المسيحيّة و اليهوديّة), أتاحت لهم إرساء سلطتهم. بالفعل, شكّلت هذه الحوارات و السجالات مناسبة للعلماء لرسم حدود عقيدتهم و فرضها كسُنّةٍ يجب اتّباعها, بمساعدة دولة أو من دونها. بتعريفهم العقيدة سواء لأتباعهم أم للخارج, رسم العلماء في الوقت نفسه حدود جماعةٍ و جعلوا من أنفسهم ناطقين رسميين بإسمها.

في قلب هذا الجهاز قواعد دينيّة و أعراف تحكُم حياة المؤمنين و صِلاتهم بالسلطة الدينية و كذلك نفاذ العلماء إلى هذه السلطة. بعض هذه الأعراف أصبح قواعد.

أعراف

يرتكز معيار جدارة العلماء إلى الرجوع إليهم, و ليس هذا المبدأ خاصّ بالمذهب الشيعي أو بالإسلام. في التفسيرات التي يُقدّمها علماء اليوم حول عمل المرجعيّة, غالباً ما يقيمون المقارنة مع الأعراف المُتَّبَعة في مجالات أخرى, كالطبّ, و القاضية بالرجوع إلى خبير ينبغي انتقاؤه بشكل جيّد. هكذا, يتّم اختيار المرجع كما يتمّ اختيار الطبيب. إنّ العُرف القاضي بالإستعانة بعالِم لإرشاد مسلمي قُطْرٍ ما, أمرٌ قديم; و كان الأمير أو الوُجَهاء المحليّون يتولّون هذه المهمّة. قدّس العلماء بعد ذلك هذه الممارسة بناءً على توقيعٍ للإمام الثاني عشر يعود إلى فترة الغَيبة الصُغرى: «و أمّا الحوادِث الواقعة فارجعوا فيها إلى رُواة حديثنا»[30].

في ظلّ غياب العالِم أو بسبب عدم قدرته على الحضور, أُنْشِئ تقليد الرجوع إلى كتاب. هكذا تمّت كتابة مجموعة الأخبار الشهيرة «مَن لا يَحْضُرُه الفقيه» لإبن بابويه (تُوُفيّ عام٩٩١). في المقدّمة, يفسّر الكاتب سبب العنوان: في إيلاق, بالقرب من بَلْخ, التقى الكاتب بالشريف الدين أبو عبد الله المعروف بنِعمة و الذي حدّثه عن كتاب محمّد الرازي (تُوُفيّ عام٩٢٥) «مَن لا يَحْضُرُه الطبيب». طلب الشريف الدين من إبن بابويه أن يُصنّف له كتاباً عن الفقه, و الحلال و الحرام, و الشرائع و الأحكام، يضمّ كلّ ما

[30] ورَد في
Muhammad Ali Taskhiri, «Supreme Authority (marja‘iyya) in Shi‘ism», in Linda Clarke (ed.), *Shi‘ite Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions, op. cit*, p. 162.

جمعه في هذا المجال, و يحمل عنوان «مَن لا يَحْضُرُه الفقيه» و ذلك « ليكون إليه مرجعه». صنّف إبن بابويه الكتاب «بحذف الأسانيد لئلاّ تكثر طرقه و إن كثرت فوائده» [31]. أكثر من ذلك, أضاف إبن بابويه شروحاً على الروايات التي ذكرها و استنبط منها قواعد من أجل إرشاد قارئه إلى الصِراط المُستقيم[32]. على الرغم من ذلك, يبقى الكتاب غير عملي إلى حدٍّ كبير بالنسبة إلى مؤمن غير عالِم يريد معرفة الأحكام الشرعيّة.

مَثَلٌ آخر يكمن في «اللّمعة الدمشقيّة», العمل الشهير لـ«الشهيد الأوّل» محمّد إبن مكّي العاملي (تُوفيّ عام ١٣٨٥). لقد دعا السلطان السَربِداري علي بن مُؤَيَّد (توفيّ عام١٣٩٢) هذا العالِم للمجيء إليه في خُرَسان لكنّ الأخير لم يلبِّ الدعوة أو أنّه لم يستطع الذهاب إلى سَبْزَوار[33]. يُقال إنّه كتب خلال سبعة أيّام مُلَخَّصاً عن أحكام الشيعة الإماميّة و أرسله إلى السلطان.

تمّ تنظيم هذا العُرف بشكل منهجي مع تطوّر الفقه الإسلامي, و تحديداً في جانبه الأصولي, حتّى أدىّ ذلك إلى ما يُسمّى اليوم بـ«الرسالة العمليّة» و هي عبارة عن كتاب يضعه الفقيه لكي يستطيع أتباعه الاستناد إليه في ممارستهم اليوميّة.

قواعد و مفاهيم

ترتكز المؤسّسة الدينيّة على عقائد و قواعد و مفاهيم فقهية لكلّ واحد منها تاريخه و نطاقه التطبيقي; لن نذكر هنا سوى الرئيسيّة منها من دون أن نُطيل في الكلام على مراحل صوغها. إنّ عقيدة غيبة الإمام مسألة مركزيّة إذ أنّها تَحول دون رجوع المؤمنين إلى السلطة المشروعة المقدّسة. للتعويض عن غياب الإمام, أرْسَت أخبار عِدّة سلطة العلماء و صيغَت مفاهيم لتُخَوِّل هؤلاء ممارسة تلك السلطة. بدايةً, يخلق ثُنائي الاجتهاد و التقليد رابطاً بين الفقيه الذي بإمكانه ممارسة الاجتهاد إذا أتمّ الشروط المطلوبة, و المُكَلَّف, غير المُؤَهّل للإجتهاد, الذي يجب أن يُقلّد أحكام الفقيه و فتاويه. هكذا, أصبح الفقيه مُجْتَهِداً[34] و المُسْتَفْتي مُقَلِّداً يُقلّد أحكام المُجْتَهِد[35].

بناءً على ذلك, يُطْرَح السؤال: منذ متى أصبح التقليد إلزاميًّا؟ يؤكّد الشيخ بهاء الدين العاملي (تُوَفّي عام١٦٢١) هذا الواجب بشكل جليّ في كتابه «جامع عبّاسي»: «في حالة غيبة الإمام, على الفقيه

---

[31] إبن بابويه (الشيخ الصَدوق), **مَن لا يَحْضُرُه الفقيه**, تحقيق علي أكبر الغِفاري, الطبعة الثالثة, منشورات جماعة المُدرِّسين في الحَوزة العلميّة, قُمّ, ١٣٩٢/١٩٧٢, ص٢- ٣.

[32] Robert Gleave, «Between Hadîth and Fiqh: The «Canonical» Imâmî Collections of Akhbâr», *Islamic Law and Society*, vol.8, n°3, 2001, p. 350-382.

[33] تختلف الروايات حول هذه النقطة. راجِع
Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Society, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, the University of Chicago Press, Chicago & London, 1984, p. 70-71.
Heinz Halm, *Shi'ism*, Edinburgh, The New Edinburgh Islamic Survey, 2004.
مُحسن الأمين, **أعيان الشيعة**, بيروت, دار التعارف, الجزء ١٠ , ١٩٨٦, ص. ٦٠ .

[34] راجِع ترجمة جون كوبر لنصّ الحِلّي:
John Cooper, «Al-'Allâma al-Hilli on the Imamate and Ijtihad» in S.A. Arjomand, *Authority and Political Culture in Shi'ism*, *op.cit*, p. 243-246.

[35] راجِع مُقدّمة جون كوبر لنصّ مُقَدَّس الأردبيلي (تُوُفّي عام١٥٨٥) عن التقليد و نصّ الأردبيلي نفسه في
S.A. Arjomand, *Authority and Political Culture in Shi'ism*, *op.cit*, p. 263-266.

الجامع كلّ الشروط الحُكم, و على الناس واجب أنّ يرجعوا إلى قراراته...»[36]. لاحقاً, مع وحيد بِهْبَهاني (تُوُفِّي عام١٧٩١), أدّى تفوُّق التيّار الأصولي على التيّار الأخباري إلى تقوية هذا الواجب و بالتالي الصلة التي تربط المُقَلِّد بشخص المُجْتَهِد- وليس بآرائه[37]. على الرغم من ذلك, و نظراً لغياب المصادر, تَصعُب معرفة طبيعة و أشكال ممارسات المؤمنين في مُختلَف المناطق الشيعيّة, و خاصّةً في الأرياف البعيدة عن المراكز الدينيّة. إذا ركزّنا على النظريّة, تبقى مسألة مُعَلَّقَة يختلف فيها الفقهاء: جواز تقليد (المُجْتَهِد) المَيِّت[38]. في الواقع, تُفضي آليّات التقليد و كذلك توسيع نطاق تطبيقه في الشؤون السياسيّة خصوصاً[39], إلى آراء مختلفة إلى حدّ كبير[40].

أيّ مُجْتَهِد يجب تقليده؟ وما هي معايير الإختيار المتوفرّة؟ هنا أيضاً, تمّت مناقشة المشكلة. ثمّة عرفٌ يقضي بتقليد الأعلم, أفضى إلى مفهوم الأعلميّة; و جرت عمليّة إظهار صفات المجتهد الضروريّة.

مسألة الأعلميّة لم يتناولها الإسلام الشيعي الإمامي فقط. إلى درجة أقلّ, استحوذ العلماء السنّة على المسألة منذ القرن العاشر و نادوا أيضاً بارتباط المؤمن بالفقيه بشكل وثيق[41]. على غرار المفاهيم الأُخرى التي ارتكزت عليها المرجعيّة, كانت مسألة الأعلميّة ثمرة نقاشات و سجالات و صياغات مُتتالية. منذ القرن الحادي عشر, صرّح الشريف المُرتضى أنّ على المؤمن أنّ يستشير الفقيه الأعلم و الأوْرَع و الأدْيَن[42]. بعد ذلك, تبنّى عدد مهمّ من العلماء الرأي نفسه, و قد لاحظ هذا الأمر محمّد الطباطبائي المعروف بالـ«مُجاهد» (تُوُفِّي عام١٨٢٧). في كتابه المخصّص لعلم الأصول, يضع هذا الأخير لائحة بالذين تبنّوا فكرة وجوب تقليد الأعلم. تبدأ هذه الائحة بالمحقّق الحلّي (تُوُفِّي عام١٢٧٧) و تنتهي بوالد الكاتب و جدّه [علي الطباطبائي (تُوُفّي عام١٨١٦/١٥) و وحيد البِهبهاني], و تمرّ بالعلّامة الحلّي و الشهيدَين و علي الكركي (الذي أكّد وجود إجماع على الأعلميّة) و حسن العاملي (تُوُفِّي عام ١٥٥٢) و بهاء الدين العاملي. و يضيف الكاتب إلى لائحته علماء سنّة مثل إبن حنبل قبل أنّ يدافع هو نفسه عن هذا الرأي[43]. لقد استكمل المرجع ابراهيم الجنّاتي هذه الائحة و ضمّ إليها جعفر الكاشف الغِطاء

---

[36] بهاء الدين العاملي, **جامع عبّاسي**, مؤسّسة إنتشارات فرحاني, طهران, ص. ٣٤٨. يُضيف الفقهاء المعاصرون أنّ العقل هو الذي يُملي هذا الواجب. راجِع مثلاً شرح آية الله محمّد رضا غولبايغاني لكتاب أبو الحسن الإصفهاني, **وسيلة النجاة**, الجزء ١, دار المُجْتَبى, بيروت, ١٩٩٢, ص. ١١.

[37] Robert Gleave, *Inevitable Doubt: Two Theories of Shi'i Jurisprudence*, Leiden, Brill, 2000, p. 244.

[38] لمزيد من التفاصيل حول مسألة التقليد, راجِع
Linda Clarke, «The Shi'i Construction of Taqlîd», *Journal of Islamic Studies*, vol. 12, n°1 (2001), p. 40-64.

[39] شكّلت هذه المسألة مَوضِع خلاف شبه جذري بين العلماء. لأخذ فكرة عن النقاش المعاصر, راجِع
Robert Gleave, «Conceptions of Authority in Iraqi Shi'ism. Bâqir al-Hakîm, Ha'iri and Sistani on Ijtihad, Taqlid and Marja'iyya», *Theory, Culture and Society*, vol. 24, n°2, 2007, p. 70-75.

[40] بالإمكان العثور على لمحة عن هذه الآراء في :
Muhammad Ali Taskhiri, «Combining Legal Rulings», in Linda Clarke (ed.), *Shi'ite Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions, op.cit*, p. 233-242.

[41] Devin Stewart, «Islamic Juridical Hierarchies and the office of marji' al-taqlîd», in Linda Clarke (ed.), *Shi'ite Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions, op.cit*, p. 142-149.

[42] *Ibid*, p. 141.

[43] راجِع محمّد بن علي الطباطبائي الكربلائي (المُجاهد), **مفاتيح الأصول**, قُمّ, مؤسّسة أهل البيت, ص٦٢٦,
http://lib.eshia.ir/13109
نُشير إلى أنّ بعض العلماء يستخدم كلمة «أفضل» عِوَضاً عن «أعلم», لكنّ الفكرة الأساس هي نفسها.

(تُوُفِّي عام١٨١٢) و محمّد ابراهيم الكَلْبَسي (تُوُفِّي عام ١٨٤٥) و مُرتضى الأنصاري (تُوُفِّي عام ١٨٦٤) و آخرين وصولاً إلى أيّامنا[44].

كان رأي محمّد حسن النجفي أقلّ منهجيّة في مسألة شرط الأعلميّة إذ أجاز «تقديم المَفضول مع وجود الفاضِل, من غير فرق بين العلم بالخلاف و عدمه». لكنّه أضاف أنّ «لا طريق للعاميّ الذي لا أهليّة له للنظر في أمثال هذه المسائل إلاّ الرجوع إلى الأفضل [...] ثمّ العمل بقوله»[45]. غالباً ما يُعتَبَر مُرتَضى الأنصاري أوّل مَن أخْرَج قواعد تقليد الأعلم و الذي تمّ تنظيمه بشكل منهجي فيما بعد مِن قِبَل خُلَفائه أصحاب الجدارة[46]. لقد جرى فتح هذا النقاش حول الأعلميّة مجدّداً بعد وفاة آية الله بوروجردي (١٩٦١) خاصّةً, ثمّ في التسعينيّات في وقت كان بعض العلماء و المثقّفين يطالبون بتعدّدية المرجعيّة[47].

بتسلسل منطقي, طرح العلماء سؤالاً آخراً: ما المقصود بالأعلم؟ المعنى نفسه لكلمة «عِلْم» قد تطوّر عبر تاريخ النظريّات الفقهية و اختلف حسب الظروف. يتساءل «المُجاهِد» إذا كان المُراد بالأعلم هو الأكثر حِفْظاً لمسائل الفقه المُتَناوَلة, أو الأشدّ قوّةً لاستخراجها أو الأكثر ترجيحاً في حال حصول إشكال. نظراً لعدم عثوره على جواب في النصوص, يُتابع «المُجاهِد»: «لتحقيق[الجواب], يقتضي الرجوع هنا إلى العُرف, فكلّ من يُطلَق عليه عرفاً أنّه أعلم, يجب الرجوع إليه, إن قلنا بوجوب تقليد الأعلم [...]»[48]. اقترح مُرتضى الأنصاري أجوبة عن تساؤلات «المُجاهِد» وغيره من علماء هذه الحقبة. في نظره, الأعلم «من كان أقوى مَلَكةً و أشدّ استنباطاً بحسب القواعد المُقَرَّرة», بمعنىً آخر «من أجاد في فهم الأخبار[...] و أنواع التعارض [...] و في تشخيص مظان الأصول اللّفظيّة و العمليّة و هكذا إلى سائر وجوه الاجتهاد[...]»[49]; أو أيضاً: «الأُكثر أستاذيّة في استنباط حكم الله و فهمه انطلاقاً من الأدلّة الشرعيّة»[50].

---

[44] الشيخ محمّد ابراهيم الجنّاتي, «المسار التاريخي لأطروحة لزوم تقليد الأعلم», **آراء في المرجعيّة الشيعيّة**, دار الروضة, بيروت, ١٩٩٤, ص ٩١- ٩٢. راجِع أيضاً
Ahmad Kazemi Moussavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'*,Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996, p. 179-182.

[45] محمّد حسن النجفي, **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**, الطبعة الحادية عشرة, طهران, دار الكتب الإسلاميّة, ١٣٨٥/١٩٦٥,الجزء ٢١ , ص. ٤٠٢.

[46] Juan Cole, «Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar», in Nikki Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution* , New Haven - London, Yale University Press, 1983, p. 33-46.

[47] علي أكبر ذاكري, «المرجعيّة و شروط الأعلميّة», **آراء في المرجعيّة الشيعيّة**, مصدر سبق ذكره, ص. ١٩٨.
هَدَفَ كتاب **آراء في المرجعيّة الشيعيّة** الجَماعي والمذكور أعلاه إلى إعادة فتح هذا النقاش مُبَيِّناً أنّ تقليد الأعلم ليس شرطاً ضروريّاً. نُشِرَ الكتاب في زمن انبثاق مرجعيّة محمّد حسين فضل الله الذي كان ينادي خصوصاً بشرط أو صفة معاصَرة المجتمع.

[48] محمّد بن علي الطباطبائي الكربلائي (المعروف بالمُجاهِد), **مفاتيح الأصول**, مصدر سبق ذكره, ص. ٦٣٢

[49] مُرتضى الأنصاري, **مَطارح الأنظار**, تقريرات أبو القاسم نوري كَلانتَري, مؤسّسة أهل البيت, ١٤٠٤/٤-١٩٨٣, ص. ٣٠٧.
http://lib.ahlolbait.com/parvan/resource/39443/

[50] مُرتضى الأنصاري, **صِراط النجاة**, تحقيق محمّد حسين فلّاح زادة, قُمّ, ١٣٧٣/١٩٥٤, ص. ٣١.

أكمل خُلفاء الأنصاري, أي كبار أساتذة الحَوزة الذين مارسوا السلطة, حَصْرَ كفاءات الأعلم في الإطار الفقهي البحت[51]. ولقد تمّ إدخال معايير إضافيّة مؤخّراً في زمن اتّساع النقاش إلى جمهور أعرَض: توسيع مَعارِف الفقيه في علوم أُخرى; سرعته في ممارسة الاجتهاد; عمره; انتماؤه إلى فئة السادة; علاقته بالحداثة; وعيه السياسي; إلخ.[52]. أخيراً, ثمّة صِفاتٌ أُخرى غير العلم مطلوبة و تهدف إلى الرقابة على خضوع المُجْتَهِد التامّ للشريعة و إلى تحديد درجة هذا الخضوع. إنّها الصِفات التي كانت مطلوبة من الفقهاء - خاصّةً و أنّهم كانوا مُخَوَّلين تحصيل الحقوق الشرعيّة - و لم يختلف تعريفها إلاّ قليلاً منذ ذلك الحين: العدالة و الوَرَع و التَقْوى.

تلتقي هذه المفاهيم لِشدّ أواصر الصلة التي تربط المؤمن بالمُجْتَهِد. من دون أنّ نُطيل الحديث عنها, نُشير إلى أنّ العلماء الشيعة صاغوا أيضاً, و على مراحل مُتتالية, مفهوماً يسمح بِرَبْط المُجْتَهِد بالإمام - المرجعيّة الأخيرة و الأعلى - و إرساء مشروعيّتهم بالتالي. إنّه مفهوم «النيابة»: كنائب للإمام, يستطيع المُجْتَهِد أنّ يحكُم بإسمه و يتمتّع ببعض صلاحيّاته[53].

كتابات

نعلم مدى أهميّة الترابط بين الشفهي و الكتابي في عمليّة نقل العلم في الاسلام. و يكمن هذا الترابط في كلمة «قرأ» نفسها إذ تعني في آن واحد القراءة و التسميع, و قد تعني أيضاً الدراسة إذا كانت مُلحَقة بحرف الجرّ «على»[54]. يُشكّل هذا العلم المُنتَج والمَنقول من قبل العلماء, موضوع أنواع شتّى من الكتابات التي تتعلّق بمختلف العلوم الدينيّة الإسلاميّة و من بينها الفقه الذي يهمّنا هنا بشكل خاصّ إذ يكوّن قاعدة جدارتهم: الرسالة; الشرح; مجموع الفتاوى; الحاشية أو التعليق; الإجازة; التقريرات[55]; بالإضافة إلى كتب الطبقات التي تشترك في عمليّة إضفاء المشروعيّة على العلماء. و كلّ هذا يُسهم في تدوين التقليد و تحديثه من قِبَل سلسلة من العلماء يُؤَصِّلون إسهاماتهم الكتابيّة بواسطة أختامهم.

---

[51] حسَب آية الله تسخيري, إنّ أتباع مُرتَضى الأنصاري هم الذين أرسوا في النهاية ذاك المفهوم. راجِع
Muhammad Ali Taskhiri, «Supreme Authority (marji'iyyah) in Shi'ism», in Linda Clarke (ed.), *Shi'ite Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions, op.cit*, p. 166, note 18.

[52] محمّد ابراهيم الجنّاتي, «المسار التاريخي لأُطروحة لزوم تقليد الأعلم», **آراء في المرجعيّة الشيعيّة**, مصدر سبق ذكره, ص. ٩٢ - ٩٣

[53] جرى تناوُل تلك المسألة في عدّة دراسات. راجِع خصوصاً
Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Society, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890, op.cit*, p. 141-144, 224-229.

[54] George Makdisi, *The Rise of College: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981, p. 141-143 and p. 242-243.
لقد تمّت دراسة هذه المسائل في ظروف معاصرة أيضاً, راجِع مثلاً
Dale Eickelman, «The Art of Memory: Islamic Education and Its Social Reproduction», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 20, n° 4 (Oct. 1978), p. 485-516; Brinkley Messick, «Genealogies of Reading and the Scholarly Cultures of Islam», in S. C. Humphreys (ed.), *Cultures of Scholarship*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997, p. 387-412.

[55] عن التقريرات, راجِع آغا بُزُرك الطهراني, **الذريعة**, الجزء الرابع, ص. ٣٦٦ – ٣٦٧. يبدو أنّ عُرف تدوين التقريرات تطوّر مع مهدي بحر العلوم و قد قام تلميذه جواد العاملي بنسخ بعض دروسه. راجِع مقدّمة فاضل بحر العلوم لكتاب محمّد مهدي بحر العلوم, **إجازات الحديث**, مركز تراث السيّد بحر العلوم, ٢٠١٠, ص. ٥٩ ; محسن الأمين, **أعيان الشيعة**, الجزء١٠, ص. ١٥٩.

تأتي في المقام الأوّل الرسائل في الفقه و في أصوله مُرفَقةً بشروحها الضروريّة, نذكُر منها بعض الأعمال الرئيسيّة التي تمّ صَوغها في النجف إثر النهضة العلميّة: **جواهر الكلام** لمحمّد حسن النجفي و هي شرح **شرائع الإسلام** للمحقّق الحلّي[56]; **المكاسب** لمُرتضى الأنصاري و هي رسالة في المبادلات التجاريّة, و **فرائض الأصول** للكاتب نفسه و هي رسالة في الأصول; **كفاية الأصول** لمحمّد كاظم الخُراساني (تُوُفِّي عام ١٩١١). حتّى اليوم, تشكّل هذه الكتب مراجع لفقهاء النجف الذين ما زالوا يُدَرِّسونها.

إلى هذه الرسائل المُوَجَّهة إلى علماء, تُضاف, كما رأينا أعلاه, كتبٌ تهدف إلى تنوير المؤمنين و إرشادهم إلى الأحكام التي يجب اتّباعها للإمتثال للشريعة الإلهية. لقد تمّت كتابة هذه الرسائل بأشكال مختلفة[57] قبل أنّ يجري توحيدها و تنميطها, في وقت سهّلت وسائل الاتّصال الحديثة نشرها, فصُنِّفَت تحت إسم «رسالة عمليّة». و قد شكّلت عدّة كتب من هذا النمط نموذجاً لرسائل اليوم, و من بينها **العُروة الوُثقى** لمحمّد كاظم اليَزْدي (تُوُفّي عام ١٩١٩), و الذي جرى تحقيقه لاحقاً من قِبَل علماء كبار[58]. مع ذلك, تنبغي كتابة تاريخ هذا التنميط. هكذا, فإنّ رسائل بعض المُجتهدين الكبار الذين مارسوا الرياسة الدينيّة معروفةٌ حتّى اليوم في أوساط العلماء, في حين ما زال غيرها مجهولاً. أمرٌ مُدهش أنّ نلاحظ أنّ رسالة محمّد حسن النجفي, **نجاة العِباد في يوم المَعاد** (المنشورة في طهران عام ١٨٤٦) بقيَت في الواقع الرسالة المَرجع حتّى صدور **العُروة**[59]. و قد جرى تحقيقها من قِبَل مُرتضى الأنصاري و حسن الشيرازي و محمّد تقي اليَزْدي و اسماعيل الصدر الذين أبدوا فيها آراءهم لتدقيق أو دحض آراء النجفي, الأمر الذي أتاح للمؤمنين الاستمرار في الرجوع إلى مجتهد حيّ, حتّى بعد وفاته[60]. لقد نصح الأنصاري مُقَلِّديه الرجوع إلى هذه الرسالة[61]. بالفعل, كان هو نفسه يتبع مبدأ الإحتياط, و على الرغم من الطلبات المُلِّحة, اكتفى بإضافة حواشٍ إلى رسائل أسلافه, عِوَض كتابة رسالة جديدة[62]. إنّ الحواشي التي كتبها على رسالة النجفي أقلّ

---

[56] عن هذا الكتاب, راجِع مقال روبرت غليف المذكور أعلاه.

[57] راجِع عبّاس ميري, «المرجعيّة و الرسائل العمليّة», **آراء في المرجعيّة الشيعيّة**, مصدر سبق ذكره, ص. ٤٧٧- ٥٠١

يقدّم هذا المقال رسائل حتّى فترة مهدي بحر العلوم (تُوُفِّي عام ١٧٩٧).

[58] بشكل عام, تبدأ الرسائل العمليّة اليوم بفصل عن لزوم التقليد و من ثمّ تحتوي على الفصول المعهودة في الفقه, وفق ترتيب محدّد.

[59] Meir Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-century Iraq*, *op.cit*, p. 92. Dewin Stewart, «Islamic Juridical Hierarchies», p. 154-155.

[60] آغا بُزُرك الطهراني , **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**, بيروت, دار الأضواء, الجزء٢٤,١٩٨٣, ص. ٥٩-٦٠. إنّ مخطوطة قسم من هذه الرسالة المتعلّقة بالعبادات موجودة في مكتبة مرعشي في قمّ (رقم٦٨٤), و ثمّة مخطوطات أُخرى من **نجاة العِباد** موجودة في مكتبة مركز الأمير في نجف و في مكتبة جامعة برينستون. بالإمكان مُعاينة نسخة قسم من كتاب **هداية الناسكين**, المُزَيَّدة بملاحظات يوسف الصانعي, على http://saanei.org/index.php?view=03,01,09,22,0

[61] ابراهيم الجنّاتي, **أدوار الفقه**, قمّ, ١٣٧٤/١٩٥٥ http://www.hawzah.net/Per/H/do.asp?a=HJBD.HceTM

[62] كتب الأنصاري أيضاً حواشٍ على رسالة جعفر الكاشف الغِطاء, **بُغية الطالب**, و على رسالة محمّد ابراهيم الكلبسي, **النخبة** (بالفارسية). ابراهيم الجنّاتي, مصدر سبق ذكره, http://www.hawzah.net/Per/H/do.asp?a=HJBE.HTM.

مُرتضى الأنصاري, **زندكاني و شخصيت شيخ أنصاري**, الإتّحاد, ١٣٨٠/١٩٦٠, ص. ١٣٢. راجِع أيضاً آغا بُزُرك الطهراني **الذريعة**, مصدر سبق ذكره, الجزء٢٤, ص.٩٠

عدداً من تلك التي وضعها المجتهدون الآخرون[63]. ثمّة كتابٌ قُدِّمَ لاحقاً على أنّه «الرسالة العمليّة» للأنصاري يحمل عنوان **صِراط النجاة**[64], ألّفه الحاج مُلاّ محمّد علي يزدي لكنّه يطرح مشكلة للمؤرّخ لأنّه عبارة عن مجموعة مسائل تناولها الأستاذ شفهياً و لم يصِغْها كتابيّاً على شكل فتاوى[65]; فضلاً عن ذلك, لم يكن الجامع يُعَدّ من بين تلاميذ الأنصاري المعروفين[66]. و لئن تمّ تداوُل عدّة طبعات لهذا النصّ[67], فإنّها جرت بعد وفاة الأنصاري خاصّةً, و مع تحقيقات لمُجتهدين آخرين[68]. بذلك يعكس هذا النصّ النقاشات بين العلماء, خاصّةً حول آليّات التقليد, و يعطي صورة أوليّة عن الرسالة العمليّة في الفقه كما ستتطوّر بعد محطّتَي **العُروة الوُثقى** لمحمّد كاظم اليزدي و **وسيلة النجاة** لأبي الحسن الإصفهاني. إنّ دراسة منهجيّة للرسائل العمليّة و الحواشي منذ تلك الفترة و حتّى أيّامنا, قد تُظهر تقاربات و افتراقات بين المراجع, ليس فقط حول مسائل محدّدة بل وفق اختيار الرسالة التي يرى فيها كلّ واحد منهم نموذجاً يُحتذى.

على صعيد آخر, تظهر الأسانيد في الإجازات. يبدو أنّ تقليد مَنْح إجازة رواية أو إجتهاد إلى تلميذ, الأمر الذي كان رائجاً في النجف كما في كلّ مراكز العلوم الإسلاميّة[69],عرف انحطاطاً نسبيًّا في القرن التاسع عشر, لأنّ عدد الطلاّب و العلماء ازداد و تدنّت قيمة الإجازة. لقد أُخِذ على محمّد حسن النجفي منحه الكثير من الإجازات, لدرجةٍ قيل أنّ لديه «مصبغة» لصناعة علماء. كان يمنح إجازات قضاء بإسمه بُغية تشكيل شبكة وكلاء و ترسيخ سلطته, و كان يعطي إجازات اجتهاد إلى طلاّبه الإيرانيين قبل مُغادرتهم

---

[63] محمّد حسن الشيرازي هو الذي كتب أكبر عدد من الحواشي على مخطوطة مكتبة مرعشي, يليه اسماعيل الصدر ثمّ محمّد تقي يزدي و أخيراً مرتضى الأنصاري. أشكر سعيد جزري الذي ساعدني على معاينة المخطوطة.

[64] مُرتضى الأنصاري, **صِراط النجاة** , مصدر سبق ذكره. راجع حاشية الطهراني في **الذريعة**, الجزء ١٥, ص. ٣٧. تمّت ترجمة النصّ الأصلي من الفارسية إلى العربيّة و أعيد تنظيمه و جرى تحقيقه; نعثر على عدّة مخطوطات في مكتبتَي مركزالأمير و الحكيم في النجف.

[65] ثمّة مخطوطةٌ موجودة في مكتبة مرعشي (رقم٢٥٢/٢٣) بتاريخ١٢٩٩/١٨٨١, أي بعد وفاة الأستاذ و هي لا تتضمّن ختمه بل ختم محمّد حسن الشيرازي الذي حقّقها. لم أستطع أن أُعاين مخطوطة مؤرّخة من العام ١٨٥٥ (أي عندما كان الأنصاري على قيد الحياة) و موجودة في مكتبة جامعة برينستون. استخدم خوان كول نسخة مطبوعة و مؤرّخة من العام ١٨٨٣ في مقاله

«Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar», in Nikki Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*, *op.cit*, p. 42.

[66] لم يرد إسم محمّد علي يزدي في القائمة المُفَصَّلة جدًّا لتلاميذ الأستاذ في مُرتضى الأنصاري, **زندكاني و شخصيت شيخ أنصاري**, مصدر سبق ذكره, ص. ١٦٨-٣٢٢, و لم أعثُر عليه في الطبقات.

[67] أحصى عبّاس أمانات عشر طبعات بالفارسيّة تمّ تداوُلها حتّى عام١٩١٠. راجِع

Abbas Amanat, «In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism», in *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, *op.cit*, p. 268, note 5.

[68] و هم محمّد حسن الشيرازي و محمّد كاظم يزدي و أخوند الخراساني و محمّد تقي الشيرازي و اسماعيل الصدر و محمّد تقي الاصفهاني و حسين خليل طهراني. راجِع مُرتضى الأنصاري, **صِراط النجاة**, مصدر سبق ذكره, ص. ١٧.

[69] للاطّلاع على دراسة مُفَصَّلة لإجازة, راجِع

Robert Gleave, «The ijaza from Yusuf al-Bahrani (d.1186/1772) to Muhammad Mahdi Bahr al-'Ulum (d. 1212/1797-8)», *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, vol. 1994, p. 115-123.

النجف و عودتهم إلى إيران لعلّهم ينشرون هناك تعاليمه[70]. بشكلٍ أعمّ, أتاحت مختلف أنواع الإجازات تنصيب علماء و تعيين وكلاء للمرجع. كثيرةٌ هي الأسئلة التي تُطرَح حول تاريخها منذ القرن التاسع عشر حتّى أيّامنا, و حول معناها. هكذا, لا تهدف إجازات الاجتهاد على وجه الخصوص إلى السماح للعالِم بممارسة الاجتهاد بل تهدف بالأحرى إلى الإقرار بقدرته على القيام بذلك. و اليوم, يمنح أساتذة النجف الكبار القليل من هذه الإجازات, فوسائل الاتّصال تُتيح الشهرة للعلماء حتى ولو كانوا بعيدين عن النجف, من دون الحاجة إلى إجازة تُثْبِت كفاءتهم. و لكن, في كتابات أخرى (إهداءات كتب أو تقريرات; رسائل), يُقَدِّم المراجع دلالات قويّة هي, لِمَن يعرف فكّ رموزها, أكثر بلاغةً من أي إجازة[71].

حقوق شرعيّة

تحصيل الحقوق الشرعيّة (خاصّةً الخُمس) و نظام إعادة توزيعها من قِبَل المُجتهد, يشكّلان الأساس الاقتصادي للمرجعيّة و أساس تنظيمها و مأسستها و انتشارها في المناطق الشيعيّة الأكثر بُعداً عن المركز (النجف). «يُطَهِّر» المُجتهد أموال المؤمنين و يُقَرِّر كيفية صرفها حسب القواعد المُحَدَّدة في العقائد. إلى الحقوق, تُضاف هِبات المُحسنين التي كان لها, طوال تاريخ النجف, أثرٌ بارز, كخيرية أوده مثلاً[72]. فضلاً عن ذلك, يضمن هذا النظام استقلال الحَوزة المالي إذ يتولّى المجتهد أو المجتهدون تأمين عملها عبر إعطائهم رواتباً للطلاّب و دفعهم أجوراً للأساتذة.

غير أنّ تاريخ بناء هذا النظام غير مكتوب. بعض الأبحاث النظريّة تعرُض تاريخ السجالات بين الفقهاء حول هذه المسألة[73]. تبدو هذه الأبحاث مُفيدة لكنّها غير كافية لفهم تطوّر الممارسات, على المدى البعيد, بين التنظيم المالي للأئمّة الذي يرجع إليه الفقهاء الأصوليّون, و عمليّة تنميط الجباية. و قد ينبغي جَمْع روايات و أخباراً استناداً إلى مصادر مكتوبة و إلى مشاهدات لآليّات عمل معاصرة, بُغية فَهْم عنصر أساسي يُسهم في فرادة المرجعية, وخاصّةً مرجعيّة النجف التي لا تزال مُستقلّة كليًّا عن الدولة.

---

[70] جعفر آل محبوبة, **ماضي النجف و حاضرها**, بيروت, دار الأضواء, المجلّد الثاني,١٩٨٦, ص. ١٢٩ . راجِع أيضاً
Meir Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-century Iraq, op.cit*, p. 181 and p. 66-67.

[71] مقابلة مع جواد الخوئي (النجف, ٢٠١١) الذي ذكر جدّه أبو القاسم الذي لم يمنح سوى ثلاث أو أربع إجازات لكنّه كرّم بعض طلّابه بكلمات مُعَبِّرة تُشير إلى درجة قُربه منهم أو إلى تقديره لهم.

[72] راجِع في هذا الكتاب مقال روبرت ريغز عن هذا الموضوع و عن مصادر دَخْل العلماء الأُخرى.

[73] راجِع خصوصاً أعمال نورمان كالدر
Norman Calder, *The Structure of Authority in Imâmî Shî'î Jurisprudence*, unpublished PhD dissertation, SOAS, London, 1980, chap. 5, p. 108-146.
Norman Calder, «Khums in Imami Jurisprudence from the 10th to the 16th Century A.D.», *BSOAS*, n° 45 (1982), p. 39-47.
راجِع أيضاً
Ahmad Kazemi Moussavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja',* Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996, p. 218-226.
إسماعيل إسماعيلي, «أسس التصرّف بالحقوق الشرعيّة», **آراء في المرجعيّة الشيعيّة**, مصدر سبق ذكره, ص. ٥٢١-٥٥٩.

يؤَمِّن هذا النظام قوّة المرجعيّة اليوم و يُتيح لها أن تُديم أو تَخْلُق مؤسّسات أُخطبوطيّة (دينيّة, ثقافيّة, خيريّة, و إعلاميّة أيضاً) تنشر العقائد و تُؤَمِّن استمراريّة الصلة بين المُجتهد و المُقلّد, كما بين المركز و الأطراف. تُشكِّل هذه المؤسّسات شبكةً هي نفسها عنصر من الجهاز المذكور أعلاه. و يضمّ هذا الأخير شبكات أُخرى مُكَوَّنة من مجموعات فاعلين.

شبكات

الجسم العُلمائي هو الفاعل الرئيسي في عمليّة مأسسة السلطة الدينيّة. التضامن في وجه الخارج و التنافس الداخلي (إثني و عائلي و بين طلاّب أساتذة مُختلفين, إلخ.) و الإنقسام بسبب سجالات, أدّى بهذا الجسم إلى اعتماد البنية الهرميّة. أيّام الصفويين و القاجار و بدفعٍ من الدولة, تمّ إنشاء أنماط تنظيم شكليّة أعطت للعلماء مواقع و وظائف رسميّة. ولكن, مع (إعادة) تأسيس سلطة دينيّة مستقلّة عن الدولة في النجف في القرن التاسع عشر, نَمَت هرميّةٌ قد تبدو غير شكلية و غير مُتَبَلْوِرة لأنّها في تفاوضٍ مُتَواصِل و لا يضبطها سوى «المُعلَن و غيرالمُعلَن», على حدّ تعبير فوكو. كنًى تفخيميّة و ألقاب, تَصف العلماء و تُمَيِّزهم عن بعضهم البعض; و تتكفّل شهرتهم داخل الجماعة بما تبقّى.

العلماء و أساتذة الحَوزة و طلاّبها و أئمّة المساجد و القضاة و مبلّغو المجالس وقرّاؤها, يشكّلون مجموعات ضغط تُشارك, كلّ واحدة على مُستواها, في تعيين أو في «انبثاق» المرجع. من بينهم, يخلق أهل الخبرة الصلة بين المرجع و المُقلّد عندما يطلب الأخير نصيحة بُغية اختيار من الذي سوف يُقلّد. أخيراً, لا يمكن للسلطة أنّ تبسط نفسها خارج المركز من دون شبكة وكلاء يمثّلون المرجع و ينشرون تعاليمه و يُحصّلون الحقوق و يُكَلَّفون أحياناً بصرفها في أمكنة وجودهم. هنا أيضاً, نجد أنّ هذا التصوّر هو عُرفٌ قديم يُرجعه العلماء إلى زمن الأئمّة الذين كان لديهم وكلاء يُحصّلون الحقوق في الأقطار البعيدة عن المركز[74]. إلاّ أنّه لا توجد استمرارية تاريخيّة بين هذا النموذج و شبكة الوكلاء التي تمّ إنشاؤها ابتداءً من نهاية القرن التاسع عشر. حتّى ولو كانت تنقصنا مصادر لتناوُل مُختلف مراحل هذه العمليّة, نستطيع أنّ نرجع, أقلّه في ما يخصّ هذه الفترة, إلى وثائق الوكالات المكتوبة[75].

ثمّة شبكات خارج أوساط العلماء تدخل ضمن إطار الجهاز في النجف و حيثما تنتشر المرجعيّة: سواء أ كانت ماليّة أو سياسيّة (أو الإثنين معاً), تتكوّن هذه الشبكات من تجّار و وُجهاء محليين (مدنيين أو ريفيين) و مُلاّك أراضي و مصرفيين و إلخ. ولكنّها تضمّ أيضاً مثقّفين و فاعلين سياسيين متنوّعين. على هذا القدر, إنّها مجموعات ضغط تلعب, كلّ واحدة على طريقتها, دوراً أو تُحاول التأثير على المرجعيّة.

أخيراً, يُستَكْمَل هذا الجهاز بـ«مشاريع التكييف المِعماري» التي تخصّ أماكن العبادة و التعليم, و المدارس التي يسكن فيها الطلاّب و خاصّةً بيت المرجع و هو بمنزلة مركز المرجعيّة. تحوي النجف

---

[74] Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abû Ja'far ibn Qiba al-Râzî and his Contribution to Imâmite Shi'ite Thought*, Princeton, 1993, p. 12-18; Liyakat N. Takim, *The Heirs of the Prophet. Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, Albany, State University of New York Press, 2006, p. 140-142.

[75] نعثر عليها مثلاً في مؤسّسة كاشف الغطاء في النجف و في
www.kashifalgetaa.com

اليوم عدّة بيوت مراجع هي بالتالي مراكز. إلاّ أنّ ثمّة مركزاً يتخطّى جميع تلك المراكز وهو عبارة عن مُجمّع مِعماري في قلب المدينة: مرقد الإمام عليّ و قبتّه الذهبيّة.

نقله عن الفرنسيّة

سامي دورليان

المراجع في اللُّغتين العربيّة و الفارسيّة

المخطوطات

محمّد عبّاس الشُشتري الجزائري, **ظِلّ ممدود**, مخطوطة تمّ تصويرها بواسطة السْكانّ و أمّنها لي الأستاذ جائزي من مؤسّسة نور الهداية, لُكنو.

الكُتُب المطبوعة

كتب جماعية

آراء في المرجعيّة الشيعيّة لمجموعة من الباحثين, بيروت, دار الروضة, ١٩٩٤.

مرجعيت و روحانيت, طهران,/١٣٤١/١٩٦٢ .

كتب فردية

محمّد حسين الكاشف الغِطاء, **العبقات العنبريّة في الطبقات الجعفريّة**, تحقيق جَوْدَت القزويني, ١٩٩٨.

جعفر آل محبوبة, **ماضي النجف و حاضرها**, بيروت, دار الأضواء, ثلاثة أجزاء, ١٩٨٦.

بهاء الدين العاملي, **جامع عبّاسي**, مؤسّسة إنتشارات فراحاني, طهران (شيعة رقم ٢٠٨)

مُحسن الأمين, **أعيان الشيعة**, بيروت, دار التعارف, ١٠ أجزاء, ١٩٨٦.

مُرتضى الأنصاري, **مَطارح الأنظار**, تقريرات أبو القاسم نوري كَلانتَري, مؤسّسة أهل البيت, ١٤٠٤/ ٤-١٩٨٣, (http://lib.ahlolbait.com/parvan/resource/39443/)

مُرتضى الأنصاري, **صِراط النجاة**, تحقيق محمّد حسين فلّاح زادة, قُمّ ,/١٣٧٣/١٩٥٤.

مُرتضى الأنصاري, **زندكاني و شخصيت شيخ أنصاري**, الإتّحاد, ١٣٨٠/١٩٦٠.

محمّد مهدي بحر العلوم, **إجازات الحديث**, تحقيق جعفر الحسيني الأشكوري; مقدّمة فاضل بحر العلوم لندن, مركز تراث السيّد بحر العلوم, ٢٠١٠.

محمّد باقِر الحكيم, **موسوعة الحَوْزة العلميّة و المرجعيّة**, الجزء ٢: «المرجعيّة الدينيّة», النجف, مؤسّسة تراث الشهيد الحكيم, ٢٠٠٥.

محمّد سعيد الحكيم, **المرجعيّة الدينيّة و قضايا أُخرى**, بيروت, مؤسّسة المُرشِد, ٢٠٠١.

محمّد تقي الحكيم, **الأُصول العامّة للفقه المُقارَن**, قُمّ, المَجْمَع العالمي لأهل البيت, ١٩٩٧.

إبن بابويه (الشيخ الصَدوق), **مَن لا يَحْضُرُه الفقيه**, تحقيق علي أكبر الغِفاري, الطبعة الثالثة, منشورات جماعة المُدرِّسين في الحَوزة العلميّة, قُمّ, ١٣٩٢/١٩٧٢.

أبو الحسن الإصفهاني, **وسيلة النجاة**, جزءان, دار المُجْتَبى, بيروت, ١٩٩٢.

ابراهيم الجنّاتي, **أدوار الفقه** , قمّ, ١٣٧٤/١٩٥٥

(http://www.hawzah.net/Per/H/do.asp?a=HJBD.HceTM)

(http://www.hawzah.net/Per/H/do.asp?a=HJBE.HTM)

عبّاس ميري, «المرجعيّة و الرسائل العمليّة», **آراء في المرجعيّة الشيعيّة**, مصدر سبق ذكره, ص. ٤٧٧- ٥٠١

محمّد حسن النجفي, **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**, الطبعة الحادية عشرة, طهران, دار الكتب الإسلاميّة, ١٣٨٥/١٩٦٥, ٤٧ جزء.

_**هداية الناسكين**, قُمّ, مؤسّسة فقه الثقلين الثقافيّة, ٢٠٠٥/١٤٢٦
(http://saanei.org/index.php?view=03,01,09,22,0)

حيدر نزار السيّد سلمان (عطيّة), **المرجعيّة الدينيّة في النجف الأشرف و مواقفها السياسيّة في العراق (١٩٥٨-١٩٦٨)**, بيروت, دار إحياء التراث العربي, ٢٠١٠.

محمّد بن علي الطباطبائي الكربلائي (المُجاهد), **مفاتيح الأصول**, قُمّ, مؤسّسة أهل البيت, (http://lib.eshia.ir/13109)

آغا بُزُرك الطهراني , **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**, بيروت, دار الأضواء, ٢٨ جزء ,١٩٨٣.

المراجع في اللُّغتين الفرنسيّة و الانجليزيّة

Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Paris, Rivages poche, 2007.

نقله مارتن رويفّ عن الإيطاليّة.

Amanat, Abbas, « In Between the Madrasa and the Marketplace : The Designation of Clerical Leadership in Modern Shiʻism », in *Apocalyptic Islam and Iranian Shiʻism*, Londres, I.B. Tauris, 2009.

Arjomand, Said Amir (ed.) *Authority and Political Culture in Shiʻism*, Albany, State University of New York Press, 1988.

Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Society, Political Order, and Societal Change in Shiʻite Iran from the Beginning to 1890,* the University of Chicago Press, Chicago & London, 1984.

— «The Office of Mulla-Bashi in Shiʻite Iran», *Studia Islamica,* n° 57 (1983), p. 135-46.

— «The Mujtahid of the Age and the Mullā-bāshī: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shiʻite Iran», in Arjomand, *Authority and Political Culture in Shiʻism, op.cit*, p. 80-97.

Beuscart, Jean-Samuel et Peerbaye, Ashveen, «Histoires de dispositifs», *Terrains et travaux*, n°11, 2006/2, p. 3-15.

(http://www.cairn.info/revue-terrains-et-travaux-2006-2-page-3.htm)

Calder, Norman, *The Structure of Authority in Imāmī Shīʻī Jurisprudence*, unpublished PHD dissertation, SOAS, London, 1980.

_____ «Khums in Imami Jurisprudence from the 10th to the 16th Century A.D.», *BSOAS*, n°45 (1982), p. 39-47.

Clarke, Linda, *Shīʻite Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions*, Binghamton, New York, Global Publications, 2001.

Clarke, Linda, «The Shiʻi Construction of Taqlîd», *Journal of Islamic Studies*, vol. 12, n°1 (2001), p. 40-64.

Cole, Juan, «Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama : Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar», in Nikki Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran. Shiʻism from Quietism to Revolution,* Yale University Press, New Haven-London, 1983, p. 33-46.

Cole, Juan, «Indian Money and the Shiʻite Shrine Cities» dans Cole, Juan (ed.), *Sacred Space and Holy War. The Politics, Culture and History of Shiʻite Islam*, I.B. Tauris, Londres, New York, 2002, p. 78-98.

Eickelman, Dale F., «The Art of Memory : Islamic Education and Its Social Reproduction», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 20, n° 4 (Oct. 1978), p. 485-516.

Elias, Norbert, *What is sociology ?*, New York, Columbia University Press, 1978.

Foucault, Michel, *Dits et écrits*, T. II., Paris, Gallimard, 1994 [1977], p. 298-329.

Gleave, Robert, Inevitable Doubt *:Two theories of Shi'i jurisprudence*, Leiden, Brill, 2000.

Gleave, Robert, «Between Ḥadīth and Fiqh: The "Canonical" Imāmī Collections of Akhbār», *Islamic Law and Society*, vol. 8, n°3, 2001, p. 350-382.

Gleave, Robert, «Conceptions of Authority in Iraqi Shiʻism. Bâqir al-Hakîm, Ha'iri and Sistani on Ijtihâd, Taqlîd and Marjaʻiyya», *Theory, Culture and Society*, vol. 24, n°2, 2007, p. 59-78.

Gleave, Robert, «The ijâza from Yûsuf al-Bahrânî (d.1186/1772) to Muhammad Mahdî 'Bahr al-'Ulûm' (d.1212/1797-8)», *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, vol. 1994, p. 115-123.

Halm, Heinz, *Shiʻism*, Edinburgh, The New Edinburgh Islamic Survey, 2004 [2e éd.].

Kazemi Moussavi, Ahmad, *Religious Authority in Shi'ite Islam. From the Office of Mufti to the Institution of Marjaʻ*, Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.

Kondo, Nobuaki, «Shiʻi 'Ulama and *Ijaza* during the Nineteenth Century», *Orient, Reports of the Society for Near Eastern Studies in Japan*, Volume XLIV (2009), p. 55-76.

Litvak, Meir, *Shiʻi Scholars of Nineteenth-century Iraq. The 'Ulama' of Najaf and Karbala',* Cambridge University Press, 1998.

Makdisi, George, *The Rise of Colleges : Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981.

Messick, Brinkley, «Genealogies of Reading and the Scholarly Cultures of Islam», dans S. C. Humphreys (ed.), *Cultures of Scholarship*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997, p. 387-412.

Modarressi, Hossein, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiʻite Islam : Abū Jaʻfar ibn Qiba al-Rāzī and his Contribution to Imāmite Shiʻite Thought,* Princeton, 1993.

Mottahedeh, Roy P., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

Mouline, Nabil, *Les clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite*, XVIIIe-XXIe siècle, Paris, PUF, 2011.

Stewart, Devin, «Islamic Juridical Hierarchies and the office of marjiʻ al-taqlīd», in Clarke, L. (ed.), *Shīʻite Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions*, Binghamton, New York, Global Publications, 2001, p. 137-157.

Takim, Liyakat N., *The Heirs of the Prophet. Charisma and Religious Authority in Shiʻite Islam*, Albany, State University of New York Press, 2006.

Taskhiri, a Muhammad Ali, «Supreme Authority (marjiʻiyyah) in Shīʻism», in Clarke, L. (ed.), *Shīʻite Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions*, Global Publications, Binghamton, NY, 2001, p.159-179.

Walbridge, Linda (ed.) *The most Learned of the Shiʻa. The Institution of the Marjaʻ Taqlid,* Oxford University Press, 2001.