

مفهوم الدولة في مدرسة النجف

سياقات المفهوم وتحولاته في التاريخ القريب من الشيخ
النائيني إلى السيد السيستاني

عبدالجبار الرفاعي
باحث وكاتب عراقي



قسم الدراسات الدينية

سياقات المفهوم وتحولاته في التاريخ القريب من الشيخ النائيني إلى السيد السيستاني*

* مقدمة الترجمة الجديدة لكتاب "تنبيه الأمة وتنبيه الملة" للشيخ محمد حسين النائيني. يتزامن النشر مع صدور الكتاب عن مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد ودار التنوير ببيروت.

أعاق استبداد السلطان الفكر السياسي الإسلامي من التطور، وتسبب في إحجام المؤلفين عن معالجة غير واحدة من قضاياها الأساسية، وابتعادهم عن حقوق الرعية، وتأكيدهم على حق السلطان في السمع والطاعة، وإن تعدى حدود الله، وتجاوز ذلك إلى الشعراء والأدباء والفقهاء، فابتلى الكثير منهم بالرياء والتزلف للطاغية، وطبع الفكر والأدب رغبات الحاكم ونزواته ومواقفه، حقاً كانت أم باطلاً. يكتب أحد مؤرخي الأدب: "إن الأدب أتجه معظمه في العصر العباسي إلى مشايعة رغبات القصر، يذم الشعراء من ذمهم الخلفاء، ويمدحون من رضوا عنه، فإذا خرج محمد بن عبدالله على المنصور، هجاه ابن هرمة، وإذا رضي المعتصم عن الأفسسين، فقصاد أبي تمام تترى في مدحه، وإذا غضب عليه صلبه، فقصاد أبي تمام أيضاً تقال في ذمه وكفره. ويرضى الرشيد عن البرامكة فهم معدن الفضل، ويقتلهم فهم أهل الزندقة والشرك. وهكذا وقف الأدب أو أكثره يخدم الشهوات والأغراض"¹.

لكن هذا لا يعني عدم وجود نقاط مضيئة في التراث السياسي الإسلامي، إلا أن تجذر الاستبداد واستمراره منع تلك النقاط من أن تشع وتوسع، فتنبسط على مساحات كبيرة، وتطبع الفكر السياسي برمته بخصائصها.

أما المفاهيم والمقولات والآراء والأفكار السياسية وما يحيل إلى التراث السياسي الإسلامي، فتارةً نعثر عليه في مؤلفات الفلاسفة، عند بحثهم الحكمة العملية وما تنتشعب إليه من تدبير المجتمع وسياسة المدن، وأخرى نجده في مؤلفات المتكلمين مندرجاً ضمن مباحث الإمامة، وثالثةً نراه في ثنايا تاريخ الإسلام السياسي، لاسيما في مواقف العلماء مع السلاطين والحكام. بيد أن الحقل الأهم الذي انتظمت في إطاره تلك المباحث - ولعله الشكل الأقدم لنمط التأليف السياسي الإسلامي - هو مدونات الحديث والفقهاء، ككتب الفتن والأحكام والإمارة وغيرها، أو أبواب الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصلاة الجمعة، والخمس، والقضاء والحدود ونحوها، وما أُلّف بموازاة ذلك من أعمال مستقلة تمحورت حول النظام السياسي أو النظام المالي للدولة الإسلامية، مثلما نلاحظ في مسألة الخراج، فقد أُلّف القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم المتوفى سنة 192هـ، كتاباً بعنوان "الخراج"، يُعتبر أقدم المدونات الواصلة إلينا في هذا الموضوع، تعرض فيه لفقهاء أموال الدولة الإسلامية، والى جانب موضوعه الأساسي تحدث عن: الجنايات والعقاب عليها، والحكم على المرتد، وقتل أهل الشرك والبيغي، وأرزاق القضاة والعمال. وكان موضوع "الخراج" عنواناً لكتاب آخر، أنجزه فقيه عاصر القاضي أبا يوسف، هو يحيى بن آدم القرشي المتوفى سنة 204هـ. وفي الحقبة نفسها كتب أبو عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة 224هـ كتابه المعروف "الأموال".

¹. أحمد أمين. ضحى الإسلام. ج 2: ص 35

وكان الفقيه محمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة 189هـ، قد أفرد مؤلفاً للعلاقات الدولية ونظام الحرب في الإسلام بعنوان "السير الكبير"، الذي شرحه الفقيه الحنفي السرخسي، وردّ عليه القاضي أبو يوسف في مؤلف بعنوان "الرد على سير الأوزاعي".

وبعد قرنين من هذا التاريخ تطور البحث الفقهي في مسائل الإمامة والسياسة، وجرى توسع في مؤلفات عولجت فيها تلك المسائل بشمول، فظهر أكثر من كتاب بعنوان "الأحكام السلطانية"، أحدها للقاضي أبي الحسن الماوردي المتوفى سنة 450هـ، والآخر للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء المتوفى سنة 458هـ.

هذه إشارة موجزة لقصة ولادة الفقه السياسي السني، أما عند الشيعة فقد تأخر ظهور الفقه السياسي قرونًا عديدة، بل إنّ التدوين المستقل في ذلك لم يتبلور إلا في فترة متأخرة، وإن توفرت بعض المصنفات الفقهية السابقة على أبواب وفصول لأحكام متناثرة في الفقه السياسي، مثلما نرى في كتاب "المبسوط" للشيخ الطوسي المتوفى سنة 460هـ، الذي أفرد أبوابًا مستقلة لأحكام البيعة والمرتدين، وأهل الذمة والجزية. كذلك دُرست مسألة الإمامة على نطاق واسع لدى متكلمي الإمامية منذ عدة قرون. إلاّ أنّه بسبب الرؤية الكلامية التي حصرت شكل الدولة الشرعية في "عقيدة الإمامة"، وتكريسها لجهودها الفكرية في خصوص التنظير لمواصفات "الإمام المنصوص عليه"، مضافاً إلى الظروف السياسية والاجتماعية الخاصة التي عاشها فقهاء الإمامية، وماتعرضوا له من إقصاء عن مواقع الحكم والإدارة، انخفض حضور الفقه السياسي والاجتماعي في مدونات الفقه الجعفري، وهيمنت النزعة الفردية التي تعنى بمعالجة قضايا السلوك الخاص على هذا الفقه حتى القرن العاشر الهجري.

وبعد هذا التاريخ أي منذ قيام الدولة الصفوية في إيران، وتفاعل بعض الفقهاء مع مؤسسة السلطة وقتئذ، جرى إسناد بعض شؤون الدولة لهم، واعتمادهم مستشارين للسلطان أحياناً، من هنا برزت لديهم بالتدرج مشكلات سياسية واجتماعية أفرزها حضورهم في داخل مؤسسة الحكم، فكتبوا بعض الرسائل المستقلة في "الخراج" و"صلاة الجمعة"، كما ظهرت لديهم فيما بعد، أي في القرن الثالث عشر بعض الرسائل في "الجهاد".

ويعود تاريخ النواة الجينية الأولى للقول بولاية الفقيه لهذا العصر، حين كان المحقق الكركي المتوفى سنة 940هـ أول من صرح بأنّ الفقيه منصوب من قبل الأئمة في عصر الغيبة، نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه من مدخل، بالاستناد إلى مقبولة عمر بن حنظلة. فقد ذكر (أنّ الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية، نائب من قبل أئمة الهدى في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه من

مدخل - وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود مطلقاً - فيجب التحاكم إليه والانقياد إلى حكمه، وله أن يبيع مال الممتنع من أداء الحق إن احتيج إليه، ويلى أموال الغياب والأطفال والسفهاء والمفلسين، ويتصرف على المحجور عليهم، إلى آخر ما يثبت للحاكم المنصوب من قبل الإمام. والأصل فيه ما رواه الشيخ في التهذيب بإسناد إلى عمر بن حنظلة، عن مولانا الصادق جعفر بن محمد أنه قال: "انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فارضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمننا ولم يقبله منه، فإنما بحكم الله استخف، وعلينا رد، وهو راد على الله، وهو على حد الشرك بالله. وإذا اختلفا، فالحكم ما حكم به أعدلها وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما". وفي معناه أحاديث كثيرة... والمقصود من هذا الحديث هنا: أن الفقيه الموصوف بالأوصاف المعينة، منصوب من قبل أئمتنا، نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه من مدخل بمقتضى قوله: "فإني قد جعلته عليكم حاكماً" وهذه استنباطة على وجه كلي².

كذلك أشار المحقق الكركي إلى أن الفقيه المستجمع لشرائط الفتوى والحكم هو النائب العام للمعصوم في عصر الغيبة، في كتابه "جامع المقاصد" عند الحديث عن الوصية بالولاية، قائلاً: (لا يخفى أن الولاية بالأصالة على الطفل ثابتة لأبيه ثم لجده الأدنى، ثم من يليه وهكذا. ولا ولاية للأبعد مع وجود الأقرب، فمع عدم الأب والجد فوصي الأب، فإن فقد فوصي الجد، ومع عدم الجميع فالحاكم. والمراد به الإمام المعصوم أو نائبه الخاص، وفي زمان الغيبة النائب العام، وهو المستجمع لشرائط الفتوى والحكم. وإنما سُمي نائباً عاماً لأنه منصوب على وجه كلي بقولهم: "انظروا إلى من كان منكم" الحديث.... ولا يخفى أن الحاكم حيث أُطلق لا يراد به إلا الفقيه الجامع للشرائط³).

ولم تكن الدولة الإسلامية أو الحكومة الإسلامية مفكراً فيها، في الرؤية الفقهية للكركي، حسبما يفكر فيها الإسلاميون منذ النصف الثاني من القرن العشرين؛ وإنما كان بصدد إسباغ المشروعية على السلطنة الصفوية، وتسوية سلوك الشاه طهماسب (ت 984هـ/1576م)، وإمضائه، باعتبار أن الكركي يعتقد في نفسه أنه يمتلك الحق الإلهي الممنوح له للنيابة عن الإمام؛ فيفيض هذا الحق على السلطان وينصبه حاكماً. وهو موقف رفضه أبرز فقهاء عصره كالشيخ إبراهيم القطيفي الذي وجه نقداً صريحاً للكركي، وعاب عليه قبوله لهدايا السلاطين الصفويين، مما اضطر الأخير للرد عليه برسالته الموسومة "قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج" دلت فيها على صحة سلوكه، فرد عليه القطيفي رسالة أسماها "السراج الوهاج في دفع قاطعة اللجاج". ودعم بعض

² المحقق الكركي، الشيخ علي بن الحسين، رسالة صلاة الجمعة. في: رسائل المحقق الكركي. تحقيق: الشيخ محمد الحسون. قم: مكتبة السيد المرعشي، 1409هـ، 1: 142-143

³ المحقق الكركي. جامع المقاصد. تحقيق: مؤسسة آل البيت، 1411هـ، 11: 266-267

الفقهاء المعاصرين له موقف القطيبي؛ فكتب المقدس الأردبيلي رسالة في هذا الموضوع، وكذلك الشيباني، واشتهرت هذه المجموعة من الرسائل بـ "الخراjiات"⁴.

وكان الشيخ جعفر الجناحي (1154 - 1228 هـ) والذي اشتهر فيما بعد بكاشف الغطاء - نسبة إلى كتابه المعروف "كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء" - من أبرز الفقهاء الذين أسسوا للمرجعية الدينية في النجف، وفي سياق حديثه عن الجهاد عندما تعرضت إيران للغزو الروسي في العهد القاجاري، وطلب منه الشاه القاجاري سنة 1223 هـ تأييده في مقاومة الروس، فوض المجتهدين القيام بالجهاد الدفاعي في حالة غيبة الإمام، ونص على وجوب (طاعة الناس لهم، من خالفهم فقد خالف إمامهم). وذهب إلى (أنّ الفقيه الجامع للشرائط قائم - حقيقة - مقام الإمام، ليس في الشرعيات والأمور الحسينية فقط، بل في سائر الأمور، من إدارة البلاد والعباد إلى الحرب والجهاد، إلى الولاية على المال العام، وبالتالي فإنّه يتحدث هنا عن الفقيه باعتباره الوالي بالأصل، وإنّ السلطان نال له، ومستمد شرعيته من إذنه)⁵.

ثم جاء من بعده أحمد النراقي المتوفى سنة 1245 هـ؛ فأفرد بحثاً مستوعباً في كتابه "عوائد الأيام" (في بيان ولاية الحاكم وما له فيه الولاية على ما جاء في الأخبار)⁶، ويمكن القول إنّ هذا الفقيه هو أول من صاغ بشكل واضح الوظيفة السياسية للفقهاء في عصر الغيبة.

وهنا نود الإشارة إلى ضرورة دراسة العلاقة بين مفهوم "الولاية" بمعناها في العرفان النظري، و"الولاية" بمعناها الفقهي، وكيف تم ترحيل المفهوم من مجاله الروحي المعنوي الذي يعتبر "الولاية باطن النبوة"، ويخصها بالأئمة الإثني عشر، إلى المجال السياسي. مع العلم أنّ النراقي وغيره ممن تبنا القول بـ "الولاية" بمعناها الفقهي، ممن يقولون بالولاية بمعناها العرفاني.

وهكذا ينبغي دراسة العلاقة بين نظرية "الإنسان الكامل" بمعناها الشائع في العرفان النظري، و"الولاية" بمعناها الفقهي، ذلك أنّ الفقهاء القائلين بهذه الولاية، ممن يقولون بنظرية "الإنسان الكامل".

منذ عصر الشيخ مرتضى الأنصاري المتوفى سنة 1281 هـ؛ دأب فقهاء الإمامية على بحث مسألة الولاية العامة للفقهاء في باب البيع من مؤلفاتهم الفقهية، ومكث الفقهاء عقوداً متوالية يبحثون هذه المسألة من منظور فردي لا يعاين متطلبات إدارة الدولة ومؤسساتها، لذلك لا نلاحظ فقيهاً في تلك الفترة حاول أن يقدم صياغة

⁴. صدرت الرسائل الأربع في قم عن مركز النشر التابع لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية.

⁵. السيف، توفيق. نظرية السلطة في الفقه الشيعي. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002، ص 150-151.

⁶. النراقي، الشيخ أحمد. عوائد الأيام. قم: مكتبة بصيرتي، ص 185-206.

نظرية فقهية محددة المعالم، تكشف عن الأبعاد السياسية والاجتماعية لولاية الفقيه في عصر الغيبة، وظل بحثهم يجول في مدارات الإشكالات والردود، من دون أن يتخطى ذلك ويتسلح برؤية بناءً تنبثق عنها رؤية فقهية لصياغة الدولة ونظمها. كما لم يتجذر القول بولاية الفقيه، وإنما تمسك الفقهاء بنقد أدلتها، وعدم التسليم بها.

في القرن الثالث عشر الهجري تناول الشيخ مرتضى الأنصاري "مناصب الفقيه" في كتابه "المكاسب" في سياق بحثه لمسألة "أولياء التصرف في مال من لا يستقل بالتصرف في ماله". وأوضح أنّ للفقيه الجامع للشرائط مناصب ثلاثة، هي: الإفتاء، والحكومة أي القضاء، وولايته التصرف في الأموال والأنفس. وبعد أن استعرض وناقش مجموعة من آيات القرآن والروايات المنقولة عن النبي وأهل البيت التي يستدل بها في المقام، خلاص في خاتمة البحث إلى القول: "وبالجملة؛ إقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام - إلا ما خرج بالدليل - دونه خراط القتاد"⁷. وفي تعليقاته على هذه المسألة من كتاب المكاسب يشدد الشيخ محمد كاظم الخراساني 1255-1329 هـ على أنّ ثبوت الولاية للفقيه في عصر الغيبة محل إشكال، ويناقش أبرز الأدلة على ثبوت الولاية للفقيه فلا يقبل أيّاً منها، وينتهي إلى ما انتهى إليه الأنصاري في نفي الولاية المطلقة للفقيه⁸.

ربّما يعود هذا الموقف إلى ترسخ مفهوم في الذهن الفقهية منذ بداية عصر الغيبة، يبتني على انعدام الدليل على تكليف الفقهاء بالولاية والإمارة. يكتب الشريف المرتضى، وهو من أعلام القرن الخامس الهجري: (ليس علينا إقامة الأمراء، إذا كان الإمام مغلوباً، كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصل... ليس إقامة الإمام واختياره من فروضنا فيلزمنا إقامته، ولا نحن مخاطبون بإقامة الحدود فيلزمنا الذم بتضييعها)⁹. وعلى طول التاريخ لا نلتقي بجهود تهدف إلى إسقاط السلاطين ودولهم، أو تدعو لذلك من الفقهاء، من أجل بناء دولة تجسد روح الشريعة وتطبق أحكام الإسلام، بالرغم من إجماع الفقهاء على غصبية إمارة التغلب.

حتى نهاية القرن التاسع عشر، لا نعثر على أيّ دعوة أو محاولة لإقامة دولة إسلامية بديلة للملكية القاجارية؛ ففي 28 رجب 1308 هـ (مارس 1891) وقع الشاه ناصر الدين امتياز احتكار تجارة التبغ الإيراني لمدة خمسين عاماً، مع شركة الميجر تالبوت، مقابل 25 ألف جنيه تدفع للشاه، و15 ألفاً للصدر الأعظم أمين السلطان، إضافة إلى رسم سنوي يبلغ 15 ألف جنيه، وحصّة من أرباح الشركة تصل إلى 25 بالمائة.

⁷. كديور، محسن. سياست نامه خراساني. طهران: انتشارات كوير، ط1، 1385 ش، ص 63

⁸. المصدر نفسه. ص 60-63

⁹. الشريف المرتضى، علي بن الحسين. الشافي في الامامة. تحقيق: السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب. طهران: 1410 هـ، ج: 1، ص 112

إثر تدشين الشركة لعملها في إيران، فرضت هيمنتها على كل ما يتصل بزراعة التبوغ وتجارته، وتعسفت في فرض أسعار متدنية جداً، مما أدى إلى اندلاع انتفاضة قادها بعض رجال الدين في شيراز وأصفهان وطهران، وحدثت مواجهات حادة بين المنتفضين وقوات الشاه؛ فلجأ رجال الدين للمرجع الميرزا محمد حسن الشيرازي في سامراء واستغاثوا به؛ فأصدر فتواه الشهيرة: (اليوم استعمال التبغ والتبناك بأي نحو كان، في حكم محاربة إمام الزمان صلوات الله وسلامه عليه. حرره الأقل: محمد حسن الحسيني). وقد وزع من الرسالة 100 ألف نسخة في العاصمة طهران وغيرها، في أوائل جمادى الثانية 1308 هـ (أوائل ديسمبر 1891م). وأدت الفتوى إلى انهيار امتياز الشركة البريطانية وانسحابها من إيران¹⁰.

ما أود أن أخلص له، أنّ المرجعية لم ترفع شعاراً للقضاء على السلطنة القاجارية، ولم تنطلق أيّ دعوة لاستبعاد الشاه أو استبداله بسواه، بل إنّ رسائل المرجع محمد حسن الشيرازي إلى ناصر الدين قبل صدور فتواه، التي تضمنت معارضته والعلماء لامتياز شركة التبغ، لم تغفل عبارات الثناء والمجاملة، ولم تشر إلى اعتزامهم خلعهم عن العرش. وتوضح الرسائل بأنّ الميرزا كان يفضل أن يستجيب الشاه ويلغي امتياز الشركة، كيما لا يضطر لإصدار فتواه¹¹. ولم تستثمر هذه الفتوى ويستغل الفقهاء آثارها السياسية والاجتماعية في المضي لإقامة حكومة أخرى غير السلطنة القاجارية، مع أنّ الشاه كان في حالة استسلام وضعف وانهيار شامل لسلطته.

هكذا اقتصرّت الدعوة في مرحلة لاحقة على وضع دستور، وتقييد سلطة الشاه المطلقة، في حركة المشروطة مطلع القرن العشرين، من دون أن تتجاوز ذلك إلى إلغاء السلطنة، وإشادة دولة تتأسس على مرجعية الفقه.

وتكشف رسائل وجهها آية الله محمد الطباطبائي أبرز قادة المشروطة في بداياتها، عن أنّ الدستوريين لا يندشون القضاء على الدولة، كتب إلى الشاه مظفر الدين: (... يستحيل أن نكون من مريدي السوء للحكومة، ليس من المعقول أن يكون الداعي بالخير ساكناً عن هذه الأخطار، وساعياً لتدمير الدولة). وجاء في رسالة أخرى له: (... إصلاح جميع المفاصد منحصر بتأسيس المجلس، واتحاد الأمة مع الدولة، ورجال الحكم مع

¹⁰. السيف، توفيق. ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999م، ص46-51.

¹¹. فتواي تحريم تنباكو وبيامدهاي أن. مجلة حوزة: ع50 (خرداد 1371ش).

العلماء... الإصلاح آت عما قريب، لكننا نريده على يد ملكنا وزعيمنا، لا على يد الروس والعثمانيين والانجليز...¹².

من أجل التعرف على تطور فكرة الدولة وتحولاتها في النجف، نتحدث بإيجاز عن مراحل ثلاث تحركت فيها، وهي:

المرحلة الأولى: الدعوة للدستور في مدرسة النجف:

تحول التفكير في المفاهيم يرتبط عضوياً بالسياقات الدينية، والثقافية، والاقتصادية، والسياسية، والسيولوجية السائدة في كل مجتمع من المجتمعات البشرية، ومدرسة النجف ظلت ومازالت أهم حاضنة للاهوت والفقهاء الشيعي، وعادة ما كان الشيعة خارج مؤسسة السلطة في دولة الخلافة الأموية والعباسية والسلطنة العثمانية، وطالما تعرض فقهاؤهم للمراقبة والاضطهاد والقمع، خشية ثوراتهم ومعارضتهم للخلفاء والسلاطين، فاضطروا للابتعاد عن التفكير الفقهي بالدولة ونظمها. وانتظم الفقه في الحوزات العلمية في المجال الفردي الشخصي، ولم يتجاوز إلى مجال الحكومة والسلطة وتنظيمات الدولة.

بموازاة ذلك تبلور موقف لاهوتي فقهي يسلب المشروعية عن أيّ دولة في عصر غيبة الإمام المهدي وهو الإمام الثاني عشر، ويصفها بـ(دولة الضلال).

إنّ عدم فصل فقهاء المذهب الإمامي بين مفهوم الدولة بمعناه السياسي بوصفه تنظيمًا بشرياً، ومفهومه الكلامي العقائدي باعتباره نظام خلافة، دفعهم نحو سلب الشرعية عن كل أشكال الدولة، ووصفهم جميع الحكام بكونهم "أئمة جور"، وهو ما صرف جهودهم للتفكير بالدولة كـ "تنظيم" للجماعة المؤمنة، وليس كـ "نظام" يسوس الأتباع - ولا أقول المواطنين - إذ طالما كانت الدولة تعني الخراج والقضاء والجهاد، فقد حل الموضوع الأول والثاني بالعودة للفقهاء، أما الثالث فسوّغ في الحالات المصيرية التي يتعرض فيها الإسلام لخطر يخشى منه عليه. وهكذا تراجع التفكير بالدولة وحسنت إشكالياتها لانتفاء الحاجة إليها.

لم تتقلص المسافة بين بعض الفقهاء والسلطان إلا في العصر الصفوي، حينما احتاج السلطان إلى الفقيه ليخضع المشروعية على دولته. لكن مدرسة النجف مكثت بمنأى عن ذلك. وفي العصور التالية ابتعد نادر شاه عن الفقهاء، لكن مع السلطنة القاجارية حرص بعض ملوكهم على تجسير العلاقة مع المرجعية الدينية،

¹². حائري، مهدي. تشيع ومشروطية. طهران: امير كبير، 1363ش، ص104-105. والسيف، توفيق. مصدر سابق، ص26-27.

والحصول على دعمها، خاصة في صراعهم المستمر مع الروس، وحاجتهم الماسة إلى تعبئة المجتمع وحثه على القتال، عبر فتاوى الجهاد.

في منتصف القرن التاسع عشر ظهرت الدعوة إلى الدستور للمرة الأولى في الدولة العثمانية، عندما (سعى مدحت باشا، مع جماعة من زملائه المفكرين إلى تحقيق هذه الفكرة، واستطاع - في آخر الأمر - أن يحمل السلطان عبد الحميد الثاني على إصدار القانون الأساسي، عقب توليه العرش، بعد خلع السلطان عبد العزيز، والسلطان مراد)¹³؛ فصدر الدستور سنة 1876م، وتأسس البرلمان الذي عرف بـ (مجلس المبعوثان) غير أن السلطان عبد الحميد لم يسمح له بالاستمرار في دورته الثانية؛ (فأصدر في 13 شباط 1878م فرماناً بحل المجلس، وإلغاء الدستور. وفي اليوم الثاني أمر بإخراج النواب البارزين من اسطنبول، وإعادتهم إلى ولاياتهم، ومنذ ذلك الحين أخذ عبد الحميد يحكم الدولة على طريقته الاستبدادية، التي اشتهر بها واشتهرت به)¹⁴. وأقل مجلس المبعوثان أبوابه لمدة ثلاثين عاماً؛ فمنذ تعطيله سنة 1878 لم يفتح ثانية إلا في عام 1908.

تسرب الوعي الدستوري إلى بعض النخب في ولايات الدولة العثمانية، وكانت الحوزة العلمية في النجف تتجاوب مع المنعطفات السياسية الكبرى، ويتفاعل بعض تلامذتها وفقهاؤها مع الأصوات المنادية بالإصلاح السياسي، خاصة بعد وفاة الميرزا محمد حسن الشيرازي في سامراء عام 1312هـ/ 1895م، عندما عاد طلابه إلى النجف ثانية، ذلك أن الحوزة العلمية فيها لم تفتقد مركزيتها بهجرة الميرزا الشيرازي إلى سامراء، وتصدى للمرجعية اثنان من تلامذته بعد غيابه، هما: محمد كاظم المعروف بالأخوند الخراساني (ت 1329هـ - 1911م)، ومحمد كاظم اليزدي (ت 1337هـ/ 1919م). وقد ازدهرت الحوزة العلمية في النجف في هذه الفترة بتوافد الطلاب الشيعة لها من إيران والهند وأفغانستان ولبنان وسوريا¹⁵.

كان للمناخات الفكرية في عصر المشروطة 1906-1911 تأثير حاسم في التفكير في مدرسة النجف في قضايا المشروعية السياسية، والدستور، والبرلمان، والاستبداد، وتداول السلطة، والانتخابات، وحدود تدخل الفقيه في الدولة، ونمط الدولة في عصر الغيبة، وحقل الفقه في الدولة، وهل الدولة مقولة وضعية أم دينية؟ وغير ذلك من الاستفهامات الحائرة، والأسئلة الملغلة، التي أوقدت التفكير في هذه القضايا، وقادته للانخراط في

¹³ الحصري، ساطع. الدولة العثمانية والبلاد العربية. بيروت: دار العلم للملايين، 1960م، ص 97-98. والخيون، رشيد. المشروطة والمستبدة. بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006م، ص 132-135.

¹⁴ الورد، علي. لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث. بغداد: مطبعة الرشاد، ج 3: ص 18، والخيون. المصدر السابق. ص 134.

¹⁵ تقدر بعض التخمينات عدد طلاب العلوم الدينية قبل الاحتلال الإنجليزي للعراق بعشرة آلاف طالب من مختلف الجنسيات. وإذا ما قارنا هذا الرقم بعدد سكان النجف وقتئذ، ومتطلبات العيش المتاحة فيها، والإمكانات المادية للمرجعية ونفقاتها على التلامذة، نجد أن هذا الرقم لا يخلو من مبالغة، لاسيما لو قارناه بعدد سكان العراق وسكان النجف عندئذ، وكذلك لو قسناه بمجموع الطلاب في شهر ديسمبر 1957، البالغ 1954، حسبما ورد في دراسة د. فاضل الجمالي، ترجمة: د. جودت القزويني، والمنشورة في مجلة الموسم: ع 18 (1994) بعنوان: "جامعة النجف الدينية".

مجال لم يتسع البحث فيه من قبل الحوزة العلمية، بنحو هيمنت تلك الاستفهامات على الفضاء المعرفي في النجف، وتعاطى الفقهاء وتلامذتهم الحديث والنقاش في ذلك.

وطالما طغت الجدليات السياسية والفكرية في إيران على مشاغل الطلاب واهتماماتهم، لوثوق العلاقة بين المرجعية الدينية في النجف والمجتمع الإيراني، والارتباط العضوي للمقلدين الإيرانيين بفقهاء النجف، وتجاوب هؤلاء الفقهاء مع التطورات السياسية والاجتماعية في إيران.

استفاق وعي النخبة الإيرانية في هذه المرحلة على أنّ غياب القانون وشيوع الاستبداد والملكية المطلقة غير المقيدة بدستور، هو منبع التخلف والانحطاط الذي يبرز في أغلاله المجتمع الإيراني.

وسادت كتابات الإيرانيين في هذه المرحلة مصطلحات: الحكومة القانونية أو الدستورية "حكومت قانوني"، والحرية "حریت"، والنظام البرلماني "نظام برلماني"، دار الشورى "مشورت خانه"، أو "هاوس كامن"، "house ommon".

وانعكست أصداء هذه الكتابات على لسان الوعاظ وخطباء المنابر، ممن يواظبون على تحريض مستمعيهم، وتعبئتهم لمناهضة الاستبداد، عبر المناداة بدولة القانون، ورفع الشعارات المطالبة بالدستور، وتكرارها في كل مناسبة. ويمكننا ملاحظة مدى الإصرار على هذه المسألة والتأكيد عليها، حين نطلع على نموذج لهذه الخطابات الموجهة من على المنبر للجمهور، فمثلاً يدعو جمال الدين الأصفهاني، أحد الخطباء المعروفين في ذلك الزمان، الناس بقوله: (أيها الناس: ليس بوسعنا بناء بلدنا من دون التمسك بالقانون، ومن دون التعرف على القانون، ومن دون حفظ القانون، ومن دون احترام القانون، ومن دون تنفيذ القانون، القانون ثم القانون. لا بد من تعليم القانون للأطفال في الكتاتيب والمدارس منذ الصغر، ويجب تفهيمهم أن ليس هناك معصية في الدين والشريعة أعظم من مخالفة القانون.....)¹⁶.

استوعب الوعي الدستوري الإيراني مجموعة تشريعات وقوانين ولوائح حقوقية فرنسية وعثمانية وعربية، واهتم بنقلها من لغاتها الأصلية إلى الفارسية، كما لاحق الكتابات الجادة في تشريح الاستبداد وتفكيكه، وترجمها وروج لها، مثل كتاب عبد الرحمن الكواكبي "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، بعد مدة وجيزة

¹⁶ هماميون، د. ناصر تكميل (إعداد). مشروطه خواهي ایرانیان. طهران: مركز بازنشاسي اسلام وإيران، 1383—2004، ص 19-20. عن: سيد جمال الدين أصفهاني، ش 35 (26 ربيع الثاني 1326هـ).

من صدره، ومن قبله ترجم مستشار الدولة لائحة حقوق الإنسان من الفرنسية، وترجم ميرزا حسين خان سبهسالار دستور مدحت باشا العثماني إلى الفارسية أيضاً¹⁷.

ساهمت أنشطة النخبة الفاعلة ومسايعها وكتاباتهما بإيجاد أرضية واسعة للوعي الدستوري في المجتمع الإيراني، بعد أن جعلت مناهضة الاستبداد وتدوين الدستور من أهم أولوياتها، وكرست مختلف الجهود لإشاعة هذه الثقافة وتعميمها، بنحو لم تعد ثقافة خاصة بالنخبة، وإنما امتلكها الوعي الشعبي، وصارت القضية المطالبية الأولى في حياة المواطن الإيراني. ووجد جماعة من الفقهاء أنّ الظروف الاجتماعية والسياسية ممهدة لإرغام الملكية المستبدة على تحديد سلطاتها وتقييدها في إطار قانون أساسي، يستمد مشروعيتها من الشعب، ويخضع بموجبه الملك لإرادة الأمة، ولا يختصر كل شيء بشخصه. تتألف هذه الجماعة من ثلاثة مجتهدين معروفين من طهران، وهم: فضل الله النوري (1835-1909) (الذي قضى فيما بعد مصلوباً، بعد أن تحول إلى موقع مناهض لهذه الحركة، لاعتقاده بأنّ المشروطة على الضد من الشريعة الإسلامية) ومحمد الطباطبائي، وعبد الله البهبهاني.

أمّا في الحوزة العلمية في النجف؛ فجرى اصطفاً آخر، إذ انشطر موقف المرجعية؛ فتبنى محمد كاظم الخراساني، وتبعاً له تلميذه محمد حسين النائيني، وغيرهما، موقفاً مؤيداً وداعماً للمشروطة، فيما ذهب محمد كاظم اليزدي إلى تأييد فضل الله النوري، ومن اصطف معه، في مناهضة المشروطة. وتضاربت الآراء والفتاوى في الموقف من المشروطة، ففي الوقت الذي ينص أحد الفقهاء في فتواه، على أنّ (المشروطة كفر، والمطالب بالمشروطة كافر. ماله مباح، ودمه مهدور)¹⁸. يكتب الآخوند الخراساني، وعبد الله المازندراني، والميرزا حسين بن الميرزا خليل في فتواهم: (نعلم حكم الله إلى كافة الشعب الإيراني، إنّ بذل الجهد هذا اليوم لإقرار المشروطة، هو بمثابة الجهاد تحت راية صاحب الزمان (أرواحنا فداه). وأدنى معارضة أو تهاون في ذلك إنّما هو كمحاربتة وخذلانه. أعاذ الله المسلمين من ذلك، إن شاء الله)¹⁹.

تؤشر لحظة المشروطة إلى منعطف حاد في تحديث التفكير السياسي عند المسلمين الشيعة، وتبلور مرتكزات محورية لمفهوم الدولة، عبر توظيف شيء من المكتسبات الحديثة في الحريات والحقوق والتداول السلمي للسلطة.

¹⁷. د. جمشيد بهنام. إيرانيان وانديشه تجدد. طهران: فرزان، 1996/1375، ص77

¹⁸. زركري نجاد، غلام حسين. رسائل مشروطيت. طهران: كوير، 1374-1995، ص15

¹⁹. المصدر السابق.

وقاد التكفير المتبادل بين الفريقين إلى استثمار جميع مكونات الذاكرة الدينية والقومية للمجتمع الإيراني في تعبئة الجمهور، ومحاولات اجتراح تفسيرات وتبريرات تستند إلى الكتاب والسنة والسيرة والتراث، من أجل تشكيل رؤية واضحة لموقف كل فريق.

ومثلما سادت الدعوة لتقنين عمل السلطة، ونادى بها معظم النخبة قبل المشروطة، إلى أن امتد التثقيف عليها إلى عامة المجتمع، انقسم الناس تبعاً للانقسام في مواقف الفقهاء حيال المشروطة سنة 1906، وباتت قضية المشروطة هاجساً نخبويًا وجماهيرياً شاملاً، انخرطت النخبة المدنية والدينية في الكتابة والخطابة والحديث عنه، إثباتاً أو نفيًا. وصدرت الكثير من المنشورات والرسائل والمقالات والكتب والمطبوعات المتنوعة لمعالجة هذه القضية.

"تنبيه الأمة وتنزيه الملة" للنائيني:

يمكن القول إن أهم رسالتين صدرتا خلال هذه الضجة، وعبرتتا بوضوح لا لبس فيه عن الموقف الرفض، والموقف المؤيد للمشروطة، هما: "تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل" المنسوبة إلى فضل الله النوري، المطبوعة سنة 1908 أي قبل إعدامه بسنة²⁰، ورسالة "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، التي ألفها الشيخ محمد حسين الغروي النائيني، بالفارسية، وطبعت سنة 1327/1909 بالنجف²¹.

يبدو من عنوان هذه الرسالة "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" أنها تشير إلى عنوان الرسالة الأخرى، وتنفي حكمها على دعاة المشروطة ومؤيديها، باعتبارهم "جاهلين... غافلين". تشدد الرسالة المنسوبة إلى النوري على رفض الدعوة للمساواة بين المواطنين، وتستخدم لغة حادة، مشبعة باللاتهام، والأحكام القاسية، في توصيفاتها للآخر. فمثلاً تقول: (يا عديم الشرف، يا عديم الضمير! صاحب الشريعة منحك شرفاً وامتيازاً، لأنك انتحلت الإسلام، وأنت تسلب هذه الميزة عن نفسك، وتقول: يجب أن نكون متساوين، مع المجوس والأرمن واليهود، ألا لعنة الله على من لا يعرف قدره)²². ولم تنتشر بنحو واسع رسالة "تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل"، ولم يمتد

²⁰ نسبها اغا بزرك الطهراني في "الذريعة إلى تصانيف الشيعة" 4/42، إلى الشيخ فضل الله النوري، بينما ذهب فريدون آدميت في: "إيديولوجي نهضت مشروطيت، هامش ص 160" إلى أنّ مؤلفها هو السيد أحمد بن السيد كاظم. ورأى السيد شهاب الدين النجفي المرعشي، "كما ورد في هامش ص 227 من كتاب عبدالهادي حائري: تشيع ومشروطيت"، إنها من آثار الشيخ عبدالله النوري. ومهما يكن مؤلفها فإنها تعبر بوضوح عن المواقف الفقهية والسياسية لمناهضي المشروطة.

²¹ طبعت الكتاب، الأولى في النجف 1327/1909، الثانية في طهران 1328/1910، الثالثة "بعد خمسة وأربعين عامًا" في طهران 1374/1955، وتمتاز الطبعة الأخيرة بتقديم وتعليقات وخراسان، أعدها: السيد محمود الطالقاني.

²² النصوص منقولة من ترجمة: الدكتور مشتاق الحلو هذه؛ للرسالة المنسوبة إلى النوري، "تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل". وهي ملحقة هنا بترجمته: لـ "تنبيه الأمة وتنزيه الملة".

ملاحظة: ما يرد في هذه الورقة من نصوص النائيني منقول عن هذه الترجمة، التي تتميز بدقتها ومطابقتها للنص الفارسي.

حضورها خارج زمانها، بينما اشتهرت رسالة النائيني "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" وتنوعت الإحالات المرجعية عليها، وأصبحت من أهم النصوص المؤسسة في الفكر السياسي الإسلامي الشيعي الحديث.

ولد محمد حسين الغروي النائيني في نائين 1860/1277²³، وكان والده وهكذا جده من رجال الدين، تلقى تعليمه الأولي في مدينته. سنة 1877/1295 انخرط في الحوزة العلمية في أصفهان، وفي سنة 1885/1303 هاجر إلى النجف لمواصلة دراسته، ثم غادرها إلى سامراء، بعد فترة وجيزة، بعد أن توطنت الحوزة فيها منذ سنوات، حينما قرر نقلها إلى هناك الميرزا محمد حسن الشيرازي، المتوفى 1896/1314، تابع النائيني دراسته عند الميرزا الشيرازي، وأضحى في فترة لاحقة مقرباً منه، وكاتبه الخاص. وبعد وفاة أستاذه غادر سامراء إلى كربلاء، بمعونة أستاذه الآخر السيد حسن الصدر، ومكث فيها عامين، وأخيراً عاد إلى النجف سنة 1898/1316، منضمّاً إلى أستاذه الملا محمد كاظم الخراساني، المعروف بـ "الآخوند الخراساني"، المتوفى 1911/1329. وأمسى النائيني من أقرب تلامذته ومستشاره الخاص لحظة المشروطة. ولعله هو من كتب بيانات مراجع المشروطة "الآخوند الخراساني، الشيخ عبدالله المازندراني، الميرزا حسين خليل الطهراني".

النائيني فقيه وأصولي ومرجع شيعي بارز، وأستاذ لجيل من الفقهاء والأساتذة المعروفين في الحوزة العلمية في النجف، ممن أضحوا مراجع للشريعة في مرحلة لاحقة، مثل السيد أبي القاسم الخوئي وغيره.

اشتهر النائيني باجتهادات هامة في أصول الفقه، كما تميز بتجديده للفقه السياسي، لكن منجزه الأخير حجب إبداعاته البالغة الأهمية في أصول الفقه، واختزل النائيني لدى الباحثين والدارسين خارج الحوزة بفقهه السياسي، بل برسائله "تنبيه الأمة وتنزيه الملة". وهذه الرسالة - كما سبق وقلنا - واحدة من أهم رسالتين صدرتا خلال المشروطة، وعبرتتا بوضوح لا لبس فيه عن الموقف الرافض والموقف المؤيد، لتدوين الدستور الحديث وبناء الدولة وإدارتها على أساسه.

ألّف النائيني رسالته استجابةً إلى نقاشات وجدالات وتساؤلات ومعارك فكرية، وفتاوى فقهية متعارضة، بين أنصار المشروطة ودعاتها، ومناهضيها ممن يعبر عنهم: أنصار "المستبدة"، فيما يسمون هم أنفسهم "المشروعة".

تشبعت المناخات السياسية والثقافية والفقهية والإعلامية في هذه الحقبة بالحديث والكتابة عن: الاستبداد، والحرية، والقانون، والدستور، والبرلمان، والملكية المستبدة، والملكية المشروطة... وما يتصل بذلك كافة.

²³ نائين: مدينة إيرانية قرب أصفهان. والغروي؛ نسبة إلى الغري وهي النجف، التي هاجر إليها النائيني ومكث فيها إلى آخر حياته.

وكتب فقهاء ورجال دين مؤلفات ورسائل عديدة، لتبرير المواقف المتنوعة حيال تلك المسائل، وكانت رسالة "تنبيه الأمة" للنائبي، و"اللائئ المربوبة في وجوب المشروطة" للشيخ محمد إسماعيل المحلاتي، أهم نصين للتدليل على المشروعية الفقهية للدستور، وتشكيل البرلمان. أمّا رسالة "تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل"، فإنّها تتبنى موقفاً رافضاً بحماسة وصرامة للدستور والبرلمان.

يتلخص مفهوم المشروطة في تشكيل الحكومة على أساس دستور، ونظام برلماني، وتقييد سلطات الحاكم في إطار القانون. وكان الكاتب العثماني نامق كمال من أوائل من استخدم، تعبيرات: الدولة المشروطة "دولت مشروطه" والإدارة المشروطة "اداره مشروطه" في كتاباته في القرن التاسع عشر، وهو يعني بذلك الحكومة الدستورية غير المستبدة. وكانت مثل هذه الحكومة توصف لدى الكتاب العثمانيين في ذلك العصر، بتوصيفات من قبيل: "مقيدة" و"معتدلة" و"محدودة". والقيد بمعنى الشرط، والمحدود هو المؤطر بحدود، أي بشروط. ويعتقد عبد الهادي الحائري أنّ هذه الكلمة وفدت من التركية، وأول من استخدم مصطلح المشروطة باللغة الفارسية، هو ميرزا حسين خان سيهسالار سنة 1868 حين كان سفيراً لإيران في الامبراطورية العثمانية، إذ وردت هذه الكلمة في بعض التقارير التي أعدها ساعتئذ²⁴.

"تنبيه الأمة وتنزيه الملة" هو النص الوحيد من كل تلك الكتابات الذي اخترق الزمان، وتحوّل فيما بعد إلى نموذج إرشادي، ومنبع إلهام للكتابات والرؤى والآراء اللاحقة في الفقه السياسي الشيعي. يمكننا ملاحظة تأثيره في "دستور" جمهورية إيران الإسلامية، وبعض الآراء في الفقه السياسي للسيد محمود الطالقاني، والشيخ مرتضى المطهري، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والشيخ حسين علي المنتظري، وأخيراً السيد علي السيستاني.

وكتب عن "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" وتداولها مجموعة من الباحثين والدارسين بالفارسية والعربية وغيرهما. وربما يعود ذلك إلى الأسلوب الاستدلالي الذي انتهجه النائبي في بيان آرائه، ومناقشة الآراء التي يختلف معها، وابتعاده عن الأحكام المتسرعة والقاسية حيال الآخرين، واستيعابه لثقافة عصره، فيما يتصل بأثر الاستبداد والحكومات الشمولية في انحطاط البلدان، ورؤيته للدولة، وقيام نظمها وتدابيراتها على ما راكمته الخبرة البشرية، والتفكير خارج المدونة الفقهية في قضايا الدستور، وضرورة وجود برلمان، وانتخابات برلمانية، وبيان مهام البرلمان في صياغة القوانين، والحرية، والمساواة بين المواطنين، والعدل.

²⁴ حائري، د. عبد الهادي. تشيع ومشروطيت در إيران ونقش ایرانیان مقیم عراق. طهران: امیر کبیر، 1364-1985، ص252.

نظرًا للمكانة الفقهية والأصولية المرموقة لمؤلفه، تعرض "تنبيه الأمة" لقراءات وتأويلات شتى منذ صدوره، ولعل أشد تلك التأويلات تحريفًا هو ترجمة صالح الجعفري للمرة الأولى لهذا النص، ونشره على حلقات في مجلة العرفان اللبنانية عام 1935، وأعدت نشرها مجلة الموسم، في عددها الخامس سنة 1990. إذ التبست مصطلحات ومفاهيم وآراء النائيني في هذه الترجمة، بنحو أصبح النص مشحونًا برؤى ديمقراطية، فقد تكرر هذا المصطلح لدى الجعفري في موارد متعددة من النص المُعرَّب، في الوقت الذي لم يستخدمه النائيني أبدًا في "تنبيه الأمة"، بل إن مفهوم الديمقراطية بفلسفتها المعروفة في الفكر السياسي الحديث، ونمط الحريات السياسية والاقتصادية والعقائدية والشخصية، والفردية ومركزية الشخص البشري في العالم، لم يكن مُفكرًا فيه وقتئذٍ في الحوزة العلمية في النجف.

لم يهتم النائيني بتفريق الإسلام مع الديمقراطية، أو إنجاز مصالحه بينهما، مثلما يفعل إسلاميو السلطة في بلادنا، ممن لا يتنبهون إلى أن مرجعيات الديمقراطية تنتمي إلى شبكة مفاهيمية لا تنسجم مع شبكة المفاهيم المشتقة من الموروث. وهذا ما يُفسر الوصول إلى طريق مسدود في نموذج السلطة الذي ينشده الإخوان المسلمون وغيرهم في مجتمعاتنا. وتوظيفهم للديمقراطية في الانتخابات فقط، وكأنها بمثابة سُلم يستخدم لمرة واحدة.

مازالت ترجمة الجعفري مرجعًا للكتابات العربية عن النائيني وفكره السياسي، وإسقاط مفاهيم ومقولات ديمقراطية على تفكيره، وكأنه فقيه ليبرالي، من دون وعي للسياقات الاجتماعية والسياسية التي كُتبت فيها هذه الرسالة، ومنطق الفقه وأصوله وأفق الانتظار الذي كان النائيني يغوص في مدياته.

لا نود أن ننفي وعود هذا النص وتطلعاته وراهنيته لحظة المشروطة، ومغامرته في تبني شعارات دعاة المشروطة ودعمها، وقدرته على مقاربتها وتبريرها وتأمين غطاء فقهي لها، يمنح أنصارها مشروعية دينية، وينقذهم من فتاوى الارتداد وإهدار الدم والقتل، ويعمل على تعبئة المجتمع الإيراني ويثير حماسه من أجل تبني المشروطة والتمسك بشعاراتها. وذلك يحثنا على قراءة النص بلغته الأم واكتشاف آفاقه ومداراته وما أنجزه.

للمرة الأولى يُحلّل فقيه أصولي متمرس في مدرسة النجف مفهوم "الاستبداد"، ويتوغل في الكشف عن جذوره والروافد المغذية له، وأشكاله وتجلياته الدينية والسياسية والثقافية والاجتماعية والطبقية. فمنذ الغيبة الصغرى لم يقترب معظم الفقهاء الشيعة من الكتابة والتأليف في هذه القضية، وربما أسبغ بعضهم مشروعية على شيء من ممارسات سلاطين وملوك مستبدين في عصرهم، كما نلاحظ في العصرين الصفوي والقاجاري.

مع "تنبيه الأمة" نلتقي للمرة الأولى بفتية لا يتردد في التفكير بموضوع "الدستور"، بالرغم من أنّ هذا الموضوع لم يعالجه أو يتحدث عنه أي فقيه من قبله. ومع أنّ "الدستور" مقولة وافدة من الفكر السياسي الغربي الحديث، غير أنّ ذلك لم يمنع النائبني من استدعائه من مجاله الفكري، وتوطينه في فضاء التفكير الحوزوي، والإصرار على أهميته وضرورته بل وجوبه بالمعنى الفقهي، واعتباره ركناً أساسياً يتوقف عليه بناء أيّ دولة حديثة، وحماية المجتمع من تغول السلطة وجورها وتعسفها.

تتضمن رسالة النائبني ثلاث قضايا محورية، هي: "الاستبداد، الدستور، السلطة". تجاوز النائبني الفتاوى ومعالجاتها للوقائع الجزئية التفصيلية، فكتب رؤية نظرية، تفكك مضامين الاستبداد وأنماطه وبواعثه وآثاره، وما يفرض إليه من خنق التفكير والتعبير، والشلل في الاجتماع البشري. ورأى أنّ الدستور هو الضمانة الأساسية للتغلب على الاستبداد، وأنّ بناء الدولة يتوقف على الدستور.

اهتم النائبني بتشريح مفهوم الاستبداد، حتى أنّه تكرر في كتابه 65 مرة، ولعلها المرة الأولى التي نجد فيها فقيهاً مسلماً يحذّر من آثار "الاستبداد الديني"، ويعتبره أسوأ ألوان الاستبداد.

ورد الحديث عن هذا النوع من الاستبداد في 13 موضعاً في كتابه. وتبعاً للكواكبي في "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، ينسج "تنبيه الأمة" مفهومه للاستبداد فيصنّفه إلى نوعين، إذ يكتب: "تظهر هنا صحة استنتاج بعض أساطين الفن، حين قسموا الاستبداد إلى صنفين: سياسي وديني، واعتبروا كلاً منهما متوقفاً على الآخر، وداعماً له. ويتضح أيضاً أنّ اجتناث هذه الشجرة الخبيثة والخلص من هذه العبودية الدنيئة، التي لا تتحقق إلا من خلال وعي الشعب، تكون أبسط في القسم الأول، وغاية في الصعوبة في القسم الثاني، وتتعرقل عملية الخلاص لارتباطهما الوثيق ببعضهما". ويفضح التلبيس والخداع الذي يخلط فيه بعض رجال الدين الحق بالباطل، ويصف "حملة راية الاستبداد الديني، بجميع الصفات التي وردت حول علماء السوء، الذين يسطون على الدين المبين، ويضلون الضعفاء من المسلمين".

وذهب النائبني إلى أنّ "حملة راية الاستبداد الديني، بلغ دعمهم للظالمين القمّة، وعدّوا سلبهم حق فعل ما يشاؤون، وحكمهم بما يريدون، وملكهم للرقاب، وعدم مسؤوليتهم عما يفعلون، منافياً للإسلام والقرآن، فقد ابتدعوا مذهباً جديداً يلبي مطالبهم الاستبدادية في معاضدة الجائرين، وأسموه الإسلام، وجعلوا أساسه مشاركة الطواغيت في الصفات المذكورة لذات الأحد تقدّست أسماؤه!".

وشدد على أنّ الاستبداد الديني، باعتباره يوفر غطاءً مقدساً للمستبددين، يتنافى مع التوحيد، فإنّ رجال الدين من وعاظ السلاطين يدجّنون المجتمع على طاعتهم والانقياد لأوامرهم وتوجيهاتهم، ويغالون بمقام

السلطان والخليفة، فيضعونه حيث مقام الخالق المالك لكل شيء، وأخيراً ينتهي ذلك إلى الوثنية والشرك بالله. يقول النائبني: إن "من يرتدي زي رجال الدين يفرضون على الشعب الجاهل بعقيدته ودينه أتباعهم. وأنّ هذه التبعية والطاعة، تعدّ من مراتب الشرك بذات الأحد، لعدم استنادها لحكم إلهي، وذلك بنص الآية الكريمة: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ...»²⁵، والأخبار التي وردت بشأن هذه الآية، وفسرتها بعبادة الأخبار والرهبان. وأنّ الجبابة والطواغيت يفعلون ما يشاؤون، ويحكمون بما يريدون، وهم قاهرون فوق الشعب، ولا يُسألون عمّا يفعلون، وشركهم بالباري ليس مما يمكن إضفاء صبغة المشروعية عليه في أي دين أو مذهب، فضلاً عن الدين الإسلامي القويم، وخاصة مذهب الإمامية، ولا يمكن تأويل العون على هذه الوثنية".

ويرى النائبني أنّ "علاج الاستبداد الديني أصعب وأكثر تعقيداً من سائر العناصر، بل قد يكون ممتنعاً... فلا وجود لمانع أو رادع عن ممارسة الاستبداد، واستعباد الناس باسم الدين". ويعتقد أنّ علاجه أصعب من الجهل، بل "يكاد أن يكون مستحيلاً، لرسوخه في قلوب الناس، وتصوره من لوازم التدين".

وقد خصص الفصل الرابع لمناقشة مواقفهم، وبيان ما تؤول إليه من "حفظ شجرة الاستبداد الخبيثة واسترقاق عباد الله واستعبادهم". وفي تحليله لجذور الاستبداد يذهب إلى أنّ الاستبداد الديني، هو الرافد الأهم بعد الجهل الذي يستقي منه الاستبداد ويترسخ.

ويخلص النائبني إلى أنّ الدستور هو وحده الكفيل بتحرير المجتمعات الإسلامية من الاستبداد. فقد ذكر الدستور في تنبيه الأمة في 28 موضعاً، وساق مختلف الحجج والأدلة على أنّه خشية الخلاص من الاستبداد، ومن دونه لا يمكن بناء الدولة وتطور المجتمعات.

في تناوله للدولة لا يتحدث النائبني عن دولة دينية، بالمعنى الذي تتداوله أديبات الجماعات الإسلامية، أي أنّ مفهوم الدولة لديه لا يعني قيام نظام الحكم والإدارة في ضوء المدونة الفقهية، فلم يتحدث عن نظام حكم، أو نظام اقتصاد، أو نظام مالي ومصرفي، أو نظام إداري مشتق من الفقه. كما نلاحظ في كتابات أبي الأعلى المودودي، وتقي الدين النبهاني، وسيد قطب، ومحمد باقر الصدر... وغيرهم.

كذلك لا نعثّر على أيّ إشارة في نصه تدعو إلى أسلمة المجتمع، أو العلوم والمعارف الحديثة، كما لا يفرض منهجه ومنطق تفكيره في "تنبيه الأمة" إلى ما يوحى بذلك أو يدل عليه، مثلما يتحمس الإسلاميون في

²⁵ التوبة/ 9: 31.

العقود الأخيرة في التشديد على صياغة علوم إنسانية إسلامية، تسمى بديلاً عن مكاسب العقل الحديث وخبراته ومكاسب المعرفة البشرية في هذا الحقل، بذريعة تحسين مجتمعاتنا من الاختراق الثقافي، والحفاظ على هويتها نقية.

لكن هل كان نموذج النائيني في التفكير بالدولة هو الدولة الحديثة، بكل ما تنطوي عليه من بنية مركبة عميقة، أو كان نموذج في ذلك الخلافة والدولة السلطانية؟ وهل كان يطمح بدولة ديمقراطية، بالمعنى الذي تمثله الدولة الحديثة؟ وهل كان نموذج مثل هذه الدولة مفكراً فيه في النجف وقتئذ؟

لا يحيل "تنبيه الأمة" إلى مثل هذه الدولة، بمعنى أنّ محاولة النائيني لا تنزع إلى مدى أبعد من مناهضة الاستبداد، وصياغة دستور يتضمن تفويضاً محدوداً للمجتمع بحق التشريع، وتحديد السلطة المطلقة للملكية. ولا نعثر على تصور واضح المعالم للدولة الحديثة في مؤلفه، بل لا يتحدث النص عن الدولة ومؤسساتها، وعندما يشير أحياناً إلى ذلك، فإنّه يقارب الموضوع من منظور يستمد مفهوماته من التراث.

أما المشروعية الشعبية في التفكير السياسي للنائيني فهي منقوصة أو مقيدة، بمعنى أنّ البرلمان إنّما تستمد تشريعاته للقوانين مشروعية، من وجود فقهاء ضمن أعضائه المصوتين على تلك التشريعات، مضافاً إلى ضرورة إضفاء جماعة رقابية مشرفة مؤلفة من عدة فقهاء لها، ومن حق هذه الجماعة الطعن في القوانين ورفضها. وكما أنّ الدستور يُقيد الحكومة ويجعلها مشروطة وليست مطلقة، كذلك تكون الحكومة مشروطة بإذن الفقهاء وإشرافهم ورقابتهم، أي أنّ فلسفة السلطة تنبثق من الولاية والتنصيب الإلهي. ويتعبيره أنّ "حقيقة الحكم هي الولاية على أمر نظم البلاد وحفظه، وهي بمثابة رعاية الرعية. ويتوقف ذلك على التنصيب الإلهي (عز اسمه)، فهو المالك الحقيقي، والولي بالذات، ومعطي الولايات". ومفهوم الولاية لدى النائيني ليس مطلقاً، وإنّما يخص الأمور الحسبية، ويستدل على ذلك بأنّ "من الأمور القطعية في مذهبنا الإمامي وجود مصالح عامة في عصر الغيبة (على مغيّبه السلام)، لا يأذن الشارع المقدس بتعطيلها، وهي التي تسمى بالأمور الحسبية. وولاية فقهاء عصر الغيبة، ثابتة ومتيقنة في الأمور الحسبية، حتى وإن لم تثبت نيابتهم العامة في جميع المناصب، وبما أنّ الشارع المقدس لا يرضى باختلال النظام وذهاب بيضة الإسلام، وكون رجحان أهمية التكاليف العائدة لحفظ البلاد الإسلامية ونظمها على جميع الأمور الحسبية من أوضح القطعيات، لذلك فإنّ ثبوت نيابة الفقهاء والنواب العاملين في عصر الغيبة في إقامة الوظائف المذكورة من ضروريات المذهب". غير أنّ الأمور الحسبية حسب تفسيره لا تقتصر على ما هو متعارف عند الفقهاء، من الولاية على اليتامى والسفهاء والمجانين، بل تتسع لتستوعب المجال العام، بنحو "تكون الانتخابات، وتدخّل المنتخبين في الأمور العامة، قدر الإمكان، بإذن

المجتهد المبسوط اليد، أو حضور عدد من المجتهدين العظام في الهيئة المنتخبة بشكل رسمي، لترشيد الآراء الصادرة عنهم وتنفيذها".

مضافاً إلى أنه يمنح هيئة الفقهاء المشرفين على البرلمان حق الفيتو في نقض القوانين، وإن كان تشريعها قد تم بأغلبية الأصوات فيه. يكتب النائب: "طرحنا شرط كون المجتهدين العظام في الهيئة المشرفة من الطراز الأول، تحكيمياً لأساس الاستبداد، وزرع بذور الفتنة والفساد، عالمين بأنّ تعيين مصداق لعنوان كهذا يكون محل نزاع وشجار ومخاصمة واختلاف. ولم نكتف بذلك، بل طرحنا وجوب عدم عضوية الفقهاء المشرفين في المجلس، ولزوم كونهم من خارجه، إبطالاً لمشروعية مجلس الشورى الوطني، وللتشكيك في مصداقيته، متغافلين الفصل الذي يتناول بيان دور الهيئة المشرفة ومهامها في الدستور، حيث يصرّح بأنّ رأي هيئة المجتهدين، مقدّم على رأي الأكثرية، في تأييد صلاحية المواد القانونية المطروحة في المجلس، من حيث موافقتها للشريعة أو رفضها، لكونها مخالفة للشريعة. ويكون رأيهم نافذاً، ومطاعاً من قبل الآخرين".

هذه نصوص النائب تتحدث بوضوح عن نموذج لدستور وسلطة مشروطة بإشراف الفقهاء، فأى قانون لا يكتسب مشروعيته من تصويت ممثلي الشعب عليه فقط، وإن كان التصويت بالأغلبية، بل يستمدّه من قبول هيئة الفقهاء وإمضائهم. ولا أظن من يعرف شيئاً من مبادئ الديمقراطية يحسب أنّ ذلك يتطابق مع التفسير الديمقراطي للدستور والسلطة.

المشروعية السياسية في سياق هذه الرؤية مزدوجة، فهي من جهة تستند إلى الشعب، في إطار برلمان منتخب، يعبر أعضاؤه عن إرادة المواطنين، ومن جهة أخرى لا تمضي تلك الإرادة من دون مشاركة فقهاء في التعبير عنها، أو إشراف هيئة فقهاء للنظر في مدى مطابقتها أو عدم مخالفتها للشريعة. ويمكن توصيف هذا النمط من السلطة بأنّها ذات مشروعية "إلهية شعبية"، فهي ليست إلهية فقط، كما في ولاية الفقيه المطلقة، وليست شعبية فقط، كما في النظم الديمقراطية.

وجدت هذه الرؤية صياغة جديدة لها بعد سبعين عاماً، في أطروحة السيد محمد باقر الصدر "خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء"، الصادرة في بيروت، كحلقة في سلسلة "الإسلام يقود الحياة"، سنة 1979. ويسمي الصدر الدولة المؤسسة على هذه الأطروحة "جمهورية إسلامية"، ذلك أنّها تبتنى على الانتخاب والإرادة الشعبية، فهي "جمهورية" من هذه الجهة، كما أنّها تلتزم بتطبيق الشريعة في مختلف مجالات الحياة، فهي "إسلامية" من جهة أخرى.

ومع أنّ هناك مصدرين للمشروعية، أحدهما إلهي والآخر بشري، في كلتا الرؤيتين للنائيني والصدر، لكن النائيني لم يفكر في تطبيق الشريعة في كافة مؤسسات الدولة والمجتمع، وبناء نظم "اقتصادية ومالية ومصرفية وإدارية... إلخ"، مستنبطة من الفقه، مثلما كان يفكر الصدر، الذي كان يعتقد بنموذج للدولة مشتق من المدونة الفقهية. من هنا اهتم ببناء بعض أنظمتها السياسية والاقتصادية والمصرفية، في "خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء"، و"اقتصادنا"، و"البنك اللاربوي في الإسلام".

وهذا النمط من التفكير بالدولة خارج المدونة الفقهية هو الذي طبع مدرسة النجف، منذ عصر المشروطة مطلع القرن العشرين، حتى منتصف ذلك القرن. لكن العقد السادس من القرن العشرين شهد ولادة مفهوم "الدولة الإسلامية"، وبكلمة أخرى "الدولة الدينية"²⁶، التي ينبغي أن يهيمن الفقه فيها على كافة مجالات الحياة. وهو ما عبرت عنه الكتابات المبكرة للشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد باقر الصدر وغيرهما وقتئذ.

ثم غادرت مدرسة النجف مرة أخرى التفكير بهذا النمط للدولة، وبدأ ذلك بالشيخ محمد جواد مغنية، في "الخميني والدولة الإسلامية"، الصادر في بيروت سنة 1979، مروراً بالمرحلة الثانية من الفقه السياسي للشيخ محمد مهدي شمس الدين، في مقولته "ولاية الأمة على نفسها"، التي تحدث عنها في كتاباته المتأخرة في الفقه السياسي، وأخيراً المرجع السيد علي السيستاني، في بياناته واستفتاءاته. كما سنشير إلى ذلك فيما بعد.

يبقى نص "تنبيه الأمة" وثيقة رائدة في الفقه السياسي الشيعي، تخطت مواقف وآراء فقهاء معروفين في عصرها، بفضح الاستبداد، والدفاع عن الدستور والبرلمان وإرادة الشعب. أولئك الفقهاء الذين وصفوا مجلس الشورى الوطني بـ "دار الكفر"²⁷، كما اعتبروا الحرية والمساواة والدستور مفاهيم إحادية²⁸.

يوظف النائيني النقل والعقل في بيان آرائه والدفاع عنها في استدلالاته، ويستفيد من بنية عقله المنطقية الأصولية الفقهية في "تنبيه الأمة"، لذلك يبدو النص للقارئ غير المحترف في بعض مواضعه مُلغزاً ومبهمًا، فمثلاً عندما يصوغ النائيني تفسيراً للمساواة، يستقيه من نصوص الكتاب والسنة، ويرى أنّه "لا دخل ولا صلة له بالتكاليف التعبدية والتوصيلية، وأحكام المعاملات والمناكحات، وسائر أبواب العقود والإيقاعات، والمواريث، والقصاص، والديات، ونحو ذلك مما يكون المرجع فيه الرسائل العملية وفتاوى المجتهدين، والتي يكون التمسك

²⁶ لم أعر على مصطلح "الدولة الدينية" في كتابات الفقه السياسي المكتوبة في تلك الفترة. ولم يكن هذا المصطلح متداولاً آنذاك، وما تم تداوله بشكل واسع في أدبيات الجماعات الإسلامية بعد منتصف القرن العشرين، هو "الدولة الإسلامية"، و"الحكومة الإسلامية".

²⁷ تذكره الغافل وإرشاد الجاهل، ص 33-34.

²⁸ ملك زاده. انقلاب مشروطيت. ج4: ص 209-220، 222-224.

والعمل بها مرهوناً بتدين المسلمين، وخارجاً عن وظائف الحاكمين ونواب الشعب". مما يعني عدم تعطيل الحدود الشرعية، مثل تطبيق حد الردة وغيره.

لكن مفهوم النائيني للمساواة يختلف عن مبدأ المساواة المنبثق عن فلسفة الحقوق الطبيعية في العلوم السياسية والحقوقية الحديثة، الذي يبتني على مساواة البشر منذ ولادتهم بشكل طبيعي، لا ميزة حقوقية إضافية ولا تفوق لبعضهم على البعض الآخر.

وهكذا يُقدّم النائيني فهمًا للحرية يحيل إلى الكتاب والسنة والفقهاء، الذي تكون فيه الحرية مقابل العبودية والاسترقاق. وهذا لا يتطابق مع مفهومها الحديث، الذي تجد الحرية فيه تحققها في المجال الاجتماعي والسياسي... ويمنح بموجبها كل شخص الحرية في التفكير والاعتقاد والسلوك والتعبير.

يتمسك النائيني بأدواته ومنهجه الأصولي، في مناقشاته للفقهاء الذين يرفضون تحويل مجلس الشورى بتشريع القوانين وإقرارها، ويعتبرون ذلك بدعة، وتفويضًا للبشر بحق مختص بالله. فيكشف عن تأويل لمفهوم البدعة يخرج من إطاره تحويل مجلس الشورى بتشريع القوانين وإقرارها. ذلك أنّ البدعة إنّما تكون في حالة "أن يطرح غير المجمعول الشرعي _ سواء كان حكمًا جزئيًا شخصيًا، أو عنوانًا عامًا، أو كراسًا للدستور العام، أو أي شيء آخر _ ويُذاع ويُعرض ويُلتزم به بعنوان أنّه مجمعول شرعي وحكم إلهي عزّ اسمه. وإلاّ فمع عدم الاقتران بالعنوان المذكور، لا يكون أي نوع من الإلزام والالتزام بدعة ولا تشريعًا". هنا يخرج من عنوان البدعة كل أمر أو عرف أو قانون لا يعتبر الناس أنّ المشرع فيه يجعل ويُشرّع حكمًا إلهيًا. والبرلمان لا يعتبر تشريعاته مجعولات أو أحكامًا إلهية.

كذلك يوظف النائيني القاعدة الأصولية "وجوب مقدمة الواجب" في تبريره لتدوين الدستور، باعتبار التخلص من استبداد السلطة المطلقة وظلمها وجورها واجبًا، وهو يتوقف على وجود الدستور الذي يحدد السلطة وينظمها، ويمنح المواطنين الحق في مراقبتها ومحاسبتها، وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب. فيكون تدوين الدستور واجبًا، لأنّه مقدمة لواجب، ومقدمة الواجب واجبة.

لا يمكن أن يتبنى النائيني هذه المواقف والأفكار والفتاوى، من دون رؤية كونية لله ومكانة الإنسان في العالم، تغاير الرؤية الكونية للفقهاء الآخرين، الذين رفضوا الدستور، واعتبروه بدعة. وبعبارة أخرى إنّ النائيني اهتم باكتشاف المضمون الاجتماعي للتوحيد والعدل الإلهي، فالسلطة المطلقة نمط من أنماط الشرك بالله، لأنّ الملوك والسلطين يخلعون على أنفسهم مقامات الله وصفاته. والعدل الإلهي ينبغي أن يجد مدلولاته

في الحياة الاجتماعية، من خلال مناهضة الظلم والجور والتعسف والاستبداد، والدفاع عن العدالة والمساواة والحرية.

بغية بناء تفسير موضوعي للفكر السياسي للنائيني، ينبغي اكتشاف طبيعة السياقات الثقافية والدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي تبلورت فيها رؤية النائيني وتجلت فيها مغامرته في تفكيك الاستبداد، وشرعة الدستور، والبرلمان، والدفاع عن إرادة الشعب.

ويمكن اكتشاف بعض مرجعيات النائيني، عندما نعود إلى آراء أستاذه الآخوند الخراساني ومواقفه، المرجع الديني للمشروطة، وواحد من أعمق الأصوليين الإمامية في القرن الماضي، الذي ما زال كتابه "كفاية الأصول" المقرر الأبرز لدراسة أصول الفقه في الحوزة العلمية في المئة عام الأخيرة.

عند مطالعة رسائل الآخوند الخراساني وبياناته وفتاواه في المشروطة، نجد تلميذه في "تنبيه الأمة" يستند إلى آرائه وفتاواه، ويستدل عليها، ويفرع الجزئيات على الكليات، والصغريات على الكبريات، والفروع على الأصول، والتطبيقات على القواعد. فمثلا يحدد الخراساني وظيفة المسلمين في عصره قائلاً: "تكليف جميع المسلمين اليوم يتمثل في ترك مسلك الاستبداد الخبيث، ولكي يتحقق ذلك المشروع المقدس لا بد من تأسيس مجلس الشورى الوطني، وإجراء قانون المساواة القرآني"²⁹. ويشير إلى نتائج تأسيس مجلس الشورى الوطني ومكاسبه بقوله: "تأسيس المجلس الذي سيفضي إلى رفع الظلم وإغاثة المظلوم وإعانة الملهوف، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعزيز مكانة الأمة والدولة، ورفاه الرعية، وحفظ بيضة الإسلام، قطعاً هو راجح، بل واجب بنظر العقل والشرع والعرف. وإن مخالفة ذلك ومعاندته هي مخالفة للشريعة، ومجادلة مع صاحب الشريعة"³⁰.

في تصنيفه لأنواع الحكومة في عصر الغيبة يرى الخراساني أنّ هناك شكلين للحكومة، الأولى هي حكومة المعصوم، التي يصفها بـ"المشروعة"، والثانية هي حكومة غير "مشروعة" عادلة، وهي المشروطة. ولا يشترط إذن الفقهاء أو إمضاءهم لتشكيل هذا النمط من الحكومة. يكتب الخراساني: "ثبوت اختيارات الإمام للفقهاء محل إشكال وبحث"³¹.

²⁹. كديور، محسن. سياست نامه خراساني. ص 216-217

³⁰. كديور، محسن. المصدر نفسه. ص 172

³¹. كديور، محسن. المصدر نفسه. ص 60. عن: تعليقات المكاسب، التعليقة 10

لكن تلميذه النائيني يذهب إلى أنّ الحكومات ثلاث، وهي: حكومة المعصوم، ولاية الفقهاء العدول في حالة بسط اليد، والحكومة العادلة المشروطة مع إذن الفقهاء العدول. كما تقدمت الإشارة إلى رأيه في ذلك.

نتمنى على باحثي الفقه السياسي للنائيني ودارسيه، التعرف على تأثير تفكير أستاذه الخراساني في "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، والمقارنة بين آرائهما، وكيف استوعب التلميذ آراء الأستاذ في نصه. والدعم الذي تلقاه منه في تدوينه ونشره هذه الرسالة، فقد تصدر الصفحة الأولى منها التقرير التالي للخراساني: "إنّ رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة، وهي من بيانات صاحب السماحة، صفوة الفقهاء والمجاهدين، ثقة الإسلام والمسلمين، العالم العامل الميرزا محمد حسين النائيني الغروي دام رفته، أجلّ من كلّ مدح، وسيوضح (إن شاء الله) من خلال مدارستها واستيعابها أنّ أصول حركة المشروطة قد استنبطت من الشريعة الحقّة، وسيتسنى لنا إدراك حقيقة العبارة المباركة القائلة: "بموالاتكم علّمنا الله معالم ديننا، وأصلح ما كان قد فسد من دنيانا"، إدراكاً لعين اليقين."

وربما كانت وفاة أستاذه وفقدانه لمؤازرته، سبباً في انصرافه عن السياسة ومشاغفها في منتصف العقد الثالث من القرن العشرين، وملاحقته لما تبقى من نسخ لـ "تنبيه الأمة" في المكتبات، وشرائها وإخفائها أو إتلافها، كما يقال.

وهكذا ترشدنا النصوص والفتاوى والرسائل المعاصرة للنائيني، إلى طبيعة مناخات هذا النوع من التفكير بنمط الدولة في الحوزة يومذاك، فمثلاً يذهب الشيخ محمد إسماعيل المحلاتي المعاصر للنائيني إلى أنّ حكم الفقيه لم يكن مطروحاً للنقاش، فلم يسأل أحد عن ذلك، ولم يتحدث فقيه عنه، ما كان مورداً للسؤال هو الاستبداد، ومشروعية تحديد السلطة وتقييدها بدستور يحد منها، ويعطي الشعب حقاً في الرقابة عليها³².

وينفي الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني (ت 1361هـ)، وهو من أبرز الفقهاء والأصوليين وأساتذة الفلسفة في الحوزة العلمية في النجف في النصف الأول من القرن العشرين، أن تمنح درجة الاجتهاد والتفقه في الشريعة تأهيلاً خاصاً يفوض صاحبها القيادة والرئاسة وتنظيم البلاد وإدارتها، ذلك أنّ (الفقيه بما هو فقيه، أهل النظر في مرحلة الاستنباط، دون الأمور المتعلقة بتنظيم البلاد، وحفظ الثغور وتدبير شؤون الدفاع والجهاد، وأمثال ذلك، فلا معنى لإيكال هذه الأمور للفقيه بما هو فقيه، وإنما فوض أمرها إلى الإمام عليه السلام، لأنّه عندنا أعلم الناس بجميع السياسات والأحكام، فلا يقاس بغيره ممن ليس كذلك)³³.

³² المحلاتي، محمد إسماعيل. النائيني المرابطة في وجوب المشروطة. في: زركري نجاد. رسائل مشروطية، ص 525.

³³ الأصفهاني، محمد حسين. حاشية المكاسب. ج 1: ص 215.

إنّ هذا الإنتاج الفكري، مكث يناقش مشروعية الدستور نفيًا وإثباتًا، من دون أن يؤطر الدولة تأطيرًا فقهيًا. إنّه تفكير بالدولة من خارج الفقه، وليس تفكيرًا بالدولة من داخل الفقه، بمعنى أنّ الاطلاع على الآراء والمحاكمات والمفاهيم المبتوثة في تلك الكتابات تحيل إلى أنّ الدولة مفهوم بشري عقلائي عرفي أو قل وضعي، شريطة ألاّ يتنافى مع الشريعة فيما هو منصوص عليه، بمعنى أنّ المرتكز في الذهنية الفقهية هو التمييز بين القضايا الدينية الشرعية، والقضايا السياسية، التي هي من الأمور العرفية العقلانية، خارج مجال الفقه وإطاره.

لم يقتصر "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، في استدلاله على المقاربة الفقهية الخاصة، بل توكأ أيضًا على استدلالات عقلائية وعرفية واجتماعية وسياسية، وربما ذلك ما دعا الفقهاء الذين أحوالوا إلى النائيين في كتاباتهم، لا يتعاطون مع رسالته هذه بوصفها نصًا فقهيًا، بمن فيهم تلامذته، وممن ألفوا في ولاية الفقيه والفقه السياسي في فترة لاحقة.

المرحلة الثانية: التفكير بالدولة داخل المدونة الفقهية في مدرسة النجف:

في النصف الثاني من القرن العشرين، مع الشيخ محمد الخالصي والشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد باقر الصدر وغيرهم، ينتقل التفكير بالدولة إلى المدونة الفقهية، ولا يقتصر التبرير الفقهي على مشروعية تدوين الدستور، وإنّما يتمدد ويتسع، بنحو لاكتسب معه الدولة مشروعيتها إلاّ إذا أصبحت "دولة إسلامية"، أي مستقاة من المدونة الفقهية شكلاً ومضموناً، بمعنى أنّ نظام الحكم والإدارة فيها ينبغي أن يكون منبثقاً من الميراث الفقهي، وهكذا يكون نمط النظام الاقتصادي، وتداول الثروة، والنظام المصرفي، والنقدي، والترابي، وكافة ما يتصل ببناء الدولة وترسيخها، من نظم وتشريعات وقوانين، ومؤسسات ومجالات متنوعة، ينبغي أن تستلهم الأحكام الشرعية التي تغتني بها المصنفات الفقهية، ويستنبط ما يستجد منها في إطار الأصول والأدلة والمدارك المقررة في الاستدلال الفقهي. لذلك ظهرت طائفة من الكتابات تعالج هذه القضايا، وتحدث عناوينها عن: "نظام الحكم والإدارة في الإسلام، واقتصادنا، ونظام العمل وحقوق العامل في الإسلام، والنظام المالي وتداول الثروة في الإسلام، والبنك اللاربوي في الإسلام... الخ".

ومما مهد الأرضية لهذا التفكير، طغيان المقولات والشعارات اليسارية الداعية للإقلاع عن الماضي، وتجاوز الموروث، وإعادة النظر في الهوية السكونية الثابتة، والحرص على تخطي الثقافة الدينية، والانفتاح على العصر، واستعارة الحداثة ومعطياتها كما هي، من دون الاهتمام بالحساسيات الاعتقادية والأخلاقية والقيمية والعاطفية والنفسية الراسخة في المجتمع.

في مقاومة ذلك تفجر مخزون عميق لرموز الهوية ومكوناتها، وسعى بعض فقهاء مدرسة النجف للاحتواء بالمروروث، واستدعاء الذاكرة، والحرص على اكتشاف صيغة بديلة لتنظيم الدولة وتسيير الحياة وإدارة المجتمع، تستلهم الثروة الفقهية الواسعة والمتنوعة، وتسعى لإعادة بناء مكوناتها، وإغنائها برؤى تواكب العصر وتستجيب لرهاناته.

مضافاً إلى تشعب الفضاء الإسلامي في الخمسينيات من القرن العشرين بمفاهيم الإخوان المسلمين، والجماعة الإسلامية في باكستان، وحزب التحرير، وآرائهم وشعاراتهم، وشيوع أدبيات هذه الجماعات، وتداول مؤلفات أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، وتقي الدين النبهاني، المشبعة بأفكار ورؤى تتمحور حول (الحاكمية الإلهية، والدولة الإسلامية، والحكومة الإسلامية، والنظم الإسلامية...) وتحكم على المجتمعات المعاصرة بالجاهلية، بما فيها المجتمعات الإسلامية، وتحاول أن تستعين بكل ما يعزز أفكارها وشعاراتها من أحكام مبنوثة في مصنفات الفقهاء، وتشدد على أنّ الدولة الإسلامية فريضة شرعية، وضرورة مجتمعية، وهي الخيار والحل الوحيد المتاح للمسلمين للخروج من نفق التخلف، وأنّ كافة "الحلول المستوردة"³⁴ تجني على أمتنا، ومن أجل أسلمة المجتمع لا سبيل لنا سوى أسلمة الدولة، ونظمها: السياسية والإدارية والاقتصادية والمالية والمصرفية والتربوية وغير ذلك.

كان الشيخ محمد الخالصي من أوائل الفقهاء الذين كتبوا عن (الحكومة في الإسلام) في مؤلف له يحمل هذا العنوان، وحاول صياغة تكييف فقهي لنمط حكومة تكون الأولوية فيها للفقهاء، حسب تعبيره، ففي كتابه: (الإسلام سبيل السعادة والسلام)، الذي فرغ من تأليفه عام 1372 هـ، كما ورد في نهاية الكتاب، تحدث في الباب الحادي عشر، الذي عقده تحت عنوان (في الولاية والقضاء) في القسم الأول من هذا الباب، والذي خصصه للولاية، وتحديداً في الفصل الثاني منه (الولي في زمن الغيبة)، تحدث عن "أولوية الفقيه"، ولم يقل ولاية الفقيه، في إدارة شؤون الحكم، فإن تعذر له ذلك قام به غيره من عدول المؤمنين. حيث كتب: (وإنما صار الأعلم بأحكام الإسلام أولى بالحكم، لأنّ أحكامه هي الصالحة لإدارة البشر لا غير، وما سواها حيفٌ وجورٌ وشقاءٌ على البشرية، وقد أثبتت الأحكام الوضعية في هذا الزمان عجزها عن الإدارة وإقامة العدل وإفشاء المعروف، ولا يصلح الناس ولا يربحون ما لم يطبقوا أحكام الإسلام... إذا لم يتمكن المجتهد "الجامع للشرائط" من الحكم العام، والقيام بأمر الأمة، صارت الولاية من الأمور الحسبية التي تجب على عدول المؤمنين، فإن لم

³⁴ "الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا"، عنوان كتاب شهير ألفه الشيخ يوسف القرضاوي.

يكونوا فعلى كل من قام بها، وإن كان فاسقاً، يجب تأييده وتحريم مخالفته، فيما لم يستلزم ظلماً أو خياناً أو إذعاناً لسلطان ملحد أو مشرك؛ لأنّ حفظ النظام العام الذي هو من أهم الأمور الحسبية متوقف على الولاية العامة³⁵.

هنا يستخدم الخالسي مصطلح "الأحكام الوضعية" في مقابل الأحكام الشرعية التي يشتمل عليها الفقه، فكل تشريع أو قانون أو حكم غير فقهي عاجز عن إدارة المجتمع وتنظيم الحياة، وهو منحى في التفكير بالدولة يرفض كما يبدو أيّ مقارنة لمفهوم الدولة ونظمها ومؤسساتها خارج المدونة الفقهية. وفي أدبيات الإسلاميين يحيل مصطلح (التشريع الوضعي) إلى التشريعات والقوانين والنظم التي وضعها الإنسان، بتوظيف عقله وجميع ما راكمته الخبرة البشرية، فيما يحيل مصطلح (التشريع الإلهي) إلى ما هو مستقى من الفقه فقط.

وفي سنة 1954 كتب الشيخ محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، وصدّر في بيروت 1955، يتمحور الكتاب حول التدليل على أنّ الإسلام دين ودولة، وأنّ الحكومة جزء من التشريع الإسلامي، وهي إنّما تتحقق بالنص وليس بانتخاب أو اختيار البشر، فيقول: (نحن في الإسلام نملك نظاماً للحكم والإدارة هو نظام محكم في ظل سلطة دينية وزمنية معاً). وفي هذا الكتاب يصرح بنفي المشروعية عن الديمقراطية، في سياق رفضه لما أسماه بعض الكتاب بـ(الديمقراطية الإسلامية)، فيكتب: (...فلا مشروعية للأسلوب الديمقراطي في اختيار الحاكم وشرعيته)، كذلك لا يعترف بالتعددية السياسية، ويهجو مهمة الأحزاب السياسية، ويرى أنّها تمزق المجتمع وتقوده إلى التشتت والفرقة، ويعتبر ذلك مرفوضاً دينياً وإسلامياً، فالأحزاب (توغر الصدور، وتحول دون أن تكون الأمة على معنى واحد، فالمطلوب الاعتصام بحبل الله، لا التفرق).

واستمر موقف شمس الدين هذا في المناداة بحكومة إسلامية، وتطبيق الشريعة، ومناهضة التعددية السياسية، ربما لثلاثة عقود، كما سنشير لاحقاً. وحاولنا استكشاف مدى توظيفه للمصطلح الفقهي السياسي في مؤلفه الأول "نظام الحكم والإدارة في الإسلام"، من خلال استقراء الكتاب في طبعته الثانية، الصادرة عن المؤسسة الدولية للدراسات والنشر والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، في بيروت، سنة 1411هـ / 1991م. فعثرنا في هذه الطبعة على مقدمتين للكتاب، الثانية منهما كتبت عام 1990، تبدأ من الصفحة (11) وتنتهي في الصفحة (15). كما أنّ الكتاب أضيف إليه بحثان: الأول جديد، والثاني كتب في عام 1954، ولكن لم ينشر مع الكتاب في طبعته الأولى. أما البحث الأول (كُتب عام 1990)، فيقع ما بين الصفحتين (319-

³⁵ الخالسي، محمد. الإسلام سبيل السعادة والسلام. ص 246-247.

(420). وإنما أشير إلى هذه الملاحظة من أجل الدقة في تأريخ ظهور هذه الاصطلاحات. ثم إن ما يرد بعد أرقام الصفحات بين قوسين إنما يشير إلى عدد المرات التي تكرر فيها هذا الاصطلاح داخل تلك الصفحة.

دولة إسلامية: ص 46-135(3)-229(2)-231(2)-236-240-241-244-252(2)-263-281-390-391(3)-392(3)-393(2)-395-396(3)-397(2)-407(2)-408(2)-411(4)-412(3)-413(3)-414(2)-415(2)-416-417-418-419-425(2)-450-451(2)-467(2)-471-475-477-478-479-480-486-488-490(2)-492(3)-493(3)-494-495-499-502(3)-503(3)-504(2)-511-528-536-539(6)-542-544(2)-545(3)-555(2)-567-577-584.

حكومة إسلامية: ص 35(2)-37(3)-40(3)-41(2)-42(2)-138-217-227-249-252-261-263(3)-264(2)-280-285-305-307-391-393-407-411-417-418-447(2)-451-455-460-468-477-480-492-499(2)-501(3)-505-511-547.

حكم إسلامي: ص 41-47-50(2)-51-76-390-391-402-407-408.

حكومة إلهية: ص 263(2)-281.

دولة إلهية: ص 204-280.

حكومة نبوية: ص 35-305.

سلطة دينية: ص 40(2)-455.

دولة سلطانية: ص 402.

حكومة دينية: ص 41.

يؤشر الحضور المكثف للغة الفقه السياسي وشيوع استخدام مصطلحاته إلى تشبع المجال التداولي في النجف بالمفاهيم السياسية، وتغلغل فكرة الدولة في فضاء التفكير الفقهي وقتئذ، لدى شمس الدين وزملائه، في حلقات الدرس الشرعي في الحوزة العلمية في النجف. وبوسع الدارسين استخلاص عدة معطيات تضيء لنا منطق التفكير السائد في النجف، لو سعوا للحفر والتنقيب في نشأة استخدام المفردات السياسية وتطوره في المدونة الفقهية النجفية.

وفي عام 1959 كتب السيد محمد باقر الصدر نصاً محدود التداول، أتاحه لأعضاء حزب الدعوة الإسلامية، وهو بمثابة أصول ومصادر إلهام للدستور الإسلامي، يتضمن تسعة أسس، يتحدث في الأول منها عن المعنى اللغوي والاصطلاحي لـ (الإسلام)، والثاني عن أقسام (المسلم)، والثالث عن مفهوم (الوطن الإسلامي)، والرابع عن أنواع (الدولة الإسلامية)، والخامس عن ماهيتها وحقيقتها، وكون (الدولة الإسلامية دولة فكرية)، والسادس عن (شكل الحكم في الإسلام)، والسابع حول (تطبيق الشكل الشوري للحكم في ظروف الأمة الحاضرة)، والثامن حول (الفرق بين أحكام الشريعة والتعاليم)، والتاسع هو توضيح أنّ مهمة بيان أحكام الشريعة وتعيين القضاة ليستا من مهام الحكم). وهذا النص بالرغم من أنّه لا يتجاوز خمس عشرة صفحة، غير أنّه وثيقة بالغة الأهمية، لتعبيره الصريح عن البناء العضوي لمفاهيم الدولة الإسلامية، والتشديد على الصلة العضوية بين هذه المفاهيم والكتاب والسنة والموروث الفقهي، ولعلها أول محاولة مكثفة للبحث عن مناشئ دينية لمشروع الدولة ومؤسساتها، وتوطينها في الفقه الجعفري، ولا يتطلب التذليل على ذلك سوى مراجعة تلك الأسس، وملاحظة الحضور الدلالي الغزير لمصطلحات (الدولة الإسلامية، الحكومة الإسلامية، الوطن الإسلامي)، فقد تكررت 12 مرة في صفحة واحدة، ضمت الأساس الثالث³⁶.

واهتم الصدر بصياغة رؤية نظرية فقهية، حيال الاقتصاد في الجزء الثاني من كتابه الذائع الصيت (اقتصادنا) الصادر سنتي 1959-1960 في النجف، كما حاول أن يبيلور موقفاً فقهياً نظرياً تجاه المعاملات المالية والنظام المصرفي وإيداع النقود وتداولها، في كتابه (البنك اللاربيوي في الإسلام) الصادر مطلع السبعينيات من القرن الماضي، مضافاً إلى اهتمامه بالنظرية السياسية في الإسلام، والأطر الدستورية الفقهية للدولة الإسلامية، في سلسلة تتكون من ستّ كراسات، صدرت عام 1979 مقارنة لانتصار الثورة الإسلامية في إيران، عالج فيها المرتكزات الفقهية لدستور الدولة الإسلامية، وتناول من منظور قرآني فقهي شكل الحكومة الإسلامية، في (لمحة فقهية تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية، وخلافة الإنسان وشهادة الأنبياء). هنا عالج المشروع السياسية، باستدعاء نظريته الأولى في (الأسس)، التي تستند إلى الشورى، ونظريته اللاحقة، التي أشار إليها في سنة 1974-1975 في تعليقه على كتاب (منهاج الصالحين) قسم العبادات، ذيل المسألة 25، وفي رسالته العملية (الفتاوى الواضحة)، التي تقول بولاية الفقيه التعيينية. فقد عمل على تركيب نظريته المشار إليهما وإعادة تكوينهما، فجمع بين مبدأ الخلافة الإلهية للإنسان، ومبدأ إشراف الفقهاء الصالحين في نصه اللاحق (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء).

³⁶ الملائط، شبلي. تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم. بيروت: دار النهار للنشر، 1998م، ص 33-48

كما حرص الصدر على استجلاء المدلول الاجتماعي للنصوص، وإضاءة الطريق نحو فهم مقاصدي، لا يكف عن التفتيش عن روح الشريعة وأهدافها وقيمها العليا، كذلك سعى للارتقاء بالبحث الفقهي إلى فقه النظرية، وحاول أن يستبطن الحالة النفسية للفقهاء، ويكشف عن أثر القبلية والخلفيات والمسبقات في الاستنباط الفقهي.

بقي الصدر وفيًا لمنهجه في التفكير بمشروع الدولة، وأنظمتها، ومجالات عملها، وحقولها، ومهامها ووظائفها، في فضاء الفقه ومداراته، ورأى الدولة باعتبارها (ظاهرة نبوية) حسب تعبيره،³⁷ من دون أن يبرهن على ذلك من مسيرة النبوات، أو وقائع الحضارات والدول القديمة.

إنّ فكرة كون الدولة "ظاهرة نبوية" لا تؤكدها الوثائق التاريخية، إذ هي تجمع على أنّ نشوء الدولة سببه تعقيد الحياة الاجتماعية، وصراعات القوة والنفوذ بين البشر، وحاجاتهم إلى أسلوب للتنظيم والإدارة، ولا علاقة لذلك بالأنبياء. وبعبارة أخرى: أنّ البشر لم يتعرفوا على الدولة من خلال الأنبياء، كما هو الحال مثلاً مع مفهوم التوحيد، وإنّما ظهر الأنبياء في داخل الدولة وضمنها. وسياق الآيات القرآنية واضح بشأن هذه القضية؛ إذ طالما أعلن الأنبياء دعواتهم داخل التجمعات الحضارية، بعد أن عرفت الدولة وعاشت في ظل الأنظمة السياسية.

المرحلة الثالثة: التفكير بالدولة من جديد خارج المدونة الفقهية في مدرسة النجف:

كان الشيخ محمد جواد مغنية، أحد الفقهاء الذين تخرجوا في النجف، وعرفوا بغزارة الإنتاج الفكري، قد أصدر أيام الثورة الإسلامية في إيران عام 1979 كتابًا عرض فيه تصورات الفقهية بشأن الدولة الإسلامية، أوضح فيه: أنّ مهمات الدولة لا تنحصر في الأحكام الدينية، ولا نص في كثير من القوانين الاجتماعية، مما يدل على تفويضها للعرف والعقلاء. وفي هذا المجال يمكن الاستفادة من التجارب الإنسانية، ما دامت لا تحل حرامًا، ولا تحرم حلالًا. ورأى مغنية أن ينتخب رئيس الدولة الإسلامية بواسطة الشعب، ما دامت المصلحة العامة في انتخاب كهذا، وأنّه لا عصيان فيه لأوامر الله ونواهيه. إنّ الإسلام يؤيد حرية الناس، ونحن لا نعرف طريقًا سوى الرجوع إلى آراء الناس³⁸.

³⁷ يكتب الصدر: (نؤمن بأنّ الدولة ظاهرة نبوية، وهي تصعيد للعمل النبوي، بدأت في مرحلة معيّنة من حياة البشرية). انظر: الإسلام يقود الحياة، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، ط1، 1421هـ، ص 25

³⁸ مغنية، محمد جواد. الخميني والدولة الإسلامية. بيروت: دار العلم للملايين، 1979، ص 65-68

ومنذ منتصف الثمانينيات من القرن الماضي صدرت آراء شفهية وتصريحات للشيخ محمد مهدي شمس الدين تؤشر إلى أنه أضحي يفكر بدولة خارج المدونة الفقهية، لقد تجلّى بوضوح التحول لديه والإقلاع عن موقفه السابق في كتابه (نظام الحكم والإدارة في الإسلام) بعد صدور الطبعة الثانية الموسعة المنقحة من هذا الكتاب عام 1990، إذ استبعد ما لا ينسجم مع تفكيره الجديد، وعززه بمباحث كشف فيها عن موقف آخر، يختلف مع رؤيته السابقة، وأشار بوضوح إلى عدم توفر دليل في الإسلام يحدد شكل نظام الحكم، فصرح: (.. ليس في جميع ما استدل به الشيعة ما يتضمن تحديداً لنظام الحكم بعد النبي محمد وإنما تُعيّن النصوص "الإمام/ال خليفة" بعد النبي)³⁹.

في العقدين الأخيرين لمدرسة النجف تمثل كتابات شمس الدين في الفكر السياسي رؤية اجتهادية مواكبة للحياة، ومتطلبات الاجتماع السياسي الإسلامي الشديدة التعقيد والتنوع، وتخلص رؤيته إلى ابتكار مفهوم سياسي يحاكي الديمقراطية، وينسج على نموذجها في الحكم، فيستوعب ما يتصل بالإرادة الشعبية والانتخابات والتداول السلمي للسلطة، وما ينطوي عليه النظام الديمقراطي من حقوق وحرّيات، ويسمي شمس الدين ذلك بـ "ولاية الأمة على نفسها".

ولكي لا يبتعد عن مناخات التفكير الإسلامي، يستعير مفهوم الشورى، ويحاول مطابقته مع ولاية الأمة على نفسها، كما يحيل ما فهمه إلى مرجعيته في الكتاب والسنة، ويحصر مصدر مشروع السلطة بالمجتمع، فالمشروعية شعبية لا يخلعها شخص على السلطة سوى إرادة الناخبين، مهما كانت مكانته الدينية ورتبته الفقهية ومقامه العلمي. يكتب لبيان رأيه: (أما نظرية الشورى في رأينا الفقهي "مبدأ ولاية الأمة على نفسها"، فلا دور فيها للفقهاء، "بمعنى أنه يحكم، وأنه مصدر للشرعية". ودور الفقيه فيها هو دور المستشار والمفتي. إنه يتمتع بموقع تشريعي، وليس مصدر الشرعية. ومصدر الشرعية بالنسبة إلى السلطة، وبالنسبة إلى شرعية القوانين في دائرة التنظيم هو للأمة، التي تمارس السلطة والتشريع خارج الحقل الذي تحكمه أحكام الشريعة، بواسطة وكلائها وممثليها، وأما في الحقل الذي تشغله أحكام الشريعة، والذي يحتاج إلى تشريع فقهي إسلامي، فهذا الأمر هو من شأن مجامع الفقهاء، فالفقهاء في نظريتنا لهم دور تشريعي وتقنيني، وليس لهم دور سلطوي، وليسوا مصدرا للشرعية... إنّ نظريتنا الفقهية السياسية تقوم على نظرية "ولاية الأمة على نفسها")⁴⁰.

تسمية الشيخ شمس الدين لنظريته بـ "ولاية الأمة على نفسها"، لا تخلو من التباس وتداخل بين سياقين لا يتكلمان اللغة نفسها، لأنّ مفهوم "الولاية" يحيل إلى علم الكلام والعرفان والفقهاء الإسلامي، بينما يحيل كون

³⁹. شمس الدين. محمد مهدي. نظام الحكم والإدارة في الإسلام. بيروت: ط2، ص208-209

⁴⁰. شمس الدين. محمد مهدي. الاجتماع السياسي الإسلامي. بيروت: 1999، ص351

"الأمة" هي مصدر الشرعية إلى "الديمقراطية". ومفهوم "الولاية" يفهم العالم عبر شبكة مفهومية تنتمي إلى الموروث، ومفهوم "الديمقراطية" يفهم العالم عبر شبكة مفهومية تنتمي إلى الفكر السياسي الحديث.

وعادة ما ينتهي الخلط بين مفاهيم مشتقة من سياقات مختلفة إلى ولادة هجينة، أو "تهجين المفاهيم". وهذه واحدة من أهم إشكاليات الفكر الإسلامي الحديث، إذ أنّ الكثير من محاولاته التجديدية تعاني من أزمة تجاهل السياقات الفكرية والسياسية والاقتصادية التي ولدت فيها المفاهيم الغربية، التي يتم استعارتها ودمجها في المنظومة الفكرية الإسلامية، وهو ما يولّد بدوره مجموعة من المفاهيم الملتبسة التي يصعب - إن لم يكن يستحيل - أن تسهم بنحو مثمر في تطوير الفكر الإسلامي، ويمكن إدراج مفهوم ولاية "الأمة على نفسها" ضمن هذه الحالة، فإنّ مفهوم الأمة في سياقه السياسي الغربي مختلف كلياً عن سياقه الإسلامي، إذ بينما يشير الأول إلى فكرة القومية ومبدأ المواطنة والجغرافية السياسية. يقتصر الثاني على معنى الجماعة العقائدية فقط. وهذا ما يجعله أجنبياً عن الأول.

ولقد سبق أن وقع الشيخ شمس الدين بمفارقة من هذا القبيل حين تحدث عن مفهوم "الطبقة" في شرحه لعهد الإمام علي لواليه على مصر مالك بن الحارث الأشتر النخعي، وما أوقعه في ذلك هو الاشتراك اللفظي بين المصطلح الحديث والكلمة القديمة "طبقات" الواردة في العهد المشار إليه - وهذا له نظائر عديدة، كما هو الحال في مصطلح "الجدل" في كتابات بعض الإسلاميين، عندما يجعلونه مرادفاً لـ "الديالكتيك" - متجاهلاً أنّ مفهوم الطبقة في الفكر الماركسي إنّما هو وليد التطور في وسائل الإنتاج، والصراع الناشب عن ذلك حول "فائض القيمة". وهذا ما لا علاقة له إطلاقاً بمفهوم الطبقة، كما في "العهد" المذكور الذي لا يعدو معناه اللغوي فيه "شريحة من الناس تتناسب منزلتها الاجتماعية بحسب طبيعة شغلها".

تجلت بمرور الأيام مفاهيم شمس الدين، وأضحى يتحدث بصراحة عن الديمقراطية، باعتبارها الخيار الوحيد للمجتمعات الإسلامية، ولم يعد هناك ما هو ديني أو مقدس في الدولة، بمعنى أنّه يقدم تفسيراً مغايراً لمفهوم الدولة، لا يرتبط بالسماء، وبالتالي تنتقل مشروعية السلطة في نظره، من السماء إلى الأرض، فهو يعتقد أنّ (في الإسلام مشروع الدولة كله مشروع غير مقدس، ليس لأنّه مشروع مرفوض، ولكنه مشروع ناشئ من طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة، وهي ليست مقدسة في ذاتها في الفكر وفي الفقه الإسلاميين. وإنّما المطلق والمقدس والأساس من وضع له الشرع والشريعة، أي الأمة والدولة بالشأن التنظيمي العام للمجتمع. الأمة هي مقدس بالمعنى الذي ذكرناه، والدولة هي مؤسسة ذات وظيفة من مؤسسات الأمة)⁴¹. هنا عمل شمس الدين على

⁴¹. شمس الدين، محمد مهدي. الأمة والدولة والحركة الإسلامية. بيروت: 1994م، ص22

ترحيل مفهوم الدولة من حقل الفقه، وأخرجها مما هو ديني، وخلع عليها تفسيراً يحيلها إلى مكوناتها البشرية، ووظائفها الدنيوية غير المقدسة، وهنا يسير عكس ما بدأ به في الخمسينيات، عندما ساهم بتوطين مشروع الدولة داخل الفقه. وتصاعدت مواقفه بالتدرج بمرور الأيام، وذهبت آراؤه إلى مديات لا ترتبط بالتفكير داخل المدونة الفقهية بالدولة، عندما أفضى موقفه إلى إمكانية تولي المواطن غير المسلم من مواطني المجتمع الإسلامي السلطة، ومناصب الدولة السياسية والإدارية⁴².

وبعد الاحتلال الأمريكي للعراق، وسقوط نظام صدام حسين، عاد للنجف من جديد ألقها، وأصبحت محجة للسياسيين، وحرص رجال الحكم على التواصل مع المرجع السيد علي السيستاني، وحسم آرائهم في القضايا البالغة الأهمية، بالاعتماد على ما يقوله هو أو يحرره مكتبه، مثل تدوين الدستور، فقد قررت سلطات الاحتلال تشكيل مجلس لصياغة الدستور، وتعيين أعضاء هذا المجلس، بالتشاور مع الجهات السياسية في العراق، ثم طرح الدستور بعد صياغته لاستفتاء شعبي، لكن السيستاني رفض ذلك، وشدد على (أن تلك السلطات لا تتمتع بأية صلاحية في تعيين أعضاء مجلس كتابة الدستور... فالمشروع المذكور غير مقبول من أساسه، ولا بد أولاً من إجراء انتخابات عامة، لكي يختار كل عراقي مؤهل للانتخاب من يمثله في مجلس تأسيسي لكتابة الدستور، ثم يجري التصويت العام على الدستور، الذي يقره هذا المجلس...)⁴³.

ويكشف السيد السيستاني عن أن مرتكزات النظام السياسي الجديد للعراق وأساسه ومنطلقاته تقوم على (مبدأ الشورى والتعددية والتداول السلمي للسلطة، في جنب مبدأ العدالة والمساواة بين أبناء البلد في الحقوق والواجبات، وحيث أن أغلبية الشعب العراقي من المسلمين فمن المؤكد أنهم سيختارون نظاماً يحترم ثوابت الشريعة الإسلامية، مع حماية حقوق الأقليات الدينية)⁴⁴. وتكرر في نصوص متعددة تشديده على ضرورة الانتخابات، ورفضه لأي محاولة تسعى لبناء صيغة لنظام الحكم بعيداً عن إرادة الشعب العراقي واختياره، وعبر عن ذلك بوضوح قائلاً: (شكل العراق الجديد يحدده الشعب العراقي، بجميع قومياته ومذاهبه، وآلية ذلك هي الانتخابات الحرة المباشرة)⁴⁵.

وبعد مراجعة شاملة للفتاوى والبيانات والمقابلات المدونة الصادرة عن مكتب السيستاني، فيما يرتبط بالشأن العراقي الراهن، لاحظت أن مشروعية السلطة في نظره تستند إلى الشعب، وما يقرره من رأي عبر

⁴². شمس الدين، محمد مهدي. مجلة المنهاج (بيروت) س5: ع18 (صيف 2001)، ص79

⁴³. الخفاف، حامد. النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية. بيروت: دار المؤرخ العربي، 2007، ص222

⁴⁴. الخفاف، حامد. المصدر السابق، ص98

⁴⁵. الخفاف، حامد. المصدر السابق، ص192. و ص10، 18، 26، 53، 72، 85، 96، 127، 144، 201

صناديق الاقتراع، أي أنّ المشروعية حسبما يرى شعبية. وأنه لا يفكر بحكومة دينية، ويتحدث بوضوح لا لبس فيه عن ذلك قائلاً: (وأما تشكيل حكومة دينية على أساس فكرة ولاية الفقيه المطلقة فليس وارداً مطلقاً)⁴⁶. وفي معرض بيانه لمهمة رجال الدين في هذا العصر، يذهب إلى أنّه (لا يصح أن يزج برجال الدين في الجوانب الإدارية والتنفيذية، بل ينبغي أن يقتصر دورهم على التوجيه والإرشاد والإشراف على اللجان التي تتشكل لإدارة أمور المدينة وتوفير الأمن والخدمات العامة للأهالي)⁴⁷.

ومن اللافت للنظر هنا أنّ السيد السيستاني يستعمل مصطلح "حكومة دينية"، ويردّفه بمصطلح "رجال الدين"، وكلا المصطلحين يختفيان من أدبيات الإسلام السياسي، فبدلاً من الأول يستخدم لديهم تعبير "حكومة إسلامية"، مثلما يتداولون "دولة إسلامية" ولا يذكرون "دولة دينية". وهكذا يستعملون في كتاباتهم ويشيرون في أحاديثهم إلى "علماء دين"، وليس "رجال دين".

منذ ثلاثة عقود بدأ التفكير بالدولة في مدرسة النجف يغادر المدونة الفقهية بالتدريج، حتى أنّي لم أعر في العقد الأخير على أيّ كتابات جادة، دونها المراجع والفقهاء في الحوزة العلمية في النجف، ترسم إطاراً مشتقاً من الفقه للسلطة والحكم والدولة ومؤسساتها، يتواصل مع الرؤية الفقهية النظرية لمحمد باقر الصدر، ومحاولاته الأثيرة، التي بدأت بـ "اقتصادنا"، واستمرت حتى الفترة الأخيرة من حياته في سلسلة "الإسلام يقود الحياة"، من أجل توطيد مفهوم الدولة ونظمها السياسية والاقتصادية والمالية والمصرفية داخل المدونة الفقهية.

هكذا عبر مفهوم الدولة ونظمها ثلاث محطات في النجف، تقلب فيها من خارج المدونة الفقهية إلى داخلها ثم خارجها. ويبدو أنّ جهود الصدر وسواه من فقهاء مدرسة النجف، الذين عملوا على ترسيخ التفكير الفقهي بالدولة، منذ مطلع النصف الثاني من القرن العشرين وتواصلها ثلاثة عقود، لم يكتب لها التغلب على نزعة التفكير بالدولة خارج الفقه في الحوزة العلمية، فعاد التفكير بالدولة مفارقاً للفقه، يجول في مداراته الموروثية، ولم تفلح تلك الجهود في انتزاعه من بنيته الراسخة العميقة في الوعي والوجدان الشيعي في عصر الغيبة.

على أنّ هناك فرقاً مهماً بين التفكير الموروث بالدولة والتفكير الحديث بها، فالأول لا يتدخل في الدولة؛ لأنّه يحصرها في الإمام المنصوص عليه، ويعتبر الدولة الخارجة عن هذا الإطار دولة ظالمة، وحكّامها حكّام جور. في حين أنّ التفكير الحديث في الدولة يميّز بين مقاربة الدولة بمفهومها الكلامي، ومقاربتها بمفهومها الفقهي. فالأول معترف به كحق إلهي حصري للإمام، لا تتناقش تفاصيله طالما كان غائباً. أما الثاني فإننا نراه

⁴⁶ الخفاف، حامد. المصدر السابق، ص 229-230

⁴⁷ الخفاف، حامد. المصدر السابق، ص 307-310

في المرحلة الثالثة امتداداً وتطويراً للمرحلة الأولى؛ إذ إن رواد هذه المرحلة - كالسيد السيستاني - يحيلون تحديد نمط الحكم للأمة، ويعتقدون أنّ من حقها أن تختار الحاكم وطبيعة التشريع الملائم لها، وهي بنفسها تتولى مراقبة تطبيق كل ذلك، وصاحبة الكلمة الفصل في جميع شؤونها.

أود التذكير في الختام إلى أنّ هذه الورقة لا تتضمن سوى إشارات محدودة وليست مستوعبة، تمحورت حول تحقيب نمط التفكير بالدولة وحقولها ونظمها في مدرسة النجف، في ثلاث مراحل، من دون استقراء شامل للمدونة النجفية الفقهية الواسعة في القرن الأخير، وإنّما اقتصرنا على تقديم أبرز النماذج السائدة في كل مرحلة، بشأن مقارنة مفهوم الدولة وما يرتبط بها، بحدود ما تسمح به الورقة.

كما لا نعني بسيادة نمط من التفكير بالدولة في مرحلة زمنية معينة في مدرسة النجف إجماع الفقهاء والباحثين والدارسين في الحوزة العلمية على قول واحد، ذلك أنّ الاجتهاد بطبيعته يفضي إلى تنوع الآراء وتعدد النظر الفقهي في الموضوع الواحد، تبعاً لتنوع أدلة الاستنباط الفقهي، والاختلاف في فهم هذه الأدلة، غير أنّ التحقيب الذي نقتصره للتفكير بالدولة، يؤشر على الاتجاه الغالب في كل مرحلة، لدى بعض الفقهاء، ممن يتعاطون البحث في قضايا الدين والدولة، وماله صلة بالفكر والفقه السياسي في الإسلام. ولم نتحدث عن الذين لا يتداولون تلك الموضوعات، وممن يصنفونها خارج مديات التفكير الفقهي في عصر الغيبة، ولا يتعاطون بحثها أو إبداء وجهات نظر مستدلة حيالها نفيًا أو إثباتًا، وهم جماعة من أبرز الفقهاء والمراجع في التاريخ القريب لمدرسة النجف، لاقتصار الحديث على الصنف الأول.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com