

عالم الدين الإيراني ودوره في مجتمعه

الشيخ جعفر المهاجر

في منهج البحث

من أين يمكن أن نبدأ قراءة دور عالم الدين الإيراني في مجتمعه ؟ أمن عمقه التاريخي ، الذي ترجع بداية علوقه وتطوره المنظور إلى النهضة الصفوية ، التي أعادت توحيد " إيران " على قاعدة التشيع الإمامي ، وأنهت فترة الشتات المؤلمة التي طالت قروناً ؟ أم من بداية الأزمة السياسية الاجتماعية الحادة التي كان السبب المباشر لها السياسة البائسة لآخر شاهات الأسرة البهلوية ، ودفعت عالم الدين إلى موقع ثوري ، لم يكن دونه أي خيار آخر ؟

إن القارئ النهم للتاريخ ، وكذلك الباحث طبعاً ، هو أشبه بمن يقرأ كتاباً بطريقة إرتجائية ، من الفصل الأخير إلى ما قبله ، من الحاضر إلى الماضي . كل فصل ، كل طور من الماضي ، يطرح السؤال نفسه ، وإن يكن بطريقة مختلفة . كيف تشكل الحاضر ، وما هي العناصر التي تركب منها ؟ وكيف تطوّر من إلى ؟ هذا التصوّر لحركة البحث ، وإن بدا للوهلة الأولى في غاية الواجهة ، يقودنا إلى مأزق منهجي . من المستحيل عملياً أن نصل إلى اليانبع . كلما أمعنا في الماضي ، كلما غمّت الصورة . لكننا بالتأكيد لا نواجه العدمية . لأن لكل طور قوابله الخاصة التي أفرغ فيها وأتى على صورتها . ولأن على الباحث المتأمل أن يميز العناصر الموضوعية لكل قالب عن القاعدة / الأرضية التي نبت فيها . حيث من التّمحل والارتجال أن نقطع بحجم تأثيرها على الشكل الحاضر لمجرد تشابه مظهري ما . لذلك فإننا نتحفّظ بشدة على الملاحظات المتسرّعة التي سقط فيها كتاب من مثل أحمد أمين في كتابه (ظهر الإسلام) وجورج براون في *A Literary History of Persia* وكلود كاهن في أكثر من كتاب له . وهي جميعاً تلتقي عند مقولة أن الوضع المتميز لعلماء الدين في " إيران " ، خلافاً لأمثالهم في الأقطار الإسلامية الأخرى ، ترجع جذوره إلى عناصر في الحضارة الفارسية الساسانية . حيث كان للكهنة موقع عالٍ في تركيبة السّلطة . إن خطر تصيّد أمثال هذه التشابهات ، وما أكثرها عند المستعربين والمتأثرين بهم ، أنها توهم الباحث بأنه وصل إلى نتيجة كبيرة ومؤكّدة . ولكنه يغفل عن أن ما كان للكاهن من موقع في الحضارة الفارسية قبل الإسلام له أمثال في حضارات أخرى من الأسلاف التاريخية لحضارات الشعوب الإسلامية (الحضارة المصرية مثلاً) ولكنها لم تؤدّ أو تنته أو تُنبت مثل ما شهدناه ثم ما نشهده في " إيران " كما يزعمون . إذن ، فهنا عامل آخر يجب أن نبحت عنه في القوالب الفكرية والظروف الاجتماعية والنظم السياسية المحلية الخاصة بموضوع البحث .

لذلك كله ، فإننا سننتبع في هذا منهجاً تكاملياً ، مؤلفاً من الخيارين اللذين بدأنا باستعراضهما هذه المقدمة المنهجية ، التي لن تُغني ، على كل حال ، عن سواها .

(1)

يتداخل في نسج دور عالم الدين الإيراني في مجتمعه عوامل عدّة ، من فكري - فقهاتي إلى سياسي - اجتماعي . العامل الأول تطوّر خلال الزمان متأثراً بالعامل الثاني ولا ريب . وهذا اضطرب أيما اضطراب وهو يجتاز التجربة العملية . التي هي المحكّ النهائي للفكري الفقهاتي . بحيث أن الجانب العملي (السياسي - الاجتماعي) وُلد موقفاً نقدياً ، وصل أكثر من مرّة إلى حد الإعتراض الصريح والعلني . إذن ، فهناك علاقة جدليّة بين الفكري والعملي ، يتبادلان فيها التأثير والتأثير . وإذن أيضاً ، فهناك حالة تطورية في الغاية من التعقيد اتخذت شكلاً تصاعدياً ، على الرغم من الأزمات التي بدا فيها وكأن جزءاً أساسياً من الدور قد ضاع نتيجة تطور نكوصي .

في هذا ، وأيضاً فيما سيأتي ، سننخذ من مبدأ " ولاية الفقيه " مقياساً نظرياً وعملياً لتصاعد ونكوص دور عالم الدين الشيعي ، سواء في " إيران " أم في غيرها . على أن مقصدنا النهائي هو ما حدّده عنوان البحث . نقول هذا ، على الرغم من اعتقادنا الجازم بأن هذا الدور لم يكن أبداً محصوراً ومحاصراً بذلك المبدأ . فمن قبل التنظير لـ " ولاية الفقيه " ومن بعده كان هناك دائماً علماء فاعلون وذوو أثر كبير ومستمر من خارج " ولاية الفقيه " ، بل ومن موقع معارضتها أيضاً . ومع ذلك فلا يسعنا أن نتجاهل أن المبدأ قد أتى ثمرة لتطور إيجابي على حد من الثبات ، فضلاً عن أنه غداً رسمياً على أوسع نطاق .

(2)

ولقد كان الباحثون الأولون في النص الشيعي الإمامي ، الذين يعود إليهم فضل التأسيس لما أصبح فيما بعد محاور البحث الأساسية في المراكز العلمية القادمة - ، كانوا بين محدث ومتكلم . ففي " قم " و " الري " و " آسية الوسطى " ، حيث افتتح البحث المنهجي المنظم في النصوص ، صرف الباحثون همتهم إلى الحديث وما يتصل به ، أعني خصوصاً علم الرجال . ومضوا يجمعونه من الأصول ويصنّفونه وينقدونه . وما كان لهم غرض وراء ذلك . والاتجاه نفسه حمله إلى " بغداد " محمد بن يعقوب بن إسحق الكليني الرازي (ت : 329 هـ / 940 م) .

لكن مُعْتَرِك " بغداد " ، حيث التقت كافة الاتجاهات في جو جدلي ، دفع نحو منح الأولوية لعلم الكلام ، ابتغاء الدفاع عن الخصوصيات العقيدية الشيعية . وهو الاتجاه الذي حمل لواءه الشيخ المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان (ت : 413 هـ / 1022 م) . ثم من بعده تلميذه علم الهدى السيد المرتضى (ت : 436 هـ / 1044 م) . المهم بالنسبة لما نتبّع الآن ، أن الاتجاه الغالب في هذه المرحلة كان اتجاهاً بحثياً بحتاً ، صرف جهده كاملاً إلى تثبيت مدرسة أهل البيت عليهم السلام على قاعدة راسخة ، على مستوى النص والمعقّد . حتى الفقه كان

له المحل الثاني ، بل الثالث ، من عنايتهم . ويمكن للقارئ الحصيف أن يستنتج من هذا الكلام أن الشأن السياسي الآني كان صفحة مطوية هو الآخر ، لاشئ إلا لأنه فرع فقهي . وربما لأسباب أخرى .

وعلى أن علم الفقه بدأ على التو يصعد في سلم الأولويات ، ليأخذ المحل الأول ، الذي لم ينزل عنه بعد ذلك أبداً ، بعد أن اجتاز عُقدة رفض الاجتهاد (القياس ، حسب لغة ذلك الزمان) ، التي ذهب ضحيتها فقيهان من أجل فقهاء تلك الفترة ، هما الحسن بن علي بن أبي عقيل العماني ، المعاصر للشيخ الصدوق ، ومحمد بن أحمد بن الجُنيد الأسكافي (ت : 381 هـ / 991 م) فإن مدرسة " بغداد " ، وكل من ذكرناه حتى الآن من أبنائها ، لم تُظهر أدنى ميل باتجاه تأسيس موقع خاص للفقيه في بنائها التشريعي . حتى أن رائد الاتجاه الفقهي الجديد ، الذي عُرف لذلك بلقب " شيخ الطائفة " الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت : 460 هـ / 1067 م) رجَّح في كتابه (النهاية في مُجرّد الفقه والفتاوى) الحكم بحفظ أخماس المغانم والمكاسب إلى حين ظهور الإمام الغائب ، بوصاية المكلف بها إلى من يثق به من إخوانه المؤمنين أو دفنها في الأرض (ص / 200 - 201) . وحصر إقامة الحدّ بالإمام أو الوالي من قبله (ص / 691) ، يعني النائب الخاص المُعيّن من الإمام مباشرة . وكل ذلك إمارة من إمارات ثقافة الترقّب والانتظار .

فمن كل هذا نرى أن هذه المرحلة ، التي من الممكن القول أنها بلغت ذروتها وغاياتها بالشيخ الطوسي ، لم يكن همّ الباحثين ، من أهل حديث وفقه وكلام ، يتجاوز بيان حدود وحقائق المدرسة الشيعية الإمامية . ولكنها ، وربما لذلك ، لم تنجح ، بل بالأحرى لم تحاول ، تأسيس سلطة بديلة ، تسدّ الفراغ الكبير الذي نشأ بغيبة آخر الأئمة عليهم السلام .

(3)

ولقد كانت خطوة الشيخ الطوسي باتجاه المنحى الفقهي الاجتهادي خطوة كبيرة وفي الصميم . اكتسبت قوتها من ضرورتها ووجهتها أساساً ، ومن شخصية صاحبها وقوة حضوره ثانياً . وهو الذي كان واسع العلم ، متنوّع الاهتمامات ، غزير القلم ، قوي العارضة ، كثير التلاميذ . وكان يمكن للاتجاه أن يستقرّ ثم أن ينتج تحولات عميقة في الفكر الإمامي ، خصوصاً السياسي ، لِمَا هناك من شعور عام بالفراغ الكبير في هذا خصوصاً ، وبالحاجة إلى تأسيس مفهوم للسلطة والشرعية يدور في فلك العقيدي الإمامي الرسمي دون أن يخرج عنه وعن جاذبيته . لأنه ، مثل كوكب تابع ، يكتسب قوته من جاذبية المركز الطاغية .

إلا أن الدولة البويهية انهارت عام 447 هـ / 1055 م ، ودخل السلاجقة " بغداد " ، حيث أعلنوا تأييد الخلافة العباسية ، وإن ظلّ هذا التأييد إسمياً ، ومناهضة التشيع . وقاد أحد وزرائهم حملة تنديد علني وملاحقة وفتك بهم . وليس في وسعنا القول على نحو القطع في تأثير ذلك على التطور العالق في الاتجاه المحسوب والمتوقّع والمطلوب . لكننا أيضاً لانستطيع أن نتجاهل حقيقة أن الفقهاء الشيعة افتقدوا الآن ما كانوا يتمتعون به من حماية ورعاية . وانشغلوا

بهموم جديدة تتصل بأمنهم الشخصي ، وأمن الشيعة عموماً . وأتى لفقهاء أن ينصرف للتنظير لسُلطته وهو يفتقر إلى أمنه الشخصي .

وكأنما كانت الخطوة المترقبة مذخورة لبقعة لم تكن في هذا الشأن من قبل شيئاً مذكوراً . تلك هي بلدة " الحلة " ، التي شيدت على أنقاض " بابل " القديمة ، بجانب فرع من فروع دلتا " الفرات " . وكانت مركزاً لريف واسع عامر ، تقطنه جماعات شيعية طالما عالنت بتحفظها السياسي . بل كأنما كانت الخطوة مذخورة بالتحديد لأول فقيه كبير أنجبته " الحلة " . ذلك هو **محمد بن إدريس الحلبي** (ت : 598 هـ / 1200 م) .

يُعرف ابن إدريس ، وهو سبط للشيخ الطوسي ، بثورته العنيفة على خمود الاتجاه الفقاهتي الاجتهادي من بعد جدّه ، ونزوع الفقهاء إلى التقليد بعد وفاة الطوسي . ويُقال إن العلة في ذلك النكوص ، التأثير البالغ للشيخ على مَنْ أتى بعده ، بحيث أنهم جميعاً باتوا يهابون خلافه (روضات الجنات : 6 / 277) ولذلك فإن ابن إدريس إنما تعمّد توجيه نقده الجارح أحياناً إلى آراء جدّه ابتغاء إسقاط ذلك الجدار من التهيّب الذي حال بينهم وبين التأمل الحرّ . وكان ممّا قاله ، بعد أن استعرض أحد مواطن الخلل المنهجي عند الشيخ الطوسي : " فكيف يُحال على الرجل ، ويُنسب إلى أن جميع ما أورده حق وصواب لا يحلّ ردّه ؟ " . لكن الإنصاف يقتضي أن نقول أيضاً أنه في (السرائر) طالما استند إلى آراء الشيخ وردّها بكل احترام . ودائماً مُشيراً إليه بـ " شيخنا أبو جعفر " (أنظر مثلاً : السرائر : 113 ، 114 ، 115 ، 160 . وهو كثير جداً بحيث لا تكاد تخلو صفحة من صفحات الكتاب من مثل هذه الإشارة) .

من الثابت أن ابن إدريس هو البطل التاريخي للاتجاه الأصولي العقلي . يقول في مقدّمة كتابه (السرائر : 1 / 51) : " على الأدلة أعمل ، وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالى . ولا ألتفت إلى سواد مسطور وقول بعيد عن الحق مهجور . ولا أقلد إلا الدليل الواضح والبرهان اللانح . ولا أعرج على أخبار الأحاد التي اعتمدها الطوسي " وهو إذ يبيّن منهجه في استنباط الأحكام يقول : " الحق لا يعدو أربعة طرق : إما كتاب الله سبحانه ، أو سنة نبيه صلى الله عليه وآله المتواترة المتفق عليها ، أو الإجماع ، أو دليل العقل . فإذا فُقدت الثلاثة فالمُعتمد في المسائل الشرعية ، عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشرعية ، التمسك بدليل العقل " (نفسه / 46) فهذا كلام لا ينقصه الوضوح ولا القوّة على المكانة العالية التي يعطيها ابن إدريس لدليل العقل في منهجه . ومن هنا قيل فيه إنه " أعرض عن أخبار أهل البيت عليهم السلام بالكُلّيّة " (أمل الآمل : 2 / 244) إلى غير ذلك وهو كثير . وهو كلام ظالم إلى حدّ بعيد . والمحقّق أن هذه المنهجية المُبيّنة للمصادر التي يتعامل معها الفقيه في استنباط الأحكام ، غدت من بعد رسمية في المدرسة الأصوليّة الغالبة . وفي ذلك دليل ساطع على وجاهتها .

بالعودة إلى عمود البحث ، الذي يدور على تتبّع نشأة وتطور ما عُرف فيما بعد باسم " ولاية الفقيه " ، نقول : إنه في هذا الجو الفكري ، بما أعطاه من مكانة للعقل كدليل شرعي ، وما يقتضيه من اعتبار مواز للمصلحة ، فضلاً عن ظهيره السياسي ، المُتمثّل في الحيويّة السياسيّة التي امتازت بها " الحلة "

ومنطقتها في هذه الفترة ، كل ذلك انتهى إلى أول تنظير وإعمال لسُلطة الفقيه ، على يد محمد بن إدريس ، كما سبقت منّا الإشارة . الأمر الذي يُوجب علينا ، لمصلحة البحث ، أن نقف عنده وقفة مُتأنيّة . مُعتمدين أشهر وأوسع كتبه الذي سمّاه (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى) ، واشتهر فيما بعد باسم (السرائر) حسب .

إن القارئ الخبير العارف أين بالذات يبحث في أبواب كتاب فقهي عن الفتاوى ، التي إذا جمع بينها دلّته على موقف واتجاه مصنفه من قضية تنظير سلطة ما للفقيه ، - ليجد في (السرائر) ثروة من المعلومات ، التي تشير إلى ريادة ابن إدريس لما سيغدو من بعد أحد أبرز المشخّصات للفقّه الإمامي الأصولي ، أعني " ولاية الفقيه " . ونحن تفصّلنا المبدأ تحت عناوين أربعة : " الخمس " ، " إقامة الحدود " ، " الحكم بين الناس " ، " تنفيذ الأحكام " ، وفقاً للعناوين التي وضعها ابن إدريس لمادّة كتابه . وهي ، على كل حال ، لا تخرج في كثير عمّا نجده عند غيره . وإن كنّا نراه أكثر ميلاً للتصنيف تحت عناوين تفصيليّة . وها نحن نثبت فيما يلي أبرز ما نجده ذا علاقة بالبحث . مقدمة تحليله وكشف خبيئه .

في الخمس

" 0000 ثم لانجد مصنفاً من أصحابنا بعد ذكره لهذه المسألة إلا ويودع في كتابه ويفتي ويقول ، إن نصف الخمس يوصى به لصاحبه ، أو يُحفظ لصاحبه ، أو يودعه لصاحبه . على اختلاف العبارات " (السرائر : 115)

في إقامة الحدود

" الإجماع حاصل مُنعقد من أصحابنا ومن المسلمين جميعاً أنه لا يجوز إقامة الحدود ولا المخاطب بها إلا الأئمة والحكام القائمون بإذنهم في ذلك " (السرائر / 161)

في الحكم بين الناس

" وأما الحكم بين الناس والقضاء بين المختلفين ، فلا يجوز إلا لمن أذن له سلطان الحق في ذلك . وقد فوضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم المأمونين المحصلين الباحثين عن مآخذ الشريعة ، الديانين القيمين بذلك . في حال لا يتمكنون فيه من تولّيه بأنفسهم . فمن تمكن من إنفاذ حكم وهو من أهله ، أو إصلاح بين الناس ، أو فصل بين المختلفين ، فليفعل ذلك وله الأجر " (السرائر / 161)

في تنفيذ الأحكام

" تنفيذ الأحكام الشرعية 00000 من فروض الأئمة عليهم السلام المختصة بهم دون من عداهم ممن لم يؤهلوا لذلك . فإن تعدد تنفيذهم عليهم السلام وبالموئل لها من قبلهم لأحد الأسباب لم يجز لغير شيعتهم المنصوبين لذلك من قبلهم عليهم السلام تولي ذلك ، ولا التحاكم إليه ، ولا التوصل بحكمه إلى الحق ، ولا تقليده والحكم مع الاختيار ، ولا لمن لم تتكامل له شروط النائب عن الإمام في الحكم من شيعته ، وهو الأعم بالحق في الحكم المرذود عليه ، والتمكن من إضائه على وجهه ، واجتماع العقل والرأي والحزم والتحصيل وسعة الحكم والبصيرة ، والبصيرة بالمواضع ، والتواتر بالفتيا والقيام بها ، وظهور العدالة والتدين ، والقوة على القيام به ووضعه موضعه " (السرائر / 469)

في الحكم في الحدود

" للحاكم النائب من قبل الإمام عليه السلام أن يحكم فيها (يعني الحدود) ، كما أن للإمام ذلك . مثل ما سلف في الأحكام التي هي غير الحدود . لأن جميع ما دلّ هناك هو الدليل ها هنا . والفرق بين الأمرين مخالف مناقض في الأدلة . (السرائر / 471)

إن المتأمل في هاتيك النصوص الخمسة ، العارف بمكوناتها ، وخصوصاً بخلفيتها العقائدية والفقهية ، ليروعه أن يرى الخطوة الواسعة التي خطاها هذا الفقيه الرائد بالفكر السياسي الشيعي الإمامي . وأن يراقب بداية تأسيس سلطة ليس على رأسها الإمام المعصوم بشخصه . وهذا يعني عند العارف أيضاً كسر الحدود الصارمة بين الدولة الشرعية الوحيدة ، أعني دولة الإمامة ، وبين الدولة " الغصبية " ، التي تضم كل ما عدا تلك . وها نحن نرى الفقيه ابن دريس وقد حزم أمره ، متخذاً بين ذينك الحدين القاطعين سبيلاً .

وجدير بنا قبل أن نتحوّل نحو تحليل هاتيك النصوص الخمسة أن نقف على ملاحظتين تتصلان بالخلفية التي تعامل معها . ممّا سيوفّر لنا مدخلاً مناسباً جداً للخطوة التالية :

- الملاحظة الأولى : إن الإمام ، بوصفه السلطة الشرعية الوحيدة ، حاضر بقوة في النصوص الخمسة . على الرغم من أنه كسلطة مباشرة وفعلية ليس حاضراً بالفعل .

- الملاحظة الثانية : إن الهم الذي تعكسه النصوص ، أو بالأحرى إن حافز الفقيه وموجّه تفكيره في هذا النطاق ، هو قضية تأسيس شكل ونمط من سلطة فعلية تؤدي غاية الشريعة في كلّ من تلك المجالات الخمسة أي تحول دون التعطيل ، دون أن تتضارب مع المبدأ الرئيس الذي هو سلطة الإمام الغائب .

إذ ندخل عالم النصوص نلاحظ تفاوتاً واسعاً في قدرة ابن إدريس على حلّ المشكلات التي قلنا فيما فات (الملاحظة الثانية) أنها كانت حافزه الأساس للبحث والنظر . ففي الباب الأول (الخمس) نراه يردّد ما قاله أسلافه من الفقهاء منذ الكليني وابن بابويه القمي ، مُستنداً إلى ما قالوه دون أدنى إضافة . ممّا يمكن اعتباره نقلة ناقصة باتجاه غرضه ، الذي هو تأسيس سلطة جديدة وعدم تعطيل الأحكام . وما ذاك ، فيما يبدو ، إلا لأنه رأى إلى الأخماس بوصفها ملكاً شخصياً للإمام وبالتالي كان من الواجب حفظها له بأي وسيلة . الأمر الذي جرى

تجاوزه فيما بعد ، تحت عنوان ملكية المنصب ، في مقابل ملكية الشخص . وبالتالي تفادي تعطيل الأحكام المتعلقة بها بضمها إلى موضوعه " نيابة الفقيه " الجامع للشرائط عن الإمام . كما سنشير بعد قليل .

لكنه فيما بقي من الأبواب الأربعة ينجح نجاحاً شبه تام في تأسيس سلطة الفقيه . هذا إذا لم نعلق كبير أهمية على الإلتباس الحاصل في عباراته أحياناً بين النائب الخاص المنسوب بشخصه من قبل الإمام مباشرة ، والنائب العام المنسوب بأوصافه في النصوص الواردة عنه . فهو في " إقامة الحدود " (العقوبات) يقضي بسلطة الفقيه في إقامتها بوصفه " القائم بإذنه (يعني الإمام) في ذلك " . وكذا الأمر في " الحكم بين الناس " (القضاء) . أما في " تنفيذ الأحكام " ، فهو يبدو في غاية الوضوح والثقة أنها هي الأخرى من صلاحيات الفقيه . الأمر الذي يودع في ذهن القارئ المنتبّع أن وعيه على المبدأ يتنامى ويقوى وهو يتقدّم في أبواب كتابه ، وضمناً في نمط المعالجة لمختلف وجوه المشكلة . فما هو هنا يطرح لأول مرّة ، بمقدار ما استقرأنا ، مقولة " النائب عن الإمام " ، أي الفقيه الجامع للشرائط . ثم أنه هنا أيضاً يتجاوز حذره المعروف من العمل بأخبار الأحاد ، ليورد الحديث المشهور عند الفقهاء بـ " مقبولة عمر بن حنظلة " ، الذي أصبح فيما بعد وإلى اليوم عمدة الداهيين إلى " ولاية الفقيه " . مُستدلاً به على ما سبق أن ذهب إليه في هذه الفقرة ، وعلى بيان الشروط التي ينبغي اجتماعها في الفقيه لكي يصحّ تقليده والتحاكم إليه والتوصّل إلى الحق بحكمه وإنفاذ الأحكام على يده . (السرائر / 469)

هكذا يبدو بكامل الوضوح أن ابن إدريس ، المُمثّل الأكبر لمدرسة " الحلّة " ومنهجها الأصولي العقلي ، قد شقّ الطريق واسعاً أمام سلطة الفقيه . بحيث أصبحت سالكة أمام أخلافه من الفقهاء . وليس على الباحث من بعد إلا أن يتتبع تطورها الثابت عموماً على أيديهم ، وصولاً إلى فترة البحث .

(4)

من العسير أن نتتبع بدقة تطور التفكير في المسألة بعد المؤسس ابن إدريس . وذلك بسبب عوز النصوص التفصيلية . وأن ما وصل إلينا منها هو فقط ما اشتهر وانتشر وقاوم عوادي الزمان ، وهو الجزء الأقل نسبياً . ومع ذلك فإننا نعلم إجمالاً أنه ، أعني التطور ، ظلّ ثابتاً من بعده . بحيث يمكن أن نعتبره إحدى السمات البارزة لمدرسة " الحلّة " ومنهجها الأصولي العقلي . بدليل أننا نجد في كتاب (شرائع الإسلام) لأبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد الحلّي الهذلي (ت " 676 هـ / 1277 م) الشهير بالمحقق الحلّي ، نقلة أخرى باتجاه توسعة سلطة الفقيه . نقرأها في أن له أن يتولّى صرف حصّة الإمام من الأخماس (شرائع الإسلام : 1 / 515) . وهي المسألة التي رأينا المؤسس ابن إدريس يتوقّف فيها عند قول السلف . كما أننا نجد في الكتاب نفسه إشارة تدلّ على نضج مصطلح جديد ، يتصل بما جدّ من سلطة للفقيه ، نقرأها في عبارة " إمام الأصل " (نفسه : 3 / 278) . التي تسمح لنا أن نتصوّر أن في ذهن الكاتب مصطلح ثان ، اقتضى التقييد في العبارة ، هو (إمام الفرع) أي الفقيه . هذان الملمحان يدلان بما لا يقبل الشك على أن التأمل والاجتهاد في الموضوع لم يتوقّف .

وإن يكن يدلّ أيضاً على أن التطور بطيء ، بحكم حاجة المؤسسة الفقهية إلى هضم وتمثّل ما أدخله ابن إدريس من تجديد جذري على موقعها الاجتماعي .

(5)

كان التطور الأساسي التالي في تنظير سلطة الفقيه ، مذخوراً لبقعة قصيّة عن مراكز العلم وحركة البحث والتأمّل والاجتهاد . لم تكن ، هي الأخرى ، من قبيل شيئاً مذكوراً . تقع بين " لبنان " التاريخي - الجغرافي و " فلسطين " ، اسمها " جبل عامل " أو " عاملة " . أمّا بطل ذلك التطور فهو أول فقيه كبير برز فيه ومنه ، هو محمد بن مكي الجزيني ، الأكثر شهرة بلقب الشهيد الأول (ق : 786 هـ / 1384 م) . وكان ما حصل في " جبل عامل " من تطور أو تطوير في هذا النطاق ذا طابع عملي . يعني أنه يتجه مباشرة نحو أعمال ما سبق لنا أن رصدناه موقفاً نظرياً بحثاً في " الحلّة " . وهذه إشارة تقول ضمناً أن ليس لدى بطل هذه المرحلة إضافات نظريّة على ماسبق لـ " الحلّة " أن قدمته في هذا النطاق . إذن ، فنحن في هذه المرحلة من البحث أمام أول سلطة فعليّة للفقيه الشيعي الإمامي . وهذه نقلة ذات معنى خطير ، تقترب بنا خطوة واسعة نحو ذروة البحث ، المُعلّنة في عنوانه .

من المؤكّد أن الشهيد استقى الفكرة من منبعها ، أي من " الحلّة " ، حيث حضر على شيوخها مدّة تناهز السبع سنوات . ومن المرجّح أنها ، أي الفكرة نفسها ، كانت قد تقدمت وازدادت نضجاً بالقياس إلى ما عرفناه عنها أيام ابن إدريس والمحقق الحلّي ، أي قبل زهاء القرن من الزمان . نقول هذا ليعرف القارئ السبيل الذي سلكته الأفكار الجديدة حول سلطة الفقيه بحيث وصلت إلى " جبل عامل " . ثم أن نفسّر جاهزيتها للتنفيذ والإعمال على يد الشهيد .

من الضروري جدّاً أن نبيّن الظرف السياسي الذي جعل الشهيد لا يجد بُدّاً من إعمال سلطة الفقيه في وطنه الذي كان ما يزال بعيداً جداً عن هذا النمط من التفكير . والحقيقة أننا بيّنا ذلك بأوسع ما تعطيناه النصوص المتاحة في دراستنا عنه ضمن كتابنا (ستة فقهاء أبطال / 79 - 107) . وهانحن نوجز هنا مافصلناه هناك بقدر الحاجة ، دون الإشارة إلى أسناد المعلومات . ونرجو القارئ الذي يرغب في التفصيل أو إسناد المعلومات أن يرجع إلى الأصل الذي نأخذ عنه .

فقبل ولادة الشهيد بسنوات قليلة ، كان المماليك قد طردوا المحتلين الصليبيين من المنطقة الشاميّة . وما أن استتبّ لهم الأمر حتى انقلبوا على الشيعة في " جبل لبنان " فجرّدوا عليهم الحملات ، ابتداءً من السنة 692 هـ / 1292 م ونجحوا في اجتياحه بالقوة سنة 705 هـ / 1305 م ، فقتلوا من قتلوا منهم ، وهجّروا الباقين إلى " بعلبك " و " جبل عامل " . وبذلك تابعوا مُسلسل البعثرة السكانية للشيعة في المنطقة ، الذي كان الصليبيون قد بدأوه قبل زهاء القرنين . فالإفراغ السكاني للجبل استدعى ملأه من جديد لأسباب أمنيّة وعمرانيّة . فعمدت السلطة المملوكيّة إلى جلب أعداد كثيفة من التركمان وأسكنتهم فيه . لكن هؤلاء التركمان الرعاة ، المعتادين على العيش في السهوب الدافئة ، لم يُفلحوا في التكيف مع الطبيعة الجبلية الباردة لمنزلهم الجديد . فسرعان ما أخذوا يهجرونه هابطين باتجاه السواحل . حيث بدأوا ضغطاً سكانيّاً آخر على سكانه الأصليين من

سليمان القانوني على قتل زين الدين بن علي الجباعي ، الشهير بالشهيد الثاني (ق : 965 هـ / 1557 م) أعلى شيوخ الشيعة في " الشام " شأناً في زمانه . الأمر الذي رأى فيه فقهاء " جبل عامل " نذيراً لهم جميعاً بأن ينجوا بأنفسهم . فانطلقوا هاربين لا يلوون على شئٍ باتجاه " إيران " الصفوية . حيث انتشروا في أنحاءها بالعشرات يعملون في مختلف الميادين . ما بين مناصب رسمية ، إلى أئمة ومبلغين في البلدان والقرى . كان مجموع أولئك الفقهاء فريق عمل هائل يتمتع بكفاءات عالية لامثيل لها في ذلك الأوان . ما كان لتلك الدولة الفتية أن تحظى بمثله لولا تلك الجريمة النكراء الغيبية .

إذا وضعنا هذا الواقع الجديد في السياق التطوري ، الذي أفرغناه فيما فات من البحث حتى الآن ، لرأينا النقلة الهائلة التي تحققت للفقهاء الإمامية في الدولة الصفوية . فلأول مرة يكون لهذا الفقيه (دولته) التي يُحامي عنها ، ويندمج في أجهزتها . حقاً إن الأمر لم يصل إلى حدّ التنظير لشرعيتها ، كما لدى المذاهب الأخرى . ولم تُنجب شخصية مثل ابن تيمية (ت : 727 هـ / 1326 م) وتنظيره لشرعية الدولة المملوكية (الفتاوى الكبرى : 4 / 333 - 347) وأمثاله كثيرون . لكنه اندمج في أجهزتها الرسمية . (كان من وظيفة شيخ الإسلام المركزي ، أن يكون دائماً في مجلس الشاه ، لمراقبة شرعية قراراته وأحكامه في مختلف الشؤون) . كما أنه صحح عملياً تصرفاتها المالية ، بأن قبّل أعطياتها (علي بن عبد العالي الكركي : رسالة في حلّ الخراج) . لكنّ الذي حال دائماً دون منحها شرعية صريحة وعلنية ، هو أنه لا محلّ لهذه الدولة ومثلها في مفهوم الشرعية المتطور . الذي يعرف القارئ الذي رافقنا في هذا البحث أن مصدره الإمام المعصوم ، ثم الفقيه الجامع للشرائط ، بوصفه نائباً عاماً عنه . ومن أبرز المفارقات التي نشأت نتيجة هذا الوضع الملتبس ، أن الشاه طهماسب الأول (حكم : 930 - 984 هـ / 1524 - 1576 م) ، الذي عُرف بالورع والتقوى ، أصدر فرماناً بحق علي بن عبد العالي الكركي (ت : 940 / 1533 م) ، وصفه فيه بـ " نائب الأئمة المعصومين " (الفوائد الرضوية / 305 ، روضات الجنات / 391) . وعلى الرغم من الأهمية البالغة لهذه النص ، بوصفه أول خطاب سياسي في الإسلام على قاعدة " ولاية الفقيه " ، فإننا نرى فيه وضعاً مقلوباً . لأن المفروض أن الفقيه ، بوصفه نائباً عاماً عن الإمام ، هو مصدر الشرعية . وهو بغنى عن أي قرار تُصدره السلطة الفعلية .

أعتقد أن القارئ لن يُفاجأ الآن إذ أقول ، إن هذا الوضع ، بما انطوى عليه من التباس ، أنجب ضده . فذلك هو دائماً شأن هذه الإشكالية . وعلى كل حال ، فهذا هو مدخلنا للإمام بالمدرسة الإخبارية المعارضة لكل شكل من أشكال سلطة الفقيه .

ومن المعلوم أن الخيار المنهجي الذي تركز عليه المدرسة الأصولية العقلية ، ابتداءً من أبرز مُمثلها ابن إدريس الحلي ، هو أن الفقيه مُنشئ لنص جديد ، يستنبطه من النصوص الأصلية . وفقاً لقواعد الاستنباط المُحررة . وما الفقه في النهاية إلا مجموع النصوص المُستنبطة .

في المدرسة الأخبارية لا محل للفقه ولا للفقهاء . النص الوحيد المُلزَم هو النص الصادر عن المعصوم مباشرة . والناس من بعد مقلدون للأئمة عليهم السلام . وليس عليهم إلا أن يرجعوا إلى الأحاديث المُثبتة في الصحاح . إذن ، فهذه المدرسة تشطب على كل التطور الذي حصل حتى حينه ، وتعود بالأمور إلى أصولها .

ودار بين المدرستين سجل طويل استمرّ قروناً . والحقيقة أن التراث السياسي الإمامي قد نشأ عملياً في تلك الفترة ، عبر السجل الذي علق بين رجال المدرستين على شرعية أو عدم شرعية الدولة القائمة . ولتُسجَل بهذه المناسبة أن السجل كان يجري تحت أكثر من عنوان والمعنون واحد . لكن أهمها ، بالإضافة إلى العنوان الأساسي الذي يدور حول وظيفة (الفقيه) ، هو الوجوب العيني لصلاة الجمعة أو عدمه . والبحث هنا يدور في الحقيقة على شرعية أو عدم شرعية السلطة القائمة . لأن من شرط وجوبها عند الجمهور أن تكون إقامتها في ظل سلطة عادلة ، بالمفهوم الفقهي والسياسي والاجتماعي للكلمة . ثم لتُسجَل أيضاً ، أن السجل نفسه كان يجري بطريقة علنية مكشوفة ، في كُتُب ورسائل تُعدّ بالعشرات ، تُصنّف وتُطرح للإستنساخ تحت سمع الدولة وبصرها . ولم يُسجَل على الإطلاق أدنى اعتراض من السلطة على أن تكون شرعيتها موضع تشكيك بهذه المثابة من العلنية . ممّا يدلّ على المناخ الحرّ الذي تمتّع به الفكر وأهله في ذلك الأوان .

في خضمّ هذا السجل الكبير ، برز صوت وحيد ، يجب أن ننظر إليه بوصفه حالة ثورية بالمعنى الكامل للكلمة . ليس فقط بالقياس إلى المناخ الفكري السائد آنذاك ، بما فيه من خيارين لا ثالث لهما بين المدرسة الأصولية والثانية الأخبارية ، والأطروحة السياسية لكلّ منهما ، بل إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير ، ممّا سنشير إليه بعد قليل .

أمّا صاحب الصوت فهو محمد باقر السبزواري (ت : 1090 هـ / 1697 م) . شيخ الإسلام في العاصمة ، على عهد الشاه عباس الثاني . الذي يُعتبر الومضة الأخيرة في الخط الانحداري الذي كانت تتجه إليه الدولة الصفوية .

كان السبزواري فقيهاً طليعياً مُجدّداً . من آرائه الفقهية وفتاواه ما لقي التنديد والاستهجان في زمانه . لكن التطور الفقهي لحق بها فيما بعد . بحيث غدت فتاوى معروفة على نطاق واسع . وقد استعرضها أحد كُتّاب سيرته محمد باقر الخوانساري في (روضات الجنّات : 2 / 67) . نقول هذا على سبيل التعريف بالرجل والتنويه بأصالته ، ومقدمة لاستعراض فكره السياسي .

أودع السبزواري فكره السياسي في كتاب ضخم له بالفارسية سمّاه (روضة الأنوار في آداب السلوك للرعايا والملوك) . رتبّه على مقدمة وفصلين وخاتمة . الفصل الأول فيما يلزم السلطان من معارف . والثاني فيما عليه مراعاته في سياسة الرعية . والخاتمة ترجمة فارسية لعهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر . وأظن أن هذا الاستعراض لمطالب الكتاب ،

خصوصاً الخاتمة ، تكفي لوضع القارئ إجمالاً في جو حوافز السبزواري لتصنيف كتابه . ومع ذلك فإن أهم ما فيه هو ما جاء في المقدمة .

إن الانطباع الذي يخرج به قارئ الكتاب ، وخصوصاً مقدمته ، هو التأسيس لمبدأ حقيّة وشرعيّة السلطة العادلة . والقطع الكامل مع السجال المُزمن المحصور بين مقولتي (سلطة الإمام) و (السلطة الغصبيّة) . هوذا لأول مرّة في الفكر السياسي الإمامي مفهوم ذاتي للشرعيّة غير مُستعاد . يتوسّل ويطرح مقولة جديدة عليه هي (شرعيّة لأنها عادلة) . وذلك استناداً إلى موقف عقلي ، يقضي بضرورة وأصالة النظام السياسي ، وبحاجة الناس إلى نظام يَحقق ذاتيتهم المعنويّة ويُدير شؤونهم ويَسدّد مصالحهم .

يقول في المقدمة :

" إذا لم يكن ثمة سلطان عادل وأهل لإدارة أمور الدنيا ، فإن زمام الأمور سوف يختل ، وتصبح الحياة عسيرة لكافة الناس . ولذلك فإن من الضروري أن يحيا الناس في ظل دولة سلطان يحكم بالعدل ويستنّ سُنّة الإمام " .

ثم أنه يُحصي وظائف الدولة العادلة في :

- 1 - الاقتداء بسُنّة الإمام .
- 2 - دفع شرور الظلمة .
- 3 - الحفاظ على الرعيّة وهم ودائع الحق تعالى .
- 4 - وضع كل فرد من الرعيّة في الموضع اللائق به .
- 5 - حفظ المؤمنين وحمايتهم من العدوان .
- 6 - إعلاء كلمة الشريعة .
- 7 - تقوية أهل الدين والزهد .
- 8 - الأمتناع عن الاستيلاء على أموال الناس ، وعن تحويل الأموال والأشخاص إلى أدوات لارتكاب المعاصي وفعل الشهوات .
- 9 - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .
- 10 - المحافظة على طُرُق المملكة وحدودها وقوتها .

إن أهميّة هذين النصين ليست فقط فيما قالاه ، بل أيضاً فيما لم يقوله . أعني في خلوهما من أي إشارة إلى تعليق شرعيّة الدولة على شرعيّة أخرى . بل فقط على استجماعها لصفات الدولة العادلة . وبذلك يمكننا القول ، إن الفكر السياسي الإمامي قد تجاوز بفكر السبزواري المسافة المستحيلة بين مقولتي (دولة الإمامة) و (الدولة الغصبيّة) ، وما نتج عنها من مفهوم نائب الإمام وصيغة ولاية الفقيه . نافذاً منها إلى أصالة النظام السياسي والشرعيّة الذاتيّة ، وفقاً لصفات ووظائف الدولة العادلة .

لكن كان من سؤ حظ السبزواري ، أنه أتى ببضاعته وقد آذنت الدولة الصفويّة برحيل . وبرحيلها غابت المشكلات الفقهيّة السياسيّة التي طرحتها . وغاب النقاش على شرعيّة الدولة والدولة الشرعيّة . وانشغل الفقهاء بمشكلات

عملية جديدة ، كانت من قبل بحكم المتجاوزة . وفي المزدحم الجديد ضاع ، فيما ضاع ، سابقة هذا المفكر الطليعي .

بعد السبزواري بدا وكأن كل شيء قد توقّف حيث هو . وربما كان لذلك الجمود علاقة بانهيار الدولة الصفوية ، وقيام دول تفتقر إلى ما كانت تتمتع به من حيوية وعبرية . وفي ظلّ الانهيار الكبير ومقدماته انتعشت المدرسة الأخبارية العقلية ، على حساب الأصولية العقلية . ولمدة قرن تقريباً بدا وكأن تلك قد استعادت كافة مواقعها التاريخية . لكن هذه عادت وانتفضت من جديد ، بحيث أجبرت الأخبارية على الانزواء في زوايا محدودة لاتتعدّها . ومن إمارات استقرار المدرسة الأصولية واطمئنانها إلى المستقبل ، أن المولى أحمد النراقي (ت : 1245 هـ / 1829 م) وضع كتابه (عوائد الأيام) . وهو مجموع فقهي ، تناول فيه قضايا فقهية عدّة . لكن ما يعنينا منه الآن أحد فصوله (عائدة) تحت عنوان " ولاية الحاكم " (185 - 205) يعني بالحاكم الفقيه . ويبدو أنه اقتبس هذه الصفة من نص حديث من جملة الأحاديث التي أوردها في مقدمة بحثه . يقول : " الملوك حُكّام على الناس . والعلماء حُكّام على الملوك " (نفسه / 186) . وهو اختيار يُعني عن كل بيان لما انتهى إليه من بحثه .

إن القيمة التاريخية لعمل النراقي هو أنه أول بحث فقهي مُخصّص برأسه للموضوع . انتهى به إلى القول ، إن ولاية الفقهاء " عامّة فيما كانت الولاية فيه ثابتة لإمام الأصل " (أيضاً) . وهذا المذهب هو نفسه مفهوم الشرعية الذي استند إليه دستور الجمهورية الإسلامية في " إيران " بعد قرن ونصف القرن من وفاة النراقي .

(7)

ولقد كانت الثورة الإسلامية في " إيران " ثمرة لمخاض طويل ، التقت فيه أسباب وأسباب . منها ما هو بعيد ومنها ما هو قريب . كما أن منها ما هو ما هو كبير الأثر مباشره ، إلى ضئيل غير مباشر . والأمور لا تشتهه .

لكن الأنسب بما نعالجه ، أن نستوفي الكلام في علة اتجاه الثورة نحو الجمهورية الإسلامية دون غير ، بما تعنيه فعلاً بالنسبة للقارئ العارف .

ومما لا ريب فيه ، ونحن نُحلّل الأمور ، أن في عمق الحداثّ الاستثنائي ، أن الأمة الإيرانية هي خليط شعوب صهرها الإسلام . ولا يذهب بقارئ الظن إلى أنني أعني النهضة الصفوية ، التي جمعت شتات ما مزّقتة صروف الأيام كل ممزّق ، وإن كنت لا أهون من شأنها . ذلك أن اختيار الشعوب الإيرانية للإسلام أسبق من ذلك بكثير . إنها الأمة الوحيدة التي ما إن وصل الانتشار الإسلامي إليها ، حتى أدارت ظهرها لتاريخها الإمبراطوري المجيد ولحضارتها العريقة ولثقافتها ، بما في ذلك لغتها جزئياً . وألقت بنفسها في أحضان الدين الوافد دون تحفّظ . فهي في هذا ظاهرة فريدة في تاريخ الانتشار الإسلامي الكبير . فمن هنا نعرف أن اختيار هذه الأمة للجمهورية الإسلامية دون غير هو تاصيل وفرع عن اختيارها الأول للإسلام .

ثم أن المعنى العميق للنهضة الصفويّة ، أنها صحّحت خيار الأُمّة الأولى . ذلك أن الإسلام تحوّل خلال الفترة البالغة الإضطراب التي سبقت النهضة إلى حالة مذهبيّة في الغاية من الحدّة ، أنتجت ما لا يحصى من الفتن الدمويّة . وكان من المستحيل في ظل هذا المأزق حصول الحدّ الأدنى من الاستقرار السياسي والاجتماعي ، أي أن البلد كان محروماً من أدنى فرصة للتقدّم . ومن المفيد جداً هنا أن يقارن العارف بين إنتاج الأُمّة الفكري والثقافي قبل النهضة بما بعدها ، ليرى بكل جلاء ما نعنيه بكلمة نهضة . والحقيقة أنه لا مجال إطلاقاً لمقارنة الغنى الفكري والثقافي للأُمّة الإيرانيّة بعد النهضة الصفويّة بما قبلها . وهذه ، على كل حال ، حقيقة معروفين لكل العارفين بتاريخ " إيران " الثقافي .

ومن المعلوم أن هذه النهضة ، في جانبها المعنوي على الأقلّ ، كانت من صنع علماء الدين . ولم يكن لأهل السياسة فيها دور يُذكر . ومن هنا نشأت تلك العلاقة المميّزة والمتينة بين العلماء والجمهور الإيراني . ومن إمارات ذلك أن علماء كبار مثل المُحقّق الكرّكي وبهاء الدين العاملي والمجلسي ، وخصوصاً بهاء الدين العاملي ، المعروف عند الإيرانيين بـ " شيخ بهائي " ، هم جميعاً شخصيّات مُحبيّة جداً لدى عامّة الناس ، ويكاد يعرفهم كل إيراني . وما هذه العلاقة المتينة إلا جزءاً وفاقاً للإنجازات الكبيرة التي حقّقها كلّ من أولئك الفقهاء الأبطال في زمانه . والحقيقة أن كل الإنجازات الإيجابية الكبرى في تاريخ الشعب الإيراني منذ خمسة قرون هي من صنع علماء الدين . الذين كانوا في جانب أساسي من عملهم في الميدان الاجتماعي ، يسعون إلى سدّ النقص والخلل في عمل أهل السياسة ، وتجنّب الأُمّة الآثار السيئة وأحياناً الكارثيّة الناشئة عن خطّهم أوقسوتهم أو ضعفهم . فالشيخ المجلسي هو الذي حفظ " إيران " ، في ظلّ ضعف وعجز الشاه حسين الصفوي ، من أطماع جيرانها الأوزبك القساة . ولم تسقط الدولة ويجتاحها الأوزبك الأفاغنة ويدمّرون العاصمة " أصفهان " إلا بعد وفاته (للتفصيل : Lockhart , L : The fall of the Safawid dynasty) والشيخ الكرّكي هو الذي تصدّى للسياسة الدمويّة الخرقاء للشاه إسماعيل الأول ، وأفلح في قيادة الحملة الثقافيّة الكبرى ، التي نجحت في إعادة تدامج الأُمّة الإيرانيّة . وبذلك شكّل القاعدة الأساسيّة لصورة " إيران " كما نعرفها اليوم . (للتفصيل كتابنا : الهجرة العامليّة إلى إيران في العصر الصفوي ، أسبابها التاريخيّة ونتائجها الثقافيّة والسياسيّة) أمّا بهاء الدين العاملي ، فإنه بثقافته الشاملة وأصالته الفكريّة وشخصيته التوفيقيّة مثل لمعاصريه مرحلة الاستقرار والطمأنينة إلى أن المجتمع الإيراني قد اجتاز النقطة الحرجة بين مجتمع الطوائف والمجتمع المتدامج ، وأنه اجتاز المسافة الأخيرة من الجسر (للتفصيل : الفصل المخصّص للشيخ بهاء الدين من كتابنا : ستة فقهاء أبطال) . والأمثلة على هذه الملاحظة التاريخيّة كثيرة لا تنحصر . لكن أشهرها وأبعدها صيتاً من العصر الحديث ، ما يُعرف بـ " ثورة التنبك " سنة 1906 . التي قادها الإمام الشيرازي في وجه بدايات التغلغل الاستعماري الاقتصادي الغربي في " إيران " . ذلك أن إحدى الشركات الإنكليزيّة ، نجحت في الحصول من الشاه الضعيف الشّره ناصر الدين قاجار على منحها حقاً حصرياً بشراء التنبك الإيراني من المزارعين مباشرة ، ومن ثمّ التفرّد ببيعه ، مُحقّقة أرباحاً هائلة . الأمر الذي هدّد بإفقار هذا القطاع الأساسي من المنتجين الإيرانيين ، وتحويله إلى وسيلة لنهب ثروة الأُمّة . فتصدّى الإمام الشيرازي لهذا التواطؤ المكشوف ، وأصدر فتواه

الشهيرة بتحريم تدخين التبناك ، واستجاب لها الناس في تظاهرة شعبية عارمة .
وهكذا انتهت الأزمة بإفلاس الشركة وانسحابها من السوق ، بعد أن تكسدت
كميات التبناك في مخازنها دون أن تجد من يشتريها . (للتفصيل : , Algard
H : The rebilion of tabac) .

وإن أنسَ فلا أنسى أنني في أول زيارة لي لـ " إيران " بعد انتصار
الثورة واستتباب الأمر للجمهوريّة ، التقيتُ هناك بصديق وزميل دراسة سابق ،
ممن كان لهم دور ملحوظ منذ بداية الثورة . ولست أكتُم أنني كنتُ أحمل همّاً
مُقلقاً على المستقبل . وانتَهزتُ فرصة انفرادنا في منزل صديق مشترك لأصارحه
بمخاوفي . وأذكر ممّا قلتُ له : " أنتم الآن بين شقّي رحي ، أولهما أميركا
والغرب عموماً ، وثانيهما الأتحاد السوفياتي . ولكلّ من القوتين الكبيرتين
عملاؤها ورجالها في الداخل . وأنتم بهذه السابقة التي أنجزتموها تُهدّدون مصالح
الإثنين معاً . لأنهما يعرفان أكثر ممّا نعرف نحن أن نجاحكم سيكون إغراءً
مفتوحاً أمام كل شعوب المنطقة ، يُغريها بالسير على خطاكم . وخشيتنا أن
يجعلوا منكم عبرة لمن يعتبر " . وأصغى لي الصديق ، رحمات الله عليه ،
بعناية . ثم رفع رأسه وقد ارتسمت على وجهه ابتسامة هادئة وقال ، بعد أن
واقفني على وجهة مخاوفي : " اطمئن ، ليس لأننا أقوى ممن ذكرت ، ولكن
لأننا مجتمع صلب يستحيل اختراقه " . ومضى يشرح لي ما أجمل في عبارته ،
وكان من خلاصة كلامه ، إن العالم الديني يُمسك " إيران " كلها . فمثلاً أنت
تعرف أين أقيم ، حيث أقوم بعلمي . أنا أعرف كل الناس تقريباً في منطقتي .
وعندما تُلمّ بأي شخص منهم مشكلة فإنه لا يقصد غيري طلباً للمشورة أو المساعدة .
وعندما يجد فضلة مال لديه فإنه يودعها عندي ولا يقصد المصرف . وكذلك فإنه
عندما يحتاج إلى معونة ماليّة فإنه يقصدني ليقترض أو يستوهدب . إنني أدير كتلة
ماليّة بحجم مصرف صغير ، تعتمد على إيداعات المؤمنين ، يقترض منها
المحتاجون . ولذلك فإن الذي يستفيد منها سيسارع إلى الإيداع فيها عند الإمكان .
لأنهم يعرفون أن ذلك لمصلحة الجميع . وهم مطمئنون إلى أن أموالهم في حرز ،
ليس فقط لأنهم يتقون بي ، بل أيضاً لأنني كلّفتُ لجنة ماليّة من التجار المعروفين
بالإشراف على إدارة الأموال . كل هذا فضلاً عن أنني أرى أمورهم الدينيّة ،
وأشرف على الشعائر . وكل " إيران " كذلك . فمن أين يمكن لمن يكيد لنا أن
ينفذ ؟ وتابع قائلاً ، وقد تحوّلت الا ابتسامة الهادئة التي تُزيّن وجهه الطيب إلى
ابتسامة عريضة : " نحن حُرّاس بلدنا . ونحن نعرف كيف نحرسه " .

الغرض من عرض هاتيك النُبد ، ما كان منها مستفاداً من التاريخ ،
وما كان منها عن معاينة وخبرة مباشرة ، هي أن نجعل القارئ أقرب ما يكون من
تصوّر موقع عالم الدين الإيراني من مجتمعه . وأعتقد أن القارئ لن يجد الآن
صعوبة في الحصول على ما دعاه إلى قراءة هذه الدراسة . والنتيجة المباشرة لما
عرضناه ، أن هاهنا موقعاً يجمع بين صفات ثلاث هي أنه **ممتاز وحميم**
ومُشرف ، كي لانقول قيادي . وأن هذا الموقع قد اكتسبه خلال مسار تاريخي
طويل . من أهم عناصره التماهي والتطابق الكامل بين الموقع وما يطلبه منه
الناس . في مقابل التنافر بين موقع الدولة وما يتوقّعه منها الناس . وغني عن
البيان ، أنه لولا ذلك لما أمكنه أن يصل إلى حيث هو .

فمن هنا يمكن القول ، إن قبضه اليوم على السلطة لم يُنشئ تبدلاً أساسياً فيما له من موقع . فدائماً كان لكبار علماء الدين في " إيران " سلطة معنوية في الناس ، تفوق أحياناً سلطة الجالس فعلاً على العرش .

(8)

في هذا السياق لايسعنا أن نُغفل الرجل الذي كان ، بشخصه وفكره ، بعقله وإرادته ، المُحرِّك الأساس ، الذي حوّل كل ذلك الظهير التاريخي إلى مشروع سياسي فدولة .

لقد كُتب الكثير في الإمام الخميني ، رضوان الله تعالى عليه ، ومع ذلك فإنني أعتقد جازماً أن الأكثر أهمية لم يُكتب بعد . لست أعني بقولي هذا أن في الأمر تقصيراً بأي معنى من المعاني . لكن المعنيين بالكتابة التاريخية يعرفون جيداً أن من المستحيل أن تكتب كتابة وافية في حَدَث وأنت في قلبه أو تحت تأثيره . الرؤية الواضحة تحتاج دائماً إلى مسافة .

لقد التفت أهل البحث متأخرين إلى الجانب العرفاني في شخصية الإمام . وكانت التفاتتهم مشوبة بحذر غير مكثوم . وانشغلوا أكثر بالتفصيلات الحَدَثية . مع أن هذه بالنظر الصائب ليست أكثر من مظهر وجودي لما هو كامن في العقل والإرادة ،

العارف الحقيقي هو ذلك الذي يتحوّل العرفان عنده إلى جهاد واجتهاد . جهاد على مستوى السلوك السياسي ، واجتهاد على مستوى التأمل والبحث والنظر والاستنباط . والعارف الحقيقي هو الذي يأبى الخضوع لغير الله سبحانه . ولذلك فإنه لايطبق أن يرى شهوة الحكم والأنانية تحكم حياة البشر . وهذا الوعي العرفاني الخارق يقوده إلى الثورة على كل أشكال الطغيان ، ويُسدّد خطاه وهو يبنّيها نظام علاقات . هكذا تنبت الثورة على جذور عرفانية ، ويأخذ الجهاد والاجتهاد معناهما المُغيّر .

لا عجب بعد هذا أن نرى " ولاية الفقيه " أو " ولاية الحاكم " ، كما قرأناها لدى مُنظرها الملام النراقي ، تأخذ على يد الإمام بُعداً جديداً . لقد عرفنا مما فات أن النراقي وصل بها إلى أبعد ما يمكن أن تصل إليه على المستوى النظري . إذ انتهى إلى أن للفقيه ولاية في كل ما لإمام الأصل فيه ولاية . وقد وافقه الإمام على كل ذلك . لكنه أضاف إضافة صميمية ، إذ قال ، إن من واجب الأمة والفقيه معاً إقامة الحكومة الإسلامية . وأن كل ما عداها باطل تجب محاربتها وإسقاطه . إن الإمام يبدو في كتابه " الحكومة الإسلامية " (وهو في الحقيقة مجموع الدروس السياسية - الفقهية التي كان يُلقّيها على طلابه إبان فترة نفيه في " النجف الأشرف ") يبدو مُعلّق النفس أكثر من أي شيء آخر بهذا المطلب بالذات . وأن كل التكاليف الشرعية الأخرى ، بل الغاية النهائية للإسلام ليس إلا إقامة الحكومة الإسلامية .

بعد نجاح الثورة الإسلامية وضع مجلس الخبراء ، المُنتخب مباشرة من قبل الشعب ، بوصفه جمعية تأسيسية ، مشروع دستور الجمهوريّة

الجديدة ، بعد مناقشات مُستفيضة لمواده طالت أشهراً . وصدّق من قبل القائد بتاريخ 15 / 11 / 1979 . وبذلك أصبح نافذاً .

والدستور الجديد ينصّ على صلاحيّات الفقيه ، بوصفه قائد الدولة ، وأهمّها :

- تعيين فقهاء " هيئة المحافظة على الدستور " .
 - تسمية وتثبيت رئيس السلطة القضائية .
 - هو الحاكم العام لكل القوى المسلّحة . وله صلاحيّة تعيين وعزل رئيس الأركان المشتركة ، وقائد حرس الثورة الإسلاميّة .
 - تأليف مجلس الدفاع الأعلى .
 - تعيين الحُكّام الأعلى للقوى الثلاث ، بناءً على اقتراح مجلس الدفاع الأعلى .
 - إعلان الحرب والصُلح وتعبئة القوى العسكريّة ، بناءً على اقتراح مجلس الدفاع الأعلى .
 - تثبيت رئيس الجمهوريّة بعد انتخاب الشعب له . وعزله بعد حُكم الديوان العالي للقضاء بتقصيره في واجباته الدستوريّة ، أو بعد قرار مجلس الشورى الإسلامي بعدم كفاءته السياسيّة .
 - العفو عن المحكومين أو تخفيف عقوباتهم ، بناءً على اقتراح الديوان العالي للقضاء .
- (المادة العاشرة بعد المائة من الدستور)

يومذاك خرجت أجهزة إعلام على الناس تقول : " هوذا الخميني قد وضع دستوراً على مقاسه " . هذه سذاجة وجهل معاً . سذاجة لأنها تُخادع أقلّ الناس معرفة بالمسار والآليات التي اجتازها هذا الدستور قبل إقراره . وجهل لأنها لاتعرف الخط الذي اجتازه في الزمان والمكان قبل أن يصل إلى هذه المرتبة . الأمر المؤكّد أن الإمام ، في نظر نفسه ، كان يؤدّي واجباً ولايطلب حقاً .

(9)

والآن ، ماذا عن المستقبل ؟

هل وصل عالم الدين الإيراني إلى قمّة ما يحمله إليه فكره السياسي ، ولم يبق أمامه إلا الجهة المقابلة للطريق الصاعد نحو القمّة ، حيث لايجد إلا المنحدر ؟

أعتقد أن قارئاً حصيماً ، وعى قلبه ذلك الخط التطوري الصاعد دائماً ، وقد بذلتُ غاية الجهد في وصفه ، يستطيع الآن دون كبير عناء أن يلاحظ أن الفكر السياسي الإمامي ، الذي يدور على سلطة الفقيه ، قد اجتاز ثلاث محطّات رئيسية . من " الحلّة " ، إلى " جبل عامل " ، إلى " إيران " وكان في كل محطة جديدة ينتفض على نفسه ، ليظهر في طور جديد . يقف عنده إلى أن يرحل إلى بيئة جديدة . فكان البيئة الفكرية السياسيّة التي أنتجته

اكتفت بما في اليد منه ، ولم تُعد بحاجة ، أو أنها عجزت لانتفاء المُقتضي ، عن التقدّم خطوة إلى الأمام . فهل معنى ذلك أن التطور الذي حصل في إيران " سيقف عند ذلك الحد ؟ هل معنى ذلك أننا أمام أفق مسدود ؟

هاهنا إغراء يمثل أمام الباحث دائماً . نراه كثيراً خصوصاً عند المؤرّخ ، يقول له إنه اكتشف قانوناً جديداً لحركة التاريخ . ولكم كان مثل هذا الإغراء مولّداً للأوهام . والحقيقة أنه إذا كان ثمة من قانون في هذا ، فإنه يكمن فقط في المُقتضي والاستجابة . وهذا التحليل ينقل السؤال ولا يُغييه . فهل البيئة الإيرانية ، بما فيها من عوامل فكريّة وسياسيّة واجتماعيّة ، تُبطن مقتضيات تطوّر جديد ؟

والحقيقة أن المراقب الحصيف لما يجري على الساحة الإيرانيّة ليرى أن التطوّر قد بدأ بالفعل منذ اللحظات الأولى لتأسيس الجمهوريّة ، وأنه ما يزال عالقاً . رأينا في هذه الاستفتاءات العامّة المتلاحقة . التي لم تجد من يُشكك في نزاهتها وحيادها . الأمر الذي رأى فيه من رأى حيوداً عن الخط النقي لولاية الفقيه . فلماذا ، عند هؤلاء ، نستفتي الناس عند كل استحقاق ، مادام القرار للوليّ الفقيه ؟

ثم أننا نراه في هذه التيارات العاملة تحت سطح الحالة السياسيّة فسي " إيران " ولكنها ، مع ذلك ، غير خفيّة ولا مُتخفية ، من تيار ينادي بالديموقراطيّة الدينيّة . وآخر يدعو إلى أن تكون الولاية للفقه وليس للفقيه . ومن التطبيقات المقترحة لهذا المبدأ ، مجلس من كبار الفقهاء ، مُنتخب من قبل الشعب وفق آليّة ما . المغزى الكبير في هذه الحالة الجدليّة أن البيئة الإيرانيّة لم تستكن . وأن الأيام حُبلى بجديد . وكما في الحَمَل دائماً فإن أفضل وسيلة للتعامل معه أن ننتظر لينضج بنفسه ، وأن تأتي ساعة الولادة .