

قضايا الإصلاح والشريعة والدستور في الفكر الإسلامي الحديث

وجيه كثرايف

I

تمهيد

مأزق الدولة السلطانية في أواخر القرن التاسع عشر

تصدر هذه المحاولة في دراسة الموقف الفقهي من الإصلاح والمسألة الدستورية عن فرضيات تمهيدية تدور بشكل أساسي حول تبيان المأزق الذي وصلت إليه الدولة السلطانية في العالم الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر^(*).

وتتلخص هذه الفرضيات بالتمهيد التالي :

- ١ - يمكن اعتبار الدولة السلطانية الدولة التي حلّت محلّ مؤسسة الخلافة في سياق التحولات التاريخية التي شهدتها تطور هذه المؤسسة بدءاً من ظهور منصب «أمير الأمراء»، وقبول إمارة التغلب في العهدين البوهيمي والسلجوقي، وفقاً للاجتهاد الفقهي المبرر لهذا التحول. وصار ذلك صيغة من صيغ الأمر الواقع التي لفت نظر ابن خلدون، فدرس أولية نشوئها وعملها

(*) قارن في الجانب التاريخي لتطور العلاقة بين الدولة السلطانية والمؤسسة الفقهية : كتابنا الفقيه والسلطان ، تحت الطبع ، مركز دراسات العالم الإسلامي.

السلطوي وفقاً لقانون حتمية الصراع بين العصبيات في المجتمع السياسي الإسلامي، ووفقاً لجدلية العلاقة العضوية بين العصبية والدعوة الدينية، أو بتعبير آخر وفقاً للعلاقة المتبادلة وغير المنقطعة بين السياسة والدين.

واستمرت هذه الصيغة السلطانية وتطورت في واقع الدولة العثمانية ذات العمر المديد في تاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي. وكان من الطبيعي أن تؤول العلاقة بين الفقه والسياسة، أو بين الفقيه والسلطان إلى نمط من «التأسيس» المركزي لمصلحة هذا الأخير (أي السلطان)، حيث ستشكل «مؤسسة دينية رسمية» هي مشيخة الإسلام وفروعها، والتي شملت بدءاً من عهد السلطان سليمان القانوني (النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي)، معظم المناصب الدينية في المجتمع الإسلامي، من إفتاء وتعليم ووظائف أخرى. وظلت مناصب القضاة الكبار على غرار الولاية، مستقلةً عن «المشيخة» وتابعة مباشرةً للإرادة السلطانية.

ومنذ عهد السلطان سليمان وحتى عهد السلطان عبد الحميد الثاني (١٩٠٩م)، لعبت «المؤسسة الدينية» دوراً وظيفياً في جانبي: جانب الحفاظ على التجانس الأيديولوجي بين المجتمع والدولة، وجانباً للصراع على موقع السلطة داخل الهيئة الحاكمة، أي داخل أهل الدولة، سواء لدعم السلطان القائم، أو للإطيان بسلطان قادم. ونعتقد أن ذلك كان الدور الأساسي الذي لعبته المؤسسة الدينية الرسمية مع المؤسسة العسكرية (الإنكشارية) التي انكفت عملياتها من «الخارج»، إلى «الداخل» أي من نطاق «الجهاد» إلى نطاق «الانقلاب العسكري». وقد استمر الأمر على هذه الصورة حتى تم القضاء على هذه المؤسسة العسكرية في عهد السلطانين سليم الثالث ومحمود (النصف الأول من القرن التاسع عشر). وقد تمكّن السلاطين الإصلاحيون من إقامة نظام عسكري جديد، وحافظوا على المؤسسة الدينية مع الحد من

صلاحياتها عبر تدابير التنظيمات التي بدأت مع خط كلخانة عام (١٨٣٩) وتوسّعت مع قانون الولايات عام ١٨٦٤ وفي الفترة اللاحقة. ولعلّ السلطان عبد الحميد الثاني، كان أبرز وأخر سلاطين بني عثمان، ممن أدرك أهمية هذه المؤسسة في الحفاظ على اللحمة القائمة بين الدولة السلطانية والجامعة الإسلامية، فلم يتبع خط الحد من صلاحياتها أو إنقاذه هيبيتها في المجتمع الإسلامي. بل على العكس، بالغ في احترام وتقدير رجالاتها، بعد أن تصدّى للاتجاهات الإصلاحية والدستورية، التي برزت في أيامه. وشكّلت شخصية أبو الهدى الصيادي في عهده رمزاً لمؤسسة دينية جمعت بين تمثيل الفقه والصوفية معاً، وفي أعلى مرتبة سلطانية آنذاك.

لكن المرحلة آنذاك لم تكن مرحلة المفتى أبي السعود (شيخ الإسلام في عهد السلطان سليمان)، حيث كان يمكن أن تتوزّع أفكار المجتمع على مذاهب فقهية وطرق صوفية مختلفة، وحيث كان يمكن للصراع الصوفي - العثماني أن يمتص الاختلاف الداخلي ليوجهه في قناة المواجهة المذهبية الحادة للصوفية - الشيعية، أو كان بالإمكان للشيخ الصوفي أن يعتزل في زاويته أو رباطه فيخدم الجماعة الإسلامية على طريقته، أو للفقيه المتدين أو المتبّحر أن ينصرف إلى دروسه الدينية وتعليمه في حلقات الأزهر أو الزيتونة أو القرويين... . كانت المرحلة الجديدة (أواخر التاسع عشر ومطلع العشرين)، مختلفة كل الاختلاف:

- كان باب الاجتهد قد سدَّ سداً منيعاً لدرجة منعت معها قراءة كتب الحديث قراءة مباشرة خوفاً من الفهم المباشر للنص، وفرضت قراءات كتب الأحكام الفقهية الناجزة وحدها.

- وكانت طرق الصوفية قد تحولت إلى طقوس شكلية مفرغة من محتواها الإيماني والرمزي، وأصبح «الولي» واسطةً للسلطان وشفاعته»

و«نفعه»، وأقام أبوالهدى عبر مشايخه وأتباعه شبكةً واسعة من المربيين الذين حاولوا الإمساك بثقافة المجتمع عن طريق الترهيب والترغيب (كمثل العلاقة مع عبد الرحمن الكواكبي وطاهر الجزائري، ورشيد رضا... وأخرين).

— وكان الصراع مع إيران الشيعية قد انتهى منذ أواخر العهد الصفوي، واستقرت العلاقة بين الدولة القاجارية والدولة العثمانية على قواعد من التوازن الدولي والإقليمي الذي فرضته استراتيجيات الدول الكبرى في علاقتها بمناطق نفوذها وأسواقها و«امتيازاتها» في الشرق الإسلامي. فلم يعد أمر التبعية المذهبية «المحتكرة» للإسلام والنافذة للاجتهدات الأخرى، أسلوباً ناجحاً أو ممكناً في تبعية «الجماعة» المرتبطة بالسلطنة، ضد «المارق» أو «الخارج». وبقي على السلطان العثماني — وقد خشي من الحرفيات التي يتبعها تطبيق دستور ١٨٧٦ الذي فرضه الإصلاحيون العثمانيون — أن يلجأ إلى أساليب الحكم الفردي لاحتواء المجتمع وضبطه. وقدّمت، من أجل هذا الضبط والاحتواء، سياسة «الاستباع» التي قامت عليها بنية العلاقات ما بين العصبيات والدولة في تاريخ الاجتماع السياسي في الشرق الإسلامي، معطيات ما يمكن أن نسميه «السياسة الحميدية» في تلك المرحلة الأخيرة من عمر الدولة العثمانية، وأهم معالمها: الدعوة إلى الجامعة الإسلامية المرتكزة إلى محور الخلافة، استبعاد العصبيات القومية والعائلية والمحلية، قهر وإسكات الأصوات المناوئة أو المعارضة... .

— ولكن المرحلة أيضاً، لم تكن بفئاتها الاجتماعية، وظروفها الدولية والعالمية، وأنماط الثقافة فيها، وأشكال التحديات الحضارية التي تزخر بها، هي مرحلة سياسة «الاستباع» للسلطان الفرد، حيث يستطيع الفقيه الموالي للسلطان أن يقنع الجماعة الإسلامية «بضرورة» الإمام أو ممثله، أو «بشرعية»

التماثل الدمجي بين الدولة والأمة. لقد كان الاجتماع السياسي الإسلامي يزخر بالتناقضات الحادة من كل نوع: بالتناقضات الاجتماعية والاقتصادية، وبالتناقضات القومية والاثنية، وبالتناقضات الدينية والمملمية، وبالتناقضات الثقافية والفكرية. ناهيك عن قوى دولية متربصة في الخارج، ومتغلغلة في الداخل، عبر دينامية الاقتصاد الرأسمالي وبناء التحتية (المرافيع وطرق المواصلات...)، وعبر الإدارة والتنظيمات الجديدة وفعاليتها، وعبر المدارس والثقافة المعاصرة و«جاذبيتها»...

ويمكن أن نخلص إلى وصف الإشكال السلطاني العثماني بأنه كان أمام مأزق يصعب، بل يستحيل تجاوزه، بأدوات ومفاهيم الدولة السلطانية القديمة التي لجأ لها السلطان عبد الحميد.

وفي المقابل، ومن خارج هذا الموقع السلطاني ومؤسساته الدينية، بدأت تبلور في هذه المرحلة رؤى إسلامية مختلفة لتجاوز هذا المأزق. وهذا ما سنعرض له بالدراسة من خلال نماذج من المواقف الإصلاحية الفقهية في أواخر المرحلة العثمانية، بعد أن نقدم لوجه آخر من وجوه مأزق الدولة السلطانية في جانبها الإيراني، وفي جانب ما طرحة هذا المأزق من تساؤلات وتحديات على الفقيه الشيعي (الإمامي).

* * *

٢ - لا شك أن بنية الدولة السلطانية التي نشأت في إيران، انطلاقاً من إعلان أن المذهب الشيعي الإمامي هو مذهب الدولة والمجتمع، هي نفسها بنية الدولة السلطانية العثمانية التي نشأت في آسية الصغرى. وإذا لا مجال هنا للتوسيع في دراسة الظروف البيئية والثقافية والاجتماعية التي سادت مرحلة التأسيس في كل من إيران وآسية الصغرى (وخاصة في الأناضول)، نشير باختصار شديد إلى أن قاسماً مشتركاً (ثقافياً - اجتماعياً)

جمع ما بين أصل هاتين الدولتين. هذا الأصل ينغرس في مناخ ثقافي صوفي ساد أطراف الدولة الإسلامية، حيث برزت إمارات الغزو والجهاد في مناطق الشغور. كما نشير إلى أن المرجعية التاريخية لمؤسسات هاتين الدولتين تمثلت بالامارات والسلطانات السالفة التي سبقتها في تلك الديار، بدءاً من البوهيمية إلى الأيلخانية، إلى السلجوقية.

ونضيف إلى أن مصادر الفقه السياسي الإسلامي التي وضعت حول الملك والأحكام السلطانية والوزارة والولايات والدواوين، والتي رافقت نشأة هذه الامارات وانسلاطنات، لم تكن وحدها هي المصادر المؤثرة في نظام الحكم وفلسفته في كلّ من إيران وأسية الصغرى. ففي كل الأحوال كان التأثير الفارسي (الساساني) يمتد، ربما عبر هذه المصادر نفسها، وعلى الأغلب، عبر استمرارية التجربة التاريخية للدولة ومفهومها الموروث الذي ساد في الشرق الساساني - البيزنطي القديم. وهذا المفهوم يظل يستحضر في ذاكرة الحاكم ووعيه فكرة «الحق الإلهي» للسلطة، و حاجته للمؤسسة الدينية لبناء الدولة وإقامة النظام الاجتماعي وضبطه.

والدولة الصفوية التي تأسست في إيران اختطت على يد شاهاتها المؤسسين (من الشاه إسماعيل إلى الشاه عباس)، الطريق نفسه الذي سارت عليه الدولة العثمانية في بناء هيكليتها العسكرية وهيئاتها الإدارية والدينية. وكانت المؤسسة الدينية (صدر الصدور ومشيخة الإسلام) من أهم ركائز الدولة وأركانها إلى جانب المؤسسة العسكرية التي قامت عليها حروب الشاه ومعاركه. وفي حين احتكر الشاه القرار السياسي المتعلق بالحروب والسياسة الخارجية والاقتصادية وتنظيم الثروة وتوزيعها، ترك للفقيه المنتظم في مؤسسة الدولة الدينية عبر مناصب مشيخة الإسلام والقضاء والتعليم، سلطات واسعة كان يتسع لها مشروع بناء الدولة في مرحلة التأسيس والتوسيع، وتحويل إيران إلى اعتناق مذهبية شيعية متجانسة.

فلما انقضى هذا الدور للفقيه في عهد الشاه عباس (١٥٧٨-١٦٢٨)، شهدنا انحساراً للولاية الفقهية، أي لنفوذ الفقيه في الدولة، واقتصر دور الفقيه (الموظف) على إساغع صفة الشرعية على سياسات الشاه وقراراته، مقابل ما يقدمه هذا الأخير من منفعة وخدمة^(١). واستمرّ هذا المنحى في طبيعة العلاقة بين الطرفين، في العهد القاجاري في إيران.

* * *

حتى هنا نلاحظ تشابهاً، بل تمثلاً في دور كل من المؤسسين الدينيتين، في الدولة العثمانية وفي الدولة الصفوية والقاجارية. ومع هذا فإن سؤالاً يثور على مستوى التاريخ والنظرية معاً: ألم تكن هناك ثمة خصوصية للفقه الشيعي – الإمامي، تدخلت لتعديل هذه الصورة العلائقية بين السلطان والفقهاء؟

نلاحظ أنه منذ بداية تبلور المشروع السلطاني الصفوي عبر العلاقة بين الشاه إسماعيل والفقيhe نور الدين الكركي، بدأت تبرز آراء فقهية معارضة لما يطرحه الكركي من تبريرات فقهية لقيام سلطنة الشاه إسماعيل. صدر ذلك عن فقيه نجفي يدعى إبراهيم القطيفي . . . وما لبث هذا الموقف أن انتظم في تيار فقهي معارض لنشوء دولة زمنية تدّعي تطبيق الشريعة وفقاً لمذهب الإمامية الثانية عشرية.

وأخذت المعارضة أشكالاً عديدة من التعبيرات؛ نقرأ صفحاتٍ منها في أفكار الفلسفه من ذوي التزعة الصوفية والعرفانية أمثال بهاء الدين العاملي والملا صدر الدين الشيرازي، وفي مناهج الفقهاء «الأخباريين» الذين أخذوا على الأصوليين المجتهدين اجتهادهم في مسألة السلطة في زمن غيبة الإمام،

(١) يُروى أنَّ الشِّيخَ جعْفَرَ النَّجْفِيَّ، أَحَدَ كُبارِ الْعُلَمَاءِ، فُوْضَ حَقَّهُ فِي نِيَابَةِ الْإِمَامِ لِلْسُّلْطَانِ فَتَحَقَّقَ عَلَيْهِ شَاهٌ، شَرْطَ أَنْ يَعِنَّ السُّلْطَانَ فِي الْجَيْشِ عَدْدًا مِنَ الْوَعَاظِ؛ قَارِنَ بِفَاضِلِ رَسُولٍ: «الَّذِينَ وَالدُّولَةِ وَصَرَاعَاتِ الشَّرْعِيَّةِ»، مَجَلَّةُ الْخَوارِ، الْعَدْدُ ٦، صَ ٥٨.

وحرصوا مهمة الفقيه في نقل أخبار الرسول والأئمة دون زيادة أو نقصان.

إلا أن أبرز تعبير للمعارضة التي قامت في مواجهة المؤسسة الدينية السلطانية تمثل في محاولات إحياء دور المرجع – المجتهد في الزعامة الدينية والاجتماعية «للمذهب» أو «الطائفة». وهذه الفكرة تعود بجذورها إلى الفترة التأسيسية للمدرسة الأصولية الإمامية في العهد البويعي والتي تمثلت بفقهاء أمثال الكليني، والشيخ المفید، والشريفين الرضي والمرتضى والشيخ الطوسي. أما في العهدين الصفوی والقاجاری، فقد تجددت فكرة المرجعية من خلال الجهد الذي بذله أجيال متلاحقة من العلماء من أجل تأسيس مراكز علمية بعيدة عن أصفهان، مركز المؤسسة الدينية «الرسمية» عاصمة الشاه. فكان ازدهار قم والنجف ثمرة لتلك الجهود المبذولة من قبل علماء لم يتظموا في مراتب المؤسسة السلطانية، فبنوا جيلاً بعد جيل، وعبر تدرج صارم في سلم العلوم الدينية، والتزام بمعايير التقوى في الحياة اليومية – الاجتماعية، موضع قيادية ينظر إليها المؤمنون الشيعة كـ«مراجع تقليد»، يعودون إليها في استفتاءاتهم المتعلقة بعبادتهم ومعاملاتهم والتزاماتهم المالية الشرعية كالزكاة والخمس^(*).

وفي غضون القرن التاسع عشر، تأكّدت أكثر فأكثر استقلالية المراكز العلمية الدينية بعيدة نسبياً عن أصفهان وطهران. فكانت قم تنموا مستقطبةً علماء كباراً لعب بعضهم في غضون القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، دور المرجعية للمذهب الشيعي الإمامي^(۱). غير أن النجف هي

(*) سبق في ملاحظة بمقالة دوروثيا كرافولسكي بهذا العدد من المجلة إرجاع ولاية الفقيه إلى مطالع العصر القاجاري (التحرير).

(۱) حسن الأمين: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مادة: قم، م^۳، ص ۳۲۴.

التي قامت بدور الاستقطاب العلمي الكثيف والأوسع لطلبة العلم والمجتهدين. «إذ انفردت – كما يجمع معظم المؤرخين لها – بشيء لا مثيل له في أي بقعة من بقاع العالم. ذلك أن فيها دائماً مرجعاً أعلى للشيعة، هو في الأصل مجتهد من كبار المجتهدين أجمعت الكلمة على الإذعان لرئاسته ومرجعيته»^(١)

وتحولت النجف بسبب هذا الاستقطاب إلى مركز ثقافي يعج بالأفكار والاتجاهات والأطروحات المختلفة التي يحملها طلاب العلم والعلماء من أقطارهم المختلفة. وكان العصر بدوره يعج بالمشكلات الثقافية والسياسية والتحديات الكبرى التي ولدتها عملية الاحتكاك بالغرب فكراً وثقافةً ومؤسساتٍ.

ويبرز في حقل تقاطع العوامل التي ساهمت في إبراز دور المراجع الدينية في العمل السياسي، عاملان أساسيان:

أولاً: السيطرة الغربية والأجنبية التي بدأت بالتفاقم في غضون القرن التاسع عشر، والتي شكلت خطراً على استقلال إيران واقتصادها المحلي. فمن جهة كانت روسية تطمح بالاستيلاء على أقسامٍ من الهيبة الإيرانية، ومن جهة أخرى، كانت بريطانيا ودول أوروبية أخرى تسعى للحصول على امتيازات واسعة في استثمار ثروات إيران واقتصادياتها. ولم يكن شاهات القاجار مؤهلين أو مستعدين، بسبب تراكم ديون الدولة وتعيينهم للسياسات الأجنبية، وضعف هذه الدولة وجيشهما، أن يصدوا هجوماً روسيّاً، أو أن يقاوموا تغللاً اقتصادياً. وهذا ما أتاح للقيادات الدينية المستقلة في كلٍّ من قم والنجف أن تقوم بالدور البديل في هذا المجال.

(١) دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مادة: النجف، م٣، ص ٤١٧.

ثانياً: لقد حاولت الأسرة القاجارية، على غرار سالفتها الصفوية، أن تحتوي العلماء في إطار علاقة مؤسسية تابعة (في الوظائف)، كما حاولت أن تقترب من بعض العلماء عن طريق التزاوج والمصاهرة. ولكن هذين الأسلوبين لم ينجحا في استبعاد العلماء كلياً. فلقد استطاع الاتجاه الأصولي الاجتهادي في الفقه الشيعي - الإمامي أن يجدد نفسه، فيتجاوز الاتجاه الأصولي القديم الذي أضحي مرتئاً لسياسة الشاهات، كما يتجاوز الاتجاه الأخباري الذي دعا إلى حصر عمل الفقيه بنقل أخبار الرسول والأئمة، واعتزال الحياة السياسية. فمنذ مطلع القرن التاسع عشر وبفضل جهود الفقيه محمد باقر البهبهاني وتلامذته، فرضت المدرسة الأصولية الاجتهادية نفسها على توجهات الحوزات العلمية لدى الشيعة الإمامية^(١). ولم يكن الموقف الأصولي هذه المرة متصالحاً مع الشاه أو تابعاً له كما كان الحال في حالي الكركي والمجلسي في أيام الصفوين، بل نداً ومنافساً له، من خلال تأكيد وتكرис دور المجتهد كمرجع يتزعّم حوزته العلمية المستقلة وله مقلدوه الكثُر في أوساط الشعب.

وفي ظل هذين العاملين (عجز الدولة أمام تفاقم السيطرة الغربية)، وتعاظم دور المرجع - المجتهد في الحوزة والمجتمع)، كانت العلاقة بين الفقيه والسلطان تتشكل كجزء من علاقات المجتمع بالدولة، وكجزء، وبالتالي، من أشكال التعبير التاريخي التي قدمتها واقعات المرحلة التاريخية آنذاك. فمواجهة السيطرة الأجنبية، والتصدي للاحتلال، ومسألة حل مشاكل تجار البازار والحرفيين الذين تضرروا من جراء الغزو الاقتصادي الغربي، وإصلاح مؤسسات الدولة... أمور شكلت مع غيرها، العقول التي جرت من خلالها وحولها أشكال الصراع الاجتماعي - السياسي وواقعاته وتكونت قوى هذا الصراع وتحالفاته. وقد لعب المجتهدون - المراجع في كل من قم

(١) محمد باقر الصدر: المعلم الجديدة للأصول، ص ٨٥ - ٨٩.

والنじف دوراً في واقعات هذه المرحلة التاريخية، والتي يمكن أن نذكر منها أحداًثاً كال موقف من الغزو الروسي في منطقة القفقاز عام ١٨٢٦^(١)، والموقف من مسألة امتياز التباك في العام ١٨٩١^(٢)، والثورة الدستورية في الأعوام ١٩١١ - ١٩٠٥.

* * *

٣ - واللافت للنظر من خلال هذين النموذجين السلطانيين أن الثورة الدستورية في إيران تزامنت مع مراحل الإعداد للانقلاب الدستوري العثماني ١٩٠٩ - ١٩٠٨. وهذا التزامن يترجم حالة واحدة من حالات تطور الاجتماع السياسي الإسلامي المحكوم بعوامل أساسية واحدة داخلية وخارجية.

فالتحديات الخارجية كانت تمثل بمشاريع الإمبرياليات الغربية التي كانت تعد أو تنفذ على امتداد مناطق العالم الإسلامي آنذاك. والتحديات الداخلية كانت تبرز في التساؤلات حول إمكانية التصدي لهذه المشاريع وشروطها المحلية. ويبدو أن القوى الاجتماعية المعادية أو المعارضة لمشاريع السيطرة الغربية كانت تجمع أن حكم الاستبداد الفردي هو الذي يحول دون إمكانية المواجهة والتصدي، وأن الشروط التي تسمح بمشاركة الأمة في قرار المواجهة والتعبئة لا تتوافق مع هذا الحكم. فلا بدّ من تقييد إرادة السلطان «بشروط» تحدّ من جوره، وتسمح لأفراد الأمة بالمشاركة في السلطة. فُسُمي الدستور الذي يحد من حكم الفرد «مشروطة».

ولم تكن مرجعية هذه المطالبة، عند الليبراليين المحليين، من مثقفين

(١) في عام ١٨٢٦، استسلم فتح علي شاه أمام زحف الجيش الروسي في القوقاز، «فبادر العلماء إلى تجاوزه وأعلنوا الجهاد وقادوه». قارن: فاضل رسول، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢) وهو الموقف الذي ارتبط بفتوى المرجع الميزرا محمد حسن الشيرازي بتحريم التباك في إيران، وباستجابة الشعب من خلال إضرابه العام الذي أدى إلى إلغاء الاتفاقية التي عقدتها الشاه مع الشركة الإنكليزية.

جامعيين وضباط وبعض التجار، تشير لبساً. فالنظام الديمقراطي الغربي ومؤسسات الدولة الحديثة، شُكلاً مرجعية واضحة للاقتباس والتبني. لكن هذا الوضوح بعينه كان يثير مشكلةً على مستوى علاقـة الأمة (الجماعة) بالدولة (السلطان). فالامة ليست نخبـاً معزولةً – وعيـاً وأفكـارـاً – وإنما هي حالة إجماع وقبول أو اذعان، تطال فئات شعبـية واسـعة. وإذا كان أحد أسلحة السلطـان أو الشـاه، في خـلق هذه الحـالة وتـكوينـها تـاريـخـياً هو السـلاح الـديـني الذي تـشكـلـ في أجهـزة وـمـؤـسـسـات وـفـتاـوى وـأـحـكـام وـاجـتـهـادـات، فإن «أـهـلـ المـشـروـطـة» في كلـ من الـدولـة القـاجـارـيـة والـدولـة العـثمـانـيـة، قد لـجـأـوا بـدورـهم إلى البرـهـنة على «لا إـسـلامـيـة» هـذا السـلاح المـبرـز لـلاـسـتـبـادـ. كانت مـراسـلاتـ السيد جـمالـ الدينـ الأـفـغـانـيـ لمـرـاجـعـ النـجـفـ فيـ العامـ ١٨٩١ـ وـحـضـهـمـ لـلـوقـوفـ فيـ وـجـهـ الشـاهـ، عـلامـةـ منـ عـلامـاتـ «انتـفـاضـةـ التـتـبـاكـ» آـنـذاـكـ، وـالـتيـ أعـطـتـ نـموـذـجاـً لـإـمـكـانـيـةـ مـشارـكـةـ الأـمـةـ فيـ الـعـمـلـ السـيـاسـيـ، وـلـفـعـالـيـةـ الـقـيـادـةـ الـدـينـيـةـ فيـ مـواـجـهـةـ الـقـرـارـالـفـرـديـ وـالـسـلاحـ الـدـينـيـ المـضـادـ. وكانت شـروحـاتـ عبدـ الرـحـمنـ الكـواـكـبـيـ لـ«طـبـائـعـ الـاستـبـادـ» (١٩٠٠ـ) تـقدمـ صـورـةـ إـسـلامـيـةـ مـعاـصـرـةـ لـمـاـ يـنـبغـيـ أنـ يـكـونـ عـلـيـهـ المـوـقـفـ إـسـلامـيـ فيـ مـواـجـهـةـ ماـ يـسـمـيهـ «الـاستـبـادـ الـدـينـيـ». فـلـمـاـ قـامـ انـقلـابـ عامـ ١٩٠٨ـ وـأـعـلنـ الدـسـتوـرـ فيـ العـامـ ١٩٠٨ـ فيـ الـدـولـةـ العـثمـانـيـةـ، وـصـوـلـاًـ إـلـىـ برـلـانـ آـنـقرـةـ إـلـغـاءـ السـلـطـانـةـ...ـ وـلـمـاـ فـرـضـ الدـسـتوـرـ عـلـىـ الشـاهـ فيـ إـيـرانـ فيـ العـامـ ١٩٠٦ـ، ثـمـ خـاصـ الشـعـبـ الإـيرـانـيـ مـعرـكـتهـ ضـدـ مـحاـوـلـةـ الـارـتـدـادـ عـلـىـ الدـسـتوـرـ حـتـىـ عـامـ ١٩١١ـ، يـبـرـزـ فـقـهـاءـ فيـ الـطـرـفـينـ يـحـمـلـونـ سـلاحـ الـفـقـهـ لـمـواـجـهـةـ السـلاحـ الـذـيـ رـفـعـهـ الـمـؤـسـسـاتـ الـدـينـيـةـ السـلـطـانـيـةـ ضـدـ الـمـطـالـبـ الـدـسـتوـرـيـةـ فيـ حـكـمـ الـبـلـادـ. وـيـقـدـمـ فيـ سـيـاقـ هـذـهـ الـمـعرـكـةـ كـلـ منـ رـشـيدـ رـضاـ فيـ (ـالـجـانـبـ الـعـربـيـ –ـ الـعـثـمـانـيـ)، وـحسـينـ نـائـيـ (ـفـيـ الـجـانـبـ الـعـربـيـ –ـ الـإـيرـانـيـ)ـ مـحاـوـلـاتـ لـلـإـجـابـةـ عـلـىـ إـلـشـكـالـ الـذـيـ أـثـارـ الـتـحدـيـ الـداـخـلـيـ:ـ النـهـوضـ بـالـأـمـةـ عـنـ طـرـيقـ إـشـراـكـهـ بـالـحـكـمـ.

II

الدولة العثمانية وأفكار المصلحين

(مثال رشيد رضا)

شهدت الدولة العثمانية خلال القرنين الأخيرين من عمرها (القرن الثامن عشر والتاسع عشر) محاولات دائمة لإصلاح جهازها العسكري والإداري والمالي. وكانت أبرز هذه المحاولات وأهمها في هذا المجال «التنظيمات» التي أخذت أوسع مداها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وبالرغم أن هذا الإصلاح «التنظيمي» قد طال شتى قطاعات الدولة ومؤسساتها، فإن المؤسسة الدينية «السلطانية» ظلت بمنأى عن أي إصلاح، بل أن السلطان عبد الحميد الثاني، وقد حاول استخدام «السلاح الديني» في الدمج بين الدولة والأمة، بالغ في استخدام المؤسسة الدينية في عملية ضبط المجتمع واستتباعه فكرياً وسياسياً.

وفي ظل هذه العلاقة التي استقرت بين السلطان والمؤسسة الدينية، كان من الطبيعي أن تصدر أصوات الإصلاح والاعتراض عن أشخاص نشأوا خارج أطر هذه المؤسسة، ومن خلال الاصطدام بالسلطات المستبدة والجائرة، وعبر الاستجابة لتحديات التجربة الغربية التي تم الإطلاع عليها بأشكالٍ شتى، بدءاً من صدمة العنف التي أدت إلى وعي هول الكارثة مع حملة نابليون، إلى المشاهدة والمقارنة بين حال وحال، إلى السلعة والمدرسة والجامعة والكتاب في إطار عملية الاحتياك الثقافي.

يقول رشيد رضا معللاً أسباب الصحة التي دفعت بالمسلمين إلى قراءة جديدة للإسلام، من خلال مناقشته لقاريء يعتقد أن الشورى ومبادئه الإصلاح هي أصل من أصول الدين ولا دخل لأوروبا به: «لا تقل أيها المسلم أن هذا الحكم أصل من أصول ديننا، فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال

الغربيين! فإنه لو لا اعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكن أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الأستانة وفي مصر ومراكش وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعُدُّ من كبار أعوانها... إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك... ومع هذا كله، أقول إننا لو لا احتلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الحكيم»^(١).

ولعلَّ ما كتبه عبد الرحمن الكواكبى (١٨٥٤ - ١٩٠٢) في وصف أحوال الاستبداد في العالم الإسلامي، ونتائج هذا الاستبداد على الدين والسلوك والسياسة والأخلاق، وعلى أحوال «المعممين»، يقدم صورةً عن حالة الاجتماع السياسي والديني الممتنع عن الإصلاح عبر المحاولات الجزئية التي جربها كلُّ من السيد جمال الدين عبر التحرير والتثارة، أو الشيخ محمد عبده عبر التقرب من الحاكم وإقناعه. يقول: «إن الاستبداد محفوف بأنواع القوَّات التي فيها قوة الإرهاب بالعظمة وقوة الجند، ولا سيما إذا كان الجند غريب الجنس، وقوة المال وقوة الألفة على القسوة، وقوة رجال الدين، وقوة أهل الثروات، وقوة الأنصار من الأجانب. فهذه القوات تجعل الاستبداد كالسيف لا يقابل بعضاً الفكر العام الذي هو في أول نشأته يكون أشبه ببغوغاء. ومن طبع الفكر العام أنه إذا فاز في سنة يغور في سنة، وإذا فاز في يوم يغور في يوم. بناءً عليه يلزم لمقاومة تلك القوات الهائلة مقابلتها بما يفعله الثبات والعناد المصحوبان بالحزم والإقدام»^(٢).

(١) رشيد رضا، المدار، مجلد ١٠، ج ٤ حزيران ١٩٠٧ مقالة بعنوان: «منافع الأوروبيين ومضارهم» ص ٢٨٣ - ٢٨٤.

(٢) عبد الرحمن الكواكبى، طبائع الاستبداد، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ص ٢٢٥.

لا شك أن نصوص الكواكبى المبثوثة في «طابع الاستبداد» «وأم القرى» تُنم عن تجربة حية «المسلم عربي» كما كان يقول، كتمها في حلب خلال ثلاثة عاماً، أيام كان موظفاً في الإدارة العثمانية، ثم عبر عنها في مصر، تعبيراً توخيً منه تصور حل مشكلات فعليه تم خضت عنها أوضاع المجتمع والدولة في أواخر القرن التاسع عشر.

وإننا لنلاحظ في نظرية الكواكبى صياغة توليفية لعدد من العناصر الموروثة والمستجدة في التجربة السياسية «الإسلامية»، كما يسميها هو تمييزاً لها عن الإسلام كدين، توليفاً نقرأ صياغته في التوفيق بين مؤسسة الخلافة وقيام الدول والسلطانات في الأقاليم ولدى الأقوام الإسلامية، وفي التوفيق بين الإسلامية والعروبية، وبين الأمة الإسلامية والأوطان، وأخيراً بين الشورى من جهة دور الفقيه والسلطان من جهة أخرى.

يقول الكواكبى في المسألة الأخيرة على لسان «الأمير العربي» في «أم القرى»: «أما وظائف الشورى العامة فيقتضي لا تخرج عن تمحيص أمهات المسائل الدينية التي لها تعلق في سياسة الأمة وتأثير قوي في أخلاقها ونشاطها، وذلك مثل: فتح باب النظر والاجتهاد تمحيصاً للشريعة، وتبسييراً للدين، وسد أبواب الحروب والغارات والاسترقاء اتباعاً لمقتضيات الحكمة الزمانية، وكفتح أبواب حق الطاعة للحكومات العادلة، والاستفادة من إرشاداتها وإن كانت غير مسلمة، وسد أبواب الانقياد المطلق ولو لمثل عمر بن الخطاب رضي الله عنه»^(١).

* * *

لكن ما كان يعلنه الكواكبى في مصر حول دور الشورى ووظيفة الفقيه في «فتح باب النظر والاجتهاد تمحيصاً للشريعة..»، كان مجرد شبهته في

(١) الكواكبى، أم القرى، ص ٣٦٥.

الولايات الخاضعة للسلطان العثماني يدعوا للاحتجاجة أصحابه وسجينهم. فقبل انتقال الكواكبى إلى مصر بحوالي خمس سنوات، حصلت في دمشق حادثة أطلق عليها يومذاك «حادثة المجتهدين» (١٣١٣هـ / ١٨٨٥م). وخلاصتها أن جماعة من علماء دمشق اتفقوا فيما بينهم على اجتماعات أسبوعية تعقد عند أحدهم دوريًا. ويتم فيها التباحث في كتاب أو مسألة. وقد اتفق أن اجتمعوا مرتين، وانكشف أمرهم عبر قدوم اثنين من الوجاهاء عليهم «ممن يفسدون في الأرض» على حد تعبير جمال الدين القاسمي. وكان المجتمعون قد بدأوا بمذكرة كتاب «كشف الغمة عن الأمة» للشيخ عبد الوهاب الشعراوي. وما لبث أن فشا أمر الاجتماع وانتشر ولقبوه «جمعية المجتهدين»: وأحيل العلماء إلى مجلس محكمة شرعية على رأسه قاضي الولاية، وأعضاؤه المفتى والمفتشون. وكانت التهمة الموجهة إلى جماعة العلماء هي تهمة «الاجتهاد». ومن خلال الاستجواب الذي ذكره جمال الدين القاسمي في مذكراته – وكان أحد أبرز المعتقلين – نستنتج أن المفتى كان يتذرع لإلصاق التهمة بهم بقراءتهم لأحد كتب التفسير والحديث، و«تشنيعهم على الحيل الفقهية»، «وبقولهم إن الخلافة أصبحت ملكاً عضوضاً». وفي نهاية المحكمة يطلب المفتى من العلماء: «ما لكم ولقراءة الحديث؟! إنه يلزم قراءة الكتب الفقهية والحجر على الكتب الحديثية والتفسيرية». ويكشف جمال الدين القاسمي هدف أجهزة السلطان من افتعال هذه الحادثة فيقول: «وكان بودهم أن يقرّ أحدنا بتصريح الاجتهاد أو أن يزل واحد فيلحقه الحمق منهم والفساد، فيبلغوا مآربهم من نفينا من الشام..»^(١).

* * *

(١) والجدير بالذكر، أن هذه الجماعة من العلماء الدمشقيين ضمت: الشيخ عبد الزرّاق البيطار، الشيخ سليم سمارة، الشيخ بدر الدين المغربي، الشيخ توفيق الأيوبي، الشيخ أمين السفرجلاني، الشيخ مصطفى الحلاق، الشيخ جمال الدين القاسمي. =

لم يكن إغفال باب الاجتهاد ومنعه جديداً آنذاك. ولكن الجديد هو ما استتبعه هذا الإغفال والمنع من تدابير وإجراءات استبدادية طالت مجال القراءة لكتبٍ كانت بالأمس من الكتب الحديثة المعتمدة في الثقافة السننية التقليدية. فعبد الوهاب الشعراوي (١٥٦٥ / ٩٩٣ هـ) فقيه شافعي، عاصر المرحلة الأولى من الحكم العثماني لبلاد العرب (مرحلة السلطان سليم والسلطان سليمان)، وهو أصولي ومحدثٌ وصوفي، حاول التوفيق في دفاعه عن ابن عربي بين الشريعة والحقيقة الصوفية. وبأيادي حظر قراءته على لسان مفتى ولاية سوريا في أواخر القرن التاسع عشر – وكما يبدو من سياق الاستجواب في المحاكمة – تعبيراً عن حذرٍ سلطاني من أصولية فقهية، قد تدفع القارئ المتمعن، إلى استخلاص نتائج قد لا تدرج في الأحكام الجاهزة في الفقه المطبق، وتعبيراً أيضاً عن حذرٍ من صوفية منفتحة على تأملات قد تخرج النص والممارسة الذاتية من قفص الطقس الشعبي المنضبط في قوالب تقديس الولي الوسيط والسلطان – ظل الله – إلى رحاب التأمل والتفكير يإله عادل ورحيم، ووجود ينبغي أن يكون صورةً عن عدل الله ورحمته وحبه.

* * *

وكان لتجربة رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥ م)، قبل مغادرته طرابلس – الشام إلى مصر عام (١٨٩٧) مع المؤسسة الدينية العثمانية أثر بالغ في توجيه فكره نحو الإصلاح الإسلامي الذي حملته مجلة المنار فيما بعد. لقد تربى رشيد رضا في جو صوفي، وتأثر بأفكار الصوفية عبر قراءته لكتب المتتصوفة القدامي، وخاصة كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالى – لكن

= ولمزيد من التفاصيل راجع: جمال الدين القاسمي (مذكرات)، تقديم ودراسة ظافر القاسمي، دمشق ١٩٦٥، ص ٥١.

مشاهدته لإحدى حلقات المولوية في طرابلس، جعلته ينفر من أهل الطرق ويعتبر بعض أعمالهم في الرقص واللحن «منكراً». وهو يروي في يومياته أنه شاهد حلقةً لدراوיש المولوية «كان يرقص فيها غلمان يرتدون غلائل بيضاً... يدورون دوراناً فنياً سريعاً... ويمررون واحداً بعد آخر أمام شيخهم فيركعون له...». فلم يكن منه إلا وقام يعظ الحاضرين قائلاً: «هذا منكر لا يجوز النظر إليه ولا السكوت عليه، لأنه إقرار له، وأنه يصدق على مقتفيه قول الله تعالى: ﴿اتخذوا دينهم هزواً ولعباً﴾. وإنني قد أدّيت الواجب علي فاخرجوا رحmkm الله...»^(١).

هذا الموقف الذي سيثير لغطاً في أجواء طرابلس، كما يحدث رشيد رضا في سيرته، سيتطور ليطرح على صاحبه، ولا سيما بعد اطلاعه على أعدادٍ من العروة الوثقى وتأثيره بأفكارها وأطروحاتها مهمات أوسع في عملية التصدي لإصلاح حال المسلمين. والمولوية التي تصدّى لها في طرابلس لم تكن إلا إحدى الطرق المنتشرة في البلاد والتي تتنظم مع غيرها في شبكة الولاء للسلطان وتحظى بحماية وحماية شيخ الإسلام أبي الهدى الصيادي. وكان هذا الأخير ينتمي إلى الطريقة الرفاعية، وينشر كتاباً يبيّث فيها أفكاراً حول «مآثر» هذه الطريقة ويوظفها في تثبيت جاهه السياسي في السلطة العثمانية. فيبادر رشيد رضا – قبل رحيله إلى مصر – ليرد على كتابات أبي الهدى في مخطوطة لم يتمكن من نشرها بعنوان «كتاب الحكم الشرعية في محاكمة القاديرية والرافعية». ولعل النقطة المركزية التي يشيرها رد رشيد رضا هي مسألة الكرامات «وما دخل من بابها على الأمة من خرافات». وهو بهذا الطرح الذي يتلوّح منه كما يقول «تحقيق الإصلاح الديني» يطرق باباً سياسياً لم يكن بعد قد أدرك أهميته وخطورته في مواجهة أشكال الولاء السياسي للسلطان،

(١) من سيرته، منشورة في: شكب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، دمشق ١٩٣٦، ص ٩٥.

إلا بعد لجوئه إلى مصر وتحرك أبي الهدى الصيادى عبر جواسيسه لتخريب مكتبه في القلمون وملاحقة مكتب مجلته «المنار» في مصر.

ومن خلال هذه البداية، يتضح أن مادة الموقف من مسألة السياسة والدين كانت تتهيأ في وعي رشيد رضا من خلال احتكاكه بالمظاهر الاجتماعية – الدينية التي كان يدعمها السلطان ومعه المؤسسة الدينية العثمانية الرسمية.

وينصرف رشيد رضا في السنوات الأولى من تجربته في «المنار» وتحت تأثير أستاذه محمد عبده، للكتابة في الإصلاح الديني والاجتماعي دون التطرق إلى السياسة المباشرة. ولكن، بعد وفاة الأستاذ الإمام (١٩٠٥) تجذبه السياسة جذباً كلياً فيخوض غمار العمل السياسي المباشر، ومجال الكتابة السياسية الحديثة والسعالية. وتقدم المرحلة التاريخية التي عاصرها رشيد رضا في الربع الأول من القرن العشرين تتبعاً سريعاً ومفاجئاً لأحداث مصرية كبرى، يمكن أن نميز فيها محطات ثلاثة نقرأ على صفحاتها هم فقيه مشبع بالثقافة الإسلامية التقليدية ويجهد في البحث عن مشروع دولة إسلامية قوية وعادلة في ظروف تاريخية يقدّم فيها التمدن الأوروبي نموذجاً للدولة الديمقراطية التي تستحضر في ذاكرة الفقيه دولة الشورى في الإسلام.

والمحطات الثلاث هي :

أولاً: مرحلة ١٩٠٥-١٩١٤، حيث ييرز العمل السياسي العثماني متمركزاً حول المطالبة بتطبيق الدستور. وتشكل تنظيمات «تركيا الفتاة» ذات المنطلقات الأيديولوجية الليبرالية الإطار الجامع لاتجاهات المعارضة العثمانية الموجهة ضد الحكم الفردي. وفي هذا الإطار الواسع يؤسس رشيد رضا «جمعية الشورى العثمانية»، ويخوض النضال جنباً إلى جنب مع الأتراك الليبراليين حتى قيام الانقلاب الدستوري في العام ١٩٠٨، فيجدد الفقيه قلمه

ومجلته من أجل إنجاح سياسة جمعية الاتحاد والترقي في انتخابات «مجلس المبعوثان»، ويرى في ترسخ الديمقراطية في الدولة العثمانية حلّاً لمشكلة القوميات وتعايشهما ولمسألة مشاركة الأمة في السلطة ورقابتها على الحكومة، إذ يقول: «... يجب أن يكون الأساس الذي نبني عليه في حاضرنا ومستقبلنا الإخلاص للدولتنا والاتحاد بالترك وسائر العناصر العثمانية، ما دامت هذه العناصر متحدة بالدولة مخلصة لها، وأن تكون الآن من أشد الأعوان لجمعية الاتحاد والترقي على بث روح الدستور في جميع الطبقات ورقباء على الحكومة في سيرها وأعمالها حتى ترسخ فيها الديمقراطية وتسير بعد اجتماع المبعوثان على الأصول الدستورية»^(١).

المرحلة الثانية ١٩١٩ - ١٩١٥: حيث يبرز العمل العربي بدليلاً للعمل العثماني، خاصة بعد أن يئس رشيد رضا من إقناع «الاتحاديين» الأتراك بفائدة التساوي في الدولة ما بين القوميات ولا سيما بين الأتراك والعرب، فينضم رشيد رضا إلى الثورة العربية التي قادها الشريف حسين وأبناؤه ونراه يعمل في صفوف الحركة العربية المشرقية. وحتى في هذه الحالة، يبقى موضوع الاستقلال عن الأتراك – بالنسبة لرشيد رضا – مرتبطاً بمسألة الأمانة التاريخية للإسلام: حمايته وإنشاء دولته. فإذا كان «الاتحاديون الملاحدة» (على حد قوله)، قد خانوا الإسلام ونكلوا بالعرب، ولم يعد بالإمكان الرهان عليهم. فإن مشروع الشريف حسين يقدم لرشيد رضا عام ١٩١٦ إمكانية المشروع البديل في حال سقوط الدولة العثمانية: «الاحتياط لما يجب إذا سقطت الدولة». يقول في خطبته في مني في عيد الأضحى، وكان الشريف حسين قد أعلن آنذاك الثورة واستقلال الحجاز عن الدولة: «لكن العمل الإنقاذ الدولة نفسها من الخطر قد أصبح فوق طاقته وطاقة غيره فرأى أن يبدأ بالمستطاع،

(١) المنار، مجلد ١١، جزء ١٢، ٢٢ يناير (كانون الثاني) ١٩٠٩، ص ٩٣٧ - ٩٣٨.

وهو إنقاذ الحجاز مطلع الإسلام وشرق نوره مما نزل به من البلاء والشقاء، ثم إنقاذ غيره مما يمكن إنقاذه من البلاد العربية، ليكون ذلك بيئة لحفظ الاستقلال الإسلامي وعدم زواله مما يخشى ويتوقع أن يحل بالدولة العثمانية والعياذ بالله تعالى»^(١).

المرحلة الثالثة ١٩٢٠ - ١٩٢٦: وتميز بالعودة إلى الرهان على المركز العثماني، أو أي مركز إسلامي قوي آخر، يمكن أن ينشئ دولة قوية لل المسلمين من ضمن المفهوم الفقهي : «سلطنة الضرورة».

لقد صدم رشيد رضا في نهاية الحرب العالمية بموافقات الدول الغربية جميعها، ولا سيما بعد اكتشاف المعاهدات السرية المختلفة ووعد بلفور، وتنبه إلى عجز الحركة العربية التي تشرذمت إلى دول قطرية متتبعة، فشد انتباهه بعد عام ١٩٢٠ مركزان مستقلان، يتشكل في كل منهما مشروع لدولة قوية: الحجاز حيث بُرِزَ مشروع عبد العزيز بن سعود مرتكزاً إلى عصبية ودعوة، وتركيا حيث بُرِزَتْ حركة مصطفى كمال (أتاتورك) مشروعًا تحريريًا حاملاً لوعود وأمال، في وقت استسلم فيه السلطان العثماني للحلفاء المحتلين في استانبول فسقطت شرعيته كسلطان مسلم.

وفي هذا السياق، تصدر عن رشيد رضا – الفقيه (١٩٢٢ - ١٩٢٣)، سلسلة من المقالات^(٢) والموافقات التي تدور حول صيغة الدولة التي يمكن أن تكون بدليلاً للسلطنة العثمانية المنتهية. وهو في محاولته، يوجد مبرراً شرعاً بإسقاط مصطفى كمال للسلطنة وإلغائها (قبل معاهدة لوزان في العام ١٩٢٣). والمبرر هو «أن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير، عند

(١) المنار، المجلد ٢٠، جزء ٦، ١١ فبراير (شباط) ١٩١٨، ص ٢٨٥.

(٢) جمع رشيد رضا هذه المقالات في كتاب «الخلافة أو الإمامة العظمى»، مصر، المنار، ١٩٢٣.

الضرورة تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى. ومقتضاه أنه يجب السعي دائمًا لإزالتها عند الإمكان. ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها، ولا أن يجعل كالكرة بين المتغلبين يتقادونها ويتلقونها»^(١).

ويقارن رشيد رضا بين إسقاط الملك المستبد في الغرب وإسقاط السلطان العثماني في تركيا، فيعتبر أن مرجعية هذا الإسقاط تكمن «بالاستنارة بالعلم الاجتماعي»، فيقول: «ألم تر إلى من استناروا بالعلم الاجتماعي — من الأمم — كيف هبوا لإسقاط حكوماتها الجائرة وملوكها المستبددين، وكان آخر من فعل ذلك، الشعب التركي، ولكنه أسقط نوعاً من التغلب بنوع آخر عسى أن يكون خيراً منه، وإنما فعله تقليداً لتلك الأمم الأبية، إذ كان جماهير علماء الترك والهند ومصر وغيرها من الأقطار يوجبون عليه طاعة خلفاء وسلطانين بني عثمان، ما داموا لا يظهرون الكفر والردة على الإسلام، مهما يكن في طاعتهم من الظلم والفساد وخراب البلاد وإرهاق العباد، عملاً بالمعتمد عند الفقهاء بغير نظرٍ ولا اجتهاد»^(٢).

ويرى رشيد رضا أساساً شرعياً لتلك «الاستنارة بالعلم الاجتماعي» القائمة على «تقليد الأمم الأوروبية» فيقول: «إن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والإنكار على أهله بالفعل، وإزالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال، إذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك هي الراجحة والمفسدة هي المرحومة. ومنه إزالة شكل السلطة الشخصية الاستبدادية كإزالة الترك لسلطة آل عثمان منهم. فقد كانوا على ادعائهم الخلافة الإسلامية جائرين، جارين في أكثر حكامهم على ما يسمى في عرف أهل هذا العصر بالملكية المطلقة. فلذلك بدأ الترك بتقييدهم بالقانون الأساسي تقليداً لأمم

(١) رشيد رضا، *الخلافة أو الإمامة العظمى*، ص ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

أوروبية، وسبب ذلك جهل الذين قاموا بهذا الأمر بأحكام الشرع الإسلامي كمدحٍّ باشا وإخوانه، ثم قام الكماليون بإسقاط هذه الدولة ورفض السلطة الشخصية بجملتها وتفصيلها»^(١).

ويذهب رشيد رضا في حديثه عن شروط تشكيل جماعة أهل الحل والعقد، فيرى أنه يستحيل أن تكون هذه الأخيرة في البلدان الخاضعة للأجنبي كمصر والعراق والهند وبلاط الشام. ويرى بادرة أمل في نواة لأهل الحل والربط من خلال الجمعية الوطنية في أنقرة التي قامت في سياق الثورة التحريرية التي قام بها مصطفى كمال. فيقول: «قد صار أهل الجمعية الوطنية في أنقرة أصحاب الحل والعقد بالفعل، وأما البلاد المقهورة بالاحتلال الأجنبي كمصر والهند، فلا مجال فيها لمثل ما فعل الترك»^(٢).

وأما هيئات العلماء الموجودة هنا وهناك في العالم الإسلامي، فيسميها رشيد رضا «بالجماعات القديمة». وهؤلاء في رأيه مبعدون عن مراكز القرار، وليس لهم أي وزن في الحكومات الجديدة. وقد «أضاعوا بسبب انكماشهم في زوايا المساجد» وبعدهم عن مواجهة مشاكل العصر «حقهم من الحل والعقد» في زعامة الأمة. بل أكثر من ذلك، إن العديد منهم قد تحول إلى ما يسميه رشيد رضا «حزب حشوية الفقهاء والجامدين» الذين يأخذ عليهم تعليقهم في مسألة البيعة للسلطان حتى ولو كان عاجزاً أو مستبداً. وعندما يتساءل رشيد رضا عن سبب استبداد السلطان – الخليفة عبد الحميد، وعجز عبد المجيد الذي قبع مغلوباً في قفصه أمام طلعت وناظم، يجب «الليس لعجز هؤلاء الشيوخ وأعوانهم عن إدارة أمور الدولة، وعن إظهار كفاية الشريعة وعن إثبات أصول الاعتقاد؟ أليسوا لأنهم غير متصفين بما اشترطه أئمة الشرع

(١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٩.

في أهل الحل والعقد من العلم والسياسة والكفاية والكفاءة»^(١).

وهو، تأسيساً على ذلك، ينبع إلى محاذير حماسة علماء الهند والقائلين قولهم، لتعلقهم بمسألة البيعة للسلطان العثماني، ولو كان السلطان مستبداً عاجزاً. فيقول: «إن جعل حكام الضرورة في خلافة التغلب أصلاً ثابتاً دائماً هو الذي هدم بناء الإمامة، وذهب بسلطة الأمة المعتبر عنها بالجماعة». وهو ينبع أيضاً إلى أن هذا التعلق يؤدي في الظرف الراهن، إلى إرضائهم بالخلافة الروحية (بعد أن فصل مصطفى كمال السلطنة عن الخلافة)، «فتشترط الحكومة على من تسميه خليفةً، أن يفوض إليها أمر الأحكام كلها»^(٢).

وهو، إذ لا يوافق على هذا الحل الذي يرتبه «حزب المترفين» كما يقول، والذي يلتقي مع أهل القول بـ«إمامية الضرورة» من «الفقهاء الجامدين»، يبقى مؤملاً في أن يعود مصطفى كمال إلى الإسلام، ويرجح أن تكون «الخلافة في بلاد الترك». ويُفتَّن هذه المرجحات، فإذا هي: وسطية الأتراك بين التقليد وحضارة الغرب، حزم الحكومة التركية وشجاعتها، أهليتها على الأخذ بوسائل الحرب والثروة والعمaran^(٣).

والواقع أن رشيد رضا يحاول خلال هذه الفترة التي سبقت قانون إلغاء الخلافة، وإعلان علمانية الدولة ابتداءً من آذار ١٩٢٤، أن يوظف أملاً ولو كان ضعيفاً، كما يقول، في احتمال عودة مصطفى كمال إلى الإسلام والانطلاق من الإنجاز الذي حققه هذا الأخير في استقلال تركيا^(٤).

(١) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٥ - ٦٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٣ - ٧٦.

(٤) راجع رسالته إلى صديقه شبيب أرسلان في: أخاء أربعين سنة، ص ٣١٤ - ٣٢٠.

ولم يدم الانتظار طويلاً، فقد «نجح» مؤتمر لوزان الذي اعترف بالدولة القومية التركية وفقاً للحدود التي رسمها مجلس أنقرة، وتخلى مصطفى كمال عن العثمانية والإسلامية معاً، ليطلق مشروع دولة لا تبحث عن شرعيتها ومشروعيتها في مبررات الفقه الإسلامي، بل على العكس في أمر واقع سادت فيه الحضارة الغربية الحديثة وغلب فيه أنموذجها «الوحيد» في الاقتصاد والثقافة والسياسة.

ويتساءل الفقهاء المسلمين المعاصرون على اختلاف مواقفهم واتجاهاتهم عن مصير الخلافة؟ ويتداعى المهتمون بالأمر من فقهاء وسياسيين إلى عقد مؤتمرات حول المسألة. فينعقد مؤتمر القاهرة بناء على دعوة من هيئة كبار العلماء في مصر في أيار سنة ١٩٢٦. ويخرج المؤتمر بموقف خلاصته تأجيل البث في، مسألة الخلافة: «إن الخلافة الشرعية المستجムعة لشروطها المبينة في تقرير اللجنة العلمية والتي من أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين، وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها لا يمكن تحقيقها بالنسبة إلى الحالة التي عليها المسلمون الآن». أما عن هذه الحالة فيلاحظ المؤتمرون: «أن الخلافة الشرعية بمعناها الحقيقي، إنما قامت على ما كان للمسلمين في الصدر الأول من وحدة الكلمة واجتماع المالك، مما جعل الإسلام كتلة واحدة يأتمن بأمر واحد ويخضع لنظام واحد...». أما وقد تناثر عقد هذا الاجتماع وأصبحت ممالكه واسحة متفرقة بعضها عن بعض في حكوماتها وإدارتها وسياساتها، وكثير من بنية تملكته نزعة قومية تأسى على أحدهم أن يكون تابعاً للآخر، فضلاً عن أن يرضخ لحكم غيره ويدخله في شؤون العامة فمن الصعب تحققتها الآن». وتقترح لجنة المؤتمر «أن الحل الوحيد لهذه المعضلة أن تتضافر الشعوب الإسلامية على تنظيم عقد مؤتمرات بالتوازي في البلاد الإسلامية المختلفة لتبادل الآراء بين أعضائها من وقت إلى

آخر حتى يتيسّر لهم مع الزمن تقرير أمر الخلافة على وجه يتفق مع مصلحة المسلمين»^(١).

وتتوالى المؤتمرات الإسلامية، ويصبح التأجيل أمراً واقعاً، وكذلك بناء الدول الجديدة في العالمين العربي والإسلامي. أما الفقيه رشيد رضا الذي ظلّ يعلّق أملاً ما على العمل الإسلامي، فإنه يعود إلى صيغة «حزب الإصلاح الإسلامي» الذي يقترحه على المؤتمرين فيقول: «ولا أعني بالأمل أن يتفق أعضاء المؤتمر على نصب إمام ترضاه الشعوب الإسلامية كلها أو أكثرها، بل أكبر الأمل عندي وضع نظام يُدعى إليه». هذا النظام هو جزء من برنامج حزب الإصلاح الذي كان قد اقترح إنشاءه بتأثير أفكار محمد عبده التربوية، والذي ينبغي أن يضم من جمع بين «فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامي وكنه الحضارة الأوروبية». ويمكن أن يتجسد هذا النظام وفقاً لاقتراحه: «بمدرسة المجتهدين»^(٢). أما على صعيد الترجمة السياسية لهذا الفكر، فقد تجلّت في أقطار العالم الإسلامي بين الحربين، بصيغ شتى من التوفيقية التي انعقدت بين الإصلاحية الإسلامية والليبرالية الغربية.

III

الدولة القاجارية والإصلاح الدستوري (مثال حسين ناثيني)

منذ منتصف القرن التاسع عشر، كان الوضع الداخلي في إيران، يسير متسارعاً نحو الانهيار. فسياسة السيطرة والتزاحم الأجنبيين، وعجز وفساد الإدارة الحاكمة، وطغيان الأسرة القاجارية، والارتباك السياسي والاقتصادي للسياسات الأوروبية، شكّلت جميعها عوامل هذا الانهيار المتتسارع.

(١) مذكرة مؤتمر الخلافة الإسلامية، المنار، مجلد ٢٧، جزء ٥، ص ٣٧٠ - ٣٧٦.

(٢) من رسائل رشيد رضا إلى شكيب أرسلان، في: إخاء أربعين سنة، ص ٣٣٥.

وبالمقابل، أدت الأزمة السياسية والاقتصادية الناتجة عن جملة هذه العوامل، إلى حركة واسعة من الاحتجاج والرفض. كانت مقدماتها قد بدأت مع مظاهرات الاحتجاج على امتياز التباكي في العام ١٨٩١، ثم تلتها عملية اغتيال الشاه في العام ١٨٩٦

وقد حاولت قوى اجتماعية عديدة أن تقود هذا التحرك الشعبي : فهناك النخب المثقفة ذات المتنزع الديمقراطي والليبرالي ، والتي كانت مشبعة بثقافة غربية، وتطمح أن تبني لإيران مؤسسات دولة حديثة تقوم على مبادئ الحرية، والقانون وسيادة الشعب والتقدم الاقتصادي والاجتماعي . وهناك قوة تجار البازار الذين شكلوا قوة سياسية أساسية بفضل موقعهم الحاسم في شبكة التوزيع وحركة التجارة في البلاد . وكان سلاحهم الفاعل هو إضراب السوق الذي يمكن أن يشل الحياة الاقتصادية في البلاد . فضلاً عن وسائلهم المالية المتاحة في دعم الحركات المطلبية الشعبية . وكان هؤلاء على صلة وثيقة بالعلماء . غير أن هاتين القوتين (النخب المثقفة وتجار البازار) لا تستطيعان التحرك دون القوة الأساسية الفاعلة في التأثير على الشعب، وهي قوة المراجع الدينية التي يرتبط بها الناس على مستوى علاقة عامة «المقلّدين» بمجتهدي التقليد . فما كان موقف هؤلاء؟ .

إن فئة من صغار علماء الدين نشطت بصورة مبكرة في التهيئة للثورة الدستورية؛ فقد جمعت هذه الفئة بين الثقافة الدينية وبعضِ من الثقافة الحديثة، وأسست منذ عام ١٩٠٢ «مجلساً للثورة». وبرز من هذه الفئة المرزا نصر الله المعروف بـ «ملك المتكلمين» (خطيب الثورة)، والسيد جمال الدين الوعاظ . وكان هؤلاء، وإن عملا خارج إطار الحوزات الدينية، على علاقة بكبار العلماء فيها، للاستفادة من نفوذهم الشعبي^(١) .

(١) فاضل رسول، مرجع سابق، ص ٦١.

وأما بالنسبة لكتاب العلماء، فإنه ينبغي التمييز بين علماء المؤسسة الدينية (الرسمية) المعينين من قبل الشاه، وبين علماء الحوزات العلمية في قم والنجف وغيرهما. فالمؤسسة التي ضمت شيخ الإسلام وأئمة الجمعة وفتضد الحركة الدستورية وأيدت الشاه في كل شيء، حتى أن بعضهم أصدر «أحكام التكفير والتفسيق» ضد المطالبين بالدستور^(١). أما في الحوزات المستقلة فقد انقسمت المراجع بين مؤيد للحركة الدستورية وبين مؤيد للشاه. ومن النجف، جاء الدعم الأساسي للثورة والدفاع «الشعري» عن المطالبة الدستورية عبر مراجع تقليد، أبرزهم الملا كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني، وعبر مجموعة من العلماء في مقدمتهم حسين نائيني. ذلك أن محمد علي شاه الذي ارتد على الدستور الذي فرضته الحركة الشعبية على والده مظفر الدين، لجأ إلى تقديم صيغة دستورية مشوهه وإلى تعطيل المجلس التشريعي المنتخب، فكانت فتوى المرجع كاظم الخراساني التي تقول: «إن الإقدام على مقاومة المجلس التشريعي، يكون بمثابة الإقدام على مقاومة أحكام الدين الحنيف، فواجب المسلمين أن يقفوا حائلًا دون آية حركة ضد المجلس»^(٢).

وفي خضم هذه المعركة التي انتظمت فيها المراجع والعلماء وانقسمت فيها الحوزات والمؤسسات الدينية الشيعية، بين مؤيد للشاه، أي للحكم السلطاني، وبين مؤيد «للمشروطة»، أي للحكم الدستوري، ظهرت أدبيات فقهية تعكس من جانب الفقهاء الدستوريين غنى فكريًا تجديدياً في الفقه. ويقدم كتاب حسين نائيني «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»^(٣) مساهمة أساسية في السجال الدائر بين الفريقين.

(١) المرجع نفسه، ص ٦٢.

(٢) حسن الأسدی، ثورة النجف، ص ٦٩.

(٣) صدر الكتاب بالفارسية في العام ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م. ثم جددت طباعته في العام ١٩٥٥ =

يُقدّم النائيبي (توفي ١٩٣٦هـ / ١٣٣٥م) دفاعاً عن مبدأ الممارسة السياسية الدستورية، من وجهة نظر إسلامية، فيرى أن الممارسة الدستورية هي مشاركة أفراد الأمة في القرار والولاية «ومساواتهم – على حد قوله – مع شخص السلطان في جميع نواعيّات المملكة من المالية وغير المالية»، كما أنه حق للأمة في المحاسبة والمراقبة وتحديد مسؤولية الموظفين^(١).

ويستشهد النائيبي بموقف الأمة حيال الخليفة عمر بن الخطاب، عندما رقي هذا الأخير المنبر يستنفر الناس للجهاد. فأجابوه «لا سمعاً ولا طاعة»، لأنه كان عليه ثوب يمان يستر جميع بدنّه، مع أن حصة كل واحد من المسلمين من تلك البرود اليمانية لم تكن كافية لستر جميع بدنّه... وما استطاع عمر أن يدفع اعترافهم إلا بعد أن أثبت لهم أن عبد الله (ابنه) هو الذي وهب حصته من تلك البرود. كما يستشهد النائيبي بموقف الأمة في «جواب الكلمة الامتحانية الصادرة عنه: لنقومك بالسيف»، وهو الجواب الذي أفرح الخليفة عمر «لرؤيته هذه الدرجة من استقامة الأمة»^(٢).

أما اعتياد الأمة على الاستبداد والخضوع، فقد جاء في رأيه «بعد استيلاء معاوية وبني العاص وتبدل هاتيك الأصول والفروع المذكورة بأضدادها، وانقلاب السلطة الإسلامية في مدة ابتلاء سائر الملل الأجنبية بممثل المسؤولية والمقهورية المبتلين نحن بها الآن»^(٣).

على أثر حركة مصدق. وحققه السيد محمود طالقاني. وقد لفت نظرنا الصديق عبد الحليم الرهيمي إلى وجود ترجمة عربية لبعض فصوله في مجلة «العرفان» وهذه الترجمة قام بها صالح الجعفري عام ١٩٣٠ في النجف بعنوان «الاستبدادية والديمقراطية». وإلى هذه الترجمة رجعنا في هذه الدراسة.

(١) حسين النائيبي: «الاستبدادية والديمقراطية» العرفان، مجلد ٢٠، ج ١، ص ٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

ويرى النائيني في تحرر الملل الأجنبية من الملكية المطلقة «اتباعاً للمبادئ الطبيعية وإحاطة بالقوانين الإسلامية» في حين أن «سير طواغيت الأمة المسلمة القهقرى أدى إلى الحالة الراهنة»^(١).

ويبحث عن أصل الحرية المناقضة للعبودية والجور والتحكم في النص القرآني والسنة النبوية، والتنبيهات الصادرة عن الأئمة المعصومين^(٢). ويرى أن الاستبداد يقوم على شعبيتين من العبودية: « العبودية السلطانية التي هي عبارة عن انقياد الأمة لإرادة التحكمية في باب السياسة والملكية. كذلك يكون الانقياد والخضوع لرؤساء المذاهب والملل بعنوان أنه من الديناء معبودية محضة...». ويرى أن «الاستبعاد في القسم الأول مستند إلى القهرا والغلبة. وفي القسم الثاني مبني على الخدعة والتلليس»^(٣). ويخلص إلى الاستنتاج أن تحالفًا وتكاملاً قاما بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني. يقول: «لولا ما نراه من ائتلاف هاتين الشعبيتين الاستبداديتين السياسية والدينية واتفاقهما وتقوم إحداهما بالأخرى، لما أصبح استبعادنا نحن الإيرانيين اليوم واضحاً مشهوداً»^(٤).

والنائيني يشدد في تحليله للحلف القائم بين الشعبيتين الاستبداديتين، على مسؤولية العلماء، حيث تحول قسم منهم إلى «علماء سوء» و«أميين لا يعلمون». وهو يشبه موقف المقلدين العوام لهؤلاء، بموقف اليهود من أخبارهم^(٥).

ثم يعود النائيني لشرح حقل مساواة الأمة مع شخص الوالي أو السلطان

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٤٦.

(٣) المصدر نفسه، مجلد ٢٠، ج ٢، ص ١٧٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

فيري أنها: مساواة في الحقوق، ومساواة في الأحكام، ومساواة في التقادص والمجازاة^(١)، ولما كانت هذه المطالب التي رفعتها الحركة الدستورية، تحرر الأمة من الجائزين من خلال مساواتهم بالحكام، وهم سلاطين وفقهاء، «رأى الشعبية الدينية الاستبدادية — كما يقول — أن من الواجب بمقتضى وظيفتها المقامية المتکفلة بالاحتفاظ على شجرة الاستبداد الخبيثة — باسم حفظ الدين قديماً وحديثاً — عدم الإصغاء للخطاب الشريف، وأخذت تقاوم بكل ما في وسعها هذين الأصلين اللذين هما منبع السعادة ورأس مال الأمة والمرتب عليها حفظ حقوق الشعب ومسؤولية الولاية»^(٢). وما اكتفت أن تطلق عليها «التحرر»، بل «اجتهدت في أن تبرزهما بأشنع الصور وأقبحها لتنفر منها العامة وتصرف أنظار سواد الشعب عن تتبع هذه الطرق الصالحة»^(٣).

وبعد أن يشدد على ضرورة تحديد السلطات والصلاحيات في نظام الاستيلاء والسلطنة في جميع الشرائع والأديان، ينتقل النائيي، إلى التبرير الفقهى للنظام السياسي الدستوري من خلال صيغة الشورى التي طبقت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين. ويرى هنا إمكانية كبيرة لاتفاق سني — شيعي حول هذه الصيغة. فتطلب عصمة الوالي السياسي في طائفة الإمامية يوجب في زمن الغيبة تحديد السلطنة لترك التحكمات والاستشارات. إذ يقول: «وعلى هذا فتحديد السلطنة الإسلامية بالدرجة الأولى التي هي عبارة عن ترك التحكمات والاستشارات — مع الإغماض عن أهلية المتصدِّي والسكوت عن لوازم مقامه من العصمة خصوصاً على مذهبنا، هو القدر المتفق عليه بين الفريقين . . . وهو من الضروريات الإسلامية أيضاً . . .»^(٤).

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٢) الأصلان المقصودان في نص النائيي هما: حرية الأمة ومساواتها بشخص السلطان.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٨ — ١٧٩.

(٤) المصدر نفسه، مجلد ٢٠، ج ٤، ص ٤٣٤.

واضح كيف أن هذا التوجه، يحرّكه همٌ حاضر وهدف مستقبلي. فهو لا ينطلق من أوجه الاختلاف والخلاف حول تاريخية الإمامة وأحقيتها، بل من واقع المسلمين الذي يفترض حلاً لمشكلة الاستبداد في السلطنة؛ وهي المشكلة التي رافقت معظم عهود التاريخ الإسلامي حتى أمست «شجرة خبيثة» لدى «السلطانات السنوية» ولدى «السلطانات الشيعية» على حد سواء. وعلى هذا تكون حقيقة تبديل السلطنة الجائرة وتحويلها – كما يقول – عبارة عن قصر الاستيلاء الجوري وتحديده والردع عن ذينك الظلم والغضب الزائد़ين، وليس هو كما يتوهם عبارة عن رفع فرد من الظلم وجعل فرد آخر أخف وأقل منه مكانة^(١).

وصيغة الشورى، كما يفهمها النائيني، لا تتناقض مع دور الفقيه في مذهب الإمامة. فهذا الدور الذي تفترضه «نيابة الإمام»، والذي يتمثل بالقيام بـ«الوظائف الحسينية»، «مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع الوظائف»^(٢) يندرج في نظام شوروي، حيث «تحقق الشوروية الملية العمومية، لا مع البطانة وخواص شخص الوالي فقط... بل مع عموم الأمة»^(٣). ويستشهد بتفسير الآية الكريمة فيقول: «... ودلالة الآية المباركة (وشاورهم في الأمر) المخاطب بها نفس العصمة وعقل الكل، وقد كلف بالمشاورة مع عقلاء الأمة على هذا المطلب في كمال البداهة والظهور، حيث يعلم بالضرورة أن مرجع ضمير الجمع هو عموم الأمة، وقطبة المهاجرين والأنصار لا أشخاص خاصة»^(٤).

وهذا الاجتهد يوصل النائيني إلى اعتبار الهيئة الدستورية المتمثلة

(١) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٤ - ٤٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

(٤) المصدر نفسه، مجلد ٢٠، ج ٥، كانون الأول ١٩٣٠، ص ٥٦٨.

بالجمعيات الوطنية أو البرلمانات أو المجالس التمثيلية الصيغة الراهنة التي توصل لها تطور الحضارة الإنسانية وفقاً «للمبادئ الطبيعية» و«القوانين الإسلامية» اللتين لا تناقض بينهما، بل إن النظام الديمقراطي الغربي أصله في الإسلام النظام الشوروي. والنائيyi يشدد على المقوله التي ردّدها العديد من المصلحين والدستوريين الإسلاميين آنذاك: «هذه بضاعتنا ردّت إلينا»^(١).

إن وجود مثل هذه الهيئة في السلطة ضروري كي لا يتحول الاستيلاء إلى جور. إنها نوع من قوة ضابطة ورادعة ومسددة كما يقول النائيyi . وهذه الهيئة تتوافق مع وجهة النظر السنوية القائلة بشروط علمية الخليفة وعدالته . ومع وجهة نظر الإمامية القائلة بعصمة الإمام. إنها الإمكان الضروري في هذا الزمان. يقول : «في هذا الزمان وقد أصبحنا قاصرين ليس من وجهة عدم إمكاننا أن نتمسك بالعاصمة العاصمة فقط، بل حتى من وجهة اتصف المتصدّين للأمور بملكة التقوى والعدالة والعلم الحقيقي ، وبالعكس مبتلين بالضد المقابل لها. فكما أن الضرورة قائمة على أن حفظ تلك الدرجة المسلمة من تحديد السلطة الإسلامية التي عرفت أنها من الأمور التي اتفقت عليها الأمة، وأنها من ضروريات الدين الإسلامي ، والتحفظ على أساس الشوروية الثابت بنص الكتاب والسنّة النبوية والسيرة المقدسة، لا يتصور ولا يتحقق وجودهما (السلطة والشوري) إلا إذا استندتا على قوة خارجية رادعة ومسددة تقوم بدور القوة البشرية مقام القوة العاصمة الإلهية، ولا أقل من أن تحل محل القوة العلمية وملكة العدالة»^(٢).

الهيئة التمثيلية إذن هي «قدر مقدر من القوة العاصمة الإلهية بناءً على

(١) المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٧٠. ويقصد النائيyi بالقوة الخارجية، القوة التمثيلية للأمة التي هي خارج القوة الإجرائية للحاكم أو الوالي، كما يفهم من سياق النص.

أصول مذهبنا في طائفة الإمامية – كما يقول النائيني – وبناءً على مذهب أهل السنة هي في مقام القوة العلمية وملكة التقوى والعدالة^(١).

وهذا الحل الدستوري الديمقراطي الذي يدافع عنه النائيني في معركة تخوضها القوى المطالبة بالدستور في كلٌ من إيران والدولة العثمانية آنذاك، ضد الاستبداد الفردي السلطاني، وضد تيار واسع من الفقهاء الذين يمثلون على حد قوله «شعبة الاستبداد الديني» هو حل إسلامي، ليس فقط للمسألة الداخلية التي كانت تعانيها إيران من جراء القمع والجور والاستبداد، وإنما أيضاً لمسألة درء الخطر الأجنبي الذي يهدّدها بالتقسيم. فمشاركة الأمة في السياسة تستنفر قواها للجهاد ضد الاعتداءات التي تفرض بها آنذاك من طرف روسيا وبريطانيا. ولذا، فإنه يرى «أن تحويل السلطنة العاصبة من نحوها الظالم الأول إلى نحوها العادل الثاني، علاوة على سائر المذكورات، موجب لحفظ بيضة الإسلام وصيانة حوزة المسلمين من استيلاء الكفرة الجائزين»^(٢).

* * *

وأخيراً، ما لبّث هذه المعركة الفكرية – الفقهية التي خاضت في الوقت نفسه الذي خاضت فيه معركة الدستور العثماني، أن خفت صوتها مع وفاة المرجع الكبير الذي احتضنها وهو الشيخ كاظم الخراساني في العام ١٩١١. وجاءت ظروف الحرب العالمية الأولى لتعطل الجهود الدستورية ولتتّقّحّم البلاد في مشاريع الاقتراض والتقطيم وسياسة مناطق النفوذ، ولتدخلها في احتمال الحل العسكري الدكتاتوري. وبعدها تتخلّص المشاركه الفقهية في العمل السياسي، ويعزل الفقيه في حوزته لفترة طويلة، قاصراً عمله على

(١) المصدر نفسه، ص ٥٧١.

(٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٣٧ – ٤٣٨.

العبادات والمعاملات والنصائح أحياناً. ومن جانب الشاه البهلوi الذي أنهى بانقلابه العسكري في العام ١٩٢٣ سلطنة الأسرة القاجارية، اقتصرت العلاقة مع العلماء على الحرص على بعض البروتوكولات والزيارات الشكلية والودية، مع التركيز على تحجيم دور الفقهاء من خلال سلسلة من التدابير والقوانين العلمانية، ومن خلال إعفاء طلّاب العلوم الدينية من الخدمة العسكرية. ويستمر هذا الوضع حتى انقلاب مصدق في العام ١٩٥٣، حيث سيستعيد بعض الفقهاء دورهم في العمل السياسي الوطني، وحيث ستستعاد من جديد أطروحتات فقهاء المرحلة الدستورية، وفي مقدمتهم: حسين نائيني وكتابه «تنبيه الأمة وتزييه الملة»^(١).

* * *

خلاصة

من خلال ما سبق، نلاحظ أن الفقيهين رشيد رضا وحسين نائيني، يستحضران، كما رأينا، منهجهية فقهية واحدة لحل المشاكل التي عاشها العالم الإسلامي في آخر مراحل الدولة السلطانية. ففي مواجهة الاستبداد السلطاني الفردي ومحاربة الخطر الأجنبي، والتصدي لسياسة إفقار الأمة وامتهان إرادتها، يبرز مفهوم الشورى أصلاً من أصول العمل الإسلامي الذي ضمن للدولة الإسلامية في بداياتها ازدهاراً لدعوتها، ومنعةً لكيانها السياسي، ومشاركة للأمة في قرار حاكمها.

وأما «الضرورة» التي توجب سلطاناً أو حاكماً – وإن كان لا يحوز شروط الإمام العادل والعالم، في مذهب أهل السنة، أو شرط العصمة المستحيل

(١) يجدر التذكير بأن السيد محمد الطالقاني هو الذي أعاد تحقيق الكتاب ونشره في العام ١٩٥٥.

تواافره في زمن الغيبة في مذهب الإمامية، فهي تحتاج إلى تحديد أو تقيد كي لا يستغل السلطان واقع «ضرورته»، فيتمادى في جوره إلى ما لا نهاية.

ويصبح أهل الحل والعقد في البيعة الاختيارية، عند رشيد رضا برلماناً، أو مجلساً تمثيلياً للأمة، أو صيغةً لمشاركة الأمة في حكم نفسها على قاعدة الإجماع، وتصبح الصيغة التمثيلية عند النائيني «قوة بشرية عاصمة» تحلّ جزئياً محل القوة العاصمة الإلهية التي يفترض أن تمثل بالإمام المعصوم.

ووفقاً لهذين الاجتهدتين اللذين يلتقيان في موقف سياسي واحد معاصر آنذاك لحدث كبير في إيران والدولة العثمانية (الحدث الدستوري)، يتراجع مفهوم الخليفة الواحد للعالم الإسلامي والذي تستر به «سلطان الضرورة»، ويقتصر دور «نائب الإمام» في الدولة السلطانية – الشيعية، ليخلريا معاً، المجال لإمكانية قيام نظام سياسي في كل قطر من أقطار العالم الإسلامي، يؤمن حدّاً من الحرية والمساواة والعدالة.

ولما كانت هذه المبادئ هي المبادئ التي توصلت إليها تجربة الفكر الإنساني في «تطوره الطبيعي»، وفقاً للفلسفة الوضعية الأوروبية، وهي المبادئ نفسها التي سنتها التعاليم القرآنية والسنّة النبوية وأكّدتها السلف الصالح والأئمة الأخيار، فإن المدرسة الإسلامية الجديدة التي يحرص كل من رشيد رضا وحسين نائيبي أن يعبر عنها آنذاك تعيناً فقهياً وأصولياً وكلامياً، تجيز من يدعى أن الدستور بدعة والانتخاب خروج، هو أن الأصل إسلامي، و«البضاعة» إسلامية. وما الدولة الديمقراطية الحديثة إلا إخراج تاريخي لهذا الأصل، وترجمة واقعية لتلك المبادئ.

ثم إن تجربة الفقيهين مع البدائل التاريخية^(١) التي استعاضت عن هذا

(١) وكان آخر هذه البدائل التاريخية للسلطة: العثمانية – التركية، والقاجارية – الإيرانية.

الأصل بالبيعة الـقـهـرـيـة، وأـحـلـتـ النـظـامـ السـلـطـانـيـ وـالـمـؤـسـسـةـ الـدـيـنـيـةـ الـكـسـرـوـيـةـ محلـ نـظـامـ الشـورـىـ إـلـاـسـلـامـيـ، توـصـلـهـمـ إـلـىـ التـفـكـيرـ بـدـورـ الـمـجـتـهـدـينـ فـيـ المـرـحـلـةـ الـمـعـاـصـرـةـ وـمـوـقـعـ هـؤـلـاءـ فـيـ النـظـامـ السـيـاسـيـ الـمـعـاـصـرـ.

لقد قـاتـتـ الـمـؤـسـسـةـ الـدـيـنـيـةـ الـعـثـمـانـيـةـ لـمـرـحـلـةـ طـوـيـلـةـ، بـدـورـ حـمـاـيـةـ الـاستـبـادـ الـدـيـنـيـ فـيـ الدـوـلـةـ وـالـمـجـتمـعـ، وـهـوـ قـطـاعـ وـصـلـ إـلـىـ حدـ اـسـتـخـدـامـ الـدـيـنـ فـيـ السـيـاسـةـ الـوـصـولـيـةـ، وـفـيـ التـحـكـمـ بـلـعـبـةـ الـبـلـاطـ، وـلـجـمـ حـرـكـةـ الـفـكـرـ وـالـرأـيـ وـالـاجـتـهـادـ فـيـ الـمـجـتمـعـ، فـكـانـتـ تـجـرـيـةـ عـبـدـ الرـحـمـنـ الـكـوـاكـبـيـ وـرـشـيدـ رـضاـ وـغـيرـهـمـاـ مـنـ الـمـفـكـرـيـنـ مـعـ هـذـهـ الـمـؤـسـسـةـ، الـتـيـ حـارـبـهـمـ وـنـفـتـهـمـ وـقـتـلـتـ بـعـضـهـمـ، مـنـظـلـقاـ لـتـمـيـزـ بـيـنـ «ـالـمـجـتـهـدـ»ـ مـنـ جـهـةـ وـ«ـالـمـعـمـمـ»ـ أـوـ «ـالـفـقـيـهـ الـحـشـوـيـ»ـ مـنـ جـهـةـ أـخـرـىـ. وـفـيـ ظـلـ سـيـادـةـ «ـفـقـهـاءـ الـحـشـوـيـةـ»ـ وـمـؤـسـسـتـهـمـ الـتـيـ سـيـطـرـتـ عـلـىـ الـمـجـتمـعـ اـسـتـحـالـ فـيـ نـظـرـ رـشـيدـ رـضاـ أـنـ تـقـومـ خـلـافـةـ عـادـلـةـ وـعـالـمـةـ تـجـمـعـ عـلـيـهـاـ الـأـمـةـ إـلـاـسـلـامـيـةـ، نـاهـيـكـ عـنـ الـعـوـائـقـ الـأـخـرـىـ الـتـيـ يـعـرـضـهـاـ فـيـ كـتـابـهـ «ـالـخـلـافـةـ أـوـ إـلـاـمـةـ الـعـظـمـىـ»ـ (ـكـالـتـماـيزـ بـيـنـ الـأـقـوـامـ وـالـأـقـالـيمـ، وـوـقـوعـ الـعـدـيدـ مـنـ الـأـقـطـارـ إـلـاـسـلـامـيـةـ تـحـتـ السـيـطـرـةـ الـأـجـنبـيـةـ، وـتـضـارـبـ مـطـامـعـ الـسـلاـطـينـ وـالـمـلـوـكـ فـيـ هـذـاـ الـمـنـصـبـ). لـذـلـكـ إـنـ رـشـيدـ رـضاـ، الـذـيـ عـاصـرـ تـجـرـيـةـ الـدـسـتـورـ الـعـثـمـانـيـ الـتـيـ عـادـتـ فـانـقـلـبـتـ عـلـىـ الـعـربـ، ثـمـ الثـورـةـ الـعـرـبـيـةـ الـتـيـ وـقـعـتـ فـيـ فـخـ السـيـاسـاتـ الـأـجـنبـيـةـ، ثـمـ الثـورـةـ الـتـرـكـيـةـ الـكـمـالـيـةـ الـتـيـ تـعـلـمـتـ، لـيـصـلـ إـلـىـ معـانـاـتـ الـمـأـزـقـ الـمـصـيـرـيـ فـيـ مؤـتـمـرـ الـخـلـافـةـ، يـرىـ أـنـ الـحلـ الـمـنـاسـبـ هوـ فـيـ تـأـجـيلـ طـرـحـ مـسـأـلـةـ الـخـلـافـةـ، مـعـ التـشـدـيدـ عـلـىـ إـقـامـةـ مـدـرـسـةـ لـلـمـجـتـهـدـيـنـ لـتـأـهـلـهـمـ إـلـىـ هـذـاـ الـمـنـصـبـ، وـعـلـىـ تـأـسـيسـ حـزـبـ لـلـإـصلاحـ الـإـسـلـامـيـ. وـتـبـقـىـ مـسـأـلـةـ الـخـلـافـةـ، مـنـذـ ذـلـكـ الـحـينـ، يـكـتـفـهـاـ الـكـثـيرـ مـنـ الـعـمـوـضـ حـتـىـ طـرـحـتـ مـسـأـلـةـ «ـالـحـاـكـمـيـةـ إـلـاـهـيـةـ»ـ وـتـطـبـيقـ الـشـرـيـعـةـ لـدـىـ بـعـضـ الـأـحزـابـ إـلـاـسـلـامـيـةـ وـمـفـكـرـيـهاـ فـيـ الـمـرـحـلـةـ الـمـتـأـخـرـةـ.

وـأـمـاـ حـسـينـ نـائـيـنـيـ، فـقـدـ رـأـيـ أـنـ وـظـيـفـةـ «ـنـائـبـ إـلـاـمـ»ـ الـتـيـ تـساـويـ

منصب الخليفة عند أهل السنة، لا تعني جمعاً لمهام النبي والإمام المعصوم، ولا تنازلاً من قبل نائب الإمام عن هذه المهام إلى السلطان المستولي، أو اقتساماً لهذه المهام (مهامات الإمام) بينه وبين السلطان، كما حصل في العهد الصفوي. فشمة «وظائف حسبية» يتولاها الفقهاء كجزء من ولاية الإمام (كالقضاء والتعليم وإمام المساجد والخطبة والوعظ...)، وتبقى في رأيه «القوة العاصمة البشرية» مرتبطة بالقوة التمثيلية للأمة، لعموم الأمة، لا لخواص أو حاشية؛ ودون أن يلغى ذلك دور «مرجع التقليد» في الحوزات العلمية الكبرى في المجتمع، وفي مجال النصح والترجيح وفقه العبادات والمعاملات.