مدخل لدراسة الفكر السياسى للشهيد الصدر

إطلالة على مدرسة الشهيد الصدر الفلسفية

لعل من نافلة القول التنويه بمكانة «الفكر السياسى» وموقعه المتميز ضمن الدائرة الحضارية الأسلامية، باعتبار ان هذا النمط من الأفكار لم يحتل ذلک الموقع الفريد الا بصفته معبراً عن رهان إنسانى ودينى وتاريخى كبير يتولى منح الوان الوصاية والمشروعية وتعيين من له حق امتلاک القرار وصناعته فى المحتوم من حركة الأمم، ويكفى ان نطالع ما جمعه باحث إسلامى واحد من عناوين موضوع «الأمامة والسياسة» فى سرد ببليوغرافى، لنرى أربعة آلاف عنوان انتجه التراث الأسلامى من مجمل رصيده المدوّن باللغة العربية فقط[٢].

لا ريب أن التركة الفكرية الأسلامية فى هذا المجال لم تكن دوماً بالطبع، صفحة مشرقة تدعو للاعتزاز، وانما انطوى العديد منها على عوامل التردى والأنحطاط الذى أصاب مجمل التجربة التاريخية للمسلمين، لتنعكس بالتالى على جوانب حياتهم الحديثة او المعاصرة، غير أن من التجنى الحكم على الفكر السياسى الاسلامى بالعجز الكلى عن تقديم الافكار الممثلة لمضامين الدين النقية. وحاجات المجتمع المتراكمة طبقاً للظروف والمتغيرات.

فى رواية (عبدوس بن مالک) نجد الامام احمد بن حنبل ينص على ان من «غلب بالسيف حتى صار خليفة وسمى امير المؤمنين، لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الاخر ان يبيت ولا يراه اماماً عليه، براً كان او فاجراً» ونلاحظ فى رواية اخرى للمروزى دعوة ابن حنبل للأمة ان تترک السلطان وشأنه فيما له من خصوصيات وملكات خلقية «فإن كان اميراً يعرف بشرب المسكر والغلول، يغزو معه، انما ذاک له فى نفسه»، وبرغم ما ينقل عن امام المحدّثين مما يعارض هذه النصوص كقوله عن المأمون العباسى «كان لا مأمون»، فان الذى يظهر ما يبديه من حرص شديد فى الفتوى على وحدة المسلمين، لذا فهو يوصى اتباعه قائلاً: «عليكم بالنكرة بقلوبكم، ولا تخلعوا يداً من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين»[٣].

بيد أننا نلمح فى رؤية لابى حامد الغزالى، ما هو أبعد من قضية الحرص على وحدة المسلمين. مما ساهم فى تكوين الفكر السياسى التبريرى الخادم للجور السلطانى، حيث يقرأ الغزالى فتاوى ممالأة السلطان فى اطار تردى مستوى الايمان والتقوى عند العلماء واهل الفقه، فبعد ان يستعرض طبيعة المعارضة العلمائية لسلاطين الظلم، يوجز حال ما عاصره من ظرف قائلاً: «واما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا، وان تكلموا لم تساعد اقوالَهم احوالُهم فلم ينجحوا، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا، ففساد الرعايا بفساد الملوک وفساد الملوک

بفساد العلماء " وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه، ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأراذل فكيف على الملوک والأكابر؟»[۴].

هكذا نجد الأزمة السياسية تتواشج من ازمة فكرية تستند الى مأزق تقوائى واخلاقى، مما جعل دائرة بحث الاشكالية تتسع عند مفكر آخر من نمط امام الحرمين الجوينى (ت ۸۷۴هـ) " ويردد الجوينى فى توصيف ذلک الظرف، الذى تحسست أجيال عديدة مرارته وقسوته، قائلاً: «قد عمّ من الولاة جورها واشتطاطها، وزلل تصوّن العلماء واحتياطها، وظهر ارتباكها فى جراثيم الحطام واختباطها، وانسل عن لجام التقوى رؤوس الملة واوساطها[۵]»! ، وبعد أن يؤكد الجوينى انسلال رؤوس الملة واوساطها عن التقوى، فإنه لا يرى جدوى فى ذكر السلاطين كعنصر فى الأزمة، بل ينعطف دهشة وأسفاً على النخبة العلمائية وممثلى المتشرعة والمتدينيين « " ليت شعرى، ما معتصم العباد اذا طما بحر الفساد " وبُلى المسلمون بعالم لا يوثق به لفسقه، وزاهد لا يقتدى به لخرقه؟ ، " أيموج الناس بعضهم فى بعض مهملين سدى؟»[۶].

ان هذا التردى والأنحطاط قاد الجوينى الى الافتاء ـ بشجاعة ـ بأن السلطة السياسية مجرد آلية لاستيفاء المصلحة ودرء المفسدة، فى ضوء فهمه لمقاصد الشريعة، وان يبنى على جواز استقلال الناس فى الأمور الدينية والقانونية والعسكرية، باعتبار انها مقاصد لا يجوز تعطيلها حتى لو شغر الزمان عن السلطة المشروعة[۷]. كما لا ينبغى ايكال الأمر الى رؤوس واواسط الملة التى انسلت عن الورع.

ان نظائر هذه النصوص المبكرة والجريئة فى تفحص الواقع ومعالجته، تجعلنا نتوقف عند نتائج بعض التعميمات التى تلجأ اليها دراسات يطبعها الحماس غير المنضبط[۸]، اذ ان مطالعة التأريخ السياسى والعلمى لا تكاد تفيد وجود اثر كبير للخصوصية المدرسية او المذهبية فى ممارسة التخادم مع السلطان الزمنى. بل كان لكل بلاط ان يزخر بفقهائه ووعّاضه كما يتزين بفرسانه وادبائه وجواريه، ونجد استحقاقات هذا الحضور، من مظاهر التبرير وخدمة السلطان، فى البلاط العثمانى والصفوى ـ مثلاً ـ على السواء[۹].

لقد تجاوز الفكر الاسلامى المعاصر شبهة شق عصا المسلمين. واستبعد الرغبة بالوحدة الزائفة تحت ظل السلطان الجائر، وراح اتجاه واسع يطرح التساؤل التاريخى العتيد " على من لا يزال به حنين الى وحدة السلف تلک " اياً كان وفى اى اطار وجد " « " عندما يعم الفسوق وينتشر الظلم ويسود الجور ويصبح الفساق هم الأئمة والحكام

والولاة بل والمفتون فى مجتمع الاسلام، فأية حقوق ومصالح ونظم للخلق تدعوهم الى ان يدفعوا ـ ثمناً للحفاظ عليها ـ الخضوع لدولة الفساق؟»[١٠].

نعم، لقد تجاوز الفكر الأسلامى تلك اللافتة الانهزامية، او هكذا يفترض، لكن هل استنفد هذا الفكر على الصعيد السياسى مهامّه العالقة والملحّة؟ وهل تمكن خطابه من تثقيف الأمة بمبادئ محمد صلى الله عليه وآله وسلم العظيمة، بما يرتفع الى مستوى التحديات الراهنة وبقدر كاف من الواقعية والصراحة، بعيداً عن العمليات المألوفة من الاستجابة للتحدى واستحداث نماذج معدّلة من ذات الأزمات تظل منطوية على عناصر التأزم؟

حركاتنا وكياناتنا الاسلامية التى تعبئ الجماهير ضد الأنظمة المستبدة والجائرة، هل قدمت مضموناً نظرياً يطمح للتكامل ويطرح كبديل خالٍ عن المحتوى المريض للجور والاستبداد، ام ان العديد منها راح يضيف الينا فيما يضيف ازمات جديدة؟ ، ولا زلنا نشاهد اناساً يطمحون لتدشين تجارب سياسية لا تلزم فيها الشورى حاكماً، ويحرم ضمنها عمل المعارضة السياسية، ويعد الكلام فى عرفها عن حقوق الانسان بدعة[١١]! فى تكريس لشتى مظاهر التدهور السياسى التاريخية التى عانينا منها الأمرّين.

لعل الخطاب السياسى الاسلامى مكلف اليوم، اكثر من اى وقت مضى، بإعادة اكتشاف تاريخنا كأمة، وتقديم اكبر قدر من الاستيعاب والوفاء ايضاً لشرعنا الحنيف، وتجسيد ذلك كسلوك وممارسة ولون فى الخطاب ذاته «ومضامين فى الأدبيات، وسعى دائب للتوفر على قراءة الاطروحات السياسية الاسلامية المعاصرة بهدف مراجعتها وبناء المشروع الكبير بتواصل واضطراد، وهو ما يحتاج بالطبع الى تهيئة افق ارحب، وحرية نظر، ونبذ لأشكال متنوعة من التعصب والانحياز وعبادة الأشخاص والعناوين " ، لتفعيل آلية النقد الذاتى البنّاء " والا فهل نستبعد ان قطاعات احتجاجية واسعة ستغير معادلة الصراع ـ كما صنع الجوينى قديماً ـ وستفتح ـ مضطرة ـ جبهة جديدة داخلية، هذه المرة، حين تكتشف سريان الداء خارج دائرة الاستبداد الرسمى؟!

أفق معرفى بديل:

فى اطلالته المبكرة على القراء. ضمن نزاله الفلسفى المتميز مع المادية الديالكتيكية، وعد الامام الشهيد محمد باقر الصدر بإعداد دراسة خاصة تحت عنوان (مجتمعنا) يتناول فيها مفاهيم الاسلام عن الدولة والمجتمع[١٢]، الا انه اجّل ذلك البحث ليبادر الى تقديم اطروحة (اقتصادنا) احساساً منه بأولويتها طبقاً لنمط الصراع الفكرى

الدائر آنذاک بين الاسلام والاتجاهات الاخرى، او ايماناً منه ربما بضرورة استناد المفهوم السياسى للدولة الى قضايا ومفاهيم تؤسس فى نظائر الحقلين الفلسفى والاقتصادى. ليتسلح بهما المشروع الكبير الذى يراد له ان يقدم بديلاً واقعياً متماسكاً يتوافر على محتوى اسلامى تأصيلى دون ان يتشرنق فى حجاب من اللافتات الآيديولوجية المفرغة عن مضامينها.

يبدو أن الشهيد الصدر وهو يحارب على جبهات متعددة، اجتماعياً وفكرياً وسياسياً، وجد نفسه مثقلاً بالمسؤوليات المختلفة فغاب فى زحمة مزاولته لمهام التدريس واعداد الكوادر العلمية، ومسؤوليات الكفاح السياسى والاصلاح الاجتماعى، ليظهر بعد ذلک بأطروحة «الأسس المنطقية للأستقراء» اوائل السبعينيات مطوراً ما بدأ يتبلور لديه من رؤى تتعلق بنحو المعرفة البشرية وآلية تكوّنها، فى ثنايا البحث الفلسفى او دروسه الأصولية ومجمل مراجعاته لمباحث الا بستمولوجيا الحديثة، ولكنه ما ان انتهى من ذلک حتى اثقلته هموم التصدى للمرجعية الدينية فى العقد الأخير من عمره والتى اقترنت مع تصاعد المواجهة بين التيار الاسلامى فى العراق ونظام البعث الحاكم، فيقوده ذلک الى الشهادة المروّعة فى نيسان ٠٨٩١، وهو لا يتجاوز السابعة والأربعين من العمر.

ومع ذلک فإنه بادر ـ كعادته ـ لتناول اشكاليات الواقع الملحة وقدم بعد تشكيل النظام الاسلامى فى ايران عدة اطروحات موجزة تعبر عن تصوراته حول مفهوم الدولة والقيادة والأمة والمجتمع فى سلسلة حلقات «الاسلام يقود الحياة» أعدها قبيل استشهاده، وشكلت هذه البحوث المقتضبة المصدر الأول للباحثين فى فكره السياسى، اضافة الى نصوص قديمة هامة كتبها فى ريعان شبابه، حينما ابتدأ المشروع السياسى منذ الخمسينيات وهو ما عرف بـ (الأسس الاسلامية). حيث استخدمت على نطاق واسع من قبل كوادر الحركة الاسلامية فى العراق لتثقيف الشباب فى حلقات التنظيم السياسى والإرشاد والتوعية الفكرية. فيما عبرت عن الحقبة الاولى من تصوراته السياسية.

وبقدر ما حرمتنا تلک المرحلة من نتاج صدرى فذ فى الفكر السياسى او الاجتماع السياسى العام، فإننا نلاحظ تفرد المفاهيم والقضايا التى طرحها بخصوصيات مهمة تفوقت على العديد من الافكار السائدة، وستعين الباحثين كثيراً ـ عبر أساسها النظرى ـ فى مراجعة الفكر السياسى الاسلامى وتقويمه كاستجابة الى اكثر التحديات الداخلية حساسية وخطورة.

(الأسس الاسلامية) ثورة على نظرية العزلة السياسية:

دخل العقل المسلم تحت ضغط من ازمات المجتمع وانتكاساته فى تجربة قاسية من الاعتزال الحضارى او الاستقالة ربما كخيار لجأ اليه الأسلاف فجمعوا اسس حضارتهم وهربوا بها الى المساجد والخانقاهات وأقبية التأمل الممزوج بالأسى، ظناً بأن فى ذلک عافية للدين والدنيا، بعد أن نستثنى عدداً كبيراً من فقهاء البلاط الذين ظلوا يسجلون الحضور (الفاعل) عبر الدخول فى تحالفات مع السلطة، ومع ملاحظة السياق التاريخى فإن فقهاء المذهب الامامى بدوا أكثر تعبيراً عن ذلک الانزواء، لمواجهتهم قدر العزلة السياسية فى وقت مبكر بعد دخولهم فى صراعات على السلطة حملت اضافة الى الخلاف السياسى الجاد بعداً عقدياً وكلامياً، مما فسح المجال الى توسيع نظرية (التقية) ـ پپكسلوک مرحلى كان ذا أهمية بالغة فى مواجهة القمع السلطوى ـ وتحويلها الى استراتيجية عامة لا تكاد تترک فرصة للحديث عن المفردات المباشرة فى الفقه السياسى. وقد ولّدت هذه (الاستراتيجية) ـ كنموذج متطرف للتقية ـ الاجواء المواتية للانفتاح على نصوص شرعية وروائية معينة بشكل يعزلها عن ملابساتها الموضوعية، لتنتج تياراً شيعياً كاملاً يحرم الخوض فى حديث الحكم الاسلامى ويفتى بمنع تشكيله، ويتخذ، نظير ما ورد عن الأئمة عليهم السلام من ان كل راية ترفع قبل قيام المهدى فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله،[١٣] مرجعية نهائية ومطلقة تخول بالاستسلام الكامل لمجمل الظروف والمتغيرات.

ومع ان المحاكمة العلمية لهذه الروايات قد تسقطها من ميزان الاستدلال، غير أنها تبقى بإيحاءاتها المختلفة تشكل جواً ذا تأثير سلبى حيال فكرة الحكومة الاسلامية[١۴]، مما قلص الفكر السياسى الإمامى واختزله فى دائرة «المسائل التى كانت تبتلى بها الشيعة فى جميع العصور كالخراج والمقاسمة والتولى عن الحاكم الجائر وغيرها»[١۵] مما ليس بعنصر اساسى فى هيكل البحث السياسى.

وفى ضوء من تأثيرات هذه الأعراف، نلحظ انه وفى اللحظات المصيرية التى تخللتها فرص نادرة للعمل كانت اصوات التيار التحريمى ترتفع بمعارضة كل جهد شعبى او علمائى يسعى الى الاصلاح السياسى، كما تجلى ذلک بشكل مثير فى القرن الهجرى الماضى حين دخلت بعض القيادات الدينية الشيعية فى صراع دستورى مع ملوک القاجار الايرانيين ضمن ما عرف بحركة المشروطة، فبينما كان فقهاء من الطراز الاول قد بادروا الى تدشين مرحلة جديدة من التكيف الايجابى مع حركة المجتمع وتنادى بتقييد سلطات الملک، انبرى فريق علمائى بارز هو الآخر ليفتى، وفق قناعاته المتكونة فى سياق تاريخى خاص وملابسات لا تزال غامضة، بأن تدوين الدستور بدعة وان الالتزام به بدعة اخرى، ومعاقبة من خالفه بدعة ثالثة[١۶].

ان دخول هذه المعارضة الشديدة حيز الجدل الفقهى كان من المفترض ان يحفز على انهاء القطيعة مع قضايا الفكر السياسى، كما حصل فى خضم الحركة الدستورية ـپپاطروحة النائينى مثالاً ـ غير ان ما انتهت اليه تلك الحركة وما اعقبها من تطورات عاد ليكرس ظاهرة الانقطاع والتجاوز لفكرة الحكم الاسلامى وأقصى هذا الموضوع عن هموم مدرسة النجف العلمية بل جعلها «تنظر الى هذا الأمر بقلق وتحفظ وهى تتذوق الطعم المر، وتعانى من خيبة الأمل " لما آلت اليه تجربة المشروطة فى (ايران) التى انتهت بحكم اسرة بهلوى»[١٧]، وهكذا تفعل الاخفاقات المريعة والانتكاسات بالمرء فى لحظات الضعف الانسانى، وليس بعيداً عن تلك الاجواء ما حلّ بالشيخ محمد عبده رفيق الأفغانى الثائر، حيث راح يردد بعده متبرّماً: «ما دخلت السياسة فى شىء الا افسدته " اعوذ بالله من السياسة، ومن كل ارض تذكر فيها السياسة، ومن ساس ووسوس وسائس ومسوس»[١٨]! ، مما لا يدعنا نستغرب حرق النائينى لبحوثه السياسية او القائه لها فى نهر الفرات وتبرئه من كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» الذى كان يعد (زبور الحركة الدستورية).

لم يمنع هذا التحفظ الشديد قيام بعض الأفذاذ بخرق قاعدة الانزواء الاجتماعى والسياسى، فتطالع مراجع تأريخ تلك الحقبة اسماء حركية متعددة برزت من الحوزات العلمية فى النجف الأشرف نظير الشيخ محمد جواد الجزائرى، والشيخ عبد الكريم الجزائرى، والسيد هبة الدين الشهرستانى، والشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء،پ" مما ولد بمجمله ارهاصات تشكيل وبناء الوعى الاسلامى المعاصر الذى انتجته النجف فيما بعد، وانما نقول ارهاصات، لأن تلك الجهود التى بذلت، وخضوعاً منها لقساوة المرحلة، اتسمت بطابع فردى لم يكتب له التواصل والتكامل كمشروع يتجه الى غاية محددة، باستثناء جهود الحلقة العلمائية التى يتقدمها المجدد الشيخ محمد رضا المظفر (ت ۴۶۹۱ م) حيث راح نشاطها منذ الثلاثينيات يكوّن تيار وعى متميز رفد الحركة الاسلامية بزخم فكرى ورسالى هام[١٩]، واضافة الى اهمية هذه الجهود كان لبروز الجماعات والاحزاب غير الاسلامية دور رفع مستوى الاحساس بالمسؤولية تجاه مستقبل البلاد ووعى الأمة، مما ادى الى تفعيل فكرة تأسيس تجمعات تنظيمية مشابهة تعتمد الرؤية الاسلامية، وهو ما كان جمال الدين الافغانى قد دعا اليه قبل ذلك بكثير، وبادر بنفسه الى تأسيس عدة تجارب تنظيمية. كالحزب الوطنى الحر الذى قاد الثورة العرابية، وجمعية العروة الوثقى السرية التى اصدر صحيفتها من باريس[٢٠]، مما وجد له صدى واسعاً فى اوساط المسلمين السنة فيما بعد ـ تجربة الاخوان المسلمين مثالاً ـ وتأخر الى حد كبير عند الشيعة لأسباب لسنا بصدد الخوض فيها[٢١].

كان الشهيد الصدر فى طليعة النخبة التى حملت اعباء العمل الاسلامى نهاية الخمسينيات، فبعد ان تكونت لديه القناعة الكافية بالعمل المنظّم كتب رسالة برهن فيها على وجوب قيام الحكومة الاسلامية فى زمن غيبة الامام المعصوم، وذلک على اساس نظام الشورى من خلال آيات الشورى فى القرآن الكريم، كما يروى السيد محمد مهدى الحكيم[٢٢]، وبذلک تكونت النواة الفكرية الاولى فى تلک المرحلة، للاتجاه السياسى الاسلامى فى العراق، تلک الرؤية التى مثلت ثورة علمية تغييرية فى مواجهة تيار الاستقالة والانزواء، ليصبح ما كتبه الشهيد الصدر آنذاک (الأسس الاسلامية) النص التوجيهى المشكّل لمادة الحوار فى حلقات التوعية السياسية التى نشطت بعد انقلاب ٨٥٩١، ويتحدث السيد محمد مهدى الحكيم عن هذه الأسس قائلاً: «الواقع ان السيد الشهيد (الصدر) قدم اطروحة رائعة، وفى وقتها لم نكن نتصور انها بهذا الشكل، فهى تحتوى على تصورات لدولة فيها رقابة شعبية، وهناک مجلس شورى محلى الى جانب هذه الرقابة[٢٣]».

عالج الشهيد الصدر فى تلک الأسس[٢٤] مفردات عدة تتعلق مباشرة بالفكر السياسى الاسلامى، فبين مفهوم الاسلام كعقيدة وشريعة ومبدأ كامل ينبثق عنه نظام اجتماعى وقاعدة فكرية، ومفهوم المسلم وتحديداته. والمرتد الذى تقبل الدولة الاسلامية توبته (حتى لو كان فطرياً) استناداً الى رأى فقهى تتبناه تلک الأسس، ثم تتطرق الى مفردة الوطن الاسلامى واستحقاق الدولة الاسلامية للأرض، وقسم الدولة الى ثلاثة انواع، ويعتقد الشهيد الصدر فى هذه الأسس بأن شكل الحكم الاسلامى يجب ان يكون مستمداً من التحديدات الشرعية ويقدم فى هذا المجال نظام الحكم القائم على الشورى «وامرهم شورى بينهم»، محذراً من تسليم زمام الأمر الى فاسق او فساق، لأن الاسلام لم يرتض اقوالهم فى شهادة القضاء فضلاً عن حمل مسؤولية الحكم.

ويشير الشهيد الصدر هناک الى ان اختيار شكل الحكم وفق النمط المناسب كما يتوقف على وعى الأمة للاسلام فإنه يناط بوعيها للظروف الحياتية والدولية، وحينئذ يتساوى فى ممارسه حق الحكم كل المكلفين بأحكام الاسلام، ومن الملاحظات المهمة التى تحدد علاقة دستور الدولة الاسلامية بالشريعة، التمييز الذى يطرحه بين احكام الشرع والتعاليم حيث إن الأولى هى المبينة بأحد الأدلة الاربعة المعروفة، اما التعاليم والقوانين فهى انظمة الدولة التفصيلية التى تقتضيها طبيعة الاحكام الدستورية لظرف من الظروف المتطورة، ولم ترد فى الشريعة بنص محدد وانما تستنبط على ضوء الاحوال المتبدلة، كقوانين الأمن والتعليم، والاستيراد والتصدير، والعمل، وغير ذلک، كما يفرد الشهيد الصدر فى هذه الأسس حيزاً مطولاً نسبياً لمناقشة شكل السلطة القضائية وكيفية ممارستها لمهامها وآليات تعيين القضاة، وتعدد البدائل الاجتهادية، وما يتصل بحرية الرأى فى الدولة الاسلامية ونحو ذلک[٢٥].

الملاحظ، ان هذه الأسس اشتملت على بذور الافكار الناضجة التى طرحها الشهيد الصدر بعد ذلک فى ابحاثه الرئيسية، كحاكمية الأمة، وفكرة منطقة الفراغ التشريعى، ومبدأ الفصل بين السلطات، مما سنلحظه ونعرض اليه لاحقاً.

خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء:

اخرج الشيخ الصدوق توقيعاً مهماً عن الامام الثانى عشرپ عليه السلام ورد فيه قوله: «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فإنهم حجتى عليكم وأنا حجة الله عليهم»[٢٦] وينقل عن الشهيد الصدر انه كان يواجه مشكلة سندية فى الاعتماد على هذا النص. غير انه تغلب عليها وتوصل الى موثوقية النص المذكور من خلال بلورته لنظرية (التعويض السندى) الرجالية[٢٧]، ويبدو أن توصله لهذه النظرية وبالتالى اعتماده حديث الصدوق ساهم فى تطوير نظريته السياسية فى الشورى (فى الأسس التى كتبها نهاية الخمسينيات) الى ولاية الفقيه على اساس النصوص المعروفة التى تجابه عادة بمشكلات سندية ودلالية مختلفة، والذى يظهر من بعض نصوصه الافتائية[٢٨] انه تبنى ولاية الفقيه على ضوء من فهم خاص للحديث المذكور يعمم سلطة الفقهاء لتستوعب كافة الحوادث الواقعة، فبينما يصر اتجاه واسع من الفقهاء على ان ما ورد فى نص الحديث المنقول فى التأكيد على حجية الفقهاء او رواة الحديث على العامة، انما هو حجية فى الفتوى وبيان الاحكام، واما الولاية بمعنى التصرف فلا معنى للحجية فيها، اذ لا ملازمة بين الحجية ـ بذلک المعنى ـ والولاية بوجه[٢٩]، يقدم الشهيد الصدر فهماً اوسع يعطى للفقيه مهمات اخرى خارج دائرة الافتاء التقليدى، ويبدو ان هذا التحول الذى طرأ على تصورات الشهيد الصدر اقترن مع بداية تكون اتجاه فقهى سرعان ما دعمته المواقف السياسية والانجازات الثورية، بعد ان بدأ فى الستينيات مع الامام الخمينى الذى كان يشدد على القول بولاية الفقيه.

بالرغم مما ينقله بعض تلاميذ الشهيد الصدر بشأن مرحلة التحول هذه[٣٠] والتى يؤكد فيها ان من اسبابه الرئيسية طروء تغير اساسى على فهم الشهيد الصدر لأدلة الشورى فى القرآن، نتيجة بعض الاعتراضات العلمية، مشيراً الى نصوص ينقلها عن الشهيد الصدر فى مراسلات متبادلة بينهم[٣١]، الا ان الطرح الأساسى والأهم الذى قدمه الشهيد الصدر أواخر حياته كنص علمى مكتوب وواضح، ظل يحتفظ بجزء كبير من افكاره السياسية الاولى التى طرحها فى (الأسس)، بل ان المقارنة العلمية تفيد ان ما قدمه الصدرمن تصورات مثلت المرحلة النهائية لأفكاره السياسية يشكل تعديلاً وتطويراً لمفردات النظام السياسى المتضمن فى (الأسس الاسلامية).

ومن الضروری ان یشار هنا الی وجود اختلاف بین تلامیذ الشهید الصدر وباحثین آخرین فی تقسیم مراحل تصوراته السیاسیة، حیث ان السید محمد باقر الحکیم یسعی فی کتاباته الی دمج مرحلة تبنی الصدر لولایة الفقیه مع اطروحة حاکمیة الأمة واشراف الفقیه الاخیرة، بلا فرق بینهما، کما ان هذا یلاحظ فی بعض الأعمال الأخری[۳۲]، لکن السید کاظم الحائری یمیز بشدة بین المراحل الثلاث، ویترک مساحة مستقلة للشوری (المرحلة الأولی) وولایة الفقیه (الثانیة) وحاکمیة الأمة مع اشراف الفقیه (الثالثة والاخیرة)[۳۳] ، ویبدو أن تصور السید الحائری هو المستجیب لما تتضمنه اعمال الشهید الصدر الموجودة کما یتضح.

وفی مطالعتنا الآتیة للنص السیاسی الذی قدمه الشهید الصدر بعید الثورة الاسلامیة فی ایران، سنلاحظ ان الشهید استطاع التغلب علی ما ینقل انه واجهه من مشاکل علمیة إزاء تبنیه لفکرة الشوری وحاکمیة الأمة، وساعده فی تجاوز تلک المشاکل ما انجزه من تطویر منهجی لأسالیب البحث، وآلیات معالجة الدلیل الشرعی، وتدعیم قراءة النص بمجموعة مفاهیم وتصورات اسلامیة، تستند الی مرجعیة قرآنیة وفهم مستوعب لحرکة التاریخ والمجتمع الانسانی، مما أهله لطرح نظریة ترتکز علی فلسفة اجتماعیة واسلوب منهجی تمکن من الارتفاع بمستوی تصوراته عن مجمل المناقشات التقلیدیة التی تقدم عادة فی هذا الإطار، حیث تفاعلت تصوراته السیاسیة مع ابداعه لمنهج التفسیر الموضوعی او التوحیدی للقرآن الکریم، الممثل لمرحلة مطورة من نمط تعامله مع النص الشرعی فی (اقتصادنا) وغیره، اذ قدم لنا فی محاضرات القاها اواخر مزاولته للتدریس (سنة ۹۷۹۱) شکلاً موضوعیاً للتعاطی مع النص القرآنی یختلف عن الشکل التجزیئی السلبی الذی یبدأ بتناول الآیات، محاولاً تحدید المدلول علی ضوء ما یسعفه اللفظ والظهور والقرینة " (حرکة من النص الی الواقع) ، بینما یؤکد الصدر ان النموذج الأوفی بحق العملیة التفسیریة للنص هو التفسیر الذی یبدأ من الواقع لیتحرک نحو النص، فیرکز نظره ـ کما یقول الشهید الصدر ـ علی موضوع من موضوعات الحیاة، ویستوعب ما اثارته تجارب الفکر الانسانی حول الموضوع وما طرحه التطبیق التاریخی، ثم یطرح بین یدی النص موضوعاً مشرباً بعدد کبیر من الافکار والمواقف البشریة. ویبدأ مع القرآن عملیة حوار واستجواب، لیلتحم المدلول القرآنی مع الواقع وینفتح الوعی التفسیری لأفقه المرن، فلا یمارس مماحکات لفظیة ولغویة منعزلة ومنفصلة عن الواقع وتراث التجربة البشریة[۳۴].

ان الشهید الصدر بدأ فی (اقتصادنا) بطرح المنهج الشمولی الذی یقصی النمط الاحادی من الملاحظة، وأکد ضرورة ترکیب الاحکام بمعنی ملاحظة کل منها بصفته جزءاً من کل وجانباً من صیغة عامة مترابطة لتنتهی

الى اكتشاف القاعدة العامة التى يعكسها المركب[٣٥]. لقد أصبح هذا اللون المتفوق من المعالجة القرآنية والمنهجية سمة بارزة نلحظها فى عمله السياسى الأخير، ضمن «خلافة الانسان وشهادة الأنبياء» و «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية» وهما حلقتان من سلسلة الاسلام يقود الحياة المهمة.

فى هذه الأطروحة الموجزة (خلافة الانسان وشهادة الانبياء) يقدم الشهيد الصدر تصوراته التى يفلسف من خلالها بنية المجتمع التوحيدى القائم على الأسس الالهية، وهو ما سينعكس مباشرة على شكل نظام الحكم الذى يتبناه، فيوضح وجود خطين (ربانيين) يتكون منهما المجتمع، الاول: خط الخلافة، والثانى: خط الشهادة، حيث يبين الصدر عبر آيات قرآنية متعددة موقع الانسان من الكون كخليفة لله سبحانه وتعالى، ينوب عنه فى اعمار الارض وبناء الحضارة، حيث يستل هذا المفهوم من عدة نصوص قرآنية كقوله تعالى: <وإذ قال ربّک للملائكة إنى جاعل فى الارض خليفة "> البقرة: ٠٣، <ثم جعلناكم خلائف فى الأرض> يونس: ٤١ وغيرها، وهذه الخلافة عند الصدر تشريف وتكريم للانسان وتمييز له عن سائر عناصر الكون، استحق به ان تسجد له الملائكة وتدين له بالطاعة كل قوى العالم، بعد ان لم تكن تلك الخلافة استخلافاً لشخص آدم عليه السلام، وانما كانت للجنس البشرى كله، لأن من يفسد فى الارض ويسفک الدماء، وفقاً لمخاوف الملائكة التى عكسها نص الاستخلاف القرآنى ـ ليس هو آدم بالذات، بل الآدمية والانسانية على امتدادها التاريخى، وهذا التعميم فى الاستخلاف يتضح من الآيات الاخرى التى خاطبت المجتمع البشرى فى مراحل متعددة <إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح> الأعراف: ٩٦، وكان ادم هو الممثل الأول لها بوصفه اول انسان اخذ هذا الموقع فسجدت له الملائكة ودانت له قوى الأرض[٣٦].

ان هذه الخلافة التى اوتيها المؤمنون، كما يعبر ابو الأعلى المودودى، خلافة عمومية « popular vicegerency» لا يستبد بها فرد او اسرة، كما جاء فيپالحديث «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[٣٧]، وهى ليست خلافة فى حدود استصلاح بقاع الأرض وانمائها فقط، وانما تشمل امور الحكم، لأن الانسان اذا كان مسؤولاً ومكلفاً بالعناية حتى بالبهائم وتدبير شؤونها فإنه بالأحرى مسؤول بتدبير نفسه ومجتمعه اى الخلافة فى الحاكمية[٣٨]، لذا فإن التفكيک بين نحوى الخلافة الانسانية والفصل بين التشريعى والتكوينى، بافتراض ان ادلة الاستخلاف يمكن صرفها الى معانى استنماء الارض وعمرانها[٣٩]، غير ممكن مع ملاحظة التلازم الوثيق بين مسار التنمية العامة والمسار الادارى والسياسى. وكم هو دقيق تفسير الامام موسى بن جعفر عليه السلام لقوله عزّ من قائل «ويحفى الارض بعد موتها» الروم: ٩١، بأنه سبحانه انما يبعث رجالاً يحيون العدل فتحيا الأرض لأحياء العدل[٤٠]. فأى تنمية يمكنها مواكبة رهانات التاريخ وتدافع الحضارات، فى ظل نظام لا يوفر

للأمم حقوقها؟ واى استبداد انسانى واى غطرسة بشرية تفرغ جموح ساديتها وعقدها وشعورها الجارف بالنقص والانحطاط «يمكنها ان تمنح الامم» سوى تكريس مظاهر السقوط الاجتماعى المؤلم، الذى ينسجم لوحده مع ما تطمح اليه تلك الغطرسة واللا شرعية من استحواذ واستعلاء ووجاهة مزيفة «اياً كانت مضامينها ونسيجها القيمى المندرجة فى اطاره»؟! .

ان لعملية الاستخلاف بهذا المفهوم الواسع عند الصدر ـ وبارتكازها على فهم تاريخى وقرآنى محكم ـ معطيات مهمة على اكثر من مستوى، فهى تعنى انتماء الجماعة البشرية الى محور استخلافى واحد هو الله سبحانه وتعالى كبديل عن سائر الانتماءات الاخرى. مما يبرز المحور الثورى للدين الرافض لألوهية ووصاية ومالكية ما سوى الله سبحانه وتعالى[۴۱]، كما ان الخلافة هذه تعنى تقديم الأساس المتين للتساوى فى عبودية الله وتجسيد روح الاخوة العامة التى نادى بها الدين الاسلامى[۴۲]. ومن المعطيات المهمة ايضاً تعبير الاستخلاف عن الاستئمان الالهى لبنى البشر ولذا فإن القرآن الكريم يعبر عنه بالأمانة «إنا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين ان يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان» الأحزاب: ۲۷، حيث تصبح الجماعة المستخلفة غير مخولة بأن تعمر الأرض بهواها او باجتهادها المنفصل عن التوجيه الالهى، كما تكشف من جانب آخر ان الانسان حر، اذ بدون الاختيار والحرية لا يبقى مجال للمسؤولية والتكليف.

فى قراءته لمسار خط خلافة الانسان تاريخياً، يحدد الشهيد الصدر خصوصيات الخليفة او الانسان الاول الذى بدأ حياته بفارق جوهرى عن بدايات الآخرين، حيث انه لم يمر بمرحلة الطفولة التى يجد فيها المرء نفسه فى حضانة عائلته، فكان آدم عليه السلام بحاجة الى دار حضانة استثنائية تؤهله لممارسة دور الخليفة على الارض وهى ما عبر عنها القرآن بـ (الجنة) التى مر فيها آدم مع حواء بتجربة خاصة نما خلالها احساسهما الخلقى وشعورهما بالمسؤولية، وذلك بعد الهزة الروحية التى اعقبت (ارتكاب الخطيئة)[۴۳].

ان هذه الرعاية التى تلقاها آدم عليه السلام هى التى ستتطور وتتبلور فى مستوى اعلى بشكل عملية توجيه واشراف اوسع، لابد ان تتحدد بكيان يمارس دوره على الارض ويتولى توجيه مسار خط الخلافة الانسانية، وهو ما يسميه الشهيد الصدر بخط الشهادة الممثل للتدخل الربانى من اجل صيانة الانسان، حذراً من تحول وجوده الى مجرد عبث يكرس النزوات والشهوات، وفى اعتقاد الشهيد الصدر فإن القرآن قسم الحاملين لأعباء هذا الخط الى ثلاثة مستويات فى قوله عز من قائل «إنا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء» المائدة: ۴۴، فالأصناف الثلاثة (النبيون

ـ الربانيون ـ الأحبار) هم (الشهداء) حيث يمثل الربانيون ـ عند الشهيد الصدر ـ درجة وسطى بين العلماء والأنبياء هى مرتبة (الامامة) بينما يفسر الاحبار بالعلماء واهل الاختصاص فى الشريعة، وحيث ان المستوى الثالث من الشهداء (الاحبار العلماء) لا يتوفر فيهم عنصر (العصمة) عن الخطأ فإنه بدوره بحاجة الى شهيد ورقيب يعبر عن المقياس الموضوعى[۴۴] الذى يحتكم اليه فى تقييم ممارسة (الحبر) لمهامه وذلك ما سيتمثل بالرقابة الشعبية.

ان خطى الشهادة والخلافة منفصلان فى الحالة الطبيعية، حيث يتمثل الخليفة بالأمة والجماعة الانسانية التى تتولى ادارة الارض، بينما يمارس الشهيد دور التوجيه والاشراف، وهكذا بدأت الجماعة الانسانية خلافتها على الارض فكان الانبياء عليهم السلام يمارسون مهمة الشرف الربانى على الأمة الحاكمة والمعمرة للأرض، ولكن وفى بعض مراحل المسيرة الانسانية يكون المجتمع غير مؤهل لتمثيل خط الخلافة الالهية حين يخالف عهد الله ويخون الاستئمان الربانى ويحكم بالاهواء ويظهر الفساد (صدق نبوءة الملائكة) فيجرد الظلمة من موقع الخليفة، واما المستضعفون فهم مغلوبون على أمرهم ولا يمكنهم ممارسة هذا الدور الكبير، فيندمج خط الخلافة مع خط الشهادة بمعنى ان الانبياء والربانيين والأحبار يتسلمون ـ مؤقتاً ـ منصب الخليفة اضافة الى منصب الشهيد، بحكم ضرورات مشروع التغيير الواعى الذى يهدف الى اعادة تأهيل الانسان لتحمل الامانة الالهية.

يشترط الشهيد الصدر فى مورد الاندماج هذا توفر الدرجة العالية من العصمة عن الخطأ، لكى يكون الفرد هو (الشاهد) وهو المشهود عليه (الخليفة) غير ان نموذج الاحبار (العلماء) يستطيع ايضاً تولى هذا الدور مع عدم عصمته فى حال تكون الأمة عنده محكومة للطاغوت، اذ ان خط الخلافة لن يتمثل عملياً الا فى حدود ضيقة وفى نطاق تصرفات الأشخاص ودوائر (الحسبة) البسيطة، واما اذا حررت الامة نفسها فخط الخلافة سوف ينتقل اليها ويأخذ موقعه الطبيعى بعد تأهل الانسان لحمل اعبائه مرة اخرى، وتستأنف الامة ممارسة دورها فى حكم الأرض سياسياً واجتماعياً على اساس الاستخلاف الربانى[۴۵].

وهكذا يبدأ الشهيد الصدر بترتيب مفردات الحكم الاسلامى بعد تحديد معالم الخطين اللذين يكوّنان محور حركة المجتمع فى ضوء من انفتاحه الواعى على المفهوم القرآنى وأنساق حركة التاريخ.

قام الشهيد الصدر باستخدام نتائج هذا المنهج فى بناء شكل الدولة الاسلامية الذى يراد له الاستجابة لكل من خطوط الشريعة العامة ومقاصدها. ومتطلبات الواقع وطبيعة المؤسسات السياسية والادارية المعاصرة، وذلک كما نراه فى «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية». يقرر الشهيد الصدر ان اقامة الدولة الاسلامية التى تأتى موضوعياً بعد ثورة الامة وتحريرها لمقدراتها، تعيد حق الخلافة اليها وتفصله عن خط الشهادة، فتمارس الامة دورها السياسى والقيادى فى ادارة البلاد طبقاً لقاعدتين قرآنيتين:

أ ـ قوله تعالى «وامرهم شورى بينهم» الشورى: ٨٣، حيث يعطى هذا النص الامة صلاحية توليها لحكم البلاد بطريق الشورى، ما لم يرد نص شرعى واضح يستثنى مورداً ما.

ب ـ قوله تعالى «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» التوبة: ١٧، حيث يتحدث هذا النص عن (ولاية المؤمنين) وان كلاً منهم يتولى المؤمنين الآخرين، ويريد بالولاية تولى امر الآخر والمسؤولية عنه على ضوء من اقتران ذلک قرآنيا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهو واضح فى سريان الولاية بين كل المؤمنين بصوره متساوية، وينتج عن ذلک لزوم الأخذ بمبدأ الشورى ورأى الاكثرية عند الاختلاف.

تقترب فكرة الشهيد الصدر عن الشورى ـ تاريخياً وسياسياً ومعرفياً ـ من الاتجاه الفقهى المنتمى مدرسياً الى المذهب السنى، فضلاً عن التقائها مع اطروحات شيعية مميزة، حيث يتم الاعتماد على الزامية رأى الاكثرية، فى ترتيب شكل الحكم الاسلامى، كما نلاحظ فى قانون جماعة الاخوان المسلمين ـ كنص تنظيمى ـ وآراء وفتاوى غير واحد من المنظرين كالشيخ محمود شلتوت، والشيخ مصطفى السباعى، والشهيدين سيد قطب وعبد القادر عودة[۴۶]، وذلک فى مقابل اتجاه آخر طرح ـ مع التزامه بفكرة الشورى ـ اشكالية فى اتخاذ الاكثرية معياراً لفرز الآراء وتعيين اللازم منها، حيث يعتقد ابو الأعلى المودودى فى بعض كتبه ان الامور وان قضت بإلزامية الرأى الاكثر فى عامة الاحوال، الا ان الاسلام لا يجعل العدد ميزاناً للحق والباطل «قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبک كثرة الخبيث» المائدة: ٠٠١، فإنه من الممكن فى نظر الاسلام ان يكون الفرد أصوب رأياً من سائر اعضاء المجلس النيابى[۴۷]. كما يصر العلامة الطباطبائى على ان النظرية الاسلامية تمتاز عن هذا النظام المعهود فى الديمقراطيات الغربية، اذ ليس المقياس فى وضع القوانين هو اكثرية الاصوات وانما هو اتّباع الحق[۴۸]. وفى هذا السياق نجد محاولات اكاديمية لطرح مضمون جديد لمفهوم (الأغلبية والاكثرية) اذ تفسرها بأنها «اغلبية حجة وبرهان ومنطق وفكر لا اغلبية عددية»[۴۹].

غير أن محاولة سلب الاصوات الاكثر سمة المعيار والمقياس فى اطار العمل الشورى، فضلاً عن انها تفرغ الشورى عن مضمونها، فإنها لا تقدم البديل العملى المتيسر الذى يمكن على اساسه فرز الحق من الباطل. فأما ان تعود الى الاستبداد وايكال القرار النهائى عند الاختلاف الى (الأمير) كما صنع المودودى[٥٠]، او تنتهى الى معيارية البرهان والحجة، وهو ما يدعيه كل واحد من الفرقاء حينئذ، او ان يعوّل بفذلكة غير منهجية على طبيعة المجتمع الاسلامى الذى تسوده التقوى والفضيلة، مما ينتج ان اكثرية الاصوات لن تتعدى بذلک حدود الصالح الاجتماعى[٥١]، فيما هو ـ بغض النظر عما يحفل به من مثالية ـ محاولة لاستئناف فهم (الاكثرية) كآلية توفر الحد الأدنى من ضمان الحق فى دائرة معقدة ومتناشزة الدوافع والقناعات، بمعزل عما يحمله المجتمع من ناظم قيمى.

ان هذه الحقيقة كما يبدو هى التى دعت ابا الأعلى المودودى الى القول اخيراً بإلزامية الاكثرية والتراجع عن قصوره الأولى[٥٢]، بعد أن لم يجد معياراً اخر غير العودة المرة الى (استبداد الأمير)، وهذه الحقيقة نفسها هى التى سوغت للعديد من منظرينا ان يقول: إنه لا يعرف طريقاً لحل الاختلاف فى شؤون الحكم الا بأكثرية الاصوات كما ترمى اليه عبارة المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية[٥٣].

ان الأمة كخليفة تمارس مهامها السياسية ـ لدى الشهيد الصدر ـ عبر آليات متعددة، هى:

أولاً: يعود للأمة انتخاب رئيس السلطة التنفيذية.

ثانياً: ينبثق عن الأمة بالانتخاب المباشر مجلس نيابى تتمثل صلاحياته فيما يلى:

أ ـ يقوم هذا المجلس بمنح او حجب الثقة عن اعضاء الحكومة التى يشكلها رئيس السلطة التنفيذية.

ب ـ على المجلس ان يحدد احد البدائل الفقهية التى كثيراً ما تجتمع فى الموضوعات المختلفة اثر تعدد الاجتهادات، وهنا لا يذكر الشهيد الصدر «الأعلمية الفقهية» كمرجح للبديل الفقهى كما اعتاد المنهج المألوف، بل يمنح نواب الامة مطلق الصلاحية باختيار الأوفق من الآراء والأكثر تأوية للصالح العام، موظفاً بذكاء ظاهرة تعدد الاجتهادات الفقهية فى حل اشكاليات متعددة، منها مسألة مواكبة الشريعة للتطورات المستمرة[۵۴]، قريباً من فكرة الشيخ محمد عبده فى هذا المجال، التى يعبر عنها بالتوفيق والتلفيق بين آراء المذاهب والاتجاهات الفقهية والحقوقية المختلفة[۵۵].

جـ ـ يتولى هذا المجلس ملء ما يعبر عنه بـ«منطقة الفراغ التشريعى» بوضع قوانين مناسبة تستلهم من روح الشريعة وتراعى فيها المصالح العامة.

يشير بعض الباحثين الى ان فكرة منطقة الفراغ موجودة عند متقدمى الفقهاء، حيث كانوا يطلقون عليها منطقة العفو الذى سكت فيه الشرع ولم يبد رأياً[۵۶]، ونجد أن الشهيد الصدر قام ببلورة الفكرة وتنضيجها ثم زجها فى حل اشكالية ثبات الشريعة ومرونتها، حيث يذهب الى ان الشارع ترک منطقة فراغ لم يملأها بالتشريعات (الإلزامية) وأناط بالدولة ملء تلک المنطقة فى ضوء الظروف المتطورة. غير ان ذلک لا يدل على وجود نقص او اهمال فى التشريع وانما يعبر عن استيعاب وقدرة الشريعة على مواكبة الحياة عبر تركها دائرة مباحات واسعة[۵۷]. وبقدر ما تمثله فكرة دائرة الفراغ هذه من ابداع فأنها تعبر فى سياقها المعرفى الحساس عن اعادة اكتشاف خصائص الشريعة، وتشكل المنهج للعلاقة بين الوحى والتاريخ[۵۸]. فى اطار محاولة انصار الوحى ان يستوعبوا من خلاله الحركة التاريخية بأقدارها الشائكة.

لقد أناط الشهيد الصدر فى «اقتصادنا» ملء مساحات الفراغ التشريعى بولى الأمر، انسياقاً مع ايمانه فى تلک المرحلة بولاية الفقيه، غير انه عاد كما لحظنا واعتبرها من صلاحيات ممثلى الأمة فى طرحه السياسى الاخير، استجابة لمفهوم الاستخلاف، وكان من المفترض ان يعمم هذا فى سائر اعماله الا انه وفى بعض حلقات (الاسلام يقود الحياة) ظل يردد مفردات «اقتصادنا» ذاتها فاعتبر ان ملء الجانب المتحرک والمتغير من الاقتصاد الاسلامى يدخل ضمن صلاحيات الحاكم الشرعى، مع ايجابه رجوع الحاكم الى اصحاب الاختصاص[۵۹]، وهذا ما سبب حيرة بعض الباحثين الذى ظل متردداً فى تعيين رأى الشهيد الصدر ازاء من يتولى ملء دائرة الفراغ[۶۰].

لكن ملاحظة نصوص الشهيد فى «خطوط تفصيلية عن اقتصاد» تفيد انه لم يكن هناك بصدد الحديث عن منح الفقيه سلطة ملء منطقة الفراغ، وكان يتحدث حسب عن معالجة الجانب المتحرك من الاقتصاد الاسلامى، بلا اشارة الى المساحات المتحركة الاخرى من الشريعة وهى اوسع بكثير طبعاً من شؤون الحقل الاقتصادى، ولذا فإنه وضمن الموطن الاصلى المخصص اساساً للحديث عن الدولة ينيط شأن منطقة الفراغ بالأمة ومجلسها، ويمكن اعتبار ما ورد فى «صورة تفصيلية» اشارة الى قضية تدخل الدولة فى نظام المجتمع الاقتصادى عن طريق ذكر الحاكم او ولى الأمر، او انه انسياق مع لغة (اقتصادنا) الخاضعة لمرحلتها الخاصة، وعلى اعلى التقادير فإنه بذل المزيد من الاهتمام بالجانب الاقتصادى واستثناء له من موارد منطقة الفراغ الواسعة التى يتحرك عمل المجلس النيابى خلالها. لما يحمل هذا الحقل من طابع تخصصى معقد مثلاً. وعلى أية حال فإن هذا الاختلاف لا يلقى بالغموض على نصوص الشهيد الصدر الواضحة فى «لمحة تمهيدية» و «خلافة الانسان»، سيما مع استناد هيكل الدولة الذى طرحه الى تفسيره المعمق لحركة التاريخ وبنية المجتمع التوحيدى، فى ضوء خطى الخلافة والشهادة اللذين يفرضان تمايزاً وظيفياً هاماً، ولو أوكل الشهيد الصدر ملء منطقة الفراغ للفقيه ايضاً فأنه لا يكاد يبقى أى مضمون لحاكمية الامة وخلافتها التى برهن عليها وفصل مقتضياتها وطبيعتها، وسيتحول الفقيه حينئذ الى (شاهد) و (خليفة) فى غير مورد الاندماج الاستثنائى للاتجاهين التاريخيين كما فصله هناك واستعرضناه.

د ـ يكون من مهام هذا المجلس الرئيسية، الأشراف على سير تطبيق الدستور ومراقبة عمل السلطة التنفيذية. ومساءلة اعضاء الحكومة إن تطلب الأمر [٦١].

يتجلى فى هذا الفهم لدور الأمة اعتراف الشهيد الصدر ذو المدى الواسع بقدر كبير من الحقوق السياسية للأمة والأفراد تلك الحقوق التى لا يقيدها بالعمل المؤسساتى التابع ادارياً الى الحكومة، وانما يوسعها لتشمل الحق فى مزاولة مختلف الوان النشاط السياسى المستقل [٦٢]. كما ان نقل منصب الخلافة مفهومياً وموضوعياً وسياسياً من الأشخاص (السلاطين) ـ كما تكرس تاريخياً ـ الى الأمة الجامعة لقطاعات الجمهور وشرائحه المتنوعة يمثل خطوة هامة فى تهشيم المتراكمات التاريخية العسيرة التى كرست مفهوم (الرمز) الانسانى المستبد الممثل لإله آخر يستمد الوهيته من مبررات لاهوتية خاصة، مضافاً الى ما ينطوى عليه مفهوم الخلافة ـ كما طرحه الشهيد الصدر ـ من اهمية اجتماعية وسياسية متزايدة، اذا ما لوحظ وجود تيار اخر فى الفكر الاسلامى يستهلك الانسان ويحجم دوره ويقيله من موقع المسؤولية فيسلمه الى متاهات القدر تحت غطاء من عقد كلامية عسيرة تعمل

على استلاب وجودية الانسان وقوانين الكون بالاقتصار على قدرة الفاعل الالهى الأعلى بحيث تنفى وسائط التأثير الالهى.

ففى اطار الصورة التى قدمها الشهيد الصدر لمكانة الانسان، (فى دائرة الايمان بجدلية منصفة للانسان والغيب والطبيعة) كما يسميها بعض الباحثين، لا يبقى مجال للفهم الاستلابى للحاكمية السياسية الذى يحاول التأكيد على حاكمية الله بشكل يوظفها فى الغاء ارادة الانسان وبنحو يسحق مكانته ويجرده من صلاحياته الطبيعية[٦٣]، فيما يكون فى الحقيقة تحكيماً لأطراف انسانية اخرى ستدعى نيابتها عن الإله فى الاستبداد بالسلطة.

هذا فيما يرتبط بموقع (الخليفة الأمة)، اما خط (الشهيد المؤسسة المرجعية) فإن الشهيد الصدر يوليها اهمية كبيرة على ضوء من قناعته بضرورة وجود هذا الخط (الشهادة) متمثلاً بـ(الأحبار) كمشرف على مسير خط الخلافة وموجه له. وبينما فسر الشهيد الصدر ـ مبدئياً ـ الأحبار بالعلماء (فى النص القرآنى المعتمد من قبله) الا انه راح يعبر عن مصاديقها بالمرجعية الرشيدة[٦٤] مشيراً بوضوح الى اطروحته المعروفة بـ (المرجعية الموضوعية) التى صنف فيها المرجعية الدينية الى (مرجعية الشخص الذاتية) ومرجعية المؤسسة (الموضوعية).

ففى العقد الأخير من حياته كان الصدر ينظم اجتماعاً اسبوعياً يضم عينة من تلاميذه البارزين ويتداول فيه شؤون الامة الاسلامية المختلفة، فى سياق تفكيره الدائب لوضع استراتيجية عامة للعمل الاسلامى تتبناها زعامته الدينية والفكرية، وكان ضمن ما طرحه فى تلك الاجتماعات ـ على ما يذكر تلاميذه ـ مشروع المرجعية الموضوعية. اى الشكل المعدّل والمنقح من النموذج المرجعى السائد والذى كان يسجل عليه ملاحظات عدة[٦٥]. ويريد الصدر بالمرجعية الموضوعية الجهاز المؤسساتى الذى يرأسه المرجع الدينى (الذات) ويمارس من خلاله مهامه المتعددة من خلال (موضوع) اى مجلس يضم علماء الأمة والقوى الممثلة له دينياً، بنحو يرتبط المرجع نفسه بهذا المجلس فى ممارساته للعمل المرجعى وبذلك تكون هذه المرجعية اسلوباً موضوعياً مشتركاً يتميز عن المرجعية (الذاتية) المتمثلة بشخص الفقيه فقط كعامل واحد فى الممارسة تنتهى مرجعيته بموته، ويؤكد الشهيد الصدر على هذا الهيكل المؤسساتى «لئلا ينتكس العمل المرجعى بانتقال المرجعية الى من لا يؤمن بأهدافها الواعية» على حد تعبيره[٦٦].

وهكذا يريد الصدر ان ينتقل بالممارسة المرجعية من الشكل الفردى المعهود تاريخياً الى النموذج الموضوعى الذى يتم فى اطار مجلس ولجان متعددة المهام تشترک فى صنع القرارات وتنظيم شؤون المؤسسة الكبيرة، الأمر الذى سيؤهل الجهاز المرجعى لأن «يصون " عمله " من التأثر بانفعالات شخص المرجع» كما يصرح رحمه الله.

وسيكون هذا الجهاز المنظم ـ الذى ينيط به مهمة (الشهادة) ـ بديلاً عن «الحاشية (البطانة) التى تعبر عن جهاز عفوى مرتجل يتكون من اشخاص جمعتهم الصدف والظروف " لتغطية الاهداف (الآنية) بذهنية (تجزيئية) وبدون اهداف محددة وواضحة» كما ينص.

وذلک لأن المرجعية الدينية (المألوفة) والتى اخفقت باعتقاده فى الارتفاع الى مستوى الأمة، تمارس عملاً عشوائياً وبروح تجزيئية وبدافع من ضغط الحاجات الجزئية المتزايدة دون ان تعمل برؤية استراتيجية عامة تكون بمستوى حاجات المجتمع.

ان اطروحة (المرجعية الموضوعية) هى مشروع لتأهيل (الأحبار) الى ممارسة دور (الشهادة) على حركة (الخليفة الأمة) عبر جعل عملية (الشهادة الاشراف) تطبيقاً مؤسساتياً حديثاً ومنظماً يخضع بدوره الى اطر استشارية (داخلية لجان وهيئات ومستشارين) تضمن قدر الامكان التقليل من اثار محدودية الشخص غير المعصوم وضعفه.

سرمد الطائى[١]

[١] باحث من الحوزة العلمية.

[٢] لاحظ: الرفاعى، عبدالجبار. موسوعة مصادر النظام الاسلامى ج٨، قم: مركز الدراسات والابحاث الاسلامية، ٧١٤١هـ

[۳] لاحظ النصوص الثلاثة فی: الفراء، ابو یعلی محمد بن الحسین. الأحکام السلطانیة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۶۰۴۱هـ ص۰۲ ـ ۱۲.

[۴] الغزالی. احیاء علوم الدین. القاهرة: البابی الحلبی، ج۲: ص۱۵۳.

[۵] الجوینی، ابو المعالی. غیاث الأمم فی التیاث الظلم. نهضة مصر، ۱۰۴۱هـ ط۱۱، الفقرة العاشرة.

[۶] الجوینی، ابو المعالی. غیاث الأمم فی التیاث الظلم. نهضة مصر، ۱۰۴۱هـ ط۱۱، الفقرة العاشرة.

[۷] انظر: الصغیر، عبد المجید. الفکر الأصولی واشکالیة السلطة العلمیة فی الاسلام. دار المنتخب العربی، ۴۹۹۱، ص۰۶۳.

[۸] لاحظ مثلاً: یعقوب، المحامی احمد حسین. طبیعة الاحزاب السیاسیة العربیة، بیروت، الدار الاسلامیة، ۷۹۹۱، ص۴۹۱، حیث یفترض الفقه السیاسی عند المذاهب الأربعة الکبری مقتصراً علی تبریر وجود الغالب والجائر وتطویع النص الدینی من اجل ذلک.

[۹] لاحظ وصفاً جیداً لمدی اغراء السلطة الصفویة اهل العلم، وحجم استجابتهم لذلک الاغراء، وما کان یفعله بعض (شیوخ الاسلام، الصدر الأعظم، ") فی تواطئهم ضد المساکین من المسلمین، فی: الوثیقة النقدیة القدیمة (حدیقة الشیعة) لعبد الحی الرضوی الکاشانی (المتوفی حدود القرن الثانی عشر)، تنظر فی: جعفریان، رسول. دین وسیاست در دوره صفوی. قم: انصاریان، ۱۹۹۱ ص۸۳۳ فما بعد. وکذلک: الحائری، عبد الهادی. تشیع ومشروطیت. طهران: ۵۸۹۱.

[۱۰] عمارة، د. محمد. تیارات الفکر الاسلامی. القاهرة: دار الشروق، ط۲، ۷۹۹۱، ص۰۵۱.

[۱۱] الغزالی، محمد. مشکلات فی طریق الحیاۀ الاسلامیۀ. نقلاً عن: النفیسی، د. عبد الله (تحریر وتقدیم) الحرکۀ الاسلامیۀ " اوراق فی النقد الذاتی. الکویت: ۹۸۹۱، ط۱، ص۷۴۱.

[۱۲] فلسفتنا. المجمع العلمی للشهید الصدر. قم: ۸۰۴۱هـ ص۴۴۳.

[۱۳] ینظر: الحر العاملی. وسائل الشیعۀ، کتاب الجهاد، الباب ۳۱ من ابواب جهاد العدد، الحدیث السادس.

[۱۴] آل حیدر، حیدر. ولایۀ الفقیه والشوری. قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۹۰۴۱هـ ص۳۲.

[۱۵] السبحانی، جعفر. معالم الحکومۀ الاسلامیۀ. مکتبۀ امیر المؤمنین. اصفهان: ص۴۰۲.

[۱۶] الغرباوی، ماجد. الشیخ محمد حسین النائینی. قم: ۹۹۹۱م،ص۳۳۱ـ ۵۳۱.

[۱۷] شمس الدین، الشیخ محمد مهدی. نظام الحکم والادارۀ فی الاسلام. قم: دار الثقافۀ، ۲۹۹۱، ط۳، ص۳۱.

[۱۸] مجلۀ العالم. (اللندنیۀ) العدد ۷۸، ۵۸۹۱/۰۱/۲۱، ص۰۶.

[۱۹] یراجع بشأن ذلک: الآصفی، الشیخ محمد مهدی. الشیخ محمد رضا المظفر وتطور الحرکۀ الاصلاحیۀ فی النجف. قم: مؤسسۀ التوحید للنشر الثقافی، ۸۹۹۱.

[۲۰] عمارۀ، د. محمد. تیارات الفکر الاسلامی. مصدر سابق، ص۲۹۲.

[۲۱] كمقارنة اولية بين بدايات العمل السياسى الاسلامى واساليبه لدى السنة والشيعة، ينظر: المؤمن، على. سنوات الجمر، لندن: دار المسيرة، ۳۹۹۱، ص۹۲.

[۲۲] لاحظ: مذكرات العلامه الشهيد محمد مهدى الحكيم " ، قم: ص۷۳.

[۲۳] م. ن، ص۲۴.

[۲۴] نشرت هذه الأسس فى اصدارات حزب الدعوة الاسلامية المختلفة، كما نشرت كملحق ضمن عدة اعمال منها: الحسينى، محمد. الامام الصدر " دراسة فى سيرته ومنهجه بيروت: ۹۸۹۱، وكذلک: الملاط، شبلى. تجديد الفقه الاسلامى: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم. ترجمة: غسان غصن. بيروت: دار النهار، ۸۹۹۱، وأيضاً: الشامى، السيد حسين بركة. المرجعية الدينية. لندن: دار الاسلام، ۹۹۹۱، وننقل هنا عن المصدر الأخير.

[۲۵] لاحظ نص الأسس: الشامى، " مصدر سابق (الملاحق)، وقد اورد الأسس التسعة المعروفة، لكنّ الاستاذ محمد عبد الجبار وآخرين، يؤكدون انها اكثر من ثلاثين اساساً كتبها الشهيد الصدر ولم يُحتفظ الا بتسعة " وهو ما لم يتحقق من الوثائق بعد، انظر: شبلى الملاط، مصدر سابق، فى الفترة التى خصصها للحديث عن (الأسس).

[۲۶] يلاحظ فى: وسائل الشيعة للحر العاملى، ابواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۹.

[۲۷] لاحظ: الحكيم. محمد باقر. النظرية السياسية عند الشهيد الصدر. مجلة الموسم، العدد ۶۲ و۷۲، ۶۱۴۱هـ وللاطلاع على فكرة التعويض السندى وتوظيفها مع نتائج حساب الاحتمال ومنطق الاستقراء، يلاحظ: العميدى، ثامر هاشم. الجديد فى علمى الدراية والرجال عند الشهيد الصدر. قضايا اسلامية، العدد الثالث ۶۹۹۱، ص۹۰۱.

[۲۸] کما فی تعلیقته علی منهاج الصالحین للسید محسن الحکیم. بیروت، ۰۱۴۱هـ هامش المسألة الخامسة والعشرین، ورسالته العملیة (الفتاوی الواضحة) بیروت ط۷، ۰۱۴۱هـ فی المسألة الثالثة والعشرین.

[۲۹] انظر: التوحیدی. المیرزا محمد علی. مصباح الفقاهة. من تقریر بحث الاستاذ ابو القاسم الخوئی، قم: انصاریان، ط۴، ۶۹۹۱، ج۵: ص۵۴.

[۳۰] لم یقتصر تصریح الصدر بولایة الفقیه علی نصوصه الافتائیة وانما ظهر قبل ذلک فی کتاب اقتصادنا، لاحظ فصل «مبدأ تدخل الدولة» حیث ینیط ملء منطقة الفراغ بولی الأمر والحاکم الشرعی.

[۳۱] الحکیم، مصدر سابق.

[۳۲] المذهب السیاسی فی الاسلام، وزارة الارشاد (طهران) ۵۰۴۱.

[۳۳] مباحث الاصول (تقریر الدروس العلیا للشهید الصدر فی اصول الفقه). قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۷۰۴۱هـ ج۱ من ق۲، ص۳۰۱.

[۳۴] الصدر، السید محمد باقر. التفسیر الموضوعی للقرآن. دار التعارف ـ بیروت: ۱۸۹۱، ص۸۱ فیما بعد.

[۳۵] اقتصادنا. مشهد: مکتب الاعلام الاسلامی، ۷۱۴۱هـ ص ۵۷۳.

[۳۶] خلافة الانسان وشهادة الانبیاء. بیروت. دار التعارف. ۹۷۹۱، ص۸.

[۳۷] المودودی. أبو الأعلی. نظریة الاسلام وهدیه. دار الفکر، ص۹۵.

[۳۸] السبحانی، الشیخ جعفر. معالم الحکومة الاسلامیة. مصدر سابق، ص۱۱۲.

[۳۹] لاحظ مثلاً: المنتظری، الشیخ حسین علی. دراسات فی ولایة الفقیه. قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۸۰۴۱هـ ج۱: ص۱۰۵.

[۴۰] ینظر: وسائل الشیعة. مصدر سابق، کتاب الحدود ـ الباب الاول، الحدیث الثالث.

[۴۱] لقد زخرت رؤیة الشهید الصدر للدین ولأصل التوحید بمفاهیم تغییریة وثوریة عالیة، لاحظ عن ذلک دراسة عن دور الشهید الصدر فی تجدید علم الکلام فی: منهج الشهید الصدر فی تجدید الفکر الاسلامی، للشیخ عبد الجبار الرفاعی، قم: سلسلة رواد الاصلاح التی تصدرها مؤسسة التوحید، ط۲، ۹۹۹۱م، سیما ص۸۱۱ فما بعد.

[۴۲] لاحظ: خلافة الانسان، ص۳۱.

[۴۳] م. ن ص۰۳.

[۴۴] م. ن ص۵۲.

[۴۵] م. ن ص۳۵.

[۴۶] ینظر: سعد الدین، عدنان. من اصول العمل السیاسی للحرکة الاسلامیة المعاصرة. منشور ضمن: الحرکة الاسلامیة " اوراق فی النقد الذاتی، مصدر سابق، ص۶۷۲.

[۴۷] لاحظ: المودودی. مصدر سابق. ص۹۵.

[۴۸] راجع: العلامة الطباطبائی، محمد حسین. نظریة السیاسة والحکم فی الاسلام. بیروت. الدار الاسلامیة، ۲۸۹۱، ص ۹۴، ولاحظ ایضا: المنتظری، مصدر سابق ـ ج۱ ص۷۶۵.

[۴۹] جعفر، هشام عوض. الأبعاد السیاسیة لمفهوم الحاکمیة. فرجینیا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۵۹۹۱، ص۲۳۱.

[۵۰] المودودی، مصدر سابق.

[۵۱] العلامة الطباطبائی، ذات المصدر السابق.

[۵۲] سعد الدین، عدنان، مصدر سابق ص۷۷۲.

[۵۳] مغنیة، الشیخ محمد جواد. الامام الخمینی والدولة الاسلامیة. بیروت: دارپپالعلم " ، ۹۷۹۱، ص۶۶ فما بعد.

[۵۴] انظر بهذا الشأن: مهریزی، مهدی. الفقه والزمان، ضمن «مدخل الی فلسفة الفقه» سلسلة قضایا اسلامیة معاصرة، قم: ۸۹۹۱. ص۳۶، حیث عد خمس جهات ابرزها الشهید الصدر فی النظام القانونی الاسلامی تعبر عن العناصر المتحرکة من الشریعة.

[۵۵] م. ن، ص۸۵.

[۵۶] القرضاوی، یوسف. الخصائص العامة للاسلام. القاهرة: مکتبة وهبة، ۹۸۹۱ ص۳۲۲، نقلاً عن: مهریزی، مصدر سابق.

[۵۷] اقتصادنا، مصدر سابق، ص۵۸۶ ضمن مبحث «مبدأ تدخل الدولة».

[۵۸] اللاوی، د. محمد عبد. فلسفة الصدر. لندن: دار الاسلام، ۹۹۹۱، ص۹۷۳.

[۵۹] الاسلام یقود الحیاة. طهران: وزارة الارشاد الاسلامی، ص۴۴ و۷۴ من حلقة (خطوط تفصیلیة عن اقتصاد المجتمع الاسلامی).

[۶۰] الحائری، السید کاظم. ولایة الأمر فی عصر الغیبة. قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۴۱۴۱هـ ص ۸۲۱ فما بعد.

[۶۱] لاحظ عن هذه المهام: لمحة تمهیدیة " بیروت: دار التعارف، ۹۷۹۱، ط۲، ص ۸۱ فما بعد.

[۶۲] م. ن. ص۹۱.

[۶۳] انظر المعالجة القیمة لهذه الرؤیة الاستلابیة ونظائرها فی، حاج حمد، محمد ابو القاسم. العالمیة الاسلامیة الثانیة. (International studies & Resear Chbureau British west indies) الطبعة الثانیة، ۶۹۹۱ ص۹۳.

[۶۴] انظر: لمحة تمهیدیة " مصدر سابق.

[۶۵] انظر: الحائری، السید کاظم الحسینی. مباحث الاصول. مصدر سابق، ص۱۹ فما بعد.

[۶۶] نحیل هنا الی ما کتبه الامام الشهید بقلمه ونقله السید الحائری فی المصدر السابق.